

اخلاقیات

مفاهیم اخلاقی و ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری

شارل - مانری دو فوشه کور

ترجمه محمد علی امیرمزی، عبدالحمد روح بخشان

اخلاقیات

مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری

شارل - مانری دو فوشه کور

ترجمه محمد علی امیرمسنزی، عبدالحمد روح بخشان



Moralia

Les notions morales dans la littérature persane

Du 3^e/9^e au 7^e/13^e siècle

Charles-Henri de Fouchécour

Institut Français de Recherche en Iran, Paris, 1986

اشعالات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری)
 تألیف شارل - هنری دو فوشکور

ترجمه محمدعلی میرعمادی (سر آغاز، ابواب اول، دوم، پنجم)
 عبدالحمید روح بخشان (ابواب سوم و چهارم)

مروغین: حسین شجاعی

مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران

چاپ اول ۱۳۷۷

تعداد ۳۰۰۰

جلد صحافی: متفرد

نویسنده: شارل - هنری دو فوشکور

حق چاپ برای مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران محفوظ است

فهرستبندی پیش از انتشار کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

فوشکور، شارل - هنری دو.
 اخلاقیات: مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری / شارل
 هنری دو فوشکور؛ ترجمه محمدعلی میرعمادی، عبدالحمید روح بخشان. - تهران:
 مرکز نشر دانشگاهی؛ انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران، ۱۳۷۷.
 ۲۲۷ ص. - (مرکز نشر دانشگاهی، ۸۸۸؛ فلسفه، ۳۳)

ISBN 964-01-0888-X

فهرستبندی براساس اطلاعات نیا (فهرستبندی پیش از انتشار).
 عنوان اصلی: Moralia: Les notions morales dans la littérature
 persane du 3^e/9^e au 7^e/13^e siècle.

کتابخانه به صورت زیربندی:

۱. اخلاق - ایران - تاریخ. ۲. اخلاق اسلامی - تاریخ. ۳. ادبیات فارسی - اخلاق -
 تاریخ و نقد. ۴. ادبیات و اخلاق نقد. میرعمادی، محمدعلی، مترجم. ب. روح بخشان،
 عبدالحمید، ۱۳۷۷.
 ، مترجم: ج. مرکز نشر دانشگاهی. د. انجمن ایرانشناسی
 فرانسه در ایران. ه. عنوان و عنوان: مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا
 سده هفتم هجری.

۱۷۰/۹۵۵

BJ

۱۲۲

۹

۱۳۷۷

کتابخانه ملی ایران

۶۷۷ - ۲۵۹

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

| صفحه | عنوان |
|------|---|
| ۱ | سر آغاز |
| ۴ | سیاسگزاری |
| ۵ | مقدمه |
| ۱۷ | فصل اول اندرزنامه‌های کهن |
| ۱۷ | درآمد سخن |
| ۲۳ | ۱. خرد نامه از مقالات حکما |
| ۲۵ | ۱.۱ گفتار اندر باز نمودن قاعده و قدر این جهان |
| ۲۷ | ۲.۱ گفتار اندر دانش حکیمان |
| ۲۷ | ۳.۱ گفتار بزرگهر حکیم |
| ۲۹ | ۴.۱ گفتار اندر سؤال‌های نوشیروان |
| ۳۰ | ۵.۱ گفتار اندر نکته‌هایی که اندر گنج شاپور یافتند |
| ۳۰ | ۶.۱ حکمت پندنامه بزرگهر حکیم |
| ۳۱ | ۷.۱ سؤالاتی اسکندر از ارسطاطالیس حکیم |
| ۳۱ | ۸.۱ پندنامه نوشروان عادل |
| ۳۲ | ۹.۱ حکمتها و نکته‌های نادر حکیمان اندر هر نوعی |
| ۳۳ | ۱۰.۱ مسأله‌ای سکندر از حکیمان |
| ۳۳ | ۱۱.۱ حکمتها هم از مقالات حکما |

| | | | | | |
|-------|--|----|-------|---|-----|
| ۱۲.۱ | نکته‌های حکمت از مقالات بقراط حکیم | ۳۴ | ۳.۱.۴ | ارسطو و اسکندر در اسکندرنامه نظامی | ۹۳ |
| ۱۳.۱ | حکمت‌های نادر هم از مقالات بقراط | ۳۴ | ۲.۴ | پندهای افلاطون | ۹۷ |
| ۱۴.۱ | نکته‌ها از مقالات ارسطاطالیس حکیم | ۳۵ | ۳.۴ | پندهای هرمس | ۹۹ |
| ۱۵.۱ | فرهنگنامه | ۳۶ | ۵ | اندرزهای اردشیر | ۱۰۱ |
| ۱۶.۱ | نکته‌های کتاب جابودان خود | ۳۶ | ۱.۵ | شخصیت اردشیر | ۱۰۱ |
| ۱۷.۱ | منتخب نجاتنامه | ۴۰ | ۲.۵ | متونی که به نام و اعتبار اردشیر نوشته شده‌اند | ۱۰۴ |
| ۲ | اندرزهای انوشروان | ۴۱ | ۱.۲.۵ | عهد اردشیر | ۱۰۵ |
| ۰.۲ | کلیات: گفته‌های منسوب به خسرو (انوشروان) | ۴۱ | ۲.۲.۵ | نامه تسر | ۱۰۷ |
| ۱.۲ | پیکره‌ی اندرزهای انوشروان | ۴۸ | ۳.۲.۵ | آیین اردشیر | ۱۱۳ |
| ۱.۱.۲ | اندرزهای تاج انوشروان | ۴۹ | ۴.۲.۵ | دومین آیین اردشیر | ۱۱۵ |
| ۲.۱.۲ | داستان انسان، نسخه‌ی منظم کهن از اندرزهای تاج | ۵۲ | ۵.۲.۵ | خطبه‌ی اردشیر در برابر بزرگان کشور | ۱۱۶ |
| ۳.۱.۲ | داستان (کشف) مقبره‌ی انوشروان | ۵۵ | ۶.۲.۵ | وصیت اردشیر به پسرش شاپور به روایت فردوسی | ۱۱۹ |
| ۲.۲ | اندرزهای انوشروان در شاهنامه فردوسی | ۵۸ | ۳.۵ | سنت اردشیری | ۱۲۰ |
| ۱.۲.۲ | خطابه‌ی آغازین پادشاهی انوشروان | ۶۱ | ۶ | چند اندرزنامه قدیم دیگر | ۱۲۱ |
| ۲.۲.۲ | فرمانهای انوشروان | ۶۲ | ۱.۶ | پندنامه ماتریدی | ۱۲۱ |
| ۳.۲.۲ | نامه‌ی انوشروان به فرزندش هرمزد | ۶۳ | ۲.۶ | آفرین‌نامه ابوشکور | ۱۲۳ |
| ۴.۲.۲ | اندرزهای حکیم انوشروان | ۶۴ | ۳.۶ | اندرزهای لقمان حکیم | ۱۲۵ |
| ۵.۲.۲ | وصیت‌نامه‌ی انوشروان خطاب به فرزندش هرمزد | ۶۵ | ۴.۶ | اخلاقیات مندرج در اندرزنامه‌های کهن و ادبیات | ۱۲۹ |
| ۳ | اندرزهای بزرگمهر | ۶۶ | ۵.۶ | اندرزنامه‌های بیرون از چارچوب پژوهش حاضر | ۱۳۱ |
| ۱.۳ | شخصیت بزرگمهر | ۶۶ | ۱ | نصیحت‌نامه‌ی خواجه عبدالله انصاری به نظام الملک | ۱۳۱ |
| ۲.۳ | اندرزهای بزرگمهر در شاهنامه فردوسی | ۶۹ | ۲ | جاماسب نامه | ۱۳۱ |
| ۳.۳ | ظرف‌نامه | ۷۷ | ۳ | فرخنامه یونان دستور | ۱۳۳ |
| ۴ | اندرزهای یونانیان: ارسطو و اسکندر، افلاطون، هرمس | ۸۰ | ۴ | چهل باب و در هر بابی چهار نصیحت | ۱۳۵ |
| ۱.۴ | پندهای ارسطو و آموزش اسکندر | ۸۱ | ۵ | چند مجموعه اندرز دیگر | ۱۳۵ |
| ۰.۱.۴ | یک منبع مرجع: یک داستان مکاتبه‌ای به سبک قدما | ۸۱ | ۷ | اندرزهای برگرفته شده از آداب و سنت اسلامی | ۱۳۷ |
| ۱.۱.۴ | اندرزنامه‌های ارسطو به اسکندر به زبان فارسی | ۸۶ | ۱.۷ | احادیث نبوی | ۱۳۷ |
| ۲.۱.۴ | ارسطو در شاهنامه فردوسی | ۹۰ | — | ترجمه‌های شهاب الاخبار | ۱۳۹ |

| | |
|-----|--|
| ۱۴۳ | — ترجمه‌های سیرۃ پیامبر [ص] |
| ۱۴۵ | ۲.۷ علی [ع] و خلفای صدر اول |
| ۱۴۵ | ۱.۲.۷ شخصیت اخلاق علی بن ابی طالب |
| ۱۴۷ | ۲.۲.۷ اندرزهای علی [ع] و نخستین خلفا |
| ۱۴۷ | — جاسط و وطواط |
| ۱۵۳ | — مطلوب ... |
| ۱۵۶ | — سیر علی [ع] |
| ۱۵۸ | ۳.۷ پایان یک نوع ادبی |
| ۱۵۸ | — خردنامه چنان‌افروز، مجموعه مضامین صدگانه |
| ۱۶۰ | — پریدالمعاده: گامی به سوی تفسیر |
| ۱۶۲ | فصل دوم متن در متن (کوشش در راه طبقه‌بندی تحریجی متون) |
| ۱۶۲ | دراست |
| ۱۶۵ | ۸ غزوه‌های عربی |
| ۱۶۵ | ۱.۸ آثار عامری و نمایی |
| ۱۷۰ | ۲.۸ تئیه الفاطمین ابواللیث سمرقندی |
| ۱۷۳ | ۳.۸ نتایجی که از بررسی سمرقهای عربی دوره فردوسی به دست می‌آیند |
| ۱۷۴ | ۹ یک طرح کلی از اخلاق سنتی مندرج در ستون |
| ۱۷۵ | ۱.۹ مجموعه‌های اندرز، کلیات قصار و لطیفه ... |
| ۱۷۶ | — متون متأثر با سبک قدیم |
| ۱۸۰ | ۱.۱.۹ اخلاق مستحسني نصرالدین طوسی، کتابی در چهل باب |
| ۱۸۲ | ۲.۱.۹ مجموعه‌های کلیات قصار و حکایات |
| ۱۸۲ | — مصطلحات: کلیات قصار، امثال |
| ۱۸۷ | — قول و حکایت |
| ۱۸۷ | — جوامع‌الحکایات عربی |
| ۱۸۹ | ۳.۱.۹ اندرزنامه‌ها |
| ۱۹۳ | ۱.۳.۱.۹ دواالاخلاق، صیدند اخلاق از قرن ششم / دوازدهم |
| ۱۹۴ | ۲.۳.۱.۹ آداب العرب والشیعة، از محمد بن مبارکشاه |
| ۱۹۵ | |

| | |
|-----|---|
| ۱۹۷ | ۳.۳.۱.۹ چند مجموعه اندرز و حکایت دیگر |
| ۱۹۹ | ۲.۹ غزوه‌ای فارسی: تحفة السلوک و نصیحة المجتبی، ... |
| ۲۱۱ | فصل سوم رساله‌های اخلاق که به شیوه سنتی نوشته شده‌اند |
| ۲۲۰ | ۱۰ «کتاب اندرزهای» کیکاووس یا کتابی به نام و افتخار قابوس ... |
| ۲۲۰ | ۱.۱۰ حاصل کار یک پادشاه اندرزگو |
| ۲۲۳ | ۲.۱۰ نوعی از انسان‌دوستی در ایران قرن پنجم |
| ۲۲۳ | — تفکر شخصی و فرهنگ سنتی کیکاووس |
| ۲۲۸ | — مرد اخلاق‌دور در نظر کیکاووس |
| ۲۳۵ | — مرد خردمند در نظر کیکاووس |
| ۲۴۲ | — اخلاق ارباب خانه (خانه خدا یا کدخدای) |
| ۲۵۵ | — روابط انسانی |
| ۲۶۰ | — پیشه‌ها و جامعه |
| ۲۶۴ | — منصب پادشاهی و امارت |
| ۲۶۵ | ۳.۱۰ باب چهل و چهارم قابوس‌نامه: انسان چگونه انسان می‌شود؟ |
| ۲۶۶ | — عناصر تشکیل دهنده مفهوم جوانمردی |
| ۲۷۰ | — سلسله مراتب انسان بر حسب فضیلت جوانمردی |
| ۲۷۷ | — رفتار و کردار انسان جوانمرد |
| ۲۸۰ | — مفهوم جوانمردی |
| ۲۸۲ | ۴.۱۰ سنجش‌هایی میان قابوس‌نامه و تحفة السلوک |
| ۲۸۴ | ۱۱ کیمیای سعادت ابو حامد محمد غزالی |
| ۲۸۴ | ۱.۱۱ یک اثر برگزیده و معتبر اخلاق مذهبی به زبان فارسی |
| ۲۸۸ | ۲.۱۱ نوعی اخلاق زاهدانه در ایران در اواخر قرن پنجم |
| ۲۹۱ | — مثال: عیوب زبان از نظر غزالی |
| ۳۰۷ | ۳.۱۱ جایگاه اخلاق در کیمیای سعادت |
| ۳۰۷ | — شناخت و معرفت سودمند و شفافیتش |
| ۳۱۲ | — اعمال آدمی در جامعه و نسبت آنها با اخلاق |
| ۳۱۵ | — توانایی‌ها و قابلیت‌های روح یا نفس |

- ۲۲۱ - برداشت صوفیانه از اخلاق
- ۲۲۷ ۴.۱۱ مقایسهٔ کیمیای سعادت با نسخهٔ الملوك
- ۲۲۹ ۱۲ نمود عمل و سنتی اخلاق از غزالی تا سعدی
- ۲۳۰ ۱.۱۲ «باغ و اقصیای سنایی (حدیقه الحدیقه)
- ۲۳۳ - سنایی: صوفی، اهل دربار و شاعر
- ۲۳۷ - «طریق منق» و پیام اخلاق سنایی
- ۲۴۵ ۲.۱۲ بحران فوائد، جنگی از اطلاعات مخصوصاً اخلاق و...
- ۲۴۷ - اخلاق دایرةالمعارف
- ۲۶۱ - طبقه‌بندی صوری «کتابهای» مربوط به اخلاق در این دایرةالمعارف
- ۲۶۴ ۳.۱۲ «گنجینهٔ رازها» (مخزن الاسرار) از نظامی
- ۲۶۶ - شاعر و پادشاه
- ۲۶۹ - درویش، آینهٔ شاهان است
- ۲۷۶ ۴.۱۲ سه رساله از سه سبک و سیاق متفاوت
- ۲۷۶ ۱.۴.۱۲ مکالمهٔ الاخلاق، دربارهٔ خصلت‌های انسان سخاوتمند
- ۲۸۳ ۲.۴.۱۲ فرایدهٔ الملوك دربارهٔ ده فضیلت شخصی
- ۲۸۵ - قُر شهرباری
- ۲۸۷ - از خرد تا بخت‌نگی
- ۴۰۳ ۳.۴.۱۲ بریدالسعادة، داستان آعجوبه و مجموعه
- ۴۰۵ ۵.۱۲ «کتابی سودمند برای کسی که از آن سود بَرَد» (المفيد للمستفيد)
- ۴۰۷ - عوارض ناخوش شرم و خجولی
- ۴۱۳ - تن و روان، اخلاق و شریعت اسلامی
- ۴۱۷ ۱۳ نتیجه، حاصل و موقت این نوع ادب اخلاق آثار اخلاق سعدی
- ۴۱۸ ۱.۱۳ سعدی، شخصیت و آثار او
- ۴۱۹ - زندگینامهٔ ادبی
- ۴۲۳ - جایگاه و اقتدار مرد خردمند
- ۴۳۰ - درویش و پادشاه
- ۴۳۹ - مفهوم «مدعا»
- ۴۴۳ ۲.۱۳ بوستان و گلستان، با گل‌هایی در خارستان

- ۲۴۴ - سخن تشویق آمیز و قانع‌کنندهٔ سعدی
- ۲۵۳ - موقفیت ادبی گلستان
- ۲۵۶ ۳.۱۳ اخلاق که عمومی است
- ۲۵۶ - اندرز به قدرتمند و درویش
- ۲۶۲ - تربیت باطن آدمی
- ۲۷۵ ۱۴ اخلاق‌های ویژه
- ۲۸۵ فصل چهارم «نصیحة الملوك»
- ۲۸۵ درآمد سخن
- ۲۸۸ ۱۵ جایگاه «نصیحة الملوك» ها در اخلاق سنتی
- ۲۸۸ - شهریار «نصیحة الملوك» ها
- ۲۹۲ - دو تحقیق دربارهٔ تاریخ تفکر سیاسی
- ۲۹۹ ۱۶ نگاهی به رساله‌های عربی مرتبط با فرمانروا و سلطان
- ۵۰۲ - «سیاست مدنی» فارابی
- ۵۰۷ ۱۷ دو «نصیحة الملوك» کهن
- ۵۰۷ - اندرزهای سبک‌گین
- ۵۱۰ - قواعد و اصول اجرای وظایف سلطنت و وزارت
- ۵۱۹ ۱۸ بین الملوك نظام الملک یا «کتاب شیوه‌های رفتار ملوك»
- ۵۲۰ ۱۹ نصیحة الملوك غزالی
- ۵۲۶ - منابع و ترکیب «اندرز به پادشاهان»
- ۵۲۹ - ایمان سلطان در کار عدالت
- ۵۵۰ - فره، جلال و اقتدار پادشاه
- ۵۵۳ - وزیر، رازین پادشاه است
- ۵۵۶ - مفهوم «همت» یا آهنگ والا
- ۵۵۹ - حکمت همهٔ اعصار
- در صفت زُلتن

| | |
|-----|--|
| ۵۶۲ | ۲۰. مباحث تدوین تاریخ «نصیحة الملوك»ها |
| ۵۶۳ | ۲۰. از نیمه قرن پنجم تا نیمه قرن ششم |
| ۵۶۵ | — کلیه و دمه، قصه‌های خاصی دوبار |
| ۵۷۴ | ۲۰. نیمه دوم سده ششم |
| ۵۷۵ | — سندهاد نامه و فرصت مفتنم |
| ۵۸۰ | — بختیار نامه |
| ۵۸۲ | — جامع العلوم، مجموعه‌ای دایرة المعارف |
| ۵۸۸ | ۳۰. نیمه اول قرن هفتم |
| ۵۹۰ | — مرزبان نامه |
| ۵۹۶ | — پادشاه برحسب تفکر اسامعی افضل‌الدین کاشانی |
| ۵۹۹ | — اموال پادشاه و اموال دولت (بیت المال) مطابق رأی خواجه نصیر |
| ۶۰۱ | — «نصیحة الملوك»ها پس از سده‌ی و نصیرالدین طوسی |

| | |
|-----|---|
| ۶۰۶ | فصل پنجم اخلاقیات مبتنی بر اصول و اخلاقیات سنی |
| ۶۰۷ | ۲۱. اخلاقیات مبتنی بر اصول در قرن هفتم / سیزدهم |
| ۶۰۸ | — تقسیم‌بندی سه‌گانه این رسائل |
| ۶۱۰ | — اخلاق نصیری و چند رساله دیگر |
| ۶۱۶ | ۲۲. اخلاقیات سنی در ادبیات فارسی تا قرن هفتم / سیزدهم |
| ۶۱۶ | — مقدمه: مفاهیم سازنده سنت |
| ۶۱۷ | — عوامل بیرون از انسان اخلاق |
| ۶۱۸ | — تحصیل اخلاق به انسان |
| ۶۱۹ | — واکنش در برابر عوامل خارجی و اخلاق |
| ۶۲۱ | — نتایج زندگی اخلاق |

پیوست‌ها

| | |
|-----|--|
| ۶۲۳ | ۱. تاریخ یک انتقال از خدایانه تا نه‌ایه الارب |
| ۶۲۴ | ۲. فهرست رکن‌های سوم و چهارم کیبایی سمدات |
| ۶۲۵ | ۳. پرمهایی که مؤلف برانلناید از رکن سوم کیبایی سمدات گرفته است |
| ۶۲۶ | |

سرآغاز*

من از نخست کشش دوستان ایرانی را به پیام اخلاق می‌شناختم، شاهکارهایی چون کلیله و دمنه یا سرالاسرار را ما مدیون فرهنگ این مردمانیم، هم امروز نیز، قسمت اعظم خطبه‌های غاز جمعه قم و مشهد را اندرزهای اخلاق تشکیل می‌دهد.

تحقیق من از سرآغاز کلام اخلاق شروع می‌شود. در کتابخانه‌های ایران و ترکیه نسخ دست‌نویست و متون چاپی بزرگ و کوچک بسیاری یافتیم، اساس کاوش من بر پنج‌م‌تن اصلی استوار است و از بیست و پنج‌م‌تن دیگر جابجیا بهره گرفته‌ام، علاوه بر این، در بطن تاریخ حجمی از متون، شصت و پنج‌م‌تن را بازشناخته و معزق کرده‌ام.

من در برابر حجم عظیمی از اسناد و متون با محتوایی مکرر قرار داشتم و می‌بایست برای بازماندند آنچه به‌نظرم زیربنای اندیشه اخلاق فارسی در سده‌های نخستین قجری آن می‌نمود، تمامی این حجم را مورد بررسی قرار می‌دادم.

نوع این متون و جایگاه تاریخی هر یک نسبتاً به سادگی جابجیاب کل کار را بر من می‌کرد. از بدو امر تا سده پنجم هجری (یازدهم میلادی) سروکار با مجموعه‌هایی از بند و اندرز است. پس از آن، کوشش مؤلفان صرف استخراج اندرزها از این مجموعه‌ها می‌شود و تنظیم و تدوین نوشته‌هایی که به‌طور کل نقش «متن حامل متن» دارند و این خود نقطه پیدایش لایفه است. از پایان سده پنجم (یازدهم میلادی) سلسله درخشان رسائل اخلاق از نوع سنتی شکل می‌گیرد. اساس این رساله‌ها اخلاق گنجینه در اندرزهاست، و هفت‌رقعه مایه ادهی هشتی بنیادی می‌باید تا آنجا که در آثار سعدی به اوج خود می‌رسد. در میان این رسائل، نوع «مرآة الامراء» را می‌باید مستقل بررسی کرد، زیرا محتوای موضوعی این نوع و تنوع ادبی آن چنین اقتضا می‌کند.

اخلاق با تئیت و اندیشه سروکار دارد و ادب با تخیل و کشش آن به زیبایی، اکنون این دو

* دیباچه کتاب که به خط و زبان فارسی در آخر آن چاپ شده است، به لحاظ اسطرلاب و نیز نشان دادن میزان آشنایی او با زبان فارسی و همچنین ارائه نمونه‌ای از سبک نگارش او می‌تواند به عنوان «نمونه» (نمونه) در نظر گرفته شود.

| | |
|-----|---|
| ۵۴۲ | ۲۰ مباحث تدوین تاریخ «نصیحة الملوك» ها |
| ۵۴۳ | ۱۲۰ از نیمه قرن پنجم تا نیمه قرن ششم |
| ۵۴۵ | — کلیله و دمنه، قصه‌هایی خاص دربار |
| ۵۷۴ | ۲۲۰ نیمه دوم سده ششم |
| ۵۷۵ | — سندهاد نامه و فرصت مفتن |
| ۵۸۰ | — بختیار نامه |
| ۵۸۲ | — جامع العلوم، مجموعه‌ای دایرة المعارف |
| ۵۸۸ | ۲۲۰ نیمه اول قرن هفتم |
| ۵۹۰ | — مرزبان نامه |
| ۵۹۶ | — پادشاه برحسب تفکر اسماعیلی افضل‌الدین کلشانی |
| ۵۹۹ | — اموال پادشاه و اموال دولت (بیت المال)، مطابق رأی خواجه نصیر |
| ۶۰۱ | — «نصیحة الملوك» ها پس از سمدی و نصیرالدین طوسی |

سرآغاز*

من از نخست کشتش دوستان ایرانی را به پیام اخلاق می‌شناختم. شاهکارهایی چون کلیله و دمنه یا سرالاسرار را ما مدیون فرهنگ این مردمانیم. هم امروز نیز، قسمت اعظم خطبه‌های غازی جمعه قم و مشهد را اندرزه‌های اخلاق تشکیل می‌دهد.

تحقیق من از سرآغاز کلام اخلاق شروع می‌شود. در کتابخانه‌های ایران و ترکیه نسخ دستنوشته و متون چاپی بزرگ و کوچک بسیاری یافتیم. اساس کاوش من بر پنجاه و پنج متن اصلی استوار است و از بیست و پنج متن دیگر جای‌جای بهره‌گرفته‌ام. علاوه بر این، در پلن تاریخ حقیقی از متون، شصت و پنج متن را بازشناخته و مؤلفی کرده‌ام.

من در برابر حجم عظیمی از اسناد و متون با محتوایی مکرر قرار داشتم و می‌بایست برای بازگایاندن آنچه به‌نظرم زیربنای اندیشه اخلاق فارسی در سده‌های نخستین قهلی آن می‌نمود، تمامی این حجم را مورد بررسی قرار می‌دادم.

نوع این متون و جایگاه تاریخی هر یک نسبتاً به سادگی چارچوب کلی کار را معین می‌کرد. از بدو امر تا سده پنجم هجری (یازدهم میلادی) سروکار با مجموعه‌هایی از بند و اندرز است. پس از آن، کوشش مؤلفان صرف استخراج اندرزه‌ها از این مجموعه‌ها می‌شود و تنظیم و تدوین نوشته‌هایی که به‌طور کلی نقش «متن حامل متن» دارند و این خود نقطه پیدایش لطیفه است. از پایان سده پنجم (یازدهم میلادی) سلسله درخشان رسائل اخلاق از نوع سنتی شکل می‌گیرد. اساس این رساله‌ها اخلاق گنجینه در اندرزه‌هاست، رفته‌رفته مایه ادبی نقش پدید می‌یابد تا آنجا که در آثار سده‌ی به اوج خود می‌رسد. در میان این رسائل، نوع «مرآة الامراء» را می‌باید مستقل بررسی کرد، زیرا محتوای موضوعی این نوع و تنوع ادبی آن چنین اقتضا می‌کند.

اخلاق با تیت و اندیشه سروکار دارد و ادب با محتفل و کشتش آن به زیبایی. اکنون این دو

* دیباچه کتاب که به خط و زبان فارسی در آخر آن چاپ شده است، به لحاظ احترام مؤلف و نیرنگ‌ها و میلان آشنایی او با زبان فارسی و همچنین ارائه نمونه‌ای از سبک نگارش او این نقل می‌نمود (مترجم).

فصل پنجم اخلاقیات مبتنی بر اصول و اخلاقیات سنتی

| | |
|-----|---|
| ۶۰۶ | ۲۱ اخلاقیات مبتنی بر اصول در قرن هفتم / سیزدهم |
| ۶۰۷ | — تقسیم‌بندی سه‌گانه این رسائل |
| ۶۰۸ | — اخلاق ناصری و چند رساله دیگر |
| ۶۱۰ | ۲۲ اخلاقیات سنتی در ادبیات فارسی تا قرن هفتم / سیزدهم |
| ۶۱۶ | — مقدمه، مفاهیم سازنده سنت |
| ۶۱۶ | — عوامل بیرون از انسان اخلاق |
| ۶۱۷ | — تمحیل اخلاق به انسان |
| ۶۱۸ | — واکنش در برابر عوامل خارجی و اخلاق |
| ۶۱۹ | — نتایج زندگی اخلاق |
| ۶۲۱ | |

پیوست‌ها

| | |
|-----|---|
| ۶۲۳ | ۱. تاریخ یک انتقال از خداینامه تا نهاية الارب |
| ۶۲۴ | ۲. فهرست رکن‌های سوم و چهارم کیمیای سعادت |
| ۶۲۵ | ۳. چهره‌هایی که مؤلف بحرالوفیاد از رکن سوم کیمیای سعادت گرفته است |
| ۶۲۶ | |

برای رغیب کردن خواننده یا شنونده درهم می‌آمیزند.

نظر من بر آن است که در نوشته‌های فارسی، اخلاق به‌صورت اصلی آن از اواخر سده ششم (دوازدهم میلادی) جلوه‌گر می‌شود. متون اخلاقی با تقسیم‌بندی‌های مستدل به‌وسیلهٔ فلاسفه نشر می‌یابد. دیگر تأثیر ادبی مدنظر نیست بلکه هدف مجاب کردن از طریق استدلال منطقی مبتنی بر تعاریف است.

رساله‌های "اصول" نزدیکی بدیعی با متون "سنتی" دارند. نکتهٔ اصلی، جرم‌جویی از تقسیم‌بندی "حکمت عمل" این‌سینا به اخلاق شخصی، تدبیر منزل و تدبیر مدّن است. این نوآوری در ادب فارسی را می‌توان به فخرالدین رازی نسبت داد. اما پیش از این نیز در بابونه‌نامه اثر یکاویوس، یکی از سنتی‌ترین آثار اخلاقی سده پنجم (یازدهم میلادی)، این تقسیم‌بندی در میان تارویوه و ترتیبا و طبقه‌بندی‌ها به چشم می‌خورد.

فلسفهٔ اساسی اخلاقیات فارسی تا سدهٔ هفتم (سیزدهم میلادی) به‌صورت پند و اندرز است. این گونه اخلاق راهبانست، مشوّق است و کوشش در متقاعد کردن داوود اما هرگز به تلخی نمی‌گراید و در تنگنا نمی‌گذارد. با این‌همه جنبهٔ سنتی آن، یعنی دارا بودن مضامین تکراری طبع چندین نسل و ارجاع به شخصیت‌های معتبر به برد آن در ادغام فرد در جامعه در چارچوب ضوابط و ارزش‌های آن جامعه می‌افزاید. البته نباید از یاد برد که اینجا سروکار با اخلاق است، یعنی نوعی نق و تهدید و جبر آوردن انسان باید در اراده و انتخابش ایستادگی به خرج دهد، حتی اگر قرار باشد این اراده به تسلیم در برابر خدای سوق دهد که البته اغلب بخشاینده و رحیم است. از سوی دیگر، اخلاقی یک جامعه سعی در متّهم کردن دارد. من چنین می‌اندیشم که با کشف زمینه‌هایی که اخلاقیات فارسی به اتمام می‌کشاند، می‌توان به چند کانون اصلی ضوابط اجتماعی دست یافت. این کانون‌ها روشنگر ارزش‌های مرجع در جامعهٔ ایرانی طبع سده‌های مورد بررسی ما می‌تواند باشند.

در متون فارسی مورد نظر، انسان با اخلاق انسانی هشیار است. انسان بی‌اخلاق در غفلت به سر می‌برد، همه چیز او را غافلگیر می‌کند و در تنگنا می‌گذارد. کلام اخلاق فارسی تکیه بر "عقل" دارد؛ عقل که نه تنها یک فضیلت فکری است بلکه سنجشی است که در راه آیدیم به گذشته نظر دارد و در حال، نوعی رندی و مهارت است که با موقعیت‌ها و روابط انسانی به بازی می‌پردازد.

سخن نیز به‌نوبهٔ خود میدان کارکرد اخلاقی است. سخن قدرت است. سخن بد می‌تواند مهلک باشد. سخن نیک انبیا و سلا و جامه‌پرداز است. سخن از چنان تأثیرات ظریفی

برخوردار است که آسان با اخلاق خود را موظف به سکوت می‌داند و تنها هنگامی سکوت را می‌شکند که باید سخن موثر را در لحظهٔ شایسته به شخص مناسب بگوید.

روی سخن پیش از هر کس با انسان بالغ، صاحب خانه و مال و مقام است. انسان‌های دیگر بست سر این گونهٔ اصلی و از ورای او مخاطب سخن اخلاقی هستند.

مورد شخص حاکم موردی جداگانه است. من پیش از آغاز مطالعاتم در این زمینه هرگز تصوّر نمی‌کردم که این شخصیت چنین هم‌جا حاضر باشد. طبع بررسی متون کم‌کم این سؤال برام پیش آمد که آیا اصلاً مقصود نوشته‌های فارسی شخص او نیست؟ تربیت حاکم، تربیت مردم کشور است. شکوفایی مردم آنگاه حاصل می‌شود که حاکم در زندگی شخصی خود به تعادل دست یابد. در این مرحله، راستی و عدل و میانه‌روی مترادفند، اما اقتضای سیاسی، اقتصادی و اخلاقی جامعه آن روز لابد بسیار دور از آرمان میانه‌روی به چشم می‌آمده که باعث و بانی چنین ادبیات اخلاقی پُرپباری شده است.

تأثیر اسلام بر اندیشهٔ اخلاقی فارسی در سده‌های چهارم تا هفتم (دهم تا سیزدهم میلادی) بدیعی است اما باید درست سنجیده شود. مجموعه‌های قدیمی پند و اندرز به این معنی اسلامی هستند که هیچ چیز در بطن آنها متناقض با اصول اخلاقی مذهبی نیست. این مجموعه‌ها نوعی دعوتند. پاسخ به این دعوت را در جهتی آشکارا اسلامی می‌توان در رسائل اخلاقی سنتی یافت. رسائلی که به راستی مایهٔ سربلندی ادب فارسی هستند و در همین کتاب مورد بررسی قرار گرفته‌اند. مسیری که از دعوت به پاسخ دعوت می‌رود به دوگونه طبع شده است: از یک سو از طریق تفسیر اندرزها در جهتی که پیش از این به آن اشاره شد. و از سوی دیگر از راه تأثیر عظیم تصوّف در ادبیات، یعنی تأثیر اسلام عمل در سطح فرهنگ عمومی.

امید آن را دارم که کار من نکات نوین در تاریخ متون فارسی راه‌آورد داشته باشد. پیدایش این اثر بدون دستیاری دوستان دانشمند ایرانی ممکن نبود و در اینجا برای اجتناب از درازی سخن مجبورم به نام بردن دو تن که آنگاه پیش از هرکس، آقای محمدتقی دانش‌پژوه، دین من به این "پیر جوافرد" که هیچ‌چیز خاصه دوستی و محبتش را از من دریغ نداشت، عظیم است. سپس آقای ایرج افشار که گنجینهٔ کتابخانه‌هایش را بر من گشود و همیشه با گرما و مهری فراموش نشدنی مرا پذیرا شد. لطف و محبتشان مشکور.

ش. ه. دوفرشه‌کور

پاریس، ۲۳ مه ۱۹۸۶

سپاسگزاری

ناگفته پیداست که این پژوهش بدون باری افراد بسیار انجام‌پذیر نمی‌بود و من در اینجا ناچارم به ذکر نام تنی چند از آنان بسنده کنم. از آقایان ژیلبر لازار و روزه آرنالدز آغاز می‌کنم. اولی، استاد من در مطالعات ایرانی است و من پرورش و ذوق بی‌گیری این کار را مدیون تشویقهای مداوم و گونه‌گون او هستم. دومی، با گرمی و حوصله بسیار، پیشرفت پژوهش مرا دنبال کرده و ملاحظات دانشمندانه‌اش همواره به من باری رسانده است. از هردو همسایه سپاسگزارم. از متخصصان اسلام‌شناسی و ادبیات قرون وسطای غربی و شرقی که زحمت خواندن این کتاب و راهنمایی مرا بر خود هموار کردند به ویژه از آقایان ارغون، زولویه، پاژو و پی به مونسه متشکرم.

می‌پایداز آقای محمدتقی دانش‌پژوه متخصص بی‌ظنیر و نام‌آور نسخه‌های خطی جداگانه یاد کنم. او در این پژوهش "پیر جوافرد" و راهنمای سخاوتمند من بوده است؛ راهنمایی در یافتن متون، و سخاوتمندی در عرضه کشفیات و یافته‌های خویش.

از همه صاحبان کتابخانه‌ها که کتبینه‌های خود را بر من گشودند، به ویژه از آقای امیر افشار سپاسگزارم.

از افراد خانواده و دوستان خود که مرا با محبت و صمیمیت باری دادند سپاسگزارم. در اینجا از فرصت استفاده می‌کنم و یاد امیل پونیست و ژان دومناش را که به موضوع مطالعه من علاقه‌مند بودند، گرامی می‌دارم.

از سوی دیگر، انجام دادن این کار مرهون مأموریت‌هایی طولانی است که به لطف "مرکز ملی پژوهشهای علمی" فرانسه (CNRS) تحقق یافته است.

از آقای گیمن، معاون علوم اجتماعی و انسانی و آقای برنار اورکاد، مدیر انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران که چاپ این کتاب را در سلسله انتشارات "تحقیق در قدنها" ممکن ساختند، متشکرم.

مقدمه

اخلاق یکی از زمینه‌های اصل فرهنگ فارسی زبان ایران است و از این رو آن را به عنوان موضوع این تحقیق برگزیده‌ام. اما این انتخاب در وهله نخست شناخت تعداد بسیاری از متون اخلاقی را واجب می‌سازد. از محتوای این متون چنین برمی‌آید که سنتی اخلاق در کار است که برای فهم آن می‌باید کل آن را در نظر گرفت و از هیچ متنی غفلت نکرد. برای بررسی درست این سنت زنده نیز بازشناسی اجزای آن لازم است و هریک از این متون نیز متعکس‌کننده تعدادی از این اجزاست. از سوی دیگر، برای پی بردن به معنای یک متن باید آن را در میان متون مشابه قرار می‌دادیم. به این ترتیب، کار باید با بررسی تاریخی متون آغاز می‌شد. و براساس این بررسی تاریخی متون بود که گسترش دامنه تحقیق ما میسر شد. نوع متون و جایگاه تاریخی آنها مشخص‌کننده چارچوب کلی مطالعه بود؛ در ابتدا از اندرزنامه‌های اخلاقی قرن پنجم / یازدهم بحث می‌کنیم؛ کوشش نویسندگان این اندرزنامه‌ها صرف استخراج اندرزها از اندرزنامه‌ها و طبقه‌بندی آنها در کتبی شده است که نقش "متن حامل متن" [intertextes] را دارند و در میان این کتب است که ناگهان حکایت‌نویسی به وجود می‌آید. از اواخر قرن پنجم / یازدهم، تدوین سلسله درخشان از رسائل اخلاقی سنتی آغاز می‌شود که همگی ریشه در اخلاقیات اندرزنامه‌ها دارند. در این رسائل نقش ادبی رفته‌رفته گسترش می‌یابد و در آثار سده‌ی به اوج می‌رسد و در میان آنها نوع ادبی "مرآة‌الامراء"

● اصطلاحی که مؤلف به کار برده است *miroir des princes* است که باید "آینه شاهان" ترجمه شود. اما خود مؤلف در ده‌یازمده فارسی کتاب "مرآة‌الامراء" به کار برده است، به عقیده آقای دکتر پوری‌نژاد، در ادبیات فارسی و اخلاقی ایرانی چنین عنوانی وجود ندارد. از این پس هر جا که سخن از این نوع در میان باشد عبارت نصیحة‌الملوک داخل گیومه گذاشته می‌شود و وقتی نظر به کتاب نصیحة‌الملوک باشد با حروف مایل (ایرانیکا) نشان داده خواهد شد (ویرایش‌تاریخ)

را به واسطه موضوع و تنوع ادبی آنها، جداگانه دسته‌بندی کرده‌ایم. اخلاق نظام‌وار [(système)ique] با فلسف[ه] که از طبقه‌بندی فلاسفه نشأت می‌گیرد، از اواخر قرن ششم / دوازدهم به منصه ظهور می‌رسد. این نوع اخلاق علی‌رغم پیوستگی با اخلاق سنتی، ویژگی خود را در تنظیم کلی مطالب در اطراف سه موضوع اخلاق باز یافته است: فرد، خانواده، پادشاه و کشورش.

مطالعه ما محدود به متون فارسی است و این چارچوب آن را از بیکرانگی می‌رهاند. چنانکه می‌دانیم نوشته‌های فارسی در بطن جهان اسلامی که زبان اصلی آن عربی بوده است نگاشته شده‌اند و نویسندگان این متون اغلب به دو زبان تکلم می‌کردند. علاوه بر این، بررسی تحول متون اخلاق فارسی بدون در نظر گرفتن تأثیر متون عربی امکان‌پذیر نیست. این تأثیر در ابتدای امر واضح و آشکار است، چه در انتقال اندرزه‌های اخلاق و چه در پرداخت اخلاق فلسفی. ما هرچا که لازم دیده‌ایم به بررسی این تأثیر پرداخته‌ایم. در عین حال، نویسندگان فارسی‌زبان به کرات اشاره کرده‌اند که مخاطب نوشته‌های ایشان با مخاطب متون عربی تفاوت دارد، زیرا که ایشان برای عوام می‌نویسند نه برای خواص. خطاب متون اخلاق فارسی به همه افرادی است که در قلمرو زبان فارسی زندگی می‌کنند و بنابراین در آنها همه امکانات یابی به کار گرفته شده است تا اصول اخلاق در تصاد هرچه بیشتری از افراد تأثیر کند. از این دیدگاه، متون اخلاق فارسی می‌توانند آشکارکننده ریشه‌های یک روحیه و سیر و سلوک آن در سیر تحولی خویش باشند.

فارسی نه عربی است و نه پهلوی و نه یونانی و بنابراین حامل فرهنگی است با مشخصات ویژه خویش. ما جای جای این فرهنگ، آهنگ تحول آن، پیوستگی و واکنش‌های آن را نسبت به گذشته خویش، و وابستگی و نیز تأثیر آن را در تاریخ ایران بررسی نموده‌ایم تا بتوانیم این فرهنگ را در موقعیت خاص خود قرار دهیم.

یکی از عوامل مهم در تازگی و اصالت فرهنگ ایرانی که اخلاق و نهایتاً نحوه زندگی در آن توجه ما را به خود جلب نموده است، پیوستگی آن به گذشته و واکنش نسبت به آن است. می‌دانیم که اندرزنامه‌ها از قدیم‌ترین صورتهای آثار اخلاق است. شاید در کتاب ششم دینکرد، تصادی از پندهای برین شک، یکی از کتب بیست و یک‌گانه اوستای ماسانی با ترجمه پهلوی، حفظ شده باشد.^۱ متون هفده‌گانه خردمند، که پس از این به تحلیل محتوای آنها خواهیم پرداخت، بدون تردید از ادبیات اندرزآمیز زبان پهلوی بهره برده‌اند. اثنا، چنانکه نشان خواهیم داد، باید دانست که میان این متون استمرار وجود ندارد. اگر استمراری

هست در نوع ادبی است نه در محتوا، زیرا میان زبان پهلوی و فارسی نوعی فاصله فرهنگی پدید آمده است. جهان ادبی اندرزه‌ها بیکران است. مفهوم غایی پندها در چارچوب مجموعه‌های نهفته است که آنها را دربر گرفته‌اند، وگرنه هر فرهنگی می‌توانست این پندها را در خود بپذیرد.

در متون اخلاق فارسی تنها از اخلاقیات رایج در زبان پهلوی استفاده نشده است و دین آنها به فرهنگ یونانی نیز بسیار است. فرهنگ یونانی از دیرباز در آسیای مرکزی حضور داشته است.^۲ نتایج افکار التقاطی دوره‌های یونانی و اسکندرانی و رومی جزو ساقیه متون اخلاق فارسی است. ذهنیتی که در پشت اخلاق موجود در این متون پنهان است بیش از ارسطو به نخستین فلاسفه یونانی نزدیک است. عرصه‌های سه‌گانه اخلاق یعنی پندانه، گفتار و کردار همان عرصه‌های اخلاق اوستا و نیز اخلاق ذیقراطیس (دموکریتوس) است. در پرو اندرزنامه‌های قدیمی فارسی، می‌توان برخی از ظلمات همیودوس و سقراط را از نو خواند.^۳

شناسایی منابع بیواسطه اخلاقی نهفته در اندرزنامه‌های فارسی کاری است دشوار و بلکه ناممکن. این اخلاق، با یابی که ما امروز می‌شناسیم، نتیجه ذهنیت واحد و زنده چندین نسل است. می‌دانیم که سنت عبارت است از آنچه حافظه‌ها با فراموشی‌های پیری به یکدیگر منتقل می‌کنند؛ فراموش کردن کسی که آن گفتار را ایراد کرده است، فراموش کردن زمان و مکان آن گفتار، و بالاخره فراموش کردن صورت صحیح گفتار. آنچه فراموش نمی‌شود این است که این گفتار تغییر شکل داده روزی بیان شده است. حافظه گفتار را بنابر تجربیات فرهنگی محیط انتخاب و بازسازی می‌کند، اما نوشته، آن را در چارچوب کتاب ثابت نگه می‌دارد. در اینجا غرض از اخلاق سنتی، اخلاق مندرج در اندرزنامه‌ها و تأثیر پایدار آنها در تاریخ اندیشه اخلاقی بیان شده در متون است. ما نشان خواهیم داد که اخلاق سنتی بدون دنبال کردن روشی نظام‌مند، مضامین بس فراوان گرد آورده است. چندین جریان فکری اسلامی از این مضامین بهره‌مند شده‌اند، به برخی از آنها توجه ویژه نشان دادند و بر بعضی از عناصر مجموعه‌های قدیمی که در جهت فکری ایشان بوده‌اند تأکید خاص کرده‌اند. باید توجه داشت که اندرزنامه‌ها در بطن جهان اسلام شکل گرفته‌اند و این تنها به این دلیل امکان‌پذیر بوده است که

2. P. Bernard, "Aux confins de l'Orient barbare, Af Khanoum, ville coloniale grecque", *Les Dossiers de l'Archéologie*, 5 (1974), p. 104.

۳. در مورد قلمرو هندی، رجوع شود به:

L. Sternbach, *Subhāṣitā, Gnomie and Didactic Literature*, Wiesbaden, 1974, 97 p.

در باره تاریخ ادبیات هندی، بخشی از جلد چهارم.

۱. رجوع شود به مقدمه م. بویس بر کتاب زیر:

The Letter of Tansar, Rome, 1968, p. 19.

با اخلاق مذهبی این جهان تناقض نداشته‌اند.

ورود اسلام به سنت اندرندنگاری واضع‌ای اساسی است. قرآن خود حاوی مضامین اخلاق بسیاری است که موضوع تحقیقات فراوان قرار گرفته‌اند^۴ و گاه از برنی از آنها به عنوان "ده فرمان قرآنی" یاد شده است (اسراء، آیات ۳۴ تا ۴۱). پیام قرآنی با وعده نواب و عقاب در جهان پسین، به اخلاق افق دینی داده است و از آنها که این پیام کلام خداوند شمرده می‌شود بیان اخلاق حالت امر و دستور به خود می‌گیرد. اسلام دین اِبلَاغ / proclamation است (نه اظهار / manifestation. اگر بتوان تقسیم‌بندی پُل ریکور را در اینجا به کار گرفت) و در اخلاقیات آن نیازی به جست و جوی معنای نیکی نیست. فرد مسلمان با اتکا به کتاب آسمانی خویش، یقین دارد که با به کار بستن دستورهای آن به نیکی و راستی دست خواهد یافت. این روش فکری درست برعکس روش فکری یونانی به نظر می‌رسد. کتابی اندیشه یونانی تنها پس از تأویل و تفسیرهای فراوان، مورد قبول واقع شده‌اند و در این امر بسیار مطالعه شده است. در تحقیق ما آشکارترین تأثیر اسلامی هنگامی است که اندرزه‌ها کلمات مقدس محسوب شده‌اند و بنابراین به تفسیری در چارچوب مذهب رسمی نیاز افتاده است.

با اینکه زمینه کاروش ما اخلاق در ادبیات فارسی است مجبور شده‌ایم که نگاهی هم به اخلاق فلسفی یونان، نحوه اندیشه در این نوع اخلاق با اخلاق سنتی فرق دارد. اخلاق فلسفی از ادبیات به عنوان جزء سازنده استدلال خود استفاده نمی‌کند، اما از آنها که رفته رفته نقشی مهم در پرورش فکری مردان ادب می‌یابد، نمی‌توان از مطالعه آن چشم پوشید.

برعکس سعی شده است تا از علم اخلاق (éthique) سخنی به میان نیاید، زیرا این لفظ متضمن آنچه ما درین آن هستیم نیست. بنابر تعریف زائر. "علم اخلاق اشاره است به سرگذشت معقول کوشش ما برای وجود داشتن، سرگذشت میل انسان است به وجود." ۵ امروز علم اخلاق را برابر نظام پرورانی ذات گرایانه مکتب مدرسی قرن وسطی قرار می‌دهند و آن را زیربنای علم روانشناسی فردی می‌دانند. علم اخلاق نظرگاهی فلسفی از "باید بودن" است و لفظی است که نمی‌توان آن را جمع بست. اخلاق (morale) در سطوح متفاوت قرار دارد و صحیح‌تر آن است که بگوییم اخلاقیات یعنی نحوه‌های بیش جامعه‌ها در مورد آنچه نه از لحاظ نظری بلکه در عمل عاقلانه است. به همین جهت است که نصیرالدین طوسی، و پیش از

او بسیاری دیگر، اخلاق را در ذیل "حکمت عمل" قرار داده‌اند. شاید بهتر باشد که عقل نظری را در برابر عقل عمل قرار دهیم. عقل عمل نه با آنچه هست بلکه با آنچه باید کرد، سروکار دارد. کار عقل عمل توجیه درستی و ظایف با در نظر گرفتن ارزشهای انتخاب شده است. مطالعه یک اخلاق خاص در وهله بندی می‌تواند به مطالعه اعتقادات (ایدئولوژی) پایه آن اخلاق بینجامد. تشریح که ژنت از اعتقادات (ایدئولوژی) کرده، چنین است: «مجموعه‌ای از امثال و حکم و پیشنهادها که به‌طور همزمان باعث ایجاد نوعی جهان‌نگری و نظام ارزشی می‌شود» (Figures, ج ۲، پاریس، ۱۹۶۹، ص ۷۲). ادبیات فارسی را نیز باید طبق نسبتهای موجود میان متن و اعتقادات مورد بررسی قرار داد. اخلاقی گفته در ادبیات فارسی نیز یکی از کانونهای شاخص آن چیزی است که «تأثیرپذیری از اعتقادات» نامیده می‌شود.^۶ اما ما در این راه قدم نمی‌گذاریم، زیرا که پیش از آن باید کار دشوار شناسایی غودن توجیه برنی از ارزشها و مسکوت گذاشتن برخی دیگر از آنها به‌وسیله نویسندگان، با اسائنات از کتابهای بیرون از متن به دقت انجام گیرد.

ادراک یک فرهنگ فراتر از افق دید ماست. فرهنگ انتشار جمعی دارد و در یک یک افراد آن جمع نفوذ می‌کند. آنچه در انسان، انسانی است، با نبود فرهنگ خاموش می‌شود و با بودن آن جان می‌گیرد، و نهایتاً همچون نیروی برق نمی‌توان از فرهنگ تشریح به‌دست داد. ادبیات یکی از جلوه‌های قابل لمس فرهنگ است، اما نمی‌توان ادعا داشت که از طریق آن می‌شود به یک فرهنگ و در اینجا به فرهنگ ایران، دست یافت. ادبیات، صورتی از گفتار است، امیل بوتنیست گفتار را چنین تعریف کرده است: «هر نوع بیان که در آن گوینده‌ای و شنونده‌ای هست و گوینده به نوعی نیت تأثیر گذاشتن در شنونده را دارد».^۷ بنابر این تعریف حتی نوشتاری نظام‌مند را که نویسنده آن به کمک واژه‌های مشخص قصد دارد تعریف از اساس زندگی اخلاقی به خواننده القا کند، می‌توان "گفتار" انگاشت، و لذا زبانی که کوشش دارد تا با به کار گرفتن عناصری خاص مخاطب را فرا بخواند و وی را متقاعد کند نیز گفتار است. در این پژوهش، واژه "ادبیات" به مفهوم گفتاری است که با استفاده از قدرت زبان سعی دارد تا فارسی‌زبانان سده‌های چهارم تا هفتم / دهم تا سیزدهم را تحت تأثیر قرار دهد.

از آنجا که قدرت زبان جزء مهمی از گفتار است آن را نمی‌توان نادیده گرفت. این قدرت

۴. رجوع شود به:

Ph. Hamon, "Texte et idéologie. Pour une poétique de la norme", *Poétique*, 49 (1982), pp. 105-125.

7. É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1966, p. 242.

۵. محض نمونه، رجوع شود به:

T. Izutsu, *Ethico - Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal, McGill University Press, 1966, xii-284 p.

۶. مقدمه پل ریکور (ص ۹) به:

J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris 1962, 224 p.

غالباً به صورت کلیات قصار، حکایات اخلاق و تبحر، در دوره‌ای خاص، ارائه شده است. ادبیات اخلاقی موجود در زبان فارسی در چارچوب آنچه ما «ادبیات آموزشی» [ادب]^{۱۱} نامیده‌ایم، جای می‌گیرد. صورت اولیهٔ بیان اندرز کلیات قصار است. حکایات نیز یکی از عناصر اساسی آثار اخلاق فارسی است. هر روایت اعم از داستان و یا قطعه‌ای عبرت‌آمیز از اثری تاریخی، از جایگاهی مرکزی در گفتار فرهنگها برخوردار است. ریکور می‌نویسد: «برای نشان دادن موقعیت تاریخی در زبان، حکایات تجربی و حکایات تخیلی، هر دو لازم است»^{۱۲}. حکایات ادبیات فارسی بدون شک بهترین نمونه برای بیان بردن به آگاهی است که نویسندگان از خود و از موقعیت اخلاقی زمانهٔ خود داشته‌اند، چنانکه پس از این خواهیم دید، حکایات بهترین تجلِ مفهوم زندهٔ مضامین مورد مطالعهٔ ماست. تفسیرالدین طوسی تخریفات بسیار روشنی از برخی از مضامین اخلاقی ارائه داده است، اما در واقع فصاحت و بلاغت حکایات و سخنان سده‌ی بوده است که زندگی اخلاقی چندین نسل را در دورهٔ زمانی مورد بحث ماست. این مورد نظر ماست مضامین اخلاقی نهفته در ادبیات فارسی در دورهٔ زمانی مورد بحث ماست. این مضامین در نوشته‌های اخلاقی خطاب به جامعه گنجانیده شده‌اند. نویسندگان دعوت به رفتار نیک و تقلید از اشخاص نمونه را با قدرت جذب و درک مخاطبان خویش مطابقت داده‌اند.

گفتار واجد مضامین اخلاقی به گفتاری گفته می‌شود که در آن هر اسم مسابلی کاملاً مشخص دارد، از این رو استدلالتی که در آنها از این واژه‌ها استفاده می‌شود همگی به نتایج قطعی و معتبر برای همهٔ زمانها می‌رسد. گفتار اخلاقی دارای زبانی تجربی است که در آن مضامین یک‌سویه نیستند و ابهام تعدی آنها باعث شده است که مفهوم آنها با توجه به موضوع، رنگ عوض کند. این موضوع از سوی غایبانگر انتخالی است که نویسنده از میان مفاهیم مختلف انجام داده است و از سوی دیگر، در بطن یک فرهنگ، وابسته به نوعی نظام است که شارل پرلن آن را نظام «موضوعات مورد توافق» نامیده و چنین تعریف کرده است: «امور واقع، حقایق، ادعاها، ارزشها، سلسله مراتب ارزشها و اصول عقیدتی مشترک»^{۱۳}. هر زبان دارای قواعدی تجربی است که شرایط ارتباط بین اسم و معنی را برای مخاطبان تثبیت کرده است و معنی نیز به نوبهٔ خود خصوصیات دارد که پیوستگی آنها را جامعه تعیین کرده

۸ رجوع شود به:

C. H. de Fouchécour, *Histoire de la littérature persane. Période classique. Introduction*,

متن تألیف، ص ۴۲ تا ۵۴. این کتاب زیر چاپ است و توجه ما را به سده‌های چهارم تا هفتم/دهم تا سیزدهم توجیه می‌کند.

9. P. Ricœur, "Pour une théorie du discours narratif", *La Narrativité*, Paris, CNRS, 1980, p. 65.

10. Ch. Perelman, *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, 1970, p. 86.

است.^{۱۱}

اخلاق تا سدهٔ نهمهٔ توجیه انتصاب آن چیزی است که رفتار درست تلقی می‌شود، اگر نیکی بدینی می‌بود، بحث برای توجیه آن معنایی نداشت. توجیه، عمل است عقلانی و استفاده‌ای است عمل از عقل. توجیه، قسمتهایی مشخص از یک استدلال را به نحوی در برابر مخاطب قرار می‌دهد که نتیجهٔ استدلال بدون استثنا با رد شود و با قبول.

خود توجیه همیشه ضروری نیست اما حاروی و اصفی است که همیشه حاضر و ضروری است: «اصول و ارزشها و هدفهای جامعه‌ای که توجیه (دلایل توجیه) خطاب به آن است»^{۱۲} یا در نظر گرفتن این واقعیت است که استدلال اخلاقی به‌کار می‌افتد تا قواعد و ضوابط مورد قبول همگان^{۱۳} برپا شود. اخلاقیات ادبیات فارسی حوزهٔ عمل این نوع استدلال است که نویسندگان آن را متقاعدکننده تشخیص داده‌اند.

بدین ترتیب، مضامین به گفتاری ارجاع می‌دهند که به آنها معنا بخشیده است. و این گفتار که خود عبارت است از استدلال که قصد تأثیرگذاری دارد به‌نوبهٔ خود نهایتاً به «موضوعات مورد توافق» اصول و ارزشها و هدفهای جامعه استناد می‌کند. تصمیم ما بر این است که مضامین اخلاقی را از طریق واژه‌های دخیل آنها در بطن ادبیات فارسی معرفی کنیم. این تصمیم، معرفی جدیدی را به‌صورت یک قاموس امکان‌پذیر می‌کند. قاموسی که در آن می‌توان هر مضمون را به کمک قسمتهای تشکیل‌دهندهٔ معنای آن توصیف کرد. این کار، موضوع تحقیقات ویژهٔ آینده خواهد بود. فعلاً مقصود بررسی نظام درونی مضامین در سنت متون پایه یعنی اندرزنامه‌هاست.

در اینجا بی‌فایده نیست اگر به برخی از ویژگیهای اخلاقی موجود در متون فارسی در دورهٔ مورد بحث اشاره شود. این اخلاقیات مبتنی بر اندرز است و اندرز اصولاً به انسان بالغ و مخصوص به شخص اول جامعه یعنی پادشاه خطاب شده است. اندرز شکل ابتدایی بیان متقاعدکنندهٔ اخلاقی است زیرا به اندیشیدن خاصه به نتیجهٔ اعمال فرا می‌خواند. فرض اندرز بر آن است که زندگی اخلاقی به قوای نفس ساختار تازه می‌بخشد. به‌علاوه باید در نظر داشت که اخلاقیات مبتنی بر اندرز در پی تنظیم رفتارهای درست اجتماعی نیز هست و این خود یکی از معانی لفظ «ادب» است. تنظیم رفتار یعنی سرکوب آنچه مورد قبول نیست یا آنچه جامعه نادرست نباشد است. مثلاً گفته می‌شود که: «آنچه نباید ننماید». در اینجا آنچه اهمیت دارد خوب جلوه کردن است یعنی آنچه قرار گرفتن در جامعه را ممکن می‌سازد. اندرز همچون «ادب» به داوری خوب

11. H. Brekke. *Sémantique*, Paris, 1974, pp. 33 et 44.

12. Ch. Perelman, *op. cit.*, p. 180.

13. *Ibid.*, p. 181.

جامه نظر دارد.

دوری خوب همان حکمت عمل است که همگان می‌شناسند، حکمتی که پیش از اخلاق بودن، بلند بودن زیستن در جامعه است. چنانکه امیل ویل اشاره کرده است، حکمت عمل هنگامی اخلاقی می‌شود که بجهت خشونت سرچشمه بدی برای انسان و انسانهاست.^{۱۴} "کم آزاری" یکی از پندهای اصل مجموعه‌های قدیم فارسی است.

اندروز مخاطب خویش را به گوش فرا دادن نه به آواز ضمیر خویش، بل به ندای تجارب بهترین انسانها یعنی فرزندان و خردمندان دعوت می‌کند. اینان وجدان بیدار جامع‌مانند و سخنان منسوب به آنان ندای این وجدان است. سخنان خردمندان چون در حافظه‌ها بنشینند نقش وجدان را ایفا می‌کند. از اینجااست که هدف اخلاقی نهفته در اندرزا ادغام فرد در جامعه و معیارهای آن است. آنچه از ورای "کم آزاری" توصیه شده است بی‌توجه نبودن و مراقب بودن و شتاب نداشتن است. به عبارت دیگر، مقصود بیداری اندیشه است، اخلاق، پیش از هر عمل، با اراده توجه آغاز می‌شود. نخستین عمل اخلاق، اراده اندیشیدن است و نخستین خطا کمبود این اراده و در نتیجه بی‌توجهی است. اخلاق اندرزا نظر به عمل دارد و پیشگیرنده است. این اخلاق کاربرد احکام با توجه به موقعیت‌های مختلف و با سنجش موارد پس از واقع شدن آنها نیست بلکه همد کل آن را از هر تصمیم اخلاقی یک واقعه فردی مستقل می‌سازد. محتوای آن مورد قبول همگان است و بیانش به قدمت فرهنگ است. مثلاً این اندرز: «هر انسانی را برتر از خودت بدان». تازگی بالقوه این عبارت در آن است که در موقعیتی که عمل کردن به این اندرز در آن ضروری است، محتوای آن ناگهان در ذهن از تو شکفته می‌شود و این همان «ناز آفرینی» است که و. بانکه لویچ (V. Jankélévitch) از آن سخن گفته است. جنبه کلی عبارت به محتوای آن حالتی دست نیافتنی داده است، در عین حال همین عبارت است که در لحظه مناسب عمل را برمی‌انگیزد و در چارچوب آن جای می‌گیرد.

اخلاق بدون شک هراسناک است، زیرا با دیگرگون کردن انسان ناکامل، در پی بهترین نحوه انطباق وسیله و هدف است.^{۱۵} اخلاق با دنبال کردن هدف معین، مانع از آن می‌شود که تقدیر جای وی را بگیرد و کوشش و تلاش را بی‌ثمر سازد. اخلاق در مقابل تقدیر است. در تمامی طول تاریخ اخلاق در ایران، بحث در مورد کوشش و سرنوشت وجود داشته است. اندرزنامه‌ها به قدرت انسان اعتقادی عاری از سادماندیشی دارند و مسأله آنها این است که کوشش انسان را در بطن سرنوشتی که خداوند برای وی تعیین کرده است بگنجاند. اسلام با خود عقیده‌ای بنیادی به

14. E. Weil, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961, p. 191.

«نخستین انتخاب اخلاقی پرهیز از خشونت است».

15. I. Gobry, *Le Modèle en morale*, Paris, 1962, pp. 7-8.

ارمغان آورد مبنی بر اینکه جهان با نظم خداوند آغاز شده است؛ فرمان آفریننده در تدبیر جهان و تعیین جایگاه هر انسان، صورت ویژه این نظم عبارت است از فراخوانی مسوولان به امر به معروفه و نهی از منکر و فراخوانی زیستن به اطاعت. اخلاقیون تردید نداشته‌اند که هدف از این نظم دستیابی به کمال بوده است؛ بنابراین استدلال آنان بر پیوستگی و نظریه استوار است؛ بکن، اینکه سرنوشت، نیکی واقعی است؛ و دیگر آنکه انسان در راه کمال است به شرط آنکه به سرنوشت خویشی رضا دهد. یکی از کوششهای اصل اخلاقی بیدار کردن و پیراستن این رضایت بوده است. مفهوم اسلامی خدا این باور را به همراه داشته است که انسان قادر به رسیدن به پاکی کامل است و در زمینه سیاسی، جامعه پاک تحقق پذیر است. در چنین دیدگاهی که در آن کمال واقعی و مستمر است، سخن نه بر سر «حالت پیشرفت» بل بر سر «حالت کمال» است.^{۱۶}

مولوی آنچه را که در نزد پیشینیان مبهم و ناگفته بوده، صریح بیان کرده است (متوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۵۶۸ تا ۲۵۷۲): تضاد دنیای جسمانی و آخرت غیر جسمانی در تضاد دنیا و آخرت روحانی از یک سو و دنیای قدرت طلب و فریکار و گذرا از سوی دیگر حل می‌شود. در برابر این سؤال که آیا مقصود انسان خوشبختی است یا کمال؟ به پاسخهای گوناگونی برمی‌خوریم که همگی تحت تأثیر اسلام در زمینه اخلاقی قابل داشته‌اند که اجبار انتخاب میان یکی از این دو را از میان بردارند. اخلاق، در برابر سرنوشت محتمل انسان، بر ضرورت کوشش تأکید داشته است: انسان کاملاً و در همه چیز آزاد نیست اما می‌تواند در میان اجبارهای سرنوشت و حکم الهی، نقش ویژه خود را ایفا کند: برخی از اجبارها را بپذیرد و برخی دیگر را رد کند. آسمان گرفته جبر و تقدیر روزهایی دارد به نام «فرصت»، و انسان اندیشمند دورنگر می‌تواند از طریق این روزه‌ها، به انتخاب اخلاقی خویش واقفیت بخشد، انتخابی که در حرکت چرخ سرنوشت نمی‌تواند بی‌تأثیر باشد. اخلاق به این صورت با مسأله آزادی روبرو شده است، یعنی آزادی به عنوان نوعی انتخاب که خود سرچشمه انتخابی محتمل است. این جمله عجیب که گفته مشاور است خطاب به پادشاه: «تو خود زمان هست»، بیانی است از یک عشق مسجل. پادشاه تصمیم به اجرای عدالت گرفته و کشور خویش را به سوی مساوات و نتیجه آن یعنی آبادانی رانده است. اخلاقیون حل این مسأله را که آیا تصمیم پادشاه خواست خدا بوده است یا نه به متکلمان سپرده‌اند.

حال بینیم که اخلاق مورد نظر ما بخصوص کدامین افراد و کدامین زمینه‌های زندگی را

16. V. Jankélévitch, *Le Pardon*, Paris, 1967, p. 151.

«یاری در اینجا پیشرفت هست، اما حالتی در کار نیست».

مردان. و بخصوص پادشاهان نیز مورد انتقاد نویسندگان کتابهای اخلاق واقع شده‌اند. پادشاه در همه فصول این تحقیق حاضر است. در اخلاقیات ادبیات فارسی، فایده قدرت در تکنیک گذاشته می‌شود. پادشاه، او یک سو دارای بالاترین عناوین همچون سایه خدا و صاحب فردا و دوی و از سوی دیگر مسئول همه دردها و رنجهای مردم شناخته شده است. پادشاه با اینکه بالاترین مرتبه را در طبقات اداری و اجتماعی اشغال می‌کند^{۲۱}، در برابر قدرت غیررسمی مشاور و خردمند خود قرار می‌گیرد.

فراخوانی اندر زها به اندیشه و اندیشیدن، ملهم از دیدگاههای فلسفه اسلامی در مورد عقل است. اخلاق همواره به سحله عقل تعلق داشته است و لذا عقل، هنگامی که با عقل مربوط است، فضیلتی اخلاقی است. عقل کل حکام بر نظم شاهنشاهی جهان است و حکیم کسی است که یا عقل اول مانوس است. در ادبیات ابتدا به واژه "خرد" برمی‌خوریم که بسته به موارد به معنای عقل ساده، اندیشه سالم، نیروی فکری نظری و عملی و نهایتاً حکمت آمده است و از عمل، به عنوان قوه ادراک اسرار و نیروی نظام بخش جهان و برتر از فکر انسانی، متجلی شده است. تدبیر^{۲۲} یکی از افعال خاص خرد است؛ قوه تأمل و حسابگری و با اندیشیدن به تابع عمل، تدبیر ثمره اندیشه و راحل مساله نیز هست (فارسی: چاره). و بالاخره به حيله برمی‌خوریم که تا آنجا که در خدمت خودخواهی نباشد^{۲۳} به عنوان خرد عمل نیک و ظریف تلقی شده است. خرد اچهارا مضمون «نگهداری اندازه» را نیز به دنبال دارد. لازم نیست تصور شود که نویسندگان اندرزنامه‌ها، در رسیدن به این مضمون، مبدون ارسطو بوده‌اند. خرد «میانرو» با دانش نهفته در خود «اندازه‌های مورد نیاز خوش را با تجربه»^{۲۴} شکل می‌دهد و لذا تفکر نیز همچون فضیلت روشنی بخش عدالت است.

گفتیم که مضامین این اخلاقی عبارتند از: مرد و پادشاه و عقل، پس زن و کودک و غیرعقل چه می‌شود؟ کودک می‌تواند مردی صاحب عقل شود. عقل روشنائی و آخاب زندگی است،

پیدایش خدایان آمده است:

F. Robert, *La Religion grecque*, Paris, 1981, p. 53.

21. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, Paris, 1969, pp. 293-294.

۲۲. به گفته همتی مینوی، مصدر صیغه دوم (تدبیر) در زبان غربی قدیم به معنای مصدر صیغه پنجم (تفکر) نیز بوده است (کلیله و دمنه به تصحیح همتی مینوی، ص ۵۵۸، یادداشت ۱).

۲۳. رجوع شود به:

V. Janakievitch, *Traité des vertus*, Paris, 1970, p. 553.

24. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, p. 123.

محکوم کرده است؟ اخلاقیون به طور کلی با غرایز عمیق بشری با نظری منفی رویه رو نشده‌اند^{۱۷} و تنها با توصیه به کار بستن عقل، کوشش در خنثی کردن آنها داشته‌اند؛ زیرا عقل بنابه تعریف ایشان نیرویی است که توانایی آن را دارد که با اعتدال بر غرایز پست انسانی حکمرانی کند. انسان عادل کسی است که عقلش فعالیت غرایزش را نظم بخشد. انسان پاک است، اما علوی از نظم و قاعده به دنیا آمده تا وقتی که عقلش به بلوغ برسد، با پاک رفتن اسلام، شریعت به عنوان مجموعه قوانین استفاده از عقل ارائه می‌شود؛ زیرا از دیدگاه اسلامی، شریعت متناسب با عقل پرداخته شده است.

تا جایی که نگارنده می‌داند بپاری، مثلاً به عنوان نشانه پیرونی گناه و یا مجازات آن، محکوم نشده است؛ بپاری نتیجه از میان رفتن تعادل اخلاط راثی فشارهای روانی (مثلاً از عشق و یا خشم) است. امور جنسی بیشتر در حوزه فقه بررسی شده‌اند.^{۱۸} اما اخلاقیات به طور کلی این امور را توجیه کرده‌اند، زیرا مقصود غایی از آن را تولید نسل دانسته‌اند. تولید نسل یکی از هدفهای عمل جنسی نیست بلکه تنها هدف آن باید باشد، به همین دلیل است که تنها تکنمای از در این امور به وسیله آثار اخلاقی محکوم شده است شرایط متناسب عمل جنسی (مثلاً در حالت مستی به علت اثرات بد آن در کودک) است. در اینجا، برخلاف آنچه مثلاً از خلال توبه‌نامه‌های قرون وسطایی غربی پیداست، امور جنسی زیر نظارت نبوده است.^{۱۹} اما باید افزود که میانروی، در ادبیات، همواره صفی ستایش برانگیز بوده است (مثلاً در سنت جوامع فردی در قابوسنامه و با مسک عیار و یا در آثار نظامی). از نکاتی که به ویژه مورد محکومیت اخلاقیون قرار گرفته استفاده ناچای از سخن است. آثار اخلاقی به نیروی سخن کاملاً واقف بوده‌اند و همچون سنتهای یهودی و یونانی^{۲۰} کمال انسانی را با کمال سخنوری محک زده‌اند.

۱۷. به استثنای غریزه مرگ، در مورد خودکشی به هیچ مطلبی برنخورده‌ام. خشونت پسر و قاتیل او به قتل پدر، در چندین مورد محکوم شده است.

۱۸. در مورد رابطه قانون و اخلاق، رجوع شود به مقاله جالب توبه زیر:

O. Reboul, "Prescription ou proscription? Essai sur le sens du devoir chez Kant", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1967), pp. 295-320.

19. J.-L. Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI-XI siècle)*, Paris, Seuil, 1983, 253 p.

تاریخ و علل سیاست «توبه» در میان کنشیان برای تحمیل جلوه‌گرهای جنسی موقتی بر شوهران. در مقاله «جن» / "Djinn" نوشته شارل بلا (دائرة المعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۲، ص ۵۶۴ تا ۵۶۶) گفته می‌شود که اخلاق مستقیماً در امور جنسی دخالت نداشته است.

۲۰. «سخن ادا شده نیرویی است که تحت هر شرایطی راه خویش را دنبال می‌کند بی آنکه بتوان آن را بازگرداند. بدون شک، این سخن صورت اولیه دعاست و با دین نخستین یونان مطابقت دارد، زیرا پیش از

زمان رسیدن به دانش روشن و ایستادن انسان در برابر تقدیر خویش. اخلاق چنین پرداخته دارد و به همین جهت ادبیات فارسی آنچه گفتنی داشت در قلمرو اخلاق نیافته است. خواسته‌ها و امیال و تربیت آنها از پاری اخلاق بی‌چهره مانده است. به عکس، تصوف عمل تربیت و پرورش امیال بوده است و ما در پژوهش خود در زمینه اخلاق هواره با این رویه‌رو خواهیم شد.

کوشش ما بر آن بوده است که تا حد امکان تنها به معرفی اخلاقیات پرداختیم. توجه این اخلاقیات به عقل آن را از خطر تصب دور نگهداشته است. اگر صفت "کامل" بدان معنا باشد که تمامی جنبه‌های زندگی اجتماعی و فردی را شامل شود باید گفت که اخلاق کامل است، اما باید افزود که مقصود آن هواره با مقاصد شریعت و طریقت وفق داده شده است.

۲۹ توره ۱۹۸۴

فصل اول

اندرونامه‌های کهن

درآمد سخن

اندرونامه، صورت اولیه کتابهای اخلاق در زبان فارسی است. البته "اولیه" از لحاظ زمانی، زیرا که آثار بازمانده هگی متعلق به قرن چهارم / دهم و به‌ویژه قرن پنجم / یازدهم هستند که دوره قدیم ادبیات فارسی است. در اینجا اندرونامه‌های متأخر فارسی که ترجمه و با شرح متون قدیم تر عربی است، مطلع نظر قرار نگرفته‌اند. بهر حال، این آثار در چارچوب نوع بسیار قدیم ادبیات شرق قرار می‌گیرند. از سوی دیگر، این صورت ادبی را می‌توان "اولیه" انگاشت زیرا مبتنی بر اندیشه‌های نظری نیست بلکه مبتنی بر واکنشی اخلاق است در برابر وقایع کلی که زندگی اجتماعی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهند. فکر همینکه اولین گزینشهای خود را انجام داد و نتیجتاً متقابل به طبقه‌بندی مضامین اخلاق شد در واقع مدیون توفیق اندرونامه‌ها بود و کوشش ما در اینجا اثبات همین موضوع است. فکر از اندروزها بهره می‌گیرد و صورت ادبی مجموعه علت وجودی خود را از دست می‌دهد.

اندروز ("پند"، "صحبت") نخستین واحد تشکیل اندرونامه است و عمل گفتاری است که اهمیت آن را در نظر بهره‌گیرندگان پس از این نشان خواهیم داد: باید گفت که به‌نظر این اشخاص اندروز قادر به ساختن زندگی اخلاق است. اندروز در بیان خود، حاوی تجربه است یعنی آنچه گروهی مشخص (مثلاً کاتبان یا دیران) از واقعه‌ای کلی ادراک کرده‌اند. بنابراین از این دیدگاه اندروز رو به گذشته دارد، اما توضیح دلیل وجود آن بدون در نظر گرفتن قصد و غرض

پدیدآوردن آن بی‌مناسبت. پس اندرز به سبب دروغ‌نمایی آموزشی خود رو به‌آینده دارد. در این دروغ‌نامه فرض بر این است که اوضاع و احوال تکرار می‌شوند و لذا آماده کردن پاسخی برای مقابله با آنها امکان‌پذیر است. بر این متوال، اندرز به دو گونه اساسی تحقق می‌پذیرد: وجه اخباری و وجه امری. سپس شیوه‌های متفاوت ادبی به صورت‌بندی اندرز بیانه‌های گوناگون می‌بخشد: بازی با کلیات، حصر مفاهیم، احصای جزئیات، معیار، تعریف و غیره.^۱

به‌نظر نمی‌رسد که مجموعه‌های اندرز (اندروژنامه‌ها) نوعی گردآوری بی‌قاعده پندهای گوناگون باشند. اگر نظام درونی مجموعه‌ها عاری از منطق صوری است بدان جهت است که هدف، پیش از هر چیز، ایجاد نوعی فضای مناسب است. حالت انبوه اثر، مخاطب را در فضای پیچیده‌ای قرار می‌دهد. در اینجا حافظه پیش از اندیشه مد نظر است و غنا می‌یابد، زیرا حافظه است که به‌واسطه اخلاق در برابر وقایع تازه قدرت می‌بخشد. و در اینجا تکرار و یکتاخوانی مؤثرتر از زنجیره معطوف به‌گذشته استدلال است. هر چند مجموعه انباشته از پندهاست اما چنین می‌نماید که اگر این پندها در چارچوب واحدی برتر قرار نداشتند، معنای اصلی خود را از دست می‌دادند: هراندرز وجهی از کل کتاب است و به‌این ترتیب حکمت عملی مقوم مجموعه است.

اندروژنامه‌هایی که معرفی خواهند شد بدون شک متعلق به ادبیات حکمی عظیمی هستند که می‌توان برخی از آثار آن را در متون بازمیانه از مصر باستان، خاورمیانه، هند، یونان و نیز روم لاتینی یا یونانی زبان باز جست (در اینجا تنها به فرهنگ‌هایی که با فرهنگ ایران تعلق داشته‌اند بسنده کرده‌ایم). تصادفی از تحقیقات جدید در مورد این نوع ادبیات، یاور ما در تحلیل برخی از مضامین اساسی بوده است. بدیهی است که نزدیک‌ترین ادبیات حکمی به اندروژنامه‌های فارسی آثار مکتوب پهلوی است. البته زمان نگارش این آثار متأخر است و بعضی از قطعات آنها معاصر با زمان تألیف اولین اندروژنامه‌های عربی است (شاید گاهی آثار پهلوی متأثر از آثار عربی بوده‌اند) اما ریشه این نوشته‌های پهلوی به جهان باستانی ایران زرتشتی می‌رسد. م. بویس (M. Boyce) فهرستی کلی از این آثار تهیه کرده است:

Handbuch der Orientalistik, Iranistik, Literatur, 1. Leiden, 1968, pp. 51-55.

۱. لفظ *proverbe* برگردان مناسبی برای واژه "پند" نیست. تورات‌شناسان مفهوم بسیار وسیعی برای *proverbe* قایل شده‌اند. بعضی فتوه، رجوع شونده به شرح *Bible de Jérusalem* و یا

J. M. Thompson, *The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel*, The Hague-Paris, Mouton, 1974, 156 p.

بنابراین هنگامی که سخن از "پند" ادبی در حالت اخباری، در میان است، از الفاظی چون "conseils" و یا "sentences" بهره گرفتیم. برای تعریف رها بیش از "proverbe" رجوع شود به:

A. Jolles, *Formes simples*, Paris, Seuil, 1972, pp. 121-135.

بعلاوه در تعریف برخی از مضامین از تحقیقات تنی چند از دانشمندان در این زمینه استفاده کردیم کسافی همچون، آ. کریستنسن، ژ. ب. دوشاس، م. موله، ک. د. زمش، ش. شیکندر گرناسکی و اما گوشیدام که در دام شباهتهای فریبده نغیبت.

اندروژنامه‌های فارسی در مقام مجموعه از اصالت و یوای برخوردارند. نادیده گرفتن این اصالت و تنها به خود اندرزها پرداختن، چنانکه خود ما نیز چندی چنین کردیم، می‌تواند به‌گمراهی بینجامد. بدین معنی که می‌توان تعداد بی‌شماری از پندها، عبارات، کلیات قصار امثال و حکم را در بسیاری از متون متعلق به فرهنگ‌های مختلف عیناً باز یافت (مثلاً در دستورنامه انتموپیت مصری در قرن دهم قبل از میلاد و یا در ابواب ۲۲ و ۲۳ کتب امثال سلیمان نبی) و این امر سبب سردرگمی می‌شود. همانگونه که استرومایر پیشنهاد کرده است برای جست‌وجو در تاریخ تأثیر و تأثرات در این زمینه یعنی شناختن تأثیر و تأثرها و تعیین زمان و مکان پیدایی این آثار باید از راهانه باری گرفت.^۲ اما این موضوع ما را از هدف تحقیقان دور می‌کند.

ادبیات حکمی دارای ویژگی سنتی استواری است و در عین انتقال، کار زیادی با مرزهای مکانی و فرهنگی و با اختلاف سطح میان روایت‌های کتبی و شفاهی ندارد. گویی هیچ چیز نه کم می‌شود و نه زیاد، و تنها قالب‌های صوری که ماده اولیه را در خود نهفته دارد دستخوش دگرگونی می‌شود. در این قالب‌هاست که اصالت و حق انتخاب به‌چشم می‌خورد. برای پیرودن به‌اصالت اندروژنامه‌های فارسی باید دید که نویسندگان آنها ماده اولیه را از کجا به‌دست آورده‌اند و انتخاب‌هایشان چگونه صورت گرفته است.

میان ادبیات حکمی پهلوی و متون فارسی بازمیانه از روزگار قدیم جدایی بزرگی وجود دارد که حاصل کار چندین نسل در سده‌های نخستین اسلام و چندین محیط از قبیل زرتشتی، یهودی و نسطوری ایران و عربی است. چنین به‌نظر می‌رسد که این کار، که نه‌تنها به زبان عربی تحقق یافته است، در سه جهت گسترش پیدا کرده است. اولاً لزوم تدبیر زندگی سیاسی و اداری. این تدبیر که رنگ شدیداً اخلاقی به‌خود گرفته بوده است، ابتدا در محیط‌های روم شرقی و ایران که اقوام خاورمیانه را تحت سیطره داشته‌اند، بیان و اعمال می‌شده است. بدین ترتیب، چنانکه از برخی از متون شبیه به اندروژنامه پیداست از اواخر دوره اموی، این تدابیر دوباره مورد استفاده قرار گرفته‌اند. اکنون این مجموعه‌ها بیشتر شناخته شده‌اند و پیشینه ماسلفی آنها غیرقابل انکار است. نهایت اینکه تنظیم مطالب آنها با شرایط دوره جدید وفق داده شده است. جهت دوم جهتی است که تاریخ‌نگاران در پیش گرفته‌اند. می‌دانیم که از قرن دوم / هشت

2. G. Strohmaier, "Ethical sentences and anecdotes of Greek Philosophers in Arabic tradition", *Actes du V^e Congrès international d'arabianistes et islamisants*, Bruxelles, 1970, pp. 463-472.

بهید مورخان می‌کوشیدند تاریخی جهانی بنویسند که فرهنگهای مختلف بتوانند ریشه‌های خود را در آن باز یابند و اسلام نقطه تلاقی آنها باز شناخته شود. قدیم‌ترین عناصر این تاریخ جهانی و نوع ادبی آن خاصه در زمینه استفاده از اندرزهای حکیمانه و وصایای شاهان، از سنت ایرانی برگرفته شده است و بدین ترتیب تاریخ به صورت "مرآة الامراء" یعنی "نصیحة الملوك" نوشته می‌شود.

جهت سوم در میان ادیبان گسترش یافته است. آنان تمامی کوشش خود را برای جمع‌آوری گنجینه‌های حکمت اقوام مختلف به کار بردند و چون هدف آموزشی داشته‌اند کوشیده‌اند که در مجموعه‌هایشان هیچ نکته‌ای از این گنجینه‌ها از قلم نیفتد. البته پیوسته که نیت آموزش و طاعت آن با اسلام ضابطه‌های اصلی انتخاب اندرزها بوده است. مثلاً به‌دشواری می‌توان میان یک اندرز منسوب به افلاطون و یک اندرز منسوب به انوشیروان و یا علی (ع) فرق نهاد. این مجموعه‌ها قبل از هر چیز ابزار کار معلمان، وعاظ، نویسندگان کتابهای اخلاق و مشاوران دربار بوده است و اهمیت بارز آنها، لاف‌ل در زمینه تحقیق ما، در این است که مشخص‌کنندهٔ "امداد افق ادبی"^{۳۳} کسانی است که آنها را به کار می‌بردند. مجموعه‌های عربی کامل در قرون چهارم و پنجم / دهم و یازدهم شکل گرفته‌اند، اما شک نیست که تنها قسمتی از آنها به دست ما رسیده است و به‌علاوه چنین می‌نماید که در حیطهٔ فرهنگ ایرانی، سنت پند و اندرز، لاف‌ل از نظر وجه شفاهی در مدارس هواره دوام یکسان نداشته است.

ادبیات فارسی سبکی گزارشی دارد و نقل دیدار مأمون از آرامگاه انوشیروان واقعیتی مسلم است. همچون وصایای کورش در کورودی / *Cypédie* (کوروشنامه) اثر گزنفون (کتاب سوم، فصل ۷)، بهترین توصیه‌های انوشیروان درست پیش از مرگ او ایراد شده‌اند و مأمون نیز همچون "اسکندر در برابر گور کیخسرو"، در طلب حکمت به سرگور انوشیروان رفته است. در این حکایت که می‌توان آن را حکایت "طلب معنا" (یا طلب "حکامیم") نامید، بهترین خلیفهٔ عرب برای آموزش به‌نزد بهترین شاه ایران می‌رود. راستی هم این است که در طول قرن سوم / نهم، فرهنگ ایرانی خود را در بطن امپراتوری اسلامی تثبیت می‌کند و مثلاً فهرست معروف این تدبیر گواه گنجینه‌های بیشمار است که این نویسندهٔ قرن چهارم / دهم توانسته است برشمارد. افسانهٔ مأمون و انوشیروان بازتاب دیدگاه ایرانی در مورد این فرهنگ است؛ اعراب با کشف

۳۳ رجوع شود به:

R. Rouse, "La diffusion en Occident du XIII^e siècle des outils de travail facilitant l'accès aux textes autoritatifs", dans *L'Enseignement en Islam et en Occident au Moyen Age*, R.E.I.

فهارهٔ مستقل ۱۷۳ (۱۹۷۷) ۱۴۷ تا ۱۵۱ (نقل قول از ص ۱۴۵).

فرهنگ ایرانی باعث شکستگی دوبارهٔ آن شدند. حتی از لحاظ تاریخی مسلم است که در دورهٔ خلافت مأمون کشش و توجهی به‌سوی متون متعلق به فرهنگ ایرانی به‌دید آمده بوده است. چنانکه برخی گفته‌اند و دانسته است، از قرن چهارم / دهم، این فرهنگ جدا افتاده از جهان ساسانی، به‌عنوان فرهنگی بدیع و اصل در بطن جهان اسلام شروع به‌گسترش بیان ادبی خویش کرد، اما کار ادب ایرانی به‌هیچ وجه باپایانی و جمع‌آوری نبوده است؛ ادب ایرانی به‌ویژه با استفاده از مادهٔ اولیای که در اختیار داشت آینه را مناسب می‌انگاشته بازنویسی کرده است. این بازنویسی تا اندازه‌ای با فرهنگ ایرانی می‌ماند، زیرا از گذشتهٔ این فرهنگ ریشه می‌گرفته است و گاه ناهمبستگی بوده، زیرا خود این فرهنگ تغییر کرده بوده است. این نکته در زمینه‌ای همچون ادبیات حکمی بدیهی است، مثلاً فردوسی برخلاف جمع‌آورندگان، عرب زبان تعالیم حکمی را بر اساس سنت ایرانی استوار کرده است. اثر او نمایانگر روحیهٔ اخلاقی اوسته و همچنین محیطی که از گذشتهٔ فرهنگی خود نبرده بود. از سوی دیگر فردوسی به شیوهٔ خود مجموعه‌های معروف نصیحة الملوك را بازنویسی کرده است. با اینکه این مجموعه‌ها در زمان او به نحو شایسته‌ای از پهلوی به عربی برگردانده شده بود و فردوسی می‌توانست آنها را از متون موجود اخذ کند، او چنین نکرد و خود به انشای آنها پرداخت.^{۳۴}

در فصل حاضر می‌کوشیم نسخه‌های خطی متعلق به قرن ششم / دوازدهم را بررسی کنیم و توضیح دهیم. این نسخهٔ خطی حاوی قدیم‌ترین اندرزنامه‌های شناخته‌شده به‌زبان فارسی است؛ مجموعه‌ای منحصر به‌فرد که شامل هدفه متن است و هر یک با مشخصاتی خاص خود، نویسندگان قطعاً در قرن پنجم / یازدهم می‌زیسته‌اند و متون ایشان گزیده‌ای است از مجموعه‌های قدیمی‌تر که بعدها منقود شده‌اند ولی، چنانکه پس از این نشان خواهیم داد، از اعتبار منابع الهام کتب مهمی همچون قابوسنامهٔ کیکاویس و یا نصیحة الملوك غزالی بوده‌اند. از سوی دیگر این آثار به‌غیر از نقل قول از چند نویسندهٔ عرب که نامشان برده شده است، با هیچ متن عربی شناخته‌شده‌ای مرتبط نیستند. محتوای سرشار این کتاب حکمت به‌بهترین نحو نمایانگر دستاورد اخلاقی است که ادبیات فارسی به‌کار گرفته است.

هر متن به یک شخصیت بزرگ نسبت داده شده است، و این امر که در برخورد اول تصعب‌آور می‌نماید، درواقع اهمیت بسیار دارد. هدف در اینجا البته اثبات درستی این انتسابها

۳۴. مثلاً خطابهٔ منوچهر به هنگام بر تخت نشستن که طبری با استفاده از متن قدیم و صحیحی آورده است؛ تمایی، معاصر فردوسی، از متن طبری بهره برده است (افر، ۶۶ و ۶۷)؛ و یا خطابهٔ هرمز در نایب و کتاب دینوری؛ و یا خطابهٔ انوشیروان در نایب که مورد استفادهٔ طبری قرار گرفته و بنابر نظر تولدک سندی رومی بوده که در دورهٔ اسلامی به‌خطابهٔ شاهی بدل شده است (رجوع شود به مقاله‌های گریباسکی مندرج در ضمیمهٔ ۱ کتاب حاضر).

نیست. باید گفت که در این امر دو کارکرد ادبی نهفته است: اولاً هر یک از متون که دارای سبک و محتوای ویژه خود است بدین نحو بازشناخته می‌شود، ثانیاً آن آنها که شهرت هر شخصیت، امر انتساب را اعتبار می‌بخشد حفظ متن و انتقال آن و استفاده از آن ممکن می‌گردد. این نوشته‌ها و نیز نوشته‌هایی که پس از این بررسی خواهند شد، شباهتی با جنگهای مطول عربی ندارند. حجم آنها محدود و محتوایشان محاسب شده است چندانکه هر یک از آنها را می‌توان واحدی مستقل انگاشت که شامل ده، چهل، صد حدیثیه‌ها و یا کمی بیشتر اندرز است و در مورد خاصی مانند پیامبر اسلام هزار اندرز آورده شده است، که به هر حال انتضای محمود است. از همین مرحله ادبیات حکمی می‌توان پی برد که مضامین اخلاق در محیطهای نگاهی مجموعه‌ها پس مطلوب بوده‌اند. در این متون، مضامین تقلیل شده‌اند و نه از ترتیب و بزمی برخوردارند، اما می‌توان آنها را همچون مراکز زنده ترکیب‌های رفتاری تلق نمود. میدان عمل این کتاب حکمت چنان وسیع است که می‌توان بر اساس آن تحول اندیشه اخلاق فارسی را در طی سه قرن بررسی کرد.

فردوسی پخته‌ترین قسمت اندیشه اخلاق خویش را بر یک "جفت غوث" پایه نهاده است: انوشیروان، شاه عادل و بزرگهر، مشاور دانا، و این نکته هسته اصلی نوع ادیبی است که در میان ما به "نصیحةالملوک" شهرت یافته است؛ هر شاه را مشاوری باید. در نتیجه قبول این نکته و در تعقیب فردوسی یافتن دو سنت اندرزگویی در ادبیات فارسی امکانپذیر شده است: سنت اندرزهای منسوب به انوشیروان و سنت اندرزهای منسوب به بزرگهر. و از اینجا به جفت اسکندر و ارسطو در سنت یونانی می‌رسیم و خواهیم دید که متون فارسی از این سنت یونانی چگونه بهره گرفته‌اند. پس از این به سنت اندرزهای اردشیر، پادشاه بدون مشاور، می‌رسیم. این نشانه قدمت در نوع خود می‌باشد آن است که سنت اردشیری سرچشمه اخلاق سیاسی رایج در محیط‌های یونانی و عربی است. کوشش در تعریف این سنت نیز ضروری است زیرا در متون فارسی تأثیری چشمگیر برجای گذاشته است. در خلال این تحقیق، سعی کرده‌ایم که همه اندرزنامه‌های کهن را که امکان دسترسی به آنها هست، معرفی کنیم. انجام‌دادن این کار دشوار برای ریختن پایه‌های این مطالعه ضروری بوده است. شخصیت‌هایی که نشان تکیه‌گاه اندرزنامه‌های کهن است عبارتند از: انوشیروان، بزرگهر، اسکندر، ارسطو، اردشیر، شاپور، قراط، هوشنگ، افلاطون، سقراط، هرمس، ماتریدی، و لقمان. دو نام آخر کم و بیش با سنت اسلامی مربوط است. در میان حکای این مجموعه‌ها، گهگاه نام شخصیت‌های معروف اسلامی نیز دیده می‌شود. درواقع سهم آشکار سنت اسلامی در اندرزنامه‌ها به‌صورتی بدیع تبیین خواهد شد. البته این سنت محتوای اخلاق متون را دگرگون نکرده بلکه عمدتاً تکرار و دنباله آن بوده است. اصالت کار در اهیتی است که به اعتبار متون و در نتیجه به نحوه تازه استفاده از

اندرزها داده شده است. دو شخصیت اصلی اسلامی که در اندرزنامه‌ها از آنها نام برده می‌شود عبارتند از پیامبر [ص] و نزدیک‌ترین یار وی، علی بن ابی طالب [ع] و بنابراین حیثیت در اوج خود قرار دارد و لذا نمی‌توان با سخنان منسوب به پیامبر [ص] و علی [ع] همان برخورد را داشت که با سخنان دیگر حکما. قبل از هر چیز نحوه بیان این سخنان، یعنی هم اصل عربی و هم فصاحت و تلمیح عبارات و صورت کنایی آنها باید رعایت شود، و در نتیجه ترجمه و شرح آن سخنان به فارسی و در صورت لزوم به عربی، ضروری به‌نظر می‌رسیده است. کلیات شخصیت‌هایی چنین متنفذ باید همراه با تفسیر باشند، تا معنای آنها گشوده شود. بخصوص [حضرت] علی [ع] که تنها به عنوان یک خطیب فصیح ظاهر نمی‌شود؛ بلکه همچون انسانی با فضیلت که در بیان و تعریف فضیلت چیره‌دست است، معرفی می‌گردد. ورود تفسیر به بطن مجموعه اندرزها باعث قوت گرفتن تأمل و در نتیجه از هم پاشیده شدن صورت ادبی اندرزنامه‌ها شده است. به‌این سبب است که سنت اسلامی مقبول در ادبیات فارسی قرن ششم به‌نگارش اندرزنامه‌ها پایان داد اما از اهیتی که اندیشمندان بعد برای آن قائل بودند نکاست.

اخلاق که از اندرزنامه‌های کهن نشأت می‌گیرد پیچیده، ظریف و چندان سرشار است که می‌توان مطالعه مضامین ادبیات فارسی سده‌های نخستین را بر اساس آن استوار کرد. نقش اصلی این مجموعه‌ها برانگیختن نوعی نگرانی و حدت بخشیدن به آن، برحذر داشتن وجدان از خواب‌آلودگی و متقاعد کردن آن است به اینکه راحتی و آرامش واقعی در این بیداری است. این اندرزنامه‌ها نطفه اصلی اندیشه‌های اخلاق است که در سراسر ادبیات فارسی به‌چشم می‌خورد. اندرزها از سادگی حیرت‌انگیزی برخوردارند و این نباید قضاوتی منق در مورد ضعف تألیف آنها تلقی شود. سادگی ضامن یقینی است که اندرزها باید به‌رمان بیانورند. بدین بودن آنها کلیدی است برای ورود به جهانی اخلاق که در آن می‌توان تضادهای کشمکش‌ها را از میان برداشت. اخلاق نهفته در اندرزها شاهد آگاهی واقعی به محدودیت قدرت انسان است. اما در اینجا نتایج این محدودیت به‌طور مستقیم بررسی شده است^۵ و این نکته در همه بررسی‌های بعد تأثیر گذاشته است.

۱. خرد نامه از مقالات حکما

عنوان بالا شامل هفده متن است و خود آن مجموعه‌ای است از متونی که از مجموعه اندرزهای حجیم تر برگرفته شده است. چنین به‌نظر می‌رسد که این انتخاب به‌وسیله یک نفر صورت گرفته

۵ «...» برای توانایی، منع لازم است و محدودیت، این نکته خود حاکی از ضعف تناقض‌آمیز تاهی است»:

V. Janikélévitch, *Le Paradis de la morale*, Paris, Seuil, 1981, p. 185.

است. هر متن دارای اصالتی است که به آسانی از روش نگارش و محتوای آن شناخته می‌شود. وجه شناسایی هر یک از آنها شخصیتی است که متن به او نسبت داده شده است.

از این مجموعه، نسخه خطی منحصراً به فردی در ترکیه باقی است (کتابخانه نفیس پاشا، شماره ۳۸) و بختی مینوی آن را توصیف کرده است (مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ش ۴، ص ۴ (۱۳۵۶/۱۹۵۶)، ص ۵۸ تا ۶۵) و میکروفیلی از آن را به تهران برده است (فهرست میکروفیلها ...، ص ۵۰۵-۵۰۶. فیلم شماره ۵۸۶، عکس شماره ۱۱۴۸؛ بنگرید به: مغزوی، فهرست، ص ۱۶۰۱-۱۶۰۰). چند ورق اول آن که مفقود شده شاید همان برگهای حاوی مقدمه بوده است که اطلاعاتی از رشتند در مورد سرچشمه‌های این متون گرانبها به دست می‌داده است. مینوی ناگزیر شده است که اوراق را بر مرتب و سپس شماره گذاری کند. آغاز دست نوشته (ورق ۱۲۰، ب، س ۸ تا ۱۲) شامل عنوان، نام کاتب (علی بن محمد) و تاریخ تحریر یعنی سال ۱۱۷۴/۵۷۴-۱۱۷۸ است (شاید هم سال ۱۱۷۷/۵۷۴ بنابر قرائت منوچهر صدیقی در مقدمه نظریه، تهران ۱۳۳۸، ص ۸، پا نوت ۳).

قسمت اعظم دست‌نوشته که سال‌ها مانده است به خط خوانا نوشته شده است. نسخه خلیل قدیم لیست ۱۸۶ در عین حال چنین می‌نماید که متنی که نسخه از روی آن کتابت شده لاقال یک قرن قدیم تر بوده است. پایه این تخمین بر ضوابط درونی (دستور زبان و واژگان) و نیز مقایسه‌ای که پس از این با دیگر متون خواهیم کرد، استوار است. نثر این نسخه متعلق به قرن پنجم / یازدهم است. مینوی بر این گمان است که برخی از قطعات این نوشته از این نیز قدیم‌تر است (همان مقاله، ص ۵۸) و به قرن چهارم / دهم تعلق دارد. با اینکه این مجموعه ظاهراً از منابع متنوع برگرفته شده است، اما یکدستی طرز نگارش آن این تصور را پدید می‌آورد که اثر قلم نویسنده‌ای واحد است. نثر ساده است و عاری از اصطلاحات کهن و واژه‌ها و عباراتی است که معمولاً در نثر قرن پنجم به چشم نمی‌خورد. زبان متن، نشان از ترجمه تحت‌اللفظی از عربی به فارسی ندارد و هیچ چیز نمودار نیست که از آن بتوان دریافت که نویسنده یا دست‌کم خوانندگان وی عربی می‌دانستند. در متن غیر از چند نقل قول هیچ اشاره‌ای به اسلام نشده است.

بسیاری از اندرزه‌های گردآمده در خردنامه از مقالات حکما را (که از این پس خودنامه می‌نامیم) می‌توان به‌طور پراکنده در ادبیات فارسی باز یافت. اما غیر از متن شماره ۱۶ (جاویدان خرد) هیچ یک از متون دیگر را نمی‌توان به این صورت کامل، در شکل روایتی دیگر، در ادبیات اخلاقی فارسی باز یافت. تازگی ارائه هر متن پیش از آن است که بتوان آن را اثر خلاقیت صرف نویسنده پنداشت. لاقال می‌توان گفت که نویسنده نمونه‌هایی را باز نویسی کرده که برابر

۶ در همین حال این نسخه یکی از قدیم‌ترین نسخ واژه‌گانه‌ای است که در این زمینه به دست ما رسیده است (احمد مغزوی، «نقد و تاریخ نسخه‌های خطی فارسی»، رانهای کتاب، ش ۱۴، ص ۴ تا ۱۶، ۱۳۵۰)، ص ۲۸۶.

خود داشته است. آیا این نمونه‌های اندرز که بعدها مفقود شده‌اند به زبان یعلوی بوده‌اند؟ آیا نویسنده نیز همچون فردوسی، از ترجمه‌های فارسی پیش از خود بهره برده است و افزون بر آن، برای اطلاعات بیشتر از دانسته‌های دوستان خود در محیط مزدایی استفاده کرده است؟ اگر چنین باشد گرد فراموشی از چهره تعداد زیادی از کتب اندرز زوده خواهد شد. کنایی‌هایی که نه تنها همه چیز حکایات از مشاهدات آنها با ادبیات پندآمیز دوره ساسانی بلکه تداوم ادبیات دارد. این متون، به‌تنهایی، نمودار آموزشی هستند که ما خواهیم کوشید تا ثابت کنیم که پایه اخلاق در ادبیات فارسی است. این مفده متن عبارتند از:

۱.۱ "گفتار اندر باز نمودن قاعده و قدر این جهان و آنچه در وی است و با مزاج مردمان ساختن" (ورق ۱ الف، سطر ۱ تا ورق ۱۹ ب، سطر ۷).

این متن مشتمل است بر اندرزهایی در باب داشتن رفتار درست در امور این جهان و با مردمان آن مخاطب این اندرزها انسانی است، فعال، فروتن، و گاه واهی است. اندرزها فاقد ترتیب منطقی است. یک مضمون، مضمونی تازه را به دنبال می‌آورد و گاه واهی در بطن یک اندرز، سبب بیان اندرز دیگری می‌شود که شامل همان واژه است (مثلاً، ورق ۱ الف، س ۹ تا ورق ۶ ب، س ۲، ورق ۱۵ ب، س ۱ تا ۳). هدف قبل از هر چیز این بوده است که اندرز در حافظه خواننده بماند و نظری نویسنده گفتن همه چیز درباره موضوع است. حتی اگر این افکار ربط مستقیمی با یکدیگر نداشته باشد؛ مثلاً اندرز به‌فرد درباری (ورق ۱۵ الف، س ۱۰ تا ورق ۱۶ الف، س ۹).

با این همه می‌توان از مجموع متن "گفتار اندرز..." چند اندیشه کلی که قطعاً اندیشه‌های مؤلف بوده‌اند، بیرون کشید: ۱) ارزش انسان (ورق ۱ الف، س ۶ تا ورق ۱ ب، س ۳)، ۲) کسب ثروت و اداره صحیح آن، آداب معامله برای تاجر، نیازمندی به‌خون بدترین وضعیت (ورق ۱ ب، س ۳ تا ورق ۶ ب، س ۳)، ۳) قواعد خرید زمین و برده (ورق ۶ ب، س ۳ تا ورق ۸ الف، س ۱۰)، ۴) رفتار با دیگران (ورق ۸ الف، س ۱۰ تا ورق ۱۰ الف، س ۵)، ۵) رفتار شخصی (ورق ۱۰ الف، س ۸ تا ورق ۱۰ ب، س ۱۰)، ۶) روبرویی با دشمنان و دوستان (ورق ۱۰ ب، س ۱۰ تا ۱۳ الف، س ۱۰)، ۷) رفتارهای گوناگون با دیگران (ورق ۱۳ ب، س ۱ تا ورق ۱۵ الف، س ۹)، ۸) اندرز به درباری، پازرگان، کشاورز، پیشرو و دیوانی (ورق ۱۵ ب، س ۱۰ تا ورق ۱۸ الف، س ۲)، ۹) اندرز به حکام در موقعیتهای مختلف زندگی (ورق ۱۸ الف، س ۲ تا ورق ۱۹ الف، س ۸)، ۱۰) خلاصه‌ای از قواعد اخلاق که مبنای این متن هستند (ورق ۱۹ الف، س ۸ تا ورق ۱۹ ب، س ۷)، اندیشه کلی و راههای نویسنده این بوده است که موفقیت دنیوی انسان متناسب با اخلاق اوست. از آنها که مقصود هر کس موفقیت در زندگی است، نویسنده خلاصه

قواعد را بدین نحو آغاز کرده است که: بکوش تا اخلاق نیکو داشته باشی و اندرز نیکو دهی تا

از نیکبختان باشی (ورق ۱۹ الف، س ۱۰ تا ورق ۱۹ ب، س ۱).

آیا امیر کیکاووس که قاپوسنامه را در نیمه دوم قرن پنجم نوشته است این متن را می‌شناخته است؟ وی هیچگاه از این متن یاد نمی‌کند و هیچ‌یک از قولهای بی‌نام و نشانی را که ذکر کرده است نمی‌توان در آن باز جست. در عین حال فصل بیست و یکم قاپوسنامه در باب اندوختن ثروت، یادآور این متن است: اولین سطور "گفتار اندر" (ورق ۱، س ۶ تا ورق ۱ ب، س ۱) و فصل از قاپوسنامه (ص ۵۸ سطر ۱۴ و ۱۵) یک بافت دارند. در هر متن می‌توان به همان اصراها و تأکیدها، گاه با همان واژه‌ها برخورد کرد: احتراز از نیازمندی، کوشش برای اندوختن ثروت، دهنش به آنان که شایسته گرفتن هستند... به‌طور کلی، به‌آسانی می‌توان مشاهده کرد که مجموعه اندرزهای "گفتار اندر" در باب ثروت‌اندوزی در فصل ۲۱ قاپوسنامه در همین باب هم منعکس شده است. "گفتار اندر" حاوی چند اندرز در باب خرید ملک (ورق ۶ ب، س ۳ تا ۹)، برده (ورق ۶ ب، س ۱۰ تا ورق ۷ الف، س ۴) و ترکیب است (ورق ۷ الف، س ۴ تا ۶) و همین مضامین موضوع فصول طولانی بیست و سوم و بیست و چهارم و بیست و پنجم قاپوسنامه‌اند. اندرزهای "گفتار اندر" در باب امانت همچنین شامل اندرزهایی به بازرگانان و کشاورزان و پیشه‌وران است (ورق ۱۷ الف، س ۲ تا ۹) و همین اندرزها را با عبارات مشابه قاپوسنامه در فصول مربوط به این افراد می‌توان یافت (فصل ۲۳ در باب تجارت، و فصل ۴۳ در باب کشاورزی و پیشه‌وری).

اندرز به پیشه‌ور در هر دو متن با ملاحظات در مورد "جوانمردی" که هدف این صنف محسوب می‌شود، پایان می‌گیرد ("گفتار اندر"، ورق ۱۷ الف، س ۹ تا ۱۰ و قاپوسنامه، ۱۳۹، س ۱۴ تا ۱۶). شباهتهای میان دو متن چه از نظر موضوعات و چه از نظر محتوای اندرزها بیش از حد است. مطالعه مضامین اخلاقی این شباهتها را بیش از این نیز نشان خواهد داد.

اگر نویسنده "گفتار اندر" از قاپوسنامه بهره گرفته بود، قطعاً نامی از آن نمی‌برد، همان‌طور که هرگاه از اثری استفاده کرده به‌دقت از آن برای ضبط عناوین خود از آن نام برده است و با لاف می‌شد از نقل قولها و یا روش نگارشی که در سبک امیرکیکاووس پیچیده‌تر است، به‌این موضوع پی‌برد. اما پس از تأکید بر یکدستی سبک "گفتار اندر" می‌توان افزود که این متن و یا متنی که "گفتار اندر" خلاصه آن است، ظاهراً یکی از منابع عمده قاپوسنامه بوده است؛ گفتیم که "گفتار اندر" و یا متنی که این مجموعه خلاصه آن است، زیرا در ادبیات فارسی، گونه‌های بسیاری از آثار ابتدایی موجود است که در قرنهای پنجم / یازدهم و ششم / دوازدهم با زبانی که‌تر بازنویسی شده‌اند.

۲۰۱ "گفتار اندر دانش حکیمان" (ورق ۱۹ ب، سطر ۸ تا ۲۵ الف، سطر ۴).

این متن ابتدا شامل شانزده اندرز منسوب به حکیمان است و از این میان، تنها سه شخصیت نام برده شده‌اند: علی [ع] (یک اندرز)، سقراط (سه اندرز) و بزرگمهر (یک اندرز). تضاد یک عرب، یک یونانی و یک ایرانی گویا تصدیق انجام گرفته است. سپس شانزده اندرز دیگر آورده شده است که همگی منسوب به یک حکیم است. از شانزده اندرز اول، پنج اندرز صورت عدوی دارد (مثلاً: هفت چیز را هفت چیز نشاید)، پنج اندرز دارای بیانی ساده است، و چهار اندرز به‌صورت پرسش و پاسخ ارائه شده است، دو اندرز هم ترکیبی از پرسش - پاسخ و صورت عدوی است. چهار تا از پنج اندرز ساده حالتی آمرانه دارد. میان پرسشها سه پرسش در مورد حالات (خواب و مرگ، عشق، ثروت) و سه پرسش در مورد صفات است: تلخ‌ترین و شیرین‌ترین چیز کدام است؟ گسترده‌تر از آسمان و سنگین‌تر از زمین چه چیز است؟ سخت‌ترین چیز برای انسان چیست؟ اندرزهای عدوی در سه مورد شپارش ساده است (مثلاً: شش گروه است که با ایشان دوستی نشاید کرد)، و در سه مورد دیگر، شپارش مضاعف است (مثلاً: پنج گروه پر زبان‌تر از پنج گروه دیگرند). شانزده اندرز آخر که منسوب به حکیمی ناشناس است، خود تشکیل‌دهنده یک کل واحد است. این کل با یک حکم آغاز شده است و مجموعاً درباره رفتار درست با دیگران است. شانزده اندرز اول، به‌عکس، محتوای متنوع دارد و در آنها دیدگاههای کلی با نصیحتهای عمل آویخته شده است.

به این ترتیب، "گفتار اندر دانش حکیمان" در متنی نسبتاً کوتاه، چند شیوه ادبی کاملاً متفاوت را به‌هم آمیخته است تا مضامین متنوعی از اخلاق عمل را در ذهن خواننده جایگزین کند. این متن، از جهتی نمونه خوبی از انواع مختلف اندرزهای اخلاقی است که ریشه در ادبیات عهد ساسانی دارد. غیر از آنچه یاد شد، گونه دیگری برای به‌یاد نگذاشتن عمل درست، روایت به امتحان گذاشتن شاهزاده هرمزد به‌وسیله حکیم بزرگمهر در برابر انوشیروان در اندرز یازدهم است (ورق ۲۲ ب، س ۴ تا ورق ۲۳ الف، س ۹ و نیز شاهنامه، بیت ۳۲۱۹ تا ۳۲۹۳). نخست چندین پرسش که شنونده باید به‌خاطر به‌یاد آوردن می‌شود و سپس پاسخها به‌همان ترتیب داده می‌شوند.

۳۰۱ "گفتار بزرگمهر حکیم اندر نکته چند که به علم پزشکی تعلق دارد" (ورق ۲۵ الف، سطر ۵ تا ورق ۲۸ الف، سطر ۳).

در این متن بزرگمهر به‌عنوان پزشک معرفی شده است و این خود در ادبیات فارسی تازگی دارد زیرا پزشکانی که از ایشان نام برده می‌شود معمولاً بقراط، جالینوس و ابن سینا هستند.

بزرگمهر هواره غوثه موبدان یعنی مشاوران داشتند پادشاه بوده است. می‌دانیم که کریمستن بزرگمهر را با برزویه پزشک یکی انگاشته است،^۷ همان‌که به وسیلهٔ بزرگمهر در مقدمهٔ کتله و دمه معرفی و معروف شده است، بنابراین، چنانکه بجای مینوی نیز قبلاً اشاره کرده است،^۸ «گفتار بزرگمهر» گواه دیگری است بر تأیید نظر کریمستن.

«گفتار بزرگمهر» با پرسشی از بزرگمهر آغاز می‌شود: «نکته‌ای چند در باب مبعث پزشکی بازگو تا از تو در یادها بماند». پاسخ شامل دو قسمت است: یک قسمت بهداشتی است و یک قسمت اخلاق که به‌صورت استعظامی بیان شده است. اندرزهای بهداشتی (ورق ۲۵ ب، س ۱ تا ورق ۲۷ ب، س ۸) صورت عددی دارند: نخست در یک دسته از آنها گفته می‌شود که چهار چیز دید را تقویت می‌کند و چهار چیز آن را کاهش می‌دهد، چهار چیز چاق‌کنندهٔ جسم است و چهار چیز لاغرکنندهٔ آن، سپس این چیزها به ترتیب معرفی می‌شوند. دسته دیگری از اندرزها نیز به تن و اخلاق مربوط می‌شود: آنچه دید و تن را نیرو و یا سستی می‌دهد، آنچه بدن و دل را زنده نگه می‌کند و یا می‌میراند. سبک گفتار به‌گونه‌ای است که حافظه را تقویت می‌کند و این نکته کاملاً محسوس است. قسمت اخلاق که پس از آن آمده است، از دو پرسش بدون پاسخ تشکیل شده است. گویی نویسنده خواننده را تنها به اندیشیدن دعوت کرده است: اگر آنچه به‌دست می‌آید، از تقدیر است، پس فایدهٔ کوشش در چیست؟ اگر عاقبت همه چیز مرگ است، پس فایدهٔ آسایش و بالیدن به آن در چیست؟ غزال، در باب پنجم نصیحة الملوك، نوشتهٔ اواخر قرن پنجم / یازدهم (چاپ جلال هابی، ص ۱۲۵ تا ۱۲۷، نسخه خطی ایاصوفیه، ورق ۴۹ الف، س ۷ تا ورق ۴۹ ب، س ۵) اندرزهای بهداشتی بزرگمهر را با اصطلاحات کاملاً مشابه «گفتار بزرگمهر» آورده است. وی در دیباچهٔ این اندرزها را سخنان حکمت‌آمیز دانسته است و آنها را به استثنای سومین اندرز، بازگو نموده و به این ترتیب ظاهراً نظم یکدست «گفتار بزرگمهر» را بر هم زده است. به‌علاوه، پرسش نخست قسمت اخلاق «گفتار بزرگمهر» کمابیش عیناً در نصیحة الملوك موجود است (ص ۱۲۵، س ۱۲ و ۱۳؛ در ایاصوفیه، ورق ۴۹ الف، س ۴ و ۵). مجموع این قسمت تشکیل‌دهندهٔ سرآغاز اندرزهایی است که غزال در ابتدای حکایت مربوط به گور انوشیروان (دخهٔ انوشیروان) آورده است و ما پس از این^۹ ارتباط آن را با فصل هشتم قابوسنامه که حاوی اندرزهای انوشیروان است مطالعه خواهیم کرد. غزال نیز همچون امیرکیکاووس در این فصل از قابوسنامه، در تألیف فصل پنجم نصیحة الملوك

7. A. Christensen, «La Légende du sage Buzurjmihr», *Acta Orientalia*, 8 (1930), pp. 81-128.

۸. البقرة مکتوبة ادبیات دانشگاه تهران، ش ۴، ص ۲ (۱۳۲۵)، ص ۶۱.

۹. پس از این، شماره ۳، ۱، ۲.

از اندرزنامه‌های قدیم به‌طور اعم و از خردنامه به‌طور اخص بهره گرفته است.

۴۰۱. «گفتار اندر سؤال‌های نوشیروان عادل از بزرگمهر حکیم» ورق ۲۸ الف، سطر ۴ تا ورق ۴۴ الف، سطر ۸.

این متن از بیش از صد اندرز تشکیل شده است که صورت‌های متنوعی دارند و هر یک از آنها در پاسخ سؤالاتی انوشیروان بیان شده است. در شاهنامهٔ فردوسی (ابیات ۱۱۳۸ تا ۱۲۲۲) تنها محتوای چند اندرز از این اندرزها در اولین دسته از هفت دستهٔ اندرز پاسخ‌گونه آورده شده است (بنگرید به شماره ۲۰۲، ۳). نظریه شامل تعداد نسبتاً فراوانی از این اندرزهاست که تقریباً با همان عبارات بیان شده‌اند (شماره ۳، ۲). اگرچه مسلم است که این سه متن از لحاظ شکل، سبک، محتوا، و قدمت از یک منبع نشأت گرفته‌اند، اما هر یک از آنها اصالت خاص خود را دارد و جز از راه سنجش همین اصالت نمی‌توان گفت که منابع مشترکی دارند یا نه.

«گفتار در سؤال» از همه غنی‌تر و خوش ساخت‌تر است. این متن به‌طور کلی پاسخ این سؤال است که: بهترین چیست و بدترین کدام است؟ پرسش‌ها گاه در مورد ارزش اشخاص و امور و وقایع و گاه در مورد صفاتی است که باسبغی اخلاقی می‌طلبد، مثلاً در پاسخ سؤال: «چه چیز تیرز از شمشیر است؟» جواب گفته می‌شود: «حقیقت» (ورق ۴۰ الف، س ۱۱ و ۱۲). علی‌رغم بی‌نظمی جزئیات، چنین می‌نماید که رشتهٔ دراز پرسشها و پاسخها دارای هسته‌های فکری مشخص است. مثلاً پیش از هر چیز ارزشهای بزرگ اخلاقی و غوثه‌های خاص انسانی توصیف شده است (ورق ۲۹ الف، س ۱۰ تا ورق ۳۲ الف، س ۲). پس از آن اندرزهایی در مورد تربیت اشخاص آمده است. این اندرزها حاصل تأملاتی دربارهٔ سرنوشتند که نویسنده کوشیده است تا آنها را با اسکان تغییرات اخلاقی هماهنگ سازد (ورق ۳۳ الف، س ۲ تا ورق ۳۳ ب، س ۸). آنگاه پرسشهایی در باب فهم بهترین و بدترین عمل در اعمال انسانی (ورق ۳۴ ب، س ۱ تا ورق ۳۷ الف، س ۳) ذکر شده است و بدین‌سان به‌قسمتی دربارهٔ حکمت (ورق ۳۷ الف، س ۳ تا ورق ۳۸ الف، س ۵) می‌رسیم. سپس سؤالاتی بر تکلّف می‌یابد و بر محور شخصیت سدس استوار می‌شود: پادشاه، دشمن و بمبویه دوست (ورق ۳۸ الف، س ۶ تا ورق ۴۱ الف، س ۵). پس از آن از بزرگمهر خواسته می‌شود تا چند موضوع را تعریف کند، مثلاً: مرگ، آسایش، خوشنودی، نیازمندی (ورق ۴۱ الف، س ۶ تا ورق ۴۲ الف، س ۱۱). در پایان، سؤالاتی در باب موضوعات گوناگون آورده می‌شود و پاسخ نهایی که حالت نتیجه‌گیری کلی نیز دارد به‌طوری شگفتی آور خوش‌بینانه است: «هر کس پادشاه پندار و نیز کردار و گفتار خوشی است» (ورق ۴۴ الف، س ۶ تا ۸).

۵.۱. "گفتار اندر نکته‌هایی که اندر گنج شاپور یافتند" (ورق ۴۴ الف، سطر ۹ تا ورق ۴۷ ب، سطر ۸).

بنابر دیباچه، متن این سخنان ترجمه دانشمندان فارس از متنی است که بر لوحی زرین در گنج شاپور در کاخ اصفهر یافت شده است.^{۱۰} این ادعا، دست کم شیوایی است برای تأیید منشأ ساسانی متن، و کوششی برای بالا بردن اعتبار آن. ضمن نوزده عبارت افراد مختلف گاه به گونه‌ای طنزآمیز به باد انتقاد گرفته شده‌اند، خاصه نادانان و ریاکاران. گاه برخی از واقعیتهای بیان شده است (مثلاً چرا خرمند زحمت تربیت کسی را بر خود هموار کند که از گذشت زمان هیچ نیاموخته است، ورق ۴۵ الف، س ۴ تا ۷)، گاه بدترین چیز توصیف شده است ("بست تردین آدمی است که امیدوارانه از او، خواهشی شده است و او، به همه توانایی، نکاری می‌کند و نه امیدی می‌دهد"، ورق ۴۶ الف، س ۸ تا ۱۱)، و گاه پرسشی مطرح شده است (از پشیمانی دوباره چه سود، چونکه همان کار پیش از این انجام گرفته و زهر پشیمانی نیز چشیده شده است؟ ورق ۴۷ ب، س ۸ تا ۱۰).

۶.۱. "حکمت پندنامه یزرهمر حکیم" (ورق ۴۷ ب، سطر ۹ تا ورق ۵۳ ب، سطر ۱۲).
پیش از شروع متن، در مقدمه‌ای کوتاه، چگونگی نگارش پندنامه توصیف شده است: یزرهمر، پس از بازداشت شدن به وسیلهٔ عمال انوشیروان، متحارب خود را در این پندنامه به قلم آورد. پس از معلوم شدن وی به دستور همین پادشاه،^{۱۱} کتاب را باز یافتند و خرمندان آن را خواندند و به دستورهایی آن عمل کردند "تا امروز که به دست ما رسیده است". کتاب از شصت حکمت تشکیل شده است که همگی به صورتی کلی بیان شده‌اند: آنکه چاهی برای دیگران بکند خود در آن خواهد افتاد (ورق ۴۹ الف، س ۲ و ۴). این حکمتها ترتیب منطقی ندارند و تنها بیان‌کنندهٔ نتایج هر کار نیک و بد هستند. این رفتارها هم شامل رفتار با دیگران و هم شامل کردار شخصی است. هدف متن جلب توجه خواننده به سوی ایزاری است که به کمک آنها بتواند از رفتارهایی که به خرابی اوضاع انسانی می‌انجامد رها شود. طلب حکمت و دانش، معاشرت با نیکان، احترام به دیگران، و برای رسیدن به این مقصود کوشیده شده است تا نتایج محتمل هر رفتار انسانی نشان داده شود.

۱۰. بنابر آیین اردشیر (متن ساسانی که تنها یک نسخه به عربی از آن موجود است، رجوع شود به: *notes* et 111, et 91, pp. 4, Grignani, *Specimens*), کتابخانه بزرگی در اصفهر، پایتخت فارس، وجود داشته است.

۱۱. با به روایات فردوسی اشاره‌اند، داستان هرمز آیات ۱۸۵ و ۱۸۶ (و تالیی، غرر، ص ۶۳۹) یزرهمر به دستور هرمز پسر انوشیروان گشته شده است.

۷.۱. "سؤالهای اسکندر از ارسطاطاليس حکیم" (ورق ۵۴ الف، ۱ تا ورق ۶۸ ب، سطر ۷).
در اینجا، اسکندر کنار ارسطو نشسته است و از وی معنای حدودش اصطلاح را می‌پرسد. از این میان برای پنباموشش اصطلاح که به اخلاق مربوط می‌شوند نه معنای منطقی بلکه توصیف آورده شده است. مجموعه کلیات به سه بخش تقسیم شده است: بخشهای اول و سوم اخلاقی است و بخش دوم (ورق ۵۸ ب، س ۶ تا ورق ۶۳ ب، س ۱۰) دربارهٔ عناصر طبیعی و نیز حالات و کیفیات جسمانی است. متن به طور کلی واژه‌نامه‌ای مختصر است در زمینه اخلاق و میانی جسمانی آن، و گویگاه اصطلاحات منطقی نیز به آن راه یافته است. متن یا پاسخ به دو سؤال غیرمتظرده یکی در منطق و دیگری در علوم طبیعی پایان می‌یابد. توضیحاتی که در مورد اصطلاحات اخلاقی داده شده‌اند عموماً بسیار جالب توجهند و گاه به سطح علم اخلاق می‌رسند مثلاً "دوستی" یعنی خواستگاری خوبی آن که دوستش داری (ورق ۵۵ ب، س ۶ تا ۸)، و ارسطو نیز چنین تعریفی از دوستی کرده است (*Ethique*، ص ۲۹۰). اما در بیشتر موارد، نویسنده معنای توصیفی اصطلاحات را به دست داده است، مثلاً معنای "فعل" که نزدیک به معنای "Action" در اصطلاح ارسطوست (ارسطو *Ethique*، ص ۴۴، پانویست ۱) مجموعه‌ای از صفات تلقی شده است: پاک، دل‌آوری، حکمت و شکبایی (ورق ۵۵ الف، س ۶ و ۷). اما کمی فروتر (ورق ۶۷ الف، س ۱۱ تا ورق ۶۷ ب، س ۳) مراحل که در آنها بلندمرتگی انسان آشکار می‌شود، برهمه شده‌اند، یعنی "طبیعت"، "ادب کسی" و "دانش". برای بسیاری از اصطلاحات معنایی آورده شده است که در ادبیات اخلاقی بسیار متداول است مثلاً "شناختن" یعنی "نیکی دیگری را بزرگ انگاشتن" (ورق ۵۷ الف، س ۳ تا ۵). از وی "سؤالها" آشکارا می‌توان دریافت که در آن زمان یک مضمون اخلاقی به عنوان محل تلاق و کانون رفتارهای گوناگون محسوب می‌شده است. نویسنده با ارسطو هیچ نسبی ندارد، همه اصطلاحاتی که معنی شده است واژه‌های متداول در ادبیات فارسی در قرن پنجم است و معانی نیز به‌مفوی با آنها انطباق می‌یابد.

۸.۱. "پندنامهٔ نوشروان عادل" (ورق ۶۸ الف تا ورق ۷۴ ب سطر ۱).
دیباچه متن شامل اندرزهایی است که نوشیروان هر روز در آستانهٔ کاخ خویش اعلام می‌کند است.^{۱۲} نخستین آنها همان اندرز آغاز شعر معروف راحه الانسان از قرن پنجم / یازدهم است (ص ۲۰۸، س ۱۰ تا ۱۴) و نیز آغاز پندهای تاجگذاری انوشیروان که در دوره‌های مختلف با عنوانهای متفاوت بازنگاشته شده است و همگی، همچون راحه الانسان، ریشه در متنی واحد

۱۲. فردوسی نیز اندرزهای درگاه انوشیروان را آورده است (شاهنامه، بیت ۲۳۷۱ تا ۲۳۹۳) که با اندرزهایی متن ما فرق دارد.

حکمت عملی سنت ایرانی هابنگ بوده است. این سخنان، نمونه‌های روشی از موضوعات نهفته در این سنتند: دوست و دشمن، خرمسندی و نادانی، بدبینی به زنان، راستی و درستی، اندرز به قدرتقدان، وظایف مهم اخلاق، گزینش چهل سخن به‌احتمال قوی ملهم از سنت قدیم اسلامی مبتی بر جمع‌آوری چهل حدیث نبوی بوده است و البته این احادیث نبوی به‌گونه‌ای گزیده می‌شده‌اند که یادآور احادیث بسیار دیگر باشند.^{۱۴} با مقایسه اندرزهای اسکندر در این متن و گزیده اندرزهای وی به‌انتخاب نهایی (غره، ص ۴۱۱ تا ۴۱۴) چگونگی گزینش به خوبی آشکار می‌شود.

۱۰.۱ "سألهای اسکندر از حکیمان"، (ورق ۸۶ الف، سطر ۳ تا ورق ۸۸ ب، سطر ۱۶).
بنابر دیباچه متن، اسکندر این پرسشها را از حکمای هند نموده است. این حکما، به شناختی که از برخی اسکندر داشتند، به شاهزاده خود توصیه کرده بودند که تسلیم وی نشود ولی پاسخهایی که به پرسشها دادند وسیله نجات آنها از اعدام شد. در سؤال و جواب متن از زمینه اخلاقی فراتر می‌رود و تنها سؤال و جواب ششم (ورق ۸۷ ب، س ۸ تا ۱۱)، شامل یک موضوع اخلاقی متداول در ادبیات فارسی است: "با خوشرفاری نسبت به هرکس می‌توان دوست همگان شد." پاسخ اول بدین نحو بیان شده است: تعداد زندگان از مردگان بیشتر است زیرا که مردگان نیست شده‌اند و حال آنکه زندگان قابل دیدند (ورق ۸۷ الف، س ۴ تا ۶). و پاسخ سؤال آخر: اغریش انسان به‌وسیله خدا از آن جهت بوده است که انسان آفرینش را بپذیرد و در برابر دهشهای خدا وی را خدمت کند (ورق ۸۸ ب، س ۳ تا ۵). طبق این نمونه‌ها آشکار است که متن "سألهها" به سنت داستان اسکندر بیشتر مرتبط است تا ادبیات حکمی هند. در قسمت مربوط به داستان اسکندر در شاهنامه ("اسکندر"، ابیات ۱۰۷۷ تا ۱۱۲۸)، در گفت‌وگوی اسکندر و برهمن، به دو سؤال از "سألهها" برمی‌خوریم، اما پاسخها با آنچه در "سألهها" آمده است، متفاوت است. گفت‌وگوی موجود در شاهنامه با حکمت اخلاق مندرج در داستان اسکندر هابنگ شده است، اما "سألهها" گویی به مرجعی ابتدایی‌تر، مثلاً نوعی پرسش‌نامه ساده مرتبط است.

۱۱.۱ "حکمتها هم از مقالات حکما" (ورق ۸۸ ب، سطر ۷ تا ورق ۹۰ ب، سطر ۵).
از هشت سخن متن، دو سخن منسوب به "یک حکیم" و باقی منسوب به دیوجانس و سقراط افلاطون شده است. شاید این سخنان به این دلیل از متن قبلی جدا شده‌اند که از مرجعی غیر از

به‌نام پندنامه نوشروان دارند. از همان ابتدای دیباچه متنی در "پندنامه" گنجانده می‌شود که از دو متن قبلی کامل‌تر و به مناسبتی که هر سه متن از آنها برگرفته شده‌اند وفادارتر است. به فرمان انوشیروان هر سه روز سه بار سه اندرز متفاوت را بر در کاخش اعلام می‌کردند. این اندرزها جوهر اصلی صد و پنجاه پند است که متن از آنها تشکیل شده است. این پندها خواننده را به‌شناخت نفس خویش و به‌اندیشیدن پیش از سخن گفتن و عمل کردن فرامی‌خوانند، و او را به زندگی پاک، آرامش، پشتکار و تواضع، آرزوی ثروت و دوستی، بخشش و دهش به نیازمندان و یاری‌طلبان دانش تشویق می‌کنند. قسمت اعظم نودوپنج پند مندرج در قصیده راحه الانسان و بیشترین بخش از صدوشتاد اندرز پندهای تاجگذاری انوشیروان در روایت‌های مختلف (رجوع شود به شماره‌های ۱.۱.۲ و ۲.۱.۲) گاه با همان واژه‌ها در "پندنامه" به چشم می‌خورد.

مخاطب پندها، انسان است بالغ، آزاد، صاحب‌خانه و مال. محتوای این اندرزها اخلاقی است، اما آداب‌دانی و احتیاط هم که شروط تعادل و آرامش زندگی است از قلم نیفتاده است. متن عاری از ساختن کلی است. غالباً اندرزهای مشابه با هم جمع شده‌اند و این تنها ترتیبی است که می‌توان در آن باز شناخت. گویی "پندنامه" و دو متن قبلی دیگر منبع مشترکی داشته‌اند و مطالب آن را به‌زبان قرن پنجم / یازدهم بازنویسند. اما برخلاف دو متن قبل "پندنامه" متأثر از تاریخ نبوده است. تاریخی که طبق آن گفته می‌شود که این پندها بر کنگره‌های تاج انوشیروان نقش شده بوده است و این خود نشان وفاداری "پندنامه" به منابع اصلی و حتی قدمت بیشتر آن است.

۹.۱ "حکمتها و نکته‌های نادر حکیمان اندر هر نوعی که گفتند" (ورق ۷۶ ب، سطر ۲ تا ورق ۸۶ الف، سطر ۲).

این عنوان شامل چهل گفتار است. نه گفتار از آنها منسوب به حکیمی ناشناس است و بقیه عمدتاً به حکمای یونان نسبت داده شده است: سقراط، افلاطون، ارسطو، اسکندر، دیوجانس و نیز هومر و برخی دیگر^{۱۵}. می‌توان چنین انگاشت که این متن مشتق از چنگهای دوره یونانی است که از طریق ترجمه‌های عربی شناخته شده بودند. اگر چنین باشد باید گفت که نویسنده "حکمتها" از متن مرجع خود تنها سخنانی را برگزیده است که با محتوای رایج در اندرزهای

۱۴. هویت چند نفر را توانستیم شناسایی کنیم: میاوتدوس (ورق ۷۸ الف، س ۱)، ملک سمیر (ورق ۱۰ ب، س ۹)، پیاس (ورق ۸۱ ب، س ۱)، پلیانس (یعنی Apollon de Tyan / آپولون تلونی)، سوطارون (ورق ۸۱ ب، س ۹، Sotères / سوتر)، سقراطیس (ورق ۸۲ الف، س ۱۲)، دموکریتس (یعنی Démocritès / دموکریتیس)، سارون (ورق ۸۴ الف، س ۱۰، Solon / سولون)، سقراطیس (ورق ۸۴ ب، س ۱)، صورت دیگری از سقراط (این‌بار در فهرست، ص ۵۹۰ سقراط بن سقراطیس آورده است).

۱۵. رجوع شود به مقاله "أربعون حديثاً" / "Arba'un hadithan" در دایرة المعارف اسلام، تحریر دوم، ضمیمه یکم، ص ۸۲ و ۸۳.

مرجع "حکمتها" (پیش از این، ۹۰۱) برگرفته شده‌اند. در سخن هشتم با بیان صفات اخلاق پیامبران، شاهان، حکما، و مردم عادی دیدگاه طبقهٔ ادیب در مورد سلسله مراتب اجتماعی به دست داده می‌شود.

۱۴.۱ "نکته‌های حکمت از مقالات بقرات حکیم" (ورق ۹۰ ب، سطر ۶ تا ورق ۹۵ الف، س ۹).

در اینجا نیز، اگر هم متن از مرجعی یونانی برگرفته شده باشد، نحوهٔ بیان و محتوا چنان با بیان و محتوای اخلاق ادبیات فارسی اولیه منطبق است که می‌توان نتیجه گرفت که در متن اصلی بسیار دست برده شده است. در ادبیات فارسی از بقرات به عنوان یکی از حکای یونان یاد شده است. متن "نکته‌های بقرات" با ملاحظاتی کل آغاز شده است. "بقرات حکیم چنین می‌گوید: هیچ چیز برتر و ارزمندتر و زیباتر از گفتار نیست و گوهر گفتار بیشتر از همه گوهرها می‌ارزد، گنج حکمت بزرگترین گنج‌هاست و شنیدن اندرز، روشنی بخش چشم خرد است..." (ورق ۹۰ ب، س ۸ تا ورق ۹۲ الف، س ۴). آنگاه، سخنان، بدون ترتیب خاصی از پی هم آورده می‌شود. همهٔ هفتاد و پنج سخن ساختار دو وجهی دارند، مثلاً چون پند خردمندان را فراموش کنی زمان اندرزگویی تو خواهد بود (ورق ۹۱ الف، س ۹ و ۱۰). مجموع این سخنان محتوایی سرشار از حکمت دارد، نکات طعنه‌آمیز فراوان و اثر شیوا و نزدیک به نظم است. نویسنده معمولاً کوشیده است تا با هر سخن، رفتار اخلاقی خاصی را بیان کند؛ او اصرار در لزوم نشودن اندرز حکما دارد. وی نسبت به گذشت زمان خوشبین است: تکرار ماجراها بر ملاکتند طبیعت حقیق انسان است (ورق ۹۱ ب، س ۱۲ و بعد). نویسنده انسانی است آرام، متی، ساده و فروتن که رشد آگاهی خود را مدیون اخلاق می‌داند: زیباترین کردار ناخوشنودی از کردار خویش است (ورق ۹۱ ب، س ۴ و ۵). "بقرات" با نثر کهن خود نمونهٔ خوبی از "بلاغت" به تعریف شمس قیس رازی است (المعجم فی معایر...، تهران، ۱۳۳۸، ص ۳۷۷). سبکی که در آن، با کلیات اندک، مطالب بسیار گفته می‌شود.

۱۳.۱ "حکمتهای نادر هم از مقالات بقرات" (مخفف: "نادر"، ورق ۹۵ الف، سطر ۱۰ تا ورق ۱۰۱ الف، سطر ۱۲).

صورت محتوای این متن با متن پیشین فرق دارد و می‌توان پنداشت که هر دو از منابع متفاوت برگرفته شده‌اند و جدا کردن آنها از یکدیگر به وسیلهٔ مؤلف فارسی مؤید این موضوع است. صورت متن حاضر ساختی عددی دارد که معمولاً به این شکل است. مثلاً: میوهٔ حکمت از دو چیز پدید آمده است: قضاوت و علم (ورق ۹۵ ب، س ۱ و ۲)؛ یا: دو

چیز در ظاهر نیرومند و در واقع ضعیف است؛ پادشاه ظالم و عالم دروغگو (ورق ۹۶ ب، س ۷ تا ۹). سخن بیست‌ونهم، برای نشان دادن بلندمرتگی و شخصیت، به جای ساختن دو وجهی دارای ساختی چهار جانبه است: گویند چهار چیز همزمان در دو کس موجود بوده است: محمد (ص) و علی (ع)، و هرگز به این ترتیب در هیچکس وجود نداشته‌اند و نخواهند داشت: دلاوری، سخاوت، حکمت و جواغردی (ورق ۹۸ الف، س ۷ تا ۱۱). در پی این گفتار که تقریباً در میانهٔ متن قرار گرفته است، چهار گفتار دو وجهی آورده شده است و سپس دو گفتار کلی عددی که تطبیق اخلاقی متن در آنها خلاصه شده است: قاعدهٔ هر چیز بر دانش، تواضع... نهاده شده است و... بهترین چیزها آرامش، صبر... هستند. آنگاه، دعوت به کسب ادب و انتخاب همنشین نیک برای رسیدن به این هدف شده است. آخرین قسمت "حکمتهای نادر" از چهارده گفتار عددی دو وجهی تشکیل شده است، همچنان که در "گفتار" و "مسأله‌ها" مشهود است. و چنین می‌ناید که متن تماماً به سه بخش تقسیم شده است: دیباچه، میانهٔ متن و بخشی که سبکی متفاوت و محتوایی کلی دارد. به این ترتیب، نسبت دادن گفتاری از حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) به بقرات عجیب نمی‌ناید. موضوعات از منطق ضمنی بی‌پهره‌اند. نویسنده با نکات کوچک، تمامی کلی اخلاقی ترتیب داده است که عوامل آن همگی با اخلاق سنتی ادبیات فارسی اولیه هماهنگ است. سخن شمارهٔ ۴۹، نمونهٔ خوبی در این باب است: "دو ثروت است که هرگز به یغما نخواهد رفت قناعت و دانش" (ورق ۱۰۱ الف، س ۶ و ۷).

۱۴.۱ "نکته‌ها از مقالات ارسطاطالیس حکیم" (ورق ۱۰۱ الف، سطر ۱ تا ورق ۱۰۳ الف، سطر ۷).

این متن منسوب به ارسطو که می‌توان آن را از نوع "نصیحة الملوک" یا به حساب آورد، به سه بخش تقسیم شده است و دو بخش آخر دارای عنوان مشخصی هستند. در بخش اول نتایج حکومت ظالمانه، دروغگو و یا راستگر دراز در یک کشور برشمرده شده است: ظلم باعث تشرور می‌شود؛ دروغ نابودکنندهٔ دین و در نتیجه دشمن آبادانی است، و راستگر داری حافظ دین و باعث آبادانی ملک و رضای خداست. قسمت دوم از شاربش صفات ضروری پادشاه است که ملوک را خدمتگزار دین بداند (ورق ۱۰۲ ب، س ۳ و ۴). بخش سوم در بیان وظایف خدمتگزار درباری است. این متن را می‌توان فشرده‌ای جامع و با بیان سر فصلهای "نصیحة الملوک" در شتت ایرانی تلقی کرد و نسبت دادن آن به ارسطو از نتایج تأسف آور انتسابهای مجعول است.

۱۵۱. "فرهنگنامه" (ورق ۱۰۲ الف، سطر ۸ تا ورق ۱۰۴ ب، سطر ۵).

این متن از دو قسمت تشکیل شده است که به ترتیب با این جملات آغاز شده‌اند: "موبدان چنین گفتند" و "بزرگان چنین گفتند". در بخش اول پس از بیان اینکه دین و ملک دو برادرند و دین پایهٔ ملک است،^{۱۵} به توصیف هفت صفت ضروری هر پادشاه پرداخته شده است و محتوای آن مشابه محتوای بند قبلی ("نکته‌های ارسطو"، ۱۴۰۱) است. بخش دوم از همه گونه اندرز در مورد رفتار در موقعیتهای مختلف تشکیل شده است. چنین می‌نماید که این دو قطعه از کتاب بزرگتری برگرفته شده باشند زیرا که عنوان بخش اول "آغاز فرهنگنامه" و عنوان بخش دوم "نوع دیگر هم از فرهنگنامه" است. و این امر این تصور را تقویت می‌کند، اما غیر از این متن، ما فرهنگنامه دیگری در ادبیات فارسی سراغ نداریم.

۱۶۱. "نکته‌های کتاب جاویدان خرد" (ورق ۱۰۴ ب، سطر ۶ تا ورق ۱۱۲ الف، سطر ۷. اوراق ۱۱۱ و ۱۱۲ و الف وضع ناپسامانی دارد و پایین اوراق ناخواناست).

به گمان ما این متن قدیمی‌ترین روایت فارسی اندرزه‌های منتسب به هوشنگ، نخستین شهیار جهان در سنت اوستایی است (یشته ۵، ۱۲۱ ج دارستتر، زند اوستا، پاریس، ۱۹۶۰، ص ۳۷۱ و ۳۷۲ و پانوشته‌ها). در سنت مورد روایت فردوسی، هوشنگ دومین پادشاه جهان است (شاهنامه، داستان هوشنگ، ابیات ۱ تا ۲۸). مسکویه در کتاب خویشی، الحکمة الخالدة (به عربی، ترجمه دقیق عنوان فارسی منبع اصلی یعنی، جاویدان خرد / Sophia perennis است) روایت می‌کند که^{۱۶} در میان کتابهایی که در جوانی می‌خوانده، از جمله در کتابی از جاحظ^{۱۷} به قولهای این کتاب جاویدان خرد برخورده و به جست‌وجوی این کتاب برآمده و سرانجام آن را در فارس در خانهٔ موبد بزرگ یافته است. این کتاب با اندرزه‌های هوشنگ آغاز می‌شده و با مجموعه‌های اندرز ایرانیان، هندیان، عربها و یونانیان ادامه می‌یافته است. مسکویه پس از آوردن متن مجموعهٔ اول، گفتهٔ جاحظ را در مورد اصل کتاب باز می‌گوید (صفحات ۱۸ تا ۲۲). ثبات، فرستادهٔ حکمران کابل، متن را به پیشگاه مأمون می‌آورد. در متن، عمداً دست برده

۱۵. این مضامین در ادبیات ایرانی پس از دورهٔ ساسانی بسیار متداول بوده است به ویژه در عهد اشعر (رجوع شود به: گریسناکی، Specimens، ص ۷۰ و شاهنامه، "ارشدیر"، ابیات ۵۵۷ تا ۵۶۸).

۱۶. مسکویه، الحکمة الخالدة، ص ۵ در مورد مسکویه / مشکوئته (متوفی در ۲۲۱/۳۰)، رجوع شود به: هانی گرین، تاریخ فلسفه اسلامی (متن فرانسوی)، ص ۲۳۵ و ۲۳۶، و به ویژه:

M. Arkoun, *Miskawayh*: (...), (1970), pp. 55-99.

۱۷. در کتاب استعانة القلم که مفقود است، رجوع شود به:

C. Brockelmann, *GAZ*, Suppl. I, 1937, p. 246, No. 97.

یوهانند. سپس کتاب به وسیلهٔ وزیر مأمون^{۱۸} به عربی ترجمه و پس از آن تکمیل می‌شود.^{۱۹} انتساب متن به هوشنگ البته ناشی از دیباچهٔ منقول آن است. به عقیدهٔ و. ب. هنینگ این انتساب نتیجهٔ اشتباه اسم هوشنگ با اوشتر (Aoshnar) است. متن در ابتدا و البته به غلط به این شخصیت منسوب بوده است خاصهٔ آنکه مجموعهٔ اندرز معروف به زیان پهلوی را نیز به او نسبت داده‌اند.^{۲۱} اما جاویدان خرد برگردان کتاب اوشتر است و نه بازنویسی آن. هیچ‌یک از اندرزهای دو کتابه بیان مشترکی ندارند ولی گاه می‌توان به محتوایی مشابه برخورد کرد (مثلاً، اوشتر، شمارهٔ ۲ و جاویدان خرد شمارهٔ ۱ و یا اوشتر، شمارهٔ ۳۶ و جاویدان خرد شمارهٔ ۲۷). با اینکه سبک نیز مشترک است (مثلاً اندرزهای عددی در هر دو متن)، ولی آشکار است که این دو کتاب متفاوتند، زیرا که یکی به‌وضوح به محیط زرتشتی تعلق دارد و دیگری به‌کل از مشخصات روحیهٔ این محیط خالی است.

محمد ارکون به کمک دلایل محکم معتقد است که مسکویه کتاب خود را میان سالهای ۹۸۶/۳۷۶ و ۹۹۲/۳۸۲ تألیف کرده است.^{۲۲} به نظر می‌رسد که اندرزهای هوشنگ در آن زمان شناخته شده بوده‌اند زیرا ابوالحسن عامری متوفی ۹۹۲/۳۸۱، قطعه‌ای از آنها را در کتاب السعادة والاسقام^{۲۳} آورده است.^{۲۴} از سوی دیگر، قسمت اول متنی عربی منسوب به ابن مقفع

۱۸. حسن برادر فضل بن سهل (به قول سوردل) "ایرانی‌ترین وزیر خلفای عباسی" بود، رجوع شود به: دایرة المعارف اسلام، تحریر دوم، ذیل همین دو نام، ج ۲، ص ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۵۱-۲۵.

۱۹. حکایت ذیاب که از زابلستان با کتاب اندرز قدیمی نزد مأمون آمده در قانون الحکمة و دستورالعمل (بازنویسی پندنامه‌های قدیمی) نیز آمده است. نسخه‌های خطی: ولایی، فیوست، ص ۴۵۴، ص ۲۲۸، متن در مجموعهٔ ش ۳۵۰۴، مورخ ۱۰۰۳، ص ۲۵، ص ۶ تا ۶ ص ۵۲۶، ص ۳ فهرست کتابخانهٔ بودیان، مجموعهٔ ش ۱۳۴۵، ص ۱۳۷۷-۷۸. به‌طور کلی، این حکایت (پس از این، شمارهٔ ۳۰۱۲) با زتاب توجه تازایی است که در زمان خلافت مأمون به اندرزنامه‌های ساسانی می‌شده است.

20. W. B. Henning, "Eine arabische Version mittelpersischer Weisheitschriften", *Z. D. M. G.*, 106 (1956), p. 75.

21. *Andar-z Aoshnar-i dānāk*, Pahlavi Text Series n° 4; édit. et trad. angl. par E. B. N. Dhabar, Bombay, 1930, p. 24.

بنابر اوستا و تقاسیر آن، اوشتر در زمان نخستین شاهان جهان، از مشاوران معان بوده است (ابن مقفع، ۱۲، ۱۳ و نیز بدنه‌ن و دینکرت).

22. Arkoun, *Miskawayh*, p. 118.

۲۳. طبع مجتبی میثقی، تهران، ۱۳۳۶، چهارده + ۲۶۸، انتشارات دانشگاه تهران، شمارهٔ ۳۲۵، رجوع شود به اندرز شمارهٔ ۱۹ (الحکمة الخالدة، ص ۹، سطر ۲ به بعد) که چهار بار با همان واژه‌ها تکرار شده و گاه از متن مرجع یعنی جاویدان خرد نیز یاد شده است.

۲۴. آقای دکتر پورجوادی با اعضای نصرالله حکمت، در مقاله "آیا کتابهٔ السعادة والاسقام تألیفی

(متوفی در حدود ۷۵۶/۱۳۹) حاوی همان بخش از اندرزهای هوشنگ است که در کتاب مسکویه نیز آورده شده است.^{۲۲} به گفته مصحح (ص ۱۴۵)، این متن از لحاظ سبک شباهت بسیار به نوشته‌های خود این مترجم بزرگ یعنی ابن مقفع دارد. با این همه، انتساب این نسخه خطی به ابن مقفع دلیل کافی برای اثبات این امر نیست. آیا مسکویه، بدون نام بردن از مرجع خویش، قسمتی از یک متن کهن را بازنویسی کرده است؟ آیا کاتبان به سلیقه خویش، متون را تقسیم کرده‌اند؟ به هر صورت، علی‌رغم چند اختلاف کوچک میان نسخه‌های مختلف، همه نسخه‌های خطی عربی حاوی متنی واحد هستند و بنابراین هیچ دلیلی در دست نیست تا بتوان متن فارسی "جاویدان خرد" را متعلق به سنت کتب دیگری انگاشت.

متن فارسی اندرزهای هوشنگ^{۲۳} در نسخه خطی خودنامه مورخ قرن پنجم / یازدهم موجود است. آیا این متن، برگردان فارسی نوشته مسکویه است؟ از عنوان فارسی مزبور نمی‌توان پی‌برد که آیا در برابر گزیده‌ای از سخنان جاویدان خرد یعنی اندرزهای هوشنگ قرار داریم یا نه. تعداد پندهای متن فارسی از پندهای متن عربی کمتر است. اگر سخنان متن مسکویه را بتوان از یک تا نود و دو شماره گذاری کرد، متن فارسی تقریباً شامل شصت و دو گفتار می‌شود ("تقریباً" زیرا که آخر دست نوشته ناخواناست) و این گفتارها همگی در متن عربی موجود است. اندرزهای شماره ۱ تا ۳۵ "جاویدان خرد" همگی به استثنای شماره ۳۰ و با همان ترتیب در کتاب مسکویه از شماره ۱ تا ۴۲ باز یافته می‌شوند. اندرز شماره ۴۲ در کتاب مسکویه با تطبیق آن با رفتار پادشاه تشکیل شده است و به این ترتیب قسمتهای شده است بر مجموعه‌ای از اندرزها که خود کل واحدی را تشکیل داده است (شماره ۴۳ تا ۶۲)؛ پند به پادشاه، توصیف فضایل انسان کامل، حقوق زیردست نسبت به مافوق خویش و بالعکس و حقوق افراد برابر نسبت به یکدیگر. اندرزهای شماره ۶۰، ۶۱ و ۶۲ دینی هستند، و چنانکه در اندرزهای فارسی میانه متداول بوده است، چنین به نظر می‌رسد که به عنوان خاتمه این قسمت تلقی شده و دقیقاً قسمتی است که در متن فارسی نیست. اندرزهای شماره ۴۴ و ۴۵ متن فارسی در متن عربی به چشم نمی‌خورد. در اندرز شماره ۳۸ آمده است، می‌توان چند اندرز را با متن مسکویه مطابقت داد (۳۸=۴۹، ۴۰=۵۰، ۴۱=۵۱، ۴۲=۵۲). این قسمت آخر از محتوایی یکدست برخوردار است و به‌طور

ابولحسن عامری است؟" (معارف)، ص ۱۴، س ۱، فردوسی، تیر ۱۳۷۶، ص ۱۶ تا ۱۷) به حق در صحت این انتساب تشکیک کرده است (ویراستار).

۲۴ یمین السلطان در رسائل الإمام طبع محمد کردعلی، قاهره، ۱۹۰۸ (چاپ سوم، ۱۹۴۴)، اندرزهای هوشنگ تا ص ۱۵۳ را اشغال کرده‌اند و سپس پندهای مشابهی، به‌ویژه خطاب به پادشاه آورده شده است. محمد کردعلی، در همین کتاب، متن مسکویه را نیز به‌طبع رسانده است (ص ۴۶۹ تا ۴۸۲).

۲۵ نباید با پندنامه هوشنگ در ادوار سبلی اثر واعظ کاشفی (چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۱)، ص ۳۰ تا ۳۴ اشتباه شود.

کل شامل اندرزهایی است در باب رفتار درست در موقعیتهای مختلف. "جاویدان خرد" تنها شامل بیست اندرز است که غیر از چهارتای آنها، همگی و به همان ترتیب در متن عربی موجودند. به گمان ما در میانه متن مسکویه قطعه‌ای (از شماره ۲۳ تا ۶۲) هست که در متن مورد استفاده فارسی وجود نداشته است.

متن مسکویه کامل‌تر از "جاویدان خرد" است و حاوی اندرزهایی است که ساخت آنها دال بر اصالتشان است (مثلاً شماره‌های ۱۶، ۱۷، ۱۸ که در "جاویدان" نیست). مسکویه مرجع کامل‌تری در دست داشته است و به علاوه انشایی روان‌تر، سبکی گسترده‌تر و واژگانی غنی‌تر دارد. مثلاً در جایی که "جاویدان خرد" می‌نویسد: دانش همچون روان است و کاربرد آن همچون تن، و تأثیرشان در هماهنگی آنها نرفته است (شماره ۹، ورق ۱۰۶ الف، س ۹ تا ۴)، متن عربی چنین است: علم روح است و عمل بدن، علم اصل است و عمل فرع، علم والد است و عمل مولود، وجود عمل بسته به علم است اما وجود علم به عمل بستگی ندارد (شماره ۱۳ الف، ص ۷، سطر ۹ و ۱۰) از این دست نمونه‌ها بسیار است. مسکویه کشیده‌ها را با وفاداری متن مرجع را بازنویسی کند. متن فارسی بیان ساده‌تری دارد، دقیق است و از ایجاز ویژه‌ای در کلیات برخوردار است. واژگان آن حاوی کلیات عربی است که در نثر فارسی قرن پنجم / یازدهم بسیار متداول است و با اینکه جملات اغلب به موازات جملات همگون عربی آمده‌اند به‌نظر نمی‌رسد که برگردان تحت‌اللفظی از عربی باشند. از طریق قسمتهای مشترک دو متن به آسانی می‌توان دریافت که منابع مرجع آن دو با هم اختلاف کمی داشته‌اند.

در مجموع، هیچ دلیل برای اثبات اینکه متن فارسی وابسته به متن مسکویه بوده است وجود ندارد ولی احتمالاً متن عربی دیگری، ابتدایی‌تر و قدیم‌تر از مرجع مسکویه، اساس "جاویدان خرد" بوده است. مسکویه از قول جاسط آورده است (ص ۱۸) که نخستین مترجم متن، یعنی حسن بن سهل، نیز تنها خلاصه‌ای از جاویدان خرد در اختیار داشته و شاید همین خلاصه مرجع "جاویدان خرد" بوده باشد.

در "جاویدان" برخلاف متن عربی، نامی از هوشنگ برده نمی‌شود و تا آنجا که می‌دانیم، مستوفی قزوینی تنها کسی است که گفته‌های هوشنگ "اولین شاه اندرزگو" را در تاریخ خود (مورخ ۱۳۳۰/۷۳۰) بازگو کرده است.^{۲۶} اما وی قطعاً متن خردنامه را نمی‌شناخته

۲۶ تاریخ گزیده، به‌کوشش عبدالحمید توفان، تهران، ۱۳۳۹، اندرزهای هوشنگ، ص ۷۶ تا ۷۹، طی سوشن اندرز، و گذشته از شماره‌های ۲۴ و ۳۲ که در متن عربی موجود است و غیر از آن‌ها، سوشن تا ۳۸ (۳۶) همان ترتیب حفظ شده است، به‌ویژه اندرز شماره ۲۳ مسکویه به‌طور کامل آورده شده (شماره ۱۴) و از پس آن گزیده‌هایی از "نصیحة الملوك" متن مسکویه آمده است.

است. این متن هرگز بازنویسی نشده است و تنها در قرن یازدهم / هفدهم، در هند، قلمی متن کتاب مسکویه به فارسی ترجمه شده است. یک بار به قلم تقی الدین محمد ارجانی شوشتری^{۲۷} و دیگر بار به قلم شمس الدین درویش محمد حسین بن حاجی در سال ۵۵۰/۱۰۶۵-۱۰۶۵/۲۸.

«جاویدان خرد» مجموعه‌ای از گفتارهای بدون ترتیب است. این گفتارها اغلب شکل دو وجهی و یا عددی دارند و در آنها محاسن و معایب انسانی بررسی می‌شود و به این ترتیب مجموعه‌ای از موضوعات اخلاقی متداول تشکیل می‌یابد. گاه در مورد برخی از مضامین، نکات جالب توجهی گفته شده است. بسیاری از سخنان، در جای دیگر نیز یافت می‌شود (مثلاً «جاویدان خرد»، ورق ۱۰۸ الف، س ۱ تا ۳ تقریباً با همان واژه‌ها در نصیحة الملوك غزالی، طبع هائی، ص ۱۲۳، سطر ۱۵ تا ۱۷، گفته‌های منسوب به یونانی دستور آمده است). در مجموع، «جاویدان خرد» همچون بسیاری از متون همانند خود، نوعی خودآموز انسان درستکار ایرانی در قرن پنجم / یازدهم است. خودآموزی که اصول خود را مدیون تجارب عمیق اجتماعی و تألیف شخصیتی معتبر می‌داند.

۱۷۰۱ «منتخب نجات‌نامه» (ورق ۱۱۲ الف، سطر ۸ تا ورق ۱۲۰ ب، سطر ۷).

چهل گفتار^{۲۹} که بیش از نیمی از آنها به شخصیت‌های اسلامی انتساب یافته، از نجات‌نامه برگرفته شده است. این کتاب البته ارتباطی با کتاب‌الهیة اثر معروف ابن سینا ندارد^{۳۰} و تا آنجا که دانسته‌ام اثری از آن در ادبیات فارسی نیست. از نقل قول‌های «منتخب» می‌توان پنداشت که مرجع آن یا متنی عربی بوده^{۳۱} و یا متنی فارسی که خود برگردان متنی عربی بوده است. همه موضوعات در مثنوی قبل نیز موجود است و هیچ یک مشخصه ویژه اسلامی ندارد. چنانکه

۲۷. ترجمه به دستور جهانگیر انجام شده است (جهانگیر پس از مرگ پدرش، اکبر، بر تخت نشست و میان سالهای ۱۰۱۳/۱۶۰۵ و ۱۰۲۵/۱۶۱۶ مملکت کرد). تنها نسخه خطی این ترجمه (ریو، ۴۴۰)، به کوشش تروتیان به طبع رسیده است (جاویدان خود، تهران ۱۳۵۵، ۱۹۷۶، شصت و شش + ۲۳۹ + ۲۴ به مقدمه فرانسوی از محمد ارگون. انتشارات دانشگاه مگیل کانادا). ترجمه روان به سبک هندی همراه با حواشی.

۲۸. نسخه دست‌نویس خطی از این ترجمه باقی است (منزوی، فهرست، ص ۱۵۸۸ و ۱۵۸۹ که با یاد محمد تقی دانش‌پژوه، بوش، ص ۳۲، ص ۷۱ و ۱۲۰ تکمیل شود) و نیز دو چاپ سنگی (تهران ۱۲۹۳/۱۸۷۶، ۴۳۶ ص، و بی‌تی، ۱۲۹۴/۱۸۷۷، ص ۲۳۵). اندرزهای هوشنگ (ص ۲۵ تا ۴۴ چاپ تهران) خوب ترجمه شده‌اند. کتاب حاوی چند متن است که در کتاب مسکویه نیست و پس از این درباره آن‌ها سخن خواهیم گفت.

۲۹. در مورد عدد چهل رجوع شود به: پیش‌تر، شماره ۹.۱.

۳۰. توصیف اثر ابن سینا تا جایی مهدوی، فهرست نسخه‌های خطی مصنفات ابن سینا، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۳/۱۹۵۴، ص ۲۲۵ تا ۲۴۰ آمده است.

۳۱. بروکلان آن را نمی‌شناخته است.

پس از این، در تحلیل مضامین اخلاق به آن خواهیم پرداخت. بسیاری از سخنان «منتخب» بخصوص پیامبر [ص] در متون متأخر نیز دیده می‌شود.^{۳۲}

به این ترتیب، هفده متن خرده‌مانده به‌صورت متون کوتاه اخلاقی به حکای مختلف نسبت داده شده است. هر یک از این متون مستقل است و تأکیدشان همیشه بر تعدادی از اصول اخلاقی پایه است. هر یک از آنها نتیجه‌گرایشی از متون مرجع گسترده‌تر است و به همین دلیل اهمیت آنها در مطالعه مضامین اخلاقی ادبیات فارسی بسیار است.

۲. اندرزهای انوشروان

۲.۱ کلیات: گفته‌های منسوب به خسرو (انوشروان)

در ادبیات پهلوی و عربی و فارسی بسیاری از اندرزهای منسوب به خسرو (شاهی که اغلب با انوشروان یکی انگاشته شده است) به‌صورت جُنگ و یا نقل قول‌های پراکنده حفظ شده است. به‌لحاظ در بسیاری از لطیفه‌ها و حکایاتی که عمدتاً به قلمرو «نصیحة الملوك» تعلق دارند، خسرو نقش اصلی را دارد.^{۳۳} در این میان نقش اندرزنامه‌ای به زبان پهلوی^{۳۴} در ادبیات فارسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. سنت ادبی فارسی، از محتوای کوتاه و فشرده این اندرزنامه پهلوی، عناصر اخلاقی را برگرفته و بسط داده اما از حجم تفکرات مذهبی که پایه استوار این عناصر بوده کاسته است، از سوی دیگر، شکل شبه تاریخی متن پهلوی به‌صورت واقع‌تاریخی مستقل نشان داده شده است: در متن پهلوی، وصیت‌نامه معنوی انوشروان که می‌خواسته پس از به خاک سپردنش اعلان شود، عرضه شده‌است و در متن فارسی، حکایت جست و جو و کشف گور انوشروان و اندرزهایی که در وصیت او نوشته شده آورده شده است.

۳۲. نسخه خطی نفیس پاشا، شماره ۵۵۱۲۲۸، پس از متن خرده‌مانده حاوی سه متن جالب دیگر لشت که از حوزه مطالعه ما خارجند. رجوع شود به بحثی منوی، نشریه دانشکده ادبیات تهران، ص ۸۰، ۱۳۳۳/۱۳۳۴. ۳۳. علی مرزبان در مجموعه این متون در خرده انوشروان و ادب «لاسی» گرد آورده است: تهران، ۱۳۵۶. ۳۴. به ۲۰۴ ص، دانشگاه ملی، ش ۱۰۵.

۳۴. «اندرز خسرو قبادان»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، ص ۱۲، ش ۱۳۳۹، ص ۱۲۲ تا ۱۴۲، متن و برگردان فارسی با منابع کتابشناسی از ماهیار نوابی. این مجموعه به عنوان وصیت‌نامه اخلاقی انوشروان خطابه به همه مردم معرفی شده است. به درخواست پادشاه، پس از به خاک سپردن وی باید چندین اندرز برای همه خواننده می‌شد: از گناه برهیزید، در نیکی کوشا باشید، مال دنیا را کوچک شمارید... (یافته اندرز مجموعه با درود آغاز شده و سپس شونوده را به رفتار نیکو، شونود پند، قناعت به بهره مندی، دستگیری بی‌پارگان، معاشرت با نیکان و خرده نگرفتن از دیگران دعوت کرده است. ملاحظاتی در باب کثرت بردن دنیا انصاف پس از مرگ، بازگشت انسان به سوی هرمزد، فراگیری حکمت و تصنیع رفتار خویش و داوری نهایی در مورد وظایف در لایه‌های اندرزها آمده است.

در روایت فارسی، این کشف مقارن با خلافت مأمون (متوفی به سال ۲۱۸/۸۳۳) ذکر می‌شود، یعنی دورهای که هویت ایرانی به‌تدریج پایداریهای خود را استوار می‌کرد.^{۳۵} امیر کیکاووس در قرن پنجم / یازدهم این حکایت را می‌شناخته و آن را در قیاسنامه خود آورده است: «چنین خواندم در اخبار خلفای گذشته که مأمون خلیفه به تربت نوشیروان عادل رفت. اعضای او را یافت بر تختی، پوسیده و خاک شده و بر دیوار خانه خطی چند به آب زر نوشته به خط پهلوی...»^{۳۶} متنی امیر کیکاووس برای ما ناشناخته است و «داستان درازی» که وی از آن یاد می‌کند در ستون متأخر آمده است^{۳۷} و اما اندرزها به باقی مانده‌اند و در مجموعه‌هایی که به وصف آنها خواهیم پرداخت به کثرت آمده‌اند و تکرار شده‌اند. مؤلفان ادبیات فارسی با بسط فکر اساسی متن پهلوی، به‌مخوفی می‌دانسته‌اند که به این ترتیب با سنت باستانی خویش دوباره آشوب کرده‌اند و حتی آن را باز یافته‌اند و این موضوع آشکارا در حکایت دیدار مأمون از مقبره انوشیروان منعکس است.

در ادبیات عرب، بسیاری از تعالیم اخلاق و سیاسی بازمانده از ایران قبل از اسلام با نام خسرو^{۳۸} همراه شده است. در واقع حکومت انوشیروان، دوره اصلاحات اداری عمیق و ماندنی

۳۵. لحاظ تاریخی، می‌دانیم که سهل بن هارون، مدیر کتابخانه درگاه مأمون و هوادار ایرانیان در نزاع شعیبیه، چند متن را از پهلوی به عربی برگردانده است (این ندیم، فهرست، ۲۶۲ و ۲۶۳). و نیز می‌دانیم که عمر بن قزخان، اهل طبرستان که فضل بن سهل او را به مأمون معرفی کرده بود، چند متن اخلاق را از پهلوی به عربی ترجمه کرده است (Inostrancev, *Etudes Sassanides*)، ج. ۱، پیرزبورگ، ۱۹۰۹، ترجمه فارسی از حسین کاظمی‌زاده، تهران ۱۳۴۹، ص ۴۱ تا ۴۳. نویسنده به‌ویژه از تاریخ الحکما، قطی، ج. ۳، ۱۹۰۳، ص ۲۲۱، بهره گرفته است) و نیز رجوع شود به: این ندیم، فهرست، ۵۸۹ و ۶۲۹ و ۶۵۰.

۳۶. قیاسنامه، ص ۲۹، سطر ۲۲۰ تا ۲۲.

۳۷. جالب‌ترین این روایات، و بدون تردید قدیم‌ترین آنها، حکایتی است که نویسنده نمونه الملوک آورده است (متن ناقص، چاپ تهران، ۱۳۱۷/۱۳۲۸، ص ۱۱۲، متن کامل در چند نسخه خطی از جمله ایا صوفیه شماره‌های ۲۸۲۲ و ۲۸۲۴؛ کیمسرو پادشاه و قهرمان مشهور حماسی ایران (شاهنامه، ابیات ۱۲۷۲ تا ۱۳۰۷) پس از آنکه از آغاز یاسمیری سلیمان نهی آگاه می‌شود از شاهی کناره می‌گیرد و پس از آخرین توصیه‌ها، در غاری اعتکاف اختیار می‌کند. تا حمله متول، هر ساله مردمان طی برگزاری جشنی، به زیارت این غار می‌رفتند... مضمون زیارت اسکندر از گور کیمسرو را ظاهری در قرن ششم / دوازدهم با شیوایی به نظم آورده است (شرفنامه، پاکو، ۱۹۲۷، فصلهای ۲۰ و ۴۱).

۳۸. صورت مترتب آن: «کسری» (رجوع شود به: دایرة المعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۵، ص ۱۸۲) است که اغلب به‌عنوان لقب خسرو اول یا انوشیروان آمده است (۵۳۱ تا ۵۷۸ میلادی). اما بعضی از حکایات آشکارا مربوط به خسرو دوم می‌شوند، رجوع شود به:

A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 2^e éd., chap. VIII (pp. 363-440), dont, pp. 374-383: «La figure légendaire de Khusrō dans la tradition arabo-persane».

بوده است.^{۳۹} این دوره، برای کیش رسمی زرتشتی نیز شروع آزادی اندیشه بوده^{۴۰} و فضا را برای پذیرش تأثیرهای خارجی و در نهایت اسلام آماده می‌کرده است. به این دلیل، این دوره در حافظه نسلها و سده‌های بعد از امتیاز ویژه‌ای برخوردار شده است، به این معنی که نویسندگان دوره اسلامی که خود را وارث فرهنگ ایران می‌دانسته‌اند، علاقه خاصی به‌دوران انوشیروان نشان داده‌اند.

به‌طور کلی تر جست‌وجوی عناصر اخلاق ادبیات ساسانی در چلن ادبیات عربی، کاری است عظیم که به دو دلیل از چارچوب مطالعه فعلی فراتر می‌رود: نخست به دلیل ابعاد آن، خاصه اگر مقصود مصحح موضوع باشد؛ دوم به دلیل ویژگی ادبیات فارسی، ما تصور می‌کنیم که بتوانیم ضمن پژوهش خود ثابت کنیم که اخلاق فارسی برخاسته از اندیشه‌های ویژه است، اندیشه‌ای که خود اساسی گزینشهای مشخص از خلال منابع عربی بوده است. به‌علاوه باید به یاد داشت که در کنار منابع عربی منابع ایرانی وجود دارند که شاید پوشیده در اهیام اما همانقدر واقعی هستند. کافی است یادآوری شود که تا قرن چهارم / دهم، در ایران هنوز مراکز زرتشتی فعال موجود بوده است^{۴۱} و سن باستانی ایران در طبقات و محیطهای متنوع اجتماعی ادامه داشته است.^{۴۲} گرچه فهم متون پهلوی دشوار بوده و ترجمه آنها به فارسی ضروری می‌نموده است.^{۴۳} در قرن پنجم / یازدهم، قرن شکوفایی ادبیات اخلاق ایران، نویسندگان در پی جمع‌آوری آنچه با خطر فراموشی مواجه شده بود برآمدند. خاصه آنکه با سرازیر شدن

۳۹. رجوع شود به:

M. Grignaschi, «La Riforma tributaria de Jamōr I e il feudalesimo sassanide», dans *La Persia nel medioevo. Atti del convegno intern. sul tema. (...)*, Roma, 1971, pp. 87-147.

۴۰. رجوع شود به:

A. Christensen, o.c. pp. 415-438: «La grande époque littéraire et philosophique».

۴۱. برخی از نویسندگان عرب از مراکز این چون شیخ رجوع شود به: گای لسترن، *مؤرخان ایران (متن انگلیسی)*، ج ۲، ۱۹۶۶، ص ۱۲۲ و ج ۳، رجوع شود به: ک. اینوسترافس، *Etudes Sassanides*، سن پترزبورگ، ۱۹۰۹، ص ۸ و ۹، ص ۱۹، استرن، «Arabis-Persian» در *Heming Memorial Volume*، ص ۱۷۰، ص ۲۰۹ تا ۲۱۲: در سید در قریه (ازجان) نام برده و آنها را توصیف کرده‌اند.

۴۲. شیوة نثر شاهنامه ابونصوری (تألیف ۲۴۶/۹۵۷) مشهور است. بنابر دیباچه متن، اینها قسمت بازمانده، از اثر به پاری مدعیان غیر مسلحان که بدون شک زرتشتی بوده‌اند، تألیف شده است. رجوع شود به: «مقدمه قدیم شاهنامه» در: خزانه فردوسی، تهران، ۱۳۲۲/۱۳۲۳، ص ۲۶. ویلیام لازار نشان داده است که فردوسی با وصف آنچه وی را به نگارش شاهنامه واداشت (ابیات ۱۵۶ تا ۱۶۱)، پرده از آشنایی خود با زبان پهلوی برداشته است:

G. Lazard, «Pahlavi/Pahlavāni dans le *Shāhnāma*», *Studia Iranica*, I, 1 (1972), pp. 40-41.

۴۳. در مورد وضعیت زبانی ایران در سده‌های اول اسلام و شواهد این دوره، رجوع شود به:

G. Lazard, *Pahlavi, persan, dari. Les langues de l'Iran d'après Ibn al-Muqaffa'*, *Iran and Islam, in memory of the late V. Minorsky*, C. E. Bosworth, ed. Edinburgh, 1971, pp. 361-391.

حضور بسیار دارد، اما باز یافتن آن در آغاز ادبیات فارسی دشوارتر می‌ناید. با این همه بدیهی است که اولین نوشته‌های فارسی که از این ادبیات برخاسته است پیشینهای دارد و نتیجه نگارش و بازنویس اندیشه‌هایی است که طی نسلهای گذشته نباشته شده است. پس از اولین مجموعه‌های فارسی (خردنامه نونه خوی از این مجموعه‌هاست)، در آثار تألیف در پی طبقه‌بندی نقل قولها بر حسب موضوع هستیم که پس از این به این مطلب خواهیم پرداخت.

سعد تق دانش‌پژوه فهرستی ناقص از هشتاد و دو اثر متعلق به آثار تألیف و تاریخ حکمای قدیم و مجموعه‌های "گفته‌های" ایشان تهیه کرده که از این میان نوزده اثر به فارسی و بقیه به عربی است.^{۵۲} به این جدول باید کتب متعدد تاریخ، کتب طبقات شامل اقوال حکمای گذشته و البته آثار اخلاق را نیز افزود. برخی از این آثار به یک شخصیت اختصاص داده شده‌اند^{۵۳} و از میان دیگر نوشته‌ها، سی و هفت اثر که همگی به عربی هستند، بدون شک پیش از قرن ششم / دوازدهم نگاشته شده‌اند. آثار فارسی، متأخر و اغلب متأثر از آثار عربی هستند. آثار تألیف پدیدهای است که در بطن فرهنگ عرب زبان پدید آمده است.

میان نوشته‌های عربی که به روشنی از منابع پهلوی خود نام برده‌اند و قطعاتی از آنها را ترجمه کرده‌اند، و آثار تألیف که به‌طرزی بسیار آزاد از منابع قدیم استفاده کرده‌اند، دو نوع نوشته دیگر جای دارد. نخست نوشته‌هایی که مستقیماً متأثر از سنت اخلاق و سیاسی ساسانی است،^{۵۴} و دوم ترجمه‌های عربی متون متعلق به ادبیات پهلوی. اثر مسکویه نمونه بارز نوع دوم است^{۵۵} زیرا که وی قسمتهایی از ترجمه‌های خوبی را که در دست داشته با کم‌وبیش دستبرد

۵۲. در مقدمه طبع یکی از این آثار به نام "مختصر فی ذکر الحکماء الیونانیین و المللیین" در فرهنگ ایران دین، ۷ (۱۳۸۴/۱۳۸۵) ص ۲۸۲ تا ۳۲۱، اینجا از ص ۲۸۲ تا ۳۱۰.

۵۳. قیاضخوثر، سقراط، افلاطون، ارسطو و اسکندر، جالینوس، بطلمیوس، آمونیوس (Ammonius)، ۵۴. بعضی نمونه راجع شود به: دائرة المعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۳، ص ۸۰۸، در مورد ادب کیر، ابن مقفع، و نیز نظریه‌های جمل اما برعکس شارل پلادریار تأثیر ایران در ادبیات عربی عراق، همان، ج ۲، ص ۱۲۹۶ تا ۱۲۹۷. مطالعه متون ادباً باید تأییدی در این جهت به دنبال داشته باشد "اما این مطالعه به‌کندی پیش می‌رود".

R. Blachère, "Un auteur d'adab oublié: al-'Utbi, mort en 228", *Mélanges d'Orientalisme offerts à H. Massé, Téhéran, 1963*, p. 38.

۵۵. "مسکویه (و یا نویسنده مرجع وی) با آزادی کامل با مآخذ خود طرف شده است. به‌طور کل می‌توان گفت که وی تنها به برگرفتن نوشته‌های پهلوی به شکل اولیسان اکتفا نمی‌کرده بلکه آنچه را که می‌پسندیده از آن میان انتخاب می‌کرده است و باز در این عمل، ترتیب اولیه را رعایت نکرده و آن طوره که خود مناسب می‌دیده آنها را تنظیم می‌کرده است".

W. B. Henning, "Eine arabische Version mittelpersischer Weisheitsschriften", *ZDMG*, 106 (1956), p. 74.

این قضایات به نظر ما کمی بی‌انصافانه می‌رسد و بهتر است که آن را با استنجش یک یک آثار مسکویه اصلاح کرد. محمد الزکری در فصل "Le problème des sources dans le *livre du Hira*" از این موضوع فیرداخته است (Miknawarh ...), ۱۴۶ تا ۱۴۷.

در متون ۵۶ پازنوشته است. ۵۷. با این همه پیداست که با وجود تصرّفهای مسکویه و قطعاً تصرّفهای مرجع پیش از وی، آن قسمت از جاودیدن خود که به حکمت ایرانیان اختصاص یافته، بر اسناد موجود متکی بوده است (پیش‌تر، شماره ۱۶).

باز گردیم به انوشیروان. فهرست این ندیم نخستین متنی است که اطلاعاتی از آثاری که به نام انوشیروان تدوین شده‌اند، به‌دست می‌دهد. در انواع گوناگون نوشته‌های عربی، متون و قولهای منسوب به انوشیروان فراوان است. اکنون صورت آنچه به شیوه مرسوم به وی انتساب یافته در دست است ۵۸ و این مفاد بیشتر به زمینه سیاسی - اخلاقی مربوط می‌شود. توقیعات خسرو گره خوی است بر ماجرای که بر متون قدیمی می‌رفته است. فهرست، این توقیعات را غنی شناخته و تنها از آنها نسخه‌ای به فارسی، از قرن یازدهم / هفدهم باقی است^{۵۹} که خود برگردان متنی عربی گمشده‌ای است که از اصل پهلوی مشتق شده بوده است. تعدادی از این توقیعات در متون گوناگون قدیمی عربی و فارسی موجود است،^{۶۰} و از آن جمله است شاهنامه فردوسی.^{۶۱} این

۵۶. ب. هینیک (همان، ص ۷۶ و ۷۷) به کیفیت عالی ترجمه عربی آداب یزیدیه (مسکویه، اسکندریه، ۱۳۸۴)، ص ۲۹ تا ۳۷ که اصل پهلوی آن هنوز موجود است، اشاره کرده، رجوع خود به ملاحظات ما پس از این، شماره ۸.۲.۳.

۵۷. مثلاً دژهای آذرب (الحمکة الخالدة)، ص ۲۶ تا ۲۸ با اصل پهلوی شناخته شده (طبق ترجمه فارسی ماهیار نوابی، نشرته دانشگاه ادبیات تبریز، سال ۱۱، ص ۱۳۳۸.۴، ص ۵۰۲ تا ۵۲۸) که مسکویه از آنها ترجمه‌ای ناقص و بازنویس شده به دست می‌دهد. اصل پهلوی شامل ۱۵۴ گفتار و متن مسکویه شامل ۳۸ گفتار است.

۵۸. چندی مینوی اولین کسی است که در پی تهیه این صورت برآمده است (مقدمه ویرایش چندی کیرا انوشیروان، طبع خنجرانی، تبریز، ۱۳۳۲، ص ۱ تا ۱۰) و نیز همین صورت به‌علاوه نکات جدید با همین عنوان به‌وسیله امیرخوثر در نشرته دانشگاه ادبیات تبریز، سال ۱۳، ص ۱۳۳۲.۴، ص ۲۷۸ تا ۳۹۰. همچنین به دست محمد محمدی، در "کتاب التاج فی سیرة انوشیروان"، نشرات الامیة، سال ۱۳، ص ۴، ۱۳۴۰/۱۳۴۱، ص ۲۲۷ تا ۲۶۴ چاپ شده است.

۵۹. مثلاً در کتاب المصادرة و الاسماء عامری (متن ۱۳۸۱/۹۹۲، پیش‌تر، شماره ۱۶.۱) هفده گفتار و مجموعه گفتار و حکایات به‌نام انوشیروان یا کسری آورده شده است که همگی به رفتار شاهان و یا صفات ضروری اطرافیان ایشان مربوط می‌شوند.

۶۰. نوشته محمد جلال‌الدین بلطاجی از زاری در سال ۱۳۵۲/۱۰۶۷ (توقیعات انوشیروان)، نویسنده از دشواری ترجمه سخن به‌میان آورده و اضافه کرده که برگردان عربی به متنی اصلی که "پهلوی دری" بوده، وفادار قلاده است (ص ۸ و ۵). ترجمه فارسی متأسفانه بسیار قلیل است.

۶۱. چندی مینوی صورت این متون را در توقیعات آورده است (تهران، ۱۳۳۴)، ص ۷۸. ناصر خسرو در دیوان خود اشاره کرده که توقیعات کسری را خوانده است (دیوان، تهران، ۱۳۳۹)، ص ۱۸۵، به ۶ طبری (متن ۲۱۰/۹۲۲) بر اهیت اصلاحات مالی و سیاسی که بر اساس این توقیعات انجام شده بوده تأکید کرده است (تاریخ بلخی، به کوشش محمد تقی بهار و محمد پروین کنایه، تهران، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۱۰۴۴ تا ۱۰۵۳). ۶۲. شاهنامه، ابیات ۳۶۶۰ تا ۳۸۱۴. در اینجا سی و چهار توقیف آورده شده که شانزده از ایشان در میان

بازمانده است. بازسازی کرد. امید است که این بازسازی سریع، انسجام درونی این متون را آشکار کند زیرا که به گمان ما این متون سرچشمه اندیشه اخلاق در قرون مورد نظر ماست.

۱.۱.۲ اندروژهای تاج انوشروان

این عنوان را چندین بار به مجموعه مذکور داده‌اند و مقصود ما از آن مجموع اندروژهای منسوب به انوشروان است که از دیرباز در ادبیات فارسی همچون وصیتنامه وی و با نگاشته بر مقبره او یا بر کنگره‌های تاج وی شناخته شده بوده است. خرده‌ها (پیش‌تر، شماره ۸۰.۱) حاوی متنی است به نام "پندنامه نوشروان عادل" که به احتمال زیاد به متن اصلی گمشده نزدیک است. کاتب و با مترجم صدونیچاه اندروز "پندنامه" را از این متن اصلی برگرفته است. یک سوم از این اندروزها در "اندروزهای تاج" که از آن سخن خواهیم گفت، موجود است. تقریباً یک سوم از اندروزهای تاج در پندنامه منسوب به مانی‌پدی به چشم می‌خورد. قسمت اعظم پندهای راجع انسان محتوایی یکسان با اندروزهای تاج دارد. با این وصف آشکار است که ما در برابر بازمانده‌های یک مجموعه قرار داریم. متن اصلی و بنابراین افزوده‌های بازنویسی‌های بعدی مجهول است اما چنانکه تحلیل یک یک قطعات نشان می‌دهد همه این متون باید با هم بررسی شوند. برای بازسازی متن اندروزهای تاج (عطف: تاج) همه بازنویسی‌هایی که نکات مشترک بسپار دارند، با هم در نظر گرفته شده‌اند.^{۶۵} متن اساس، متنی کهن به‌نثر بوده است و ما درباره هر یک از اندروزهای این متن، اندروزهای متون دیگر را که کلمه به‌کلمه با متن اصلی مطابق بوده‌اند، آورده‌ایم. اینک صورت متون مورد استفاده.

(۱) پندنامه انوشروان عادل. (موزه بریتانیا، فهرست، غزن شرق، ش ۵۳۲۱ ترتیب، پ ۱۴۳۹ ورق ۸۷ تا ۹۰ الف، نسخه خطی مورخ ۱۳۹۸/۸۰۱ در برقر (ورق ۹۰ الف)، س ۱۵ تا ۱۷)، فهرست فیلم، ص ۵۲۶ فیلم ۷۱۰. عکس ۲۳۷۰ و ۲۳۸۰. دوازده بخش متن مطابق با دوازده کنگره تاج است (در ضمیمه ۱ به اعداد لاتین) و هر بخش به‌طور متوسط شامل دوازده اندروز است (در ضمیمه ۱ به اعداد فارسی)، غیر از بخش اول که گسترده‌تر و بیش از هر بخش دیگر در بازنویسی‌های بعد آورده شده است.

(۲) ده پند انوشروان یا کلمات افسر کسری. این متن را سعید نفیسی به‌طبع رسانده است (چهارم، مهر، ۲، ش ۱۳۱۳/۱۳۱۴). نفیسی بدون ذکر مأخذ و منابع، این متون متنور را پس از شعر راجع انسان (قرن پنجم / یازدهم) آورده و آن را اساس احتمالی این یکد دانسته است. تاج

۶۵ بنابر این هر یک از سه پندنامه انوشروان (پیش‌تر، شماره ۸۰.۱) و پندنامه مانی‌پدی (پس از این، شماره ۱۰۱) و راجع انسان (پس از این، شماره ۲۰۱.۲) جداگانه بررسی شده است.

سخنان عبارتند از پاسخهای انوشروان به پرسشهایی که در مورد رفتار وی می‌شده است و یا تصمیمی‌هایی که در موارد مشخص می‌گرفته است و عتوای آنها مشابه قولهایی است که مسکویه از کارنامی انوشروان^{۶۶} برگرفته و در تجارب الامم خویش آورده است و شاید هم اصلاً از همین کتاب آمده‌اند.

چنانکه می‌توان دریافت، آثار عربی حاوی اسناد ارزنده‌ای در باب اصول سیاسی و اخلاق منسوب به انوشروان بوده‌اند. می‌شد انتظار داشت که ادبیات فارسی نیز که هم قدرت استفاده از نوشته‌های عربی و هم قدرت بهره‌برداری از اسناد بازمانده از دوره ساسانی را می‌داشت باید طبعاً در پی احیای گذشته خویش به طریزی مستمر و هماهنگ با زمانه برمی‌آمد. اما به استثنای اشاعه فردوسی (که دقیقاً به قصد احیای گذشته تألیف شده و به همین جهت موفقیتی حاشیه‌ای یافته)، چنین اتفاقی نیفتاده است. ادبیات فارسی، در زیر حجاب انتساجهای قراردادی به‌گسترش اندیشه خاص خود پرداخته و با روش قدیمی، کاری جدید ساخته و با استفاده از سنتی باستان، آهنگی نو پرداخته است. شاید هم مؤلفان ایرانی آگاهانه قصد آشتی با گذشته را داشته‌اند اما متوجه نشده‌اند که دیگر همچون گذشته نمی‌توان نوشت و اندیشید زیرا که دیگر رشته ارتباط با این گذشته گسسته شده بوده است.^{۶۷} ادبیات فارسی با ورود به مرحله جدیدی از فرهنگ و تمدن، فرصتی برای جمع‌آوری اسناد نداشته است. جست‌وجوی اسناد قدیمی در بطن سنت جدید اسلامی کاری است که به‌نظر ما بی‌فایده می‌نماید.

۱.۲ پیکره اندروزهای انوشروان

در ادبیات فارسی، هر چند هم قدیمی، نکته‌های آشکار به‌چشم می‌خورد و آن وجود نوشته‌هایی نسبتاً یکدست حاوی اندروزهای منسوب به انوشروان است. ناقلان این مجموعه‌ها آنها را می‌شناخته‌اند، هر چند که در طی زمان هر یک به میل خود آن را گسترده و یا کوتاه کرده است. به باری نسخه‌ها و بازنویسی‌های گوناگون، می‌توان آنچه را که از این مجموعه

صد و هفتاد و سه توفیق مذکور در نویجات به‌چشم نمی‌خورند. قطعاً متن مرجع حجیم‌تر از متنی بوده که ترجمه‌اش باقی است.

۶۶ ترجمه م. گرنیاسکی، *Specimens*، ص ۱۶ تا ۱۸، و همچنین محمد محمدی، "کتاب التاج فی سیره انوشیروان"، *مطهرات الادبیه*، سال ۳، ۴، ۱۳۴۱/۱۹۶۱، ص ۳۳۵ تا ۳۷۸.

۶۷ نمونه بارز این نکته در آثار تاریخ‌نگار و اندیشمند ایرانی، رشیدالدین فضل‌الله (۶۴۵/۱۲۴۷ تا ۷۱۸/۱۳۱۸) به‌چشم می‌خورد (اندروزهای انوشروان در سوانح الافکار، طبع دانش پژوه، تهران ۱۳۵۸، ص ۱۳۲ تا ۱۳۷). این اندروزها، چنانکه نخستین مصحح کتاب نیز اشاره کرده، م. شفیعی، لاهور ۱۹۴۷، ص ۱۴۹ تا ۱۵۵. عطفی از اندروزهای برگرفته از متون مختلف فارسی هستند.

در اینجا دارای همان ده کنگره است و بنابر این متن به ده بخش تقسیم شده است که غیر از هفت اندرز، بقیه همان اندرزهای ۱ تا ۱۱ است. چنانچه سبک متن ۲ چیدمتر می‌نماید.

۳) ده بند اوشوران. سبک نفیسی ظاهراً این متن را که پیش از وی به طبع رسیده است، نمی‌شناخته است (مجله ارمنستان، س ۱۲، ش ۹ (۱۳۱۰/۱۳۱۱) ص ۶۲۳ تا ۶۲۶). هر دو متن، غیر از چند اختلاف، یکسانند، مصحح نیز از سرچشمه متن ذکر می‌نماید (برگرفته از مصحح البحرین، عنوان تعدادی جنگ که هیچ یک از آنها خیل کهن نیست).

۴) راحة الانسان. این مثنوی قرن پنجم / یازدهم به علت اهمیت خود باید جداگانه بررسی شود (پیش‌تر، شماره ۲.۱۲). عنوانهای هر بخش از این مثنوی می‌تواند برای بازسازی متن اندرزهای تاج مفید واقع شود.

۵) نصیحت‌نامه نوزوران (موزه بریتانیا، فهرست، تکرله، ۸۹۹۴ ورق ۶۱ الف تا ۷۳ الف). متن در چلن مجموعه‌ای است که کتابدار آن را مجموعه زرتشت ایران (Zoroaster Persice) نامیده است. تاریخ دستنوشته سال ۱۸۱۵/۱۲۲۶ است، فهرست چلن، ص ۶۰۶ فیلم ۱۴۷۰، عکس ۳۸۵۰ و ۳۸۵۱. اوشوران در اینجا بیست و سه خرمند گرد آورده و به هر یک دستور نوشتن چند اندرز را داده و با آنان به مشورت نهشته است. به این ترتیب متن شبیه به اساننامه سیاسی یا مکتوبات اخلاقی است. پنجاه و هشت تا از اندرزها در همه متون نامه برده در پیش نیز موجود است و چهل‌تای آنها را می‌توان در یکی یا دیگری از متون باز جست. متن از بیست و سه مجموعه اندرز سخن گفته اما تنها بیست و دو مجموعه آورده شده است.

۶) قصه اسر زین کسری (فهرست دوم کتابخانه ملی، ص ۱۷۶، مجموعه شماره ۷۶ مورخ ۱۸۸۱/۱۲۹۸، حسین خدیوچم آن را به طبع رسانیده است، در مجله سخن، س ۱۶، ش ۲ (۱۳۴۴/۱۹۶۵)، ص ۱۷۲ تا ۱۷۴). این متن به متون ۲ و ۳ بسیار نزدیک است اما سبک آن کهن‌تر می‌نماید.

۷) پندنامه امان‌الله (مجموعه راشد افندی، شماره ۱۲۸۱، ورق ۸۰ ب تا ورق ۹۱ الف، فهرست چلن، ص ۲۵۰، فیلم ۲۸۸، عکس ۴۵۵۰). این مجموعه که شامل دیوان ابن یبین (متوفی در ۱۲۶۷/۷۶۹) نیز هست، تاریخ ندارد اما با نستعلیق خوشی نگاشته شده که شبیه نگارش قرن نهم / یازدهم است. در ورق ۹۱ الف، سطور ۵ و ۶، کاتب خود را امان‌الله معرفی کرده و شعر خود را به پیشگاه «پادشاه» تقدیم کرده است. در این دوره، شاعری با این نام از قهستان شناخته شده است (نفیسی، تاریخ، ۱/۳۳۴، که از این شعر هیچ یادی نمی‌کند). این اثر، بازنویسی منظوم اندرزهایی است که به‌قولی بر بیست و سه کنگره تاج اوشوران نگاشته شده بوده‌اند. گویی شاعر، متنی کامل‌تر از آثاری که در دست است در اختیار داشته است. این متن به

متن شماره ۵ نزدیک است اما ترتیب اندرزها به کلی متفاوت است. صد و بیست و هشت تا از اندرزها در متون قبلی یافت می‌شود. شاعر کوشش داشته است تا حتی به کلیات اصل وفادار بماند. پندنامه امان‌الله کنگره‌تر از متون مشابه است و این به علت تکرارهای زیاد، بسط موضوعات و شاید اضافات شخصی (تزدیک به یوستن سده‌ی، نگاشته ۱۲۵۷/۶۵۲) است.

۸) ده کنگره تاج اوشوران (نسخه خطی قرن هفتم / سیزدهم، فهرست دانشکده ادبیات تهران، ۱۳۹۰/۱۳۹۱، ص ۲۳۱ تا ۲۳۲). متن بسیار مشابه متون ۲ و ۳ است.

۹) پنجاه و هفت اندرز نگاشته شده بر سنگ آسیای مقبره اوشوران (بریتیش میوزیم، فهرست، تکرله شماره ۲۴۱۳، مجموعه داستانها و نوشته‌های مزداپی، فارسی، مورخ ۱۷۶۵/۱۷۹۱، فهرست چلن، ص ۵۸۹، فیلم ۱۳۹۳، عکس ۱۵۶۹، ورق ۳۱۱ ب تا ورق ۳۱۲ ب). تنها چهار اندرز این نوشته مزداپی در متن شماره ۱ نیست اما مشابه همه آنها در همه متون نامبرده موجود است.

۱۰) نصایح التاج (بازنویسی محمدالله مستوفی در تاریخ گزیده، نگاشته ۱۳۳۰/۷۳۰، طبع ۱۳۳۹/۱۹۶۰) در تهران به اهتمام عبدالحسین نوایی، ص ۱۱۸ تا ۱۲۰، هفتاد و یک اندرز این متن در متن ۱ به چشم می‌خورد. نه‌تای آنها در متون دیگر که نامشان برده شد، نیز هست. چهل و شش اندرز باقی‌مانده در متون مختلف قدیمی موجود است. ترتیب اندرزها در اینجا در هیچ متن شناخته شده دیگر به چشم نمی‌خورد، شاید به این دلیل که برخی از آثار دارای متن مرع واحدی هستند و برخی دیگر شامل شاخ و برگهای شخصی جمع‌آوردگان (مثلاً متن ۴ و ۷).

این متون محتویات مشترک بسیار دارند و نشانه تأثیر آنها (چه تألیف و چه استنساخ) از قرن پنجم / یازدهم تا قرن سیزدهم / نوزدهم کشیده شده است. ما تنها آثار نسبتاً طولانی را برگزیدیم و اگر نه در کتابهای مختلف گزیده‌های بسیار از آنها موجود است.^{۶۷} تنقه الملوك که مجموعه‌ای از نوشته‌های قدیمی است، بسیاری از آنها را در بردارد و^{۶۸} نیز در فصل آخر آداب

۶۷. ژول ژل در ترجمه فرانسوی شاهانه *Le Livre des Rois*، ج ۶، ص ۵ به دو رساله ارمنی به نام حکمت اوشوران موجود در [عیباتسین (Echmiatsin) (اچمیادزین)] اشاره کرده است. این رساله قطعاً از پهلوی به ارمنی برگردانده شده بوده‌اند.

۶۸. چند اثر دیگر به نظر ما همین عنوان وجود دارد که عبارتند از: سه کتاب در پزشکی اقزوی، فهرست ج ۱، ص ۵۳۳ و ۵۳۴، فهرست کتابخانه مرکزی ج ۱۲، ش ۱، ص ۴۲۰۵، و یکی در داروشناسی (بوئن، ج ۳، ص ۳۳۵، مغزوی، فهرست، ص ۵۳۳) و نیز یکی از چند عنوانی است که به «چهل فصل» معروف به نسخه اوزرا، (مجموعه چهل اندرز با شکل عددی در فارسی، ش ۱۲۷، شاید مورخ قرن نهم / یازدهم) و نیز نسخه پاریس (فهرست بلژیک، شماره ۷۵۴، ضمیمه فارسی، ش ۱۲۷، شاید مورخ قرن نهم / یازدهم) و نیز نسخه خطی مجموعه اندرزهای عددی کتابخانه وزیري مسجد جامع یزد (ش ۲، ص ۵۲۹۳ و چند قیاسیه) و نیز نسخه ورق ۱۸ یا بعد از ورق ۱۶ خوانده شده، پس از ورق ۱۸ متن ناقص می‌نماید. همین عنوان رساله انسان را دارنده مقدمه نسخه یزد بسیار نزدیک به دیباچه مثنوی قرن پنجم / یازدهم (نسخه پاریس) و نیز

۶۶. نسخه دیگر در آکادمی علوم شوروی موجود است که مورخ قرن دهم / شانزدهم است و مشابه نسخه شماره ۸۹۹۴ افزوده‌هاست. رجوع شود به: دلش‌پزوه، بوئن، ش ۲۲، و نیز مغزوی، فهرست، ص ۱۵۵۲.

الشرب و الشهامة (نگاشته پس از ۱۲۲۹/۶۲۶) که مجموعه‌ای است از اندرزه‌های برگرفته از ساج گوناگون، صدای از اندرزه‌های "تاج" به چشم می‌خورد.
پیداست که در طی زمان سنت اخلاق موجود در زبان فارسی ملهم از منبع واحدی بوده است که حتی در میان شاخ و برگ‌های فراوان قابل شناسایی است. اندرزه‌های تاج نمونه خوبی برای این موضوع است و ما به همین جهت آن را برگزیده‌ایم زیرا که این نمونه از یکی از روشهای نوشتن کتابهای اخلاق به فارسی برده برمی‌دارد.

۲.۱.۲ راحة الانسان، نسخه منظوم کهن از اندرزه‌های تاج

شارل شفر یکی مثنوی در بحر متقارب از قرن پنجم / یازدهم را که در دیباجه‌ای با نثری متأخر از متن منظوم یافته با این عنوان به چاپ رسانده است.^{۶۹} نسخه مورد استفاده مصحح به عقیده وی متعلق به قرن یازدهم / هفدهم است. دیباجه متنی با اندک اختلافی همان دیباجه‌های دو متن منثور، با همین عنوان، متعلق به قرون نهم / یازدهم و دهم / شانزدهم است (رجوع شود به حاشیه شماره ۶۸ در مورد عنوان راحة الانسان). گویی که کاتب مثنوی طبع شفر دیباجه یکی از این متون کهن تر را عاریه گرفته است، تنها با این اختلاف^{۷۰} که نام انوشروان را به عنوان گوینده اندرزه‌ها و نام شریف را به عنوان سراینده مثنوی به آن افزوده است. واژه "شریف" که در دو دیباجه دیگر به عنوان صفت اندرزگویان به طور کلی به کار گرفته شده،^{۷۱} در نسخه مورد استفاده شفر تبدیل به نام شاعر شده است. شناسایی شاعری به این نام کاری دشوار می‌نماید،^{۷۲} زیرا که حتی عنوان مثنوی و توجیه آن از دیباجه‌های قبلی گرفته شده است. عنوان حقیقی قطعاً چنانکه

→

دیباجه نمعة الزوائد (نسخه پاریس) است. اما در نسخه یزد، بیشتر اندرزه‌ها در مورد پیداست بدن است و نیز چندی از اندرزه‌های نمعة الزوائد در آن موجود است. گویی مؤلف نسخه‌ای نزدیک به حکمت یزیدیه (پیش‌تر، شماره ۶۰) اما گسترده‌تر از آن در اختیار داشته است.

69. Ch. Schefer, *Chrestomathie persane*, vol. 1, Paris, 1883, pp. 206-232.

رجوع شود به:

E. Blocht, *Catalogue de la Collection ... Schefer*, Paris, B. N., 1900, p. 68.

نسخه خطی ضمیمه فارسی، شماره ۱۳۲۵. در مورد کلیه نسخ، رجوع شود به: دانش‌پژوه، بوئن، ش ۲۴، و ۸۸.

۷۰- مجموعه یزد، شماره ۲/۲۹۲۳ و ورق ۱۵، سطر ۷. کتابخانه ملی پاریس، ضمیمه فارسی ۱۳۹۷، ورق ۳، سطر ۴.

۷۱- مجموعه یزد، ورق ۱۵، س ۱۵، س ۴: "گفتار شریفان"؛ پاریس، ورق ۲، الف، س ۱ و ۲: "انفاس شریف بزرگان".

۷۲- سعید نفیسی ("پندنامه انوشروان"، مهر سال ۱۳۱۳)، س ۲، س ۱۸۱ تا ۱۸۸ و ش ۳، س ۲۵۴ (۲۵۵) بدون ذکر ساجد از شاعری به نام شریف جملدی گرگانی یاد کرده که در قرن پنجم هجری می‌زیسته‌تو چند بیت از او باقی است.

در بطن شعر آمده و نیز رضافی خان هدایت (مجمع الفصحاء، ج ۱، ص ۲۵۷) به آن اشاره کرده است باید "پندنامه انوشروان" باشد ("راست" ص ۲۰۷، سطر ۲۲. دو نسخه خطی دیگر از این شعر باقی است. یکی در لنینگراد^{۷۳} در مجموعه‌ای مورخ ۷۰۸ هجری (۱۳۰۹ م) این نسخه "راست" نیز باید متعلق به همین دوره باشد و بنابراین قدیم‌ترین نسخه شناخته شده این متن است. در این نسخه از دیباجه و نام شاعر خبری نیست. نسخه خطی دیگر همان است که رضا قلی خان هدایت در اختیار داشته^{۷۴} و متأسفانه تنها گزیده‌هایی از آن را در قرن سیزدهم / نوزدهم به کتابت درآورده است. این نسخه نیز گویا دیباجه منثور نداشته است. هدایت آن را به بدیعی بلخی، شاعر قرن پنجم / یازدهم نسبت داده است که با وجود اشیاء وی^{۷۵} باید غیر از بدیع بلخی شاعر قرن چهارم / دهم باشد. قولی که هدایت از راحة الانسان نقل کرده غایبانگر آن است که نسخه وی بهتر از نسخه شفر بوده است. به علاوه اگر این قولها به ترتیب نسخه اصلی آورده شده باشند، ترتیب بخشها به هم متفاوت بوده است. گزینش قولها، به سلیقه شخصی هدایت صورت گرفته است زیرا که بسیاری از آنها ناقص هستند.^{۷۶}

از آنها که نام شاعر مورد تردید است، برای یافتن زمان تألیف باید به اجزای خود متن متوسل شد. دستور زبان، واژگان و سبک شعری کهن است، یعنی بدون شک کهن تر از نیمه قرن ششم / دوازدهم. شاعر، قول از عصری می‌دکیر اسم آورده است، بنابراین مثنوی وی پس از دوران اشتبار عصری میان سالهای ۱۰۲۱/۹۱۲ و ۱۰۳۰/۲۲۱ سروده شده است.^{۷۸} قول دیگری نیز از سبده‌نامه آورده شده است.^{۷۹} می‌دانیم که این کتاب در قرن چهارم / دهم از

۷۳. دانش پژوه، بوئن، ش ۴۲، مازوی، فهرست، ص ۱۵۵۲. به این نسخه دسترسی نداشتیم.

۷۴. مجمع الفصحاء، تصحیح مظفر مصفا، تهران، ۱۳۳۶، ج ۱، ص ۲۵۷ تا ۲۶۲. این نسخه همراه با نسخه شفر به وسیله سعید نفیسی (مجموعه، همان شماره) و مستطاد در تهران، ۱۳۱۲ در ۲۰ ضمیمه به طبع رسیده است.

۷۵. رضافی خان هدایت شعری از بدیع بلخی به وی نسبت داده است (رجوع شود به: ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات، ج ۱، ص ۲۲۲ و ۲۲۳).

۷۶. محمد عوفی، ذاب الایاب، تهران، ۱۳۳۵، ص ۲۶۰ و ۲۶۱.

۷۷. رضافی خان هدایت آغاز شعر را که در نسخه شفر نیست و نیز شش بیت فرخنده خدا و تبت شاهر نقل کرده است. بیت بعد نیز نخست نسخه شفر است. نسخه هدایت ابیات بعدی نسخه شفر در ستایش حکمت و نیز دیباجه منظوم از آن ندارد. شاهر در این دیباجه از بیست و سه اندرز نوشته بر کنگره‌های تاج انوشروان سخن گفته و از آنها که دلیل بر رة انتساب این دیباجه به شاهر قرن پنجم وجود ندارد، می‌توان نتیجه گرفت که عدد ۲۳ از قدیم است و متون منثور، که قطعاً همان ساجد شعر را در اختیار داشته‌اند از تعداد کنگره‌های تاج کاسته‌اند. نثر مصححی که سعید نفیسی در چاپ مجمع الفصحاء (ص ۲۵۸ و ۲۵۹) آورده نیز از این دست است. نسخه شامل ۲۰۹ بیت است. رضا قلی خان هدایت^{۸۰} بیت آورده که

بیست و هفت تائی آنها در نسخه شفر نیست. پس می‌توان گفت که چند بخش راحة الانسان مفقود شده‌اند.

۷۸. عصری متوفی به سال ۱۰۴۰/۹۳۱ (دولتشاه، تذکرة الشعراء، تهران، ۱۳۳۷، ص ۱۵۲). قول راحة الانسان طبع شفر، ص ۲۱۶، و ۱۶ و ۱۷، هدایت ج ۱، ص ۲۶۰، و ۱۲ و ۱۴ در دیوان عصری نیست.

۷۹. راحة الانسان، طبع شفر، ص ۲۰۸، بیت ۱۸ و ۱۹.

تود و پنج اندروز "راحت" در نسخه ۱ "تاج" (یشتقر، شماره ۱۰۱۲) به چشم می‌خورد، هفده اندروز دیگر "راحت" در دیگر نسخه‌های "تاج" هست و چهار اندروز باقی‌مانده در هردو (یشتقر، شماره ۱) موجود است.

داسة الانسان جنگی است از اندرزهای عمل اخلاق بدون خط سیر فکری مشخص، بدی است که شکل شعری اثر، هدف تعلیمی دارد و گمان ما بر این است که محتوای شعر بازتاب آرمانهای اخلاق محیطی معین است. می‌توان چنین پنداشت که از این شعر در تربیت و تعلیم نسلهای جوان بساود در قرن پنجم / یازدهم استفاده می‌شده است. به این دلیل یالینکه داسة الانسان در مقایسه با متون شناخته شده همعصرش از اصالت و پرمایه برخوردار نیست ولی مطالعه آن برای بازسازی فضای اخلاق این دوره پربایده است.

۳.۱.۲ داستان (کشف) مقبره انوشروان^{۸۶}

اندرزهای تاج، نگاشته شده بر کنگره‌های افسر انوشروان پنداشته شده‌اند و لفظ تاج در اینجا در معنای ماهی آن گرفته شده است. خاطره کتاب پنج^{۸۷} از پادها پاک شده است اما مجموعه سخنانی نسبتاً یکدست در این باب در لایه‌های متون باقی مانده است (صورت متونی که پیش از این معرفی کردیم). گروهی دیگر از پندهای منسوب به انوشروان در قالب حکایتی شبه تاریخی ریخته شده‌اند. یکدستی این گروه پیش از آنکه در محتوای اخلاق آن باشد در مقدمه داستانی آن است زیرا که ناقلان در چارچوب داستان کشف مقبره انوشروان تعدادی سخنان پندآمیز گنجانده‌اند که گویا از پیش از سه یا چهار منبع برخاسته‌اند. به‌احتمال زیاد، متن پهلوی که پیشتر از آن سخن گفته‌ام (شماره ۱۰۲) سرچشمه اصلی داستان بوده است. این متن شامل دو بخش است: بخش اول در مورد آخرین دستورهای انوشروان پیش از مرگ (پس از مراسم خاکسپاری / اعلامیه به مردمان در مورد اجتناب از گناه و فرمانهای مربوط به رفتار با جسد پادشاه)، و بخش دوم حاوی مجموعه کوتاهی از اندرز که پیش از این به آن پرداخته شده است. (همان شماره قبل). "پندنامه" (یشتقر، شماره ۸۰) نیز از دو بخش تشکیل شده است: سه اعلامیه روزانه انوشروان بر درگاه کاخش (در این قسمت، محتوای چهار اندرز از متن پهلوی موجود است)، و گروهی از اندرزهای تاج. داستان مقبره هنوز در این متن قدیمی شکل نگرفته است، هر مورد این داستان آمده است که از حکایتی قدیمی از تاریخ خلفا برگرفته شده است، بنابراین متن

پهلوی به فارسی برگردانده شده است،^{۸۸} و احتمالاً به وسیله ازرق (متونی پس از ۲۶۵/۳۷۰) به‌نظم کشیده شده است.^{۸۹} گویا پیش از آن رودکی نیز گزیده‌هایی از این کتاب را به شعر در آورده بوده است.^{۹۰} اما در بحر رمل نه متقارب و به همین دلیل سراینده "راحت" از وی قولی نپلورده است. اگر قول سنده‌نامه از سروده ازرق آمده باشد "راحت" حداقل در میانه قرن پنجم / یازدهم تألیف شده است. قول برگرفته از آفرین‌نامه (ص ۲۲۶، سطر ۱۶ و ۱۷. پس از این در مورد این شعر اخلاق سخن خواهیم گفت) به‌احتمال قوی از ابوشکور است. غیر از دو اشاره به سخنان پیامبر اسلام (ص ۲۲۶، س ۱۱ و ۱۲، ص ۲۲۷، س ۲۰)، باقی قولها همگی زمینه ایرانی دارند. انوشروان، اردشیر، قباد، چند حکیم ناشناس، موبدان، و دهقانان و چند کتاب شناخته شده (ص ۲۱۱، سطر ۶: آژادنامه؛ ص ۲۲۵، سطر ۱۲: نامه پدیدار) و بالاخره زرتشت‌نامه.^{۹۱} مجموعه این قولها متعلق به دوره‌ای است که ادبیات فارسی ایران روی به سوی گذشته فرهنگی پیش از اسلام خود داشته است و این خود دلیل دیگری است بر این که این اثر حداکثر در پایان قرن پنجم / یازدهم سروده شده است.

چنانکه پیش از این آمد، مثنوی با دبیاچه‌ای در سه بخش آغاز شده است (ستایش خدا، ستایش خرد، توضیح در مورد سرچشمه اندرزها). نسخه شعر، نوودینج بند از شعر را حفظ کرده است. اما با در نظر گرفتن قولهایی که رضاقلی هدایت نقل کرده است و در نسخه شعر نیست می‌توان چنین پنداشت که تعداد پندهای شعر پیش از این بوده است. هر بند شامل چهار بیت است و با سغنی منثور معنون شده است و طبعاً آیات، اندیشه مندرج در عنوان را بسط داده‌اند. بیت چهارم اغلب از یک قول تشکیل شده است و بیت سوم گاه به معرفی قول بیت چهارم پرداخته و گاه خود حاوی یک قول است.

گویا جمله‌های کوتاه عنوانهای هر بند متعلق به متنی قدیمتر از مثنوی است. به این ترتیب، این شعر را می‌توان همچون تفسیر منظم یک متن مرجع منثور تلقی کرد. این متن با اینکه مفقود شده است مشابه‌های بسیار در نوشته‌های حاوی "اندرزهای تاج" دارد. هفتاد و چهار تا از

۸۰ به وسیله خواجہ عبدالقادر الفارسی که ظهیری همرقیدی او را می‌شناخته است. خلاصه مطلب در: سعید نفیسی، رودکی، ص ۲۲۴ تا ۲۲۷؛ و همچنین ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات، ج ۲، ص ۱۰۰۱ و ۱۰۰۲. ۸۱ بنابر قول چند تذکره‌نویس و دو اشاره خود ازرق (ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات، ج ۲، ص ۲۳۴ و ۲۳۵). اما متن ازرق و نیز ترجمه اصلی به نثر، هر دو مفقود شده‌اند. ۸۲ سعید نفیسی، رودکی، به‌ویژه ص ۲۳۶ و ۲۳۷.

۸۳ داسة الانسان، ص ۲۰۹. ۸۴ در اندروزنامه زرتشت آمده است که بهشت مأوای دانشمندان است. شتابانی این قول کار دشواری است. در "جینک هندوز پوریوکیشان" (Cinik Handarz i Poryokeshan)، نوشته پهلوی قرن هفتم میلادی که به اندروزنامه زرتشت معروف است، سغنی نزدیک به قول "داسة الانسان" در بخش چهارم و یک آمده است (تصحیح و ترجمه فارسی ماهیار نوایی، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال ۱۲، ص ۳۳۹، ص ۵۵۱۲: ۵۵۲۵).

۸۵ ما در اینجا به غوی مغاوت از اجرای مقالهای که پیش از این چاپ شده است، پیوه گرفتاریم: Ch. H. de Fouchécour, "Le Testament moral de Choroés dans la littérature persane", Mémorial Jean de Marnes, Louvain, 1974, BFI, pp. 419-431.

مرجع عرفی بوده است اما شناختن آن ممکن نیست. امیر کیکاوس در قاپوستامه (پیشتر، شماره ۲) اشاره به حکایات طولانی دیدار مأمون از مقبره انوشیروان کرده است. متن پهلوی به دوران پادشاه ساسانی و متن فارسی و مرجع آن به زمان خلافت مأمون یعنی دوره پاکیری هویت ایرانی باز می‌گردد. در این دوره مخاطب وصیت‌نامه اخلاقی انوشیروان همه مردم و یا همچون در شاهنامه^{۸۶} و مرجع آن، پسرش هرمزد نیست بلکه جانشین اخلاق وی در دوره اسلامی یعنی خلیفه مأمون است. امیر کیکاوس در بخش دوم (فصل هشت قاپوستامه)، متن حک شده بر مقبره انوشیروان را آورده است؛^{۸۷} این متن مجموعه‌ای از اندرز است که در مجموع، در جای دیگری از آن یاد نشده است، غیر از شاید دو جا؛ یک متن منثور مورخ ۸۰۱ (۱۳۹۹) و شمری از ابن عیین (متوفی ۱۳۶۷/۷۶۹) در همین موضوع.^{۸۸} هر دو متن، با اندک اختلافی، دیباچه‌ای دارند مشابه دیباچه قاپوستامه بر مجموعه اندرز. متن مورخ ۸۰۱ شامل سی و چهار اندرز است که همگی در قاپوستامه با ترتیب متفاوت به چشم می‌خورند. شعر این بین پنجاه و یک اندرز در بر دارد که برخی با ترتیب متفاوت در قاپوستامه و برخی دیگر در "پندنامه" و نیز چند متن قدیمی دیگر موجودند. شاید این دو متن مرجعی غیر از قاپوستامه داشته‌اند که در عین حال مرجع مشترک هر سه متن بوده است.

بیشتر چهل و شش اندرز فصل قاپوستامه به صیغه امر بیان شده‌اند و رفتار با دیگران را بسته به خلیقات هر کس، به مخاطب املا کرده‌اند. محتوای این اندرزها با محتوای متون بررسی شده کاملاً هماهنگ است.

دراواخر قرن پنجم / یازدهم، غزالی در نصیحة الملوك^{۸۹} اولین چارچوب داستانی را که امیر کیکاوس به آن اشاره کرده، ارائه داده است. مأمون که از سخنان موبدان در مورد انوشیروان دچار کنجکاوی شده بود در صدد یافتن مقبره وی برمی‌آید و آن را کشف می‌کند و اشیاء شاهانه‌ای را که در کنار جسد نهاده بود بازمی‌یابد. خادمی انگشتی شاه را می‌ریاید اما گرفتار می‌شود و انگشت را از او باز می‌ستانند و به انگشت پادشاه باز می‌گردانند. بر خاتم انگشت اندرزی حک شده بود که می‌گفت بزرگی انسان در والایی اخلاقی اوست.^{۹۰} تنها عنصر

۸۶ شاهنامه، ابیات ۴۴۰۸-۴۴۴۶. و سیستانه انوشیروان؛ ابیات ۴۴۴۷-۴۴۶۵. توصیه‌های او در مورد خاک‌سپاری.

۸۷ ترتیب انوشیروان عادل، موزه بریتانیا، مجموعه شرق، شماره ۵۲۲۱. مخزن نسخه‌های فارسی، شماره ۵۱۴۳۹ ورق ۱۲۹ ب تا ورق ۱۳۱ ب؛ فهرست فیلها، ۵۲۷.

۸۸ دستنوشته قونیه، شماره ۲۵۴۶، مورخ ۸۴۷/۱۴۴۲ در قم، ورق ۹۱ تا ورق ۹۶ الف؛ فهرست فیلها، ص ۴۵۳.

۸۹ غزالی، نصیحة الملوك، ص ۷۲.
۹۰ "به چه، نه به چه" (آنکه یک است بزرگ است نه آنکه بزرگ است نیک است). در مورد رسم

اخلاق داستان در این اندرز خلاصه شده است اما همین اندرز حاوی تمامی معنای داستان است. محمد راوندی حکایات غزالی را در راسخه الصدور بازنویسی کرده است (تألیف در ۵۹۹/۲۰۲، طبع عباس اقبال، تهران ۱۳۳۲/۱۹۵۴، ص ۷۱). گویا وی نخستین متن یرواننده داستان را که محمد طوسی در عجایب المخلوقات (تألیف پس از ۵۶۲/۱۸۶۷) آورده، نمی‌شناخته است. در این کتاب، شرایط کشف مقبره به وسیله مأمون دقیق‌تر، و اندرزهای اخلاقی نوشته‌شده برایشاه شاهانه تعدیتر است. عجایب المخلوقات بدون تردید ما را به متنی که مرجع روایات پارسیان هند بوده است، نزدیک می‌کند. اما این موضوع ما را از چارچوب مطالعه فصل بیرون خواهد برد.^{۹۱} محتوای متن در اینجا به‌کل تغییر کرده است. از مجموعه قاپوستامه دیگر خبری نیست و آنچه در اینجا مورد تأمل قرار گرفته، مضمون گذرا بودن دیقاست.^{۹۲} با این همه، بعضی از متون، همچنان اندرزهای تاج را بازگو کرده‌اند، به‌ویژه مستوفی فزوبی در تاریخ گزیده (پیشتر، شماره ۶۱۰۲، متن دهم) علت بدکست نبودن این مجموعه دوم اندرزهای منسوب به انوشیروان قابل فهم است؛ ناقلان چارچوب داستان را حفظ کرده‌اند اما از میان اندرزها تنها آنهایی را برگزیده‌اند که با شرایط زمانی خودشان مطابقت داشته است. خود داستان دیدار مأمون از مقبره انوشیروان، به‌دفعه ما، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. موضوع تشویق باستان‌شناسان به تکرار مسافرت خلیفه عباسی در میان نیست. در واقع سروکار ما در اینجا با حکایاتی از نوع "جست و جوی معرفت"^{۹۳} است، یعنی حکایاتی در مورد



پادشاهان ساسانی مبنی بر حک کردن اندرزی بر خاتم انگشتشان، رجوع شود به مسعودی، ترجمه فرانسوی، مروج الذهب به قلم باری، به تجدید نظر شارل پلای، ج ۱، پاریس، ۱۹۶۲، ص ۳۳۴ و ۴۲۳.

۹۱ تهران، نگاه، ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، ص ۲۵۶ و ۳۵۷. پیش از آن در سال ۱۳۳۹ محمدتقی دانش‌پژوه به این متن اشاره کرده بود، فهرست کتابخانه دانشگاه ادبیات، تهران، ص ۲۳۱ تا ۲۳۳.

۹۲ در این مورد رجوع شود به مقاله نگارنده (پانوش ۸۲)، ص ۲۴۵ و به صفحات ۲۴۶ و ۲۴۷ در مورد فرضیه‌ای که درباره سرشمه حکایات آورده شده است. سید محمد علی جلالزاده در مقاله "دخة انوشیروان کجاست؟" (ژنگ یوان‌زی، ص ۲۱، ش ۲، ۲۰۰۴، ص ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸ تا ۲۶۰) مطالب شاهانه را در مورد مرگ پادشاهان جمع‌آوری کرده است (تشیع، مراسم سوگواری، آیین‌های مخصوص، مقامی) و احتمال وجود گور انوشیروان را در یک حوزة باستانی مطالعه نموده لیست بررسی کرده است. وی در تحقیق خود از داستان طولانی دیدار مأمون از مقبره انوشیروان در تاریخ باستانی بهره گرفته است (تاریخ باستانی، ۱۳۷۷/۱۳۷۷، تهران ۱۳۳۸، ص ۱۶۰).

۹۳ در رصمة الملوك نیز چنین است (ص ۱۰۸). این متن پس از سال ۱۲۲۲/۶۱۹ نوشته شده است اما شامل اندرزها و حکایاتی است که از کتب بسیار قدیمیتر برگرفته شده‌اند.

94. T. Todorov, "Les Deux principes du récit", *Les Genres du discours*, Paris, Seuil, 1978, pp. 63-77.

دانایی که هسته مرکزی آن جست و جوی یک معنای خاص است. این معنا می‌تواند در کتابی گنجانده شود، مثلاً کلیله و دمنه، یا جاویدن خرد (پیشتر، شماره ۱۶:۱) و یا خارچ از ادبیات فارسی در *Tabula Smaragdina* (لوح زمردین)، متن کیمیاگرانه منسوب به هرمس مثلث الماسه^{۱۵} که بلیوس در یک غار زیرزمینی کشف کرده بوده است. این معنا می‌تواند به یک شیء نیز مرتبط شود، مثلاً جام مقدس مسیح (Grial) و با سنگ زمرد که "ابداع" آن "جهان" اسکندر در جست و جوی مقبره کبشور بوده است.^{۱۶} سردار جاه‌طلب از طریق این سنگ به اسرار مرگ و اشکال اسطراب پی برده است.

۲.۲ اندرزهای انوشروان در شاهنامه فردوسی

کتاب فردوسی بدون تردید یکی از پناهای اصلی ادبیات فارسی است. مطالعه ادبیات فارسی بدون در نظر گرفتن شاهنامه غیرقابل تصور است، اما پرسش نخست در اینجا این است که شناخت نویسنده‌گان و شماری فارسی زبان قرون پنجم و ششم و هفتم (بازدهم تا سیزدهم) از شاهنامه چگونه بوده است؟ چنانکه دانسته است، در زمینه حماسه‌سرایی و حتی داستان‌سرایی، فردوسی استاد و مرجع محسوب می‌شده است زیرا که وی نه تنها پیشینیان خود را به‌غبار فراموشی سپرده بلکه راه را برای جانشینان و اقتباس‌کنندگان گشوده است.^{۱۷} از درپاز، جنگ‌نویسان، زبان‌شناسان، سخنوران و مورخان کوشیده‌اند تا خود را شاهنامه‌شناس بنمایند^{۱۸} و نیز حماسه‌سرایان غیردینی در ستایش بزرگان زمان خویش و حتی حماسه‌سرایان دینی که گاه خود را راستگو و فردوسی را دروغ‌باف خوانده‌اند^{۱۹} وی را به عنوان استاد ادبی خویش

95. M. Plesner, "Hirmis", *E.I.*, 3, p. 480.

۱۶. نظامی با زیبایی تمام این حکایت را به نظم کشیده است: شرفنامه، چاپ باکو، ۱۹۷۲، بیت ۲۹۹. فصول ۴۰ و ۴۱ درباره این موضوع به آلمانی ترجمه شده است:

G. Groop, "Neupersische Überlieferungen vom Heiligtum auf dem Takt-e Soleimān", *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, 10 (1977), pp. 243-291.

نویسنده مقاله به ویژه کوشیده است ثابت کند که نظامی برای توصیف مقبره کبشور و اطلاعات دقیق در مورد تخت سلیمان در اختیار داشته است:

۹۷. ذبیح‌الله صفا، حماسه‌سرایی در ایران، تهران ۱۳۳۳، ص ۱۵۲ تا ۱۵۳، به‌ویژه ص ۲۱۷ تا ۲۱۹ و نیز M. Molé, "L'épopée iranienne après Firdousi", *Nouv. Clés* 5 (1943), pp. 377-393.

98. H. Massé, *Firdousi et l'épopée nationale*, Paris, 1935, pp. 278-280.

۹۹. مثلاً در سال ۱۰۸۹/۴۸۲، نویسنده علی‌نامه با شاهنامه آشنا می‌گردد. قصیده او هم بحر و هم سبک شاهنامه است. با این همه شاعر به خواننده هشدار داده است (ورق ۲ الف، س ۱۷ به‌پند) که اثر فردوسی را «دو و خیالانی» تشکیل شده است (نسخه نوین، س ۲۵۷۸، فهرست چیده، ۱۴۳، تاریخ تألیف در ورق ۳۰۰، پ ۳، ص ۵ آورده شده است).

برگزیده‌اند. در زمینه نظم‌سرایی شاعران کوشش داشته‌اند تا خود را نوآور بنمایند و به این جهت از بردن نام حکیم طوس سر باز زده‌اند و پژوهشی طولانی باید تا تأثیر شاهنامه در آنان کاملاً مشخص شود. بر عکس، واکنش ادبیات اخلاق به کل متفاوت بوده است. می‌توان گفت که اندیشهٔ بهره‌گیری از اثر فردوسی به‌عنوان یک منبع مرجع و یک نمونه به ذهن اخلاق‌نویسان خطور نکرده است. فردوسی، در اینجا نیز مانند زندگی شخصی، تنها مانده است. هومر سرچشمه اخلاق‌نویسان و تراودی‌نویسان یونانی بوده است اما فردوسی نمونهٔ پایان یک جهان است، جهانی که وی کوشیده است تا تصویر فرهنگی آن را آنگونه که در زمانه وی مصور بوده، ارائه دهد. به همین علت، هدف اخلاق وی نمی‌توانسته است دنباله داشته باشد و جوهر اخلاق قطعات باستانی که وی ناقل آنها بوده مورد بهره‌گیری دوباره قرار نگرفته است.

در دوران معاصر، در میان مطالعاتی که دمورد کتاب فردوسی صورت گرفته است^{۱۰۰} بیشتر به پیگیری سرچشمه‌های محتوا و زبان آن و با زمینه ادبی^{۱۰۱} به مقایسه دوره‌های مختلف شاهنامه و با دوره‌های مشابه در ادبیات دیگر پرداخته شده است. به‌تازگی چند پژوهشگر کوشیده‌اند تا با روشی اصولی، دیدگاهی مشابه در اندیشهٔ فردوسی را بررسی کنند^{۱۰۲}. حضور این اندیشهٔ خاص برای آنان که با شاهنامه آشنایی دارند، انکارناپذیر است. کتاب، موه عمری کوشش و ثمرهٔ اندیشه‌ای است که به آن زندگی و یکدستی بخشیده است. با عناصری که فردوسی در اختیار داشته است می‌شد صدگونه شاهنامه نوشت اما به قول باتوسانی "شخصهٔ اصلی مثنوی فردوسی یکدستی آن است. قسمتهای مختلف مجموعاً یک واحد را بدید می‌آورند"^{۱۰۳}. و ما پس از این به این موضوع خواهیم پرداخت. جای تردید نیست که فردوسی از طریق منابع مرجع خود، تحت تأثیر ادبیات دورهٔ ساسانی بوده است و ما پس از این، در مورد برخی از قطعات، ثابت خواهیم کرد که وی ناقلی امین بوده است. اما فردوسی، خود به روحیهٔ آن دوره نزدیک بوده و سراسر شعر عظیم خود را با آن رنگ و

۱۰۰. ایرج افشار، کتابشناسی فردوسی، چاپ دوم (با تجدیدنظر و مطالب تازه)، تهران، ۱۳۵۵، پانزده + ۴۴۲ ص.

۱۰۱. محض نموند، تحقیقات کوایجی (J. C. Coyajee) که ایرج افشار به آنها اشاره کرده است (همان کتاب، شماره‌های ۵۲۱ تا ۵۲۸ و شماره ۴۷۰ پ).

102. H. Ringgren, *Fatalism in Persian epics*, Uppsala, 1952, 134 p.; D. Bayat Sarmadi, *Erziehung und Bildung im Schahname von Firdousi*, Freiburg, 1970, 240 p.

103. A. Bawani, *Storia della Letteratura Persiana*, Milan, 1960, p. 612.

این نظریه را قبل از این کریستن نیز بیان داشته بود: "با اینکه در شاهنامه، تصویر روابط انسانی و تمدن عمومی، تصویری ساسانی است، روحیهٔ حماسی از آن شاعر و دورهٔ او است" (اهزارهٔ فردوسی، تهران، ۱۹۴۴، ص ۱۲۶).

حیات بخشیده است.^{۱۰۴}

گیان من این است که شاهانه را باید با در نظر گرفتن مقصود کل آن یک "مرآة الامراء" یا "صیحة الملوك" تلقی کرد. شاهانی که در آیین گذشتگان دیده می‌شوند، با همه بزرگیها و رغیایشان، و اسیر در بنیة تقدیری که هیچ چیز را یاری مقابله با آن نیست، بزرگیایی که با شگفتی ستایش شده‌اند، رغیایی که آشکارا حکایات شده‌اند و تقدیری که همه جا همچون ترجیعی بر اندوه ناله شاعر را درآورده است. فو شاهی بر سراسر متن چیره است، فزی که فراتر از انسانیت و انسانیت هر کس بسته به آن است. ثبت برآورده شده فردوسی تازه کردن سخنان شاهان^{۱۰۵} با بازوشتن کتاب افعال آنان بوده است.^{۱۰۶} چنانکه پس از این خواهیم نمود، انوشروان و مشاور خردمند او بزرگمهر، شخصیت‌های اصل شاهانه‌اند. بنابر این بررسی سخنان این دو برای دست‌یابی به لحن اخلاق کل شاهانه، که قطعاً بیش از هر چیز برای تربیت شاهان و بزرگان نوشته شده است، اهمیت بسزا دارد. گذشته از داستان پیچیده کیخسرو، حکایات پادشاهی خسرو انوشروان طولانی‌ترین حکایات شاهانه است (۴۴۶۸ بیت)، و پس از آن حکایات پادشاهی خسرو پرویز با ۴۰۸۳ بیت. داستان کیخسرو، نقطه اوج قسمت حماسی شاهانه و پایان دوره انتقام بحق ایرانیان از نوزائیان است، و سلطنت خسرو انوشیروان مهمترین جزء قسمت داستانی تاریخی آن است. سلطنت خسرو و زاهد است، خسرو سؤم، پادشاهی پیش از سقوط ساسانیان است. خسرو اول انتقامجو و زاهد است، خسرو سؤم، پادشاهی است در معرض اعتراض و خسرو دوم انوشیروان نمونه پادشاه موفق، یعنی پادشاه دادگر است. نحوه پرداخت داستان پادشاهی انوشیروان، همچون دیگر داستانهای شاهانه، نمایانگر ساخت اندیشه فردوسی است. ما در مبحث جداگانه با پیشنهاد تقسیم‌بندی خاصی سعی در بررسی این اندیشه داشته‌ایم^{۱۰۷} و در اینجا تنها به گفت و گو از خطوط اصل این تقسیم‌بندی بسنده خواهیم کرد.

فصل مربوط به انوشیروان به دو بخش تقسیم شده است: یکی در مورد تدبیر مملکت (شماره ۱) و یکی در رفتار اخلاق و سیاسی وی (شماره ۵). این دو بخش، بخش راجع به بزرگمهر را در برمی‌گیرند. خود بخش بزرگمهر، به‌وسیله یک میان - متن (شماره ۲۲) به دو قسمت تقسیم شده

است: یکی متشکل از مجموعه اندروزها (شماره ۲) و دیگری شامل چهار قطعه متفرقه (شماره ۴). میان - متن توجه خواننده را دوباره به‌سوی پادشاه جلب می‌کند و با تنها حکایتی که فردوسی درباره انوشیروان آورده است آغاز می‌شود و به این ترتیب از یکتاخشی مجموعه اندروز می‌کاهد. این نحوه نگارش مبنی بر درهم فرو رفتن بخشها (دراپناحیه ترتیب ۱/۱-۲/۲-۳/۳-۴/۴-۵/۵) بدیده ادبی متداول در حکایت‌سرایی قدیمی است (مثلاً در آثار گوناگون همچون کلیله و دمنه و یا منطق الطیر عطار) و می‌توان پنداشت که فردوسی استفاده کاملاً آگاهانه‌ای از آن کرده است. پس از بازبانی اندروزهای انوشیروان در چارچوب داستانی شاهانه، اکنون به توصیف سرح مجموعه‌های این اندروزها می‌پردازیم.

۱.۲.۲. خطابه آغازین پادشاهی انوشیروان (شاهنامه چاپ مسکو، ابیات ۱ تا ۵۳)
در شاهانه از پادشاهی اردشیر به‌پسند^{۱۰۸} خطابه آغازین جزو ضروری مراسم تاجگذاری هر پادشاه است. گربنیاسکی به‌متنی از این مفعف دست یافته است.^{۱۰۹} که در آن وصف مراسم خطابه تاجگذاری ساسانی به هنگام جشن نوروز آمده است: نخست، پادشاه اعلام می‌کرده است که امروز روزی است که باید آئینه را زمان فرسوده است نو کرد. او خود را سزواترین مردم معرفی می‌کرده است، آنگاه، بزرگان دولت وظایف شاه را به وی یادآوری می‌کرده‌اند.^{۱۱۰} و پس از پیشکش و تقسیم هدایا، پادشاه سخن را با اندرز به هگان پایان می‌دهد است. روایت شاهانه دیگر گونه است. تاجگذاری، که نشانه فو شاهی خدایی و بنیان دورهای تازه است، با خطابه شاهی آغاز می‌شده و پس از کف زدن حاضران با تقسیم هدایا پایان می‌گرفته است. پادشاه در خطابه خویش وظایف بزرگان و رها را با یادآوری و اصول رفتاری خویش را بازگو می‌کرده و به این ترتیب نوعی قرارداد ضمنی با مردم می‌بسته است. کف زدن حاضران نشانه موافقت ایشان با این قرار داد بوده است.^{۱۱۱}

خطابه تاجگذاری انوشیروان با ستایش خداوند و اقرار به برتری او آغاز شده است (ابیات ۱ تا ۷). در پایان خطابه نیز همین اقرار به‌صورت دعوت به فرمانبری از خداوند قبل از هر کس دیگر آمده است (ابیات ۴۲ تا ۵۳). میان این دو قسمت بزندان‌شناختی، جمله اندرز با رأی

۱.۰۸. بیش از اردشیر، تنها لاهورث، جمشید و هراسب خطابه کوتاهی دارند. خطابه اسکندر کمی طولانی‌تر است (اسکندر، ابیات ۱ تا ۱۱).

109. *Specimens, "Le livre de la Couronne"*.
۱۱۰. بنا بر کتاب افاج منسوب به جاحظ (برگردان فرانسوی از شارل بلا، پاریس، ۱۹۵۲)، ص ۱۸۰ و (۱۸۱)، در این هنگام شکوه‌های مردم از شاه در حضور موبد بزرگ اعلام می‌شده است. در شاهانه (بزرگمهر) ابیات ۱۸۷ به‌پسند، خطابه تاجگذاری بلاش پس از اندرزهای حکما به وی ایراد شده است.
۱۱۱. بیان روشن این موضوع در خطابه تاجگذاری آرم‌دخت آمده است (شاهنامه، ابیات ۱۷ تا ۲۷).

* ۱. بعضی نمونه، رجوع شود به توصیف آرژور کرپشتن از "شاه‌نومه" در

Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique, Paris, 1936, pp. 75-106.

۱.۰۵. شاهانه، بیت ۲۲۸۵.

۱.۰۶. چنانکه خود در دیباچه (ص ۱۱۹ تا ۱۲۵) آورده است.

107. Ch.- H. de Fouchécour, "Une lecture de Livre des Rois de Ferdowsi", *Studia Iranica*, 5, 2 (1976), pp. 171-202.

آورده شده است: نخست در مورد دادگری: همه کس باید عادل باشد و خواست خویش را نزد پادشاه بیاورد تا او بتواند به عدل رفتار کند. سپس هشداری که در مورد معایب شخصی همراه با چند اندیشه اخلاقی آورده شده است و اندرزهای پایانی به وزیر و سربازان و رعایای نیک و بد مربوط است.

در بیان سی خطابه تاجگذاری در شاهانه، خطابه انوشروان از همه گسترده تر است. به طور کل خطابه‌ها همیشه شامل چهار محور اصلی هستند که به شیوه‌های مختلف بیان شده‌اند: ستایش خدایند که دهنده فرّ شاهی است، بیان پادشاه در مورد پیش گرفتن دادگری در مقام خود، تشویق رعایای نیک و تهدید رعایای بد، قول پادشاه در مورد دفاع از بیچارگان و ناداران. هیچ منبع مرجعی در مورد این خطابه‌ها شناخته نیست. گویی فردوسی به‌یاری این چهار اندیشه کل، خود با سبکی که از ابتدا با ستایش خرد در پیش گرفته، محتوای خطابه‌ها را پرداخته است. با این همه گاه پیداست که اندرزی را که در متن خوانده به‌یاد می‌آورد و بازگو می‌کند. با وجود بکتاشی کل محتوا باید اذعان داشت که فردوسی در جزئیات، مطالب تکراری زیادی نیاورده است.^{۱۱۲} پس از خطابه تاجگذاری، مطالب بسیار آمده که شاید منشأ الهام خطابه بوده است (بیت ۵۴ تا ۶۱): بیان احکام اداری عملی که باعث اشتباه دادگری انوشروان شده است (پیش‌تر، شماره ۲)، تقسیم کشور به چهار منطقه، بستن مالیات، تشویق زراعت، دعوت دولتران به عدالت، راهنایی سپاهیان، دعوت از رعایا به آوردن شکوه‌هایشان نزد پادشاه، خاصه در مورد مالیات. فردوسی به این ترتیب انوشیروان را مظهر پادشاه دادگر نموده است. پس از اصول نظری خطابه تاجگذاری، احکامی عملی آمده است که چنانکه از لحاظ تاریخی می‌دانیم^{۱۱۳} باعث اعاده نظم به کشور پس از اغتشاشات مزدکی بوده است. اقدامات مؤثر پادشاه مطلق‌المنان، ستایش شاعر را برانگیخته‌اند، ستایش فرد پادشاه که با عدالت خود آبادانی را به ایران بازگردانده است. به‌طور کلی می‌توان گفت که فردوسی بر یکی از محورهای اصلی اندیشه اخلاقی - سیاسی قرون وسطی تأکید داشته است. اینکه دادگری حاکم ضامن آبادانی کشور است.

۲.۲.۲ فرمانهای انوشروان

یکی از احکام اداری ساسانیان که بنیاد آن را به انوشروان نسبت داده‌اند.^{۱۱۴} بنا به گفته خود

۱۱۲. مثلاً شاهانه (یزدگرد ابیات ۵ و ۸).

113. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, pp. 364-372.

۱۱۴. محض لغوی، "کلوناج انوشروان" در نجاد لام مسکویه (گرنیاسکی، *Specimens*، ص ۱۸) که

فردوسی (ابیات ۳۶۵۸ و ۳۶۵۹)، گداشتن خبرگزاران محق در سراسر کشور بوده است. اینان اعمال کارمندان را زیر نظر می‌گرفتند و موقتاً رعایا را مستقیماً به اطلاع پادشاه می‌رساندند. به این ترتیب، قدرت مرکزی شاهانه دائماً در جریان امور قرار می‌گرفته و با ارسال فرمانهای معین در هر مورد مستقیماً کشور را اداره می‌کرده است. شاهانه نمونه‌های این فرمانها را که جمعی سی و چهار فرمان با محتوای سیاسی - اخلاقی است، ارائه داده است (ابیات ۳۶۶۰ تا ۳۸۱۴). بر راز کارمندی با پرسشی نزد شاه آمده و پاسخی نظری با عمل دریافت داشته است معمولاً خود شاه است که در مورد اعمال خویش و نتایج آنها و یا در زمینه‌های اخلاقی و سیاسی و یا مذهبی مورد سؤال قرار گرفته است. وجه عمل و دقیق تعدادی از پرسشها نمایانگر آن است که فردوسی از سندی صحیح و قدیمی بهره گرفته است. در تأیید این موضوع می‌توان از ترجمه فارسی متنی در این باب اما مستقل از فرمانهای انوشروان یاد کرد (پیش‌تر، شماره ۲، قسمت پایانی). این متن، به احتمال قوی، ریشه پهلوی دارد.^{۱۱۵} محتوای مجده تا از سی و چهار فرمان که فردوسی آورده در میان صد و هفتاد و سه فرمان متن فارسی موجود است.^{۱۱۶} ظاهراً این امر نتیجه گزینشی است که از متن اصلی فرمانهایی که غودار شخصیت اخلاقی انوشروان و نمونه نوع اخلاقی مجموعه‌های اندرز بوده، انجام گرفته است.

۳.۲.۲ نامه انوشروان به فرزندش هرمزد

پس از فرمانهای انوشروان، فردوسی (بیت ۳۸۲۲ "فندیهم..." نامه انوشروان به پسرش را نقل می‌کند (ابیات ۳۸۲۲ تا ۳۸۸۱).^{۱۱۷} این نامه حاوی توصیه‌هایی است که هنگام واگذاری تاج به فرزند شده است. شاید فردوسی از قطعه‌ای برگرفته از مراجع خویش بهره گرفته باشد.^{۱۱۸} نقش شاعر در پرداخت موضوع هر چه باشد، می‌توان گفت که محتوای این قطعه



قطعه ترجمه عربی متن پهلوی است. نظام الملک فضل را در سیر الملوك به خبرگزاران حق (نیان) قدرت مرکزی اختصاص داده است (طبع، ه. درک، تهران، ۱۹۶۲، فصل ۴، ص ۲۹۹ تا ۴۰۰).

۱۱۵. دانش‌پژوه، بوش، شماره ۶۸ (دو دستنوشته)، شماره ۷۸ (دستنوشته‌ها با عنوان *خودنویس* و *نویس* شماره ۱۵۹ (دستنوشته تاشکند، شماره ۲۰۶۵، مورخ ۱۷۰۵/۱۱۱۷ با عنوان *هدیه دیستان* ۴۴۴).
E. G. Browne, *A Supplementary hand-list*, Cambridge, 1922.

و ترجمه انگلیسی آن از:

W. Young, *The Wisdom of Naushirwan "The Just" King of Iran*, Lucknow, 1892.

۱۱۶. ابیات ۳۶۶۰ تا ۳۷۹۸.

۱۱۷. پس از این نامه، سرودی در مدح محمود غزنوی آمده است (شاهنامه ابیات ۳۸۸۲ به بعد).

۱۱۸. این ندیم (نهرست، ص ۳۹۹ و ۷۴۰) در مجموعه اندرز انوشروان را خطاب به پسرش می‌شناسد.

است.

از یکدستی ویژه‌ای برخوردار است. اندرزه‌ها خطاب به شاهزاده جوانی است که در آستانه شاهی قرار دارد. انوشروان برای تأکید بر ارزش گفته‌های خویش، آنها را پاسخهای یک حکیم به پرسشهای خود وی قلمداد کرده است (بیت ۲۸۳۴). شاهزاده در آغاز باید به طلب دانش برآید، خاسن تاج و تخت او ارزش شخصی اوست، شاه باید دیندار و پیرو دادگری شاهان پیشین باشد، وظیفه اصلی او در قبال رعایا وفاداری به‌قولی است که به آنان داده و نیز رفتار او با آنان است. و چنانکه در همه "قصیده‌الملوک"‌های قدیم آمده، باید بسته به موارد، حکم و سختگیر و با مهربان و باادار باشد. هیچ متنی که مشابه با این متن فردوسی باشد شناخته نشده است و بنابراین نمی‌توان پی برد که او یا مرجع او تا چه اندازه در منبع اصلی اندرز صرف کرده‌اند تا احتمالاً آن را با محتوای متون اخلاقی متداول مطابقت دهند.

۴.۲.۲ اندرزهای حکیم انوشروان

بنابه روایت فردوسی، موقعیت انوشروان در پایان زندگیش معکوس شده بود؛ دیگر او نیست که به پرسش نزد حکیم می‌رود بلکه هر کس پرسشهای خود را نزد وی می‌آورد و از همه چیز به‌ویژه رفتار انسان نیک می‌پرسد. انوشروان خود حکیمی شده است که همگان در پی مشورت با او هستند. در این مجموعه طولانی اندرز (ابیات ۳۸۸۵ تا ۴۰۱۸) که فردوسی آن را به عنوان سندی پهلوی معرفی کرده (ابیات ۳۸۸۵ و ۳۸۸۶) و به شکل پرسش و پاسخ آورده است، هیچ تسلسل منطقی به چشم نمی‌خورد. تعداد پرسشها، سی و هفت عدد است اما حداقل در سه مورد پاسخهایی به دنبال آمده است که خود به تنهایی یک مجموعه اندرز مستقل تشکیل می‌دهد: شرایط هشتگانه پادشاه کامیاب (ابیات ۳۹۰۵ تا ۳۹۱۲)، قواعد سخن‌گویی (ابیات ۳۹۱۸ تا ۳۹۲۸)، رفتار انسان نیک (ابیات ۴۰۴۱ تا ۴۰۸۱). این مجموعه، با وجود قرار داشتن در چارچوب مضامین شناخته شده، چنان متنوع و سرشار است که می‌توان پنداشت که فردوسی از منبعی که برای ما ناشناخته مانده بهره گرفته است. اشاره به سندی پهلوی را می‌توان واقعیت تلقی کرد اما در این صورت، این سند باید نوعی خودآموز متأخر بوده باشد که در آن مضامین متداول حکمی از زبان انوشروان بیان شده‌اند؛ ریشه کامیابی پاک و فضیلت است، دانش برترین ثروت است، از شهوت و نیاز باید گریخت و نباید دل به دنیا بست، زن و نادان بدترین موجوداتند، بدن زنجیری در دنفک از پوست است (بیت ۴۰۳۰)، ستایش از کار (ابیات ۴۰۶۸ تا ۴۰۷۲) و غیره. هدف اندرزه‌ها تعریف رفتار انسان خردمند است اما گوینده آنها پادشاهی است متقی، زیرا که بسیاری از پاسخها، اندیشه‌های شاهی در آستانه مرگ هستند و نام خداوند و یاد او به کرات آمده است. پرسش نخست در مورد کلام ناپیش است درست همچون اولین پرسش

ظرفه (پس از این، شماره ۲۰۲) که چندین نکته مشترک با متن فردوسی دارد اما اثبات وجود ارتباط میان آن دو، از عهده ما خارج است.

۵.۲.۲ وصیت‌نامه انوشروان خطاب به فرزندش هرمزد

این متن، بر خلاف اولین متن (شماره ۲۰۲.۲) اندرزنامه‌ای خطاب به شاهزاده‌ای جوان نیست بلکه سخنان پادشاهی دم مرگ به جانشین خویش است. به گفته فردوسی (بیت ۴۲۰۴)، اندرز انوشروان، حاروی آخرین توصیه‌های وی، بر ابریشم نوشته شده بوده است. انوشروان در هفتاد و چهار سالگی (ابیات ۴۲۸۸ تا ۴۲۹۷) به اندیشه مرگ و جانشینی خویش افتاد. و سال پس از آن، در هفتاد و پنج سالگی، جهان را بدرود گفت. فردوسی در هنگام نگارش این فصل، خود نیز سالمند بود و قطعاً به اندیشه مرگ دلشغول (ابیات ۴۲۷۷ به بعد). تردید نیست که فردوسی در نوشتن این اندرز از اندیشه شخصی خویش مایه گذاشته و همه جا، همچون ترجیحی مکرر، مضامین اخلاقی مقبول خویش را گنجانیده است؛ جهان آکنده از رنج است و گریزی از رقت نیست، من تنها در جست و جوی آرامش و نیک بودم و برای تو آرزوی نیکبختی دارم، به یزدان باور داشته باش و دادگری پیش کن، شکیا و بردبار باش، دانش بجوی و از دروغ و شتاب پرهیز کن، در نیکی بکوش و پند بشنو، از بدی بگریز و روی سوی خدا داشته باش... چون اندرز من در گوش بگیری، شاهی کامیاب خواهی داشت. فردوسی در اینجا بی آنکه به تکرار مکررات بپردازد چکیده پیام خویش را ارائه داده است. اعتقادات وی همچون اصل حیاتند که احتیاج به سخن دراز ندارند. کلیات هر چه قاطع تر باشند متقاعد کننده‌ترند. در این اندرز اندیشه‌های عمیق شاعر بزرگ مستر است. اندیشه‌هایی که تأثیر فرهنگی آنها در نسلها و نسلها خواننده در ایران آشکار است.

در شاهنامه، انوشروان پادشاهی است که حکومت خود را با دادگری آغاز کرده و با خردمندی به پایان رسانده است. اما فردوسی، ضحطای انسانی او را پنهان نکرده، چنانکه در خصوص دیگر شخصیت‌های مهم کتاب نیز چنین نکرده است؛ گویی برای فردوسی بنا به تقدیر اگر عیبی در زندگی شخصیتی نباشد، آن شخصیت به درستی تصویر نشده است. انوشروان دادگر بر اثر خشمی غیر موجه، مشاور خردمند خود، بزرگمهر را در چاهی به زنجیر می‌کشد (بیت ۳۴۸۸). این گره از آن تقدیر است و تنها توبه آیز را می‌کشد. پادشاه هر قدر که بر سختی اساویت می‌افزاید، به همان اندازه در اندوه سنگین‌تری فرو می‌رود، زیرا که آرامش روزافزون مشاور حکیم را ریشخندی به قدرت شاهی خود تلقی می‌کند. اما پس از عذرخواهی شاه، بزرگمهر نزد وی باز می‌گردد و حق بگیری او را می‌بخشاید؛ آنچه باید می‌شد شده است و دیگر توبه و رنج سودی ندارد (بیت ۳۴۴۷).

قوتنه را به او نسبت داده‌اند (مثلاً این بلخی - حدوداً از ۴۹۸ تا ۵۱۱/۲ تا ۱۱۱۷ - در فارستنه، چاپ شیراز، ۱۳۳۲/۱۹۶۴، ص ۱۰۵ تا ۱۰۷).

روایق که ضالمی و فردوسی از منابع آن بهره گرفته‌اند سرشار از عناصر سازنده تصویر وزیر کامل بوده است. پس از ترجمه کلیله و دمنه از فارسی میانه به عربی به قلم این متفق (متوفی در حدود ۷۵۷/۱۳۹۹) خوانندگان عرب‌زبان با بزرگمهر این بختگان^{۱۲۱} وزیر انوشروان و حکمت ری^{۱۲۲} آشنایی یافته بودند. این اندیم، نویسنده کتاب مشهور فهرست (پایان تألیف در سال ۳۷۷/۹۷۸) در اثر از بزرگمهر می‌شناخته است (در علم نجوم، ص ۶۴۱ و در اخلاق، ص ۷۲۹)، و نظر برخی را سبق بر اینکه بزرگمهر نویسنده بعضی از قطعات کلیله و دمنه است که به نام بزرگمهر بختگان وابسته شده‌اند؛ یکی اندروزنامه منسوب به وی (پس از این، شماره ۸، ۲، ۳)، و دیگری گزارش بازی شطرنج^{۱۲۳} که در آن بزرگمهر نقش مهمی بر عهده دارد.

در مورد منابعی که در پرداخت "زندگینامه" بزرگمهر نقش داشته‌اند، می‌توان گفت که متعلق به یک هسته مشترک مهم بوده‌اند که در همه مشرق زمین موجود بوده است، اساس این زندگینامه نکته زیر است: نیاز پادشاه به دانش یک خردمند، نخستین بار بزرگمهر جوان برای تعبیر خواب پادشاه به دربار خسرو احضار می‌شود (شاهنامه، ابیات ۱۶۷ تا ۱۰۵۲). دیگری بار، بزرگمهر سالمت، پس از راهایی از حبس ناحق انوشروان، برای پیش‌بینی محتوای یک صندوق نزد پادشاه آورده می‌شود. تودور تولدک^{۱۲۴} و پس از او آرتور کرستین^{۱۲۵} بر مشایخت این



Chronique de (...) Tabari, traduite sur la version persane de (...) Bal'ami.

ترجمه فرانسوی از J. H. Zotenberg، پاریس، ۱۹۵۸، ج ۲، ص ۲۶۰ به بعد؛ مشاور بهرام چوبین "بزرگ دیو" نام داشته است.

۱۲۱. طبع متن عربی از لوئیس شیخو، پاریس، ۱۹۵۷، ص ۳۲.

۱۲۲. در مورد اصالت این حکمت و نقش احتمالی این متفق در پرداخت آن رجوع شود به مطالب مفیده و فشرده فد. گابریلی در دیالوگ المعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۲، ص ۹۰۸.

۱۲۳. وژانیشای چژنگ، در مورد این متن پهلوی، رجوع شود به:

M. Boyce, "Middle Persian Literature", *Handbuch der Orientalistik, IV, Iranistik, 2. Literatur*.

لیدن، بریل، ۱۹۶۸، ص ۶۲ و پانوشن ۱۲ فردوسی، شاهنامه، ابیات ۲۶۲۸ تا ۲۸۱۰.

124. *Untersuchungen zum Achikar-Roman*, Berlin, 1914, p. 27.

125. "La légende du sage Buzurjimir", *Acta Orientalia*, 8 (1930), pp. 81-128.

چاپ مجدد در:

Les Genes des Rois, Paris, 1936.

این مطالب ما را به سوی یکی از محورهای اندیشه فردوسی می‌کشاند که در تحلیل کوتاه داستان خسرو (پیش‌تر، شماره ۲، ۲، قسمت پایانی)، نیز تبیین شده است. در شاهنامه، انوشروان یعنی پادشاهی که بر اثر قیام‌برد مقدار از دادگری به خردمندی رسیده، نمونه شاهای است، اما انیمه از احوال او باید مورد تقلید دیگر شاهان قرار گیرد گزینش مشاور خردمند است. عیب او دور کردن بزرگمهر از خود بوده است و پیروزی سلطنت او نتیجه تربیت دائمی آن حکیم، این مطلب، خود یکی از مضامین اساسی نوع "صحیحة الملوك" است. انوشروان باید محل تقلید باشد زیرا که شاگردی خردمندان را پذیرفته است، آنجا که فردوسی به گسترش این اندیشه می‌پردازد (ابیات ۱۵۶۰ تا ۱۵۶۵) یکی از نکات اصلی "صحیحة الملوك" هاست، لازم به تذکر است که بلندترین مجموعه اندرز بزرگمهر به انوشروان آنگاه است که پادشاه، به همه عظمت شاهانه خود، پرسشهای متعدد خویش را نزد مشاور خویش آورده است (هشتمین مجموعه اندرزهای بزرگمهر، پس از این، شماره ۸، ۲، ۳).

۳. اندرزهای بزرگمهر

۱.۳. شخصیت بزرگمهر

در کنار پادشاه دادگر که انوشروان نمونه اوست، مشاور خردمند یعنی بزرگمهر قرار دارد. فردوسی زندگینامه یکدستی از این شخصیت ارائه داده و سخنان و نوشته‌های منسوب به وی را به‌نظم کشیده است. این نمونه اعلا در سراسر ادبیات فارسی به‌چشم می‌خورد.^{۱۲۶} کتب تاریخ به ستایش این زندگینامه پرداخته‌اند و نوشته‌های اخلاقی اندرزهای منسوب به وی را نقل کرده‌اند.

مسعودی در کتاب *التیة والاشراف* *Le Livre de l'Avertissement et de la Révision*، ترجمه فرانسوی به قلم ب. کارادوو، پاریس، ۱۸۹۷، ص ۱۴۷ که پیش از ۹۵۶/۳۴۵ تألیف شده است، در میان بزرگان دربار ساسانی از وزیری نام می‌برد "که عنوان وی بزرگ فرمدار، یعنی بزرگترین فرمانبرداران" بوده است. گویی بزرگمهر^{۱۲۷} شخصیتی است که زندگینامه یک وزیر

۱۲۶. لازم به یادآوری است که فردوسی کتاب خود را میان سالهای ۳۷۰/۹۸۰ تا ۴۰۰/۱۰۰۹ تألیف کرده است.

۱۲۷. در پهلوی "بزرگ مهر" یعنی "حمایت شده" می‌تاری بزرگ" در مورد تحول این لفظ رجوع شود به محمد تق جبار، بیگ‌شناسی، چاپ دوم، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۵۲ و ۵۳ چنین به نظر می‌رسد که در سنت اسلامی نامهایی که با "بزرگ" (یا "بزرگوار") آغاز می‌شدند، نام وزیران نداشته شده‌اند: مثلاً اردشیر، قباد، انوشروان، هرمز و خسرو ویز همگی وزیری به‌نام بزرگمهر داشته‌اند. عنوان بزرگمهر از طریق این لفظ ساخته شده است. رجوع شود به تمالی، فرد، صفحات ۵۹۰ تا ۶۲۹، ۶۳۵ تا ۶۳۸ و ۶۳۹؛ فردوسی، شاهنامه، "خسرو"، بیت ۲۱۴۵، مصلح المورایخ و القصص، تهران، ۱۳۱۸، ص ۱۹۶ و همچنین

اخلاق که ادبیات فارسی آنها را میراث گذشته ایران تلقی می‌کرده است، به دست آید.

۲.۳ اندرزه‌های بزرگمهر در شاهنامه فردوسی

فردوسی اندرزه‌های منسوب به بزرگمهر را به دو مجموعه بزرگ تقسیم کرده است: شفاهی و کتبی. مجموعه کتبی دقتی است به زبان پهلوی (بیت ۲۳۹۹) که حکیم آن را به خزانه شاهی سپرده بوده است تا ماندگار بماند. اینک همین کتاب پهلوی است که به دست ما رسیده و فردوسی روایت ویژه خود را از آن برای ما به یادگار گذاشته است.

فردوسی اندرزه‌های شفاهی بزرگمهر را در هفت هفته زمان‌بندی کرده است: در آغاز هر هفته عدلی نزد شاه می‌آیند و حکیم هر بار با روش تازه و محتوای نو، به تعلیم آنان می‌پردازد. هر مجموعه با ستایش از بزرگمهر پایان یافته است.

در شاهنامه، قسمت بزرگمهر و پادشاه (ابیات ۹۶۷ تا ۲۶۲۶) که حاوی تالیف درباری حکیم است با بیت ۲۶۲۶ پایان گرفته است.^{۱۳۰}

انوشروان، نمونه شاه کامل، هواره هفتاد مشاور دانشمند همراه خود داشته است و وفات آزاد خود را به تعلیم از آنان اختصاص می‌دهد است (ابیات ۱۰۵۸ تا ۱۰۶۰). بزرگمهر تنها کسی است که از عهدۀ تصویر خواب پادشاه برآمده^{۱۳۱} و به این ترتیب به حلقه مشاوران او وارد شده است. انوشروان خود، نخستین پرسش‌کننده است و در ضمن برنامه‌گردانی است که پرستشهای حضار را برمی‌انگیزد. با گذشت هفته‌ها، حلقه مشاوران گسترش می‌یابد و همة بزرگان کشور را در برمی‌گیرد اما در پایان هگی خاموش می‌ماند و گوش به سخنان بزرگمهر می‌سپارد که از همان روز اول، بزرگمهر با سخنان و پاسخهایی که هرگز اعتراضی بر نمی‌انگیزد، برتری خود را بر دیگر مشاوران ثابت می‌کند زیرا هنگامی که وی لب از سخن فرومی‌بندد، حاضران با شوق و تحسین و شادی، و حتی گاه گریه، واکنش نشان می‌دهند. فردوسی به این ترتیب تصویر آرمانی حکیم را پرداخته است: جوانی با دانش یکم و کاست که با نور اندیشه خود راه فرمانروایان جامعه خویش را روشن می‌بخشد است.

۱.۲.۳ نخستین مجموعه اندرزه‌های بزرگمهر

روزی (بیت ۱۰۶۴) پس از ناهار و به هنگام نوشیدن، انوشروان از یک یک مشاوران نکته‌ای از دانش خودشان درخواست می‌کند. آن‌گاه بزرگمهر پس از کسب اجازه لب به سخن

فست از "زندگی" بزرگمهر و داستان آرامی اهیتز (Ahiqar) حکیم تأکید داشته‌اند.^{۱۳۲} با اینکه محکومیت دو حکیم دلایل و ماجراهای متفاوت دارد اما داستان تیرۀ آنها شباهت به هم نیست. احتمال دارد که روایت فردوسی آخرین پرداخت تاریخ داستان اهیتز باشد. شکل‌گیری "زندگینامه" بزرگمهر در آثار تعالی و فردوسی به چشم می‌خورد و پس از این دو دیگر تفسیری نمی‌کند. مثلاً تخلص عالی این زندگینامه به وسیله نویسنده ناشناس مجمل‌التواریخ که پس از ۱۱۲۶/۵۲۰ تألیف شده صورت گرفته است (چاپ تهران، ۱۳۱۸، ص ۷۵). مورخان سنتی متوجه نشده‌اند که این زندگینامه اثری ادبی است و جست‌وجوی شخصیتی تاریخی به‌نام بزرگمهر حکیم کاری عبث است.^{۱۳۳} تصویر این حکیم، چند بُعدی است و می‌توان برداشت‌های گوناگون از آن به عمل آورد. مثلاً در قرن پنجم / یازدهم این تصویر در نزد بقی شکل عامیانه و مسلمان شده به خود گرفته است.^{۱۳۴}

مقام بلند بزرگمهر به عنوان نگارندۀ کتب پندآمیز از اولین نوشته‌های فارسی موجود به‌روشنی پیداست. در خردنامه او پزشک (پیشتر، شماره ۴۰۱)، مشاور پادشاه (۴۰۱) و نگارندۀ وصیت‌نامه‌ای اخلاقی (۶۰۱) معرفی می‌شود. در تحفة الملوك که از پندنامه‌های قدیمی برگرفته شده، بیست و یک بار از او نام برده شده است. پیش از فردوسی، نویسندگان اندرزه‌های حکیم را نقل کرده‌اند، مثلاً مسعودی در مروج الذهب (پایان تألیف در ۳۲۵/۹۴۶) مجموعه‌ای از دوازده اندرز دُرُرجهر بن بختکان را که در دربار انوشروان بر زبان رانده، آورده است. گویا بزرگمهر نامی عاریت در منابع ایرانی بوده است، منابعی که اساس نخستین جنگهای اخلاقی بوده‌اند. سخنان بسیاری به بزرگمهر نسبت داده شده است و در بسیاری از حکایات ادبیات فارسی وی نقش اصلی را دارد. اما در اینجا به مطالعه مجموعه‌های قابل توجهی از اندرزه‌ها که با نام وی آورده شده‌اند، اکتفا خواهد شد. به این ترتیب احتمال آن هست که برخی از مضامین

^{۱۳۰} 126. J. B. Pritchard (ed), *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, 2nd ed., Princeton University Press, 1955, pp. 427-428.

^{۱۳۱} چنانکه آرتور کریستنسن در مقاله فوق‌الذکر (صفحات ۱۰۰ تا ۱۲۸) که مورد استفاده هتزی سامه در مقاله "بزرگمهر" در چاپ جدید دیوۀ المعارف اسلام قرار گرفته) عمل کرده است. طبق نظریه او بزرگمهر در واقع همان بزرگمهر حکیم، مترجم پنج تائرا (Pancatanara) یا سانسکریت به پهلوی بوده است.

^{۱۳۲} ابوالفضل محمد بن حسین بقی، تاریخ هندی (پایان تألیف ۴۲۲/۱۰۴۱)، تصحیح: ایاض، چاپ دوم، مشهد، ۱۳۵۰، ص ۲۵۵ تا ۲۷۷. بزرگمهر به مسیحیت گراییده بوده و پشت محمد (ص) را پیشگویی کرده و به همین علت به دستور انوشروان به زندان و سپس به اعدام محکوم شده بود. وی، پیش از حبس، دقتی باوایی حکمت خود و پیش از مرگ، شش توصیه که عمل به آنها تحمل زندان را بر او هوار کرده بوده، از خود به‌جا گذاشته است.

^{۱۳۳} ترجمه فرانتسوی از پارسی به هومانی با تصحیح و تجدیدنظر شارل پاریس، ج ۱، ۱۹۶۲، ص ۲۵۵.

^{۱۳۴} 130. Ch. H. de Fouchécour, "Une lecture du Livre des Rois de Ferdowsi", *Studia Iranica*, 5, 2 (1976), pp. 192-194.

می‌گشاید و در گفتاری کوتاه و فشرده پایه‌های اخلاق شخصی را برمی‌شمارد. در این متن بر اهمیت مضامین اخلاقی مورد علاقه فردوسی به صورت سخنان کوتاه آورده شده‌اند: نیروی انسان، که به یاری آن بر هر گونه ترس چیره می‌شود، دانش برگرفته از حکمت است، میوه این گونه دانش، راستی و سلوک به‌سوی خدا یعنی مقصود نهایی هر انسان است. بدین ترتیب انسان آژاده از هوس، گفتار و کردار نیک و بی‌آزاری را از آن خود می‌سازد.

طرح این پایه‌های اخلاق، پیروزی بزرگهر را به دنبال دارد زیرا که انوشروان او را به‌عنوان پیشوای فرزندان برمی‌گزیند (ابیات ۱۱۱۴ و ۱۱۱۵) و اینان در مقام پرشن از وی برمی‌آیند. پس از آن، بزرگهر درباره احترام به پادشاه سخن می‌گوید: پادشاه دارنده قوّ شاهی است و هدفته نیکی، و خدمتگزار او در شادیش شریک و محرم راز اوست. بدین متوال بزرگهر در کمال سادگی موقعیت جدید خود را به عنوان نخستین حکیم فرزانه نزدیک به عادلترین پادشاه استحکام می‌بخشد.

۲.۲.۳ دومین مجموعه اندروژهای بزرگهر

هفته دیگر (بیت ۱۱۳)، انوشروان دوباره در پی پرشن از بزرگهر برمی‌آید. همه خردمندان درباری جمع آمده‌اند و هر یک سؤالی می‌کند و جوابی می‌شوند. این مجموعه از بیست و دو پرشن و پاسخ تشکیل شده است (ابیات ۱۱۳۸ تا ۱۲۲۲) و پرشن نخست را خردمندترین فرد مجلس درباره تقدیر مطرح می‌کند، بیتی موضوعی که تمامی اخلاق را دربر می‌گیرد. پاسخ چنین است که کوشش انسان یاری هاوردی یا تقدیر خدای را ندارد. گاه ناسزاواری عاری از اخلاق به چیزی دست می‌یابد که دیگری با کوشش و رنج از به دست آوردن آن عاجز است. دیگران نیز پرسشهایی در این مایه می‌کنند و پاسخهای بزرگهر رفته رفته تعریف از والا‌ترین اخلاق انسانی به‌دست می‌دهد. انسان والا منش از هیچ‌گونه کوشش دریغ ندارد، با این همه صبر و شکیبایی پیشه کرده است. در این میان چند نوع انسان نیز تصویر شده‌اند: پادشاه نیک و پادشاه بد، پیشوای خانواده، ثروتمند و نادار. چنانکه پیش از این گذشت (۴.۱) این مجموعه شباهتهایی با قطعه خردنامه منسوب به بزرگهر دارد.

۳.۲.۳ سومین مجموعه اندروژهای بزرگهر

هفته دیگر، در صبح روز هشتم (بیت ۱۲۲۴) انوشروان در آغاز به سخنان خردمندان گوش فرامی‌دهد اما خوشنود نمی‌شود و از بزرگهر درخواست سخن می‌کند. حکیم فرزانه، ابتدا درس خود را می‌گوید و سپس به پرسشهای موبد پاسخ می‌دهد. فردوسی در اینجا نیز از دو روش قبلی استفاده کرده است، بیتی نقل گفتار و سپس پاسخگویی. درس بزرگهر (ابیات

۱۲۳۰ تا ۱۲۷۹)، تعریف گسترده‌تر مضامین مجموعه نخست است و در آن می‌توان سه بخش تشخیص داد: مجموعه‌ای از فراخوانی به محاسن اساسی (خردمندی، بخشندگی، راستی، خوشنودی، شکیبایی)، و اندروژ عددی (پنج عامل فضیلت و تقوا، پنج عادت خردمند و هفت رفتار نادان)، و دعوت به دانستن پیش از سخن گفتن. غرض از شش پرشن موبد آشکار کردن ارزشهای اخلاقی بزرگهر است. آن که خرد خویش را از خداوند دریافت نکرده است اگرچه دانستند و یا دلار در جنگ باشد، سزاوار مرگ است. آن که بر زبان خویش چیره است، اخلاق پیروز دارد، بی‌کوشش به هیچ چیز نمی‌توان دست یافت.

۴.۲.۳ چهارمین مجموعه اندروژهای بزرگهر

دو هفته بعد از آن (بیت ۱۳۱۳) انوشروان مشاوران و بزرگان سپاه را گرد می‌آورد. در برابر این جمع گسترده‌تر روش تدریس بزرگهر تغییر می‌کند: پس از پادشاه، اندروژهای خطاب به وی در مورد رفتار شخصی و گزینش اطرافیان می‌شود. در اینجا سرکار با نوع "نصیحة الملوك" است: اندروژها ترتیب منطقی ندارد و محتوای اندروژهای مجموعه‌های پیشین خطاب به شخص شاه آورده شده است. به طور کلی، به شاه توصیه شده است که ابتدا در پی دانستن باشد و دیگر آنکه پیروزی سیاسی او بستگی به رفتار اخلاقی وی دارد.

۵.۲.۳ پنجمین مجموعه اندروژهای بزرگهر

دو هفته پس از آن در صبح روز هشتم (بیت ۱۳۲۶) موبدان و پیشوایان که اردشیر است، بزرگان سپاه، شاهزاده، یزدگرد منشی دربار، ستارشناسان، دانشمندان و حکما گرد انوشروان آمده‌اند. پادشاه پیشنهاد می‌کند که درباره دین و شاهی سخن به میان آید. اردشیر، به‌دنبال مجموعه پیش، تصویری در هفت قسمت از پادشاه نیک به دست می‌دهد (ابیات ۱۳۷۳ تا ۱۳۸۵). پس از او یزدگرد، ابتدا این تصویر را تکمیل می‌کند و سپس به بر شمردن معایب و ویژگی‌های شخصیت می‌پردازد: قاضی، سپاهی، ثروتمند، جوان و پیر (ابیات ۱۳۸۶ تا ۱۳۹۷). دو اینجا بزرگهر آغاز سخن می‌کند و مضمون آخر را با بر شمردن معایب ده گونه شخصیت می‌گستراند: قاضی، سپاهی، دانشمند، پزشک، نادار، خردمند، و نادان (ابیات ۱۳۹۹ تا ۱۴۱۴). به این ترتیب سه مشاور یکی پس از دیگری به تعریف محاسن پادشاه و معایب کسانی که از نظر آنان نقش مهمی در جامعه دارند، می‌پردازند.

۶.۲.۳ ششمین مجموعه اندروژهای بزرگهر

هفته‌ای دیگر سهری می‌شود (بیت ۱۴۱۵). موبد و یزدگرد منشی در کنار انوشروان هستند و جمع موبدان تشکیل شده است. سه شخصیت از بی هم، پرشنی از بزرگهر می‌کنند (بیت

۱۴۲۲ به بعد؛ موبد (موبد وزیر؟) درباره آنچه زیادی آن زبان آور است (خوراک) و آنچه حتی انزایش اندک آن سودآور است (رفار نیک)، منشی درباره سه معیه پنهان (در پی زبان دیگران بودن، عمل بزرگتر و کوچکتر از خویش را ندانستن، زیاده سخن گفتن)؛ و بالاخره پرشش موبد بزرگ درباره راههای برآوردن آسالم. پرشش سوم پاسخی طولانی دارد و در آن در کنار اندرزه‌های تکراری، به چند موضوع جدید نیز پرداخته شده است: دوستی، رفتار در جنگ، احکام گفتار نیک، آداب خوردن و آشامیدن.

بزرگمهر در قطعه‌ای پرچوش و خروش به ستایش شغل منشی‌گری دربار پرداخته و استیازها و محاسن آن را برشمرده است. این قطعه را می‌توان همچون رساله کوچک گرانمایی در این باب به حساب آورد که پس از آن، فصل مشهور چهار مقاله [نظامی عروضی] در این موضوع، به بسط این مبحث پرداخته است.

۷.۲.۳ هفتمین مجموعه اندرزه‌های بزرگمهر

هفته بعد (پیت ۱۴۹۱) انوشروان از بزرگمهر می‌خواهد تا وظایف خدمتگزاران شاه را به آن تعلیم دهد. دانشمندان و سپاهیان از سراسر کشور گرد آمده‌اند. در اینجا بزرگمهر در هشت بخش نوعی خودآموز خدمتگزار درباری نمونه ارائه می‌دهد (آیات ۱۵۰۰ تا ۱۵۳۸) و به کاملترین نحو دوره تعلیم درباریان را پایان می‌بخشد و طبعاً مورد لطف خاص پادشاه قرار می‌گیرد. می‌توان نداشت که فردوسی خود این موقعیت را در خیال می‌پرورانده است زیرا که قطعاً شخصیت خود را در چهره بزرگمهر بازتابانده، اما سلطان محمود انوشروان نبوده است.

تعالیم بزرگمهر در اثر فردوسی برگرفته از ادبیات اندرزنگاری است اما علیرغم یکدستی محتوا می‌توان منابع مرجع آنها را شناسایی کرد. شاعر، مملو از اعتقادات ساده و قاطع، کوشش در گفتن و بازگفتن پیشینه‌های نظری خویش برای قبولاندن آنها داشته است و در ضمن با بازسازی چهارچوبی غامبی و شخصیت‌های زنده از یکنواختی تکرار اجتناب کرده است. فردوسی فضایی پرداخته که متن و مایه هفت مجموعه اندرز را فراهم آورده است: مضامین اندرزه‌ها هماهنگند، صحنه پردازی متنوع است، اندیشه‌های اساسی یکدست و سبک البته واحد و همگون است.

در نظر فردوسی، قدرت بدون شک خواستنی‌ترین چیز است: قدرتی که تخت است و دانش نهفته است و نور این دانش با حکمت، موهبتی آسمانی و برتر از نیرو و خواست انسانی است. دانش در پی گسترش خویش در قدرت است اما پیش از آن باید در راستی و درست‌ی تحقیق یابد. آماج نهایی کردار درست بلند آوازی است یعنی تنها چیزی که قادر به چیرگی بر ضد قدرت با مرگ نیست.

اگر هفت مجموعه اندرزه‌های مذکور را از یک تا هفت شماره‌بندی کنیم، توسعه که شاعر در شکل پرداخته داده است نمایان خواهد شد: (۱) تک گفتار بزرگمهر؛ (۲) پرشنامه با ۲۲ پاسخ بزرگمهر؛ (۳) تک گفتار و سپس پرشنامه شش پاسخ؛ (۴) تک گفتار؛ (۵) سه تک گفتار از اردشیر، یزدگرد و بزرگمهر؛ (۶) پرشنامه و سه پاسخ؛ (۷) تک گفتار بزرگمهر. تسلسل موضوعات به نحو زیر انجام گرفته است: (۱) مضامین پایداری و سپس موضوع شاه و خدمتگزار وی؛ (۲) تدبیر و کوشش انسان و پس از آن انسان والا کردار؛ (۳) فضایل و فزیت ارزشها؛ (۴) "نصیحه‌الملوک"؛ (۵) دو "نصیحه‌الملوک" دیگر و سپس دو دسته از مضامین (۶) مضامین اخلاقی گوناگون و پس از آن شغل منشی‌گری دوباره؛ (۷) فرد درباری، حتی اگر منابع مرجع گوناگون بوده‌اند، یگانگی و یکدستی فکری شاعر این قطعات آشکار است و پیداست که مقصود آگاهانه وی از این نوع پرداخته تربیت اخلاق محیط درباری بوده است.

۸.۲.۳ هشتمین مجموعه اندرزه‌های بزرگمهر

این قطعه با میان منق دربارۀ انوشروان^{۱۳۲} که گویی برای تأکید بر ارزش وی آمده است، از دیگر مجموعه‌ها جدا شده و با متنی در دو بخش درباره بزرگمهر آغاز شده است؛ یکی در ارتباط با آثار وی و دیگری در مورد داستان ستمی که بر وی رفته است. آثار بزرگمهر از دو نوشته (یکی همین مجموعه اندرز و حکایت برزویه، باینده کتاب کلیله و دمنه) و یک کشف (قوانین بازی شطرنج) تشکیل شده است.

از بحث نیک، نسخه‌ای از یک متن پهلوی که اساس این مجموعه هشت بوده، به‌جا مانده است و این خود موقعیت نادری است تا بتوان ماجرای را که در زبان فارسی بر این متن رفته است بررسی کرد. متن بزرگمهر به فارسی میانه تا کنون چندین بار تصحیح و ترجمه شده است.^{۱۳۳} نظریه ما بر این اساسی بودن متن (آرتور کرستمن در *Gestes des Rois* و پارس، ۱۹۳۶، ۹۴) دیگر قابل پذیرش نیست، چنانکه و. ب. هنینگ اشاره کرده است^{۱۳۴}

۱۳۲. همان، ص ۱۹۲ و ۱۹۴.

۱۳۳. در اینجا از آخرین برگردان متن به فارسی استفاده شده است: ماهیار توپاک، "یکی از منابع پهلوی شاهنامه" در مجموعه سخنرانی‌های اولین و دومین هفته فردوسی، طبع حمید زین‌کوب، مشهد، ۱۳۵۳، ص ۱۹۳ تا ۲۴۳. نویسنده مقاله دو متن پهلوی و فارسی را به‌موازات یکدیگر آورده است. اصطلاحات متن پهلوی را دومانیس مورد مطالعه قرار داده است، دو؛

Une Encyclopédie mazdeenne: Le Dénkart, Paris, PUF, 1958, p. 47.

شاول شیکد و ازنامه‌ای از این متن با کلیات مترادف عربی درست کرده است (ص ۲۰) صفحه ماشین‌شده

134. "Eine arabische Version mittelpersischer Weisheitschriften", *Z.D.M.G.*, 106 (1956), p. 77.

۱۴۲۲: موبد (موبد وزیر؟) درباره آنچه زیادی آن زبان آور است (خوراک) و آنچه حق افزایش اندک آن سودآور است (رفتار نیک)، منشی درباره سه‌عصب پنهان (در پی زبان دیگران بودن، فصل بزرگتر و کوچکتر از خویش را ندانستن، زیاده سخن گفتن) و بالاخره پرشش موبد بزرگ درباره راههای برآوردن آمال، پرشش سوم پاسخی طولانی دارد و در آن در کنار اندرزه‌های تکراری، به چند موضوع جدید نیز پرداخته شده است: دوستی، رفتار در جنگ، احکام گفتار نیک، آداب خوردن و آشامیدن.

بزرگهر در قطعه‌ای برجوش و خروش به ستایش شغل منشی‌گری دربار پرداخته و امتیازها و محاسن آن را برشمرده است. این قطعه را می‌توان همچون رساله کوچیک گرانبهائی در این باب به حساب آورد که پس از آن، فصل مشهور چهار مقاله [نظامی عروضی] در این موضوع، به بسط این بحث پرداخته است.

۷.۲.۳. هفتمین مجموعه اندرزه‌های بزرگهر

هفته بعد (بیت ۱۴۹۹) انوشروان از بزرگهر می‌خواهد تا وظایف خدمتگزاران شاه را به آنان تعلیم دهد. دانشمندان و سپاهیان از سراسر کشور گرد آمده‌اند. در اینجا بزرگهر در هشت بخش نوعی خودآموز خدمتگزار دیاری نمونه ارائه می‌دهد (آیات ۱۵۰۰ تا ۱۵۴۸) و به کاملترین نحو دوره تعلیم درباریان را پایان می‌بخشد و طبعاً مورد لطف خاص پادشاه قرار می‌گیرد. می‌توان پنداشت که فردوسی خود این موقعیت را در خیال می‌پرورانده است زیرا که قطعاً شخصیت خود را در چهره بزرگهر بازتابانده، اما سلطان محمود انوشروان نبوده است.

تصمیم بزرگهر در اثر فردوسی برگرفته از ادبیات اندرزن‌نگاری است اما علیرغم یکدستی محتوا نمی‌توان منابع مرجع آنها را شناسایی کرد. شاعر، ملو از اعتقادات ساده و قاطع، کوشش در گفتن و بازگفتن پیشینه‌های نظری خویش برای قبولاندن آنها داشته است و در ضمن با بازسازی چهارچوبی غامبی و شخصیت‌های زنده از یکخواهی تکرار اجتناب کرده است. فردوسی فضای پرداخته که متن و مایه هفت مجموعه اندرز را فراهم آورده است: مضامین اندرزه‌ها هستند، حته پردازی متنوع است، اندیشه‌های اساسی یکدست و سبک البته واحد و همگون است.

در نظر فردوسی، قدرت بدون شک خواستنی‌ترین چیز است؛ قدرتی که نخست در دانش نهفته است و نور این دانش با حکمت، موهبتی آسمانی و برتر از نیرو و خواست انسانی است. دانش در پی گسترش خویش در قدرت است اما پیش از آن باید در راستی و درستی تحقق یابد. آماج نهایی کردار درست بلند آوازی است یعنی تنها چیزی که قادر به چیرگی بر ضد قدرت یا مرگ نیست.

اگر هفت مجموعه اندرزه‌های مذکور را از یک تا هفت شماره‌بندی کنیم، توضیحی که شاعر در شکل پرداخته داده است نمایان خواهد شد: ۱) یک گفتار بزرگهر؛ ۲) پرششنامه با ۲۲ پاسخ بزرگهر؛ ۳) یک گفتار و سپس پرششنامه شش پاسخ؛ ۴) یک گفتار؛ ۵) سه یک گفتار؛ ۶) اردشیر، یزدگرد و بزرگهر؛ ۷) پرششنامه و سه پاسخ؛ ۸) یک گفتار بزرگهر، تسلسل موضوعات به نحو زیر انجام گرفته است: ۱) مضامین پایه‌ای و سپس موضوع شاه و خدمتگزار وی؛ ۲) تقدیر و کوشش انسان و پس از آن انسان والا کردار؛ ۳) فضایل و تربیت ارزشها؛ ۴) "نصیحة‌الملوک"؛ ۵) دو "نصیحة‌الملوک" دیگر و سپس دو دسته از معایب؛ ۶) مضامین اخلاقی گوناگون و پس از آن شغل منشی‌گری درباره؛ ۷) فرد دیاری، حتی اگر منابع مرجع گوناگون بوده‌اند، یگانگی و یکدستی فکری شاعر این قطعات آشکار است و پیداست که مقصود آگاهانه وی از این نوع پرداخت، تربیت اخلاق محیط دیاری بوده است.

۸.۲.۳. هشتمین مجموعه اندرزه‌های بزرگهر

این قطعه با میان متنی درباره انوشروان^{۱۳۲} که گویش برای تأکید بر ارزش وی آمده است، از دیگر مجموعه‌ها جدا شده و با متنی در دو بخش درباره بزرگهر آغاز شده است؛ یکی در ارتباط با آثار وی و دیگری در مورد داستان ستمی که بر وی رفته است. آثار بزرگهر از دو نوشته (یکی همین مجموعه اندرز و حکایت تروزیو، باینده کتاب کلیله و دمنه) و یک کشف (قوانین بازی شطرنج) تشکیل شده است.

از بحث نیک، نسخه‌ای از یک متن هلوی که اساس این مجموعه هشتم بوده، به‌جا مانده است و این خود موفقیت نادری است تا بتوان ماجرای را که در زبان فارسی برای این متن رفته است بررسی کرد. متن بزرگهر به فارسی میانه تا کنون چندین بار تصحیح و ترجمه شده است.^{۱۳۳} نظریه ما بر ساسانی بودن متن (آرتور کریستنسن در *Les Gestes des Rois*، پاریس، ۱۹۳۶، ص. ۹۴) دیگر قابل پذیرش نیست. چنانکه و.ب. هنیگ اشاره کرده است^{۱۳۴}

۱۳۲. همان، ص. ۱۹۲ و ۱۹۴.

۱۳۳. در اینجا از آخرین برگردان متن به فارسی استفاده شده است: ماهیار نوایی، "یکی از متون هلوی شاهنامه" در مجموعه سخنرانی‌های اوینی و دومین هفته فردوسی، طبع حید زرین کوب، مشهد ۱۳۵۲، ص. ۱۹۲ تا ۲۲۲. نویسنده مقاله دو متن هلوی و فارسی را به‌موازات یکدیگر آورده است. اصطلاحات متن هلوی را دومانش مورد مطالعه قرار داده است، در:

Une Encyclopédie mazdenne: Le Dênkart, Paris, PUF, 1958, p. 47.

۱۳۴. شاول شیکد از نامه‌ای از این متن با کلیات مترادف عربی درست کرده است (۳۰ صفحه‌اش مشهوده) 134. "Eine arnische Version mittelpersischer Weisheitsschriften", Z.D.M.G., 106 (1956), p. 77.

به پرسش شماره (۳۱) و حتی گاه مفهوم متن پهلوی را روشن کرده اما وی همیشه آزادی خود را در قبال متن مرجع حفظ نموده است.

متن پهلوی با دیباچه‌ای حاوی پنج نکته آغاز شده است: نام بزرگهر به عنوان نویسنده (در ترجمه عربی جاویدان خرد و بلوهر... و شاهانه نیز چنین است)، کتابی که وی در خزانه نهاده بوده (در شاهانه نیز آمده است)،^{۱۳۷} مقصود از این عمل ماندگار شدن نام وی بوده است (در جاویدان خرد و شاهانه)، نکاتی چند در باب ناپایداری جهان و گذرایی پادشاهی (جاویدان خرد و شاهانه)، گوشه‌نمایی بزرگهر (جاویدان خرد؛ کتاب بلوهر؛ و شاهانه)، چنان‌که پیداست جاویدان خرد، و کتاب بلوهر و شاهانه ترجمه دقیق متن پهلوی نیستند.

متن پهلوی شامل ۱۰۷ پرسش و پاسخ است. از این تعداد جاویدان خرد شامل ۷۴، کتاب بلوهر شامل ۴۷ و شاهانه شامل ۵۱ پرسش و پاسخ هستند. اما برخلاف جاویدان خرد و کتاب بلوهر (غیر از دو مورد ۸۴ و ۱۰۳ در متن پهلوی، فردوسی گاه چند سؤال و جوابیه متن پهلوی را در حد یک سؤال یا همان جوابیه آمده آورده است زیرا که متن پهلوی گاه پرسشها را تقسیم کرده و به همین دلیل خالی از تکرار نیست و می‌توان بدون لطمه به متن چند پاسخ را در ذیل یک سؤال گرد آورد چنان‌که شاهانه کرده است.

پرسشنامه متن پهلوی از دوگونه سؤال تشکیل شده است: سؤال در مورد مضامین اسی (واژه‌هایی که هر یک از آنها مضمون اخلاقی دقیق به همراه دارد) و سؤال در مورد مضامین وصفی: بهترین و بدترین... چیست؟ چه کسی بیشتر... است؟ چه کسی کمتر... است؟ چه کسی بیشتر... دارد؟ یا کمتر... دارد؟ مضامین اسی مورد سؤال از این قرارند (متن پهلوی، ۱ تا ۳۲): خداوند و اهریمنان، نیکی و بدی، پندار نیک - گفتار نیک - گفتار بد - گفتار بد - کردار بد (قسمت نسبتاً طولانی پرسشهای ۴ تا ۶)، انسان نیک، سرنوشت تن و روان، دروغها (یا دیوها)ی دهگانه دشمن انسان، نیروهای هفتگانه داده‌شده به انسان برای مبارزه با ده "دروغ"، فضایل اصلی، فضیلت و سرنوشت، خرد، فرهنگ، طبیعت، میانه‌روی، معایب اصلی، سرنوشت و کوشش. با پرسشهای توصیفی (پرسش ۳۳ تا آخر) حالات مختلف اخلاق و

فضای فرهنگی دیباچه این متن و دیباچه کلیه و دمه یکسان است. بعلاوه، نکته‌ای دیگر به فایده مقایسه می‌افزاید: پیش از آنکه فردوسی این متن پهلوی را به نظم بکشد ترجمه دقیق از آن به زبان عربی انضمام شده بوده است. برگردان عربی در کتاب معروف مسکویه الحکمة الخالدة آورده شده است (ص ۲۹ تا ۳۷، پیش از این، شماره ۱۶۰). مترجم ناشناخته است اما متن، پیش از مسکویه نیز شناخته شده بوده است زیرا که روایت اسماعیل کتاب بلوهر و بوذاسف که حاوی متن است به احتمال قریب به یقین متعلق به پایان قرن دوم / هجری است.^{۱۳۵} اندرزهای بزرگهر حکیم پس از گفت و گوی سوم بلوهر زاهد با شاگردش، شاهزاده بوذاسف، آورده شده است.^{۱۳۶} این اندرزها یادگار قدیمی‌ترین روایت کتاب هستند و به قول دانی‌لی ژیاره "در آنها متن اولیه کتاب چهارتر از جای دیگر حفظ شده است" (*Le Livre de Bilawhar et Būdashf*، ص ۱۶۰). اما این بازنویسی، نسبت به بازنویسی مسکویه، مخلوط و ناقص است.

در اینجا، عنوان چهار متن مورد نظر را به این ترتیب مخفف کرده‌ام: ب = متن پهلوی؛ ج = ترجمه عربی در جاویدان خرد یا الحکمة الخالدة مسکویه؛ پ = ترجمه عربی در کتاب بلوهر و بوذاسف؛ ف = متن فارسی شاهانه فردوسی. در ضمیمه دوم، جدول ارتباط میان این چهار متن آورده شده است. در زمان فردوسی، قطعاً ترجمه عربی اندرزهای بزرگهر ناشناخته نبوده است. مثلاً این بابویه (متوفی در ۲۸۱/۹۹۱) از آن استفاده کرده است (د. ژیاره، ص ۲۷ تا ۳۵) اما نشانه‌ای از استفاده فردوسی از آن در دست نیست. در مجموع، برگردان عربی به متن پهلوی بسیار وفادار مانده است. با آنکه متن عربی است و هر جا که لازم بوده اندرزها را با روحیه اسلانی تطبیق داده‌اند اما کیفیت ترجمه به گونه‌ای است که گاه می‌توان از طریق آن متن پهلوی موجود را بهتر فهمید و در مورد برخی از نکات می‌توان گفت که "متن مرجع مترجم عربی صحیح‌تر از متن پهلوی موجود است" (ژب. دومناش، یک دایرة المعارف مزدایی، ص ۵۲ پانویس ۳). مثلاً متن پهلوی (ص ۶۷) گسترده‌تر از جاویدان خرد (ص ۴۹) است زیرا که مترجم عربی حتماً متن پهلوی کهن‌تری را ترجمه می‌کرده است، و از واژگان فردوسی پیداست که وی متن پهلوی را با دقت دنبال کرده اما به میل خود بازنویسی کرده است. اجابرها و محدودیتهای همراه با شمرسرای غی‌تواند تنها دلیل فاصله‌گیری‌های فردوسی از متن اصلی باشد زیرا که شاعر هر جا که خواسته است ترجمه دقیق به دست داده (غیر از ترجمه اشتباه در پاسخ

۱۳۷. در مورد خزانه شاه و دژ یا پناهی اسناد رجوع شود به: *Le Troisième Livre du Dēnkart*، ترجمه فرانسوی از پهلوی به وسیله دومناش، پاریس، ۱۹۷۲، ص ۲۷۹ و ۲۸۰. به برنارد در *مطالعات خورشید* در *Journal Asiatique* به فصل از همین کتاب ارجاع داده است، رجوع نموده به: "Trois notes d' archéologie iranienne. I. La forteresse aux écrits de Naqsh-e Rostam"، *Journal Asiatique*, 262, 3-4 (1974), 279-284.

نویسنده ثابت کرده است که هر چند که مقصود اصلی و اولیه "کیمه زرتشت" در دوره پیشین ناشناخته است، در دوره ساسانی از آن به عنوان عمل نگهداری اوستا استفاده شده است. از زمان کتیر به بعد اسناد اداری و دستگاه مذهبی به "ساختار غیر از کیمه زرتشت" انتقال داده شدند.

135. D. Gimaret, *Le livre de Bilawhar et Būdashf selon la version ismaélienne*, Paris, Droz, 1971.

در مورد تعیین تاریخ روایت عربی اسماعیلی به صفحات ۲۸ تا ۴۱ و ۶۳ رجوع شود.

۱۳۶. متن عربی کتاب بلوهر و بوذاسف، تصحیح د. ژیاره، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۷۲، پیوست ۲۰۳ و ۲۰۴ (نقل قولها از صفحات ۷۰ و ۷۷ تا ۸۸).

و خازنهای انسانی در میان گذاشته می‌شود. پیداست که این پرسشها در پرسش شماره ۲۲ متن پهلوی با سؤال در مورد جهان آغاز شده‌اند زیرا که این سؤال حد فاصل میان دو گونه پرسش است: تسلسل پرسشها اغلب بدین گونه است که واژه‌ای در یک پاسخ انگیزه پرسش بعدی شده‌است.

اما فردوسی، چنان‌که در سه مثال زیر نشان خواهیم داد، هواره ترجمه‌های دقیق ارائه داده است: متن پهلوی آفرش ۲۴: "در این جهان، چه کسی را برترین مرتبه است؟ پاسخ: شاه نیرومند و پیروز که در پی نیکی است." ترجمه عربی: "مرتبه چه کسی خواستی است؟ پاسخ: پادشاه متق و پیروز" (چاویدان غرد ۲۴)، و نیز "مرتبه چه کسی خواستی است؟ پیشوای (امام) نیکوکار، راست و درست، راههای راه نیک" (کتاب بلوهر ۲۷ در ترجمه د. ژیماره). فردوسی متن پهلوی را چنین برگردانده است (پرش ۱۴): "... چه کسی سزاوار ستایش است؟ پاسخ: شاهی که تخت را ارج نهد و سرنوشت به وی نیرو بخشیده باشد. چنین شاهی، با دادگری و نام‌آوری، در گفتار و کردار خویش پیروز است."

پرش دیگری از متن پهلوی: "روشن‌ترین چیز چیست؟ پاسخ: کردار مردم اندیشمند" (پرش ۸۶). فردوسی: "روشن‌ترین چیز، آنچه همچون افسری بر تارک هر آزاده می‌درخشد، چیست؟ پاسخ: روان مرد اندیشمند که بر هوسهای خود چیره است." مثال دیگر: "فراخ‌ترین چیز کدام است؟ - دست سخاوتمندان" (متن پهلوی، پرسش ۸۷). برگردان فردوسی: "فراخ‌تر از آسمان چیست؟ - دست پادشاه سخاوتمند و دل مرد دیندار" (شاهنامه، پرسش ۴۴).

در متن پهلوی، پاسخ شماره ۱۰ شامل ده جزء است. چاویدان غرد و کتاب بلوهر، غیر از یک جزء، اجزاء دیگر را خوب ترجمه کرده‌اند. فردوسی نیز ده جزء آورده است (شاهنامه، پرسش ۱۵) که هفت‌تای آنها در متن پهلوی موجود است و سه‌تای دیگر ساخته شاعر (و یا مرجع او؟) است. عجیب این است که در پرسش بعد که در آن ده جزء تشریح شده است، فردوسی به چاویدان غرد و کتاب بلوهر نزدیکتر است تا به متن پهلوی. در پرسش بلند ۱۴ و پاسخ آن، برگردان عربی با وجود تفصیل بیشتر، به متن پهلوی بسیار وفادار مانده است اما فردوسی تنها بخشهای اصلی این قسمت را برگرفته و در آنها اندیشه‌های شخصی و تا حدی مبهم خود را گنجانده است. در پرسش ۲۰، متن عربی ترجمه خوبی از پهلوی ارائه داده و اختلافات جزئی از آنهاست که مترجم عربی متنی غیر از متن موجود در دست داشته است؛ اما فردوسی در اینجا تنها سه تا از نوزده پاسخ متن پهلوی را آورده و در یک پاسخ چهارم نکته‌های پراکنده پرسش ۳۰ را گرد آورده است. مترجم عربی آشکارا پرسش ۷۰ متن پهلوی را در مورد تعریف دین نیک حذف کرده و بر عکس، فردوسی بر آن تأکید کرده است (شاهنامه، پرسش ۳۶) و اندیشه شخصی خود را در مورد دین راستین در پاسخ آن آورده است.

با این ترتیب، از طریق هشتمین مجموعه اندرزهای بزرگهر می‌توان دریافت که یکی از

علاقه‌مندترین شعرای ایران به، فرهنگ پیش از اسلام سرزمین خویش با یک متن پهلوی پراهمیت چگونه روبرو شده است. منبع مرجع فردوسی به روشنی قابل شناسایی است. وی حق در کاربرد واژه‌ها نیز بدین منبع متکی است اما هواره در آن دست برده و آزادانه از محتوای آن فاصله گرفته است. در اینجا مقصود فردوسی از تازه کردن سخنان شاهان (پیت ۲۲۸۵) به‌خوبی هویداست: شاعر عناصر قدیمی را در مسیر اندیشه شخصی خویش جاری کرده است. تحلیل مضامین، نکته‌های اساسی این اندیشه را روشن خواهد کرد.

به نظر نگارنده فشرده اندیشه فردوسی در دیبایچه فصل مربوط به کیخسرو، برترین شخصیت شاهانه در سلسله‌های ماقبل ساسانی، آمده است (شاهنامه، آیات ۱ تا ۱۲). انسان کامل کسی است که پاکی نسب، راستی طبع، فضیلت شخصی و برتر از همه تقی اخلاق را در خود جمع دارد. خداوند، لطف الهی، سرنوشت و مرگ شرایط و حدود این کمال را تشکیل می‌دهند.

فردوسی در فصل مربوط به خسرو انوشروان (چاپ مسکو، ج ۸ آیات ۵۲ تا ۳۱۴)، برترین پادشاه ساسانی، اندیشه اخلاق خویش را سخاوتمندانه بسط داده است. این فصل حاوی مجموعه‌های بزرگ اندرز است ۱۲۸ و منبع الهام قام اخلاق در شاهنامه به نظر می‌آید دو بخش دیگر کتاب نیز حاوی چند مجموعه مهم اندرزند: یکی داستان اسکندر و دیگری فصل مربوط به اردشیر (آیات ۲۹۹ تا ۶۸۹) که هر دو پس از این بررسی خواهند شد. فردوسی مضامین اخلاق خویش را در خطابه‌های تاجگذاری نیز ارائه داده است (پیش‌تر، شماره ۱۲.۲، ۱۲۳). به هر حال شاعر در سراسر کتاب نکته‌های فکر خویش را به ویژه در لحظات مهم داستانها پراکنده کرده است و این افکار گاه، در یک تا ده بیت تبیین شده‌اند.

شاهنامه فردوسی گواه ارزنده اندیشه‌ای اخلاق در زمان و فرهنگی مشخص است. این اندیشه، اجزاء و عناصر تشکیل‌دهنده خود را به دقت برگزیده و آنها را اساساً برای تربیت شاهان تنظیم کرده است.

۳.۳ ظفرنامه

همچون متنی مرجع قصیده راحه الانسان (بیشتر، شماره ۲.۱.۲) که جزو اندرزنامه‌های منسوب به انوشروان بوده است، متن ظفرنامه نیز جزو اندرزنامه‌های منسوب به بزرگهر قرار گرفته است. برخلاف نتیجه‌ای که می‌شد از کوشش پی‌درپی فردوسی انتظار داشت، ادبیات فارسی برای

۱۲۸. غیر از مجموعه‌های مذکور، از پرشنامه بزرگهر و شاهنامه باز همزد (شاهنامه آیات ۳۲۲۷ تا ۳۲۸۹) خودآموز اخلاق ساده‌ای مشابه با آنچه در ادبیات پهلوی آمده نیز باید نام برد.
۱۲۹. و نیز در خطابه‌های شاهانه از همین دست (شاهنامه، کیخسرو، آیات ۲۱۵۸ تا ۲۱۶۶).

توجهی است که متن ظفرنامه نسبت به خود برانگیخته است. غلامحسین صدیق چنین تصحیح این متن را با مقدمه‌ای مفصل ارائه داده است.^{۱۲۶}

عنوان ظفرنامه در ادبیات فارسی به کتب تاریخی داده می‌شده است.^{۱۲۷} اما همه نسخه‌های خطی، این عنوان را به این متن مقرر نظر ما نداده‌اند و استفاده از آن شاید نتیجه اختلاط با اثری منظوم از حمدالله مستوفی به همین نام باشد.^{۱۲۸} بعلاوه، از این عنوان نمی‌توان برای تعیین تاریخ نگارش استفاده کرد.^{۱۲۹} شکل اثر، خود نخستین نشانه قدمت آن است؛ همچون متن پهلوی، در اینجا نیز اندرزه‌ها به‌صورت پرش و پاسخ آورده شده‌اند. به‌وسیله این ترتیب آموزشی یک جزء مهم اندرز به‌صورت پرش مطرح و در حافظه حک می‌شود، اما استفاده‌ای از وزن و قافیه نشده است. پاسخ‌های عددی فراوان هستند و نقش شخصیت‌ها بسته به نسخه‌ها متغیر است؛ بزرگمهر هواره یکی از دو شخصیت گفت‌وگوست و اغلب اوست که از استاد خود پرش می‌کند. از سوی دیگر، سبک قدیمی است و می‌توان آن‌را با خردانه مقایسه کرد که سبک قرن پنجم / یازدهم را دارد، با اینکه قدیمی‌ترین نسخه‌ای که از ظفرنامه در دست است

پیره‌گیری از اعتبار بزرگمهر حکیم، از متن ظفرنامه استفاده کرده است. چنان‌که پس از این خواهد آمد، ظفرنامه شباهت‌های با اندروزامه منسوب به بزرگمهر در خردانه دارد (پیشتر، شماره ۴۰۱). ظفرنامه و گفتار اندر سؤالات... تنها چند نقطه اشتراک جزئی با مجموعه دوم اندرزهای بزرگمهر در شاهنامه دارند (پیشتر، شماره ۲۰۲).

نخستین روایت شناخته‌شده ظفرنامه مورخ سال ۱۳۲۱/۷۳۰ است. در این تاریخ، حمدالله مستوفی قزوینی نگارش تاریخ گریه را که ظفرنامه را در بر دارد، به پایان رسانده است.^{۱۳۰} متن ظفرنامه بدون عنوان آورده شده و عجیب است که به‌صورت پرشهای بزرگمهر و پاسخهای استاد وی پرداخته شده است. ظفرنامه به‌عنوان متنی مستقل در جنگی مکتوب میان سالهای ۱۳۲۳/۷۴۴ و ۱۴۰۸/۸۱۱ نیز موجود است.^{۱۳۱} این متن با متن حمدالله مستوفی اختلافات بسیار دارد؛ لولاً کلمات تر است، ثانیاً دارای عنوان ظفرنامه است و ثالثاً شامل مقدمه‌ای است که از روی آن بارها استنساخ شده است. این مقدمه گویی همان دیباچه گفتار اندر سؤالات اما مفصل‌تر و با شکل داستانی (حکایت پرشهای انوشیروان از وزیر خویش)، ظفرنامه بعدها بارها استنساخ شده.^{۱۳۲} چندین بار به طبع رسیده^{۱۳۳} و یک بار به نظم کشیده شده است.^{۱۳۴} حتی برگردان آن‌را از پهلوی به فارسی به ابوعلی سینا نسبت داده‌اند.^{۱۳۵} اینها همه نشان‌دهنده

نبی شناخته است در مجموعه‌ای بسیار پاکیزه مورخ ۷۵۳ یا ۷۵۴/۷۵۳ تا ۱۳۵۲ موجود است: کتابخانه کوربیل، مجموعه ۱۵۸۹، ورق ۲۲۵ الف تا ورق ۲۵۲. بر اساس عنوان این مجموعه، ترجمه فارسی کار قسطنطین لوقا (متوفی قبل از ۹۲۲ میلادی) است. متن حاوی ۶۱ پرش و پاسخ است که ترتیب آنها با ترتیب دیگر نسخه‌ها متفاوت است.

۱۲۶. ظفرنامه منسوب به شیخ الرئیس ابوعلی سینا، تصحیح غلامحسین صدیق و دیگران، ۱۳۴۸، تجدید چاپ ۱۳۵۰ (ص ۳). در تصحیح متن، روش «تلفظی» (ص ۵۳) به کار رفته و تفاوت‌های نسخ دیگران با این نسخه نادیده گرفته شده است. از این متن در آندروزامه سیف‌الدین حاجی بن نظام عقیلی نیز تصحیح جدید دیگری به عمل آمده است (محدث حسینی آبرویی، تهران، ۱۳۳۷). اثر عقیلی متعلق به نیمه دوم قرن نهم / یازدهم است. در صفحات ۱۵ تا ۱۷ نویسنده خلاصه‌ای از حکایت فردوسی را در مورد خواب انوشیروان آورده است. مطلب صفحات ۱۷ تا ۱۸ ظفرنامه آشکارا برگرفته از اثر حمدالله مستوفی است.

۱۲۷. چهارده کتاب تاریخی با این عنوان شناخته شده‌اند، برگزیده به این شرح: «ظفرنامه» به بندس م ش ۱۹ (۱۳۳۲) ص ۳۵۶ تا ۳۶۰ و حسین خنجوری، «ظفرنامه‌ها»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، ص ۷، ش ۳ (۱۳۳۴) ص ۲۵۷ تا ۲۷۴ و نیز غلامحسین صدیق، ظفرنامه، «مقدمه»، ص ۸ تا هفت. ۱۲۸. سعید نفیسی، تاریخ، ص ۱۴۴، شعر مستوفی یانگنار تاریخ ایران است و ترجمه آن نگارش آن ابدالله شاهنامه فردوسی بوده است.

۱۲۹. می‌باید اندیشه یکی انگشتان خردانه و پیروزامه فارسی را کنار گذاشت، چنان‌که غلامحسین صدیق نیز این نظریه را رد کرده است (ص ۱۶۹). پیروزامه یکی از منابع نویسنده تلفظی است. الفبای الفبای و تلفظی، مورخ ۱۳۲۴/۵۴۰ بوده است (طبع محدث قی، تهران، ۱۳۱۸ و ۱۳۰۸ و ۱۳۰۷ و ۱۳۰۶ و ۱۳۰۵ و ۱۳۰۴ و ۱۳۰۳ و ۱۳۰۲ و ۱۳۰۱ و ۱۳۰۰ و ۱۲۹۹ و ۱۲۹۸ و ۱۲۹۷ و ۱۲۹۶ و ۱۲۹۵ و ۱۲۹۴ و ۱۲۹۳ و ۱۲۹۲ و ۱۲۹۱ و ۱۲۹۰ و ۱۲۸۹ و ۱۲۸۸ و ۱۲۸۷ و ۱۲۸۶ و ۱۲۸۵ و ۱۲۸۴ و ۱۲۸۳ و ۱۲۸۲ و ۱۲۸۱ و ۱۲۸۰ و ۱۲۷۹ و ۱۲۷۸ و ۱۲۷۷ و ۱۲۷۶ و ۱۲۷۵ و ۱۲۷۴ و ۱۲۷۳ و ۱۲۷۲ و ۱۲۷۱ و ۱۲۷۰ و ۱۲۶۹ و ۱۲۶۸ و ۱۲۶۷ و ۱۲۶۶ و ۱۲۶۵ و ۱۲۶۴ و ۱۲۶۳ و ۱۲۶۲ و ۱۲۶۱ و ۱۲۶۰ و ۱۲۵۹ و ۱۲۵۸ و ۱۲۵۷ و ۱۲۵۶ و ۱۲۵۵ و ۱۲۵۴ و ۱۲۵۳ و ۱۲۵۲ و ۱۲۵۱ و ۱۲۵۰ و ۱۲۴۹ و ۱۲۴۸ و ۱۲۴۷ و ۱۲۴۶ و ۱۲۴۵ و ۱۲۴۴ و ۱۲۴۳ و ۱۲۴۲ و ۱۲۴۱ و ۱۲۴۰ و ۱۲۳۹ و ۱۲۳۸ و ۱۲۳۷ و ۱۲۳۶ و ۱۲۳۵ و ۱۲۳۴ و ۱۲۳۳ و ۱۲۳۲ و ۱۲۳۱ و ۱۲۳۰ و ۱۲۲۹ و ۱۲۲۸ و ۱۲۲۷ و ۱۲۲۶ و ۱۲۲۵ و ۱۲۲۴ و ۱۲۲۳ و ۱۲۲۲ و ۱۲۲۱ و ۱۲۲۰ و ۱۲۱۹ و ۱۲۱۸ و ۱۲۱۷ و ۱۲۱۶ و ۱۲۱۵ و ۱۲۱۴ و ۱۲۱۳ و ۱۲۱۲ و ۱۲۱۱ و ۱۲۱۰ و ۱۲۰۹ و ۱۲۰۸ و ۱۲۰۷ و ۱۲۰۶ و ۱۲۰۵ و ۱۲۰۴ و ۱۲۰۳ و ۱۲۰۲ و ۱۲۰۱ و ۱۲۰۰ و ۱۱۹۹ و ۱۱۹۸ و ۱۱۹۷ و ۱۱۹۶ و ۱۱۹۵ و ۱۱۹۴ و ۱۱۹۳ و ۱۱۹۲ و ۱۱۹۱ و ۱۱۹۰ و ۱۱۸۹ و ۱۱۸۸ و ۱۱۸۷ و ۱۱۸۶ و ۱۱۸۵ و ۱۱۸۴ و ۱۱۸۳ و ۱۱۸۲ و ۱۱۸۱ و ۱۱۸۰ و ۱۱۷۹ و ۱۱۷۸ و ۱۱۷۷ و ۱۱۷۶ و ۱۱۷۵ و ۱۱۷۴ و ۱۱۷۳ و ۱۱۷۲ و ۱۱۷۱ و ۱۱۷۰ و ۱۱۶۹ و ۱۱۶۸ و ۱۱۶۷ و ۱۱۶۶ و ۱۱۶۵ و ۱۱۶۴ و ۱۱۶۳ و ۱۱۶۲ و ۱۱۶۱ و ۱۱۶۰ و ۱۱۵۹ و ۱۱۵۸ و ۱۱۵۷ و ۱۱۵۶ و ۱۱۵۵ و ۱۱۵۴ و ۱۱۵۳ و ۱۱۵۲ و ۱۱۵۱ و ۱۱۵۰ و ۱۱۴۹ و ۱۱۴۸ و ۱۱۴۷ و ۱۱۴۶ و ۱۱۴۵ و ۱۱۴۴ و ۱۱۴۳ و ۱۱۴۲ و ۱۱۴۱ و ۱۱۴۰ و ۱۱۳۹ و ۱۱۳۸ و ۱۱۳۷ و ۱۱۳۶ و ۱۱۳۵ و ۱۱۳۴ و ۱۱۳۳ و ۱۱۳۲ و ۱۱۳۱ و ۱۱۳۰ و ۱۱۲۹ و ۱۱۲۸ و ۱۱۲۷ و ۱۱۲۶ و ۱۱۲۵ و ۱۱۲۴ و ۱۱۲۳ و ۱۱۲۲ و ۱۱۲۱ و ۱۱۲۰ و ۱۱۱۹ و ۱۱۱۸ و ۱۱۱۷ و ۱۱۱۶ و ۱۱۱۵ و ۱۱۱۴ و ۱۱۱۳ و ۱۱۱۲ و ۱۱۱۱ و ۱۱۱۰ و ۱۱۰۹ و ۱۱۰۸ و ۱۱۰۷ و ۱۱۰۶ و ۱۱۰۵ و ۱۱۰۴ و ۱۱۰۳ و ۱۱۰۲ و ۱۱۰۱ و ۱۱۰۰ و ۱۰۹۹ و ۱۰۹۸ و ۱۰۹۷ و ۱۰۹۶ و ۱۰۹۵ و ۱۰۹۴ و ۱۰۹۳ و ۱۰۹۲ و ۱۰۹۱ و ۱۰۹۰ و ۱۰۸۹ و ۱۰۸۸ و ۱۰۸۷ و ۱۰۸۶ و ۱۰۸۵ و ۱۰۸۴ و ۱۰۸۳ و ۱۰۸۲ و ۱۰۸۱ و ۱۰۸۰ و ۱۰۷۹ و ۱۰۷۸ و ۱۰۷۷ و ۱۰۷۶ و ۱۰۷۵ و ۱۰۷۴ و ۱۰۷۳ و ۱۰۷۲ و ۱۰۷۱ و ۱۰۷۰ و ۱۰۶۹ و ۱۰۶۸ و ۱۰۶۷ و ۱۰۶۶ و ۱۰۶۵ و ۱۰۶۴ و ۱۰۶۳ و ۱۰۶۲ و ۱۰۶۱ و ۱۰۶۰ و ۱۰۵۹ و ۱۰۵۸ و ۱۰۵۷ و ۱۰۵۶ و ۱۰۵۵ و ۱۰۵۴ و ۱۰۵۳ و ۱۰۵۲ و ۱۰۵۱ و ۱۰۵۰ و ۱۰۴۹ و ۱۰۴۸ و ۱۰۴۷ و ۱۰۴۶ و ۱۰۴۵ و ۱۰۴۴ و ۱۰۴۳ و ۱۰۴۲ و ۱۰۴۱ و ۱۰۴۰ و ۱۰۳۹ و ۱۰۳۸ و ۱۰۳۷ و ۱۰۳۶ و ۱۰۳۵ و ۱۰۳۴ و ۱۰۳۳ و ۱۰۳۲ و ۱۰۳۱ و ۱۰۳۰ و ۱۰۲۹ و ۱۰۲۸ و ۱۰۲۷ و ۱۰۲۶ و ۱۰۲۵ و ۱۰۲۴ و ۱۰۲۳ و ۱۰۲۲ و ۱۰۲۱ و ۱۰۲۰ و ۱۰۱۹ و ۱۰۱۸ و ۱۰۱۷ و ۱۰۱۶ و ۱۰۱۵ و ۱۰۱۴ و ۱۰۱۳ و ۱۰۱۲ و ۱۰۱۱ و ۱۰۱۰ و ۱۰۰۹ و ۱۰۰۸ و ۱۰۰۷ و ۱۰۰۶ و ۱۰۰۵ و ۱۰۰۴ و ۱۰۰۳ و ۱۰۰۲ و ۱۰۰۱ و ۱۰۰۰ و ۹۹۹ و ۹۹۸ و ۹۹۷ و ۹۹۶ و ۹۹۵ و ۹۹۴ و ۹۹۳ و ۹۹۲ و ۹۹۱ و ۹۹۰ و ۹۸۹ و ۹۸۸ و ۹۸۷ و ۹۸۶ و ۹۸۵ و ۹۸۴ و ۹۸۳ و ۹۸۲ و ۹۸۱ و ۹۸۰ و ۹۷۹ و ۹۷۸ و ۹۷۷ و ۹۷۶ و ۹۷۵ و ۹۷۴ و ۹۷۳ و ۹۷۲ و ۹۷۱ و ۹۷۰ و ۹۶۹ و ۹۶۸ و ۹۶۷ و ۹۶۶ و ۹۶۵ و ۹۶۴ و ۹۶۳ و ۹۶۲ و ۹۶۱ و ۹۶۰ و ۹۵۹ و ۹۵۸ و ۹۵۷ و ۹۵۶ و ۹۵۵ و ۹۵۴ و ۹۵۳ و ۹۵۲ و ۹۵۱ و ۹۵۰ و ۹۴۹ و ۹۴۸ و ۹۴۷ و ۹۴۶ و ۹۴۵ و ۹۴۴ و ۹۴۳ و ۹۴۲ و ۹۴۱ و ۹۴۰ و ۹۳۹ و ۹۳۸ و ۹۳۷ و ۹۳۶ و ۹۳۵ و ۹۳۴ و ۹۳۳ و ۹۳۲ و ۹۳۱ و ۹۳۰ و ۹۲۹ و ۹۲۸ و ۹۲۷ و ۹۲۶ و ۹۲۵ و ۹۲۴ و ۹۲۳ و ۹۲۲ و ۹۲۱ و ۹۲۰ و ۹۱۹ و ۹۱۸ و ۹۱۷ و ۹۱۶ و ۹۱۵ و ۹۱۴ و ۹۱۳ و ۹۱۲ و ۹۱۱ و ۹۱۰ و ۹۰۹ و ۹۰۸ و ۹۰۷ و ۹۰۶ و ۹۰۵ و ۹۰۴ و ۹۰۳ و ۹۰۲ و ۹۰۱ و ۹۰۰ و ۸۹۹ و ۸۹۸ و ۸۹۷ و ۸۹۶ و ۸۹۵ و ۸۹۴ و ۸۹۳ و ۸۹۲ و ۸۹۱ و ۸۹۰ و ۸۸۹ و ۸۸۸ و ۸۸۷ و ۸۸۶ و ۸۸۵ و ۸۸۴ و ۸۸۳ و ۸۸۲ و ۸۸۱ و ۸۸۰ و ۸۷۹ و ۸۷۸ و ۸۷۷ و ۸۷۶ و ۸۷۵ و ۸۷۴ و ۸۷۳ و ۸۷۲ و ۸۷۱ و ۸۷۰ و ۸۶۹ و ۸۶۸ و ۸۶۷ و ۸۶۶ و ۸۶۵ و ۸۶۴ و ۸۶۳ و ۸۶۲ و ۸۶۱ و ۸۶۰ و ۸۵۹ و ۸۵۸ و ۸۵۷ و ۸۵۶ و ۸۵۵ و ۸۵۴ و ۸۵۳ و ۸۵۲ و ۸۵۱ و ۸۵۰ و ۸۴۹ و ۸۴۸ و ۸۴۷ و ۸۴۶ و ۸۴۵ و ۸۴۴ و ۸۴۳ و ۸۴۲ و ۸۴۱ و ۸۴۰ و ۸۳۹ و ۸۳۸ و ۸۳۷ و ۸۳۶ و ۸۳۵ و ۸۳۴ و ۸۳۳ و ۸۳۲ و ۸۳۱ و ۸۳۰ و ۸۲۹ و ۸۲۸ و ۸۲۷ و ۸۲۶ و ۸۲۵ و ۸۲۴ و ۸۲۳ و ۸۲۲ و ۸۲۱ و ۸۲۰ و ۸۱۹ و ۸۱۸ و ۸۱۷ و ۸۱۶ و ۸۱۵ و ۸۱۴ و ۸۱۳ و ۸۱۲ و ۸۱۱ و ۸۱۰ و ۸۰۹ و ۸۰۸ و ۸۰۷ و ۸۰۶ و ۸۰۵ و ۸۰۴ و ۸۰۳ و ۸۰۲ و ۸۰۱ و ۸۰۰ و ۷۹۹ و ۷۹۸ و ۷۹۷ و ۷۹۶ و ۷۹۵ و ۷۹۴ و ۷۹۳ و ۷۹۲ و ۷۹۱ و ۷۹۰ و ۷۸۹ و ۷۸۸ و ۷۸۷ و ۷۸۶ و ۷۸۵ و ۷۸۴ و ۷۸۳ و ۷۸۲ و ۷۸۱ و ۷۸۰ و ۷۷۹ و ۷۷۸ و ۷۷۷ و ۷۷۶ و ۷۷۵ و ۷۷۴ و ۷۷۳ و ۷۷۲ و ۷۷۱ و ۷۷۰ و ۷۶۹ و ۷۶۸ و ۷۶۷ و ۷۶۶ و ۷۶۵ و ۷۶۴ و ۷۶۳ و ۷۶۲ و ۷۶۱ و ۷۶۰ و ۷۵۹ و ۷۵۸ و ۷۵۷ و ۷۵۶ و ۷۵۵ و ۷۵۴ و ۷۵۳ و ۷۵۲ و ۷۵۱ و ۷۵۰ و ۷۴۹ و ۷۴۸ و ۷۴۷ و ۷۴۶ و ۷۴۵ و ۷۴۴ و ۷۴۳ و ۷۴۲ و ۷۴۱ و ۷۴۰ و ۷۳۹ و ۷۳۸ و ۷۳۷ و ۷۳۶ و ۷۳۵ و ۷۳۴ و ۷۳۳ و ۷۳۲ و ۷۳۱ و ۷۳۰ و ۷۲۹ و ۷۲۸ و ۷۲۷ و ۷۲۶ و ۷۲۵ و ۷۲۴ و ۷۲۳ و ۷۲۲ و ۷۲۱ و ۷۲۰ و ۷۱۹ و ۷۱۸ و ۷۱۷ و ۷۱۶ و ۷۱۵ و ۷۱۴ و ۷۱۳ و ۷۱۲ و ۷۱۱ و ۷۱۰ و ۷۰۹ و ۷۰۸ و ۷۰۷ و ۷۰۶ و ۷۰۵ و ۷۰۴ و ۷۰۳ و ۷۰۲ و ۷۰۱ و ۷۰۰ و ۶۹۹ و ۶۹۸ و ۶۹۷ و ۶۹۶ و ۶۹۵ و ۶۹۴ و ۶۹۳ و ۶۹۲ و ۶۹۱ و ۶۹۰ و ۶۸۹ و ۶۸۸ و ۶۸۷ و ۶۸۶ و ۶۸۵ و ۶۸۴ و ۶۸۳ و ۶۸۲ و ۶۸۱ و ۶۸۰ و ۶۷۹ و ۶۷۸ و ۶۷۷ و ۶۷۶ و ۶۷۵ و ۶۷۴ و ۶۷۳ و ۶۷۲ و ۶۷۱ و ۶۷۰ و ۶۶۹ و ۶۶۸ و ۶۶۷ و ۶۶۶ و ۶۶۵ و ۶۶۴ و ۶۶۳ و ۶۶۲ و ۶۶۱ و ۶۶۰ و ۶۵۹ و ۶۵۸ و ۶۵۷ و ۶۵۶ و ۶۵۵ و ۶۵۴ و ۶۵۳ و ۶۵۲ و ۶۵۱ و ۶۵۰ و ۶۴۹ و ۶۴۸ و ۶۴۷ و ۶۴۶ و ۶۴۵ و ۶۴۴ و ۶۴۳ و ۶۴۲ و ۶۴۱ و ۶۴۰ و ۶۳۹ و ۶۳۸ و ۶۳۷ و ۶۳۶ و ۶۳۵ و ۶۳۴ و ۶۳۳ و ۶۳۲ و ۶۳۱ و ۶۳۰ و ۶۲۹ و ۶۲۸ و ۶۲۷ و ۶۲۶ و ۶۲۵ و ۶۲۴ و ۶۲۳ و ۶۲۲ و ۶۲۱ و ۶۲۰ و ۶۱۹ و ۶۱۸ و ۶۱۷ و ۶۱۶ و ۶۱۵ و ۶۱۴ و ۶۱۳ و ۶۱۲ و ۶۱۱ و ۶۱۰ و ۶۰۹ و ۶۰۸ و ۶۰۷ و ۶۰۶ و ۶۰۵ و ۶۰۴ و ۶۰۳ و ۶۰۲ و ۶۰۱ و ۶۰۰ و ۵۹۹ و ۵۹۸ و ۵۹۷ و ۵۹۶ و ۵۹۵ و ۵۹۴ و ۵۹۳ و ۵۹۲ و ۵۹۱ و ۵۹۰ و ۵۸۹ و ۵۸۸ و ۵۸۷ و ۵۸۶ و ۵۸۵ و ۵۸۴ و ۵۸۳ و ۵۸۲ و ۵۸۱ و ۵۸۰ و ۵۷۹ و ۵۷۸ و ۵۷۷ و ۵۷۶ و ۵۷۵ و ۵۷۴ و ۵۷۳ و ۵۷۲ و ۵۷۱ و ۵۷۰ و ۵۶۹ و ۵۶۸ و ۵۶۷ و ۵۶۶ و ۵۶۵ و ۵۶۴ و ۵۶۳ و ۵۶۲ و ۵۶۱ و ۵۶۰ و ۵۵۹ و ۵۵۸ و ۵۵۷ و ۵۵۶ و ۵۵۵ و ۵۵۴ و ۵۵۳ و ۵۵۲ و ۵۵۱ و ۵۵۰ و ۵۴۹ و ۵۴۸ و ۵۴۷ و ۵۴۶ و ۵۴۵ و ۵۴۴ و ۵۴۳ و ۵۴۲ و ۵۴۱ و ۵۴۰ و ۵۳۹ و ۵۳۸ و ۵۳۷ و ۵۳۶ و ۵۳۵ و ۵۳۴ و ۵۳۳ و ۵۳۲ و ۵۳۱ و ۵۳۰ و ۵۲۹ و ۵۲۸ و ۵۲۷ و ۵۲۶ و ۵۲۵ و ۵۲۴ و ۵۲۳ و ۵۲۲ و ۵۲۱ و ۵۲۰ و ۵۱۹ و ۵۱۸ و ۵۱۷ و ۵۱۶ و ۵۱۵ و ۵۱۴ و ۵۱۳ و ۵۱۲ و ۵۱۱ و ۵۱۰ و ۵۰۹ و ۵۰۸ و ۵۰۷ و ۵۰۶ و ۵۰۵ و ۵۰۴ و ۵۰۳ و ۵۰۲ و ۵۰۱ و ۵۰۰ و ۴۹۹ و ۴۹۸ و ۴۹۷ و ۴۹۶ و ۴۹۵ و ۴۹۴ و ۴۹۳ و ۴۹۲ و ۴۹۱ و ۴۹۰ و ۴۸۹ و ۴۸۸ و ۴۸۷ و ۴۸۶ و ۴۸۵ و ۴۸۴ و ۴۸۳ و ۴۸۲ و ۴۸۱ و ۴۸۰ و ۴۷۹ و ۴۷۸ و ۴۷۷ و ۴۷۶ و ۴۷۵ و ۴۷۴ و ۴۷۳ و ۴۷۲ و ۴۷۱ و ۴۷۰ و ۴۶۹ و ۴۶۸ و ۴۶۷ و ۴۶۶ و ۴۶۵ و ۴۶۴ و ۴۶۳ و ۴۶۲ و ۴۶۱ و ۴۶۰ و ۴۵۹ و ۴۵۸ و ۴۵۷ و ۴۵۶ و ۴۵۵ و ۴۵۴ و ۴۵۳ و ۴۵۲ و ۴۵۱ و ۴۵۰ و ۴۴۹ و ۴۴۸ و ۴۴۷ و ۴۴۶ و ۴۴۵ و ۴۴۴ و ۴۴۳ و ۴۴۲ و ۴۴۱ و ۴۴۰ و ۴۳۹ و ۴۳۸ و ۴۳۷ و ۴۳۶ و ۴۳۵ و ۴۳۴ و ۴۳۳ و ۴۳۲ و ۴۳۱ و ۴۳۰ و ۴۲۹ و ۴۲۸ و ۴۲۷ و ۴۲۶ و ۴۲۵ و ۴۲۴ و ۴۲۳ و ۴۲۲ و ۴۲۱ و ۴۲۰ و ۴۱۹ و ۴۱۸ و ۴۱۷ و ۴۱۶ و ۴۱۵ و ۴۱۴ و ۴۱۳ و ۴۱۲ و ۴۱۱ و ۴۱۰ و ۴۰۹ و ۴۰۸ و ۴۰۷ و ۴۰۶ و ۴۰۵ و ۴۰۴ و ۴۰۳ و ۴۰۲ و ۴۰۱ و ۴۰۰ و ۳۹۹ و ۳۹۸ و ۳۹۷ و ۳۹۶ و ۳۹۵ و ۳۹۴ و ۳۹۳ و ۳۹۲ و ۳۹۱ و ۳۹۰ و ۳۸۹ و ۳۸۸ و ۳۸۷ و ۳۸۶ و ۳۸۵ و ۳۸۴ و ۳۸۳ و ۳۸۲ و ۳۸۱ و ۳۸۰ و ۳۷۹ و ۳۷۸ و ۳۷۷ و ۳۷۶ و ۳۷۵ و ۳۷۴ و ۳۷۳ و ۳۷۲ و ۳۷۱ و ۳۷۰ و ۳۶۹ و ۳۶۸ و ۳۶۷ و ۳۶۶ و ۳۶۵ و ۳۶۴ و ۳۶۳ و ۳۶۲ و ۳۶۱ و ۳۶۰ و ۳۵۹ و ۳۵۸ و ۳۵۷ و ۳۵۶ و ۳۵۵ و ۳۵۴ و ۳۵۳ و ۳۵۲ و ۳۵۱ و ۳۵۰ و ۳۴۹ و ۳۴۸ و ۳۴۷ و ۳۴۶ و ۳۴۵ و ۳۴۴ و ۳۴۳ و ۳۴۲ و ۳۴۱ و ۳۴۰ و ۳۳۹ و ۳۳۸ و ۳۳۷ و ۳۳۶ و ۳۳۵ و ۳۳۴ و ۳۳۳ و ۳۳۲ و ۳۳۱ و ۳۳۰ و ۳۲۹ و ۳۲۸ و ۳۲۷ و ۳۲۶ و ۳۲۵ و ۳۲۴ و ۳۲۳ و ۳۲۲ و ۳۲۱ و ۳۲۰ و ۳۱۹ و ۳۱۸ و ۳۱۷ و ۳۱۶ و ۳۱۵ و ۳۱۴ و ۳۱۳ و ۳۱۲ و ۳۱۱ و ۳۱۰ و ۳۰۹ و ۳۰۸ و ۳۰۷ و ۳۰۶ و ۳۰۵ و ۳۰۴ و ۳۰۳ و ۳۰۲ و ۳۰۱ و ۳۰۰ و ۲۹۹ و ۲۹۸ و ۲۹۷ و ۲۹۶ و ۲۹۵ و ۲۹۴ و ۲۹۳ و ۲۹۲ و ۲۹۱ و ۲۹۰ و ۲۸۹ و ۲۸۸ و ۲۸۷ و ۲۸۶ و ۲۸۵ و ۲۸۴ و ۲۸۳ و ۲۸۲ و ۲۸۱ و ۲۸۰ و ۲۷۹ و ۲۷۸ و ۲۷۷ و ۲۷۶ و ۲۷۵ و ۲۷۴ و ۲۷۳ و ۲۷۲ و ۲۷۱ و ۲۷۰ و ۲۶۹ و ۲۶۸ و ۲۶۷ و ۲۶۶ و ۲۶۵ و ۲۶۴ و ۲۶۳ و ۲۶۲ و ۲۶۱ و ۲۶۰ و ۲۵۹ و ۲۵۸ و ۲۵۷ و ۲۵۶ و ۲۵۵ و ۲۵۴ و ۲۵۳ و ۲۵۲ و ۲۵۱ و ۲۵۰ و ۲۴۹ و ۲۴۸ و ۲۴۷ و ۲۴۶ و ۲۴۵ و ۲۴۴ و ۲۴۳ و ۲۴۲ و ۲۴۱ و ۲۴۰ و ۲۳۹ و ۲۳۸ و ۲۳۷ و ۲۳۶ و ۲۳۵ و ۲۳۴ و ۲۳۳ و ۲۳۲ و ۲۳۱ و ۲۳۰ و ۲۲۹ و ۲۲۸ و ۲۲۷ و ۲۲۶ و ۲۲۵ و ۲۲۴ و ۲۲۳ و ۲۲۲ و ۲۲۱ و ۲۲۰ و ۲۱۹ و ۲۱۸ و ۲۱۷ و ۲۱۶ و ۲۱۵ و ۲۱۴ و ۲۱۳ و ۲۱۲ و ۲۱۱ و ۲۱۰ و ۲۰۹ و ۲۰۸ و ۲۰۷ و ۲۰۶ و ۲۰۵ و ۲۰۴ و ۲۰۳ و ۲۰۲ و ۲۰۱ و ۲۰۰ و ۱۹۹ و ۱۹۸ و ۱۹۷ و ۱۹۶ و ۱۹۵ و ۱۹۴ و ۱۹۳ و ۱۹۲ و ۱۹۱ و ۱۹۰ و ۱۸۹ و ۱۸۸ و ۱۸۷ و ۱۸۶ و ۱۸۵ و ۱۸۴ و ۱۸۳ و ۱۸۲ و ۱۸۱ و ۱۸۰ و ۱۷۹ و ۱۷۸ و ۱۷۷ و ۱۷۶ و ۱۷۵ و ۱۷۴ و ۱۷۳ و ۱۷۲ و ۱۷۱ و ۱۷۰ و ۱۶۹ و ۱۶۸ و ۱۶۷ و ۱۶۶ و ۱۶۵ و ۱۶۴ و ۱۶۳ و ۱۶۲ و ۱۶۱ و ۱۶۰ و ۱۵۹ و ۱۵۸ و ۱۵۷ و ۱۵۶ و ۱۵۵ و ۱۵۴ و ۱۵۳ و ۱۵۲ و ۱۵۱ و ۱۵۰ و ۱۴۹ و ۱۴۸ و ۱۴۷ و ۱۴۶ و ۱۴۵ و ۱۴۴ و ۱۴۳ و ۱۴۲ و ۱۴۱ و ۱۴۰ و ۱۳۹ و ۱۳۸ و ۱۳۷ و ۱۳۶ و ۱۳۵ و ۱۳۴ و ۱۳۳ و ۱۳۲ و ۱۳۱ و ۱۳۰ و ۱۲۹ و ۱۲۸ و ۱۲۷ و ۱۲۶ و ۱۲۵ و ۱۲۴ و ۱۲۳ و ۱۲۲ و ۱۲۱ و ۱۲۰ و ۱۱۹ و ۱۱۸ و ۱۱۷ و ۱۱۶ و ۱۱۵ و ۱۱۴ و ۱۱۳ و ۱۱۲ و ۱۱۱ و ۱۱۰ و ۱۰۹ و ۱۰۸ و ۱۰۷ و ۱۰۶ و ۱۰۵ و ۱۰۴ و ۱۰۳ و ۱۰۲ و ۱۰۱ و ۱۰۰ و ۹۹ و ۹۸ و ۹۷ و ۹۶ و ۹۵ و ۹۴ و ۹۳ و ۹۲ و ۹۱ و ۹۰ و ۸۹ و ۸۸ و ۸۷ و ۸۶ و ۸۵ و ۸۴ و ۸۳ و ۸۲ و ۸۱ و ۸۰

پرداخته شده است (۹.۱ و ۱۱.۱) و مجموعه ۲.۱ آشکارا قصد آن دارد که از حکمت عربان، یونانیان و ایرانیان بهره بگیرد. عماری و به‌ویژه مسکویه نیز همین مقصود را دنبال می‌کردند. مسکویه خود اذعان دارد که از کتابی که نزد موبد بزرگ فارس یافته استفاده کرده است (الحکمة الخالدة، ص ۵ و ۶).

پندهای منسوب به یونانیان بیشتر از اندروزامه‌های عربی برگرفته شده‌اند. این اندروزامه‌ها ملهم از منابع گوناگون بخصوص منابع یونانی و ایرانی بوده‌اند. بدین ترتیب فارسی‌نویسان در برابر اندروزامی قرار می‌گرفتند که با زمینه اخلاقی فرهنگ ایران هماهنگی داشته است. موضوع مورد مطالعه در اینجا، سخت پیچیده است. نقل قولها و اشارات مجموعه‌ها اغلب چنان در هم آمیخته و سردرگم است که شناسایی هر چه کامل‌تر یک‌یک قطعات ضروری می‌نماید، گاه لازم شده است که از موضوع اصل فاصله گرفته شود و نهایتاً این کاروش در مورد خود متون نتیجه‌ای اساسی به دست ن داده اما برای پی بردن به نحوه پرداخت اندروزامه‌ها مفید بوده است.

۱.۴ پندهای ارسطو و آموزش اسکندر

۰.۱.۴ یک منبع مرجع: یک داستان مکاتباتی به سبک قدما

انوشیروان هنگامی که بزرگمهر را برای تربیت خویش به حضور پذیرفته شاهی بوده است بر تخت نشسته در میان درباریان. اسکندر به عکس، جهانگشایی بوده دایم در سفر که به استاد خویش ارسطو در یونان نامه می‌نوشته است تا او را در جریان فتوحات خود گذارد و از وی در مورد رفتار شایسته راهنمایی بخواهد. جفت یونانی شاه و مشاور او توجه مجموعه فارسی‌نویسان را به‌سوی خود جلب کرده و ادبیات فارسی به شیوه خود نامه‌های مشاور فیلسوف را منعکس کرده است.

افسانه ادبی پندهای ارسطو نخستین بار با داستان اسکندر نوشته یک مصری یونانی‌مآب در سده سوم میلادی در اسکندریه آغاز شده است. چنانکه دانسته است این داستان در ادبیات اقوام گوناگون وارد شده و روایت‌های مختلف به خود گرفته است.^{۱۵۲} قرآن با چهره خاصی که از

^{۱۵۲} در مورد این داستان، پژوهشهای بسیار انجام گرفته است. به‌ویژه در مورد روایت‌های مختلف آن برای نزدیک شدن به متن اصلی یونانی که امروزه مفقود شده است. در اینجا تنها به ذکر دو مقاله تحقیق اکتفا می‌کنیم:

J. A. Boyle, "The Alexander Romance in the East and West", Bull. J.R.U.L. of Manchester, 60, 1 (1977).

و در قرن پیش، در مورد سنت اروپایی:

مصلحت به قرن هشتم / چهاردهم است، باید در نظر داشت که با وجود دخالت‌های ناسخان در قاموس و سبک برای انطباق آنها با مذاق دوره خود، متن ظفرنامه قدمت خود را به‌طور کلی خوب حفظ کرده است. به هر حال متأخر بودن قدیمی‌ترین نسخه ظفرنامه میدان فرضیات را برای تعیین تاریخ نگارش متن باز می‌گذارد. از همین آغاز، دو فرضیه را می‌توان کنار گذاشت: برگردان مستقیم از پهلوی به فارسی غیر محتمل می‌نماید زیرا که سبک نگارش روان و جملات بسیار پخته و متن خوش پرداخت است. از سوی دیگر یک‌دستی سبک و محتوا نمایانگر آن است که به احتمال قوی متن نمی‌تواند گزینشی از گفتارهای جمع آورده شده در متون مختلف عربی و فارسی باشد.

غزالی در نصیحة‌السلوک که در حدود ۱۱۰۹/۵۰۳ تألیف کرده است، فصل پنجم را به گفتارهای برگرفته از آثار قدیقر اختصاص داده است. در میان این گفتارها دو تا از گفتارهای ظفرنامه قابل شناسایی است.^{۱۵۰} اما ظفرنامه بیش از هر متن به گفتار اندر سؤالات نزدیک است، با اینکه ترتیب گفتارها در دو متن متفاوت است (مثلاً گفتار اول ظفرنامه دهین گفتار گفتار اندر سؤالات است، ظفرنامه ص ۱، سطر ۱ به بعد؛ گفتار، ورق ۳۱ الف، سطر ۵ تا ۹). در ساخت گفتار اندر سؤالات چند مرکز نقل مشخص به چشم می‌خورد (پیشتر، شماره ۴.۱). درحالی که در ظفرنامه گفتارها عاری از ترتیب منطقی هستند و تنها گاه واژه‌ای در یک گفتار، گفتار بعدی را برانگیخته است و این امر خود شاید تنها دلیل بر قدمت ظفرنامه باشد. اما بسیاری از اندرزهای یک متن در متن دیگر نیست. مثلاً ظفرنامه در باب دوستی شامل ده گفتار و گفتار اندر سؤالات حاوی هفت گفتار است. دو تا از گفتارها در این مورد، در هر دو متن آمده‌اند^{۱۵۱} و دو تای دیگر در هر متن، تنها به هم شباهت دارند.

گویی گفتار اندر سؤالات و ظفرنامه با نحوه‌های مختلف عناصر خود را از منابعی مشترک و یا همگون برگرفته‌اند. در مجموع، هر دو متن کوشش دارند تا با گفتارهای کوتاه تعریفی از یک نوع رفتار انسان با اخلاق ارائه دهند.

۴. اندرزهای یونانیان: ارسطو و اسکندر، افلاطون، هرمس

در ادبیات فارسی، تعدادی از اندروزامه‌ها به فلاسفه یونان منسوبند. از نخستین اندروزامه‌ها که به دست ما رسیده، یعنی خردنامه، چنین پیداست که جمع آورانندگان کوشش داشته‌اند تا جایگاه بلندی به یونانیان بدهند: ارسطو (پیش‌تر، شماره‌های ۷.۱ و ۱۴.۱)، بقراط (۱۲.۱ و ۱۳.۱)، اسکندر و پندهای حکمای هند به وی (۱۰.۱). از گفتارهای حکمای مختلف یونان در مجموعه

^{۱۵۰} غزالی، نصیحة‌السلوک، ص ۱۲۳، ص ۱۲۹ و ۱۲۸ و ظفرنامه، ص ۶ و ص ۱ تا ۳ نصیحة‌السلوک، ص ۱۲۳، ص ۱۲۲ تا ۱۲۱ و ظفرنامه، ص ۷، ص ۴ تا ۵.

^{۱۵۱} گفتار اندر سؤالات، ورق ۳۰ ب، ص ۸ تا ۵ و ظفرنامه، ص ۱۲، ص ۵ تا ۱۴ گفتار اندر سؤالات، ورق ۳۲ الف، ص ۷ تا ورق ۳۲ ب، ص ۲ و ظفرنامه، ص ۲، ص ۲ تا ۲.

اسکندر ترسیم کرده به وی در جهان اسلام اعتبار بخشیده است.^{۱۵۲} و بدین ترتیب پایه‌ای جدیدی بر این داستان مخصوص در بطن ادبیات فارسی گشوده است.^{۱۵۳}

→

A. Thomas, "Alexander le Grand (Légende d')", *La Grande Encyclopédie*.

روایت ارمنی داستان، متعلق به قرن پنجم میلادی، در سال ۱۸۲۱ تصحیح شده و در سال ۱۹۶۶ به وسیله A.M. Wolohojian به انگلیسی برگردانده شده است. E.A.W. Budge. روایت سریانی داستان را تصحیح و به انگلیسی (با مقدمه و شرح) ترجمه کرده است:

The History of Alexander the Great, being the Syriac version of Pseudo-Callisthenes, Cambridge, 1889, cxi-291 + 275 p.

تدویر تولد که نظریهٔ مایح را تصحیح کرده و گفته است که منبع روایت‌های سریانی و عربی داستان را باید در یک روایت پهلوی اولیه باز جست:

Beiträge zur Geschichte des Alexander-romans, Wien, 1890.

این متن پهلوی گمشده به احوال قریب کمی پیش از متن سریانی در قرن هفتم میلادی تدوین شده بوده است. ۱۵۲. راجع شود به مقالات "اسکندر" و "اسکندرنامه - روایت عربی" در دیوانهٔ المعارف اسلام، در این مقالات از نکات جالب توجه کتاب رئیس بلاشر یاد شده است:

R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1966, pp. 745 - 748.

نظریه‌ای تحلیلی در مورد داستان اسکندر در سنت اسلامی به وسیلهٔ م. س. ساوت گیت مطرح شده است: M. S. Southgate "Alexander in the works of Persian and Arab Historians of the Islamic aera", *Iskandarnamah, a Persian Medieval Alexander-Romance*, New York, 1978, pp. 190-201.

در مورد مآخذ اثر منسوب به اسمعی در زمینهٔ روایات وی از زندگینامهٔ اسکندر، رجوع شود به: M. Grignaschi, "La *Nihyatu-l-'Arab fi al-hikāi-l-Furs wa-l-'Arab* et les *Siyar-l-mulūk-l-'Ağam* du p. Ibn al-Muqaffa", *BEO*, 26(1973), pp. 98-103.

جنبه‌های مختلف روایت‌های عربی داستان اسکندر به وسیلهٔ چندین پژوهشگر مورد مطالعه قرار گرفته است: فریدلاندر (به ویژه سنت جمع آوری احادیث)، آبل، طه الجیم، ایشیتان و دیگران.

۱۵۴. فیصل‌الله صفا ظرک‌های کلی از سنت ایرانی داستان اسکندر ارائه کرده که هنوز قابل قبول است: "داستان اسکندر و اسکندرنامه‌های متصور و معلوم"، مجلهٔ آموزش و پرورش، ش ۲۳، ص ۴، ش ۷ و ۱۵ و ش ۵ (۱۳۲۲) ص ۱ تا ۶ ظرک‌های کلی دیگری با استفاده از مطالعات جدیدتر به وسیلهٔ ساوت گیت ارائه شده است:

M. S. Southgate, "Persian Alexander-Romances. Sources; Firdawsi's Version, Nizami's Version, Jāmi's version, Tārūṭi's Version", *Iskandarnamah*, pp. 167-185.

آبل (A. Abel) نشان داده است که چگونه ادبیات فارسی از طبری تا ظهیر چهرهٔ اسکندر را به عنوان فرهنگ و یا پیامبر دوره‌های پاستانی در خود پذیرفته است:

"La figure d'Alexander en Iran", *La Persia e il mondo greco-romano*, Rome, 1966, pp. 119-136.

در مورد تغییر اسکندر، نه در ایران، بلکه در میان زرتشتیان، رجوع شود به:

←

داستان اسکندر منسوب به کالیستنس (Callisthenes) حاوی سه نامهٔ اسکندر بوده است: یکی برای مادرش، پس از قتل داریوش و در مورد سفر به دیار ظلمات، دومی به ارسطو در توصیف شگفتی‌های هند که در روایت بلند سریانی، داستان مسافرت به آسیای مرکزی و چین نیز به آن افزوده شده است. نامهٔ سوم، باز به مادر، پس از بازگشت به بابل نوشته شده است و در آن حکایت دیدار از ستونهای هرکول آمده است. چنانکه بویل اشاره کرده است، چنین می‌نماید که این سه نامه و نیز مباحثات اسکندر با برهمنان هند حاوی عناصر قدیمی متعلق به پیش از میلاد مسیح بوده‌اند و نیز نویسندهٔ داستان اسکندر از آنها بهره گرفته است.

داستان دیگری نیز به داستان اولیهٔ اسکندر پیوند خورده که در آن مکاتبات اسکندر و ارسطو گسترده‌تر شده است. این داستان به تازگی موضوع مطالعات چند به ویژه به وسیلهٔ م. گریناسکی قرار گرفته است.^{۱۵۵} تا آنجا که نگارنده می‌داند، ریچارد والتس نخستین کسی است که توجه پژوهشگران را به نسخهٔ کتابخانهٔ فاتح به شمارهٔ ۵۲۲۲ مورخ ۱۳۱۶/۷۱۶ جلب کرده است. این نسخهٔ خطی حاوی شانزده نامهٔ رد و بدل شده میان ارسطو و اسکندر است.^{۱۵۶} پس از او مجتبی مینوی نسخهٔ خطی ابا صوفیه به شمارهٔ ۴۲۶۰، مورخ ۱۳۱۴/۷۱۴ را که حاوی همان نامه‌ها با کتابت بهتر است، توصیف کرده است.^{۱۵۷} مینوی ارتباط و اختلاف نامهٔ هشتم

→

J. Darmesreier, "La légende d' Alexander chez les Perses", *Essais Orientaux*, Paris, 1883, pp. 227-250; M. S. Southgate, "Alexander in Pahlavi Literature", *Iskandarnamah*, pp. 186-189.

155. M. Grignaschi, "Les 'Rasā'il' Arisṭūṭisāla 'ila-l-Iskandar' de Sālim abū-l-'Alī et l'activité culturelle à l'époque omayyade", *BEO*, t. 19 (1965-66), Damas, 1967, pp. 7-83.

از همین محقق کارهای زیر نیز به چاپ رسیده است:

"Le Roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sālim abū-l-'Alī", *Le Muséon*, 80, 1-2 (1967) pp. 211-264;

"La 'Siyāṣatu-l-'Amniyya' et l'influence iranienne sur la pensée politique islamique", *Acta Iranica-Encyclopédie Permanente des Etudes Iraniques*, volume 6 (2^e Série, Monumentum H.S. Nyberg, III), Téhéran-Liège, 1975, pp. 33-287;

"L'origine et les métamorphoses du 'Sir al-Aṣṣar' (Secretum Secretorum)", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen - Âge*, 43 (1976), 1977, pp. 7-112.

156. R. Walzer, "Arabische Aristotelesübersetzungen in Istanbul", *Gnomon*, 10 (1934), pp. 277-280.

تجدید چاپ در: *Greek into Arabic*, Oxford, 1963, pp. 137-141.

۱۵۷. مجتبی مینوی، "از خزان ترکید"، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، ش ۸، ص ۱۳۴-۱۲، ص ۱ تا ۱۹، ص ۲۲ تا ۲۳ در مورد این نامه.

به نام السیاسة العلیة را با سرالاسرار^{۱۵۸} معروف بررسی کرده است. ی. بی. یلاسکی، که دارای پژوهشهای گسترده در این زمینه است، بر اهمیت نسخه خطی کتابخانه کوپرلی به شماره ۱۶۰۸ تأکید ورزیده و آن را توصیف کرده است.^{۱۵۹} گریناسکی علاوه بر این نسخه‌های خطی از چند نسخه خطی قبلاً شناخته شده^{۱۶۰} نیز سوده برده و ثابت کرده که نسخه شماره ۵۲۲۳ فاتح و نسخه شماره ۴۲۶۰ ایاصوفیه از یک مرجع قدیمی مشترک منشعب شده‌اند. مطالعات این دانشمند در مورد سرالاسرار (*Secretum Secretorum*) که در اروپای قرون وسطی از اهمیت ویژه برخوردار بوده است،^{۱۶۱} وی را به مطالعه منبع الهام آن، یعنی نامه هشتم داستان اسکندر، واداشته است.

از اطلاعات این ندیم دانسته می‌شود که ترجمه‌ای عربی از مکاتبات ارسطو و اسکندر شناخته شده بوده است (فهرست، ص ۵۹۵) و نیز اینکه سالم ابوالاعلا منشی هشام بن عبدالملک خلیفه اموی (خلافت: ۱۰۵ تا ۷۲۳/۷۴۳)، "رساله ارسطو به اسکندر" را برای ارباب خود به عربی برگردانده بوده است (فهرست، ص ۵۷۷). گریناسکی با اتکا بر بسیاری از نظریات و شواهد ثابت کرده است که نویسنده یونانی داستان اسکندر در قرن پنجم میلادی می‌زیسته و رساله پرداز دشوار نویس و کزفهم خزان، که زیر دست ابوالاعلا کار می‌کرده، قطعاتی از داستان یونانی را برگزیده، در آنها دست برده و سپس آنها را به عربی ترجمه کرده است. در این دوره، عقاید و اصطلاحات دشوار فهم حاکم در محیطهای یونانی در جهان عرب اقتباس شدند. بنابراین

۱۵۸. در مورد این کتاب، رجوع شود به:

C. Brockelmann, *G.A. L., nouvelle édition*, vol. 1, p. 221, Suppl. 1, p. 364, et 'A. Badawi, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin. 1968, pp. 86-87.

159. J. Bielawski, "Lettres d'Aristote à Alexandre le Grand en version arabe", *Rocznik Orientalistyczny*, 28, 1 (1964), pp. 7-34, idem "Lettres d'Aristote à Alexandre et lettres d'Alexandre à Aristote en version arabe", *R. O.*, 28, 2 (1965), pp. 7-12.

نسخه خطی کوپرلی ش ۱۶۰۸ تاریخ تندرلی ولی گویا متعلق به قرن دهم / شانزدهم باشد. نگارنده در ورق ۱۲۹ الف مهر وقف آن در سال ۱۰۸۸/۱۶۷۷ را دیده است.

۱۶۰. واتیکان ش ۴۰۸ و ایاصوفیه ش ۲۲۲، در سال ۱۹۱۱ به وسیله لویس شیخو مورد استفاده قرار گرفته است (میدالرحمن بدوی، همان، ص ۹۰ و ۹۱)؛ پاریس، کتابخانه ملی، نسخه خطی عربی شماره ۲۲۲۲، مورخ قرن هفتم / سیزدهم حاوی السیاسة العلیة است و از اختلافات آن چنین بر می‌آید که از منبع دیگری گرفته شده است. ایاصوفیه، ش ۲۸۹۰ مورخ ۵۴۱/۱۱۴۶ حاوی خلاصه‌ای از نامه پنجم است. صورت کامل این نامه در المکمة الخالفة مسکویه ش ۲۱۹ تا ۲۲۴ آمده است؛ کتابخانه ملی پاریس، نسخه‌های عربی مسیحی، شماره ۱۲۲ و الف.

161. M. Grignaschi, "La 'Shiyasatu-i' ...", pp. 222-248; M. Manzalaoui, "The pseudo-Aristotelian *Kitab Sirr al-Ashraf*. Facts and problems", *Oriens*, 23-24 (1974), pp. 147-257.

مترجم عربی در ترجمه خود متن یونانی را در جهت آن عقاید سوق داده است. اما در زمینه سیاسی (و به ویژه در تصویر کردن پادشاه نوهی) چنین پیداست که داستان اسکندر را وجود بهره‌گیری از عناصر ارسطویی اخلاق نیکو ماغوسی، از غنوة روم شرقی فاصله گرفته و خطوط اصلی غنوة ساسانی را در خود پذیرفته است.^{۱۶۲} به احتمال قوی، تصرفات سالم ابوالاعلا در متن به منظور انطباق داستان اسکندر با موقعیت سیاسی دوره خلافت هشام به ویژه در ممالک شرقی قلمرو اسلام بوده است. تمایل به بهره‌گیری از سنت ایرانی با دگرگون شدن السیاسة العلیة در قدیمی‌ترین روایت سرالاسرار بیش از پیش به چشم می‌خورد. این روایت، به احتمال قریب به یقین، نوشته فردی معترقی است.^{۱۶۳}

از میان شانزده نامه متن عربی^{۱۶۴} نامه‌های چهارم، پنجم، هشتم، نهم و دهم در زمینه اخلاق و سیاست^{۱۶۵} است و در این نامه نامه هشتم از همه پر اهمیت‌تر است. چنان‌که پیش از این گفته شد، این نامه همان السیاسة العلیة است و از حی و ضم طعمه تشکیل شده^{۱۶۶} که قطعات اول در مورد پادشاه، مشاوران و مأموران وی، قاضیان و البته سپاه است. بسیاری از این

۱۶۲. "حق ارمیدگاه سنت ایرانی السیاسة العلیة از اهمیت استثنایی برخوردار است. از طریق متن می‌توان دریافت که اندیشه‌ها و کتابهای سیاسی ساسانی به چه صورت در محیطهای یونانی شناخته شده بودند. این رساله نویس از لحاظ عقیدتی متعلق به این محیطها بوده است. آن هم در زمانی که ترجمه‌های پهلوی به عربی تازه آغاز شده بود." (M. Grignaschi, "La Shiyasatu-i" p. 77).

۱۶۳. توصیف این روایت در همین مقاله گریناسکی آمده است (ص ۲۲۲ به بعد). به گمان ما سرالاسرار بسیار دیر از عربی به فارسی برگردانده شده است. قدیمی‌ترین نسخه شناخته شده متعلق به قرن چهارم / پانزدهم است. رجوع شود مثلاً به: م. ولایی، فهرست ... ۴۲۶ و مجتبی مینوی، "از خزائن ..." ص ۱۲، شماره ۱۰.

۱۶۴. بسیاری از این نامه‌ها با الهام از داستان شوس به کالیستوس نوشته شده‌اند (تالیف علی ۱ و ۲ و ۱۳). برخی دیگر چنانکه گریناسکی نشان داده است از تاریخ واقعی اسکندر استفاده برداشته‌اند. نامه ۱۵ (تالیف علی ۱۳) و نامه‌های دوازده و ۱۱ و ۱۲ در مورد تصمیم کزفهم خزان پادشاه ایران است که با مخالفت و تمسکیت ارسطو روبه‌رو شده است. نامه ۱۴ در مورد عیاج جهان و نامه ۱۶ حاوی چند مرتبه است.

۱۶۵. نامه چهارم، رساله‌ای در علم اخلاق (خاصه در مورد کسانی که باید یا نکران مغرور شوند) به صورت کامل در مختار الحكم المبشر (پس از این، با نوشته ۱۶۷) آمده است (ص ۲۱۹، سطر ۲۱ تا ۲۲۱). نامه گریناسکی (همان مقاله، ص ۷۸ و پاویشت ۱۰) اشاره به ناقص بودن تصحیح لویس شیخو کرده است. نامه پنجم حاوی وصیت ارسطوس (مسکویه، الحکمة الخالفة، ص ۲۱۹ تا ۲۲۵) صورت کامل در مختار الحكم المبشر (همان مقاله، ص ۱۹۱، سطر ۱۴) آمده است. از این نامه، برگردان فارسی به وسیله فردوسی اندکی حسن ظافر متعلق به قرن هشتم / چهاردهم پس از این، نامه فارسی به وسیله فردوسی اندکی (کتابخانه ملی پاریس، ضمیمه فارسی، ش ۸۲ ورق ۲۴۴ الف)، نامه دهم یا پنجم اسم که به وسیله بی‌یلاسکی تصحیح و به فرانسوی ترجمه شده است. De la politique envers les cités و با شرح و تفسیر و شرح ۱۹۲۰، ۲۰۶، ص ۲، به چاپ رسیده است. چنان‌که شارح نشان داده اساس این رساله بر سخن واقعی ارسطو استوار است.

۱۶۶. تصحیح و شرح: م. گریناسکی، همان مقاله، ص ۲۱۷ تا ۲۲۱.

فطرات، مجسوه‌های اندرز خطاب به پادشاه هستند.

داستان مکتب‌آه ارسطو و اسکندر نمونه بارز جنگ پردازی در سده‌های اول هجری است؛ اندرزنامه‌های گوناگون که اغلب ریشه‌های یونانی و با ایرانی - ساسانی دارند، با توجه به محیط تازه، به صورت رساله‌های مستقل تألیف شده‌اند. این محیط تازه کوشش داشته که در زیر پوشش سنت قدیم مضامین ویژه خود را به کرسی بنشاند و با این‌همه از همان سنت قدیم متأثر شده است. هر یک از نویسندگان به نوعی در متون دست برده است و چنان‌که پس از این خواهیم دید، این تغییرات در جهت کوتاه کردن متون بوده است. بدین ترتیب بیان مطالب بیش از پیش نظم و نسق یافته است. مسکویه (متوفی در ۴۲۱/۱۰۳۰، پیش‌تر، شماره ۱۶۱)، نویسنده ناگشتاس میرالسمار در قرن چهارم / دهم و یا میشر بن فاتک^{۱۶۷} نمونه‌هایی از جنگ پردازی عری در تدوین اندرزنامه‌ها، ارائه داده‌اند. در این دوره ادبیات فارسی نیز همین راه را آغاز کرده است. جنگ‌پردازان فارسی نویسی قطعاً آثار عری را مخصوص در زمینه‌های اخلاقی و سیاست می‌شناخته‌اند. حال باید دید که فارسی نویسان از کدامین عوامل داستان جفت یونانی پادشاه و مشاور او بهره گرفته‌اند.

۱.۱.۴ اندرزنامه‌های ارسطو به اسکندر به زبان فارسی

باز می‌گردیم به خرده‌نامه، زیرا که در گزیده اندرزهای این اثر با وجود حالت انبوه و سردرگمی، تیت روشنی محسوس است. چنانکه پیش از این گفتیم خرده‌نامه شامل سه مجموعه است که به نام ارسطو و اسکندر معروف شده‌اند. واژه‌های فلسفی (پیش‌تر، شماره ۷۰۱) مبین تأثیر یونان است. ضایع برهمنان به اسکندر (شماره ۱۰۰۱) نمونه‌ای از حکمت هند و "نصیحة الملوک" (شماره ۱۶۰۱) میراث ایران است. نتیجی که از ورای انتخابها درک می‌شود، آشکار می‌گاید. واژه‌نامه فلسفی شامل صد و شش واژه است (سؤالها) که نیمی از آنها مربوط به اخلاقی می‌شود. در نوشته‌های افضل‌الدین کاشانی (متوفی در آغاز قرن هفتم / سیزدهم) قسمتی از یک

واژه‌نامه صد و پانزده کلمه‌ای^{۱۶۸} موجود است که همچون خرده‌نامه تألیف شده است. زیرا که در اینجا نیز اسکندر معنای این کلمات را از ارسطو می‌پرسد این قسمت حاوی تحریف هشت واژه است که هیچ‌یک در "سؤالها" به چشم نمی‌خورند. اما هفت تا از این هشت تحریف به همان بیان در یک قاموس^{۱۶۹} که قطعاً مرجع کاشانی بوده، موجود است. ۱۷۰ نسخه خطی شماره ۲۸۸ بادلیان، به رغم عنوان رساله تنها شامل هفتاد و نه تحریف است که به فارسی قدیم خوبی نگاشته شده است. تقریباً همه واژه‌های تحریف شده عری است. در اینجا صحبتی از اخلاقی نیست (غیر از شماره‌های ۶۹ و ۷۰ در مورد راستی و دروغ) و واژه‌ها اساساً درباره فلسفه نظری و یا مسأله‌های مترقیه به ویژه در مورد آخرت است و همین امر آخرت توجه کاشانی را جلب کرده است. بنابراین سنت ایرانی، در واژه‌نامه به صورت پرسش‌نامه به ارسطو نسبت داده است که ما اثری از آنها در متون عری نیافته‌ایم.

به عکس، "نصیحة الملوک" کوچکی که ارسطو برای اسکندر نوشته (خرده‌نامه، پیش‌تر، شماره ۱. ۱۴) طبعاً باید با الیسیه العامیه در ارتباط باشد، به عنوان مثال؛ "نکته‌ها"، ورق ۱۰۱ به سطر ۳ تا ورق ۱۰۲ الف، سطر ۶ واژه به واژه از الیسیه برگرفته شده است (ص ۱۰۴، سطر ۶ به بعد). "نکته‌ها" ورق ۱۰۲ الف، سطر ۹ تا ورق ۱۰۲ ب، سطر ۷ بدون تردید ترجمه آزاد الیسیه (ص ۱۰۶، ۷ تا ۱۲) است.^{۱۷۱} نویسنده فارسی نویسی، برای تصویر شاه نمونه آنچه را که با فرهنگش هماهنگ بوده از اصل یونانی این داستان مکتب‌های برگرفته است.

نامه‌های ارسطو درباره مردم هند (الیسیه، ص ۱۶۷ و ۱۶۸، ۱۸۲ تا ۱۸۶) و نامه اسکندر به پادشاه هندوستان (همان، ص ۱۷۳ تا ۱۸۲) نمایانگر احترام ژرف به حکمت این سرزمین است. نامه‌ها بدون شک اساس نوشته‌های مستقل بعدی در این باب به ویژه در ادبیات فارسی بوده‌اند. پیش از این گفتیم که پاسخ خردمندان هند به پرسشهای اسکندر (خرده‌نامه، ۱۰۰۱) بیارتباط با روایت فردوسی نیست. در اینجا ما در برابر پرداخت خاص ایرانی از داستان اسکندر قرار داریم که احتمالاً الیسیه نقطه آغاز آن بوده است.

علاوه بر این، از یک متن دیگر فارسی نیز باید یاد کرد. البته این متن در مطالعه اخلاقیات

۱۶۸. کاشانی، مصنفات، ج ۲، ص ۶۶۵ "سؤالات درباره آدمی از صد و پانزده مسأله".
۱۶۹. پرسشهای صد و ده گانه اسکندر از ارسطاطالیس و پاسخ او. نسخه خطی بادلیان، شماره ۲۸۸ (Elliot ۱۷۷۶)، شماره ۸ به خط نستعلیق بدون تاریخ (فهرست فیلدس، ص ۵۴۳ تا ۵۴۴) ۱۳۳/۸ که ورق ۱۰۷ الف، س ۱ تا ورق ۱۰۸ ب، س ۱۰، نسخه خطی انکارا، شماره ۳۲۴ مورخ ۳۳۲/۷۲۲ که به خط میرزا، همان مقاله، نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ص ۸، ش ۸ (۱۳۴۰) ص ۲۴ و ۲۵ آن را عری کرده است.
۱۷۰. پرسشها ۲۷ = کاشانی ۸، پرسشها ۳۱ = کاشانی ۱۱ و پرسشها ۳۲ = کاشانی ۳ پرسشها ۳۳ = کاشانی ۱۲ پرسشها ۵۸ = کاشانی ۶ پرسشها ۵۹ = کاشانی ۷ پرسشها ۱۴ = کاشانی ۱۵.
۱۷۱. این متن در سطرالحکم ص ۱۹۲ نیز آمده است.

۱۶۷. ایرا الوالمیشترین فاتک، سطرالحکم و سحران یکله با تصحیح و حواشی عبدالرحمان بدوی، مادریه، ۱۹۵۸، شصت و هشت + ۳۷۲ ص. این کتاب تنها اثر بازمانده المیشتر است که تألیفش در سال ۱۰۵۲/۲۴۵ یا پایان یافته است. عبدالرحمان بدوی در مقدمه خویش با انکار بر استاد فراوان، تأثیر این کتاب به ویژه قسمت مربوط به داستان اسکندر را در جهان عرب و اروپا باز نموده است (ص ۲۲۲ تا ۲۵۱). المیشتر داستان مکتب‌آه را می‌شناخته است و شاید ظاهراً از کتاب وی بهره گرفته باشد. مثلاً میان صفحات ۱۸۵ تا ۲۲۲ قطعاتی از الیسیه العامیه به چشم می‌خورد؛ پنج ستایش خوانده، در ۱۸۵ و ۱۸۶ صفحات. صفحات ۱۷ تا ۱۵۳ طبع گریسیاسکی آمده است؛ برخی از قطعات ۱ و ۲ الیسیه، از ص ۱۹۱ سطر ۵ به بعد؛ خطابه لظلاطون، ص ۱۲۲ تا ۱۲۷، الیسیه، در ص ۱۲۲ تا ۱۲۱ سطرالحکم مندرج است.

با وجود ناقص بودن، از حجم کافی برخوردار است و می‌توان درباره محتوا و مقصود آن داوری کرد. هیچ فهرست نسخه خطی نیست که در آن اشاره‌ای به نامه‌های ارسطو به اسکندر نشده باشد. نگارنده این سطور، غیر از آنچه گذشت، سخن دیگری برای بیان در این زمینه ندارد. در فاصله سده‌های دهم تا دوازدهم / شانزدهم تا هیجدهم چهار متن عربی الحکمة الخالدة مسکویه (ص ۲۱۹ تا ۲۲۵، ۲۶۶ تا ۲۶۸، ۲۶۷ تا ۲۶۸، ۲۷۰ تا ۲۷۸ و ۲۸۱) بارها استنساخ شده است. چند متن فارسی از دسترس ما خارج بوده‌اند. ۱۷۹ برخی نیز اقتباس و یا برگردان متأخر عربی به فارسی^{۱۸۰} بوده‌اند و از عهده شناسایی برخی دیگر، که متأخر بوده‌اند، برنیامده‌ام. ۱۸۱

۲.۱.۴ ارسطو در شاهنامه فردوسی

سربازده شاهنامه با استفاده از قطعات مختلف داستان اسکندر که شناسایی منابع آنها امکان‌پذیر است^{۱۸۲} خود مستقلاً داستانی پرداخته است (شاهنامه، داریوش و اسکندر، بیت ۱۹۴۱). فردوسی این قطعات را با روایتی بسیار زنده و شخصی در سه فصل قابل تشخیص تقسیم کرده است. وی پس از جوش دادن شجره‌نامه دو برادر ناتنی یعنی داریوش (دارا) و اسکندر به همین فرزند اسفندیار، حکایت کرده که چگونه اسکندر جانشین به حق داریوش نگون بخت شده

۱۷۹. بوش، ج ۲، ص ۱۲۱ ب (نسخه خطی متعلق به یک کتابخانه شخصی).

۱۸۰. نسخه خطی مجلس شورای ملی (سابق) شماره ۶۳۴۸ (ونه شماره ۲۴۶۸، چنان‌که در بوش، ج ۵ ص ۱۸۶، آمده است) حاوی یک اندرزنامه ارسطو (ورق ۲۵) که عبارت است از ده اندرز به صورت شعر از ارسطو به خسرو (۱) درباره خوراک و موضوعات متفرقه. نسخه خطی مشهد شماره ۳۵۰۴ (ولای، فهرست ج ۶ ص ۶۲۴، شماره ۲۹۵) حاوی متنی از اندرزهای برگرفته شده از آثار معتبر است که ما پیش از این به آنها پرداخته‌ایم. یادآوری می‌شود که مجموعه مشهور اندرزهای ارسطو به اسکندر در الحکمة الخالدة مسکویه (ص ۲۱۹ تا ۲۲۵) یک بار در قرن هشتم / چهاردهم به وسیله مترجم ذریعة الرغاب و دیگر بار در قرن یازدهم / هفدهم به وسیله مترجم جابودان خود مسکویه به فارسی برگردانده شده است.

۱۸۱. متعلق به مجموعه جالب و صایای ارسطو به اسکندر در مورد وظایف پادشاه. ماجدین محمد حسینی (تهران: (متعلق به ۱۳۹۰/۱/۱۶۶۶) به گفته خودش آن را به عربی ترجمه کرده است. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ص ۸۷ و ۹۶، نسخه خطی د ۲۸ متعلق به قرن یازدهم تا دوازدهم هجری. ورق ۱۷۵ الف، سطر ۸ تا ورق ۱۸۰، سطر ۱۵. ما هنوز موفق به شناسایی ماخذ عربی این صدوسه اندرز نشده‌ایم.

۱۸۲. اولین کوشش برای شناسایی این منابع به وسیله م.س. ساوت گیت صورت گرفته است (ترجمه انگلیسی Iskandarnamah، ۱۹۷۸، پانوشته‌ای ۱۱ تا ۳۷ ص در ۲۱۳ تا ۲۱۵). محقق، این قطعات را به ویژه با توجه به داستان منسوب به کالیبتس بررسی کرده است. مسأله منابع مستقیم فردوسی هنوز به جای خود باقی است.

است. ۱۸۳ سپس روایت کشور گشایهای اسکندر و تجارب بزرگ وی در طی آنها آمده است. فصل نهایی در مورد مرگ اسکندر است. مرگی که گویی مرکز هزل تمامی حکایت است. در روایت فردوسی، از فلسفه اخلاق و سیاسی «دستگاه مکتبهای» معمول قدیم خبری نیست. چنان‌که در قرن ششم / دوازدهم، نویسنده مجمل التواریخ و القصص اشاره کرده، ۱۸۴ تنها چیزی که فردوسی از مکتبهای اسکندر و ارسطو برگرفته سخنان حکمت آمیز خردمندان در برابر جسد جهانگشای پیروز است و سپس با اندیشه‌ای شخصی آن را ادامه داده است که پس از این همه به اهمیت آن خواهیم پرداخت. پیش از فردوسی، مسعودی نیز از همین سخنان استفاده کرده است. ۱۸۵

آنچه فردوسی را از پیشینیان متمایز می‌کند ۱۸۶ نحوه پیوستگی اجزای داستان به یکدیگر است. ارسطو در اینجا فقط یک شخصیت قراردادی است؛ در آغاز داستان، مشاور خردمند اندرزهایی معمولی به پادشاه داگر می‌دهد (بیت ۲۶ تا ۳۷). ۱۸۷ در پایان، محتوای کلی مکتبهای ارسطو و اسکندر به ویژه توصیه تقسیم امپراتوری به ولایات مستقل آمده است (بیت ۱۷۱۷ تا ۱۷۴۴). ۱۸۸ روایت این موضوع در زندگینامه‌های شاهان ایران بسیار متداول بوده است. نهایتاً همین‌که در غر غزالی آمده است، ارسطو سقزالی خردمندان را در برابر تابوت اسکندر افتتاح می‌کند (بیت ۱۸۴۶ تا ۱۸۴۹).

توجه فردوسی کاملاً معطوف به شخصیت اسکندر شده است. اسکندر، همچون شاهان

183. Ch.-H. de Fouchécour, "Une lecture du livre des Rois de Ferdowsi," *Studia Iranica*, 5/2 (1976), pp. 180-183.

۱۸۴. طبع محمد تقی چهار، تهران، ۱۳۱۸، ص ۵۸.

۱۸۵. مسعودی، مروج الذهب (پایان تألیف سال ۴۷/۲۳۰)، ترجمه فرانسوی (س) با تجدید نظر به وسیله شارل پلان، ج ۲، ۱۹۶۵، ص ۲۵۲ تا ۲۵۳. مسعودی بر قسمت سوم آداب الفلاسفة اثر حنین بن اسحاق (متوفی در ۲۴۰/۸۷۲) متکی بوده است که خود، چنان‌که از نسخه خطی کورپول ۱۶۰۸، ورق ۱ الف، سطر ۲ تا ورق ۱۴ الف، سطر ۱۳، پیداست، به داستانی مکتبهای پیوسته بوده است. سخنان فلاسفه در برابر مغیره اسکندر به کرات در نوشته‌های فارسی آمده است (مثلاً محمد طوسی، نویسنده قرن ششم / دوازدهم، حبیبی، الملوک، تهران، ۱۳۴۵، ص ۲۵۲ و ۲۵۳).

۱۸۶. و نیز از تهالی، نویسنده مامهر وی، در غر، د ۳۳۹ تا ۴۵۵. ه. زوتربرگ در مقدمه خویش به ترجمه کتاب، فرهنگهای اساسی روایات تعالیم و فردوسی را بر خرد است (مضامین سیاسی و مذهبی، چهل). ۱۸۷. سنت فارسی زبان و در بعضی آن فردوسی، از موضوع زندگانی شاهان ارسطو به دستور اسکندر خشمگین از اندرزهای او، سخن به میان نیاورده است (دیویری، کتاب اخبار اهلان، لیدن، ۱۸۸۸، ص ۴۱ تا ۴۲). این موضوع به داستان انوشیروان و برزگره اختصاص داده شده است (پیش‌تر شماره ۲.۲.۵). ۱۸۸. نامه‌های یازدهم و دوازدهم داستان مکتبهای «اساسی این موضوع» آمده است. رجع شود به ۴. گریپاسکی، "Rasaili" ...، ۵۹ تا ۶۶ در مورد تصحیح و ترجمه این دو نامه.

گرفته و وارثان راستین فرّ ایزدی، هنگام تاجگذاری خطابه‌ای ایراد می‌کند که ساخت دیگر خطابه‌های تاجگذاری شاهانه را دارد (پیش از این، شماره ۱.۱.۲.۲). در زمان سلطنت او ایران کامروا و آباد است (بیت ۹۶ تا ۱۰۲). از اینجا ماجرا آغاز می‌شود یا چتر است بگویم که ماجرا پیش از این بخش مقرر که فردوسی به مرقع معمولی پادشاه دادگر اختصاص داده، آغاز شده است. اسکندر در برابر داریوش، همچنان که پس از او در برابر دیگر شاهان، از موضع قدرت سخن می‌گوید و تسلیم داریوش را راه‌حل عاقلانه می‌خواند (بیت ۲۳۱) زیرا که جنگ او تنها با جنگ طلب است (بیت ۸۷). در سراسر داستان رفتار اسکندر چنین خواهد ماند و آنچه بسته به موارد تغییر می‌کند، واکنش و پاسخ پادشاهان، ملکه‌ها و افراد است. فردوسی توصیف درخشانی از واکنش داریوش ارائه کرده است. در آغاز غرور داریوش زخم می‌خورد؛ مرگ بر تسلیم، که باعث شادی دشمن است، ترجیح دارد (بیت ۱۹۷). اما مشاوران، وی را به ملار و به کار بستن خرد دعوت می‌کنند (بیت ۲۵۸) و از او می‌خواهند که به اسکندر گذرای زندگی و جهان را یادآوری کند (بیت ۲۵۸).^{۱۸۹} فردوسی در اینجا راه‌حل شخصی خویش را مطرح می‌کند، زیرا که فراتر از تصمیم داریوش، که بالاخره جنگ را به صلح و شکست منتهی می‌کند، و رفتار اسکندر که به جنگ ناگزیر، اما از مرگ غم‌انگیز داریوش متأثر شده است، شاعر خواننده خویش را در برابر یکی از مضامین اصلی اندیشه خویش قرار می‌دهد: در پی فهم راز جهان نباید بود زیرا که جهان از فرد کنج‌کاو زود روی برمی‌تابد (بیت ۲۵۲). این مضمون سراسر داستان را در بر گرفته است. جهان نامعقول بر رفتار انسانها چیره است، رفتاری که جز مرگ قطعه پایانی ندارد و این نکته را جز آن کسی که به حکمت جهان دست یافته است، نمی‌داند (بیت ۲۵۸). کید، پادشاه هند، تصویر واژگون داریوش است زیرا که به پندهای مشاوران خویش گوش فرا می‌دهد و به جای اعلان جنگ، چهار هدیه نزد اسکندر می‌فرستد و این عمل برای اسکندر نخستین موقعیت برای شناخت دانشی است که زنگار از دل می‌زاید (بیت ۲۷۷).^{۱۹۰} به این ترتیب کید به صلح و آرامش دست می‌یابد، زیرا می‌داند که اسکندر سلطه‌جو، همچون همه انسانها، فانی است. در اینجا اسکندر نخستین بار با رفتار وحشیانه و نیز مرگ خود مواجه می‌شود. فوراً، پادشاه هندوستان همان رفتار داریوش را پیش می‌گیرد و پس از سر باز زدن از تسلیم، در جنگ تن به

تن کشته می‌شود. از آن پس، اسکندر با پادشاهان و اقوامی سروراک پیدا می‌کند که هگی شکستایی و گاه حمله را برمی‌گزینند و به این ترتیب به‌طور غیرمستقیم در تربیت جهانگردی زورگو که همدجا با پیشگویی مرگ خویش روبرو شده و در پی جاودانگی است، سهیم می‌شوند.

نخستین درس بزرگ اسکندر را قیدافه، ملکه اندلس به او داده است. در سابقه‌ای در به‌کار بردن حمله، ملکه بر اسکندر پیروز می‌شود و از این پیروزی به بهترین نحو استفاده می‌کند، به این ترتیب که اسکندر را که تا آن هنگام هیچ‌کس در برابرش مقاومت نکرده است برای اول بار به کاری شریف یعنی وفاداری به عهد خویش، در نگرقتن انتقام، مجبور می‌کند. درس قیدافه حاوی نیرومندترین پیام فردوسی به شاهان است (بیت ۸۵۲ تا ۸۶۲). پیروزی تنها دمی از گردش تقدیر است، آنچه اهمیت دارد شکر نعمت‌های ایزد است و بالاخره اینکه ریختن خون نایق پادشاه را به آتش دوزخ دچار خواهد کرد.^{۱۹۱}

فردوسی (و یا منابع او) بهترین روایت بخش بدی بی حکایت برخورد اسکندر و برهن را در دست داشته است و این همان روایت است که در نهایه منسوب به اصفی آمده است.^{۱۹۲} مضامین این حکایت با اندیشه فردوسی هماهنگی کامل داشته و شاعر سعی کرده که در عین وفادار ماندن به مآخذ خویش، افکار شخصی خود را در گفت‌وگوی پادشاه و زاهد بگنجاند: مضامین اخلاقی در باب نبرد میان نبرد و دیوهای دوگانه نفس یعنی آز و نیاز، و مضمون جاودانگی که زاهد آن را در مرگ و بازگشت به خاک جست‌وجو می‌کند. اسکندر از این سخنان پریشان می‌شود و قتل عام مردمان را به عنوان اطاعت از فرمان خداوند دایر بر مجازات مردمان بدکردار توجیه می‌کند (بیت ۱۱۲۳ تا ۱۱۲۶). فردوسی همچون نهایه تصویر دوگانه اسکندر را پذیرفته است: مریض و عادل، این خود نشانه آن است که شاعر در پی کار با مضامین مرسوم بوده و حتی به متناقض بودن شخصیتی که جلوه‌گاه این مضامین است، اعتنا می‌نماید.

باقی داستان، از خلال ماجرای که می‌شناسیم، به جست و جوی جاودانگی دست نیافتی مربوط شده است. اسکندر در تلاش بی‌پایان خود در تصاحب جهان، به پیشگویی‌های مرگ

۱۹۱. داستان ملکه قیدافه / Candace / کنده‌شیمیای در روایات یونانی داستان بدون شک به

کتاب اعیان رسولان، باب ۸، آیه ۲۱ متنی است و اسکندر در نهایه منسوب به اصفی متعلق به نیمه اول قرن سوم هجری آمده است (متن و ترجمه فرانسوی آن در گریساکس، "Les Rois" ص ۳۱ و ۳۲). اما روایت فردوسی حامل معنای متفاوت است.

۱۹۲. متن و ترجمه آن در مقاله گریساکس، BEO (نویسه‌های شرقی) ۲۲ (۱۹۶۹) ص ۵۷ تا ۵۸ و اثرات بدی تنها خلاصه‌ای از متن را آورده‌اند، مثلاً لیش، مستور، ص ۲۲۶ و تاللی، خرد، ص ۲۲۱.

۱۸۹. ما این که نویسنده نایه تصر، که به ضرورت توصیه‌های مشاور پادشاه کاملاً واقف بوده، شکست داریوش را در برابر اسکندر معلول نصیحت نادرست دانسته است (نایه منسوب به اصفی، تصحیح مجتبی مینوی، ص ۷۴).

۱۹۰. اصل روایت فردوسی در اینجا به روایت تاللی نزدیک شده است (شاهنامه، اسکندر، ابیات ۱۰۳ تا ۲۵۸ و غیره، ص ۳۳۳ تا ۳۳۰).

خویش برمی‌خورد. عاقبت مرگ فرا می‌رسد ۱۹۳ و در اینجا، چنان‌که می‌دانیم، فردوسی خرمندگانی را به سخن در می‌آورد و از زبان آنان مرگ را فرجام بهبودترین کارها یعنی تلاش شاه برای پیروزی بر جهان معرفی می‌کند. سپس ضمن حدیث نفسی که شاید بارزترین جلوه‌گاه اندیشه فردوسی است، فلک را مورد خطاب قرار می‌دهد که:

“بنالم ز تو پیش یزدان پاک/ شروشان، به سر بر پرکند خاک” (بیت ۱۹۱۸).

و فلک در پاسخ خویش، کار شاعر را به خدا حواله می‌کند و می‌گوید: چرخش و حرکت من و عاقبت انسانها که نتیجه این چرخش است، جز به خواست آفریدگار انجام نمی‌پذیرد. داستان اسکندر در زبان فردوسی حکایتی است که تار و پود آن مجموعه‌ای از اندرزهاست و همین اندرزها بدان معنی می‌بخشد. اما باید در نظر داشت که فردوسی تا چه حد از روایات یونانی و ساسانی فاصله گرفته است. از سوی دیگر محتوای اخلاقی روایت فردوسی، آن‌را به سنت “نصیحة الملوك” اولیه پیوند می‌دهد که در آن پادشاه در برابر بهبودی قدرت طلبی و جهان‌گشایی و واقفیت مرگ قرار می‌گیرد. و بدین ترتیب یکی از مضامین اصلی “نصیحة الملوك” در ادبیات فارسی شش می‌باشد: مضمون رویارویی شاه و گدا. ۱۹۴

۳.۱.۴ ارسطو و اسکندر در اسکندرنامه نظامی

روایت نظامی با داستان اسکندر در شاهنامه فرهنگی اساسی دارد. نظامی این داستان را در شصت و سه سالگی یعنی در حدود سال ۱۲۰۲/۶۰۰ به پایان رسانده و آن‌را بر سه مرحله زندگی اسکندر استوار کرده است: اسکندر جهان‌گشا، اسکندر حکیم و اسکندر پیامبر. ۱۹۵

۱۹۳. فردوسی همچون مؤلفان عربی‌نویس (مثلاً البیرونی، مختار، ص ۲۴۹ و ۲۵۰) نامه اسکندر به مادرش را می‌شناسه است (شاهنامه، اسکندر، ابیات ۱۷۶۴ تا ۱۷۹۹). این نامه وصیتی است حاوی اندیشه‌های معمول درباره جهان، سرنوشت و مرگ.

۱۹۴. به استثنای نظامی و دیالو روان او، سنت معمول اخلاق‌نویسی فارسی اسکندر را صاحب اندرز به حساب می‌آورد. سنت اخلاق‌نویسی عربی زبان، به‌عکس، چندین مجموعه اندرز را به نام او کرده است: نمایی مجموعه کوتاهی از اندرزهای اسکندر دارد (مور، ص ۴۱۲ و ۴۱۳). البیرونی بخش بزرگی را با اتکا به گفته‌ها و نامه‌های اسکندر به حکمت او اختصاص داده است (مختار، ص ۲۲۲ تا ۲۵۱). یک قرن پیش از او، ابی سلیان مجستانی (متوفی پس از ۳۹۱/۱۰۰۰) نکاتی از حکمت اسکندر را در چند صفحه ارائه داده است. امتحان مومن الملک، تصحیح عبدالرحمان بدوی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۹۷۴، ص ۱۶۱ تا ۱۶۸).

۱۹۵. می‌دانیم که اسکندر نامه نظامی از دو کتاب تشکیل شده است. ما در اینجا از جاهای باکو استفاده کرده‌ایم: فرهادی ضرزاد، تصحیح ج. حلیله‌زاده و پرتلس، باکو، ۱۹۴۷، ص ۱۹۲. بیست و یک + ۵۰۷ (آکادمی علوم جمهوری آذربایجان)، ابوالنعمانی، تصحیح ف. باهاف و پرتلس، باکو، ۱۹۷۷، بیست + ۲۲۵، ص. دربارهٔ بین نظامی: ابوالنعمانی، ص ۲۰. بیت ۵ دربارهٔ ثبت نظامی در معرفی سه مرحله زندگی اسکندر، فرهادی، ص ۹، سطر ۵۱۴۲.

نظامی مطالب خود را برحسب تحول زندگی قهرمان خویش تنظیم کرده و به گفته خودش از منابعی چهره برده که فردوسی نادیده گرفته بوده است. ۱۹۶

در روایت حکیم نظامی گنجوی، ارسطو همسال اسکندر و همبازی کودکی او بوده و هر دو شاگرد نیکوماخوس پدر ارسطو، یوئاند که به اسکندر توصیه کرده بود که در آینده ارسطو را وزیر و مشاور خود سازد (شرفنامه، ص ۱۵، بیت ۹ تا ۵۸). اسکندر را اغلب در کنار ارسطو می‌بینیم تا آن هنگام که از یونان عزیمت می‌کند و ارسطو را به‌جای خویش می‌نشانند پس از آن، ارسطو را در میان مشاوران فیلسوف اسکندر حکیم می‌بینیم. ارسطو در میان ایشان کیمیاگر (اقبال‌نامه ص ۱۲، ابیات ۱ تا ۱۴۵) و، چنان‌که پس از این خواهد آمد، اندرزگو قلمباز می‌شود اما به چشم حکیم نظامی ارسطو بیش از هر چیز، وزیر اسکندر است (اقبال‌نامه، ص ۱۹، بیت ۱). او در اینجا دیگر آن شخصیت ممتاز و تنها مشاور اسکندر چنان‌که در “گلستان مکیانهای” آمده، نیست، حکایتی که نظامی آورده داستان جست و جوی فیلسوفانای است که در آن اسکندر در سراسر زمین در پی مردانی است که به خوشبختی دست یافته‌اند (شرفنامه، ص ۳۸، ابیات ۲۷ و ۲۸). از این دیدگاه، نظامی سقراط را بیش از همه ستایش می‌کند و حتی افکار خویش را در نزد او باز می‌شناسد (اقبال‌نامه، ص ۱۷، بیت ۳۹) و از آزادگی او در برابر پادشاه به وجد می‌آید (اقبال‌نامه، ابیات ۱ تا ۸۳).

در واقع، با آثار نظامی نویسنده‌گان کتابهای اخلاقی فارسی به انسجام و یکدستی مفاهیم دست یافته‌اند و الهام بخش فرهنگ شده‌اند. روایت نظامی از داستان اسکندر، در این اخلاق شناور است، اخلاق که خود انگیزه بیان شده است، بی‌آنکه بتوان برای آن منبع و مأخذی یافت. مثلاً در حکایت مبارزه اسکندر و داریوش (شرفنامه، ص ۱۷، ابیات ۱ تا ۳۴، ۸۹، هه وقایع بهانه است برای اینکه از طریق شخصیتها، در مضمون مورد علاقه نظامی بررسی شوند: مضمون انتقام و مضمون سرنوشت. ۱۹۷. تنها جایی که شاید بتوان تأثیری از منابع قدیم بافت آفغانستان است اسکندر از سه فیلسوف خواهر می‌کند که هر یک کتابی تعلیمی (فرهنگنامه) بنگارده که الهام بخش او در مأموریت پیامبرانش باشد (اقبال‌نامه، ص ۲۰، بیت ۸۳). ارسطو، انلاطون و سقراط هر یک برای او خردنامه‌ای تألیف می‌کند (اقبال‌نامه، ص ۲۱، ابیات ۱ تا ۱۱۹، ص ۲۲، ابیات ۱ تا ۸۶، ص ۲۳، ابیات ۱ تا ۸۷). این خردنامه‌ها علاوه‌بر

۱۹۶. شرفنامه، ص ۱۲، ابیات ۱۶۹ تا ۲۱۱. در مورد منابع بدوی و مسیحی و یهودی، سخیلی از منابع عربی به میان نیامده است) و ص ۸۱، ابیات ۱۱۷ تا ۱۲۰ (اینکه گریبنهای فردوسی به سلیقه شخصی انجام گرفته است).

۱۹۷. این دو مضمون در پاسخانی سلجوقی در آخرین هزارهٔ ایران به اسکندر، پس از مرگ داریوش، به‌افزود خود رسیده‌اند (شرفنامه، ص ۲۰، ابیات ۶۹ تا ۱۶۶).

دست‌نوشته‌های مختلف آمده است.^{۲۰۱} قطعه سوم (مختار، ص ۴۰، سطر ۲۰ تا ص ۱۴۲، سطر ۳) که در قطعه دوم ادغام شده همان است که پیش از این توجیه مسکویه را جلب کرده بود. وی این قطعه را به صورت وصیت افلاطون به ارسطو ارائه کرده است (الحکمة، ص ۱۱۷ تا ۱۱۹).^{۲۰۲} کمی پیش‌تر از او سیستانی نیز پندهای افلاطون به ارسطو را در کتاب خویش آورده است (منتخب صوان الحکمة، ص ۱۲۹). در نسخه خطی کوپریل، شماره ۱۶۰۸، در میان تصادی از سخنان افلاطون با نقل و شرح حنین بن اسحاق، چهل پند از افلاطون به ارسطو آمده است (ورق ۱۷ ب، سطر ۱۱ تا ورق ۱۹ الف، سطر ۴) که با متن مسکویه اختلاف اندکی دارد.

اما با کتاب خواجہ نصیرالدین طوسی بود که اندرز منسوب به افلاطون در ادبیات فارسی مشهور شد، زیرا او کتاب بزرگ خود در اخلاق، اخلاق ناصری، پایان تألیف ۱۲۳۳/۶۳۳، را با آن ختم کرد (ختم، ص ۳۲۱، سطر ۶). پیداست که نصیرالدین طوسی متن منقول مسکویه را به فارسی برگردانده است. ترجمه این اندرز، کامل و روان و مطابق با روش نگارش طوسی است و در آن محتوای چهل پند افلاطون^{۲۰۳} به خوبی رسانده شده و حتی متنی عربی شرح شده است.^{۲۰۴} ارائه این چهل پند به عنوان وصیت افلاطون به ارسطو نمایانگر اهیتی است که نویسندگان برای این اندرزنامه قائل بوده‌اند. طوسی این متن را از میان متون بسیاری که می‌توانست برگزیند، انتخاب کرده است، زیرا حتماً چنین می‌اندیشیده که استفاده از شخصیت‌های نامدار یونانی به اعتبار کتبش خواهد افزود، کتبی که خود از طریق واسطه‌های عربی شناخته شده، بسیار تحت تأثیر سنت یونانی بوده است. در ضمن، طوسی به خوبی می‌دانسته که محتوای این سخنان با سنت اندرزگویی مطابقت دارد و بنابر این مورد پسند خوانندگانش قرار می‌گیرد و لذا آنها را درست در پایان کتاب خود آورده است زیرا این اندرزنامه را بهترین قطعه‌ای می‌دانسته است که خواننده می‌توانست به خاطر بسپارد.

۲۰۱. مکتب کوپریل، ص ۱۶۰-۸، ورق ۱۹ الف، سطر ۵ تا ورق ۲۰ الف، سطر ۷، و ورق ۵۴ الف، سطر ۶ تا ورق ۶۴ ب، سطر ۳.

۲۰۲. مسکویه افزون بر این قطعه متون دیگر منسوب به افلاطون را در کتاب خود آورده است، مثل سالنامه مهم در آموزش و پرورش به نقل از حنین بن اسحاق (الحکمة الخالدة، ص ۲۷۰ تا ۲۷۸).

۲۰۳. در مورد عدد چهل، رجوع شود به پیشتر، شماره ۹۱.

۲۰۴. اخلاق ناصری، ص ۳۲۲ تا ۳۲۳. این متن «وصایای افلاطون» نام دارد و تنها در یک جا ترجمه فارسی ناقص‌تر از متن عربی است (ص ۳۲۲). سطر ۱۵ تا ۱۷ و الحکمة الخالدة، ص ۲۱۸، سطر ۴ تا ۴۲. در مورد نقد ترجمه فارسی خواجہ نصیر طوسی رجوع شود به:

A. J. Arberry, "Plato's Testament to Aristotle", *BSOAS* 34, 1 (1971), pp. 475-490.

پندهای افلاطون" خطاب به همه انسان‌هاست؛ جایگاه انسان در برابر خدا و دوری جهان پسین، کیفیت رفتار با دیگران، توجه به رفتار خویش، استفاده بجا از ثروت، لزوم طلب دانش و خرد از موضوعات پندهاست و حکمت عملی فتنه در آنها با مقصود کل کتاب طوسی مطابقت کامل دارد. این اندرزنامه در نوع خود نمونه تلقی می‌شود و پس از تأکید طوسی بر آن، چندین باره مستقل از کل کتاب، استنساخ شده است.^{۲۰۵} به نظر ما این متن یکی از بهترین اندرزنامه‌های قدیم است که به واسطه متنی عربی و تحت نام افلاطون به سنت ایرانی پیوسته است.

۳.۴ پندهای هرمس

در همه اندرزنامه‌های بزرگ و قدیم عربی سخنان اخلاقی و سیاسی هرمس (یاخنوخ یا ادریس) جایگاهی بس مهم دارد.^{۲۰۶} در سنت اسلامی، هرمس فراخواننده به‌سوی خداوند یگانه در عهد باستان و نگهبان دانش متعلق به پیش از طوفان نوح است.^{۲۰۷} این ندیم کتانی‌ها را که در زمان وی به بزرگترین حکیم در میان حکمای نخستین نسبت می‌دادند، بر شمرده است (فهرست، ص ۶۲۸، ۶۷۴، ۷۲۳، ۸۲۸، ۷۵۰ و به‌ویژه ۵۷۲، ۲۰۸). بیشتر این کتب به علم پزشکی و کیمیاگری ارتباط دارند. اما این ندیم از رساله مربوط به نفس و سخنان حکمت آمیزی که از یونانی به عربی ترجمه و به هرمس منسوب شده سخنی به میان نیاورده است.^{۲۰۹} برعکس،

۲۰۵. مغزوی، فهرست، ص ۱۵۵۲، فهرست فیله‌ها، ص ۵۲۶ شماره ۷ و ص ۵۴۴ شماره ۶، بوش، ج ۳، ص ۳۴۷ و ج ۶، ص ۵۱۹ چندین نسخه خطی در مجلس شورای ملی موجود است. دو ترجمه فارسی غیر از ترجمه خواجہ نصیر طوسی، یکی به وسیله مترجم اندرزیه (قرن ۱۴/۸)، کتابخانه ملی پاریس، ضمیمه فارسی شماره ۸۳ ورق ۲۶۲ ب، سطر ۱۶ تا ورق ۲۶۴ الف، سطر ۶ و دیگری (قرن ۱۷/۱۱) به وسیله شمس‌الدین درویش، جابودان خود، چاپ سنجی، تهران، ۱۲۹۲ ه‍.ق ص ۳۲۲ تا ۳۲۵ نیز وجود دارد.

۲۰۶. ابویسلیان سیستانی، منتخب صوان الحکمة، ص ۱۸۴ تا ۱۸۹، مسکویه، الحکمة، ص ۲۱۴ تا ۲۱۶ الف، المختار، ص ۱۱ تا ۱۲، شهرستانی، الملل والنمل، طبع الکلیل، قاهره، ۱۹۸۸، ص ۱۰۲ تا ۱۰۶. با اینکه اندرزهای هرمس در متون دیگر نیز یافت می‌شود، اما هیچ یک نتیجه نسخه برداری از دیگری نیستند.

۲۰۷. خلاصه مطالب در مقاله هرمس / Hirmis نوشته پلسفر در دایرة المعارف اسلام چاپ جدید.

۲۰۸. سهروردی هرمس را «پدر حکمای» می‌نامید (کتاب الفیاضات، چاپ کوپریل، ص ۱۱۱، غلطی (اقبال تابه، ص ۱۴) او را نخستین حکمای فیلسوف یونان وصف کرده است.

209. L. Massignon, "Inventaire de la littérature hermétique arabe," dans A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1944.

هین مقاله در *Opera Minora*، ج ۱، بیروت، ۱۹۶۳، ص ۶۵۰ تا ۶۶۴ (ص ۶۵۱ در مورد قول حاضر) چاپ شده است. دربارهٔ مکتبیه هرمس در اسلام، رجوع شود به:

هنگامی که به تحلیل مضامین دنیا، پرهیز از دنیا و صبر برسم، اصالت و نازکی این متن آشکارتر خواهد شد.

۵. اندرزه‌های اردشیر

با سنجش اندرزه‌هایی که در متون عربی تحت نام اردشیر آورده شده‌اند می‌توان به اهمیت آنها در شکل‌گیری اندیشه اخلاقی و سیاسی در سده‌های اول اسلام پی برد.^{۲۱۲} اکنون دلایل بسیار در دست است مبنی بر این که این اندرزه‌ها از مجموعه‌های دوره ساسانی برگرفته شده‌اند مجموعه‌های که شامل اصول اعتقادی استوار بوده و خیلی زود از پهلوی به عربی ترجمه شده‌اند.^{۲۱۳}

۱.۵ شخصیت اردشیر

شخصیت اردشیر در ادبیات از دو جهت بنیانگذار جلوه می‌کند: نخست بنیانگذار وحدت دوباره ایران پس از تقسیم کشور به وسیله اسکندر، دوم بنیانگذار قواعد رفتاری برای تنظیم و تدبیر جامعه‌ای یکپارچه. ادبیات در مورد اردشیر دو نوع متن به دست ما رسانده است: اول متون توصیفی و داستانی در مورد "تاریخ" اردشیر؛ و دیگر متون اخلاقی و سیاسی شامل اندرزه‌های اردشیر. هسته اولیه این متون باید متعلق به دوره ساسانی باشد و شاید حتی اجزای نخستین آنها به دوره اردشیر بازگردد. کاتبان و پادشاهان نسل به نسل و رفته رفته این متون را

نویسندگان کتابهای اخلاق عربی بدین متون توجه ویژه مبذول داشته‌اند و بدین ترتیب به جریانی فکری که پرخاسته از سنت یونانی و شکل گرفته در ادبیات اندروژنوسی ایرانی بوده، استمرار بخشیده‌اند.

ادبیات کهن فارسی، غیر از چند قول پراکنده در متون مختلف^{۲۱۱} چیزی از اندرزه‌های منسوب به هرمس بر نگرفته است. پیداست که در اینجا، هرمس شخصیتی معتبر که نام او باعث ماندگاری اثری می‌شد تلقی نشده است. گزیده‌های فارسی از پندهای هرمس با گزیده‌های عربی فرق دارد. در متون فارسی، هرمس سرچشمه حکمت عملی شناخته نشده و از اندرزه‌ای او به فارسی تنها در چند ترجمه مشخص بهره گرفته شده است. در چارچوب دوره مورد نظر ما، (بابا) افضل‌الدین کاشانی در قرن هفتم / سیزدهم از متنی خطاب به نفس در سیزده فصل، ترجمه شیوایی از عربی به فارسی ارائه داده و آنرا بنوع الحیوة (سرچشمه زندگانی) نامیده است (عقوف: "نبیوع").^{۲۱۱} این متن بدون شک اصل کهن دارد^{۲۱۲} و گرد چند اندیشه مرکزی شکل گرفته است که طی فصول مختلف بررسی شده‌اند. به‌طور کلی، نویسنده کوشیده است تا به نفس، معنای حضور در این جهان خاکی و رفتارهای مناسب برای غورزدن فریب دنیا و راه تجربه‌اندوزی از زندگی این جهانی را بیاموزد. این متن را نمی‌توان اندروژنامه‌ای ساده به حساب آورد زیرا که محل معرفی چند اندرز متداول مجموعه‌های قدیمی است که نویسنده آنها را از دیدگاه فلسفی و اخلاقی مهم تشخیص داده است. ارزیابی تأثیر این متن نسبتاً متأخر دو ادبیات فارسی کاری است دشوار، اما می‌توان گفت که غیر از نیت اولیه نویسنده، محتوای آن با سنت اندروژنویی قرابت بسیار دارد. این نیت شاید متأثر از محیط فکری هرمسی بوده است، محیطی که به گفته هانری کورین در اندیشه صوفی و شیعی تأثیر بسیار داشته است.

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, pp. 179-183; *En Islam iranien*, Paris, 1971, pp. 300-307.

۲۱۰. ملائحة الملوك، ص ۹۷، سطر ۸ در نسخه خطی مجموعه‌های مورخ ۱۰۶۰/۱۶۵۰ (دانشگاه تهران، ۱۳۳۶/۵، ص ۳۶، سطر ۲ تا ص ۳۵، سطر ۲۸) ترجمه‌ای از عربی به فارسی از پندهای هرمسی باقی است. مولانا محمد کرمانی که چندی از آثارش در این مجموعه آمده‌اند، گفته است که این ترجمه راه که ظاهراً قدیمتر از دوره خود وی بوده، استنساخ کرده است. اصل این ترجمه در هیچ یک از متون عربی که بررسی کرده‌ام، نیامده است. محتوای پندها معمولی است و پیداست که از مجموعه‌های اندرز برگرفته شده است زیرا که پندهای منسوب به سقراط نیز در میان آمده است.

۲۱۱. افضل‌الدین محمد مراغی کاشانی، معذات، تصحیح مجتبی مینوی و محیی مهدوی، ج ۱، تهران، ۱۳۳۱، ص ۴۳۳ تا ۴۸۵.

۲۱۲. ما را به بیت مطالعه متن‌های (طبع فیلهوم، بیروت، ۱۹۰۳) را نداده‌ام؛ فهرست کارل بروکلینان از این متن یاد نگرفته است و ما نیز تحقیق در مورد این کتاب نمی‌شناسیم.

۲۱۳. م. گرتیاسکی نشان داده است که بسیاری از قطعات البیانة العالیه که چنان‌که پیش از این آمد در اواخر دوره اموی تألیف شده است، نزدیکی بسیار با نکات عقیدتی عهد اوستایی دارد: *Les Rasā'id*، ص ۹ و نیز "La Siyāsat" (در مورد اهمیت این سنت)، ص ۷۶ (در مورد اوستایی این سنت)، و ص ۲۰۰ تا ۲۰۲ (در مورد جلوه‌های عهد اردشیر در فصول ۲ و ۳ و ۱۲ و ۱۳).

۲۱۴. مجموعه‌ای از متون در یک نسخه خطی باقی است: کورپری، ش ۱۷۰۸، ورق ۱۶۶، سطر ۹ تا ورق ۱۵۵، الف، سطر ۵. عهد اردشیر بن بابک آل من بعده من الملوك ۱ این تدوین این عهد اردشیر را می‌شناسه (فهرست، ص ۲۷۶). وصیت اردشیر به فرزند خود و کورپری، ش ۱۶۰۸، ورق ۱۵۶، سطر ۵ تا ورق ۱۶۳، الف، سطر ۳: "کتاب ادب" اردشیر که برای زمان صلح نگاشته شده بود و این نصیحت آنرا می‌شناسه (فهرست، ص ۷۴۱). اردشیر فرمان داد که مستثنی از آداب کتاب حکما تألیف کرده بود(این نسخه، پس از این عهد متن کتاب تاج آمده است که بنا به گفته ناسخ، ترجمه این مفعول بوده است) ورق ۱۶۲، الف، سطر ۴ تا ورق ۱۶۵، ب، سطر ۹) و ما بیشتر درباره آن صحبت کرده‌ام (شماره ۱۰۲.۲)، و پس از آن اندرزه‌های حکیمانه آمیز منسوب به چند پادشاه ساسانی (ورق ۱۶۵، سطر ۱۰ تا ورق ۱۶۶، الف، سطر ۱۷، یک اندرز اردشیر و ورق ۱۵۶، الف، سطر ۱ تا ۴) آمده است. مجموع این متون به وسیله م. گرتیاسکی معرفی و تصحیح و ترجمه به فرانسوی و تحشیه شده است، ما از این تصحیح استفاده فراوان برده‌ایم رجوع شود به

و تحشیه شده است، ما از این تصحیح استفاده فراوان برده‌ایم رجوع شود به Specimens (—), J. A., 254, 1 (1966), pp. 1-142.

نویسندگان کتابهای اخلاق عربی به این متون توجه ویژه میدول داشته‌اند و به این ترتیب به جریانی فکری که برخاسته از سنت یونانی و شکل گرفته در ادبیات اندرزنویسی ایرانی بوده، استمرار بخشیده‌اند.

ادبیات کهن فارسی، غیر از چند قول پراکنده در متون مختلف^{۲۱۰}، چیزی از اندرزهای منسوب به هرمس بر نگرفته است. پیداست که در اینجا، هرمس شخصیتی معتبر که نام او باعث ماندگاری اثری می‌شد تلقی نشده است. گزیده‌های فارسی از پندهای هرمس با گزیده‌های عربی فرق دارد. در متون فارسی، هرمس سرچشمه حکمت عمل شناخته نشده و از اندرزهای او به فارسی تنها در چند ترجمه مشخص بهره گرفته شده است. در چارچوب دوره مورد نظر ما، (بابا) افضل‌الدین کاشانی در قرن هفتم / سیزدهم از متنی خطاب به نفس در سیزده فصل، ترجمه شویایی از عربی به فارسی ارائه داده و آنرا «ینوع الحیوة» (سرچشمه زندگانی) نامیده است (مخفف: «ینوع»)^{۲۱۱}. این متن بدون شک اصل کهن دارد^{۲۱۲} و گرد چند اندیشه مرکزی شکل گرفته است که طی فصول مختلف بررسی شده‌اند. به‌طور کلی، نویسنده کوشیده است تا به نفس، معنای حضور در این جهان خاکی و رفتارهای مناسب برای نغوردرن قریب دنیا و راه تجربه‌اندوژی از زندگی را می‌بانهی را بیاموزد. این متن را می‌توان اندرزنامه‌ای ساده به حساب آورد زیرا که محل معرفی چند اندرز متداول مجموعه‌های قدیمی است که نویسنده آنها را از دیدگاه فلسفی و اخلاقی مهم تشخیص داده است. ارزیابی تأثیر این متن نسبتاً متأخر در ادبیات فارسی کاری است دشوار، اما می‌توان گفت که غیر از نیت اولیه نویسنده، محتوای آن با سنت اندرزگویی قرابت بسیار دارد. این نیت شاید متأثر از محیط فکری هرمسی بوده است، محیطی که به گفته هانری کوربن در اندیشه صوفی و شیعی تأثیر بسیار داشته است.

→ H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, pp. 179-183; *En Islam iranien*, Paris, 1971, pp. 300-307.

۲۱۰. ملاحظه السوکت، ص ۹۷، سطر ۸، در نسخه خطی مجموعه‌ای مورخ ۱۰۶۰/۱۶۵۰ (دانشگاه تهران، ۱۳۷۴/۵)، ص ۳۱، سطر ۲ تا ص ۳۵، سطر ۲۸) ترجمه‌ای از عربی به فارسی از پندهای هرمسی باقی است. جولیان همد کرمانی که چندی از آثارش در این مجموعه آمده‌اند، گفته است که این ترجمه را که ظاهراً قدیم‌تر از دوره خود وی بوده، استنباس کرده است. اصل این ترجمه در هیچ یک از متون عربی که بررسی کرده‌ام، نیامده است. به‌نوعی تنها معمول است و پیداست که از مجموعه‌های اندرز برگرفته شده است زیرا که پندهای منسوب به سقراط نیز در آن بیان آمده است.

۲۱۱. افضل‌الدین محمد عراقی کاشانی، معنات، تصحیح جهتی میتوی و محیی مهدوی، ج ۱، تهران، ۱۳۳۱، ص ۳۸۵ تا ۳۳۲.

۲۱۲. ما فرصت مطالعه متن عربی اطیع فیله یون، بیروت، ۱۹۰۳، را نداشته‌ام، فهرست کارل بروکلمان از این متن یاد نموده است و ما نیز تحقیق در مورد این کتاب نمی‌نمایم.

هنگامی که به تحلیل مضامین دنیا، پرهیز از دنیا و صبر بر سر، اصالت و تازگی این متن آشکارتر خواهد شد.

۵. اندرزهای اردشیر

با سنجش اندرزهایی که در متون عربی تحت نام اردشیر آورده شده‌اند نمی‌توان به اهمیت آنها در شکل‌گیری اندیشه اخلاق و سیاسی در سده‌های اول اسلام پی برد.^{۲۱۳} اکنون دلایل بسیار در دست است مبنی بر این که این اندرزها از مجموعه‌های دوره ساسانی برگرفته شده‌اند مجموعه‌هایی که شامل اصول اعتقادی استوار بوده و خیلی زود از پهلوی به عربی ترجمه شده‌اند.^{۲۱۴}

۱.۵ شخصیت اردشیر

شخصیت اردشیر در ادبیات از دو جهت بنیانگذار جلوه می‌کند: نخست بنیانگذار وحدت دوباره ایران پس از تقسیم کشور به وسیله اسکندر، دوم بنیانگذار قواعد رفتاری برای تطبیق و تدبیر جامعه‌ای یکپارچه. ادبیات در مورد اردشیر دو نوع متن به دست ما رسیده است: اول متون توصیفی و داستانی در مورد «تاریخ» اردشیر و دیگر متون اخلاقی و سیاسی شامل اندرزهای اردشیر. هسته اولیه این متون باید متعلق به دوره ساسانی باشد و شاید حتی اجزای نخستین آنها به دوره اردشیر بازگردد. کتابت و پادشاهان نسل به نسل و رفته رفته این متون را

۲۱۳. م. گرنیاسکی نشان داده است که بسیاری از قطعات الشیاسة الهیة که چنان‌که پیش از این آمد در اواخر دوره اموی تألیف شده است، نزدیکی بسیار با نکات عقیدتی عهد «الوفاء» (۱۰۰۰-۱۰۰۰) «Les Rasā'il» ص ۹ و نیز «La Siyāsat» ص ۷۶ (در مورد اهمیت این سنت)، و ص ۲۰۰ تا ۲۰۱ (در مورد جلوه‌های عهد اردشیر در فصول ۲ و ۳ و ۴ از الحیوة).

۲۱۴. مجموعه این متون در یک نسخه خطی باقی است؛ کوبیرلی، بی ۱۷۰۸، ورق ۱۶۶ الف، سطر ۹ تا ورق ۱۵۵ الف، سطر ۵. عهد اردشیر بن بابک الی من بعده من الملوک این تدبیر این عهد اردشیر را می‌شناساند (فهرست، ص ۱۷۴). وصیت اردشیر به فرزند خود، و کوبیرلی، ش ۱۶۰۸، ورق ۵۵۶ الف، سطر ۵ تا ورق ۱۶۳ الف، سطر ۳. کتاب ادب اردشیر که برای صلح زمان نگاشته شده بوده و این نسخه آنرا می‌شناساند (فهرست، ص ۳۴). اردشیر فرمان داد که منتخبی از آداب کتب حکما تألیف کرده (جواب) این نسخه پس از این دو متن کتاب پنج آمده است که بنا به گفته ناسخ، ترجمه این متون بوده است (ورق ۱۶۳ الف، سطر ۸ تا ورق ۱۶۵ ب، سطر ۹) و ما پیشتر درباره آن صحبت کرده‌ام (شماره ۱۰۲.۲) و پس از آن اندرزهای حکمت‌آمیز منسوب به چند پادشاه ساسانی (ورق ۱۶۵ ب، سطر ۱۰ تا ورق ۱۶۶ الف، سطر ۱۷، یک اندرز اردشیر در ورق ۱۵۶ الف، سطر ۱ تا ۴) آمده است. مجموع این متون به وسیله م. گرنیاسکی معرفی و تصحیح و ترجمه (به فرانسوی) و تحشیه شده است. ما از این تصحیح استفاده فراوان کرده‌ام، رجوع شود به Specimens, Z. A., 254, I (1966), pp. 1-142.

بازسازی و تکمیل کرده‌اند. ادبیات مربوط به اردشیر ثمره روایت‌هایی است که تا اوایل دوره اسلامی متداول بوده‌اند.
در اینجا، بررسی «تاریخ» اردشیر برای پی‌بردن به یک مطلب بوده است؛ چرا وی در ادبیات اندرگز و با المام بخش احکام و قواعد (مثلاً در «نامه تسر») معرفی شده است؟
اردشیر از آنجا که از سه خصلت اساسی سنی برخوردار است نمونه پادشاهی برگزیده شده است: تیار والا، رفتار غوث و دانش پروری. پس از این، از جنبه دیگر شاه غوثه یعنی مشورت با وزیر دانا سخن خواهیم گفت.

طبری و دهنوری نسبت اردشیر را به همین پسر اسفندیار رسانیده‌اند. از نظر فردوسی، اردشیر از نسب داراست اما به هرحال همه‌جا نای وی گشتاسب، حامی زرتشت، قلمداد شده است. کارنامه اردشیر^{۲۱۵} که متن پهلوی آن به دست ما رسیده است، داستان پادشاهی است که عکس کار اسکندر را در ایران انجام داده است. بنابر توصیف اسطرو، اسکندر ایران را به ولایات ساوی و رقیب تقسیم کرده بود و این تفرقه، در ایران کشوری ناتوان و زبردست یونان ساخته بود. کارنامه اردشیر با توصیف یک امپراتوری از هم پاشیده آغاز می‌شود (چاپ فره‌وشی، ص ۲ و ۳؛ شاهنامه، در حکایت اردشیر، ابیات ۲۲۷ تا ۲۴۷، این مطلب را بسط داده) و سپس حکایت یکپارچه کردن کشور به دست اردشیر^{۲۱۶} و استقرار سلسله‌ای استوار به وسیله او و فرزند و توماش در پی می‌آید.^{۲۱۷} می‌دانیم که فردوسی نسخه کامل‌تری از کارنامه اردشیر در اختیار داشته است. او در به نظم کشیدن آن ترجمه‌ای تقریباً تحت‌اللفظی از پهلوی ارائه داده است و جنبه توصیفی و روایانه او اغلب گسترده‌تر از متن اصلی است.^{۲۱۸} خطابه تاجگذاری اردشیر

۲۱۵. از سال ۱۸۹۶ میلادی (۱۲۱۴ هـ) به بدایین متن بارها تصحیح و ترجمه شده است. بهرام فره‌وشی از ترجمه فارسی صادق هدایت (تهران، ۱۳۲۲، ص ۱۶۹ تا ۲۱۲) استفاده کرده، آن را در برابر متن پهلوی قرار داده و تعلقات مشابه را شناسایی کرده است (کارنامه اردشیر یکپارچه، متن پهلوی، آوانویسی، ترجمه فارسی و واژگان، تهران، ۱۳۵۴، شش + ۳۴۸ و انتشارات دانشگاه تهران).

216. Ch. de Fouchécour, "Une lecture du Livre des Rois...", art. cit., pp. 183-185, 216. 6.2.3.2.

۲۱۷. کتابت متن پهلوی در نتیجه گیری خویش، این نکته را خوب دریافته است (طبع فره‌وشی، ص ۱۲۶ و ۱۲۷). به نظر ما این موضوع یکی از هدف اصلی کارنامه بوده است: حکایت پایه‌ریزی یک سلسله شاهی به دست سه نسل.

۲۱۸. چنان‌که صادق هدایت در مقدمه خویش (ص ۱۶۴) اشاره کرده است مثلاً داستان دختر هفتاد در متن پهلوی نیست، و فردوسی، برخلاف روایت پهلوی، حکایت ماده گورخر را که برای حمایت از کره خویش جان خود را به خطر می‌افکند (طبع فره‌وشی، ص ۱۰۱ تا ۱۰۳) نمی‌شنخته است. این ماجرا از آن جهت که باعث توبه اردشیر شده، حائز اهمیت است. از اطلاعاتی که این ندیم داده است (فهرست، ص ۲۶۰ و ۷۱۸ و

برداشته خود فردوسی است (شاهنامه، بیت ۵ تا ۱۱، ۲۱۹ از سوی دیگر در مورد توجه اردشیر به دانش، این ندیم سنت ایرانی را ادامه داده و از وی به عنوان جمع‌آوری کننده همه کتب علمی برانگنده، پس از آمدن یونانیان، یاد کرده است (فهرست، ص ۵۷۵ و ۷۲۸ و ۷۴۱).

به این ترتیب، «کارنامه» اردشیر حتی اگر ربط مستقیمی هم با اخلاقیات نداشته باشد تصویر اندرگزویی این پادشاه را توجیه می‌کند.^{۲۲۰} علاوه بر طبق سنت ایران، وزیر مشاور خردمندی در کنار اردشیر قرار داده شده است. در متن پهلوی، موبد بزرگ قش بسزا اینجا می‌کند زیرا که اوست که شهبانوی آهستن را از خطر خشم پادشاه می‌رهاند (چاپ فره‌وشی، ص ۹۴ تا ۱۰۹، ۲۲۱ فردوسی، که موبد بزرگ را مدبر دربار (کشدای) و وزیر ایران («دستور ایران»، شاهنامه، بیت ۴۴ و ۴۵) نامیده است، این حکایت را با اندکی تغییر بازگو کرده است. گران خواو دستور، پس از نجات شهبانو و فرزندش شاپور، نزد شاه مقامی والا می‌یابد و نام وی را کنار نام اردشیر بر سکه می‌زند (بیت ۱۵۲ تا ۱۵۵). در سنت عربی زبان، نام این دستور، آبر سام یا سام^{۲۲۲} آمده است. برخی از محققان درباره یکی انگاشتن او با تسر، نویسنده نامهای که پس از این درباره آن سخن خواهیم گفت، به بحث پرداخته‌اند.^{۲۲۳} به

۲۱۹. پیداست که زندگی‌نامه اردشیر خیلی زود از پهلوی به عربی برگردانده شده بوده است. این برگردان قطعاً به همان گستردگی روایت اصلی بوده و تا دوره فردوسی رسیده بوده است.

۲۱۹. شاید این خطابه ملهم از خطبه پهلوی کارنامه بوده است (طبع فره‌وشی، ص ۱۳۹ تا ۱۴۱)، هر دو متن در دادگری اردشیر تأکید دارند.

۲۲۰. در متن پهلوی (فره‌وشی، ص ۱۰ تا ۱۲) چنین آمده است که از مهمترین هدف‌های تربیت (فرهنگ) آموزش هتراهی دبیری و اسب سواری است. در روایت فردوسی نکته اخلاقی بر اهمیت نهفته است: روحیه انتقامجویی (کین) علیه میراث اسکندر نقطه آغاز کار اردشیر بوده است (شاهنامه، اردشیر، بیت ۳۳۷ و ۲۲۱). این حکایت از داستان تولد گوروش گرفته شده است (هرودوت، تاریخ، کتاب یکم، ص ۱۰۸ تا ۱۱۸).

۲۲۲. مثلاً در نه‌ایه الارب که پس از این راجع به آن سخن خواهیم گفت (گرنیاسکی، BEO، ش ۲۶، ۱۹۷۳، ص ۱۶۲) و در اخبار الطول (ترجمه فارسی، ص ۴۶). بنابر گفته نویسنده حسل التواریخ (بیشتر احتمالاً ۳۰۳)، هدر زمان اردشیر بابکان، سامین راجع، مردی کارآمد، دستور و سرکرده می‌دان بود. حکایت بسیار

نزد وی گرد می‌آمد زیرا که وی طالب دانش بود، از آن جمله هرز آفرید، بد روز، برهمه و ایزد بود. اینان همگی کتب گوناگون در دانش تألیف کرده بودند که بسیاری از آنها به عربی ترجمه و شرح شده است (ص ۹۴).

۲۲۳. در مورد واقعیت تاریخی آبر سام، کارمند درباری دوره اردشیر، و عناون او رجوع شوکتی A. Christensen, L' Iran sous les Sassanides, 2^e éd., 1944, pp. 107-114.

این کتاب با نام ایران در زمان ساسانیان به وسیله رشید یاسمی به فارسی هذ آمده است. بنابر نوشته طبری و شخصیت، یکی دینی و دیگری غیر دینی، در کنار اردشیر بوده‌اند. این روایت جالب توجه شاید بازتاب

هر حال چنانکه گفته شد، اردشیر به علت دارا بودن سه خصلت فردی و بهره‌گیری از وزیری دانای شاه، غرور تلقی شده است و به همین دلیل در جامعهٔ ساسانی همچون نویسندهٔ متون حکمی به حساب آمده است.

۲.۵ متونی که به نام و اعتبار اردشیر نوشته شده‌اند

به گفتهٔ نویسندهٔ فارسی، ۲۲ کتابی شامل رفتارهای عادلانه و مواضع سیاسی اردشیر در اواخر قرن پنجم / یازدهم موجود بوده است که مورد استفادهٔ شاهان قرار می‌گرفته است. این کتاب علاوه بر وصایا و اندرزهایی بوده است که به نام اردشیر در نسخه‌های متعدد آمده بوده‌اند. پس در قرن پنجم، متونی به نام اردشیر وجود داشته و اگر مقصود نوشته‌هایی غیر از نوشته‌های عربی باشد (که ما پس از این معرفی خواهیم کرد)، چنانکه نزد نویسندهٔ فارسیانه محتمل است، ولی باید گفت که غیر از روایتی فردوسی و نامهٔ تشر، متن فارسی دیگری در دست نیست. ولی مقصود مؤلف فارسیانه قطعاً این دو متن نبوده است. در متون کهن فارسی برخی از سخنان اردشیر حفظ شده‌اند، اما حجم این مطالب با آنچه در ادبیات عرب نقل شده است، قابل مقایسه نیست. در اینجا نیز، به استثنای فردوسی و ابن اسفندیار، ادبیات فارسی در پی جمع‌آوری و نقل منابع کهن بر نیامده بلکه تنها اندیشه‌هایی از آنها برگرفته و در خود ادغام کرده است. با این همه، در مطالعهٔ مفاهیم اخلاقی، مکتسبات دوره‌های پیش از دورهٔ مورد نظر ما نیز باید در نظر گرفته شوند، زیرا نویسندگان متون اخلاق فارسی آگاهانه به این مکتسبات رجوع کرده‌اند. هیچ یک از متونی که ذکر آنها گذشت، به زبان هندی به دست ما نرسیده است و فقط آخرین پرداخت آنها به عربی، و در مورد نامهٔ تشر، به فارسی، به جا مانده است. اثنا شکمی نیست که مجموع این نوشته‌ها اصلی ما قبل اسلامی داشته‌اند.

فردوسی سه متن منسوب به اردشیر را با ترتیب ساختگی سنت پیش از خود، در شاهنامه آورده است: مجموعه‌ای از قواعد ("آیین"، شاهنامه، حکایت اردشیر، بیت ۳۰۰) که پادشاه برای حکومت بر رعایای خویش وضع کرده بوده است. خطبه‌ای اخلاقی که اردشیر پس از پیروزی

اوگوینده متن منسوب به اردشیر و اطرافیان او بوده است و ما پس از این به این موضوع خواهیم پرداخت. نوشته طبری چنین است: اردشیر چون به اصطخر رسید، بر تخت نشست و تاج بر سر نهاد و حکومت فارسی در دست گرفت و با قدرت و خفیه شاهی خود و مردی را به نام سامین رستم (باید سامین زعفر و یا سام بن برجز فر خوانده شود) وزیر خویش قرار داد و از میان مردان دین، باهر (باید ماهان خوانده شود) را موبد اعظم خواند (تاریخ طبری، ترجمه فارسی بلخی، تهران، ۱۳۵۲، ص ۸۷۸ و ۸۷۹ ترجمه فرانسوی از ه. ژوتیرگ ج، ۲، ص ۶۹).

۲۲۲. تصحیح علیقلی جردزی، شیراز، ۱۳۴۳، ص ۷۰.

خویش، در برابر بزرگان کشوری ایراد کرده (بیت ۴۳۱) و بالاخره آخرین وصایای او قبل از مرگ به فرزندش ("عهد"، بیت ۵۷۳) یعنی به طورکل حکمت پادشاه در آغاز، میانه و پایان سلطنت خویش، همین ترتیب ساختگی متون در نهاییهٔ الآلاب منسوب به اصمیه متنی عربی متعلق به یک قرن پیش از فردوسی نیز آمده است (ورقه‌های ۹۴ ب به بند ۹۷ ب به بند ۹۹ ب به بند). با این همه، عهد اردشیر موجود در نهاییهٔ الآلاب با متن فردوسی کاملاً تفاوت دارد و دو عهد مختلفند. بدین متون، یعنی آیین و خطبه و دو متن دیگر را نیز باید افزود: یک عهد کهن دیگر و نامهٔ تشر به گنشتب. این دو متن آخر قطعاً با یکدیگر مرتبط بوده‌اند و محتوای بسیاری از فصول آنها در متون ذکر شده به چشم می‌خورد. اما بدیلت که نه فردوسی و نه ماخذ او هیچ یک از این دو متن خبر نداشته است. طبقه‌بندی زمانی این متون که هر یک نشانهٔ شاه‌های سستهای مشابه اما متفاوت است، ناممکن می‌گردد. ما در اینجا ابتدا به معرفی آن عهد اردشیر که فردوسی نمی‌شناخته است خواهیم پرداخت زیرا که این متن به گمان ما حاوی بیشترین عناصر سستهای مذکور است. متون دیگر بر حسب نزدیکی با عهد اول طبقه‌بندی شده‌اند.

نهاییهٔ الآلاب منبع پراهمیتی است و ما بارها به آن رجوع خواهیم کرد.^{۲۲۵} این اثر نقطهٔ پایانی نقل متون قدیم‌تر است و از این دیدگاه، آوردن خلاصه‌ای از نتایج پژوهشهای م. گرنیاسکی در این باب، مفید می‌گردد (رجوع شود به ضمیمه ۱ کتاب حاضر).

۱.۲.۵ عهد اردشیر

متن عربی این عهد که قطعاً اصل ساسانی داشته است،^{۲۲۶} به تازگی به وسیلهٔ م. گرنیاسکی (در سال ۱۹۶۶)^{۲۲۷} و نیز احسان عباس (۱۹۶۷)^{۲۲۸} به طبع رسیده است. متن عربی مصحح

۲۲۵. با استفاده از متون مصحح م. گرنیاسکی، BEO، ۲۶ (۱۹۷۳) تا ۱۷۲ تا ۱۸۰. رجوع شود به ضمیمه ۴ کتاب حاضر.

۲۲۶. A. Christensen, *Les Gestes des Rois ...*, Paris, 1936, pp. 91-95.
نویسنده با اتکا بر دو قطعهٔ شاهنامه، متن را متعلق به اواخر دورهٔ ساسانی دانسته است. م. گرنیاسکی (Specimens...، ص ۲) تاریخ نگارش متن را دقیق‌تر تعیین کرده و آن را متعلق به دورهٔ پس از عزل خسرو دوم ندانسته است.

۲۲۷. م. گرنیاسکی، Specimens...، متن عربی و ترجمهٔ فرانسوی و باتوشته‌های زمین ۴۶ تا ۸۰. معرفی متقه در ص ۳. تصحیح بر اساس نسخهٔ خطی کوپریل، سن ۱۶۰۸، ورق ۱۶۶ ب، سطر ۱ تا ورق ۱۵۵ سطر ۵ بوده است. ما از این نسخهٔ قرن یازدهم / هجریم بازنویس کرده‌ایم و باید بفرماییم که کتابت آن در دههٔ جلوی نسخهٔ رضایت بخش نیست.

۲۲۸. عهد اردشیر، با مقدمهٔ عربی، تصحیح و باتوشته‌های احسان عباس، بیروت و دارصاف، ۱۳۷۸/۱۹۶۷.

احسان عباس بر اساس نسخه‌ای خطی مورخ ۱۱۱۸/۵۸۴ است و برگرفته از کتابی است که تألیف آن نمی‌تواند دیرتر از اوایل قرن چهارم / دهم باشد. ۲۲۹ مصحح، بندهای این نسخه خوانا را به خوبی باز شناخته و آن را به سی و شش بند تقسیم کرده است. هر بند محتوای مستقل دارد و با اصطلاح "علم..." (بدان که) آغاز شده است. ما در اینجا از شماره‌بندی احسان عباس استفاده کرده‌ایم.

متن عربی بدون شک متعلق به قدیم است زیرا که از قول نه‌ایه‌ی الارب پیداست که گزیده‌هایی از آن در قرن سوم / نهم استخراج و دست به‌دست می‌شده است. صورت فشرده دیگری از آن عهد در نسخه‌ای خطی مورخ ۱۳۱۰/۷۱۰ شناخته شده است. ۲۳۰ ابن ندیم (پهرست، ص ۲۷۶)، همچون فردوسی، مخاطب این وصیت‌نامه را پسر اردشیر پنداشته است. اما وصیت‌نامه اردشیر به فرزندش شاپور با "عهد" فرق دارد. "عهد" خطابه‌ای است از شاه برای قاضی جانشینانش و با اینکه حاوی نضای اخلاقی خطاب به شاه است، نمی‌توان آن را "نصیحة الملوك" تلقی کرد. این متن، پیش از هر چیز مجموعه‌ای است از بنیادی‌ترین قواعد یک حکومت درست، و پیداست که این قواعد نتیجه تفکر در تاریخ ساسانی بوده است. با اینکه متن متعلق به اواخر دوره ساسانی است قواعد را در آن به گونه‌ای جلوه داده‌اند که گویی بنیانگذار سلسله، آنها را وضع کرده است. این امر سبب تقویت جنبه تربیتی و قدرت‌گذاری در محافظه‌ها می‌شده است.

"عهد" بدون در پیش گرفتن ترتیبی خاص، به شش موضوع پرداخته است: رابطه میان ملک و دین (بندهای ۴، ۶، ۸)، جانشینی پادشاه (۲، ۱۷، ۲۳)؛ قواعد رفتاری شخص پادشاه (۱۵، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۱)، روابط شاه با اطرافیان (۲، ۳، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۹، ۳۲، ۳۵)، تقسیم جامعه به چهار طبقه (۱۳، ۱۴)، و بالاخره رفتار شاه با مردم (۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۲۱، ۲۶). بند ۳۶ به‌طور کلی شامل یک پیشگویی است: هزار سال دیگر، پندهای شاه فراموش می‌شوند و دوره مصیبت آغاز خواهد شد.

→

۱۵۲. ص: متن: ص ۴۹ تا ۸۲. سخنان اردشیر در آثار عربی قدیم: ص ۸۵ تا ۱۱۷. این کتاب از احمد علی امام شوشتری با همین عنوان به فارسی ترجمه کرده است (تهران، ۱۳۴۸). ش: چاپ بندی به وسیله انجمن آثار ملی، شماره ۵۷ در ۱۲۵۳ اتهم گرفته است.

۲۲۹. مصحح، پس از بررسی اشعار منقول در کتاب به‌این نتیجه رسیده است. عنوان آن: کتاب الفقه و نویسنده آن قاضی محمد بن خلف ملقب به وکیل (ش یک ابن وکیل، متوفی در سال ۳۰۶/۹۱۸) بوده است. ۲۳۰. طبع کرد علی در رساله الکلیله، قاهره، چاپ دوم، ۱۹۶۶، ص ۲۸۲ تا ۳۸۴: منتخب من عهد اردشیر بن ابی‌الملک. این متن با عهد اردشیر متفاوت است. روایت ابوسعبدی‌ای کاتب (۵۳۹/۱۱۴۴) در قدردان نسخه‌ای خطی بسیار) و روایت نه‌ایه یکی است.

در نه‌ایه الارب فشرده‌ای از این عهد آورده شده و تنها به ۱۸ بند آن اکتفا شده است و البته آن هم همواره به‌صورت کامل نقل نشده است. جالب اینجاست که نه‌ایه الارب سه موضوع از شش موضوع "عهد" را حذف کرده است: جانشینی پادشاه، طبقه‌بندی چهارگانه اجتماعی، رفتار شاه با مردم؛ اما بخش ۳۶ حفظ شده است. پیداست که مؤلف نه‌ایه الارب به انتخالی آگاهانه دست زده است. چنان‌که خواهیم دید، نامه تشر، شامل چهار موضوع، از جمله سه موضوع حذف شده در نه‌ایه الارب است (افزون بر سه موضوع نامبرده رابطه ملک و دین در آن متدرج است).

عهد اردشیر متنی بسیار پیخته و دارای مصطلحات دقیق است و از این دقت پیداست که از پشتوانه یک هنر جافالده‌هرمند شده است. ادبیات فارسی نکات بسیاری از این متن برگرفته و به نحوه‌ای گوناگون بسط داده اما همچون نه‌ایه الارب مسائل حساسی همچون پادشاه و یا طبقه‌بندی اجتماعی را (لااقل آن‌گونه که در عهد آمده) کنار نهاده است. اما موضوعات دیگر عهد جزو مضامین اصلی متداول در زمینه‌های اخلاق و سیاسی شده‌اند.

۲.۲.۵ نامه تشر

این سند مشهور، در روایت فارسی آن یعنی نوشته ابن اسفندیار به دست ما رسیده است. محمد بن حسن بن اسفندیار در سال ۱۲۱۰/۶۰۶، پس از بازگشت از بغداد به سرزمین زادگاه خود، از مرگ رستم آخرین پادشاه باوندیان مازندران (زامی‌نور، Manuel، ص ۱۸۷) آگاه می‌شود و سپس به کتابخانه مدرسه‌ای که تباری رستم ساخته بوده راه می‌یابد و به کمک اسناد این کتابخانه، تاریخ پیرستان خویش را که ناقم مانده است، تألیف می‌کند. ۲۳۱. قسمت اول این کتاب که در ۱۲۱۶/۶۱۳ پایان گرفته، شامل بخشی است درباره زندگی ابن مفع (نوعی تذکره الاولیاء، صفحات ۱۱ تا ۱۵۵) و دو نوشته که از او نقل کرده است: یکی مکاتبات اسکندر و ارسطو (صفحات ۱۲ تا ۱۴) که پیش از این از آن سخن گفته‌ایم (شماره ۱.۱.۴). و دیگری نامه تشر. به گنجشپ (در متن "جششف" آمده است، ص ۴۱ تا ۴۶). ابن اسفندیار این متون عربی را اتفاقاً در خوارزم یافته بوده (گویا در سال ۱۲۱۵/۶۱۲) اما تنها ترجمه فارسی خویش را

۲۳۱. جهان‌الدین محمد بن حسن بن اسفندیار کاتب، تاریخ طبرستان، ج ۸، "از ابتدای بنیاد طبرستان تا استیلای آل‌زبیر" با مقدمه و تصحیح عباس اقبال، تهران، مجلس، ۱۳۲۰، دوازدهم ۱۳۳۲ ص: ۱۳۲. این کتاب را نتانساند و خلاصه‌ای از آن منتشر کرد (GMS، ۱۹۰۵). جامع‌آوری نسخه‌های خطی برای چاپ را علامه محمد قزوینی انجام داد و مبنای تصحیح عباس اقبال همین نسخه است. قدیمی‌ترین نسخه خطی مورخ ۱۵۷۰/۹۷۸ است. ابن اسفندیار به گفته خودش قصد داشته است که کتابه خودش را در این بخش بنویسد اما تنها بخش نخست آن باقی است. جیشای دوم و سوم را نویسندگان دیگر تألیف کرده‌اند (همان چاپ، ج ۲، ص ۱۷۵).

برپا گذاشته است. مجاورت این دو متن، مجموعهٔ دوگانهٔ جالبی به دست داده است؛ اولی در مورد تجزیهٔ ایران به دست اسکندر و دومی در مورد یکپارچه شدن آن به دست اردشیر است.^{۲۲۲}

دارمستر، در سال ۱۸۹۴ (۱۳۱۲ ه‍.ق) نامهٔ تسر را مستقل تصحیح و به فرانسوی ترجمه کرد. ملاحظات این دانشمند در مقدمهٔ این متن هنوز به ارزش خود باقی است.^{۲۲۳} شناخت دارمستر از تسر «شخصیت مذهبی دربار اردشیر، اولین شاه ساسانی (ص ۱)»، مرهون دو نویسندهٔ قرن سوم / تم، یکی پهلوی نویسنده و دیگری عربی نویسنده بوده است. اولی نویسندهٔ کتاب سوم دینکرت^{۲۲۴} است که تسر (Tosar در ترجمهٔ دومناش) را «هرید هیریدان» اردشیر معرفی کرده و او را به دستور شاه گرد آورنده و تکمیل کنندهٔ اوستای پراکنده «پس از حملهٔ اسکندر گجسته» دانسته است. دومی مسعودی است^{۲۲۵} که تسر را شاهزاده‌ای گوشه‌گیر و زاهدمنش و مشاور اردشیر شناسانده و وی را مؤلف «رساله‌های شایسته در نحوه‌های گوناگون شلکداری و دینداری» دانسته و از نامهٔ او به پادشاه پلستان صریحاً نام برده و قسمت پایانی آن را نقل کرده است^{۲۲۶} (ترجمهٔ فرانسوی از Carra De Vaux، ص ۱۴۲).

۲۲۲. ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات... ج ۲، ص ۱۷ تا ۱۹.

۲۲۳. ترجمهٔ فرانسوی نامهٔ تسر با عنوان *Lettre de Tansar au roi du Tabaristan*، با مقدمه و تصحیح و ترجمه و یادداشت‌ها از جیمز دارمستر برگرفته از *Journal Asiatique*، ۱۸۹۴، ۱۲۱ ص. تصحیح بر اساس نسخهٔ خطی ادارهٔ هند شرقی، شمارهٔ ۱۲۲/۱۰۲۲ صورت گرفته است. این نسخه بهترین و قدیمی‌ترین نسخه‌ای بوده است که مصحح توانسته به آن رجوع کند. مصحح در مقدمهٔ خود از ناکا که در سال ۱۸۹۳ در ترجمهٔ فرانسوی *Zend-Avesta* آورده استفاده کرده است (ج ۳، ۱۸۹۳، صفحات بیست و چهار تا سی و دو).

234. J. P. de Menasce, *Une Encyclopédie mazdéenne, Le Dēnkart*, Paris, PUF, 1958, pp. 57-59 (Tansar); J. de Menasce, *Le Troisième Livre du Dēnkart*, Paris, 1973; M. Molé, *La Légende de Zoroastre*, Paris, 1967, p. 73.

دومناش کتاب سوم دینکرت را از پهلوی به فرانسوی برگردانده است. در کتاب همن دینکرت هم به تسر اشاره شده است.

235. Maqoudi, *Le livre de l'avertissement et de la révision*, B. Carra de Vaux, Paris,

1897, pp. 112-4.

شولند دیگر در مورد تنس، مثلاً محمدعلی جمالزاده، «یک نامه از عهد ساسانیان: نامهٔ تنسیر»^{۲۲۷}، ۱۳۴۴، ص ۱۱ (۱۳۴۴ / ۱۹۲۰) تا ۷.

۲۲۶. صفحات ۱۱۷ و ۱۸ (ترجمهٔ دارمستر، قطعهٔ مشابه در عهد اردشیر بیشتر، شمارهٔ ۱۲.۵) بخش ۳.۶ در متون مختلف، تسر همیشه نویسندهٔ نامهٔ عربی شده است، حال آنکه ایرام (شمارهٔ ۱۱.۵) تنها یک خادم دیوار است.

۴. مینوی کار تصحیح متن دارمستر^{۲۲۷} و م. بویس کار ترجمهٔ او را از سرگرفتند^{۲۲۸} کار هر دو محقق با معرفی نامه آغاز شده و مقدمه‌های ایشان شامل نکات بسیار ارزنده است. بی‌بدن به دو مطلب در روایت ابن اسفندیار کار دشواری نبوده است. نخست اینکه متن با محیط اسلامی تطبیق داده شده (و بنابراین این مثل همیشه هر آنچه ویژگی زرتشتی داشته از آن حذف شده است^{۲۲۹})، و دیگر آنکه حاوی چند بی‌تنظیمی زمانی است که به نظر نمی‌رسد از آن محققان (مثل مارکوات، کریستن سن و مینوی) نشانهٔ آن است که این نامه در زمان خسرو اول نگاشته شده است. بویس با پذیرفتن عقیدهٔ دارمستر، در مورد واقعیت تاریخی شخصیت تسر (یشوی مذهب) قدرقند در زمان اردشیر تردید روا نداشته، و علاوه بر این نکاتی چند در نامه تشخیص داده^{۲۳۰} که تنها با دورهٔ سلطنت اردشیر قابل انطباق می‌تواند باشند.^{۲۳۱} بنابراین چنین پیداست که سنت ایرانی، متنی را که در اوصالت آن تردید نیست، گسترش داده است و می‌توان گفت که آشکارترین دخالت این سنت ادبیات کهن که مسائل بزرگ تاریخی و ادبی دورهٔ خسرو اول انوشیروان را منعکس کرده است. روایت ابن اسفندیار تنها متنی است که از این نامه به دست ما رسیده و به احتمال قوی به روایت منسوب به ابن مقفع وفادار مانده است. این ترجمهٔ عربی از پهلوی انجام گرفته، و متن پهلوی گویا تا زمان بیرونی یعنی تا اوایل قرن پنجم / یازدهم موجود بوده است. به احتمال قریب به یقین همین روایت ایرانی - اسلامی نامهٔ تسر بوده که مورد توجه نویسندگان دورهٔ اسلامی قرار گرفته است و از این روست که باید کل آن، بدون در نظر گرفتن عمر قطعات مختلف، مورد بررسی قرار گیرد.^{۲۳۲}

۲۲۷. نامهٔ تسر به گنشب، متن فارسی، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۱ ش، ج ۱، ۸۲ + صفحه چاپ دوم با تجدیدنظر و مطالب تازه از مجتبی مینوی و محمد اسفندیار رضوانی، تهران، خوارزمی ۱۳۵۴ ش / ۱۹۷۵، دو + ۲۵۹ ص. نسخهٔ خطی اساس مورخ ۱۶۲۳/۱۰۲۲ صورت گرفته است. این نسخه بهترین و قدیمی‌ترین نسخه‌ای بوده است که مصحح توانسته به آن رجوع کند. مصحح در مقدمهٔ خود از ناکا که در سال ۱۸۹۳ در ترجمهٔ فرانسوی *Zend-Avesta* آورده استفاده کرده است (ج ۳، ۱۸۹۳، صفحات بیست و چهار تا سی و دو).

۲۲۸. ترجمهٔ انگلیسی نامهٔ تسر با عنوان *The Letter of Tansar*، بری بویس، دم، ۱۹۶۸، سیزده + ۷۰ ص. پرنسکس (Persian Heritage Series)، ترجمهٔ داتارکی نامهٔ تسر به اهتمام H. Kūkertep Moeller

صورت گرفته است (کینپاک، ۱۹۶۵).
۲۲۹. به همین علت است که مفهوم «دین» که به کزات در نامه آمده اغلب از محتوا خالی است.

۲۳۰. خاموش کردن آتشکده‌های شاه، بازسازی کشور، محکوم کردن تصحیات اردشیر.

۲۳۱. اگر دیباچه بدون امضای نامه و قطعاتی را که آشکارا متعلق به قرن ششم هستند حذف کنیم آنچه در پشت برگوبیا می‌بینیم اسفندیار باقی می‌ماند نامی است کوتاه و استفاده از کلماتی که در متن اصلی به کار رفته است.

سوم [ایلامی] باشد. (امری بویس، همان، ص ۲۰. نویسنده اضافه کرده است که این گونه استفاده از کلمات

همانندی وجود داشته‌اند.

۲۳۲. در اینجا از روش مجتبی مینوی در شماربندی در فصول استفاده نکرده‌ایم اما در طبقه‌بندی

صحنه‌پردازی نامه‌تسر از این قرار است: جُشنسف، پادشاه طبرستان و دیلم، از تسر حکیم زاهد، نظرخواهی کرده است. تسر، مشاور پدر جُشنسف، پادشاه پیشین نیز بوده است. مسأله این است که اردشیر، پادشاه ایران، بدون جنگ‌طلبی، از جُشنسف خواسته است تا حکومت طبرستان را به وی تسلیم کند. اما پادشاه طبرستان، رفتار اردشیر را برخلاف رسوم متداول می‌داند و از تسلیم سرپا می‌زند. مقصد از نامه‌تسر این است که با پاسخگویی به یک یک پرسشهای جُشنسف به او بقبولاند تا به جای جنگ، اردشیر را با توضیح و استدلال متقاعد کند. این امر جز از عهده تسر بر نمی‌آید زیرا که وی نه تنها زاهد و آزاد از تعلقات دنیوی است، بلکه مشاور خردمند شاه و پیشوای مذهبی نیز هست. تسر، خود تبلور پاسخ است. مرکز نقل توضیحات او آنجاست که خود را حامی دو برادر هزاد یعنی دین و سلطنت معرفی می‌کند: حیرت مکن که عشق من به برقراری نظم در جهان به مقصد استوار کردن پایه‌های دین است زیرا که دین و سلطنت از یک شکم زاده‌اند و هرگز از یکدیگر جدا نخواهند شد. قوّت و ضعف یکی، قوّت و ضعف دیگری است و تندرستی و بیماری این باعث تندرستی و بیماری آن است (ص ۵۳ س ۴ تا ۷).

الف) محتوای نامه، در زیر پوششهای ادبی، شامل همان مضامین است که پیش از این در عهد اردشیر دیدیم. مضمون نخست، همان اتحاد و پیوستگی دین و سلطنت است، اتحادی که قوام جامعه و رفتار اجتماعی انسان بر آن استوار است. این مضمون بنیادی بر سراسر دوره ساسانی حکمفرما بوده و بدون آنکه در اصل آن خللی وارد شود در فرهنگ ایرانی قرون اولیه هجری نیز رسوخ کرده است.

نامه‌تسر تنها به ذکر این مضمون، چنان‌که در متون دیگر آمده، قناعت نکرده است؛ نویسنده با معرفی اردشیر به عنوان برقرار کننده قانون باستان، قدرت طلبی شاهانه وی را توجیه کرده است؛ نخستین اعتراض جُشنسف (ص ۵۵ س ۵ به بعد) این است که اردشیر "سنت" را رعایت نکرده است. پاسخ چنین آمده که پس از حمله اسکندر، قانون باستان به فراموشی سپرده شد. عهد قدیم بر "عدل" استوار بوده و عهد حاضر پایه بر "تقهر" دارد. همه چیز با سوزاندن "کتاب دین"، به وسیله اسکندر در اضطراب، به یاد رفت. اکنون اردشیر با در پیش گرفتن رفتار درست، در پی "الحای عدل و دین" برآمده است (ص ۵۶ س ۹). در اینجا متن نامه به تعریف محتوای دین نیرداخته و تنها به تشریح "آنچه ملازم دین است" اکتفا کرده است؛ شناخت نسب، سنن باستانی و سیمه بزرگان (ص ۵۶ س ۱۱). آیین اردشیر نیز در مقدمه خود از این اشخاص یاد

موضوعات نامه که با جُروف الفبا مشخص شده‌اند، تصحیح سال ۱۲۵۴ این محقق مورد استفاده قرار گرفته است (رجوع خود به پانوش ۱۲۷).

کرده است. بنابراین پادشاه در کار تجدید عهد باستان راه درستی در پیش گرفته است زیرا که در برقراری دین و دنیا می‌کوشد.

از آنجا که اردشیر با وفق دادن دین و دنیا، جامعه را بازسازی کرده، طبیعی است که وحدت و یکپارچگی حکمفرما شود؛ یعنی باید آتش آتشکده‌های شاهکهای خودبخار خاموش گردد (ص ۶۸ س ۷ تا ۱۲) و بنابراین استدلال، جُشنسف، در ازای تسلیم خویش، باید حکم قدرت را از اردشیر دریافت کند (ص ۵۳ س ۱۷ تا ۵۵ س ۴) زیرا که اکنون دیگر زیر دست اوست؛ دیگر شجره‌نامه مشترک نشانه برابری نیست و آنچه برتری اردشیر را به اثبات می‌رساند، مجموعه فضایل و کوشش‌های ناپذیر اوست که در عرض چهارده سال کشوری را پس از چهار قرن ویرانی آباد کرده است (ص ۹۲، ۱۶ تا ۹۴، ۳). این موضوع تمامی نامه با یک مضمون اساسی پایان گرفته است: مضمون موفقیت، یعنی آبادانی کشور به وسیله پادشاه.

ب) دومین موضوع اصل نامه تسر، طبقه‌بندی چهارگانه اجتماعی است. پادشاه پس از یکپارچه کردن کشور باید آنرا از درون تقسیم‌بندی کند، زیرا که نگاهداشتن هر فرد در طبقه خاص خود، جزئی از حکومت است، بخش بزرگی از نامه (ص ۵۷ س ۵ تا ۵۹ س ۴) به توصیف چهار طبقه اجتماعی و تقسیمات فرعی آنها "بنا به دستور کتب دینی" اختصاص یافته است: اهل دین، جنگجویان، مشییان و تولید کنندگان. در نامه آمده است که اردشیر به این ترتیب نظام باستانی را برقرار کرده است. در بطن هر طبقه چندین نفر مأمور سرپرستی افراد و تنظیم درآمد آنان هستند. عده‌ای دیگر مأمور آموزش حرفه‌ای خاصی از زمان کودکی به افراد هستند تا ایشان بتوانند در آینده به آسانی تأمین معاش کنند و به آنان که آمادگی جنگی دارند، آموزش نظامی و تعلیم فنون رزمی داده می‌شود (ص ۶۰ س ۱۳ تا ص ۶۱ س ۷).

نظام، مشخصه شاه و بی‌نظمی مشخصه مردم است، زیرا که مردم از جایگاه خود در بطن هر یک از چهار طبقه یا هر یک از "جوارح" جامعه بی‌خبرند. شر اجتماعی که از فساد خانوادگی آغاز می‌شود، ریشه در اختلاط طبقه‌ها دارد و از اینجا است که پادشاه برای افراد بلند مرتبه نشانه‌های ظاهری معین می‌کند تا بتوان آنان را از عوام تشخیص داد (ص ۶۵ س ۲ تا ۸). مرتبه هر کس در اسناد باستانی محفوظ است و قواعد دقیق وضع شده‌اند تا مانع از بدو و بستان زن و مال میان طبقات بالا و پایین مردم باشند (ص ۶۴ س ۷ تا ص ۶۶ س ۷). شاه نظام جامعه است (ص ۶۶ س ۹) و از وظایف ویژه او وضع قوانین برای استمرار حقوق اربانی در هر خانوار است (ص ۶۷ س ۸ تا ص ۶۸ س ۶). سپاهیان و اشراف زاده‌گان دو طبقه ممتاز جامعه‌اند، زیرا که ضامن زندگی آرام مردمند. هیچ‌کس را حق تغییر طبقه نیست، اما تسر در

مورد شخص بافضیلت سزاوار، احتمال تغییر طبقه اجتماعی را ناممکن ندانسته است (ص ۵۷، س ۱۵ تا ۱۸).

(ج) سومین موضوع میسوط نامه تشر مجازات است. در اینجا مجازات یکی از اعمال سیاسی اصلی پادشاه در قبال زیردستان به حساب آمده است. شاه برقرار کننده نظام باستان است و باید که بی نظمی را حتی در صورت لزوم با خونریزی، سرکوب کند (ص ۵۹، س ۵ تا ۶۰، س ۱۲). خطا می تواند در برابر خدا، شاه و یا انسانی دیگر باشد، در دو صورت اول، گناه مجازات مرگ پیشینی شده است (ص ۶۱، س ۸ تا ۶۳، ص ۷ و ۶۸، س ۱۲ تا ۶۹، س ۱۲: موارد مجازات جادوگران، مرتدان و راهزنان). قطع عضو جایز شمرده نشده است (جز در برخی از موارد، و به صورت قطع پیشینی یا گوش)... به طور کلی "سیاست" شاه (ص ۶۳، س ۸) باید نزد همه زیردستان، برانگیزنده امید و بیم هر دو باشد (ص ۶۳، س ۷ تا ۶۴، ص ۶).

(د) جانشینی پادشاه، چهارمین موضوع اصلی نامه تشر است. اصول تصمیم گیری شاه در اینجا هیهات است که در عهد اردشیر آمده است. هیچ کس نباید از هویت جانشین شاه باخبر باشد والا دربار دستخوش دسیسه و توطئه بسیار خواهد شد (چنان که داریوش گرفتار این بلا شد. داستان داریوش به تفصیل در نامه آمده است). شاه باید این راز را تنها با موبد موبدان، نخست وزیر، و سه سالار، جداگانه در میان گذارد. در صورت بروز شک و تردید، پیشنهاد رامعلی با موبد موبدان است (ص ۷۲، س ۲ تا ۷۳، س ۸۹، ص ۵۱).

ه) نامه تشر، به اجمال، به چند موضوع دیگر نیز که ضروری به نظر می رسیده اند پرداخته است. این موضوعات در متون دیگر نیز آمده اند و همجا جزو سنت اردشیر شمرده شده اند. ۱) اطرافیان شاه باید افرادی قابل اعتدال باشند. حضور مأموران اطلاعات ("منپهان و جاسوسان") برای خبر دادن اوضاع واقعی کشور ضروری است (ص ۷۱، س ۳ تا ۷۲، ص ۵۸). از وظایف اصلی شاه، آگاهی از نحوه زندگی شاهزادگان و اشراف زادگان است (ص ۷۰، س ۱۱ تا ۱۸).

۲) آوازش جهان در تامل چهار منطقه زمین نهفته است: منطقه ترک نشین، منطقه روم شرق تا مصر، منطقه سیاهبوست نشین، و بالآخره کشور ایران که به عنوان منطقه ممتاز زمین دانسته شده، و در مقایسه با دیگر مناطق به "سر، ناف، کوهان و شکم شتر" تشبیه شده است (ص ۸۹، س ۶ تا ۹۲، ص ۱). تاریخ نشان داده است که ایران هرگز کشوری مهاجم نبوده است (ص ۹۰، س ۱۲ تا ۹۱، س ۶) و تنها در پی گرفتن حق خود بوده است. جنگی که

مقصود از آن عقب نشاندن مهاجم و یا احقاق حق سروری است عادلانه تلقی شده است. ه) نامه تشر با نظریات درباره کارهای اردشیر خاتمه یافته است. نتیجه اخلاقی از این قرار است که انسان در زندگی باید به یک اندازه به سرنوشت و کوشش شخصی خود متکی باشد (ص ۹۴، س ۱۱ تا ۹۷، س ۹)، و این نظریه، خود پایه استوار اخلاقی مورد مطالعه ماست.

۳.۲.۵ آیین اردشیر

در این متن، برخلاف دو سند قبل که درباره رفتار شخصی شاه تألیف شده بودند قواعد مربوط به زیردستان او آورده شده است.

در این مورد نیز، تصحیح و ترجمه فرانسوی این متن یگانه را مروهون م. گریناسکی هستم (نسخه خطی کتابخانه کوبیرلی، ش ۱۶۰۸، ورق ۱۵۶ الف، س ۵ تا ورق ۱۶۲ الف، س ۳، ۱۳۳) از اطلاعاتی که این سند به دست می دهد (فهرست، ص ۷۴۱) می توان دریافت که به دستور اردشیر کتابی شامل سخنان حکما در مورد "تدبیر" (دوج / Dodge لفظ پرمسانی "تدبیر" را "Administration" / اداره امور ترجمه کرده است) تألیف شده بوده است. بنابر سنت زرتشتی، کتابی در دین هپی در خزانه شاهی موجود بوده است و نسخه هایی از آن را در مناطق مختلف پخش کرده بوده اند و یک نسخه را در دژ استاد پایگانی می داشته اند. ۲۲۴ در ادبیات فارسی طبعاً چنین انگاشته شده که اندروژنامه های بزرگان در کتابخانه شاهی محفوظ بوده اند. در آیین آمده است که اردشیر کتابی برای زمان صلح تدوین کرده بود که شامل سنت کهن محفوظ در خزانه شاهی بزرگمردان بوده است. ۲۲۵ به این ترتیب می توان پنداشت که آیین اردشیر نوعی خودآموز قواعد رفتاری اشرافزادگان در زمان صلح بوده است. از آنجا که متن خطاب به طبقه اجتماعی قدرتمند و استواری نوشته شده است، می توان آنرا متعلق به ایران قرون ششم و هفتم میلادی دانست. باوجود افزودن هاقلان و مترجمان، بحواله اصل متن را می توان چنین آیین زندگی بزرگزادگان صاحب مرتبه این دوره به حساب آورد.

مقصود از این نوشته، حفظ آسایش است. به این منظور، شاه روش تنظیم و تدبیر زندگی

۲۲۳. گریناسکی، Specimens، متن عربی، ص ۹۱ تا ۱۰۲، ترجمه فرانسوی و یادداشتها، ص ۱۱۱ تا ۸۲۸

معرفی متن ص ۲ و ۴.

۲۲۴. کتاب سوم دینکرد / *Le Troisième Livre du Dénkart*، ترجمه فرانسوی دو متاش، ص ۲۷۹ و ۳۸۰ رجوع شود به پیشتر، شماره ۱۵۰. اندروژهای شاپور در دژ اصطخر و شماره ۱۸۲.۲ (بدهای بروجهر دو خزانه شاهی).

۲۲۵. در اینجا نیز همچون نامه تشر، اردشیر باینده قوانین کهن معرفی شده است.

باری چیزان تقسیم شده است و تنها بر دوش شاه سنگینی نمی‌کند. در سطح زندگی خانوادگی، قوای تنیه (سیاست) برای تنظیم رابطه بزرگراه با زن و فرزند و زیردست برهمه شده است. به این ترتیب، آیین اردشیر جنبه‌های دیگری از سنت اخلاقی و سیاسی منسوب به اردشیر را بازگو کرده و در بند ۱۰، این پادشاه نمونه را ستوده است.

۲.۲.۵ دومین آیین اردشیر

فردوسی بخش مربوط به حکمت اردشیر را با متن بلندی آغاز کرده (شاهنامه، حکایت اردشیر، ابیات ۲۹۹ تا ۴۲۸) که در آن رفتار شاه با زیردستان مختلف توصیف شده است. این متن نوعی رساله اداری است و به احتمال قوی این ندیم، آنها که از قواعد اردشیر در امر تدبیر سخن گفته (فهرست، ص ۷۴۱)، بیش از آیین اول به این نظر داشته است. منبع این متن جزوه کوتاهی است در بیان آنچه اردشیر قاعده تدبیر کشور قرار داده بوده و در نهایت آمده است (ورقه‌های ۹۴ ب تا ۹۷ ب). این کتابچه بدون تردید ملهم از سنت اداری ساسانی است، اما به عقیده گریناسکی^{۲۲۹} مجموعه‌ای است از قواعد باستانی که دانشمندی متعلق به محافل شومیه آن رابطه‌منظور بزرگداشت رسوم ایرانی در محیط عری جمع‌آوری کرده است.

آوردن این آیین تحت نام اردشیر، نوعی اعتراف به اصل ساسانی آن است. هیچ‌یک از موضوعات سه متن پیشین در اینجا آورده نشده اما مقصود همان است: بافتن علت آبادانی کشور در رفتار شاه. با این همه، نکته‌ای که پیش از این در عهد (بند ۷) و نامه تسر (شماره ۳، ۲، ۱) آمده بود، در اینجا به تفصیل بازگو شده است: جاسوسان شاه او را در جریان واقعی امور قرار داده و به او امکان مدیریت عادلانه کشور را می‌داده‌اند.

فردوسی در بازنویسی متن منقول نهایه هر جا که ممکن بوده، بر جنبه‌های اخلاقی رفتار شاه تأکید کرده است. گذشته از نتیجه‌گیری شخصی شاعر (خواهش از سلطان محمود، شاهنامه، حکایت اردشیر، ابیات ۴۲۶ تا ۴۲۸)، متن از شش بخش تشکیل شده است: (۱) استخدام، آموزش و تقسیم سپاه (ابیات ۳۰۱ تا ۳۱۹)؛ (۲) گزینش نمایندگان درباری (ابیات ۳۲۰ تا ۳۲۸)؛ (۳) احکام رفتار والیان در مناطق مختلف (ابیات ۳۲۹ تا ۳۴۴)؛ (۴) رفتار و اندرزهای شاه به هنگام لشکرکشی (ابیات ۳۴۵ تا ۳۴۸)؛ (۵) استقبال از سفیر پادشاه کشور بیگانه (ابیات ۳۴۹ تا ۳۸۵)؛ (۶) نقش جاسوسان شاه در کمک رسانی به نیازمندان و ساختن مدارس (ابیات ۴۰۰ تا ۴۲۵). بخش‌های ۶ و بویژه ۳ و ۴ حاوی نکات اخلاقی است، بخصوص خطاب

اطرافیان خویش را بازگو کرده است تا بزرگواران در رسیدگی به امور اطرافیان خود از او پیروی کنند و به این ترتیب از دربار گرفته تا محیط زندگی ساده‌ترین بزرگراه، عقیده از برتر، باعث استقرار نظام شود. به‌طور کلی می‌توان گفت که این متن، گسترش بند شماره ۲۲ عهد اردشیر است: چون که شاه امور اطرافیان خویش را تدبیر کند، هر آن کس که اطرافیان دارد، چنین خواهد کرد.^{۲۳۰} پایه اقتصادی این زنجیره تقلید در بند شماره ۸ به روشنی بازگو شده است: وابستگی غنی‌تر به فقیرتر بر اساس ابتدایی‌ترین اصل ارپایی و رعیتی، یعنی دستگیری غنی از فقیر و مدیون شدن فقیر به غنی است.

پس آسایش، نتیجه نظم است؛^{۲۳۱} نظم زمانی کارهای روزانه (بند ۱)، نظم در اوقات غذاخوری و تفریح (بندهای ۵ و ۶)، مراعات نشانه‌های ظاهری طبقه اجتماعی (بندهای ۲، ۳، ۴، و ۶)، برقراری روابط بالا دست و زیر دست (بند ۸)، و بالاخره قواعد تنبیه زن و فرزند و زیردست (بند ۹). که با عنوان تحقیر کننده‌ای که شاه به نامطمینان می‌داده، پایان گرفته است. قسمتهای آیین اردشیر بسط برخی از نکات عهد و نامه تسر است: ساعات روز را باید به چهار بخش تقسیم کرد (عهد، بندهای ۱۹ و ۲۱)؛ سپس هر بخش تشریح شده است. مراعات این تقسیم‌بندی ضروری است، زیرا که تنظیم زمان آسایش کامل را به همراه دارد (بند ۱ "آیین"^{۲۳۲} قطعه نامه تسر در مورد طرز لباس پوشیدن (ص ۶۵ س ۲ تا ۸) در اینجا بسط داده شده است (بند ۲). اصل طبقه‌بندی چهارگانه اجتماعی (عهد، بندهای ۱۳ و ۲۴ و تسر، ب) موضوع بند ۳ آیین اردشیر است. در بند ۹، مطالب نامه تسر، ج، در مورد زیر دست آورده شده است (زیر دست را باید میان بیم و امید نگهداشت و از قطع عضو او پرهیز کرد، زیرا که این کیفر تأمین معاش را ناممکن می‌سازد). قسمتهای دیگر آیین در جای دیگر نیامده‌اند، زیرا که تنها به زیر دستان شاه اختصاص دارند. در سطح کل جامعه، اصل بالا دست و زیر دست به روشنی بیان شده است: آنکه کمتر دارد به آنکه بیشتر دارد وابسته است و به این ترتیب تحمل

^{۲۲۹} گریناسکی، *Specimens*، ص ۷۸، سطر ۳ به بعد.

^{۲۳۰} به آسانی می‌توان متن را به بخش تقسیم کرد که از آن میان دست کم بخش ۷، گویا، خلاصه متن و کارناش باشد. در اینجا از متن عربی طبع گریناسکی (*Specimens*)، ص ۹۱ تا ۱۰۲ استفاده شده است: بخش ۱ (ص ۹۲، س ۱۸ به بعد)، بخش ۲ (ص ۹۲، س ۱۶، به بعد)، بخش ۳ (ص ۹۴، س ۱۷، به بعد)، بخش ۴ (ص ۹۵، س ۱۴ به بعد)، بخش ۵ (ص ۹۷، س ۲۲، به بعد)، بخش ۶ (ص ۹۸، س ۱۰، به بعد)، بخش ۷ (ص ۹۸، س ۱۶، به بعد)، بخش ۸ (ص ۹۹، س ۲ به بعد)، بخش ۹ (ص ۹۹، س ۱۷، به بعد)، بخش ۱۰ (ص ۱۰۲، س ۱۵ به بعد).

^{۲۳۱} کتاب فتح (تألیف یحیی سالکی ۲۳۲/۲۳۷ تا ۸۶۱/۸۶۶ که به خطا منسوب به جاحظ شده است). این قسمت عهد اردشیر را با استفاده از روایت نهایی آورده است (ترجمه شارل بل پارس، ۱۹۵۴، ص ۱۱۷). این کتاب شامل چند نکته دیگر از سنت اردشیری نیز هست: مثلاً طبقه‌بندی چهارگانه اجتماعی (ص ۵۳، *ملل و نژاد* ص ۱۴۲)، تشریفات شاه (ص ۱۶۹).

^{۲۲۹} گریناسکی، *La Nihayatu-l-arab*، به *BEO*، ص ۲۶ (۱۷۳۲)، ص ۱۲۳، نویسنده در اینجا افزوده است که: فردوسی به این متن متدور وفادار مانده است به استثنای آنکه که فراموش کرده است اردشیر در مورد انتخاب قاضیان را به قواعد مربوط به والیان تبدیل کرده است.

به سپاهیان در میدان جنگ و سردار سپاه در برابر دشمن. این نکات در ادبیات فارسی دوره مورد نظر ما بسیار متداول بوده‌اند و منظور ما در اینجا رساندن قدمت آنها بوده است.

۵.۲.۵ خطبه اردشیر در برابر بزرگان کشور

اردشیر پس از پیروزی در جنگهای بسیار، یکپارچگی و آرامش را برای ایران به ارمغان آورده و اکنون در برابر بزرگان مملکت به سخن گفتن ایستاده است. ادبیات، این صحنه پردازی قراردادی را برای مجموعه‌ای از اندرزه‌های منسوب به اردشیر حفظ کرده است. نه‌ایه و به تبع آن فردوسی (وی گمان متغی او) از آن استفاده کرده‌اند. شاعر ایرانی (شاهنامه، اردشیر، ابیات ۴۳۱ تا ۵۳۰) خطوط اصلی متن عربی نه‌ایه را برگرفته است.^{۲۵۰} یعنی به طور کلی، تقسیم بندی قطعات خطبه، غیر از چند نقص، مراعات شده، اما محتوا و جزئیات در شاهنامه به کلی تغییر کرده‌اند. روایت نه‌ایه غنی و کامل تر است و روایت فردوسی را باید با آن مقایسه کرد.

متن عربی با طبقه بندی چهارگانه اجتماع به وسیله اردشیر آغاز شده و پایان گرفته است. توصیف این طبقه بندی پیش از خطبه (نه‌ایه، ص ۱۷۲، س ۱ تا ۴) و توجیه آن پس از خطبه (ص ۱۷۳، س ۱۹ تا ص ۱۷۵، س ۳) آمده است. فردوسی در فصل مربوط به اردشیر هیچ سخنی از آن به میان نیاورده و می‌توان پنداشت که شاعر متوفی را که در آنها طبقه بندی چهارگانه اهمیت بسیار داشته است (عهد، نامه تسر و با آیین) نمی‌شناخته است.^{۲۵۱} اما نه‌ایه از این طبقه بندی یاد کرده و پیداست که فردوسی تمعداً آن را از قلم انداخته است و این، خود مهم ترین نقص در مقایسه شاهنامه با نه‌ایه است و نشانه آن است که ادبیات فارسی کوششی در بازسازی منابع قدیمی نداشته و تنها آنچه را با زمانه هماهنگ بوده، از این منابع برمی‌گزیده و آنچه را که ممکن نبوده بتوان به عنوان سرمشق به جامه‌ای با سلسله مراتبی به کلی دگرگون شده ارائه داد، کنار می‌گذاشته است.

خطبه اردشیر در متن عربی از سه بخش تشکیل شده است: بخش نخست بر ستایش خداوند متمرکز شده است و با اندرز اردشیر به سردار سپاه در دومین آیین اردشیر (یشتی، شماره ۴.۲.۵ و شاهنامه، بیت ۲۸۴) کاملاً هماهنگ است: "هنگام پیروزی روی سوی خدا کن، زیرا که

۲۵۰. متن مصحح گریساکس، "La Nihayatu-Parab"، همان، ص ۱۷۲ تا ۱۷۵. ما از این تصحیح استفاده کرده و هم‌جا صحنه و سطر را مشخص کرده‌ایم.

۲۵۱. فردوسی اصل این طبقه بندی را متعلق به زمان ائوسروان دانسته است (شاهنامه، ابیات ۴۱۷۴ تا ۴۲۱۲). حکایت معروف کشتن دوز و خواش او مبنی بر تغییر طبقه اجتماعی پسرش، شاعر در جای دیگر، طبقات مردم گرد آمده پیرامون تخت خسرو رویز را توصیف کرده است (شاهنامه، حکایت خسرو، ابیات ۳۷۵۲ تا ۳۷۷۲). میدان بزرگزدگان، کلبیان و پیشوران، فقرا و بالاخره معلولان.

بی‌گمان اوست که تو را هدایت می‌کند". فردوسی این گونه روحیه شاهانه را اساسی تلقی می‌کرده و از اینجا است که گناه جمشید را غرور او و اینکه پیروزی را محصول کار خود دانسته، قلمداد کرده است (شاهنامه، حکایت جمشید، بیت ۷۱). از دیدگاه سیاسی نیز این روحیه از آن پادشاهانی بوده است که پیروزی را نشانه تأیید الهی می‌دانسته‌اند.^{۲۵۲}

بخش نخست از سه بند تشکیل شده است: ۱) ستایش خداوندی که پیروزی را از آن اردشیر ساخته است (ص ۱۷۲، س ۵ تا ۱۶). فردوسی به سلیقه خود این موضوع را باز نویسی کرده: در جهان تنها نام نیک ماندنی است. اردشیر خداوند را ستایش می‌کند، خداوندی که در ازای توکل اردشیر، به وی پیروزی می‌بخشد (ابیات ۴۳۳ تا ۴۴۸). اردشیر برای آبادانی کشور کوشش درست روا داشته و به‌ویژه در گذاشتن و برداشتن مالیات دادرگ بوده است (ص ۱۷۲، س ۱۶ تا ص ۱۷۳، س ۵). فردوسی اصل این قسمت را برگرفته و نکته‌ای زرتشتی به آن افزوده است، زیرا که از قول اردشیر آورده که "ریشه دین اهریمنی را برکنم" (ابیات ۴۴۴ تا ۴۴۵). ۳) فراخوانی زبردستان به ستایش خدا و عمل در راه خوشنودی او (ص ۱۷۳، س ۵ تا ۱۰، شاهنامه، ابیات ۴۵۴ تا ۴۶۱): در اینجا نتیجه گرفته می‌شود که انگیزه نیک‌کرداری آینده زبردستان در نیک‌کرداری گذشته خدا و شاه نهفته است.

بخش دوم از یک مجموعه اندرز تشکیل شده است. اندرزه‌ها به‌صورت عددی در پنج مجموعه گردآوری شده‌اند. ۴) حاوی پنج فضیلت است: توکل به خدا، التزام و احترام به سن، نیک، اطاعت از دستورات، احترام به دانشمندان، معاشرت با حکیمان (ص ۱۷۳، س ۱۰ تا ۱۳). چنان‌که پیداست دسته‌بندی اندرزه‌ها کاملاً کهن است و طبعاً ذهن نسلهای پیاپی را تحت تأثیر قرار داده است. فردوسی پنج بند متفاوت آورده است (ابیات ۴۴۴ تا ۴۶۹). بند ۵ حاوی سه بند در مورد استفاده درست از ثروت (ص ۱۷۳، س ۱۳ و ۱۴) است که با کم و بیش اختلافی، فردوسی نیز آنها را آورده است (ابیات ۴۷۰ تا ۴۷۵). بند ۶ پنج بند در باب قابلیت بشری است (ص ۱۷۳، س ۱۴ تا ۱۷) که فردوسی عیناً بازنویسی کرده است (ابیات ۴۷۶ تا ۴۸۳). بند ۷، پنج اندرز درباره رفتار با دیگران است (ص ۱۷۳، س ۱۷ تا ۲۱) که در شاهنامه

۲۵۲. کلاریس هرنشمت (Cl. Herrenscheidt) نشان داده که در مورد داریوش لوگه چگونه شاهی قانونی در برابر شاهان غیرقانونی قرار گرفته است، به این سنی که اولی مورد پادشاهی است که انوارمردا شاهی را به وی عطا کرده، و دومی مورد پادشاهی است که آنچه را خدا نداده به زور ستانده است. البته پیداست که آیین عطای شاهی پیش از پیروزی شاه قابل تصور نمی‌تواند باشد (مثلاً مقالم "La Première royauté de Darius avant l'invention de la notion d'empire", *Pad nām i Yazdan*, Paris, Klincksieck, 1979, pp. 23-33).

نست. بند ۸ سه بند در مورد صبر، شجاعت و موضوعات مغرقة است (ص ۱۷۲، س ۲۱ تا ص ۱۷۴، س ۱) که فردوسی از این میان برخی را برگرفته است (آیات ۴۸۴ تا ۴۸۹). بند ۹ (ص ۱۷۴، س ۱ تا ۵) از خواش و نیایش تشکیل شده و پیداست که پایان این مجموعه اندرزه‌ای ابتدایی است.

بخش سوم از یک گفتار در دو نکته تشکیل شده که در متن عربی با هماهنگی از بی هم آمدند. یکی برای خلد راستی برای روان، درستی برای انسان و بالاخره دادگری برای پادشاه حقوق به همراه دارند و هر کسی که از این نعمتها منتفع شود این حقوق را با رفتارهای معین مراعات می‌کند. در جهت عکس، شخص حق دارد انتظار این نعمتها را داشته باشد اگر چه زیر این برود. این نکته در مورد حقوق افراد در برابر پادشاه بسط داده شده و به نوعی وظایف نظم شاه را یادآوری کرده است (ص ۱۷۴، س ۵ تا ۱۸). می‌توان گفت که در اینجا سخن از نوعی اصل سربوردگی اخلاقی است که ریشه در سنت اردشیری دارد و در ادبیات فارسی عمر طولانی داشته است. فردوسی، خلاصه‌ای از نکته اول بخش سوم (فصل ۱۰) را آورده و تشویق اخلاقی زیر دست شاه را، چنانکه عادت اوست، به آن افزوده است (آیات ۴۹۰ تا ۵۰۷). شاعر متوجه مقصود متن عربی نشده و چنانکه پیش از این گفتیم، نکته دوم (فصل ۱۱) این بخش (ص ۱۷۴، س ۱۹ تا ص ۱۷۵، س ۳) را در مورد طبقه‌بندی چهارگانه مردم (الناس) نادیده گرفته است. در متن عربی این طبقه‌بندی به عنوان نتیجه اخلاقی آنچه در فصل دهم آمده معرفی شده است. مردم چهار طبقه‌اند: آنان که عمر خویش را در مراعات حقوق خدا صرف می‌کنند، آنان که حق شاه را مراعات می‌کنند و او را در اعمال عدالت یاری می‌دهند، آنان که با کلام و بیان در خدمت شاه و مردمند و بالاخره آنان که با اندوختن ثروت در پی یاری دیگرانند. به این ترتیب، با اخلاقی کردن نظام طبقات چهارگانه (موبد، جنگجو، منشی، و تولید کننده) تمایز طبقات نامحکم شده است و برعکس، نمونه یک نظام متکی بر چهار کمال اخلاقی ارائه شده که با جامعه‌ای که در آن فاصله‌های طبقات اجتماعی گذشته برداشته شده‌اند، انطباق دارد. بخش سوم خطبه در روایت عربی نه‌ایه به گمان ما نمونه بارز انطباق یک اصل جامعه‌سازانی با جامعه جدید اسلامی است، اصلی که به کمک آن سلسله مراتب طبقات بر پا داشته شده است.

خطبه شاه در برابر یزرگان، چنانکه عادت معمول بوده است، با ستایش پایان گرفته و این ستایش را سرکرده حاضران (ص ۱۷۵، س ۴ تا ۱۴)، که فردوسی او را خرد نامیده است (آیات ۵۰۸ تا ۵۳۰) ایراد کرده است. ستایش که با متناثر کردن خواننده قصد متقاعد کردن او را باید، میهن‌امیختی است که به سنت اخلاقی و سیاسی منسوب به اردشیر داده می‌شده است.

۲.۵.۶. وصیت اردشیر به پسرش شاپور به روایت فردوسی

فی‌گیاک فردوسی (و یا منبع او) عهد اردشیر را از طریق متن نه‌ایه شناخته بوده است. نه‌ایه از شش موضوع عهد، فقط سه موضوع را برگرفته (بیشتر، شماره ۱.۲.۵) و همین سه موضوع در شاهنامه نیز آمده است. به‌علاوه هم در نه‌ایه و هم در شاهنامه مخاطب عهد اردشیر نه جانشینان او بلکه پسرش شاپور معرفی شده است (شاهنامه، حکایات اردشیر، آیات ۵۴۷ تا ۶۵۰). این سه موضوع عبارتند از: رابطه ملوک و دین (بند ۱) ^{۲۵۲}، اندرز به پادشاه و اندرزه‌ای شاه به اطرافیان (بند ۲)، و پیشگویی ویرانی مملکت (بند ۳). ^{۲۵۳} در شاهنامه همچنانکه در نه‌ایه، اردشیر کشور را به شش منطقه آباد تقسیم کرده است (بند ۴).

بند یک مضمون رابطه میان دین و ملوک را بسط داده است؛ این دو همچون دو برادرند و هر یک به دیگری نیازمندند. دین مفز دادگری است (آیت ۵۴۸). بند ۲ مجموعه اندرزه‌ای خطاب به پادشاه است و در آن مطالب عهد در روایت نه‌ایه محسوس است (به‌ویژه عهد، بندهای ۱۸، ۲۵، ۲۷ و ۳۵)، اما در مجموع ترکیب این اندرزه‌ها با عهد فرق بسیار دارد و از اندرزه‌های کوتاه و متعدد تشکیل شده که عاری از هرگونه ترتیب منطقی و عقیده‌یویمانند. می‌توان گفت که در مقایسه با عهد متن فردوسی بسیار پیش یافتاده است و نسبت به منبع خود به فقرا رفته است. شاید هم فردوسی مسؤول کمبودها و افزودهای متن خویش نسبت به عهد نیست و منبعی که برای ما ناشناخته مانده، واسطه بوده است. ^{۲۵۴} احتمال این امر کم نیست، زیرا که نوشته‌های قدیم عربی حاوی سخنانی منسوب به اردشیر هستند ^{۲۵۵} که شاید از منابعی که فردوسی از آنها استفاده می‌کرده، برگرفته شده بوده‌اند. تنها نکته جالب توجه متن فردوسی قدمت برخی از گفته‌های اردشیر است که در دوره‌های بعد به کرات در ادبیات فارسی آمده‌اند.

^{۲۵۲} عهد اردشیر را در شاهنامه (اردشیر، آیات ۵۴۷ به بعد) می‌توان به طریق زیر بخش‌بندی کرد: ۱) ۵۵۷ تا ۵۶۸ (۵۴۸)، ۲) ۵۵۹ تا ۶۲۰، ۳) ۶۲۱ تا ۶۳۸، ۴) ۶۳۹ تا ۶۴۹ (۶۴۷)، نتیجه (۶۴۹ تا ۶۵۰). بخش ۲ را می‌توان به ۱۴ قسمت تقسیم کرد: ۱) ۵۶۹ تا ۵۷۱ سه چیز که به شاهن آسپ می‌رسد (۵۶۹ تا ۵۷۲)، ۲) دروغ (۵۷۲ تا ۵۷۷)، ۳) خزانة شاه (۵۷۸ تا ۵۸۰)، ۴) خشم (۵۸۰ تا ۵۸۱)، ۵) ۵۸۱ تا ۵۸۴، ۶) ۵۸۴ تا ۵۸۶ (مشورت)، ۷) ۵۸۷ تا ۵۹۱ (شکار و جنگ)، ۸) ۵۹۲ تا ۵۹۷، ۹) اطرافیان خوب شاه (۵۹۸ تا ۵۹۹)، ۱۰) عوایز داری (۶۰۰ تا ۶۰۱)، ۱۱) ۶۰۱ تا ۶۰۸ تا حکمت اندوختن (۶۰۱ تا ۶۰۸)، ۱۲) ۶۰۸ تا ۶۱۲، ۱۳) ۶۱۲ تا ۶۱۴ عهدش، بخشش ...، ۱۴) ۶۱۵ تا ۶۱۸ عهدش را در رفتار با دشمن، ۱۵) ۶۱۹ تا ۶۲۰ عداوت و سخاوت است.

^{۲۵۳} هزار ساله عهد اردشیر در نه‌ایه شصت سال و در شاهنامه (اردشیر، آیات ۶۲۷) به‌صورت سال شصت آمده است. مثلاً باید نیست که اندرزه‌ای منسوب به اردشیر در تاریخ گزیده جلال‌الله مستوفی (قرن هشتم / چهارم) از کتب برگرفته شده‌اند (تهران، ۱۳۲۹، ص ۱۰۴ و ۱۰۵).
^{۲۵۴} گردآورده احسان عباس در عهد اردشیر، بیروت، ۱۹۶۷، ص ۸۷ تا ۱۱۷.

۳۵ سنت اردشیری

چنین می‌فایند که متوفی که معرفی کرده‌ام متعلق به سنتی باشند که با وجود دگرگونیهای احتمالی، در طی تحول خویش، همیشه مقصود مشخصی داشته‌اند و آن تربیت پادشاه و اطرافیان او بوده است. هیچ‌یک از متون، بازتوسعی متنی دیگر نیست بلکه هر یک از آنها نکات پراهمیت یکی دیگر را برگرفته و بخشی جدید به آن افزوده است.^{۲۵۷} اردشیر با اینکه تنها متنی است که به سازمان اداری شاهي پرداخته، اما در بخش مهم ششم خویش، موضوع جاسوسان شاه را با استفاده از متون دیگر آورده است.

پیداست که این نوشته‌ها پاسخگوی مسائل گوناگون در موقعیتهای سیاسی و فرهنگی مختلف بوده‌اند. بنابراین قسمتهای اصل آنها متعلق به دوره‌های متفاوت است. هدف نامه‌نشر مشخص کردن وظائف شاهي و هماهنگ کردن آن با دین است^{۲۵۸} و بدین منظور به تعریف شرایط جانشینی و وظائف دوگانه شاهي یعنی طبقه‌بندی چهارگانه اجتماع و "سیاست" عادلانه زیر دستان پرداخته است. عهد همه این نکات را پذیرفته و آق خویش را در برابر اندرزهای اخلاقی و سیاسی به شاه و اطرافیان او گوشوده است. فردوسی و اردشیر، هر یک به شیوه خود، این قسمت اخلاقی را روایت کرده‌اند و بالاخره در خطبه دیگر شاه مخاطب اندرز نیست بلکه اردشیر خود حکمت خویش را در اختیار همگان گذاشته است. همین متن است که به طبقات چهارگانه اجتماعی باستانی بومی اخلاق بخشیده است. در نامه‌نشر، عهد اردشیر و آیین اردشیر منشیان در طبقه سوم جای گرفته‌اند اما خطبه (با لاقط مقدمه آن به روایت نهایی) آنان را پس از مردان دین، به طبقه دوم ارتقا داده است و می‌توان گفت که ارتقای منشیان و گسترش اخلاقی هزمان صورت گرفته است.

سنت اردشیری مطلقاً بر شخص "شاه غوثه"، بنابر تعبیر درست کریستنسن^{۲۵۹} متمرکز شده است. تسر، مشاور زاهد، تنها به معرفی و توجیه رفتار شاه پرداخته است. بزرگمهر و ارسطو، وزیران خرمند، خیل بیش از این به زندگی اخلاقی پادشاه خود پرداخته‌اند و تأکید بر ارزش آنان به عنوان مشاوران پادشاه در متون پیش از اسلام، یعنی سرچشمه‌های اخلاقی مورد

۲۵۷. در ضمیمه ۵ جدول مطابقت موضوعات اصل این متون آورده شده است.

۲۵۸. نویسنده نامه تسر با ظرافت به روابط پیچیده دین با قدرت سیاسی پرداخته است و به ویژه هنگامی که جهان دین از شاه، فاصله می‌گیرند و به انتقاد از او می‌پردازند. گریساکسی نامه تسر را چنین تعریف کرده است: پاسخ یکی از شخصیت‌های دینی مردایی به راه‌های سیاسی نویسنده عهد اردشیر (Specimens, ص ۹). طبق این تخریب، نامه تسر، متأخرتر از عهد اردشیر و وابسته به آن است و این امر، از دیدگاه کلی، بسیار تردیدناپذیر می‌نماید.

۲۵۹. A. Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, Paris, 1936, pp. 75-106.

نظرما، بسیار آمده است. از سنت اردشیری، متنی ماقبل اسلامی به دست ما نرسیده اما بنا بر آنچه در دست است می‌توان گفت که این سنت از قش انتقادی مشاور شاه خیبر بوده است.^{۲۶۰} در اندرزهای خطاب به شاه در مورد اطرافیان، هشدار در مورد اعیان بیش از تشویق به شنیدن توصیه‌های آنان آمده است. فردوسی نیز خود را با این نکته رفیق داده است: نکته‌ای که خود نمایانگر قدیمی تر بودن سنت اردشیری نسبت به دوست دیگر است، یعنی سنت اسکندر و ارسطو و سنت انوشیروان و بزرگمهر که در آنها توجه بر پادشاه و مشاور همچون زوج لاینفک متمرکز شده است. در سنت اردشیری، شاه خود حکیم است و حکمت خویش را از مشاور دریافت نمی‌کند، مشاور وی را ضرورت وی را تاریخ دوره‌های بعد نشان داده است.

۶. چند اندروزامه قدیم دیگر

دامنه پژوهش در مجموعه‌های اندرز متعلق به دوره قدیم ادبیات فارسی روشنتر این نکته است که ماندگاری برخی از متون تنها مدیون اعتبار نام‌اشخاصی است که متن به آنان منسوب شده است؛ ما تردیدی، ابوشکور، لقمان حکیم... با اینکه در کنار هم قرار گرفتن این اسامی تعجب‌آور می‌فایند، اما چنان‌که خواهیم دید متوفی که به ایشان نسبت داده شده است، با یکدیگر قرابت دارند. علاوه بر این برای جمع‌آوری برخی از مفاهیم زنده در این دوره مجبور خواهیم شد که دامنه پژوهش را به قدیم‌ترین نوشته‌های فارسی بکشانیم. دیگر اینکه با روشن نمودن برخی از اطلاعات مبهم فهراس نسخ خطی، برخی از متون مرتبط به موضوع مطالعه‌مان را شناسایی خواهیم کرد.

۱.۶ پندنامه ماتریدی

در مقدمه کوتاوی کتابی به عربی، اندروزامه‌ای به ابو منصور ماتریدی سمرقندی (متفکر مشهور حنفی شرقی، متوفی در ۲۳۲/۹۴۴)، نسبت داده شده است.^{۲۶۱} بنابراین متن منثور فارسی

۲۶۰. توصیف که تسر از خود به دست می‌دهد شباهت بسیار به توصیف بزرگمهر در متن پهلوی دارد: 261. Montgomery W. Watt, *The formative period of Islamic thought*, Edinburgh, 1973, pp. 31-316.

در ماتریدی هیچ‌یک از چهار نکته اصلی اندیشه ماتریدی که مونگتری^{۲۶۲} تحلیل کرده به چشم نمی‌خورد. هانزی لاکرست در *Les Schismes dans l'Islam* (پاریس، ۱۹۶۵، ص ۲۶۶ و ۲۷۷) بر تأثیر اندیشه‌های کلامی ماتریدی در دوره صفائی تأکید کرده است. هر دو نسخه خطی پندنامه ماتریدی در ترکیه و دو قرن هشتم از چهاردهم کتابت شده‌اند، و این نکته نباید باعث تشابه آنها را به ماتریدی ترویج می‌کند. رساله لادب مدرس شامل بخش جاهلی راجع به ماتریدی است اما در میان آثار او از پندنامه سفی به میان نیانورده است (جلد ۵ ص ۱۲۲).

منسوب به او باید کمی قدیمتر از کهن‌ترین نوشته‌های فارسی موجود باشد. ۲۶۲ با این همه دستور زبان متن از هرگونه نشانهٔ قدمت عاری است. واژه‌های فارسی و نادری که انتظار می‌رود در متنی متعلق به قرن چهارم / دهم، و تألیف شده در سمرقند به چشم بیاید، در آن موجود نیست. برخی کلیات عرف آن در هیچ‌یک از اندروزامهای قدیم فارسی به چشم نمی‌خورد. ۲۶۳ از این نوشته تنها دو نسخهٔ خطی از قرن هشتم / چهاردهم باقی است ۲۶۴ که ابرج افشار آنها را به طبع رسانده است. ۲۶۵ اگر این متن واقعاً متعلق به قرن چهارم / دهم باشد، پس در نسخه‌های خطی کلیاتی را که دیگر در قرن هشتم متداول نبوده، حذف کرده‌اند.

پندنامهٔ مازی‌دی را می‌توان مجموعه‌ای بزرگ محسوب کرد، زیرا که شامل چهارصد و یازده اندرز است که به‌طور تاساوی در ده فصل آمده‌اند. از چهل و چهار بند فصل اول، بیست و سه بند جنبهٔ دینی دارد. در فصول دیگر، پنجاه ترتیب خاصی ندارد، اما گاه اندرزهایی که مربوط به یک موضوع کلی هستند، نزدیک یکدیگر آورده شده‌اند. مقصود متن، تربیت نیروی سنجش‌خوئلنده است و اندرزها اغلب به‌این نحو بیان شده‌اند: شناخت خویش را سرمایه‌ای بزرگ تلقی کن (ص ۴۸، س ۲۲). همهٔ پندها حالت فرمانی دارند و از سبکی فشرده و عاری از فنون ادبی و تزیین برخوردار شده‌اند. مخاطب آنها فردی است بالغ یا مشغولیات دنیوی، صاحب مال و خانواده.

مؤلف قطعاً با ادبیات اخلاق قدیم آشنا بوده و مثلاً برخی از قطعات خردنامه ۲۶۶ و یا

۲۶۲، در مورد کهن‌ترین نوشته‌های فارسی رجوع شود به: لازار، ... *La langue*، ص ۳۳ و حاشیهٔ ۱۸. غلامحسین صدیقی، که نوشته‌های قدیم را خوب می‌شناخت، در انتساب این متن به مازی‌دی به اشتباه افتاده و آن را از اهرم‌ستون قرن چهارم به حساب آورده است (بعضی از کهن‌ترین آثار فارسی تا پایان قرن چهارم هجری - تخریب دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۰۴، ص ۱۳۵۵) (ش ۵۶ تا ۱۶۴، این مطلب در ص ۹۲ آمده است). به‌طور کلی، زبان مازی‌دی زبان اندرزهای قرن پنجم است و پس از این خواهیم دید که با این متون، اندرزهای مشابه، بسیار دارد. ۲۶۳ مثلاً "نجاست" و "صیانت کن" و "مکافات مکن" این واژه‌ها تنها در اشماتر قرن پنجم / یازدهم شناخته شده‌اند.

۲۶۴ کتابخانهٔ حسین جلی، شمارهٔ ۱۱۸۳/۸، نسخهٔ خطی مورخ ۱۲۵۵/۷۵۶ (فهرست فیلم، ص ۴۲۰، فیلم ۱۵۲، عکس ۳۸۳۵ و ۳۸۳۶، ورق ۱۱۱ ب تا ۱۱۵ ب) کتابخانهٔ فاتح، شمارهٔ ۵۲۲۶ تاریخ ۱۳۲۶/۷/۱۳۲۶، ورق ۲۳۵ ب تا ۲۴۰ الف. ابرج افشار برای تصحیح از عکس نسخهٔ خطی دوم استفاده کرده است.

۲۶۵ فرهنگ ایران زمین، ص ۱۰۱-۱۲۴، ش ۲۷ تا ۶۷ با مقدمه و حواشی.

۲۶۶ مثلاً مازی‌دی ۹۵۳ = گذراندن ۱۳۱۳، مازی‌دی ۱۲۵۳ = گذراندن ۸، ص ۴ و ۵ مازی‌دی ۵۴ = گذراندن ۸، مازی‌دی ۸۵۷ = ننگه، ص ۱۱۰، ب، ۷ و ۸ الخ از مقایسهٔ این دو متن می‌توان به کیفیت زبان مازی‌دی در بیان اندرزهای هم‌عنوان پی برد.

اندرزهای اهرم‌نوشروان ۲۶۷ را حتماً می‌شناخته است. ولی این متن غنی‌تر از اندرزهای اهرم‌نوشروان است، زیرا که باوجود وفادار ماندن به سنت اخلاق قدیم، اندرزهای بکر و بدیع فراوان در بردارد، مثلاً: از کار خود ننگ نداشته باش (ص ۵۷، س ۳). اگر مؤلف باور داشته این اندرز را می‌شناخته قطعاً از آن استفاده بسیار می‌کرد. از سوی دیگر، مؤلف اندرزهای دینی بسیار در متن آورده است ۲۶۸ و به‌این ترتیب می‌توان او را نمایندهٔ نخستین کوشش برای کشاندن اخلاق قدیم به طرف اخلاق اسلامی تلقی کرد. تا آنجا که نگارنده می‌داند در سنت اندروزامهای قدیم، وی اولین کسی است که به رابطهٔ انسان و خدا اهمیت ویژه داده است. سی و پنج اندرز به‌منظور متوجه کردن انسان آراسته به اخلاق نیکو به سوی خدا آورده شده است. حال آنکه در تمامی هفده قطعهٔ خردنامه تنها بیست و نه اندرز مشابه آمده است. پانشاری مؤلف پندنامهٔ مازی‌دی بر آن است که انسان دل خویش را با عبادت پرورش دهد (ص ۵۹، س ۱۳)، سنجش شخصی خود را با حکم خداوند هماهنگ کند (ص ۵۱، س ۱۸)، زندگی را با شکر خدا بگذراند (ص ۵۱، س ۱۷، ص ۵۶، س ۷) و اعمال خود را با آنچه خواست خداست مطابقت دهد (ص ۵۷، س ۷). با اینکه نویسنده به اخلاق سنتی، آن چنان‌که در اولین مجموعه‌های فارسی منسجم شده، وفادار مانده است، در چندین جای متن نشانه‌های سلباتی خویش را آشکارا بیان کرده است. بنابراین متن مجموعه‌ای است که در آن مضامین اخلاق قدیم و اندرزهای دینی کنار هم قرار گرفته‌اند و در ضمن مشخصات قدیم و تحول یافتهٔ هر دو شکل و محتوای آنها محسوس است، به گمان ما این متن متعلق به قرن پنجم / یازدهم و یا نیمهٔ اول قرن ششم / دوازدهم است.

۲.۶ آفرین‌نامهٔ ابوشکور

ژیلیر لازار آنچه را که از این شعر اخلاق به جا مانده است معرفی ۲۶۹ و طبع انتقادی ۲۷۰ کرده و به فرانسوی ترجمه کرده است ۲۷۱ و پس از مطالعات او کشف جدیدی در این باب به عمل نیاورده است. ابوشکور بلخی شاعری است که پیش از فردوسی و پس از رودکی شعر

۲۶۷ مثلاً مازی‌دی ۵۹۱۳ = پندنامهٔ اردشیر ۲، مازی‌دی ۵۳۱۳ = پندنامهٔ اردشیر ۱۰۴، مازی‌دی ۵۹۲۰ = پندنامهٔ اردشیر ۳۴، مازی‌دی ۶۱۱۳ = پندنامهٔ اردشیر ۴، ۱۸۰۰ در مجموع ۱۸۰۰. ۲۶۸ مثلاً قلب خویش میان خود و خدای راست نگهدار تا در برابر انسانها نیز چنین باشد. مازی‌دی ص ۵۸، س ۱۶. آخرین اندرز مازی‌دی (ص ۶۶، س ۱۲): هر چه را که کمتر از خداست، هیچ بنگار. 269. G. Lazard, *Premiers poemes* ..., tome 1, pp. 27-30.

۲۷۰. همان، ۹۱/۲ تا ۱۲۷.

۲۷۱. همان، ۱۰۲/۱ تا ۱۲۶ و ۱۸۲.

یشتی، شماره ۱) شعر ابوشکور یک قرن از آن قدیمتر است، بعلاوه می‌توان آنچه را که در مورد اشعار متأخر از آن شناخته شده است در مورد آفرین‌نامه نیز فرض کرد و گفت که برگردان منظوم از متون منثور قدیمتر در باب اخلاق است. به این ترتیب آفرین‌نامه واسطه‌الشد و اداسه اخلاقیات دوره‌ای است که تنها نشانه‌هایی از آن باقی است و در این زمینه از هگونی قابل توجهی با محتویات خردمندانه برخوردار است.

قسمت اعظم آنچه جزو آفرین‌نامه نداشته شده، در تحفه الملوك آمده است. در این اثر قرن هفتم / سیزدهم، موضوعات اخلاقی طبقه‌بندی شده‌اند. آیا نویسنده تنها ابیاتی را از آفرین‌نامه برگرفته که منعکس کننده موضوعات انتخابی خود او بوده‌اند؟ از حکایاتی که در ضمن شعر آورده شده بوده تنها قطعات پراکنده‌ای نقل شده است و به این ترتیب بی‌پایان به محتوای اصلی آنها دشوار شده است. بیشتر اشعار منقول در تحفه الملوك از آفرین‌نامه برگرفته شده‌اند. بعلاوه، ابیات سروده شده در بحر متقارن که نویسندگان دیگر به نام ابوشکور آورده‌اند همگی دارای همان موضوعات اخلاقی ابیات منقول در تحفه الملوك هستند. نویسنده تحفه الملوك کوشش داشته است تا به موضوعات تربیتی منطقی بدهد و می‌توان چنین پنداشت که وی هیچ‌یک از مضامین اصلی شعر اخلاقی را که گویا در زمان او اعتبار زیاد داشته از قلم نینداخته است.

آیا آفرین‌نامه شعری بوده که در آن موضوعات طبقه‌بندی شده بوده است؟ اگر چنین باشد این اثر را می‌توان پیشرو بزرگ تحفه الملوك به حساب آورد. به هر حال نویسنده تحفه الملوك، مثنوی آفرین‌نامه را منبعی سرشار دانسته و در هر بازده فصل کتاب خود، یعنی چنان‌که پس از این خواهیم دید، درباره بازده موضوع اخلاقی مشخص، از آن بهره فراوان گرفته است.

۳۶ اندرزهای لقمان حکیم

چنان‌که می‌دانیم قرآن کریم سوره‌ای به نام "لقمان" دارد و در آن این شخصیت، فردی که حکمت خویش را از خداوند دریافت کرده و در ازای آن ملزم به شکر دائم به درگاه خدا شده، معرفی شده است (سوره لقمان، آیه ۱۱). فضیلت دیگری که همراه شخصیت لقمان شده، نیک رفتاری وی با پدر و مادر است (آیه ۱۲) و بالأخره در همین سوره (آیه‌های ۱۲ و ۱۵ تا ۱۸) با چند اندرز لقمان به پسرش^{۲۷۹} مواجه می‌شویم که شکل و محتوای آنها در سراسر مشرق

می‌سروده^{۲۷۲} و متونهای معروف دارد. ۲۷۳ عوفی^{۲۷۴} شعری از او به نام آفرین‌نامه می‌شناخته و پایان تألیف آن را سال ۲۲۶/۹۴۷ دانسته است. راجع الاثنان در قرن پنجم / یازدهم از اثری به نام نامه آفرین یاد کرده که ظاهراً همین آفرین‌نامه بوده است (ص ۲۲۶، ۱۶ و س ۱۷، بیشتر، شماره ۲۰۱۲). زیرا که بیتی را که نقل کرده همچون ابیات آفرین‌نامه مثنوی و در بحر متقارب است. صورت کامل این شعر به دست ما نرسیده اما می‌توان پنداشت که همه ابیات هم‌شکلی که نویسندگان قدیم از ابوشکور نقل کرده‌اند، متعلق به این شعر بوده است. مخصوصاً بیتی که نویسنده لغت فارس ۲۷۵ آورده و در آن تاریخ شروع تألیف این مثنوی سال ۲۳۲ اعلام شده است. ۲۷۶ پس می‌توان گفت که سرودن این مثنوی در ۲۳۲ هجری آغاز شده و در ۲۳۶ پایان گرفته است.

سعید قمی^{۲۷۷} نه تنها همه ابیاتی را که نویسنده تحفه الملوك^{۲۷۸} به نام ابوشکور در بحر متقارب آورده بلکه صد و هشتاد بیت نقل شده مشابه اما بی‌نام این کتاب را نیز متعلق به مثنوی آفرین‌نامه دانسته است. مجموع این ابیات از محتوای کلی مشاهیری در اخلاق برخوردارند. بازسازی فرضی و ناقص آفرین‌نامه مطالعه کلی ابیات قدیم را که محتوای خویش را از سنت اخلاقی ایرانی برگرفته‌اند، ممکن می‌سازد. از طریق این بازسازی، تصور آفرین‌نامه اصلی امکان‌پذیر می‌شود: "مجموعه‌ای از حکایات که بازگو کننده اندیشه‌های اخلاقی بوده‌اند" یا "حکایات گوناگون در بطن حکایاتی پیوسته". (ز. لازار، نخستین شاعران فارسی‌گو / Premiers poètes... ج ۱، ص ۲۸).

اگر چنان‌که پیش از این گفتیم، بیدریغ که خردمندانه در قرن پنجم / یازدهم نوشته شده است

۲۷۲. همان، ۲۸/۱ و پانوش ۲، سعید قمی، دوشکی، ص ۴۵۲، ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات... ج ۱، ص ۲۰۵.
۲۷۳. ز. لازار، همان، ۲۸/۱.

۲۷۴. در باب الاثبات، پایان تألیف ۱۲۲۱/۶۱۸، طبع سعید قمی، تهران، ۱۳۳۵، ص ۲۵۸.
۲۷۵. فرهنگ‌نامه‌ای منسوب به اسدی، مؤلف قرن پنجم / یازدهم، طبع دبیر سیاق، تهران، ۱۳۳۶، ص ۱۱۵. ز. لازار، همان، ج ۲، ص ۱۰۴، شماره ۱۸۶، آیه منقول در متن، در لغت فربس مصحح دبیر سیاق ذیل خیال (= آواز، زمین توأباد) آمده است: "مر این داستان کش بگفت از خیال / ایر سعید و سی وسه بود سال آقا از نسخه مصحح بجای می‌صادق، ساقط است. در این نسخه، ذیل آغاز این بیت نقل اضافه است: سرخارلم آغاز این نامه کرد / چون بود چمن می‌وسه ساله مرد" که در نسخه چاپ دبیر سیاق نیست، ویراستار.

۲۷۶. ترجمه ز. لازار، همان، ج ۱، ص ۱۱۰، شماره ۱۸۶.

۲۷۷. مقاله "کتاب تحفه الملوك"، بهر س ۱۱، ص ۱۲۱۲، ص ۵۱۲۵۵۰۵ خلاصه‌ای از دلایل قمی در ز. لازار، همان، ج ۱، ص ۲۸ تا ۳۰ آمده است.

۲۷۸. تحفه الملوك، ص ۱۰، ۲۲، ۱۳، ۴۷، ۲۸.

۲۷۹. به طور خلاصه: "... هیچ چیز را شریک الله قرار نده... آغاز را برادران، وظایف امر به معروف و نهی از منکر را به جای آورد، در برابر وقایع استوار باشی... از انسانهای دوری مگردان و از خودتایی و تکبر پرهیز کن... با تواضع قدم بردار و آهسته سخن بگو...".

زمین موجود است^{۲۸۰} و به وسیله متونی که پس از این به مطالعه آنها خواهیم پرداخت بازنویسی و تکثیر شده‌اند. باید افزود که این متون تصویر قرآنی لقمان را در خود پذیرفته‌اند. به‌طور کلی می‌توان گفت که این اندرزها، توصیه‌های مردی هستند اخلاق و مذهبی به پسرش در مورد تشویق او به صبر، تواضع، سازش، ادب.

لقمان به قول رئیس‌پلاشر "تهرمانی است چند چهره"^{۲۸۱} که از متن فرهنگی جنوب عربستان ماقبل اسلام، برگرفته و قرآن وی را گوینده کلیات قصار معرفی کرده است. از طریق اطلاعات فراوان قدیق‌ترین تاریخ‌نگاران عرب و با عربی‌نویس می‌توان دریافت که شخصیت لقمان چگونه شکل گرفته است.^{۲۸۲} شخصیتی که در ادبیات قدیم، حکیم و در قصه‌های بعد به عنوان هوشمند و محنت‌الاست. این قتیبه (متوفی ۸۸۹/۲۷۶) در عیون الاخبار از سخنان منسوب به لقمان بهره گرفته و یک بار از کتابی به نام "اقوال لقمان" به یاد کرده است.^{۲۸۳}

در ادبیات عرب دو مجموعه متفاوت و کهن‌اندز به لقمان نسبت داده شده است. البشیر در *مختلک النعم* (پایان تألیف ۴۴۵/۱۰۴۵) متن بلندی نقل کرده است که اندرزهای متعدد آن در آثار قدیق و به ویژه در کتب سخنان پیامبران گذشته^{۲۸۵} قابل شناسایی است. اما مجموعه

۲۸۰. محض نمونه، رجوع شود به:

James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 2nd ed. Princeton Univ. Press, 1955, p. 4262.

281. R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de l.-C.*, Paris, tome 3, 1966, pp. 748-749.

در مورد لقمان، رجوع شود به مراجع جالب توجه در بروکلان، GAL، ضمیمه ۲، ص ۶۵ و ۶۶، ج ۱، ص ۶۲ در مورد تحقیقات / به Blachère در این زمینه.

۲۸۲. در مورد سه لقمان متفاوت بگنید به: رئیس‌پلاشر (همان که به جاضط، یان (۲)، ج ۱، ص ۸۱ ارجاع داده شده است). به گفته طبری کتابهای بسیار در مورد حکمت لقمان تألیف شده (تاریخ، ترجمه بلیمی، تهران، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۵۵۹). در بخش مربوط به لقمان در تاریخ گنبد حیدرالله مستوفی قزوینی خلاصه آنچه ادبیات فارسی از این شخصیت حفظ کرده است آمده (تهران، ۱۳۳۹، ص ۶۲ و ۶۳) اما اندرزهای منسوب به لقمان در این کتاب در هیچ اثر دیگر به چشم نمی‌خورند.

283. G. Lecomte, *Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées*, Damas, 1965, pp. 207-219.

این قتیبه انتشار سخنان لقمان را مدیون وضمین مبنی دانسته است. وهب قاضی صتما در قرن دوم / هشتم و اسلام ایرانی بوده است. رجوع شود به: بروکلان، GAL، ضمیمه ۲، ص ۱۰۱.

۲۸۴. ص ۲۶-۲۷، اخبار لقمان حکیم و این متن شامل یک "زندگینامه"، اندرزهای مختلف و توصیه‌های حکیم به فرزند است (ص ۲۶۶ تا ۲۷۹).

۲۸۵. عبدالرحمان بدوی مصحح مختار گنجه‌گشت (ص ۲۶۳، پانویس ۳) که مجموعه‌ای از اندرزهای لقمان را به قسمی تألیف تعالی یافته است.

اندرزهای لقمان به فرزندش در *الحکمة الخالدة* / جاویدان خرد مسکویه (پایان تألیف ۹۹۲/۲۸۲، ص ۱۲۷ و ۱۲۸ به کلی با متن مختار الککم فرق دارد. این مجموعه که حاوی اندرزهای قرآنی لقمان نیز هست، صورت فرمان دارد و در مجموع از اصالت ویرایی برخوردار نیست و منعکس کننده اخلاقیات انسانی گوشه گیر و آرام است. متن مسکویه سه بار در قرآنی هشتم / چهاردهم^{۲۸۶} و یازدهم / هفدهم به فارسی برگردانده شده است.^{۲۸۷}

در واقع ادبیات فارسی به اندرزهای لقمان در نوشته‌های عربی اکثراً تکریم متن معروف "صدیق لقمان" را مرجع اصلی خود قرار داده است، همین دقیق سرچشمه این متن که محتوای آن با محتوای خانواده اندرزنامه‌های کهن فارسی مطابقت دارد کاری دشوار است. تا آنجا که نگارنده می‌داند، هیچ نسخه خطی کهنی از این متن باقی نمانده است.^{۲۸۸} تنها از قرن نهم / یازدهم به بعد نسخه برداریهای متعدد آن آغاز شده است.^{۲۸۹} با مطابقت دادن چهار نسخه متبصر^{۲۹۰} که بر اساس ضوابط درون - متنی رده‌بندی شده‌اند، می‌توان دریافت که نشانها به سلیقه خود اندرزها را برمی‌گزیده‌اند، اما در صورت آنها دست نمی‌بردارند. در هر یک از چهار متن صد اندرز با کمی بیشتر یا کمتر آورده شده است. متن یکم با ۱۲۴ پنداز همه کامل‌تر است و اگر پندهای مشابه را تحت یک شماره بیاوریم، مجموع اندرزهای متن به حدود صد عدد می‌رسد.

۲۸۶. به قلم فرزند شمس‌الدین، کنوز، ورق ۲۶۱ تا ۲۶۲. سبک ترجمه تقلیل است.

۲۸۷. به قلم و مترجم جاویدان خرد (پیشرو ۱۰۱، قسمت فارسی)، مثلاً شروع شود به متن ایام شوشتری، جاویدان خرد، تهران، ۱۳۵۵، ص ۲۵۷ و ۲۵۸. به نظر نگارنده، ترجمه شمس‌الدین درویش از همه بهتر است.

۲۸۸. صورت نسخه‌های خطی در دانش پژوه، شماره‌های ۱۱۲ و ۱۵۷؛ و مقزویه هفتمه ص ۱۶۴ (۱۶۴۳). این صورتها یکسان نیستند زیرا باید در نظر داشت که تمامی فهراس مهم نسخه‌های خطی فارسی شامل حداقل یک مجموعه از اندرزهای لقمان است. در فهرست کتابخانه بودلیان (یکه مجموعه ۵۵۹ شماره ۱۶۱۸) نسخهای مورخ ۱۲۳۲/۸۷۸ ذکر شده که به عقیده ما قدیق‌ترین نسخه در دست است اما در نسخه‌ای جدیدتر، صورتی منظوم از پندهای لقمان موجود است که به قول خود شاعر در همان سال ۱۲۷۲/۸۷۸ سروده است (فهرست کتابخانه مرکزی، ج ۹، شماره‌های ۲۹/۲۳۹۸، ص ۱۰۰۹ و ۱۰۱۰).

۲۸۹. این مجموعه حتی امروز از عموییت بسیار برخوردار است و آنان که نخستین بار با این آشنایی بنویسند احساس بی‌بستگی یا سنتی قدیمی می‌کنند. مثلاً شروع شود به: صمدیه همدان حکیم یا تصحیح (خوبه اما غیر انتقادی) و مقدمه عبدالحمید احسانی، تهران، ۱۳۴۴، ش، شش و ۱۹ ص.

۲۹۰. متن یک: کتابخانه مجلس، ش ۴۳۲۸۲، ورق الف تا ۱۰. امده باید مورخ قرن دوازدهم / هجدهم باشد؛ متن دو: کتابخانه ملی پاریس، تکلف فارسی، ش ۱۸۲۵، ورق الف تا ۲. امده به گفته بلوئنه مورخ الوفر قرن نهم / یازدهم است، متن سه: نسخه مورخ ۱۸۷۸/۱۲۱۶، تصحیح حاج حسین خنجرانی در قلمه جهان اخلاق (۱۳۴۳)، ص ۶۴ تا ۶۲ متن چهار: کتابخانه ملی پاریس، تکلف فارسی، ش ۱۲۵، ورق ۱۷۰ تا ۱۷۱ الف، مورخ ۱۷۱۰/۱۰۵۴.

اندروهای لقمان به فرزندش در الحکمة الخالدة / جابردان عرد مسکویه (پاهان تائیف ۲۸۲/۸۹۲، ص ۱۲۷ و ۱۲۸ به کلی با متن مختار الحکم فرق دارد. این مجموعه که حاوی اندروهای قرآنی لقمان نیز هست، صورت فرمان دارد و به مجموع از اسانته ویزای برشودار نیست و منعکس کننده اخلاقیات انسانی گوشه‌گیر و آرام‌است متن مسکویه سه بار در قرتجای هفتم / چهاردهم^{۲۸۶} و یازدهم / هفدهم به فارسی برگردانده شده است.^{۲۸۷}

در واقع ادبیات فارسی به اندروهای لقمان در نوشته‌های عربی اکثراً نکرده‌م متن معروف "صدید لقمان" را مرجع اصل خود قرار داده است. تعیین دقیق سرچشمه این متن که محتوی آن با محتوای خانواده‌ی اندروزامه‌های کهن فارسی مطابقت دارد، کاری دشوار است. تا آنجا که نگارنده می‌داند، هیچ نسخه خطی کهنی از این متن باقی نمانده است^{۲۸۸} و تنها از قرن نهم / یازدهم به بعد نسخه بردارهای متعدد آن آغاز شده است.^{۲۸۹} با مطابقت دادن چهار نسخه معتبر^{۲۹۰} که بر اساس ضوابط درون - متنی رده‌بندی شده‌اند، می‌توان دریافت که ناسخان به سلیقه خود اندروزها را برمی‌گزیدند، اما در صورت آهسته آهسته نمی‌برده‌اند. در هر یک از چهار متن صد اندروز یا کمی بیشتر یا کمتر آورده شده است. متن یکم با ۱۲۴ پند از همه کامل‌تر است و اگر پندهای مشابه را تحت یک شماره بیاوریم، مجموع اندروهای متن به حدود صد عدد می‌رسد.

۲۸۶. به قلم فرزند شمس‌الدین، کنوز، ورق ۲۶۱ (ب) تا ۲۶۲ الف، سبک ترجمه ثعلبی است.
 ۲۸۷. به قلم دو مترجم جابردان خود (بیشتر، شماره ۱۱۱ ع قسمت پایانی). مثلاً رجوع شود به متن امام شوشتری، جابردان خود، تهران، ۱۳۵۵، ص ۲۵۷ و ۲۵۸. به نظر نگارنده، ترجمه شمس‌الدین درویش از همه بهتر است.

۲۸۸. صورت نسخه‌های خطی در دانش پژوه، بوئن، شماره‌های ۱۱۲ و ۱۵۷ و مازویی، فهرست، ص ۱۶۴۱ تا ۱۶۴۳. این صورتها کامل نیستند زیرا باید در نظر داشت که تمامی فهرست‌ها هم نسخه‌های خطی فارسی شامل حداقل یک مجموعه از اندروهای لقمان است. در فهرست کتابخانه بودلیان (یکه مجموعه ۵۵۹ شماره ۱۴۱۸) نسخه‌ای مورخ ۱۲۷۲/۸۷۸ ذکر شده که به عقیده ما قدیمی‌ترین نسخه در دست است اما در نسخه‌ای جدیدتر، صورتی ظهور از پندهای لقمان موجود است که به قول خود شاعر در همان سال ۱۲۷۲/۸۷۸ سروده است (فهرست کتابخانه برکزی، ج ۱، شماره‌های ۲۹/۲۳۹۸، ص ۱۰۰۹ و ۱۰۱۰).
 ۲۸۹. این مجموعه حتی امروز از حیثیت بسیار برخوردار است و آنان که نخستین بار با آن آشنا می‌شوند احساس بی‌وسستی با سنتی قدیمی می‌کنند. مثلاً رجوع شود به: صدید لقمان حکیم یا تصحیح (خوبه) اما غیر انتقادی و مقدمه عبدالحسین احسانی، تهران، ۱۳۴۴، ش، ۱۹ + ص.

۲۹۰. متن یک: کتابخانه مجلسی، ش ۲۳۲۲، ورق الف تا ۱۰ (ا.ب. به یاد مؤرخ قرن دوازدهم / هفدهم باشد) متن دو: کتابخانه ملی پاریس، تکلمه فارسی، متن ۱۸۲۵، ورق ۲ الف تا ۱۲ (ب. به گفته بلوشه مؤرخ نوآفرین قرن نهم / یازدهم است، متن سه: نسخه مورخ ۱۸۷۸/۱۲۹۶، تصحیح حاج حسین خنجرانی و دیلمه جهان اخلاق، (۱۳۴۳)، ص ۶۴ تا ۶۲ متن چهار: کتابخانه ملی پاریس، تکلمه فارسی، ش ۱۲۵، ورق ۱۷۰ (ا.ب. تا ۱۷۱) الف، مورخ ۱۰۵۴/۱۶۴۴.

زمین موجود است^{۲۸۰} و به وسیله متونی که پس از این به مطالعه آنها خواهیم پرداخت بازنویسی و تکثیر شده‌اند. باید افزود که این متون تصویر قرآنی لقمان را در خود پذیرفته‌اند. به‌طور کلی می‌توان گفت که این اندروزها، توصیه‌های مردی هستند اخلاقی و مذهبی به پسرش در مورد تشویق او به صبر، تواضع، سازش، ادب.

لقمان به قول رئیس بلاشر "تهرمانی است چند چهره"^{۲۸۱} که از متن فرهنگی جنوب عربستان ماقبل اسلام برخاسته و قرآن وی را گوینده کلیات نصار معرفی کرده است. از طریق اطلاعات فراوان قدیمی‌ترین تاریخ‌نگاران عرب و با عربی نویسی می‌توان دریافت که شخصیت لقمان چگونه شکل گرفته است.^{۲۸۲} شخصیتی که در ادبیات قدیم، حکیم و در قصه‌های بعد به عنوان هوشمند و محال است. این قتیبه (متونی ۲۷۶/۸۸۹) در عیون الاخبار از سخنان منسوب به لقمان بهره گرفته و یک بار از کتابی به نام "اقوال لقمان" به یاد کرده است.^{۲۸۳}

در ادبیات عرب و مجموعه متفاوت و کهن اندرز به لقمان نسبت داده شده است. المبشر در مختار الحکم (پایان تألیف ۴۴۵/۱۰۴۵) متن بلندی نقل کرده است که اندروزهای متعدد آن در آثار قدیتر و به ویژه در کتب سخنان پیامبران گذشته^{۲۸۵} قابل شناسایی است. اما مجموعه

۲۸۰. محض تونه، رجوع شود به:

James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 2nd ed. Princeton Univ. Press, 1955, p. 426f.

281. R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, Paris, tome 3, 1966, pp. 748-749.

در مورد لقمان، رجوع شود به مراجع جالب توجه در بروکلان، GAL، ضمیمه ۲، ص ۶۵ و ۶۶ ج ۱، ص ۶۲ در مورد تحقیقات بسه / Bassett در این زمینه.

۲۸۲. در مورد سه لقمان متفاوت بکری به: رئیس بلاشر (هتان که به جاحظ، یان (۲)، ج ۱، ص ۸۱ ارجاع داده شده است). به گفته طبری "کتابهای بسیار در مورد حکمت لقمان تألیف شده (تاریخ، ترجمه بلعی، تهران، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۵۵۴). در بخش مربوط به لقمان در تاریخ گزیده حمدالله مستوفی قزوینی خلاصه آنچه ادبیات فارسی از این شخصیت حفظ کرده آمده است (تهران، ۱۳۲۹، ش، ص ۶۲ و ۶۳) اندروزهای منسوب به لقمان در این کتاب در هیچ اثر دیگر به چشم نمی‌خورند.

283. G. Lecomte, *Ibn Qutayba, l'homme, son œuvre, ses idées*, Damas, 1965, pp. 207-219.

این قتیبه انتشار سخنان لقمان را مدیون و سبب نموده دانسته است. وهب قاضی صنها در قرن دوم / هشتم و اصلا افراتی بوده است. رجوع شود به: بروکلان، GAL، ضمیمه ۲، ص ۱۰۱.
 ۲۸۴. ص ۲۶۰ تا ۲۷۱. اخبار لقمان حکیم" و این متن شامل یک "زندگینامه"، اندروزهای مختلف و توصیه‌های حکیم به فرزند است (ص ۲۶۴ تا ۲۷۹).

۲۸۵. میشل لمان بخودی مصحح نگارنده است (ص ۱۶۳، پانوش ۳) که مجموعه‌ای از اندروزهای لقمان را در فصلی انبیا، خطی یافته است.

فرزانش به کدام دسته اجتماعی تعلق داشته‌اند؟ آیا پندهای لقمان از محیط "جوانگردان" (که پس از این رایج به آن سخن خواهیم گفت) ریشه گرفته است و اگر واقعاً چنین باشد آیا واژه "جوانگردی" که پیشتر ذکر شد، در معنای واقعی آن به کار رفته است؟ پاسخ این سؤال حتی پس از بررسی‌های آینده دشوار می‌گاید.

۴.۶ اخلاقیات مندرج در اندروزامه‌های کهن و ادبیات

در میان نوشته‌های منظوم و متنور ادبیات فارسی برخورد با واژه‌های اخلاق غیر منظره نیست. بررسی موارد استفاده از آنها مبین این است که مفاهیم آنها همان مفاهیم اندروزامه‌های قدیم است.^{۲۹۳} مطالعه کاربرد واژگان اخلاق مثلاً در اشعار قرن چهارم و پنجم / دهم و یازدهم تحقیق ما را از چارچوب بررسی حاضر بیرون خواهد برد و به‌علاوه شستونم پژوهش گسترده‌تری است در باب مفهوم زندگی از نظر شرعی گونه‌گون قدیم و معاصر.^{۲۹۴} ذبیح‌الله صفا در تاریخ ادبیات در ایران به این‌گونه اخلاق توجه داشته و از علاقه ویژه ناصر خسرو به اشعار کسایی مرزوی (متولد ۳۴۱/۹۵۲ - متوفی بعد از ۳۹۱/۱۰۰۱) در این زمینه سخن گفته است.^{۲۹۵} آنچه لغت فارس منسوب به اسدی^{۲۹۶} از اشعار کسایی نقل کرده نشان‌دهنده این است که وی یکی از نخستین شمرایی بوده که به بیان اخلاق سنتی اهمیت داده‌اند. ذبیح‌الله صفا چند تن از این‌گونه سرانگدان را معرفی کرده است: ابوالفتح بسقی (تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۴۸۵)، عصری (ج ۱، ص ۵۶۱)^{۲۹۷}، شطرنجی (ج ۲، ص ۶۴۶ تا ۶۲۸)، قوامی رازی (ج ۲، ص ۲۹۳).

در اینجا از مفاهیمی که زیر بار از در نخستین شاعران جمع آورده است استفاده کرده‌ام و کتاب را به‌طور کلی به "ل" به‌علاوه حرف اول اسم شاعر مورد نظر مخفف نموده‌ام، مثلاً "ح" یعنی ابیات محظله یا دغیبی به نقل از کتاب لازار.

۲۹۳. سعید نفیسی و جبر از او میرزا رفیع در مورد رودکی به چنین پژوهشی دست‌زده‌اند (نقشنامه، ص ۳۹۳ تا ۴۱۰). میرزا رفیع، ابومعلا رودکی و آثار منظوم رودکی، دوشنبه، ۱۹۵۸، ص ۳۷۹ تا ۳۸۶. ناصر خسرو غالباً از مفاهیم اخلاق سنتی استفاده کرده است و این زمینه را چندین بار "حکمت لقمان" نامیده است. در این باره رجوع شود به بررسی شتایزد محمد مهدی رکنی، ناصر خسرو شاعر اندرونگو در یادنامه ناصر خسرو، مشهد، ۱۳۵۵، ص ۲۱۵ تا ۲۳۳.

۲۹۴. این علاقه از نقل اشعار کسایی به وسیله ناصر خسرو به خوبی بیاباست (دیوان ناصر خسرو، ج ۱، تهران، ۱۳۵۲، ص رجوع شود به فهرست اسامی خاص، ذیل کسایی). در مورد رابطه میان ناصر خسرو و کسایی رجوع شود به مقاله م. ا. رحمانی، "کسایی، بیرون ناصر خسرو" در یادنامه ناصر خسرو، ص ۲۲۴ تا ۲۲۵. ۲۹۵. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات، ص ۴۴۱/۱ تا ۴۴۲؛ دربار کسایی، ص ۴۴۲. ۲۹۶. نقل قوطبی در زمینه اخلاق.

۲۹۷. رادویانی، عالم علم بیان در قرن پنجم / یازدهم، بخشی از کتاب غوه را به ضرورت ترین شعر به

اولین نکته‌ای که پس از مقایسه به دست می‌آید این است که بیست و شش اندروز از پندهای منسوب به لقمان در پندنامه انوشروان موجود است (پشتی، شماره ۸.۱، و پس از آن؛ ضمیمه ششم، جدول مطابقت متون)، و دوازده نای دیگر مشابه با برخی از اندروزهای آن است. پندهای لقمان نه از اندروزهای انوشروان برگرفته شده‌اند و نه از راجه الانسان (شماره‌های ۱.۱.۲ و ۲.۱.۲ بلکه قسمتی از آنها (پیش از یک چهارم) از مرجع پندنامه یا خود آن، که در قرن پنجم / یازدهم شناخته شده بوده، آمده است. علاوه بر این، برخی از پندهای اخلاقی لقمان در متون کهنی که پیش از این به بررسی آنها پرداختیم، به چشم می‌خورد. اما بسیاری از پندها به ویژه آنها که به رفتار صحیح با دیگران مربوط است (بیست و دو اندروز)، خاص خود لقمان است. و به همین جهت نمی‌توان این متن را تنها بازنویسی مطالب کهن به حساب آورد و آن را نادیده گرفت. تنها یکی از این بیست و دو اندروز در پندنامه نیز آمده است ("با بزرگتر از خود شوخی مکن"، متن یکم، شماره ۴.۶). چنان‌که پیش از این گفتیم یکی از مشخصات لقمان در قرآن، رفتار درست با دیگران است و شاید به همین دلیل این "اندروزها" به او نسبت داده شده‌اند.

دلیل دیگر در جهت احتمال قدمت اندروزهای لقمان این است که هر چند که تحفه الملوك از آن یاد نکرده، اما غزالی (متوفی ۱۱۱۱/۵۰۵) در نصیحه الملوك قول صریحی از آن با ذکر مأخذ آورده است.^{۲۹۱} در نگارش اندروزهای لقمان واژه‌های عربی کم به کار رفته است با این‌همه زبان آن به فصاحت پندنامه نمی‌رسد^{۲۹۲} و مثلاً "بزرگمنشی" به مفهوم "آماذگی دهش بیش از آنچه باید" در پندنامه (ورق ۷۰ ب، س ۱۲) با لفظ عربی "سَخاوت" و در اندروزها (متن یکم، شماره ۲.۴) با واژه فارسی "جوانگردی" که معنای اصلی خود را از دست داده بیان شده است و این امر خود یکی از نشانه‌های آن است که نگارش آن خیلی قدیم نیست.

مخاطب پندهای لقمان مردی است که در سلسله مراتب اجتماعی نه بالاست و نه پایین و مقصود متن، آموختن ادب و رفتار صحیح و نیز پرورش انسان راست‌کردار است آن‌طور که خواست جامعه است: فروتن و منطقی با خویش، آرام و مستقل با دیگران، آگاه از حداقل اصول ادب برای اجتناب از جلب نظر نامساعد اطرافیان. در این میان، دو نکته عجیب آورده شده است: یکی در متن یکم، شماره ۲.۸ ("به سرت دانش، ادب کائنگیری و سواری پیاموز") و دیگری در شماره ۸.۱ ("هرگز خنجر و انگشت را از خود دور نکن"). مخاطب متن نیز و

۲۹۱. غزالی، نصیحه الملوك، ص ۱۲۲، س ۲۲۲ (جایی) و "انوشروان" شماره ۴.۰. این بند در پندنامه انوشروان نیست. سده‌ای که بسیاری از حکایات لقمان را از آداب عرب برگرفته، اندروزامه لقمان را نمی‌شناخته است.

۲۹۲. مثلاً "انوشروان" شماره ۴.۸ و پندنامه انوشروان، ص ۷۰ ب، ۱. "انوشروان" ۸.۵ "پندنامه انوشروان"، ص ۷۰ ب، ۷. "انوشروان" ۱۴ و پندنامه انوشروان، ص ۷۱ ب، ۱.

توجه به تسلسل شاهان و پیامبران پیشین، نکته پربار جالبی آمده است (ص ۹۰، س ۹ تا ۱۲): "مردم را همیشه مهتری باید زیرا که چیرگی مهتر بر کهنتر در نهاد بشری است." چنین پنداست که اندیشه سلسله مراتب بر سراسر اخلاق و (سیاست) دوره مورد نظر ما مسلط بوده است.

۵.۶ اندرونامه‌های بیرون از چارچوب پژوهش حاضر

در اینجا بی‌فایده نیست اگر به چند مجموعه اندرز که در بادی نظر متعلق به خانواده اندرونامه‌های قدیم می‌فایند، بپردازیم. با توضیحات زیر خواهیم دید که چرا نباید این اندرونامه‌ها را جزو منابع کتابهای اخلاق فارسی به حساب آوریم.

۱) نصیحت‌نامه خواججه عبدالله انصاری به نظام الملک

چندین نسخه خطی از این متن منسوب به پیر هرات (متوفی ۱۰۸۹/۴۸۱) خطاب به وزیر مشهور ملکشاخ (متوفی ۱۰۹۲/۴۸۵) باقی است^{۲۹۹} که قدیمی‌ترین آنها نسخه خطی کتابخانه یازید ولی‌الدین، مورخ قرن نهم / پانزدهم، است (فهرست فیلمها ص ۴۷۳، س آخر). از مقایسه نسخ آشکار می‌شود که همگی شامل یک دسته اندرزهای مشابه نیستند. س. دوبورکوی (S. de Beaurecueil) صحت انتساب این متن را مورد تردید قرار داده بود^{۳۰۰} و به عقیده ما این نصیحت‌نامه تنها از بازنویسی مطالب متون گذشته ترکیب شده است؛ اگر نسخه خوب کتابخانه مرکزی تهران به شماره ۲۵۲۲/۵ را اساسی قرار دهیم، خواهیم دید که سی و سه اندرز از پنجاه و یک اندرز متن متعلق به اندرونامه منسوب به ماتریدی است (پیشتر، شماره ۱۰۶). نسخه دیگری از همان کتابخانه (شماره ۲۵۹۶/۳) حاوی چند اندرز است که در نسخه پیش نیست اما همگی در ماتریدی به چشم می‌خورد (مثلاً، ص ۲۷۹، س ۸ "گذشتن از خود...". در ماتریدی، ص ۴۸، س ۱۲). نصیحت‌نامه انصاری در واقع مجموعه‌ای است برگرفته از اندرزهای منابع گذشته و به ویژه پندنامه ماتریدی که با دقت استنساخ شده است.

۲) جاماسپ‌نامه

در شاهنامه فردوسی (گشتاسب دقیق، ابیات ۱۸۸ به بعد)، جاماسپ مشاور خردمند و کهنسال

۶۹۵ به بعد. دیوان این واعظ شیعی مذهب در ۱۲۴۴/۱۹۵۶ در تهران به چاپ رسیده است) و جمال‌الدین اسفغانی (۷۳۳/۲)، چنین پنداست که وی به کاربرد مفاهیم اخلاق متداول و وسیله شعرا، با نظر مساعدت تکریمی می‌شده است. از سوی دیگر، پنداست که برخی از شعرا که به بسط اندیشه شخصی خویش پرداخته‌اند اخلاقیات خود و یا مکتب فکری خود را در آن می‌گنجانده‌اند. به این ترتیب یا از زمینه اخلاق اندرونامه‌های قدیم که شعر، یکی از بازتاب‌های آن بوده است، استفاده می‌شده و یا اخلاقیاتی برخاسته از نظر گاهی شخصی در مورد زندگی، خارج از چارچوب ادبیات، عرضه می‌شده است.

تنها نوشته‌های منثور قدیمی که به موضوع بحث ما مربوط می‌شود مقدمه شاهنامه است که در ۱۲۴۶/۹۵۷ تألیف شده و در آن نه تنها شرایط نگارش شاهنامه بلکه هدف آن نیز مشخص شده است.^{۳۰۱} شاهنامه منثور گمشده که یکی از منابع اصلی فردوسی بوده است، به دستور ابومنصور عبدالرزاق فرخ، حکمران سامانی طوس، تألیف شده بوده است. مقصود از آن تربیت خواننده و استفاده رساندن به وی بوده است (ص ۶، س آخر). بنابراین کتاب با نیای نوشته شده بوده که در مقدمه به شرح آنها پرداخته شده است. از نظر نویسند، مقصود بزرگ انسان دانش است و خواست اصلی او به یادگار گذاشتن سخنان نیک. این سخنان، برای فایده رسانی به نسلهای آینده به صورت کتاب درآمده‌اند و دانش نهفته در آنها به صورت کارنامه پادشاهان گذشته درآمده است. نخستین کار شاهان برپاداشتن "آیین" (احکام رفتاری) بوده که به باری آن انسان بر جانور برتری یافته است. دیگر کارهای بزرگ ایشان نیز همه انسان ساز و تمدن پرداز بوده‌است. سربلندی کشور، دلوری تاحد جان تباری و بالاخره حفظ و انتقال شاهکارهای ادبی. مقصود از نگارش شاهنامه، آموزش دو چیز به خواننده بوده است (ص ۷، س ۱۷ تا ص ۸، س ۱۵؛ رفتار درست با دیگران و چگونگی گرفتن عبرت اخلاق از داستانهای پیشینیان. در میان دیگر مطالب این مقدمه، گذشته از تقسیم‌بندی مکان (هفت اقلیم زمین) و زمان گذشته (یا

→

اندیشه در امور اختصاص داد؛ خاصه اندیشه در زمینه‌های "نصیحت، حکمت و گلابه از زمان" (نوشته لایلا، طبع احمد آتش، استانبول، ۱۹۴۹، جزوه ۶۹، ص ۱۳۰ تا ۱۳۳). نویسنده از عنصری به عنوان بهترین نمونه این گونه شاعران نام برده است.

۲۹۸ اکنون یک تصحیح انتقادی خوب از این متن در دست است:

D. Monchi-Zadeh, *Topographisch-historische Studien zum Iranischen Nationalepos*, D. M. G. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XLI, 1955, x-309p.

بهترین معرفی تاریخی این مقدمه و ترجمه انگلیسی آن به وسیله مینورسکی انجام گرفته است:

V. Minorsky, "The earlier Preface to the *Shāh-nāma*", *Studi in onore di G. Levi*, *Vida*, II, Roma, 1956, pp. 150-179.

۲۹۹. دانش پژوه، بوئن، شماره ۱۵۱، فهرست فیلمها... ۴۷۳، ص ۵۰۹، ۵۲۳، ۵۷۰، ۵۸۵... فهرست کتابخانه

ملک، ص ۶۹، شماره ۵۱۵

300. S. de Beaurecueil, *Khwādjā 'Abdullāh Anṣārī* ..., Beyrouth, 1965, p. 117, note 3.

خاطر به روان سبک قدیم به علت تردید در صحت انتساب و ضعف اسناد، آن را کنار گذاشته است.

۳) قرخننامه یونان دستور

خطوط شخصیت جاماسب متعدد اما یکدست است و نهاده شدن نام او را در سر دفتر برخی از متون توجیه می‌کند، به عکس شخصیت "یونان" که مبهم و پیچیده است، یونان از قدیم شناخته شده بوده، زیرا که غزالی در نصیحة الملوك شش بار از وی نام برده است. سهار در مقام نویسنده نامه به انوشیروان و سهار به عنوان اندرزگوی شاه. ۳۰۶ در قرن پنجم / یازدهم یونان همچون بزرگوار به عنوان مشاور شاه شناخته شده بوده است. ۳۰۷ مبارک‌شاه در قرن هفتم / سیزدهم نام او را گویان آورده است. ۳۰۸

در قرن یازدهم / هفدهم ناگهان به توضیحاتی چند درباره یونان و کتاب زندگی و حکمت او برمی‌خوریم، در روایات پارسیان هند آمده است ۳۰۹ که ابوالخیر امیری نوشته‌ای به پهلوی از هیرید رامش دریافت داشته و آن را به فارسی ترجمه کرده است. این نوشته فرخنامه یونان دستور نام داشته است. عجیب است که بجای مینوی این امیری را با محمد بن یوسف عامری (متوفی ۹۹۱/۳۸۱) نویسنده کتاب عربی السعادة والاسعاد یکی دانسته است، حال آنکه در این کتاب مشهور که در آن از اقوال حکای گذشته استفاده فراوان شده، سخنی از یونان به میان نیامده است. ۳۱۰ از فرخنامه تنها نسخه‌های خطی متأسر باقی است که همگی از روایت پارسی قرن

گشتاسب شاه است. ۳۰۱ مکاشفه نامه‌ای به پهلوی با نام جاماسب به دست ما رسیده ۳۰۲ به پلژند و فارسی ترجمه شده است و بالاخره کتابی در علم نجوم به نام جاماسب نامه در چندین نسخه خطی فارسی موجود است. ۳۰۳

نوشته دیگری به همین نام وجود دارد که مجموعه اندرز است به صورت پرسش و پاسخ و به شیوه "گفتار اندر سؤاها" (پیشتر، شماره ۴۰۱) و نیز ظفرنامه (پیشتر، شماره ۱۳۰۳) و از قضا در دو نسخه خطی پس از متن ظفرنامه آورده شده است. ۳۰۴ در نسخه خطی دیگری مکتوب در بیمنی به سال ۱۶۷۹ میلادی دو شعر فارسی نیز به آن افزوده شده است. ۳۰۵ کتاب به عنوان صالح جاماسب حکیم در برابر پرستیهای گشتاسب شاه معرفی شده است. در اشعار فارسی مذکور، پاسخهای اخلاقی جاماسب نامه به نظم کشیده شده‌اند.

این متن کوتاه است و حاوی بیست و سه پاسخ و پرسش. مطالب آن در هیچ یک از مجموعه‌های قدیم به چشم نمی‌خورد، اما محتوای آن جالب است و می‌توان پنداشت که با متون مورد بررسی ما (مثلاً گفتار اندر سؤاها و ظفرنامه) منبع مشترکی داشته است، اما در خصوص موضوع پژوهش ما هیچ چیز تازه‌ای در بر ندارد و نگارنده با وجود تعلق

۳۰۱ جاماسب شخصیتی اوستایی است و در آنجا به عنوان یکی از نخستین مبلغان دین زرتشت، مشاوری خرمند، جنگجویی قوی، پیشگو و بالاخره فردی مقدس که وشتاسب، پادشاه کشور را تبرک کرده، معرفی شده است (اوستا، ۱/۲۴).

302. E. Benveniste, "Une apocalypse pehlevie: le Žāmāsp-nāmak", RHR. 106 (1932), pp. 337-380.

چهارین تصحیح با ترجمه ایتالیایی و شرح از مسیناست:

G. Messina, *Libro apocalimico persiano: Jāmāsp i Žāmāspak*, Roma, 1939.

صادق هدایت دو فصل آخر کتاب را به فارسی برگردانده است: نوشته‌های پاکده، تهران، امیرکبیر، ۱۳۲۴، ص ۳۳۵ تا ۴۴۵.

۳۰۳ متلاکیریل شماره ۱۵۸۹، مکتوب میان سالهای ۱۳۵۲/۵۵۲ و ۱۳۵۵/۵۵۶، ورق ۱۰۴، ابیه ۳ تا ورق ۱۲، ص ۲۶. این کتاب شامل طوابع شخصیت‌های تاریخی به ویژه ایرانیان است، چند اندرز به شاه که در آخر کتاب آمده‌اند هیچ ربطی به متن مورد نظر ما ندارند.

۳۰۴ فهرست موزه بریتانیا، ش ۱۹۱۴، مورخ ۱۸۱۱/۱۲۲۶، ورق ۸۱ الف تا ۸۳ ک، کتابخانه ملی پاریس ضمیمه فارسی، شماره ۱۴۱۵، مورخ ۱۲۷۷/۸۸۱. این متن را شارل شفر در *Chrestomathie persane* به طبع رسانده است (ج ۱، پاریس، ۱۸۸۳، ص ۶۳ تا ۱۳ و ۱۸). این متن به لقمان منسوب شده و از نسخه خطی قبل ناقص‌تر است. از نظر مستوفی (تاریخ گزیده، ص ۶۳، جاماسب شاگرد لقمان بوده است. اندرزهای جاماسب در تاریخ گزیده به اندرزهای متن مورد نظر ما شباهت‌هایی دارند.

۳۰۵ رجوع شود به:

F. Rosenberg, *Notices de littérature persie*, Saint-Petersbourg, 1909, 74p.

روایات شماره ۴۱ و ۵۰.

۳۰۶ غزالی، نصیحة الملوك، ص ۵۴، ص ۱۶ (ص ۱۱۰ متن چاپ شده، گفته یونان درباره ظلم شاه)؛ ص ۵۵ (ص ۲۰)؛ بحاسن پادشاهان گذشته، ص ۶۳، ص ۱۷ (نامه در مورد دادگری شاه)؛ ص ۶۳، ص ۱۳۹ (نامه درباره چهار حسن و چهار عیب)؛ ص ۱۲۳، ص ۱۵ (ص ۲۴: چهار چیز باعث ننگن بختی)؛ ص ۱۶۱، ص ۱۰ (ص ۲۵۴: پاسخ شاه به نامه یونان درباره حکمت). مبارک‌شاه در آداب الحرب و الشجاعة (طبع ا. س.، خوانساری، تهران، ۱۳۲۶ ش) تألیف پس از ۱۲۲۹/۶۲۶، دو قول از غزالی گرفته است (ص ۷۲ و ۱۸)؛ به ترتیب قولهای دوم و اول مذکور در بالا.

۳۰۷ در مجمل الفوارج (قصص (ص) متعلق به قرن هفتم / سیزدهم، یونان از حکما و موبدان بارگاه انوشیروان دانسته شده است.

۳۰۸ این نام را می‌توان به پهلوی "گوان" / "Gōvān" نیز خواند (پانوش خوانساری در مَصْحُوح آداب مبارک‌شاه، ص ۷۲).

۳۰۹ F. Rosenberg, *Notices de littérature persie*، ص ۲۴۴ تا ۲۴۴۳، تذکله، ورق ۲۸۸ الف، ص ۳.

۳۱۰ کتاب السعادة... تصحیح بجای مینوی، تهران، ۱۳۲۶، مقدمه مصحح، ص شش، شماره ۸ طبق این نظریه فرخنامه تنها نوشته فارسی عامری است. مینوی این فرخنامه در قرون اولیه اسلامی منسوخ شده است (مجملة دانشکده ادبیات، ص ۴، ش ۳، ۱۳۳۶ ش)، ص ۱۷۹ تا ۱۸۱.

۴) چهل باب و در هر بابی چهار نصیحت

از تعدد نسخه‌ها پیداست که این متن کوچک از محبوبیت خاصی برخوردار بوده است.^{۳۱۳} برخی از این نسخه‌ها به طبع رسیده‌اند، اما آنچه باعث حیرت است تعداد عناوینی است که به متن داده شده است: چهل باب، راحة الانسان، تجارب الانسان، تحفة الوزراء، تحفة الملوك، تحفة السلاطين، تحفة الامراء، تحفة انوار، جواهر مفردة، از انتسابهای تحویل (مثلاً، به خواجیه عبدالله انصاری، حسن صباح و یا دیوار به جلال‌الدین محمد - یا انصاری - اضافاتی)^{۳۱۴} سخنی به‌میان نخواهیم آورد. تا جایی که نگارنده می‌داند قدیمی‌ترین نسخه تاریخ‌دار، مجموعه‌ای است مورخ ۱۳۴۷/۸۷۸ (مجموعه ۲۳۹۸ کتابخانه مرکزی تهران، حاشیه صفحات ۱۰۲ تا ۱۰۶).^{۳۱۵} متن از چهل اندرز تشکیل شده است که هبگی صورت عددی چهارگانه دارند، مثلاً چهارچیز بدون چهار چیز محال است؛ کشورداری بدون سپاه، پیروزی بدون مشورت، دوستی بدون تواضع و خواسته بدون صبر. هر اندرز به‌نام یک شخصیت مشهور آورده شده است. جست‌وجوی منابع این نوشته کاری عبث می‌نماید و تنها باید توجه داشت که نباید قریب صد عناوین و نویسندگان را خود، می‌توان گفت که این اثر متأثر نوشته‌ای است دلنشین که به روش قدیم نگاشته شده است.

۵) چند مجموعه اندرز دیگر

در طی قرون، تقدیم مجموعه‌های اندرز منسوب به شاهان، به پیشگاه امرا بسیار رواج داشته است. تاریخنگاران در بخش مربوط به پادشاهان پیش از اسلام، اعیال، اندرزها و حکایات مربوط به هر پادشاه را گرد می‌آورده‌اند. بخش اخلاق این‌گونه کتب از دیرباز زندگی مستقل یافته است. مثلاً در افراض السیاسة ظهیری سمرقندی (تألیف پس از ۱۱۵۷/۵۵۲). پس از این در مبحث "نصیحة الملوك" ما به این اثر خواهیم پرداخت. این بخش تبدیل به نوع ادبی و مشخصی شده است. مجموعه‌ای نیز به‌نام نصایح الملوك فی السیر و السلوك در نسخه‌های خطی جدید

یازدهم / هفدهم نسخه‌برداری شده‌اند.^{۳۱۶} کتاب شامل دو بخش است: یکی درباره زندگی یونان و دیگری در مورد حکمت او. قسمت اعظم مقدمه متن به شرح داستان کشف کتاب به وسیله امپری اختصاص یافته و بی‌شابهت به ماجرای کشف جاویدان خود به وسیله مسکویه نیست (پیشتر، شماره ۱۶۰). و این مطلب به کتاب حالتی کهن و والا داده است. در اینجا، یونان نسخه دوم بزرگتر نیست بلکه بیشتر همچون رقیب او، و از نظر زمانی و مرتبت نزد انوشروان، پیش از او قرار داده شده است. حکایت شده است که یونان پادشاه تازه به تخت نشست را از کینه‌توزی نسبت به پدر خود، قباد، متصرف می‌کند و پس از این واقعه، قباد از تبعید بازمی‌گردد و حکیم اول حکای هفتگانه دربار انوشروان می‌شود. علاوه تعالیم یونان به انوشروان در موقعیت‌های مختلف آورده شده‌اند، اما این قسمت عاری از هرگونه تازگی و اهمیت است و در آن تنها با سبکی روان اندرزهای خطاب به شاه، که متداول اندرزنامه‌های قدیم است، بازنویسی شده‌اند. باید افزود که هیچ‌یک از پندهای منسوب به یونان در نصیحة الملوك غزال در فرغنامه نیامده است، زیرا که احتمالاً این متن یا متن مرجع غزال هیچ نقطه اشتراکی نداشته است.

در اینجا به بررسی نامه‌های دهقانان به انوشروان نخواهیم پرداخت. این نامه‌ها محتوای دینی و اخلاق دارند و گویا از محیط‌های دینی زرتشتی سرچشمه گرفته‌اند. مضمون ادبی اندرز دهقان به پادشاه^{۳۱۷} بسار متداول بوده است و مثلاً در شاهنامه به‌ویژه در فصل مربوط به سلطنت کرام‌گور آمده است. در این زمینه به ذکر نام "نامه دهقان و پاسخ او" (که محمد حسین در ترجمه جاویدان خود آورده است)^{۳۱۸} و "نامه دهقان خداپرست" (پیرو حکمت بزرگمهر)^{۳۱۹} اکتفا خواهیم کرد زیرا که دلیلی بر قدمت این ستون پیش یا اختاد در دست نیست.

۳۱۳. مثلاً موزه بریتانیا، فهرست (ری، ج ۱، ص ۵۰)، ۲۴۴۱۳ تکله، مورخ ۱۸۰۹/۱۲۲۵، ورق ۲۹۶ الف تا ۳۰۰ ب، قسمت اخلاق فرغانه در همین نسخه خطی به نظم کشیده شده است؛ ورق ۱۲۱۴ الف، ص ۱ تا ورق ۳۱۸ ب، ص ۱۰۰ فهرست کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، دفتر ش ۴۳، مورخ قرن سیزدهم / نوزدهم، ص ۱ تا ۳۶ چاپ سنگی جاویدان خود، تهران، ترجمه فارسی محمد حسین در قرن یازدهم / هفدهم (پیشتر، شماره ۱۶۰ قسمت پایانی) ص ۱۴۹ تا ۱۷۵. این ترجمه در هند صورت گرفته و به احتمال قریب به یقین مترجم متن را از پارسیان گرفته بوده است.

۳۱۴. چاپ سنگی تهران، ۱۲۸۴ تا ۱۲۹۳. نسخه قرن سیزدهم / نوزدهم در دفتر ش ۴۳ کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. پاسخی که در عنوان آورده شده، پاسخ بزرگمهر به انوشروان پس از حیرت شاه از توصیه‌های دهقان است. مطلبی نیز درباره مضمون هزاره با الهام از سنت اردشیری آمده است. ۳۱۵. نسخه خطی یزد مورخ ۱۳۴۷/۱۰۴۱ فهرست فیله‌ش، ص ۶۸۲ (فیلم شماره ۲۸۲). متن درباره آفرینش و آخرت انسان است.

۳۱۴. در اینجا از معرفی نسخ متعدد این متن خودداری می‌کنیم. رجوع شود به: محمدتقی دانشنور، فهرست کتابخانه مرکزی، ج ۱/۳، ص ۶۵۶ و ۶۵۷، یوش، شماره ۵۵. در مورد چاپ‌های این اثر رجوع شود به: ستار مزلن، ج ۱، ص ۲۷۱ و ج ۲، ص ۳۵۸. در فارسی نسخه‌های خطی این متن تحت عناوین مختلفی که ذکر کرده‌ام معرفی شده است.

۳۱۵. ولاین، فهرست، ۳۹۷، یوش، ج ۲، ص ۲۹۹ و پانوش، ص ۳۰۰. ۳۱۶. همچنین رجوع شود به فهرست کتابخانه ملی پارس، ضمیمه ۱۳۹۷، الف تا ۱۲ الف، تحت عنوان راحة الانسان. بلوشت این نسخه خوب و متعلق به قرن تم / پانزدهم دانسته است. نسخه‌ها اختلافات جزئی بسیار با یکدیگر دارند.

(ورق ۴۵۱ ب، س ۱۶) تغیل است. گاه جنگهای مرکب از اندروژهای قدیم مستقل و بدون عنوان نوشته می‌شده‌اند. افضل‌الدین کاشانی^{۳۲۳} و برخی از ناخسان^{۳۲۴} از این روش پیروی کرده‌اند.

۷. اندروژهای برگرفته شده از آداب و سنت اسلامی

۱.۷ احادیث نبوی

متون قدیم توجهی بدیهی و موجبه به قرآن داشته‌اند. از قرآن ترجمه‌ها^{۳۲۵}، تفسیرها، واژه‌نامه‌ها، فهارس و کشف‌اللفات، راهنمای قرائت و تلاوت بسیار بهجا مانده است.^{۳۲۶} دستانهای پیامبران با توجه به تفسیر قرآنی پرداخته شده‌اند^{۳۲۷} اما «سیر» پیامبر [ص] و [حضرت علی (ع)] که پس از این به جنبه اخلاقی آنها خواهیم پرداخت، مطلبی دیگر است. در ادبیات دینی، به‌ویژه در تفاسیر فارسی، می‌توان اینجا و آنجا به مطالب اخلاق برخورد کرد اما ما وارد این بررسی نشده‌ایم زیرا که در پیوند با موضوع پژوهش ما، این زمینه نسبتاً حاشیه‌ای و ثانوی به‌نظر می‌رسیده است. مصلحان فارسی‌نویس هواره تحت تأثیر متن قرآنی و مکاتیب بوده‌اند که آن‌را تعلیم می‌داده‌اند، اما این موضوع نباید باعث شود که تفسیر قدیم را سرچشمه‌های اندیشه اخلاق در متون فارسی تلقی کنیم. البته با کنار گذاشتن این بررسی، از مطالعه واژه‌شناسی جالب توجهی که نسبت به موضوع موردنظر ما ثانوی است، محروم خواهیم ماند.

چنانکه دانسته است، قش اندامندن مسلمان ایرانی تبار و با متعلق به قلمرو فرهنگی ایران در به‌وجود آوردن علم حدیث چشمگیر بوده است.^{۳۲۸} این دانشمندان عربی‌نویس بوده‌اند اما چنین می‌نماید که کار علمی عظیم آنها در ادبیات فارسی سده‌های اول اسلام تأثیر فراوان

موجود است.^{۳۲۹} اما مطالب آن می‌تواند از متون دوره موردنظر ما برگرفته شده باشد. تاریخ گزیده مستوفی حاوی چندین بند منسوب به هوشنگ است (شماره ۱۸۱، قسمت پایانی) و تعداد زیادی اندرز از متوفی که پیش از این معرفی کرده‌ایم، برگرفته است. مأخذ دقیق این اندرزها را نمی‌توان بازشناخت. گویا نویسنده یا بهره‌گیری از چند منبع، مجموعه‌ای از اندرزهای هفده پادشاه (از کیومرث تا انوشیروان) فراهم آورده است.^{۳۳۰} مجموعه‌ای نوشته سلسایی، تألیف به سال ۱۶۱۸/۶۹۵، با مقدمه فارسی و متن عربی موجود است.^{۳۳۱} نویسنده در پنج فصل اندرزهایی از پیامبر [ص]، پادشاهان، خلفا و حکمای مختلف آورده و جزو منابع خود از آثار صالحی، واعظ‌اصفہانی، ابن‌تقیه و مسکویه یاد کرده است. این متن نمونه بارز جنگهای اندرزی است که قطعاً طبقات کتابخانه‌های مخصوص به اخلاقیات را پر می‌کرده‌اند.^{۳۳۲}

بی‌فایده نیست که برای احترام از سرگشتگی به برخی از مجموعه‌های اندرز که با آنها در فهارس نسخه‌های خطی برخوردیم، اشاره کنیم. وصیت‌نامه حکیمی گزیده‌ای است از صد بند لغمان.^{۳۳۳} پندنامه منسوب به سلطان محمود غزنوی^{۳۳۴} متنی است متونی که از عشقنامه حسینی (۱۳۱۸/۷۱۸) نقل شده است (ورق ۴۵۱ ب، س ۱۲) و بنابراین تاریخ ۹۳۱/۳۱۹

۳۳۷ دو نسخه خطی در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مجموعه شماره ۲۲۰۵، ورق ۲۴ تا ۳۸، مورخ ۱۹۲۴/۲۳۳۱ و مجموعه شماره ۲۲۳۴/۲ مورخ ۱۳۱۱ هـ/۱۸۹۳ کتابخانه ملی پاریس، فهرست، ضمیمه فارسی، ۱۲۱۱ تا ۲۴۵۰۶، ورق ۱۰ الف تا ورق ۱۷ الف، س ۹، مورخ ۱۲۹۰/۱۸۷۲ یا نسخ در حواشی به شرح کتابی که در دوره او قابل فهم نبوده‌اند پرداخته است.

318. W. Pertsch, *Verzeichnis der persischen Handschriften*, der Königlichen Bibliothek zu Berlin, 4, Berlin 1888.

در این مقاله به پنج جنگی پندهای شاهان و حکما اشاره شده است (شماره ۵۶/۱، ۵۸/۴، ۵۹/۱ (تجلیب) الاغان، ۵۲/۲ (حکای یونان)، ۷۱/۱، نگارنده موفق به مطالعه این نسخه‌های خطی متأخر نشده است. نسخه مورخ ۱۰۸۶/۱۶۷۵ (کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۲۵۹۶/۵، ۳۳۷ تا ۳۳۹) حاوی اندرزهای بسیاری از شاهان و حکما از جمله لقمان و بزرگمهر است (نظراته).

۳۱۹. منصرف فی الاغان و الاشار، کتابخانه فاتح، مجموعه شماره ۵۲۲۷، فهرست فیلدها، ص ۰۴، فیلیم ۵۷ عکس ۱۴۴، ورق ۱۵۶ ب تا ۱۶۱ الف. سلسایی رساله‌ای جالب به‌نام النسیاء دارد که ما آن را در بخش مربوط به رسائل اخلاق منظم و بنیاعده معرفی خواهیم کرد.

۳۲۰. مسکویه حداقل یک پیشرو در امر جمع‌آوری پندهای ایرانیان و یونانیان و اعراب داشته است، بنا به نوشته ابن‌دیم (فهرست، ص ۷۲۱ و ۹۵۷)، این شخص علی‌بن‌زین نعمانی، منشی (مسحی)، مازنیارین قارن (طبق گفته یاقوت حموی، متوفی ۳۲۵/۸۳۲) بوده است.

۳۲۱. فهرست کتابخانه مرکزی، ص ۱/۲، مجموعه ۴۱۷، مورخ قرن دوم / شانزدهم، ص ۱۶۳، ۳۲۲. فهرست کتابخانه بودلان، ۱، مجموعه ۷۰۰ و ۷۰۱، دست‌نوشته ۱۲۲ ال یوت / Eliot، فهرست فیلدها، ص ۲۵۵. این نسخه منحصراً به‌فرز مورخ ۱۱۴۰/۱۷۲۷، متونی ۱۵ گفتر تقسیم شده (بلاطه مقدمه و نتیجه) که هر یک به موضوعی مشخص اختصاص یافته است: عشق، بیوفایی، زمان، رفتار با دیگران، وفاداری، توکل...

۳۲۳. مصنفات، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۶۵۶ تا ۶۶۱.

۳۲۴. مثلاً فهرست کتابخانه مرکزی، مجموعه ۸۸۱، مورخ ۱۵۵۵/۱۰۰۴، ص ۵ تا ۷.

325. G. Lazard, "Remarques sur le style des anciennes traductions persanes du Coran et de la Bible", *Mélanges offerts à Henri Laoust*, Damas, BEO 29 (1977) pp. 45-49.

۳۲۶. متزوی، فهرست، ۱۳۲۸/۱۹۶۱، ج ۱، ص ۱ تا ۱۲۱، و همچنین:

Stacey-Bregel, *Persian Literature. A Bio-bibliographical Survey*, Moscow, 1972, pp. 99-216.

۳۲۷. "قسمت اعظم مواد اولیه در هر دو یکی است"، ژیلبر لازار، *La langue*، ص ۹۶ تا ۱۰۰.

در مورد داستانهای قدیمی انبیاء است.

۳۲۸. بررسی کلی موضوع به‌وسیله سیدحسین نصر و مرتضی مطهری در مقاله "The Religious Sciences"

The Cambridge History of Iran در مجلد ۱، ص ۴۷۰ تا ۴۷۳ انجام گرفته است.

است.

نداشت است. ۳۲۹ با وجود این غی توان اهمیت این علم را به‌ویژه در زمینه اخلاق نادیده گرفت. ۳۳۰ مضامین اخلاقی احادیث مبین اخلاق اسلامی هستند. ۳۳۱ در نوشته‌های اخلاقی فارسی از حدیث استفاده شده است، مثلاً در تحفة الملوك علی بن ابی‌حفص استهبانی که مجموعه منظمی است از تعداد بی‌شماري گفتار و حکایت، بیست و یک آیه از قرآن و شصت و یک حدیث نبوی (چهل و چهار تایی آنها به عربی با ترجمه فارسی) آورده شده است. در قابوس‌نامه یکاوس، سیزده بار از آیات قرآنی و یازده بار از سخنان پیامبر [ص] استفاده شده است. نصیرالدین طوسی در اخلاق نامری مجموعه‌ای بار از قرآن و حدیث نقل قول کرده است. البته این اعداد در مقایسه با حجم عظیم احادیث پیامبر در کتب عربی حدیث ناچیز می‌نمایند. پیداست که در ادبیات فارسی، اندیشه اخلاقی به حدیث متکی نبوده و استفاده از سخنان [حضرت] محمد [ص] تنها برای تأیید مطالب بوده است. با این همه، در دوره موردنظر ما یک نوع ادبی در زمینه دینی شکل گرفته است: مجموعه‌های از احادیث به تعداد محدود، برگردانده شده از عربی به فارسی با شرح فارسی. ۳۳۲

نخستین اثر از این نوع یعنی قدیم‌ترین "چهل حدیث" فارسی ۳۳۳ که به دست ما رسیده،

۳۲۹. ذبیح‌الله صفا در بررسی تاریخ ادبیات فارسی بر اهمیت علم حدیث و انتشار آن در سراسر ایران تأکید کرده است (تاریخ ادبیات، ج ۱، ص ۷۵ تا ۷۷ و ۲۷۲ تا ۲۷۴) اما درباره آثار فارسی در این زمینه تا قرن هشتم / چهاردهم مطلبی نیاورده است.

۳۳۰. به‌طور کلی می‌توان گفت که حدیث نوعی خودآموز اخلاق اسلامی است، خلاصه این که از دیدگاه کلی مسلمانان، انجام دادن صحیح و غایب دینی و فهم درست مطالب دینی از زندگی جدایی‌ناپذیر است (تشیلا اخلاقی / Akhlak در دائرة المعارف اسلام، تحریر دوم).

۳۳۱. در مورد این مضامین رجوع شود به:

A.J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition alphabetically arranged*, 1927.

جواب جدید، لیدن، ۱۹۷۱، مجلد ۲۶۹+، مثلاً ادب، استفاده از ثروت، معایب و محاسن، نیت، اعمال...

332. A. Karahan, "Aperçu général sur les 'Quarante hadiths' dans la littérature islamique", *Studia Islamica*, 4(1955), pp. 39-55.

در این مقاله پیش می‌بینیم که این نوع ادبیات فارسی اختصاص داده شده است. نویسنده پس از معرفی سه عامل مؤثر نوع چهل حدیث (حدیث پیامبر در تشویق جمع آوری چهل حدیث، سنت استفاده از عدد چهل، جنبه‌های مفید خواندن این‌گونه مجموعه‌ها) به تاریخچه جنبه‌های ادبی و هنری معمول این نوع پرداخته است.

۳۳۲. [پسین حدیثاً] "Arba'un..." نوشته از کاراهان در دائرة المعارف اسلام، تحریر دوم، ضمیمه (۱۹۸۰) ورق ۸۲ و ۸۳ به کتبشناسی این مقاله باید مقالهای دیگر از همین نویسنده را افزود: چهل حدیث نویسی در

طیبات القلوب محمد فروی است که در سال ۱۱۰۶/۵۰۰ تألیف شده است. ۳۳۳ در این متن احادیث نبوی با اسانید کوتاه به عربی آورده شده‌اند و سپس به فارسی ترجمه آزاد شده‌اند. برای تأیید مطالب از قرآن (اصل و ترجمه) و گفته‌های منابع استفاده شده و بنابراین کتاب بیش از یک مجموعه حدیث است و رنگ مذهبی آن محیط‌های صوفیانه را به یاد می‌آورد؛ توجه مؤلف به زندگی آخرت، توکل به خدا، غار و روزه و لزوم کناره‌گیری از دنیا متمرکز شده است و سپس از این مضامین نتیجه‌گیری‌های ساده به‌عمل آمده، پرهیز از هوسها و امیال (احادیث شماره ۵ و ۱۳ و ۴۱)، قدرانی، مهربان‌نوازی و خوشرفتاری (شماره‌های ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۳۴)، معاشرت با مؤمنان (شماره ۲۳)، اختیار هوس باقوا (شماره ۱۶)، از قولها پیداست که نویسنده سنی و شافعی مذهب بوده و کشش خاصی به فضایل علی [ع] داشته است (شماره ۳۹). در هیچ‌جا گفته نشده است که این چهل حدیث ترجمه از عربی است و گویا خود نویسنده آنها را گزینش کرده است.

— ترجمه‌های شهاب‌الاحبار

مترجمان فارسی به یک مجموعه حدیث عربی توجه خاص مبذول داشته‌اند: شهاب‌الاحبار. ۳۳۵ این مجموعه حاوی هزار و دویست گفتار (به گفته مصنف هزار حدیث نبوی به علاوه دویست حدیث دیگر) است که ابو عبدالله محمد قضاعی (متوفی ۱۰۶۲/۴۵۴)، قاضی شافعی معمر قاضی، ده سال پیش از مرگ نوشته است. ۳۳۶ با اینکه کتاب جزو کتب بزرگ حدیث به‌شمار



ادبیات فارسی و تأثیر آن در ادبیات ترک از طریق ترجمه این آثار "شریفة دانشکده ادبیات تهران، س ۱۵، ص ۱ (۱۳۳۶) ص ۱۸ تا ۱۹، در شریفة دانشکده ادبیات تبریز، س ۷، ص ۱ (۱۳۳۴)، ص ۱۴۱ تا ۱۴۳، خاکیپور مقاله سال ۱۹۵۴ نویسنده را که در همین کتابشناسی آمده نقد و معرفی کرده است. کاراهان افزون بر طیب القلوب از چهل حدیث فارسی دیگر در باب فضایل علی [ع] و دلایل امامت او نوشته عبا طبری نام برده است، اما ما موفق به کسب هیچ‌گونه اطلاعاتی درباره این اثر که گویا متعلق به قرن هفتم / سیزدهم است، نشده‌ایم.

۳۳۴. محمد بن محمد بن علی فروی حری، نسخه خطی استنبول، کتابخانه نورالدوله، مجموعه ۸۵۷، ورق ۲ الف، سطر ۱ تا ورق ۲۵، سطر ۱۷. تاریخ کتاب در ورق ۲، سطر ۱۴ و ۱۵: اشاره به شاد شجاع‌الملک (قرن هشتم / چهاردهم)، اگر افزوده ناسخ نباشد، نگران‌کننده است (جدید شماره ۱۶). ۳۳۵. شهاب‌الاحبار فی الفهم و الاثلال و الآداب الفریقة، در C.D.L.، ۱/۳۳۲ و ۲۴۴ (زندگی و آثار عبدالقضاعی) و ضمیمه ۵۸۲/۵ و ۵۸۵ نسخ خطی، به گفته خود قضاعی، وی در شهاب اسانید احادیث را نیاورده و آنها را در کتابی دیگر به‌نام مستطاب‌الکتاب گرد آورده است.

۳۳۶. م. شیروانی، در مقدمه تصحیح خود از وقت اخبات [پس از این]، یادداشت (۳۳۹) ۵ لایل چندر شیعی بودن نویسنده آورده در جمله گزینش احادیث در این جهت و محبوبیت کتاب در میان شیعیان.

نیامده است (ونسینک / Vensinck نامی از آن نبرده است)، اما علوی قرون ششم / دوازدهم و هفتم / سیزدهم از آن با ذکر مآخذ استفاده فراوان برده‌اند^{۳۲۷} و از آن بیست شرح شناخته شده است.^{۳۲۸}

شهاب‌الاحبار محمد قضاوی چندبار به فارسی ترجمه و شرح شده است. سدا تا این شروح به دست ما رسیده‌اند؛ قدیمی‌ترین ترجمه مشروح کتاب گویا از آن ابن‌القضاوی است که از بستگان نزدیک ابوعبدالله محمد دوده و در شرق ایران می‌زیسته است. این برگردان بنا به درخواست اطرافیان مترجم انجام شده است؛ زبان آن ساده و به نثر خراسانی متداول در قرن پنجم / یازدهم است و واژه‌نگاری بسیار جالبی دارد. عنوان کتاب ترجمه^{۳۲۹} است و ۹۵۳ حدیث فشرده‌ای است از ترجمه مشروح دیگری از مؤلف که امروز مفقود است. متن از ۹۵۳ حدیث شاره‌دار و تعدادی دعا تشکیل شده است، اما گاه احادیث با معنای متفاوت ولی با محتوای مکمل یکدیگر در یک مدخل آورده شده‌اند. احادیث به ترتیب نوع دستوری اولین واژه حدیث طبقه‌بندی شده‌اند: حروف، افعال ماضی و یا امری، صفات، اسمی. دراین مورد آخر، مؤلف کوشش کرده است تا گفتارهایی را که محتوای نزدیک به هم دارند، یک‌جا گرد آورد (مثلاً، شاره‌های ۵۹ تا ۶۷: معایب و عاسن؛ ۷۳ تا ۷۴: حج؛ ۸۲ تا ۸۳: زکوة). هر حدیث یا به فارسی ترجمه شده است و یا اگر ترجمه نشده، مؤلف اوضاع و احوال و قایمی را که منجر به بیان آن حدیث شده تعریف کرده و سپس شرحی به فارسی و گاه حکایتی در آن باب آورده است. به نظر نمی‌رسد که نویسنده خود صوفی بوده باشد اما کتاب باب‌میل متصرفه بوده است، زیرا که به‌طور کلی متنی است مهم در اخلاق اسلامی. به‌عنوان مثال، از صد حدیث اول، شصت و هشت حدیث مطلقاً در زمینه اخلاق، چهارده در مورد ارتباط اخلاق و دین،^{۳۳۰} سدا تا باقی‌الآت

^{۳۲۷} رجوع شود به مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه بر شرح فارسی شهاب‌الاحبار (فرورت، پانوش ۳۴۴)، ص دو و سه.

^{۳۲۸} کتاب حدیث دیگری نیز محبوب بوده است: الجامع الضمیر تألیف شیانی (متولد واسط در حدود سال ۷۸۸/۱۳۸ و متوفی نزدیک ری - رمویه در ۸۰۴/۱۴۰۱، ضمیمه اول، ص ۲۸۸ تا ۲۹۱). این کتاب را خفیان، بخصوص در ناحیه صرمد، چندبار تفسیر کرده‌اند و گویا از مراجع حدیث مسکویه در جابودان خود / الضمعة الخالدة بوده است (ص ۱۰۳ تا ۱۱۰ و پانوش‌های عبدالرحمان بدوی).

^{۳۲۹} ابوالحسن علی بن احمد معروف به «ابن قضاوی»، ترک‌الاطاب فی شرح الشهاب یا مختصر فضل الخطاب، تصحیح م. شیروانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۳، ص ۱ و هشت + ۷۲۲ ص. چنانکه از عنوان پیداست و خود مؤلف اعلام داشته (ص ۲) این کتاب خلاصه ترجمه مشروح نخستینی است که ابن قضاوی با نام فضل الخطاب فی شرح الشهاب نوشته بوده است. این کتاب شناخته شده، ظاهر امروز در دست نیست. مصحح از دو نسخه خطی بهره گرفته است: موزه بریتانیا، فهرست، ۱۴۴۷ شرق، مورخ ۱۸۸۹/۵۸۵ و اسدافندی، شماره ۲۳، مورخ ۱۲۱۲/۷۱۲. اشاره کاتب چلبی در کشف‌الغنون به فضل الخطاب است (چاپ دوم، ص ۱۱۷۱ و ۱۱۹۷، ذیل ۴، ۱۹۰).

^{۳۳۰} مثلاً صف در عمل، تقوی در عبادت است (شماره ۶۲). دیگر احادیث این دسته عبارتند از

صوفیانه (شماره‌های ۲۹، ۳۱، ۳۶)، شش تا مطلقاً در زمینه دینی (شماره‌های ۱۶، ۱۷، ۲۹، ۷۳، ۷۴) و بقیه کم‌وبیش در پیوند با اخلاق هستند.^{۳۳۱}

ترجمه و شرح دیگری از شهاب‌الاحبار در نسخه خطی منحصربه‌فردی در همدان موجود است.^{۳۳۲} این نسخه مورخ سال ۱۱۷۲/۵۶۷ است و به‌وسیله محمدتقی دانش‌پژوه به‌طبع رسیده است.^{۳۳۳} مؤلف کتاب معلوم نیست و در آن ۹۰۳ حدیث آورده شده است^{۳۳۴} که هبگی به فارسی ساده ترجمه شده‌اند و هر جا که مؤلف لازم دانسته شرح کرتاهی برای آنها آورده است. ترجمه خوب و اغلب شبیه به ترک‌الاطاب است. زبان آن کهن است و واژه‌ها بسیار جالب توجه‌اند. مترجم کتاب شناسایی ناقلاً از هر حدیث از سند الشهاب قضاوی (رجوع شود به پیش‌تر) استفاده کرده است. کیفیت ادبی اثر از کتاب قبل کمتر است، با این همه مطالعه آن آسان و خواندنش دلنشین است. شارح فارسی‌زبان دیگری گویا در ۱۲۹۱/۶۹۰ از این کتاب بهره گرفته است، اما برخلاف آنچه پنداشته شده، آن شخص مفسر مشهور قرآن به فارسی، ابوالفتح رازی،^{۳۳۵} استاد ابن‌بابویه نبوده است.

به‌گمان ما نویسندگان ادب فارسی که برای تأیید آرای خود به سخنان پیامبر اسلام [ص] نیازمند بوده‌اند از شهاب‌الاحبار و قطعاً از ترجمه‌ها و شرح فارسی آن استفاده بسیار کرده‌اند. نمونه بارز این امر در تحفة الملوک پیداست. دراین کتاب چهل و چهار حدیث عربی آمده است که سی و سه‌تای آنها در شهاب به چشم می‌خورند (دو‌تای آنها دوبار آورده شده‌اند).^{۳۳۶} در میان



شماره‌های ۳۰ و ۵۸، ۴۶، ۵۲، ۵۴، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۱۰۰، چند حدیث آخر به گروهی گفتار متصل شده‌اند (۱۰۱ به بعد) در مورد تعریف مسلمان واقعی و چندی از آنها در جهت حدیث جامع آورده شده است (ترجمه کاراهان، همان مقاله، ص ۵۴ و ۵۵).

^{۳۴۱} اخلاقی و طبیعت (شماره ۲۵)، اخلاق و فقه (۲۷)، اخلاق و ادب (۹۸)، و غیره (ادب ۲۴) و غیره (۲۸ و ۲۹)، فقه (۷۹)، جبر و قدر (۷۱).

^{۳۴۲} برای توصیف این نسخه خطی بنگرید به: محمدتقی دانش‌پژوه، پیش، ص ۲۵۲. وزن اول که طبعاً نام مؤلف آن بوده، کنده شده است. کتاب به پیشگاه کسی تقدیم شده که دربارش چیزی دانسته نیست.

^{۳۴۳} ترجمه و شرح فارسی شهاب‌الاحبار، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹، چهارده + ۲۵۱ ص.

^{۳۴۴} ترتیب احادیث در آن تفاوت‌هایی با ترتیب احادیث در ترک‌الاطاب دارد.

^{۳۴۵} در مورد او رجوع شود به دائرةالمعارف اسلام، تحریر دوم، ۱۲۲/۱، رازی در حدود سال ۱۱۳۱/۵۲۵ در گذشته است. شرح مذکور در متن، در ۱۲۴۶ به‌وسیله محمدتقی آروزی در تهران چاپ شده است اما ما موفق به مطالعه آن نشده‌ایم.

^{۳۴۶} یازده حدیث تحفة الملوک در شهاب نیامده‌اند از جمله این حدیث مهم (ص ۴۳) که «یک صلوات عدالت برتر از هفتاد سال عبادت است». چنانکه پس‌از آن خواهیم دید، محتوای این حدیث با فضایی کلی شهاب هماهنگ است و مضعون آن در ادبیات اخلاقی به‌عشم می‌خورند. محتوای بسیاری از احادیث تحفة الملوک با بیانی متفاوت در شهاب موجود است.

پرداخته‌ام ایباد دینی داده شده است. این ایباد بیشتر در زمینه‌های ثواب و عقاب اخروی و نتیجه اعمال در جهان پسین منعکس شده‌اند.^{۳۵۱} گاه به اعمال نادرست و علل آنها پندی شیطانی داده شده است،^{۳۵۲} و گاه بر رد اخلاق در وظائف اصلی دینی از قبیل نماز، حج، زکوة، روزه یا جهاد، ادغام شده است، و گاه در جهت عکس، انجام دادن کارهای اخلاقی هردیف و وظائف دینی تلقی شده است.^{۳۵۳} و در جای دیگر، بر نتیجه اخلاقی وظائف دینی تأکید شده است، مثلاً اینکه روزه سببی است در برابر گناهان و آزمون است برای صبر و شکیبایی.

در میان زمینه‌های فرهنگی، مجموعه‌های احادیث بدون شک زمینه‌ای است که در آن اسلامی کردن اخلاق پیش از هرجای دیگر آشکار است. بررسی تاریخی آنچه این مجموعه‌ها از اندوخته‌های سنت ایرانی برگرفته‌اند، و بالعکس، مسأله دیگری است. به هر حال، در حوزه اخلاق، این دو سنت (اگر واقعاً دو سنت متمایز در کار باشد) با هم نزدیکی بسیار دارند. آنچه در اینجا قابل توجه است استفاده ادبیات اخلاقی فارسی از حدیث است و چنانکه پیش از این گفتیم، این استفاده تا قرن هفتم / سیزدهم به قدرت انجام گرفته و تنها برای تأیید نظریات نویندگاه به یاری حجت نام پیامبر [ص] بوده است.

— ترجمه‌های سیره پیامبر [ص]

از «زندگینامه‌های» پیامبر اسلام که به کمک روایات عربی گزیده و طبقه‌بندی و تدوین شده‌اند چند ترجمه فارسی که هیچ‌یک قدیم نیست، شناخته شده است.^{۳۵۴} از آن میان ترجمه فارسی معروف‌ترین سیره پیغمبر، یعنی سیره النبی این هشام^{۳۵۵} پیش از ترجمه‌های دیگر استنساخ شده است. این کتاب از دیدگاه واقع‌نگاری نوشته شده و ترجمه آن در قرن هفتم / سیزدهم به وسیله

ده حدیث عربی منقول در قاپوسنه دو حدیث مندرج در شهاب موجود است. اما گویا کیکاوس خود کتاب را نمی‌شناخته است. نصیرالدین طوسی به طور کلی به‌ندرت از حدیث استفاده کرده است.^{۳۵۶} برخلاف او، در قرن هفتم / سیزدهم نویسنده بریدالسماء^{۳۵۷} که در پی تألیف کتابی از نوع «صحیحة الملوک» بوده و برای تأیید نظرهایش از گفته‌های پیامبر و چهار خلیفه اول یاری گرفته، از شهاب (برای احادیث پیامبر)^{۳۵۸} و از «صد کلمه»^{۳۵۹} برای چهارگانه رشیدالدین و طواط (برای اقوال خلفا، پس از این به آثار و طواط خواهی پرداخت) استفاده فراوان برده است. پس از او، اخلاق‌نویس بزرگ، واعظ کاشانی (۵۰۴/۹۱۰) در یکی از بهترین آثار خود یعنی الرسالة الملیة^{۳۶۰} از شهاب قول بسیار آورده و حتی یک‌بار (ص ۳۶۱)، برخلاف عادت، نام مأخذ خویش را ذکر کرده است.

به نظر می‌رسد که نویسنده شهاب‌الایحیاء از میان درباری یکران احادیث پیامبر [ص] احادیثی را گزینش کرده است که در جهت ساختن اخلاق فرد مسلمان بوده‌اند، چه از لحاظ دینداری فردی و چه از لحاظ تدبیر و اعمال بیرونی. تأکید بسیار احادیث بر فضایل و معایب است که جامعه اسلامی نسبت به آنها حساسیت داشته و این همان زمینه رفتاری است که اندرونگاران فارسی ما را با آن آشنا کرده‌اند. فقط در اینجا، توصیه‌ها با استناد به پیامبر [ص] و حتی خدا (آنچه را خدا دوست دارد یا ندارد) آورده شده‌اند و از خواننده دعوت شده است تا در بطن جامعه اسلامی این نوع اخلاق را مراعات کند، اخلاق که در چارچوب وظائف اجتماعی هر فرد مسلمان، یعنی جهانگنایی با دیگر مسلمانان و تلقی به استرس‌گزار، نگهداشته شده است. تأثیر قطعی اسلام در اخلاق در حد گزینشهای بوده است که اخلاق اسلامی را شکل داده‌اند. توصیف این پدیده عظیم از حدود پژوهش حاضر خارج است، اما باید دانست که ادبیات اخلاقی فارسی کاملاً در بطن اخلاقی اسلامی قرار گرفته است. اندروزامه‌ها اثره گزینشهای منطقی با اسلام هستند، اما مثلاً در ترکیب الاطباب و اسلامی کردن اخلاق در آنچه محسوس است که به مطالب اخلاقی مشابه با مطالب متونی که پیش از این به بررسی آنها

۳۵۱. از هشت حدیث نقل شده سه حدیث در شهاب آمده‌اند (اخلاق نامری، ص ۱۷۹، ص ۳ و شهاب، شماره ۱۶۸) اخلاق نامری، ص ۱۶، ص ۱ و شهاب، ۱۴۵۲ اخلاق نامری، ص ۲۵۸، ص ۱۸ و شهاب، ۱۱۲۵. محمد بن غازی تلمیذی، بریدالسماء، تصحیح م. شیرازی، تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۵۱، هجده ص ۳۶۴ +.

۳۵۲. در وندخانه، گفته‌های پیامبر در یک «چهل حدیث» با ترجمه و شرح و حکایت آورده شده‌اند که بیست و چهار تا از آنها در شهاب موجودند.

۳۵۳. الرسالة الملیة (احادیث ثبوتی) (به فارسی)، طبع سید جواد محدث، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴. بیست و دو + ۵۰۸. احادیث منقول از شهاب خیلی پیش از آن هستند که مصحح برشود است. شاهرخی که ما خود انجام دادیم مبین آن است که شهاب منبع اصلی این رساله بوده است.

۳۵۱. مثلاً شماره ۹۵ (تذکرات الاطباء) در روز قیامت، ستر تبیل به تاریکی می‌شود (العلم طلیات و ظلمات) و شاهرخی که در شهاب آمده است که چنان گناهکار بر اثر عذاب از آشک ندامت تاریک خواهد شد، این گونه احادیث به اشاره به نتیجه اعمال در آخرت دارند بسیار آورده شده‌اند، اما از آنها که میدان مطالعه ما به اخلاق محض محدود است به تحلیل آنها نخواهیم پرداخت.

۳۵۲. مثلاً شماره ۴۲، (هان) زنان دلهای گسترده شیطانند. ۳۵۳. مثلاً در شماره ۷۵، زنی که شوهر خویش را خوشنود نگاهدارد ثواب جهاد برده است؛ شماره ۸۳ شکیبایی و مدارا با دیگران زکات است؛ شماره ۶۵۹ خلق نیکو هردیف روزه و نماز است. ۳۵۴. گفته‌ای از بخش سیره محمد (ص) در تاریخ طبری ترجمه بلخی. «دوین سخن» توصیف چهره پیامبر آمده است (ترجمه زوتریک، ج ۲، ص ۲۰۳) و برخی از مشخصات اخلاقی منسوب به او برشمرده شده‌اند: قدرت، آرمایش، خلق نیک، سخاوت‌دندی و شجاعت.

۳۵۵. این هشام (۲۱۳/۸۲۸ یا ۸۱۳/۲۱۸) نویسنده سیره بسیار معروفی است که این اسحاق (مخبر) در حدود ۷۶۷/۱۵۰) یکی از مستبرترین نویسندگان سیره نویی «آنها تدوین کرده بوده است» (دوجو شوه به دائرة المعارف اسلام، تقریر دوم، مقاله‌های این هشام و ابن اسحاق).

قاضی ابرقوه برای اتابک فارس، سمدین زنگی، صورت گرفته است.^{۳۵۶}

از سوی دیگر، ابن حنّان (متوفی ۳۶۹/۹۷۹) با روحیه‌ای متفاوت رساله‌ای عربی درباره نحوه زندگی پیامبر تألیف کرده است که ابراهیم بن حسین قزوینی آن را به فارسی تحت عنوان *هدایة النبی فی اخلاق النبی* ^{۳۵۸} در هفت فصل ترجمه کرده و چنانکه معمول بوده است برای سبک کردن متن اصلی اسناد و احادیث تکراری را حذف کرده است (ورق ۱۲۲ الف، ص ۶ تا ۱۱). در اینجا نویسنده به وقایع زندگی پیامبر [ص] نپرداخته بلکه به رفتار روزمره آن حضرت توجه کرده است؛ سادگی در برابر همه، آهسته سخن گفتن و آرام خندیدن، کم‌خوری و ساده‌پوشی، فروتنی، احسان، گذشت، سخاوتمندی، دلاوری، علاوه بر اینها کتاب شامل تعدادی از آداب و اخلاق پیامبر [ص] است. این رساله گزیده‌ای است از روایاتی که صحابه پیامبر جمع‌آوری کرده‌اند و از طریق آنها کوشش در توصیف کلمات او داشته‌اند. قطعاً این گزیده در پی تعریف از زندگی آرمانی چنانکه در قرن چهارم دهم تصور می‌شده، بوده است و مترجم آن را پیش از هر چیز برای صوفیه به نگارش درآورده است زیرا که آنجا که به ستایش خداوند پرداخته، او را "مبعوث کنندۀ شیخ صوفیه" نامیده است (ورق ۱۲۱ ب، ص ۳ و ۴). این نوع انسان کامل که توصیف آن به کوتاهی در رساله آمده است، قطعاً در اخلاقیات نویسندگان مسلمان تأثیر ژرف داشته است. پس اشاره به حضور نوعی کشش، هرچند به ظاهر مختصر، در ادبیات فارسی نسبت به زندگی روزانه پیامبر، ما را از موضوع بچنان دور نمی‌کند.^{۳۵۹} پس از

۳۵۶. برخلاف مترجم یمنی قاضی رفیع‌الدین ابو محمد اسحق (نسخه خطی، یافصوفیه، ش ۳۲۵۵، ورق ۴ ب، ص ۶ و ۷)، مرجع او کتاب گمشده ابن اسحاق بوده بلکه روایت ابن هشام بوده است که آن را در سال ۴۲۴/۱۲۲۵ (ورق ۵ ب، ص ۱۸) از شام با خود آورده و به دستور اتابک معروف (زبائینو)، *Manuel*، ص ۲۲۲) ترجمه کرده بوده است. ترجمه به سی فصل و هر فصل به چند بخش تقسیم شده و به این ترتیب مطالبه را آسان کرده است. قاضی بقیع از نزدیکی این سیره به تفاسیر قدیمی یاد کرده (ورق ۵ ب، ص ۱۱ بهین). از این ترجمه نسخه‌های بسیار در دست است. رجوع شود به فهرست فیلدها، ص ۱۲ و ۱۲۶ (با گزیده‌ای به فارسی)، و محمد تقی جانشین‌پور، بولتن، ج ۳، ص ۲۸۱ و ۴۸۲.

GAL، ۱۹۵۰/۱، و ضمیمه اول، ص ۳۲۷.
۳۵۸. نسخه خطی ج. پلی در پُرسه (ترکیه)، شماره ۱۱۸۲، مورخ ۵۷۰/۷۵۴-۱۳۵۵، ورق ۱۲۱ تا ۱۲۸ الف، فهرست فیلدها، ص ۲۰-۱۵۲، عکس ۲۸۵ و ۲۸۶، ع. خیامپور، نشریه دانشگاه ادبیات دانشگاه تبریز، ش ۷، ص ۱۳۳۴، ص ۴۹۹.

۳۵۹. بهر همان مجموعه تریسه (ترکیه) ۱۱۸۲، ۹، ورق ۲۹ الف، ص ۱۱ تا ورق ۵۵ الف، ص ۱۴، رساله‌ای با عنوان *آداب الاهی* موجود است که به عنوان ترجمه ملخص کتابی عربی معرفی شده و مترجم به میل خود آن را بسط داده است. نام مترجم و نام مرجع عربی معلوم نیست اما پیداست که مأخذ همان رساله ابن حنّان است، که ابراهیم القزینی ترجمه کرده بوده است. در اینجا آشکار می‌شود که ابراهیم تنها بخشهای اخلاق و آداب متن اصلی را حفظ کرده و فصول مذهبی را از قلم انداخته است. یعنی فصل یک (محمد ص) پرورش یافته خدا)،

این، در بررسی آداب الصیحة سلی نیشابوری نشان خواهیم داد که مجموعه‌های حدیثی که مقصود از آنها آموزش روزانه بوده، مشخصه نوع ادبی عامیانه‌ای بوده که در قرن چهارم/دهم در میان صوفیه شکوفا شده است.

۲.۷ علی [ع] و خلفای صدر اول

۱.۲.۷ شخصیت اخلاقی علی بن ابی طالب

شخصیت اخلاق علی [ع] از سدهای نخستین به‌خو چشمگیری در ادبیات فارسی متجلی است.^{۳۶۰} در احادیث، تصویر غوثی‌ای از او به‌عنوان یار نزدیک پیامبر [ص] و انسان با حکمت بسیار ارائه شده است.^{۳۶۱} مسعودی (متوفی ۳۴۵/۹۵۶) در مروج الذهب^{۳۶۲} در فصل مربوط به سخنان و فضایل علی، فشرده روایاتی را که مسلمانان در مورد وی پذیرفته بودند، آورده است. سه خلیفه اول اهل تسنن به هیچ وجه توجه نویسنده را به این نحو جلب نکرده‌اند. تاریخ طبری، تألیف قرن سوم / نهم، که به واسطه ترجمه فارسی بلعنی از محبوبیت خاص در ایران برخوردار بوده، قدم را پیش تر نهاده و ایمان آوردن علی [ع] و پاسخ پیامبر [ص] را مبنی بر گزینش او به‌عنوان جانشین خود بازگو کرده است.^{۳۶۳} پس از این به آنچه ادبیات فارسی در مورد سخنان علی [ع] از آثار جاسط برگرفته است، خواهیم پرداخت.

در قلمرو فرهنگی ایران، علاوه بر تشیع، تصوف نیز در بارور کردن علاقه‌ها نسبت به این

فصول ۱۱، ۱۲، ۱۳ (سپای پیامبر، معجزات و طهارات او). کاتب نوشته است (ورق ۵۱۵ الف، ص ۱۲) که آن را از روی نسخه‌های قدیمتر استنساخ کرده است. در قوتی (کتابخانه یوسف آقا، قاهره ۲۶۴۲) نسخه‌های مورخ قرن ششم / دوازدهم از رساله‌ای به نام *اخلاق الاهی* موجود است (رجوع شود به ع. خیامپور، نشریه دانشگاه ادبیات دانشگاه تبریز، همان شماره، ص ۲۶) که ما موفق به دیدن آن نشده‌ایم.

۳۶۰. بدیهی است که در اینجا نمی‌توان به معرفی زندگی و شخصیت علی (ع) پرداخت. برای دیدی کلی رجوع شود به مقاله "علی بن ابی طالب" نوشته *Luca Vecchia Vaglieri* در *دایرة المعارف اسلام*، تحریر دوم، ج ۱، ص ۳۲۹ تا ۳۴۷. در مورد نقش علی (ع) در سیره شیعی رجوع شود به:

H. Laout, "Rôle de Ali dans la *sira chite*", *REI*, 1962, pp. 7-26.

W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 1973.

به‌ویژه فصل ۳ (ص ۳۸ تا ۶۳) در مورد تشیع نخستین. بنا به نظریه وات، تشیع در رویوین و بخارا و سایر عبارات بوده است از وابستگی به شخصیت‌های مقدس که علی (ع) به‌عنوان وارث تسبی و متوفی پیامبر و سرشناس زندگی مذهبی، اولین آنها بوده است.

361. A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, pp. 15-17.

۳۶۲. ترجمه فرانسوی با تجدید نظر از شارل بلان پارس، ۱۹۷۱، ۶۸۹/۲، ص ۶۹۵.

۳۶۳. یاعلی! اینک ایمان آوردی، نموی برادر و خلیفه من. رجوع شود به ترجمه فرانسوی ژوتیر ج ۲، ص ۲۰۶.

شخصیت بارز خانواده پیامبر نقش عمده داشته است. ۳۶۲ در اینجا تنها به اشاره به دو قطب ادبیات ایران اکتفا می‌کنیم؛ یکی فردوسی و عقیده علوی او (مثلاً شاهنامه، بیت ۱۰۰ تا ۱۱۱) و دومی در دوره‌ای دیگر و محیط فرهنگی دیگر؛ مولوی و ستایش آشکار او از علی [ع]. ۳۶۵ در ستون عربی که مشخصه آنها کشش به سوی اخلاق ایرانی و نزدیک شدن به تفکر است، علی [ع] به عنوان اندرزگو از جایگاه بلندی برخوردار است. مثلاً مسکویه در فصل مربوط به اندرزهای اعراب (چاویدان خود، ص ۱۰۱ تا ۱۰۸)، بلافاصله پس از اسنادیت پیامبر [ص]، بخشی را به سخنان علی [ع] اختصاص داده است (ص ۱۱۰ تا ۱۱۳). دو شخصیت اصلی ۳۶۶ دیگر این فصل، حسن بصری و لقمان هستند. هامری در العادة والاسعاد (بیشتر، شماره ۱۶۰۱)، از علی [ع] بیش از پیامبر [ص] و به اندازه حکمای بزرگ مورد علاقه خود، نقل قول کرده است. بدیهی است که در نظر اندرز نامنویسان علی [ع] شخصیت اخلاق بارزی است و اندرزهایی که در احادیث به او نسبت داده شده‌اند و به نام او نقل کرده‌اند توجیه ایشان را سخت جالب می‌کرده است. در همین دوره شریف رضی کتاب مشهور نهج البلاغه را تدوین کرده است. ۳۶۷ این اثر گزیده‌ای است از خطبه‌ها و نامه‌ها و اندرزهای منسوب به حضرت علی [ع] که در محیط شیعی عراق در دوره آل‌بویه در گردش بوده است. کتاب رنگ اخلاق قوی به سیاق اسلامی دارد و در آن بر لزوم کناره‌گیری از جهان تأکید بسیار شده است. علاوه بر این نامه‌ای از علی [ع] به

۳۶۴ مثلاً هجویری (متوفی ۴۶۴/۱۰۷۱) در کشف‌المحجوب (چاپ تهران، ۱۳۳۶) بارها از سخنان و کردار علی [ع] یاد کرده و از جمله علی [ع] را سرمشق کسانی معرفی کرده است که جان خود را برای پیامبر [ص] به خطر افکندند (ص ۲۲۰). از ابوبکر و عمر نیز یاد شده اما از همان خبری نیست. پس از این به فصل جاثق‌الأمیر ستایش (استاد طهار و مولوی) در مورد علی [ع] خواهیم پرداخت. ۳۶۵ مثلاً مشوه، دفتر اول، ابیات ۳۷۲۱ تا ۳۸۲۱ در مورد تکی و ترش علی [ع]. ۳۶۶ ترجمه فارسی در قرن هشتم به چهاردهم به قلم فرزندان، کوزه، ورق ۲۶۰ ب، ص ۱۳ تا ورق ۲۶۱ ب، ص ۱۵.

۳۶۷ در مورد تردید در انتساب این کتاب به شریف رضی (ابوالحسن محمد بن ابوالواحد الحسین، متولد ۳۱۵/۱۰۰۴، متوفی ۴۴۰/۱۰۴۸) رجوع شود به کتاب چاپی، کشف‌الغفون، استانبول، چاپ دوم، ۱۳۷۲، ج ۲، ستون ۱۹۹۱ و ۱۹۹۲ و نیز *Gal*، ج ۱، ص ۴۰۵ و ضمیمه اول، ص ۱۳۱. در مورد بررسی کلی مسأله رجوع شود به مقاله:

L. Vecchia Viglieri, "Sul 'Nahj al-balagh' et sul suo compilatore al-Sharif ar-Radi", *AION*, 8 (1958), pp. 1-46.

شروع همه، نهج البلاغه خیلی زود انجام شدند، اما شروع فارسی متأخرترند (سعید نفیسی، تاریخ، ص ۱۱۴۴). ابوالحسن بی‌نیق تعریف کرده که چگونه در ۵۱۶/۱۱۲۲ نسخهای از کتاب را یافته و آن را در دربار غزنویان تشابه‌اند و سپس به عربی تفسیر کرده است. رجوع شود به محدثی دانش‌پژوه، "مطالع نهج البلاغه"، آینده، ص ۵۰. ۳۶۸ ۱۱۲ تا ۱۳۵ (ص ۸۳ تا ۸۴) نویسنده مقاله این اطلاعات را از تفسیر صوان‌الحکمة برگرفته است (یکی از دو اثر پالمانده نویسنده مشهور تاریخ یحیی بن فارسی).

مالک‌اشتر نخعی (بار علی [ع] و حکمران انتصابی او در مصر) ۳۶۸ قتل شده که کاملاً در توج "نصیحة‌الملوک" های قدیم قرار می‌گیرد ۳۶۹ و علی [ع] را شخصیتی اخلاق و سیاسی می‌نماید. گویا مسأله صحت انتساب این نامه تا به حال مورد بررسی قرار نگرفته است. البته آنچه مستقیماً با موضوع پژوهش ما مرتبط می‌شود، قسمت آخر نهج البلاغه است؛ ۳۷۰ در این بخش مجموعه‌ای از ۴۷۲ سخن و اندرز حضرت علی [ع] آورده شده‌اند که در وجهه اول، دینی و در وجهه دوم، اخلاق هستند. گزینش شریف‌رضی از دیدگاه اخلاق، چنانکه جاثق (متوفی ۲۵۵/۸۶۸) انجیل داده است، انجام نشده و به همین دلیل ادبیات فارسی در قرن ششم / دوازدهم از اندرزهای علی [ع] در آثار جاثق نیز بهره گرفته است. ۳۷۱

اولین نوشته‌های اخلاق فارسی نیز به نوبه خود از اندرزهای منسوب به علی [ع] استفاده بردهند. در خردنامه، در کنار سقراط، حکیم یونانی و برزگر ایرانی، علی [ع] به عنوان حکیم عرب معرفی شده است (شماره ۲۰۱). در میان چهل گفتار نهجنامه (۱۷۰۱)، دو اندرز مهم علی [ع] آمده است. در آثار اخلاق که پس از این معرفی خواهیم کرد، هواره از احق‌ام نام علی [ع] برای تأیید نظرها استفاده شده است، مثلاً در قایوسنامه (ص ۱۷۷ س ۲۲ و ۲۳)، نصیحة‌الملوک غزالی (ص ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳)، تحفة‌الملوک (رجوع شود به قسمتهای بعدی همین فصل) و حتی کلیله و دمنه به انشای نصرالله منشی.

۲.۲.۷ اندرزهای علی [ع] و نخستین خلفا

— جاثق و وطواط

جاثق در کتاب کاملاً ادبی خویش، الیاب و الدین که پیش از ۲۳۷/۸۵۱ نوشته است، قولهای بسیار آورده است. این جنگ مشروح به‌ویژه حاوی سخنان علی [ع] است ۳۷۲ که هم از جهت

۳۶۸ نهج البلاغه، متن عربی، ترجمه فارسی و شرح از سیدعلی نق فیض‌الاسلام، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۹۵۱، ۱۹۵۲، ۱۹۵۳، ج ۱، صفحات ۹۷۹ تا ۱۰۲۶. این نامه تاکنون چندین بار به فارسی ترجمه شده است (دانش‌پژوه، بوفی، شماره ۶۱، ص ۳۸ و ۳۹، بوفی، جلد ۵، ص ۱۶۱). نسخه قدیمیتر ترجمه در کتابخانه جعفری، شماره ۳۰۸، مورخ ۱۳۲۹/۷۳ موجود است. ۳۶۹ اندرز در مورد کردار شخصی، رفتار با رعا یا دشمنان و زیردستان، جمع آوری المایات... ص ۳۷۰، ۱۰۷۶ تا ۱۲۹۵.

۳۷۱ تنها هیجده گفتار از سخنان حدیثان علی [ع] که جاثق نقل کرده و رشیدالدین وطواط به فارسی برگردانده است در میان ۴۷۲ گفتار علی [ع] در نهج البلاغه به چشم می‌خورند: نهج ۱۰۰ = ۱۲۹۴، ۱۰۱ = ۱۸۰۲، ۱۰۲ = ۱۸۰۳، ۱۰۳ = ۱۸۰۴، ۱۰۴ = ۱۸۰۵، ۱۰۵ = ۱۸۰۶، ۱۰۶ = ۱۸۰۷، ۱۰۷ = ۱۸۰۸، ۱۰۸ = ۱۸۰۹، ۱۰۹ = ۱۸۱۰، ۱۱۰ = ۱۸۱۱، ۱۱۱ = ۱۸۱۲، ۱۱۲ = ۱۸۱۳، ۱۱۳ = ۱۸۱۴، ۱۱۴ = ۱۸۱۵، ۱۱۵ = ۱۸۱۶، ۱۱۶ = ۱۸۱۷، ۱۱۷ = ۱۸۱۸، ۱۱۸ = ۱۸۱۹، ۱۱۹ = ۱۸۲۰، ۱۲۰ = ۱۸۲۱، ۱۲۱ = ۱۸۲۲، ۱۲۲ = ۱۸۲۳، ۱۲۳ = ۱۸۲۴، ۱۲۴ = ۱۸۲۵، ۱۲۵ = ۱۸۲۶، ۱۲۶ = ۱۸۲۷، ۱۲۷ = ۱۸۲۸، ۱۲۸ = ۱۸۲۹، ۱۲۹ = ۱۸۳۰، ۱۳۰ = ۱۸۳۱، ۱۳۱ = ۱۸۳۲، ۱۳۲ = ۱۸۳۳، ۱۳۳ = ۱۸۳۴، ۱۳۴ = ۱۸۳۵، ۱۳۵ = ۱۸۳۶، ۱۳۶ = ۱۸۳۷، ۱۳۷ = ۱۸۳۸، ۱۳۸ = ۱۸۳۹، ۱۳۹ = ۱۸۴۰، ۱۴۰ = ۱۸۴۱، ۱۴۱ = ۱۸۴۲، ۱۴۲ = ۱۸۴۳، ۱۴۳ = ۱۸۴۴، ۱۴۴ = ۱۸۴۵، ۱۴۵ = ۱۸۴۶، ۱۴۶ = ۱۸۴۷، ۱۴۷ = ۱۸۴۸، ۱۴۸ = ۱۸۴۹، ۱۴۹ = ۱۸۵۰، ۱۵۰ = ۱۸۵۱، ۱۵۱ = ۱۸۵۲، ۱۵۲ = ۱۸۵۳، ۱۵۳ = ۱۸۵۴، ۱۵۴ = ۱۸۵۵، ۱۵۵ = ۱۸۵۶، ۱۵۶ = ۱۸۵۷، ۱۵۷ = ۱۸۵۸، ۱۵۸ = ۱۸۵۹، ۱۵۹ = ۱۸۶۰، ۱۶۰ = ۱۸۶۱، ۱۶۱ = ۱۸۶۲، ۱۶۲ = ۱۸۶۳، ۱۶۳ = ۱۸۶۴، ۱۶۴ = ۱۸۶۵، ۱۶۵ = ۱۸۶۶، ۱۶۶ = ۱۸۶۷، ۱۶۷ = ۱۸۶۸، ۱۶۸ = ۱۸۶۹، ۱۶۹ = ۱۸۷۰، ۱۷۰ = ۱۸۷۱، ۱۷۱ = ۱۸۷۲، ۱۷۲ = ۱۸۷۳، ۱۷۳ = ۱۸۷۴، ۱۷۴ = ۱۸۷۵، ۱۷۵ = ۱۸۷۶، ۱۷۶ = ۱۸۷۷، ۱۷۷ = ۱۸۷۸، ۱۷۸ = ۱۸۷۹، ۱۷۹ = ۱۸۸۰، ۱۸۰ = ۱۸۸۱، ۱۸۱ = ۱۸۸۲، ۱۸۲ = ۱۸۸۳، ۱۸۳ = ۱۸۸۴، ۱۸۴ = ۱۸۸۵، ۱۸۵ = ۱۸۸۶، ۱۸۶ = ۱۸۸۷، ۱۸۷ = ۱۸۸۸، ۱۸۸ = ۱۸۸۹، ۱۸۹ = ۱۸۹۰، ۱۹۰ = ۱۸۹۱، ۱۹۱ = ۱۸۹۲، ۱۹۲ = ۱۸۹۳، ۱۹۳ = ۱۸۹۴، ۱۹۴ = ۱۸۹۵، ۱۹۵ = ۱۸۹۶، ۱۹۶ = ۱۸۹۷، ۱۹۷ = ۱۸۹۸، ۱۹۸ = ۱۸۹۹، ۱۹۹ = ۱۹۰۰، ۲۰۰ = ۱۹۰۱، ۲۰۱ = ۱۹۰۲، ۲۰۲ = ۱۹۰۳، ۲۰۳ = ۱۹۰۴، ۲۰۴ = ۱۹۰۵، ۲۰۵ = ۱۹۰۶، ۲۰۶ = ۱۹۰۷، ۲۰۷ = ۱۹۰۸، ۲۰۸ = ۱۹۰۹، ۲۰۹ = ۱۹۱۰، ۲۱۰ = ۱۹۱۱، ۲۱۱ = ۱۹۱۲، ۲۱۲ = ۱۹۱۳، ۲۱۳ = ۱۹۱۴، ۲۱۴ = ۱۹۱۵، ۲۱۵ = ۱۹۱۶، ۲۱۶ = ۱۹۱۷، ۲۱۷ = ۱۹۱۸، ۲۱۸ = ۱۹۱۹، ۲۱۹ = ۱۹۲۰، ۲۲۰ = ۱۹۲۱، ۲۲۱ = ۱۹۲۲، ۲۲۲ = ۱۹۲۳، ۲۲۳ = ۱۹۲۴، ۲۲۴ = ۱۹۲۵، ۲۲۵ = ۱۹۲۶، ۲۲۶ = ۱۹۲۷، ۲۲۷ = ۱۹۲۸، ۲۲۸ = ۱۹۲۹، ۲۲۹ = ۱۹۳۰، ۲۳۰ = ۱۹۳۱، ۲۳۱ = ۱۹۳۲، ۲۳۲ = ۱۹۳۳، ۲۳۳ = ۱۹۳۴، ۲۳۴ = ۱۹۳۵، ۲۳۵ = ۱۹۳۶، ۲۳۶ = ۱۹۳۷، ۲۳۷ = ۱۹۳۸، ۲۳۸ = ۱۹۳۹، ۲۳۹ = ۱۹۴۰، ۲۴۰ = ۱۹۴۱، ۲۴۱ = ۱۹۴۲، ۲۴۲ = ۱۹۴۳، ۲۴۳ = ۱۹۴۴، ۲۴۴ = ۱۹۴۵، ۲۴۵ = ۱۹۴۶، ۲۴۶ = ۱۹۴۷، ۲۴۷ = ۱۹۴۸، ۲۴۸ = ۱۹۴۹، ۲۴۹ = ۱۹۵۰، ۲۵۰ = ۱۹۵۱، ۲۵۱ = ۱۹۵۲، ۲۵۲ = ۱۹۵۳، ۲۵۳ = ۱۹۵۴، ۲۵۴ = ۱۹۵۵، ۲۵۵ = ۱۹۵۶، ۲۵۶ = ۱۹۵۷، ۲۵۷ = ۱۹۵۸، ۲۵۸ = ۱۹۵۹، ۲۵۹ = ۱۹۶۰، ۲۶۰ = ۱۹۶۱، ۲۶۱ = ۱۹۶۲، ۲۶۲ = ۱۹۶۳، ۲۶۳ = ۱۹۶۴، ۲۶۴ = ۱۹۶۵، ۲۶۵ = ۱۹۶۶، ۲۶۶ = ۱۹۶۷، ۲۶۷ = ۱۹۶۸، ۲۶۸ = ۱۹۶۹، ۲۶۹ = ۱۹۷۰، ۲۷۰ = ۱۹۷۱، ۲۷۱ = ۱۹۷۲، ۲۷۲ = ۱۹۷۳، ۲۷۳ = ۱۹۷۴، ۲۷۴ = ۱۹۷۵، ۲۷۵ = ۱۹۷۶، ۲۷۶ = ۱۹۷۷، ۲۷۷ = ۱۹۷۸، ۲۷۸ = ۱۹۷۹، ۲۷۹ = ۱۹۸۰، ۲۸۰ = ۱۹۸۱، ۲۸۱ = ۱۹۸۲، ۲۸۲ = ۱۹۸۳، ۲۸۳ = ۱۹۸۴، ۲۸۴ = ۱۹۸۵، ۲۸۵ = ۱۹۸۶، ۲۸۶ = ۱۹۸۷، ۲۸۷ = ۱۹۸۸، ۲۸۸ = ۱۹۸۹، ۲۸۹ = ۱۹۹۰، ۲۹۰ = ۱۹۹۱، ۲۹۱ = ۱۹۹۲، ۲۹۲ = ۱۹۹۳، ۲۹۳ = ۱۹۹۴، ۲۹۴ = ۱۹۹۵، ۲۹۵ = ۱۹۹۶، ۲۹۶ = ۱۹۹۷، ۲۹۷ = ۱۹۹۸، ۲۹۸ = ۱۹۹۹، ۲۹۹ = ۲۰۰۰، ۳۰۰ = ۲۰۰۱، ۳۰۱ = ۲۰۰۲، ۳۰۲ = ۲۰۰۳، ۳۰۳ = ۲۰۰۴، ۳۰۴ = ۲۰۰۵، ۳۰۵ = ۲۰۰۶، ۳۰۶ = ۲۰۰۷، ۳۰۷ = ۲۰۰۸، ۳۰۸ = ۲۰۰۹، ۳۰۹ = ۲۰۱۰، ۳۱۰ = ۲۰۱۱، ۳۱۱ = ۲۰۱۲، ۳۱۲ = ۲۰۱۳، ۳۱۳ = ۲۰۱۴، ۳۱۴ = ۲۰۱۵، ۳۱۵ = ۲۰۱۶، ۳۱۶ = ۲۰۱۷، ۳۱۷ = ۲۰۱۸، ۳۱۸ = ۲۰۱۹، ۳۱۹ = ۲۰۲۰، ۳۲۰ = ۲۰۲۱، ۳۲۱ = ۲۰۲۲، ۳۲۲ = ۲۰۲۳، ۳۲۳ = ۲۰۲۴، ۳۲۴ = ۲۰۲۵، ۳۲۵ = ۲۰۲۶، ۳۲۶ = ۲۰۲۷، ۳۲۷ = ۲۰۲۸، ۳۲۸ = ۲۰۲۹، ۳۲۹ = ۲۰۳۰، ۳۳۰ = ۲۰۳۱، ۳۳۱ = ۲۰۳۲، ۳۳۲ = ۲۰۳۳، ۳۳۳ = ۲۰۳۴، ۳۳۴ = ۲۰۳۵، ۳۳۵ = ۲۰۳۶، ۳۳۶ = ۲۰۳۷، ۳۳۷ = ۲۰۳۸، ۳۳۸ = ۲۰۳۹، ۳۳۹ = ۲۰۴۰، ۳۴۰ = ۲۰۴۱، ۳۴۱ = ۲۰۴۲، ۳۴۲ = ۲۰۴۳، ۳۴۳ = ۲۰۴۴، ۳۴۴ = ۲۰۴۵، ۳۴۵ = ۲۰۴۶، ۳۴۶ = ۲۰۴۷، ۳۴۷ = ۲۰۴۸، ۳۴۸ = ۲۰۴۹، ۳۴۹ = ۲۰۵۰، ۳۵۰ = ۲۰۵۱، ۳۵۱ = ۲۰۵۲، ۳۵۲ = ۲۰۵۳، ۳۵۳ = ۲۰۵۴، ۳۵۴ = ۲۰۵۵، ۳۵۵ = ۲۰۵۶، ۳۵۶ = ۲۰۵۷، ۳۵۷ = ۲۰۵۸، ۳۵۸ = ۲۰۵۹، ۳۵۹ = ۲۰۶۰، ۳۶۰ = ۲۰۶۱، ۳۶۱ = ۲۰۶۲، ۳۶۲ = ۲۰۶۳، ۳۶۳ = ۲۰۶۴، ۳۶۴ = ۲۰۶۵، ۳۶۵ = ۲۰۶۶، ۳۶۶ = ۲۰۶۷، ۳۶۷ = ۲۰۶۸، ۳۶۸ = ۲۰۶۹، ۳۶۹ = ۲۰۷۰، ۳۷۰ = ۲۰۷۱، ۳۷۱ = ۲۰۷۲، ۳۷۲ = ۲۰۷۳، ۳۷۳ = ۲۰۷۴، ۳۷۴ = ۲۰۷۵، ۳۷۵ = ۲۰۷۶، ۳۷۶ = ۲۰۷۷، ۳۷۷ = ۲۰۷۸، ۳۷۸ = ۲۰۷۹، ۳۷۹ = ۲۰۸۰، ۳۸۰ = ۲۰۸۱، ۳۸۱ = ۲۰۸۲، ۳۸۲ = ۲۰۸۳، ۳۸۳ = ۲۰۸۴، ۳۸۴ = ۲۰۸۵، ۳۸۵ = ۲۰۸۶، ۳۸۶ = ۲۰۸۷، ۳۸۷ = ۲۰۸۸، ۳۸۸ = ۲۰۸۹، ۳۸۹ = ۲۰۹۰، ۳۹۰ = ۲۰۹۱، ۳۹۱ = ۲۰۹۲، ۳۹۲ = ۲۰۹۳، ۳۹۳ = ۲۰۹۴، ۳۹۴ = ۲۰۹۵، ۳۹۵ = ۲۰۹۶، ۳۹۶ = ۲۰۹۷، ۳۹۷ = ۲۰۹۸، ۳۹۸ = ۲۰۹۹، ۳۹۹ = ۲۱۰۰، ۴۰۰ = ۲۱۰۱، ۴۰۱ = ۲۱۰۲، ۴۰۲ = ۲۱۰۳، ۴۰۳ = ۲۱۰۴، ۴۰۴ = ۲۱۰۵، ۴۰۵ = ۲۱۰۶، ۴۰۶ = ۲۱۰۷، ۴۰۷ = ۲۱۰۸، ۴۰۸ = ۲۱۰۹، ۴۰۹ = ۲۱۱۰، ۴۱۰ = ۲۱۱۱، ۴۱۱ = ۲۱۱۲، ۴۱۲ = ۲۱۱۳، ۴۱۳ = ۲۱۱۴، ۴۱۴ = ۲۱۱۵، ۴۱۵ = ۲۱۱۶، ۴۱۶ = ۲۱۱۷، ۴۱۷ = ۲۱۱۸، ۴۱۸ = ۲۱۱۹، ۴۱۹ = ۲۱۲۰، ۴۲۰ = ۲۱۲۱، ۴۲۱ = ۲۱۲۲، ۴۲۲ = ۲۱۲۳، ۴۲۳ = ۲۱۲۴، ۴۲۴ = ۲۱۲۵، ۴۲۵ = ۲۱۲۶، ۴۲۶ = ۲۱۲۷، ۴۲۷ = ۲۱۲۸، ۴۲۸ = ۲۱۲۹، ۴۲۹ = ۲۱۳۰، ۴۳۰ = ۲۱۳۱، ۴۳۱ = ۲۱۳۲، ۴۳۲ = ۲۱۳۳، ۴۳۳ = ۲۱۳۴، ۴۳۴ = ۲۱۳۵، ۴۳۵ = ۲۱۳۶، ۴۳۶ = ۲۱۳۷، ۴۳۷ = ۲۱۳۸، ۴۳۸ = ۲۱۳۹، ۴۳۹ = ۲۱۴۰، ۴۴۰ = ۲۱۴۱، ۴۴۱ = ۲۱۴۲، ۴۴۲ = ۲۱۴۳، ۴۴۳ = ۲۱۴۴، ۴۴۴ = ۲۱۴۵، ۴۴۵ = ۲۱۴۶، ۴۴۶ = ۲۱۴۷، ۴۴۷ = ۲۱۴۸، ۴۴۸ = ۲۱۴۹، ۴۴۹ = ۲۱۵۰، ۴۵۰ = ۲۱۵۱، ۴۵۱ = ۲۱۵۲، ۴۵۲ = ۲۱۵۳، ۴۵۳ = ۲۱۵۴، ۴۵۴ = ۲۱۵۵، ۴۵۵ = ۲۱۵۶، ۴۵۶ = ۲۱۵۷، ۴۵۷ = ۲۱۵۸، ۴۵۸ = ۲۱۵۹، ۴۵۹ = ۲۱۶۰، ۴۶۰ = ۲۱۶۱، ۴۶۱ = ۲۱۶۲، ۴۶۲ = ۲۱۶۳، ۴۶۳ = ۲۱۶۴، ۴۶۴ = ۲۱۶۵، ۴۶۵ = ۲۱۶۶، ۴۶۶ = ۲۱۶۷، ۴۶۷ = ۲۱۶۸، ۴۶۸ = ۲۱۶۹، ۴۶۹ = ۲۱۷۰، ۴۷۰ = ۲۱۷۱، ۴۷۱ = ۲۱۷۲، ۴۷۲ = ۲۱۷۳، ۴۷۳ = ۲۱۷۴، ۴۷۴ = ۲۱۷۵، ۴۷۵ = ۲۱۷۶، ۴۷۶ = ۲۱۷۷، ۴۷۷ = ۲۱۷۸، ۴۷۸ = ۲۱۷۹، ۴۷۹ = ۲۱۸۰، ۴۸۰ = ۲۱۸۱، ۴۸۱ = ۲۱۸۲، ۴۸۲ = ۲۱۸۳، ۴۸۳ = ۲۱۸۴، ۴۸۴ = ۲۱۸۵، ۴۸۵ = ۲۱۸۶، ۴۸۶ = ۲۱۸۷، ۴۸۷ = ۲۱۸۸، ۴۸۸ = ۲۱۸۹، ۴۸۹ = ۲۱۹۰، ۴۹۰ = ۲۱۹۱، ۴۹۱ = ۲۱۹۲، ۴۹۲ = ۲۱۹۳، ۴۹۳ = ۲۱۹۴، ۴۹۴ = ۲۱۹۵، ۴۹۵ = ۲۱۹۶، ۴۹۶ = ۲۱۹۷، ۴۹۷ = ۲۱۹۸، ۴۹۸ = ۲۱۹۹، ۴۹۹ = ۲۲۰۰، ۵۰۰ = ۲۲۰۱، ۵۰۱ = ۲۲۰۲، ۵۰۲ = ۲۲۰۳، ۵۰۳ = ۲۲۰۴، ۵۰۴ = ۲۲۰۵، ۵۰۵ = ۲۲۰۶، ۵۰۶ = ۲۲۰۷، ۵۰۷ = ۲۲۰۸، ۵۰۸ = ۲۲۰۹، ۵۰۹ = ۲۲۱۰، ۵۱۰ = ۲۲۱۱، ۵۱۱ = ۲۲۱۲، ۵۱۲ = ۲۲۱۳، ۵۱۳ = ۲۲۱۴، ۵۱۴ = ۲۲۱۵، ۵۱۵ = ۲۲۱۶، ۵۱۶ = ۲۲۱۷، ۵۱۷ = ۲۲۱۸، ۵۱۸ = ۲۲۱۹، ۵۱۹ = ۲۲۲۰، ۵۲۰ = ۲۲۲۱، ۵۲۱ = ۲۲۲۲، ۵۲۲ = ۲۲۲۳، ۵۲۳ = ۲۲۲۴، ۵۲۴ = ۲۲۲۵، ۵۲۵ = ۲۲۲۶، ۵۲۶ = ۲۲۲۷، ۵۲۷ = ۲۲۲۸، ۵۲۸ = ۲۲۲۹، ۵۲۹ = ۲۲۳۰، ۵۳۰ = ۲۲۳۱، ۵۳۱ = ۲۲۳۲، ۵۳۲ = ۲۲۳۳، ۵۳۳ = ۲۲۳۴، ۵۳۴ = ۲۲۳۵، ۵۳۵ = ۲۲۳۶، ۵۳۶ = ۲۲۳۷، ۵۳۷ = ۲۲۳۸، ۵۳۸ = ۲۲۳۹، ۵۳۹ = ۲۲۴۰، ۵۴۰ = ۲۲۴۱، ۵۴۱ = ۲۲۴۲، ۵۴۲ = ۲۲۴۳، ۵۴۳ = ۲۲۴۴، ۵۴۴ = ۲۲۴۵، ۵۴۵ = ۲۲۴۶، ۵۴۶ = ۲۲۴۷، ۵۴۷ = ۲۲۴۸، ۵۴۸ = ۲۲۴۹، ۵۴۹ = ۲۲۵۰، ۵۵۰ = ۲۲۵۱، ۵۵۱ = ۲۲۵۲، ۵۵۲ = ۲۲۵۳، ۵۵۳ = ۲۲۵۴، ۵۵۴ = ۲۲۵۵، ۵۵۵ = ۲۲۵۶، ۵۵۶ = ۲۲۵۷، ۵۵۷ = ۲۲۵۸، ۵۵۸ = ۲۲۵۹، ۵۵۹ = ۲۲۶۰، ۵۶۰ = ۲۲۶۱، ۵۶۱ = ۲۲۶۲، ۵۶۲ = ۲۲۶۳، ۵۶۳ = ۲۲۶۴، ۵۶۴ = ۲۲۶۵، ۵۶۵ = ۲۲۶۶، ۵۶۶ = ۲۲۶۷، ۵۶۷ = ۲۲۶۸، ۵۶۸ = ۲۲۶۹، ۵۶۹ = ۲۲۷۰، ۵۷۰ = ۲۲۷۱، ۵۷۱ = ۲۲۷۲، ۵۷۲ = ۲۲۷۳، ۵۷۳ = ۲۲۷۴، ۵۷۴ = ۲۲۷۵، ۵۷۵ = ۲۲۷۶، ۵۷۶ = ۲۲۷۷، ۵۷۷ = ۲۲۷۸، ۵۷۸ = ۲۲۷۹، ۵۷۹ = ۲۲۸۰، ۵۸۰ = ۲۲۸۱، ۵۸۱ = ۲۲۸۲، ۵۸۲ = ۲۲۸۳، ۵۸۳ = ۲۲۸۴، ۵۸۴ = ۲۲۸۵، ۵۸۵ = ۲۲۸۶، ۵۸۶ = ۲۲۸۷، ۵۸۷ = ۲۲۸۸، ۵۸۸ = ۲۲۸۹، ۵۸۹ = ۲۲۹۰، ۵۹۰ = ۲۲۹۱، ۵۹۱ = ۲۲۹۲، ۵۹۲ = ۲۲۹۳، ۵۹۳ = ۲۲۹۴، ۵۹۴ = ۲۲۹۵، ۵۹۵ = ۲۲۹۶، ۵۹۶ = ۲۲۹۷، ۵۹۷ = ۲۲۹۸، ۵۹۸ = ۲۲۹۹، ۵۹۹ = ۲۳۰۰، ۶۰۰ = ۲۳۰۱، ۶۰۱ = ۲۳۰۲، ۶۰۲ = ۲۳۰۳، ۶۰۳ = ۲۳۰۴، ۶۰۴ = ۲۳۰۵، ۶۰۵ = ۲۳۰۶، ۶۰۶ = ۲۳۰۷، ۶۰۷ = ۲۳۰۸، ۶۰۸ = ۲۳۰۹، ۶۰۹ = ۲۳۱۰، ۶۱۰ = ۲۳۱۱، ۶۱۱ = ۲۳۱۲، ۶۱۲ = ۲۳۱۳، ۶۱۳ = ۲۳۱۴، ۶۱۴ = ۲۳۱۵، ۶۱۵ = ۲۳۱۶، ۶۱۶ = ۲۳۱۷، ۶۱۷ = ۲۳۱۸، ۶۱۸ = ۲۳۱۹، ۶۱۹ = ۲۳۲۰، ۶۲۰ = ۲۳۲۱، ۶۲۱ = ۲۳۲۲، ۶۲۲ = ۲۳۲۳، ۶۲۳ = ۲۳۲۴، ۶۲۴ = ۲۳۲۵، ۶۲۵ = ۲۳۲۶، ۶۲۶ = ۲۳۲۷، ۶۲۷ = ۲۳۲۸، ۶۲۸ = ۲۳۲۹، ۶۲۹ = ۲۳۳۰، ۶۳۰ = ۲۳۳۱، ۶۳۱ = ۲۳۳۲، ۶۳۲ = ۲۳۳۳، ۶۳۳ = ۲۳۳۴، ۶۳۴ = ۲۳۳۵، ۶۳۵ = ۲۳۳۶، ۶۳۶ = ۲۳

تاریخ در ورق ۱۳۱ الف ۳۷۶ است و در آن صد گفتار از چهار خلیفه نخست به ترتیب مقبول اهل سنن، آمده است. پیداست که نویسنده از چهار مجموعه کتاب واحدی ساخته تا به پیشگاه سلطان شاه تقدیم کند. با این همه از مقایسه چند نسخه خطی معلوم می‌شود که رشیدالدین، این مجموعه را ابتدا با سخنان علی (ع) برگرفته از کتاب جاحظ، شروع کرده و با دقت آنها را شرح کرده بوده است.^{۳۷۷}

«صدکلمه» های چهارگانه به گفته خود ووطاط، به درخواست مقامات دولتی و دینی به منظور تربیت عوام تدوین و تفسیر شده بوده است. ولی چنین می‌نماید که در قرن ششم / دوازدهم محبوبیت مجموعه‌های سخنان علی (ع) بسیار بوده و رشیدالدین تنها کسی نبوده که برگزیده‌ای مشروح از گفته‌های پیداماندنی او عرضه کرده است.^{۳۷۸}

رشیدالدین نیز همچون جاحظ متوجه کیفیت ادبی اندرزه‌ها و سخنان منسوب به علی (ع) شده و همه تیوغ خویش را به کار برده تا آنها را بیش از سخنان سه خلیفه دیگر، در معرض قضاوت خوانندگان، اعم از عربی زبان و آنان که تنها فارسی می‌دانسته‌اند، قرار دهد. از تعداد نسخه‌های خطی، ترجمه‌ها و تصحیحات جدید این مجموعه می‌توان به محبوبیت زیاد آن نسبت به سه مجموعه

کیفیت ادبی و هم به علت بعد تریق نقل شده‌اند. جاحظ، ادیب بزرگ، در اینجا اندرزه‌های اخلاق را به نام علی (ع) آورده است.^{۳۷۹}

این اندرزه‌ها با سنت اندرز نویسی نوشته‌های متأخر فارسی نزدیک‌های بسیار داشته‌اند. شاعر و نویسنده بزرگ ابرار، رشیدالدین ووطاط (متوفی ۱۱۷۷/۵۷۳) از آنها در پیواسترین بخش حد کلمه چهارگانه خویش استفاده کرده است. این اثر چنانکه از مدینه نویسنده پیداست (مثلاً ورق ۳۴ ب، ص ۱۵)، در زمان حکمرانی سلطان شاه، نوه اتغر، در شمال خراسان میان سالهای ۱۱۷۲/۵۶۷ و ۱۱۷۷/۵۷۳ تألیف شده است و به آن دسته از نوشته‌های رشیدالدین تعلق دارد که در آنها نویسنده، سخنان حکمت‌آمیز خود و دیگر شخصیت‌ها و نیز امثال و حکم مورد علاقه خویش را گرد آورده است. بیشتر مطالب این نوشته‌ها برگرفته از فرهنگ عرب است.^{۳۸۰} نسخه خطی مورد استفاده ما مورخ ۱۳۲۷/۷۳۸ (ذکر

می‌شاخته است (فهرست، ص ۴۰۴). مرقی و برگزیده اثر در:

Ch. Pellat *The Life and Works of Jāhiz, Translations of selected texts.*

ترجمه انگلیسی از J. M. Hawke, London, ۱۹۶۹, ص ۱۱ و ۱۹ و ۲۰ و ۱۰۰ تا ۱۱۱. اندرزه‌های علی (ع) در نسخه خطی اسفندی، ۳۸۸۳ (نسخه ناقص بیان، مورخ ۱۰۶۱/۴۵۳) تاریخ نسخه در ورق ۱۲۷ ص ۱۷، فهرست خطی، فیلم ۵۵۱ تصویر ۱۲۹۴، ورق ۱۰۸ الف، ص ۲ تا ورق ۱۱۰ ب، ص ۲. رشیدالدین ووطاط قطعاً نسخه دیگری در اختیار داشته که باید نسخه واسطه بوده باشد مگر اینکه، چنانکه اشاره کرده، مجموعه مستقل از سخنان صدگانه علی (ع) به کتابت خود جاحظ واقعاً می‌داشته است. طالب مقدمه نیز تذکره، که پس از این درباره‌اش سخن خواهیم گفت، در این مورد کاملاً روشن است: جاحظ در اواخر زندگی، قولهای علی (ع) را هم از آثار خود استخراج کرده و به صورت مجموعه‌ای مستقل درآورده بوده است.

۳۷۳. جاحظ مدافع عیاسیان و بنابر این مدافع علی (ع) در برابر معاویه بوده است، اما از سوی دیگر ترتیب سنتی چهار خلیفه اول را قبول داشته است. وی علیه تأثیر ایرانیان در فرهنگ عرب مبارزه می‌کرده و شاید همین علت، نقل اندرزه‌های کاملاً ماهنگ با سنت اندرز نگاری ایرانی تحت نام علی (ع) برای او رضایت بخش بوده است زیرا که بداین ترتیب اندرزه‌ها مرجع عربی می‌یافتند.

۳۷۴. محمد بن محمد بن عبد الجبار العسری الرشیدی الکاتب ملقب به ووطاط (ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات ...، ۶۲۸ تا ۶۲۸ و ۹۵۶)، و همچنین در مورد زندگی او رجوع شود به مقدمه سعید نفیسی، دیوان رشیدالدین، تهران، ۱۳۳۹، ص ۱۰ تا ۳۰. رشیدالدین مدت ده سال در خدمت اتغر خوارزمشاه بوده (از ناسبات، Manuel, ص ۱۲۰ و ۱۲۰)، و سپس، گویا در زمان شورش سلطنت دربار را ترک کرده است.

۳۷۵. در مورد این نوشته‌ها رجوع شود به مقدمه سعید نفیسی بر دیوان، ص ۲۲۸ تا ۲۴۱ (۲۲) اثر رشیدالدین بیارش شافعی. شماره‌های ۱۱ تا ۱۴ و ۱۶ و ۱۷ مجموعه‌های «صدکلمه» خود نویسنده و شماره ۵ «صدکلمه» دیگران بوده است. سعید نفیسی لطافت الامثال را نمی‌شاخته و ما پس از این به این اثر خواهیم پرداخت. رشیدالدین در نوشته مورد نظر ما از این مجموعه نقل یاد کرده است (ورق ۴ الف، ص ۱). شماره‌های ۷ تا ۱۰ از «صدکلمه» چهار خلیفه نخست (به ترتیب ابوبکر، عمر، عثمان و علی (ع)) تشکیل شده‌اند.

۳۷۶. مجموعه عاطف افندی، شماره ۲۰۷، ورق ۱ ب تا ورق ۴۸ ب، رجوع شود به فهرست خطی، ص ۴۵۹، فیلم ۳۶۷، تصویرهای ۷۳۱ و ۷۳۲. به گمان ما این نسخه قدیم‌ترین نسخه خطی است. در مورد دیگر نسخه‌های خطی رجوع شود به فهرست خطی، ص ۱۶۰ و همچنین کتابخانه ملی پاریس، فهرست بلوش، ج ۱، ص ۳۲، شماره ۵۱.

۳۷۷. در نسخه عاطف افندی، شماره ۲۰۷، نام سلطان شاه در سر آغاز هر چهار مجموعه آمده است (لورق ۱ ب، ص ۱۹، ۱۱۹ الف، ص ۳، ۶۴۳ الف، ص ۱۹ و ۳۳، ص ۱۵). رشیدالدین به روش نوشته است که سخنان عمر را پس از سخنان ابوبکر (ورق ۱۲، ص ۱۰) و سخنان عثمان را از پس آن دو آورده است (ورق ۲۴ الف، ص ۸ و ۹) اما از جای سخنان علی (ع) نسبت به سخنان سه خلیفه دیگر سخن به میان نیاورده است (ورق ۲۴ ب). سعید نفیسی ابتدای هریک از این «صدکلمه» را از نسخه‌های خطی جداگانه به طبع رسانیده (مقدمه دیوان، شماره‌های ۷ تا ۱۰). در اینجا رشیدالدین گفته که به ترتیب، صد کلمه از علی (ع) و عمر، ابوبکر و عثمان گرد آورده است. مقدمه مجموعه سخنان علی (ع) با مقدمه‌های سه مجموعه دیگر فرق دارد نویسنده از علی (ع) ستایش بسیار کرده و بلاوه جای متن را نسبت به سه متن دیگر مشخص ننموده است.

۳۷۸. در همین دوره (یا کمی قبل از آن، بسته به زمان زندگی نویسنده‌ای که متن را به این صورت گردآوری کرده است) نویسنده دیگری حدود ۲۵۸ گفتار علی (ع) به ترتیب حروف الفبا تألیف شصدهشت عنوان این متن را در دسترس و چندین بار به فارسی، به نثر یا به نظم، به صورت کامل یا مستحب ترجمه و شرح شده است. اولین بار به اهتمام ابوالحسن بن ساجی، متوفی در ۱۳۲۲/۱۳۲۲، برای بررسی کلی در این باب رشتون شود به تعلیق مژوری، فهرست کتابخانه مرکزی، ۱۳۲۲ تا ۱۳۲۷ و ۱۳۱ و ۲۹۰ و ۲۹۱. م. شیروانی چهل سخن از علل و افلاک را به ترجمه منظوم حسین هروی (مورخ ۱۵۰۶/۹۱۲) و طبع رسانیده است (مجموعه علی، تهران، ۱۳۵۵، ص ۲۶ تا ۳۷).

دیگر می‌برد. ۳۹. به گفته رشیدالدین، غرض از تدوین این سه مجموعه آن بوده که دیگر از ابوبکر و عمر و عثمان بدگویی نشود. نویسنده از ذکر منابع خودداری کرده و بنابراین بافتن مآخذ صد کلمه منسوب به سه خلیفه مقدور نیست. مسأله منشأ تدوین صد کلمه علی (ع) نیز البته خالی از اشکال نیست. ۳۸۰ اما در اینجا بررسی روایتی که هبکان حفظ و انتقال داده‌اند، کافی می‌نماید.

چهار مجموعه صد اندرز عربی به وسیله رشیدالدین جمع آوری و به فارسی ترجمه و شرح شده است. این اثر در واقع، چنانکه از نویسنده درخواست شده بوده، یک شرح است و متن دقیقاً از همین دیدگاه جالب توجه می‌نماید. نویسنده در معرفی سه مجموعه اول به هریک عنوانی داده. ۳۸۱ اما مجموعه چهارم تنها در برخی نسخه‌های خطی مطلوب... نامیده شده است.

از میان "کلمات ابوبکر" شصت و سه اندرز کاملاً اخلاقی هستند و بقیه در باب آخرت و یا در زمینه دینی، بخصوص در مورد رفتار فرد مسلمان در میدان جنگند. در این میان سه اشاره

۳۷۹. غیر از نسخه‌های خطی مذکور، متن کامل (در فهراس آن را کلمات چهار یازگین نامیده‌اند) صد کلمه علی (ع) بارها به صورت مستقل و با شرح یا این عنوان استنساخ شده: مطلوب کُلّ طالب من کلم امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (تغف: مطلوب). چنانکه پیش از این گفتیم نسخه خطی عاطف‌افندی، ش ۷-۲۲ مورد استفاده ما بوده است. آخرین تصحیح متن از میرجلال‌الدین حبیبی محدث آرموی با اکتفا به یک نسخه خطی انجام داده است (تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۴۸، ص ۵۰). در اینجا از معرفی نسخه‌ها، تصحیحات و ترجمه‌های این اثر خودداری می‌کنیم (اولین ترجمه‌های آلمانی در سال ۱۸۴۴، به وسیله Stickel و ۱۸۳۷ به وسیله Fleischer انجام گرفته‌اند)؛ رجوع شود به فهرست ضمیمه تحت عناوین مختلف، صفحات ۱۶۰، ۱۷۷، ۱۸۷، ۲۰۲، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳ و ۲۲۴. بعضی از فهراس، نوشته‌ای را به خط روایتی منظم مطلوب... معرفی کرده‌اند که در واقع برگزیده ایاتی است از کتاب رشیدالدین (مقتضای نیازی یا صوفیه، ش ۲۱۲، مورخ ۸۵۷/۱۲۵۸، و یا نسخه یوگوسلاوی، فهرست ضمیمه، ص ۴۳). ۳۸۰. ملاذیق‌ترین نسخه شناخته شده مطلوب (یا صوفیه، ش ۲۰۲، ورق ۱۲۲ تا ۱۶۳، سطر ۱۱، مورخ ۱۲۸۶/۱۸۶۹ در همین سطر) در واقع ترجمه نام گرفته و به علاوه آغاز مقدمه آن با مقدمه مطلوب... رشیدالدین غریب دلیر. در اینجا آمده است که جاحظ در گفت و گویی با فضل بن احمد بن ابی طاهر گفته است که صد سخن گرانبایا از علی (ع) در اختیار دارد. ادب عرب، در اواخر زندگی بر اصرار فضل راضی شده است که صد قلمه علی (ع) را از میان آثار خویش استخرج کند و آنها را به فارسی ترجمه و شرح کرده است. نام او ذکر نشده، این صد کلمه را دیده و به ارزش آنها پی برده و آنها را به فارسی ترجمه و شرح کرده است. متن همان متن رشیدالدین است اما شرحی که به نثر فارسی میان شرح عربی و هرودیت فارسی آمده است، از آن آث نیست. این نثر از بیانی فشرده‌تر و تحریفات دقیق‌تر برخوردار است. آیا این متن، اولین انشای رشیدالدین است یا متنی است که وی به خود نسبت داده است؟ طرح این سؤال با در نظر گرفتن آنچه رشیدالدین با توجه به جلالت اثر را دویانی کرده است، عجیب نیست. این را نیز بیاوریم که ترجمه دقیق فارسی سخنان علی (ع) در نسخه خطی عاطف افندی، ش ۲۲۰-۲۲۷ نامیده است.

۳۸۱. سخنان ابوبکر: تحقیق‌الصديق الى الصديق من كلام ابوبكر الصديق (ورق ۱۱۲ الف، ش ۱۸ و ۱۹). سخنان عمر: فصل الخطاب من كتاب اميرالمؤمنين عمر بن الخطاب (ورق ۱۲۱ ب، ش ۱۸). سخنان عثمان: انيس (یا ناس) اللها من كلام اميرالمؤمنين عثمان بن عفان (ورق ۲۶، ش ۱۴).

تاریخی نیز به چشم می‌خورد (شماره‌های ۳۶، ۴۰، ۹۱). تا اندرز سی‌ام، رشیدالدین روشی را که در آغاز اعلام نموده مراعات کرده است؛ نقل مقلّ عربی، ترجمه فارسی و در صورت لزوم، شرح ترجمه فارسی و سپس شرح عربی، و در اینجا است که اثر به یک رساله ساده در اخلاق تبدیل شده است. مجموعه اول اصالت و تازگی خاصی ندارد و به روال اندرز نامه‌های سنتی نگاشته شده است. نویسنده، یک بار برای توضیح گفتار عربی از مثل فارسی بهره گرفته (شماره ۸۲)، گاه سخنان گوناگون را نقل کرده (شماره‌های ۵۹، ۶۲ و ۶۷) و گاه آنها را برای فهم سریع‌تر شرح داده است (مثلاً شماره‌های ۵۷ و ۵۹). اگر کلمات عربی زیاد فشرده بوده‌اند و مضنون شناخته شده‌ای در برداشته‌اند، نویسنده آنها را به شیوه سنتی ادبیات فارسی تغییر داده است (مثلاً شماره‌های ۵۴، ۵۵ و ۷۲). رشیدالدین به‌طور کلی به متن عربی وفادار ماند و به قدرت، در حین ترجمه، در آن دست برده است (مثلاً شماره ۶۸ متن عربی: "با سربازانت معاشرت داشته باش..." در ترجمه فارسی شده است: "پادشاه باید با دانشمندان و خردمندان معاشرت کند..."). چنانکه گفته شد، "کلمات ابوبکر" از تازگی بی‌بهره است. ۳۸۲ اما رشیدالدین، با زبان شیوای خود ۳۸۲ آنها را به خوبی با اخلاق عملی دوره خویش منطبق ساخته است. اندرزهای اخلاقی، هر جا که امکان داشته، رنگی اسلامی به خود گرفته‌اند. مثلاً در شماره ۵۷ در باب تمیز خوب و بد، توضیح داده شده که هرآنچه در دنیا خوب می‌نماید در آخرت چینی نخواهد بود، حال آن که بلافاصله و نهجهای دنیوی، در آخرت تبدیل به نیکی خواهند شد. انسان اخلاقی که در همه چیز میانه‌رو و بصورت است، مسلمان است غنود. به این ترتیب در اینجا، انسان اخلاقی به داوری خداوند و رابطه‌اش با دیگر برادران دینی ارجاع داده شده است.

هفتاد و پنج درصد از "کلمات عمر" در باب اخلاق محض است. غیر از یک مورد (مرگ ناظر بر همه است، شماره ۳۱) اندرزها اصلاً به جنبه‌های دینی نپرداخته‌اند و اگر درباره اخلاق نایشتم درباره رفتار زندگی روزانه‌اند؛ پیش از ازدواج باید اندیشه کرد زیرا پس از آن پشیمانی سودی ندارد (شماره ۱). پیش از زدن از ایوان مردم بگاهد (شماره ۵۰)، دختر خویش را نباید به مرد زشت روی داد (شماره ۹۵). هرگز نمی‌توان ثروت را از چشمه پنهان کرد (شماره ۶۶)... در اینجا بیش از مجموعه پیش پیداست که رشیدالدین خود را دریند متنی سنتی می‌دیده است. مثلاً در

۳۸۲. مثلاً (شماره ۵۴ ورق ۸ الف، س ۵ به ۵۵): هر: "اتقوا دعوة المظلوم / فارسی: به‌ترتیب که مظلوم ناله خویش نزد خداوند نذر زیرا که گردن آن سحر در صد هزار شمشیر برده و تیر و نیزه به‌طور کلی به متن عربی و وفادارانه و به‌ندرت در حد ترجمه در آن دست برده است.

۳۸۳. بسیاری از مضامین این متن در نوشته‌هایی که پیش از این بررسی کردیم به‌طور پراکنده در این متن یافت می‌شود. در اینجا نقش کلام عربی و شرح فارسی در واقع تنها معرفی مفهوم بوده است (مثلاً شماره ۷۲). شد که به طریقی بسیار ضعیف این شده است.

۳۸۴. زبان رشیدالدین کاملاً شیفته به شیوه کهن است و اصطلاحات "فرموده" نام دارد (مثلاً ورق ۹ ب، س ۱) استبداد به معنای لجابت کردن و یا شماره ۲۸ "بایست که از کار" در برابر هر چیزی که

نشداند، نثر عجولانه است. بسیاری از کلیات ترجمه نشده‌اند، و برای شرح یک گفتار به گفتاری دیگر ارجاع داده شده است. گفته‌های اخلاقی عثمان گفته‌های مردی است مواجه با مخالفت و مرگ، و پیداست که رشیدالدین در مورد این متن سخت در تنگنا قرار گرفته بوده است. مضامین برخی از گفته‌ها که از لحاظ اخلاقی جلوه بیشتری دارند بارها در مجموعه‌های فارسی آمده‌اند و می‌توان چنین پنداشت که تدوین‌کنندگان از منابع متداول و پیش‌پا افتاده استفاده کرده‌اند.^{۳۸۹}

— مطلوب ...

مجموعه اندوزهای علی [ع] با شرح رشیدالدین آشکارا بر سه مجموعه پیش برتری دارد و به احتمال قریب به یقین پیش از آنها نوشته شده و نمونه آنها بوده است. در این متن، زمینه‌هایی غیراز اخلاق کمتر از متون گذشته وجود دارد.^{۳۹۰} شرح ابتدا به عربی و به صورت فشرده است سپس و با نثر شیوایی به فارسی ارائه شده و سرانجام، دو بیت فارسی با امانت فراوان محتوای شرح را خلاصه کرده است.^{۳۹۱} برخی از گفته‌ها چندبار تفسیر شده‌اند، زیرا که گهگاه زیبایی صوری عبارت و ایجاز بیان عربی فهم مقصود گوینده را دشوار کرده‌اند؛ مثلاً شماره ۷۸: "لا احسان یقطع اللسان"، "یکی برنده زبان است" یعنی نیکی زبان بدگو را کوتاه می‌کند.^{۳۹۲} انکار نمی‌توان کرد که متن زیباست و قرائت آن چه در خلوت و چه در میان مردم، مجاب‌کننده و آموزش دهنده بوده است. مطالب مکرر بسیار آورده شده‌اند و اگر این کار را رشیدالدین کرده باشد قطعاً مقصودش تأکید بر ارزشهای متقاعدکننده و تربیتی متن بوده است (مثلاً شماره‌های ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۸۱، ۸۲ و ۸۳...)، گاه برای فهم مضبوطی که به نظر نویسنده مخصوصاً

چند مورد از اختلافات شارحان قبل یاد کرده (مثلاً شماره‌های ۱ و ۲) یا انتساب کلیات را به شخصیتی دیگر ندیده‌رفته است.^{۳۹۵} از گفته‌های عربی ترجمه دقیق به عمل نیامده اما شرح روشن است و هر بار با دو بیت شعر پرمعنی که فشرده شرح منثور را دربر گرفته، پایان یافته است. گاه شعر به مراتب گسترده‌تر و غنی‌تر از متن و شرح آن است، زیرا که رشیدالدین به راستی شاعری اخلاقی است (مثلاً شماره ۱۵) و از ابیات او می‌توان مجموعه سرشاری از اندرز فراهم آورد. هرچا موقعیت دست داده است نویسنده به گفته‌ای کلی معنایی مشخص داده است.^{۳۹۶} اما باید افزود که این مجموعه بیش از هر چیز شرح متنی است عربی که گاه با سنت اندرزگویی ایرانی در تضاد است.^{۳۹۷} چنانکه گفتیم سه چهارم "کلیات عمر" اخلاقی هستند و اخلاقیات آن مشکلاتی را از مجموعه پیشین است. اشتباه عمر به داشتن فضایل ریاست و زهد بوده است و در میان اندوزهای معمولی متن، تعدادی به روابط رئیس و زیردستان (شماره‌های ۱۰، ۲۸، ۴۲، ۵۵، ۶۸، ۷۸) و فراتر زهد (شماره‌های ۲۲، ۲۳، ۳۲، ۳۸، ۳۹، ۴۴، ۴۶، ۵۷، ۵۸) اختصاص یافته‌اند.^{۳۹۸} با این همه در اینجا نیز همچون متن گذشته، همه چیز سنتی است؛ اندوزها حاوی مفاهیمی بسیار متداول هستند و آنچه باعث جلوه آنها شده کیفیت ادبی آنهاست.

در میان "کلیات عثمان" چهل اندوز کم‌وبیش به اخلاق مربوط هستند. در سویک مورد دیگر گفته‌های منسوب به عثمان در مورد افکار وی در حین نبرد و پیش از کشته شدن (شماره‌های ۲۳، ۲۷، ۵۵، ۶۸، ۷۲، ۸۲، ۹۱)، کارهای وی برای جمع‌آوری قرآن (شماره‌های ۵، ۹۴، ۱۵) و تقوای او آمده‌اند. علاوه بر این، چند گفتار فقهی (مثلاً شماره‌های ۶۱ تا ۶۵) و چند ضربه‌المثل آورده شده است. چنین می‌نماید که رشیدالدین در برابر سخنان عثمان راحت نبوده است، زیرا که اولاً ارزش آنها را نسبت به آنچه در زندگی و مرگ عمر پیش آمده، سنجیده است (دورق ۲۶ الف، ص ۱۱ و ۱۲)، و ثانیاً از آنها که این سخنان بیش از آموزشی بودن، جنبه تارینی دارند، در شرح آنها دچار اشکال شده است. در اینجا گفته‌ها با ابیات فارسی تربیتی

^{۳۸۹} نویسنده چندین بار به کتاب التذباب اشاره کرده (مثلاً شماره‌های ۷ و ۸ و ۹) و گفته است که مؤلف آن به خطا گفته‌های عمر را به پیامبر نسبت داده است. در واقع هم، غیر از شماره ۲، باقی این گفته‌ها در کتاب "المخارج" موجودند. این کتاب گویا به راستی نوعی "خودآموز" حدیث دراین دوره بوده است.
^{۳۹۰} مثلاً شماره ۳۶ عربی: "کار فراوان است اما تو به نحوه استفاده خود از کار پندیش". شرح فارسی: کارهای پادشاه و امور اداری بسیاریند اما نتایج آنها اغلب ناپاطند...

^{۳۹۱} مثلاً شماره ۷۹ که در آن داشتن اولاد زیاد توصیه شده است حال آنکه چنانکه پس از این خواهیم دید، به سنت ایرانی قایل به داشتن اولاد کم بوده است (رجوع شود به اندرز یونان دستور در نصیحة الملوك غزالی، ص ۲۲، ص ۱۵)، در شماره ۷۵، خواندن شعر عرب برای ادب‌آموزی توصیه شده است.
^{۳۹۸} مثلاً چنانکه به فهمم که کسی از سوی زیردستان من مورد ظلم واقع شده و در پی جبران آن برتانیام من خود ظالم (ابیات سخن شماره ۱۰)، تو که دناوت در پرهیزکاری و شمارت زهد است، وجود خویش وقف قدرقدان مکن (ابیات سخن شماره ۳۹).

^{۳۸۹} مثلاً شماره ۱۷، عربی: "از آنچه بر گذشتگان رفته عبرت گیرید و درس آن را با حدیث به کار بتهید". شرح فارسی: "از آنچه بر گذشتگان رفته عبرت گیرید و اندرز زبان حال ایشان بشنویید. در برابر خداوند طبع باشید و عبادت ابدی برسید و از عذاب جاودان فرجید". در اینجا اندرز مهم عبرت‌گیری از گذشته و گذشتگان قابل ششایی است. بخش بزرگی از شاهان از این اندرز لیریز است. اما در اینجا به آن جنبه‌ای کاملاً مذهبی داده شده است: اندیشه مرگ باید باعث تفادک زندگانی آخرت باشد.

^{۳۹۰} پنج سخن از علی [ع] در زمینه مذهبی آورده شده‌اند (شماره‌های ۳ تا ۳۱ در مورد حدیث زندگانی دنیا و آخرت؛ شماره ۳۰ آنکه خود را شاعت‌خدا می‌خواند و شاعت‌خدا می‌باشد؛ شماره ۲۷: اسلام برترین مقام است؛ شماره ۲۹: ضرورت واسطه برای درخواست از قدرقدان و متفانان). باقی کلیات همگی در زمینه اخلاقی هستند و در هیچ یک اشاراتی به زندگی علی [ع] نشده است.

^{۳۹۱} در نسخ مختلف، در متن منثور اختلافاتی وجود دارد حال آنکه تا آنجا که نگارنده می‌داند، قویترین‌ها همیشه یکسانند. پیداست که شعر نیز بخش حافظه بوده است، برخی از نسخه‌ها تنها قسمت منظم مطالب را در دارند.

^{۳۹۲} مثال دیگر، شماره ۶۶: "والحكمة ضالة المؤمن" / "حکمت گمشده مؤمن است" (۱).

پراهمیت رسیده، شرحی روشن تر و گسترده تر آمده است. ۳۹۳

از دو مطلب می توان پی برد که مطلوب حلقه مهی در ذخیره سنت اندروزیوسی منسوب به علی [ع] بوده است؛ نخست اینکه علی [ع] از دیرباز به عنوان گوینده پندهای اخلاق از امتیاز بسیار برخوردار بوده است. در این باره پیش از این سخن گفتیم و در اینجا به ذکر چند مثال بسنده می کنیم. پیشری که در سال ۹۸۰/۳۷۰ شری به فارسی درباره علم پزشکی به نام دانشنامه سروده است، ۳۹۴ سخنی از علی [ع] نقل کرده (مطلوب، ۱۱۵)، "ارزش انسان به نسبت دانش اوست". جاحظ نیز در قرن سوم / نیم گذشته کاملاً مشابه از علی [ع] نقل کرده است ۳۹۵ (مستعجب، ورق ۱۲۰ الف، س ۲)، قدر هرکس به اندازه دانش اوست. ۳۹۶ مسکویه مرجع عربی مطلوب را نمی شناسخته و (به همین دلیل؟) این سخن را نقل نکرده است. ۳۹۷ در مطلوب این گفته دقیقاً به این صورت نیامده است، اما در شرح گفته شماره ۵ (عربی: ارزش انسان به نسبت آن چیزی است که نیک نداشته است) رشیدالدین، هابنک با میسری و نجاتنامه چنین آورده است که: ارزش انسان به نسبت دانش اوست، هر قدر دانش او بیشتر ارزش او بیشتر و هر قدر دانش او کمتر ارزش او کمتر. عبارت عربی دقیق تر، اما شرح فارسی سنتی تر است، زیرا که دانش را نیک ترین چیز پنداشته و سخن را از وجه کمی تعبیر کرده است. به هر حال آنچه متیقن است این است که این اندرز متعلق به سنت اندرزهایی منسوب به علی [ع] است. مؤلف تحفة الملوك که مطالب خود را از مراجع قدیم برگرفته است، هشت قول از [حضرت] علی [ع]

۳۹۳. مَلَأَ لَازَرًا ۲۴ در مورد "كَرْم" عربی: "هیچ نیکوکاری (كَرْم) برتر از میانه روی (ثَقُل) نیست". شرح رشیدالدین: "كَرْم" بر دو گونه است: یک حفظ دیگری است از آنچه که می توانی به او برسانی و این پرهیزگری است، و دوم دادن بخشی از مال خود به دیگری و این جوافردی است. پرهیزگری پیر جوافردی افضل است زیرا که فایده اش کاملتر و نفس حاتم تر است. مثال دیگر شماره ۱۶ در مورد "آدب" است که رشیدالدین به خوبی از همة تعریض برآمده و از اصطلاح "آدب صورت ظاهر عقل است" استفاده کرده است.

۳۹۴. زَلَّیْلَ لَازَرًا، نَضِیْنِ شَاوَرًا، ۱/۳۳۶ تا ۴۰.

۳۹۵. دیوار در میان و الفین (چاپ قاهره، ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۰، طبع م. ع. حارون. نقل قول از جلد ۱، ص ۸۳ و جلد ۲، ص ۷۷). در میان مجموعاً شصت و نه بار از علی [ع] یاد شده است که هیچی نقل قول نیستند. از میان قولها، بیشتر بر خطبه های علی [ع] تأکید شده است (جلد ۲، ص ۵۴ تا ۵۶ و جلد ۳، ص ۱۶۸ و ۱۵۵ و ۳۰۱). مرجع عربی مطلوب در میان یافت نمی شود.

۳۹۶. در متعجب نیامده هفت بار از علی [ع] نقل قول شده است. غیر از گفته مذکور، تنها گفته های دوم و سوم (آدق ۱۱۹ ب، سطر ۱۰ به بعد) شباهتی به شماره های ۷ و ۳۵ مطلوب دارند.

۳۹۷. نگارنده همدان هست و نه قول علی [ع] در الحکمة (ص ۱۱۰ تا ۱۱۳) تنها به یک نقطه اشتراک با مطلوب برخورد کرده است (الحکمة شماره ۵۵ مطلوب شماره ۴۱): ثروت جاهل همچون باغی است میان زباله ها.

آورده است که چهار تایی آنها در مطلوب که شاید مؤلف آن را می شناسخته، موجودند. ۳۹۸ به این ترتیب سخنان علی [ع] از یک متن به متن دیگر بازگو شده اند و پس از مطلوب، اقوال منسوب در آن بسیار مورد استفاده قرار گرفته اند.

دومین مطلب غایبانگر اهمیت مطلوب بکسب درونی خود مجموعه است. چنین به نظر می رسد که مؤلف کتاب مرجع رشیدالدین قصد داشته است که از طریق اندرزهایی نومی روش زندگی اخلاق ساده را وصف کند، اخلاق ساده ای که بدون آن رفتار انسانی به نظر او عادی و طبیعی نمی آمده است. مضامین اصل اعتقاد، که عادی را از غیرعادی متمایز می کنند با اصرار و تأکید بسیار معرفی شده اند: عقل / حماقت، علم / جهل، فقر / ثروت، سخاوت / بخل / حرص، دوستی / عداوت، تواضع / غرور، علاوه بر این در این سخنان با تکرار بسیار بر ضرورت چند چیز تأکید شده است: اندرزگویی و اندرزشوی، شناخت حدود خویش و احترام از تجاوز از آنها، چیرگی بر هوسها، جلوگیری از پایمال شدن آرزوها، زیستن با پرهیزکاری و سادگی و ادب استفاده صحیح از گفتار، توکل به خدا و رضایت از قضای خدا و امید به بخشش او و تشویق به گذشت، حتی از دشمنان. به طور کلی هیچ یک از این مطالب تازگی ندارد، ۳۹۹ و همه آنچه مؤلف توصیه می کند در سراسر ادبیات اخلاق فارسی متداول بوده است.

به این ترتیب مطلوب یک بار دیگر ثابت می کند که اندرزنامه های فارسی ما را در برابر گزینشهای ساده و سازنده جوانب اخلاق یک فرهنگ قرار می دهند، فرهنگی که قصد تثبیت نحوه زندگی افراد و مقاصد آنها را دارد. در اینجا استفاده از مقبولیت نام علی [ع] حکیم عربیه به اهمیت متن افزوده است. این استفاده مشخصه قلمرو ادبیات است زیرا که برای تضمین صحت آن از جاحظ، غایبانه بلاغت عرب، بهره گرفته شده است. این امر، یعنی پرهیزگری از ناهای معتبر و مشهور برای قبولاندن مضامین گزینش شده در سنت ادبی قرون اولیه هجری بسیار متداول بوده است و نمی توان گفت که چه کسی نخستین بار این امر را رایج کرده، زیرا که در واقع پدیده ای است برخاسته از سنت. می توان پنداشت که استفاده از اعتبار اشخاص معین همزمان با تبدیل ادبی زندگی نامه ها به "سیر" عبرت آمیز یا گرفته است. در این گونه "سیر" اعیال به عنوان سرمشق همگان و گفته های حامل معنای اعیال به صورت دستوری و فرمانی آورده شده اند.

۳۹۸. نسخة الملوك (نم) ۱۱۸ = مطلوب ۱۱۸، ۱۱۶ = مطلوب ۹۹، ۱۱۲ = مطلوب ۹۲، ۱۲۲ = مطلوب ۳۴، ۹۱ = مطلوب ۵۷

۳۹۸. دیگر قولهای نسخة الملوك: ۵۸، ۱۲، ۸۲، ۱۶، ۸۹، ۱۶، ۱۰۷، ۱۷.

۳۹۹. غیر از برخی از مطالب ظریف جزئی، مثلاً شماره ۲۵. آن که زیاد، به نتیجه کار می اندیشد برکت شروع آن را از دست می دهد، در اینجا افراط در کار و پرهیزگری معروف "کوشش قبل از عمل" گوشه زده شده است. این گونه تصاع در دوره های قدیم نادر بوده اند.

- سیر علی [ع]

مورخان عرب زندگی علی [ع] را خوب می‌شناختند. به‌عنوان مثال، مسعودی پیش از بخش مربوط به کلبه علی [ع] (پیشتر شماره ۱، ۲، ۷)، داستان زندگی و اعیال وی را با استناد به اسناد دقیق آورده است (مروج الذهب، ترجمه شارل پلان، ج ۳، ۱۹۷۱، ص ۶۲۹ تا ۶۸۸). از خلال وقایع مهم این زندگی (جنگ جمل، جنگ صفین و حکمت، واقعه هجرون، و ماجرای قتل علی [ع])، چهره علی [ع] به‌عنوان برترین قهرمان اسلام به ثبت رسیده است، قهرمانی که تنها برای یکرسی نشاندن راستی و دوستی و با بزرگواری به جنگ می‌رود.^{۴۰۰} به این ترتیب خواننده آماده می‌شود که پس از واپسین سخنان علی [ع] به پسرانش (ص ۶۸۵)، به کلبات او در بخش بعد برسد.^{۴۰۱} گویا زندگی علی [ع] خیلی زود و بلافاصله پس از ترجمه فارسی تاریخ طبری به‌قلم یلعی (متوفی حدود ۹۷۴/۹۷۴)، در ادبیات فارسی وارد شده و انتشار یافته است.

شاهانه باتوجه به ادبیات دینی فارسی، قطعاً اثری تحریک‌آمیز بوده است، زیرا که سبک حماسی آن برای یازگو کردن داستان قهرمانان موردپسند بوده؛ اما چنین پنداشته شده که فردوسی خود، راه خطا رفته و قهرمانانی کاذب پرداخته است. مثلاً نویسنده ناشناس علی‌نامه مورخ ۴۸۲/۱۰۸۹ (ورق ۳۰۱ الف، س ۵) متنی خود را با همان بحر شاهنامه سروده که امروزه پنج‌هزار بیت از آن باقی است.^{۴۰۲} مخاطبان شعر، مردمی بوده‌اند که به شنیدن شاهنامه خو داشته‌اند (ورق ۱۲۷ ب، س ۴). تقلید از شاهنامه در سراسر اثر به‌چشم می‌خورد؛ همان احساسات اخلاق و همان علاقه به وقایع انگیز و محتم، حکایات جنگها، مکاتبات، سخنان و مباحثات همگی با الهام از شاهنامه سروده شده‌اند، اما اینجا رستر، گویا طوس یارای هاوردی یا علی [ع] را ندارند (ورق ۳۲۷ اب، س ۲ تا ۸). همان وقایع زندگی علی [ع] که در مروج‌الذهب آمده‌اند، در اینجا نیز ذکر شده‌اند و بخشهای بزرگ به چند "مجلس" تقسیم شده‌اند. با در نظر گرفتن نحوه شروع و اختتام هر مجلس می‌توان پنداشت که آنها را جداگانه در مجالس عمومی می‌خوانده‌اند.

در ادبیات فارسی، متنی علی‌نامه نمونه خوبی است از داستانی که به تأیید تاریخ رسیده و به‌علاوه به‌نوعی پرداخته شده که مخاطبان را به تقلید از قهرمانان داستان تشویق می‌کند.

۴۰۰. از خصوصیات اخلاق علی [ع] که سخت در حافظه‌ها حک شده است: بخش و گذشت از شکست - خورندگان و اعیال عدالت پس از پیروزی است (مروج الذهب، ج ۳، ص ۶۳۹).

۴۰۱. هیچ‌یک از این کلبات در مخطوط نیست.

۴۰۲. تاریخ طبری، ترجمه فرانسوی از ژوتنبرگ، ۱۸/۳، ۷۱۳.

۴۰۳. نسخه خطی قزوینی، ۳۰۱ ورق؛ توصیف خیامپور (نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، س ۷، ش ۲ (۱۳۳۴)، ص ۲۴۱ و ۲۴۲، شماره ۴۲). فهرست فیله‌ها، ۱۴۳، عکس ۵۹۱ تا ۵۹۱ نویسنده چندین بار به شاهنامه طبعه زاهد است (مثلاً ورق ۳۱۵، س ۱۷ تا ورق ۴ الف، س ۸ ورق ۱۸۲، س ۱۶ تا ۱۲).

سنایی (متوفی حدود ۱۱۳۱/۵۲۵) بخش کوتاه، اما مفید از متنی بزرگ خود، حقیقه‌الحقیقه را به علی [ع] اختصاص داده است.^{۴۰۴} امروزه روشن شده است که مقصود از این اثر تألیف دایرةالمعارف گونهای بوده است و از این دیدگاه، متنی سنایی را می‌توان به‌عنوان تمجیل‌گاه فرهنگ یک دوره تلقی کرد. بخش مربوط به حضرت علی در مجموع از ۳۲۰ بیت تشکیل شده که ۱۸۶ بیت از آنها در ستایش علی [ع] است، ۸۱ بیت بعد در باب جنگها (جمل و صفین) و شهادت او، و بالآخره ۵۳ بیت آخر در نکوهش دشمنان نزدیک‌ترین خوشاوندان پیامبر و وارث راستین است. دستان "زندگی" علی [ع] در اینجا بسیار کوتاه شده و جای خود را به ستایش و دفاع از شخصیت غوثه داده است. مدح علی [ع] در همان بیت نخست به صورت فشرده خلاصه شده است. آنجا که توصیف اصلی قهرمان با هم قافیه شده‌اند، علم و حلم. علی [ع] هنگام صلح دارای علم کامل بوده، و هنگام جنگ از حلم بی‌پایان برخوردار بوده است. نکته دوم در قصص عبرت‌آمیز بی‌شمار آمده است، قصصی که در آنها خصوصیات داستانهایی جورج جردیس و مارتن قردیس را می‌توان مشاهده کرد. مولوی (متوفی ۷۷۲/۱۲۷۲) صورت نهایی دو نمونه از این حکایات را در متنی آورده است.^{۴۰۵} همسر او یعنی نصیرالدین طوسی در نامهای کوتاه^{۴۰۶} صفات ستایش‌انگیز علی [ع] را برشمرده است، صفاتی که در صحابه پیامبر پراکنده و در علی [ع] جمع بوده‌اند.^{۴۰۷} به‌این ترتیب چهره مسلمان غوثه برای عوام مشخص می‌شده و خودبه‌خود جنبه مقدس می‌یافته است. ادبیات اخلاق در شخصیت علی [ع] حکیمی مقبول شناخته است که اندرزهایش مشوق مسلمانان به اعتدال و میانه‌روی در زندگی بوده است.

۴۰۴. تصحیح مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۹، ص ۲۴۴ تا ۲۴۲.

۴۰۵. بنوی (طبع نیکسون)، دفتر اول، ابیات ۱۳۷۲۱ تا ۱۳۸۴۴ و ۱۳۸۴۵ تا ۱۳۸۸۸. جنگجویی به چهره علی آید دهان می‌افکند، در این هنگام علی شمشیر برکشید و پایین می‌آورد. جنگجوی خجالت‌زده به اسلام می‌گراید دینی که در آن جنگ به پاری کشتن بل برای احیای جان صورت می‌گیرد، دفتر اول ابیات ۳۸۴۴ تا ۳۸۴۹. پیامبر رکابدار علی را فراخوانده و پیشگویی می‌کند که وی قاتل مولای خود خواهد شد. رکابدار نزد علی می‌رود و از او می‌خواهد که وی را بکشد. علی درخواستش را نمی‌پذیرد و پاسخ می‌دهد که خداوند از عهده ترمیم آنچه شکسته شده برمی‌آید. مآخذ حکایات اول معلوم نیست، حکایات دوم در منابع عربی آمده است، رجوع شود به بدیع‌الزمان فروزانفر، مآخذ قصص و تشبیهات علی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۳۷، ص ۳۲۷ تا ۳۹.

۴۰۶. طبع محمدتقی دانش‌پژوه در دیالوگ اخلاق حسینی (تهران، ۱۳۳۹، ص ۵۷۱ تا ۵۷۷). تصحیح از نسخه‌های مورخ قرن هشتم / چهاردهم موجود در یک مجموعه بهره گرفته است (مقدمه، ص ۳ تا ۵ و ۶). ما پس از این به نسخه دیگری اشاره خواهیم کرد.

۴۰۷. همان، ترجمه یکنی به پانچیر (ص ۱)، علم قرآن، علم خیر، علم اصول، فضیلت مجاهد، از علوه‌گشتگی در راه خدا، پرهیزکاری، زهد و افسان.

کنایه‌ای اخلاقی نویسندگان با روی آوردن به دین، در وقایع مهم زندگی علی [ع] عناصر و نکات قابل لمس بسیار باستاند و نگاه آنها به علی [ع] به گونه‌ای بوده که از خلال گزینش کلیات و اندرزهای او خود به خود چهره انسان کامل تصویر می‌شده است. اگر مقصود و شمار اخلاقی میانه‌روی باشد مقصود دین کمال است و در اینجا کمال از طریق شخصیتی نمونه برای سرمشق پنداران ارائه کرده شده است.

۳.۷ پایان یک نوع ادبی

در پایان این پژوهش درباره سنت اندروزامه‌ها معرفی دو متن دیگر از همین نوع، یعنی مجموعه‌نویسی، خالی از فایده نخواهد بود خاصه آن‌که این دو متن را می‌توان طایفه نوعی جدید پنداشت. در نوع "اندروزامه" سخنان و نصایح باهم جمع شده‌اند و تعداد آنها به بیشماري تجاری است که در طی زمان و رویداد وقایع برای طبقه‌ای یا گروهی از مردم رخ داده‌اند. گذشتن از این نوع به نوعی جدید عبارت بوده است از کوشش برای گزینش کردن مفاهیم نهفته در اندرزه‌ها، آنچه این کوشش را هدایت کرده و به آن جهت داده است، کثرت و تواتر واژه‌های بوده که این مفاهیم را بازگو می‌کرده‌اند. این تواتر خود نشانه گزینشی است که می‌توان گفت سنت مجموعه‌نویسی از پیش انجام داده بوده است. نویسندگانی که ظاهر از قرن ششم / دوازدهم گزینش مفاهیم را آغاز کرده‌اند و در ذیل آنها اندرزهای برگرفته از مجموعه‌های قدیمی را آورده‌اند خود، ملهم از این گزینش سنتی بوده‌اند. کار جدید این نویسندگان مشخص کردن و نه‌اندن هسته مرکزی اندرزه یعنی مفاهیم اخلاقی بوده است. این گذر را می‌توان به گذر از جمع به ضرب تعبیر کرد. تأکید بر مفاهیم باعث تنزل تعداد اندرزه‌ها شد، زیرا که هر قدر هم بر تعداد آنها افزوده می‌شد در پیشبرد دانش اخلاقی تأثیری نداشت. پیشرفت، در دوره‌ای دیگر، با تنظیم مفاهیم به صورت سلسله مراتبی حاصل شده است یعنی با گذر از گزینش به طبقه‌بندی، و این امر خود مولد نوع جدید دیگری بوده که در آن کار و اندیشه نظری نقش عمده‌ای برعهده داشته‌اند.

— خردنامه جانافروز، مجموعه مضامین صدگان

آن دو متن که در بالا به آنها اشاره کردیم گویای نقطه پایان نوع اندروزامه بوده‌اند، البته با این دو متن نه قابل به این نوع بلکه قابل به این گونه تألیف پایان گرفته است. خردنامه جانافروز نوشته ابوالفضل یوسف بن علی مستوفی است. در مورد نویسنده هیچ چیز جز آنچه از لقب "مستوفی" پیداست، شناخته نیست. از این رساله چندین نسخه خطی باقی است که هیچ یک دقیق‌تر از قرن هشتم / چهارم نیست. جالب است که کاتب نسخه خطی کوبری به شماره ۵۵۸۹،

پس از این متن، نامه نصیرالدین طوسی را در مورد فضایل علی [ع] آورده است (بیشتر از آن سخن گفته‌ام).^{۳۰۸} این اثر را ادیب برومند براساس دو نسخه قرن نهم / پانزدهم به طبع رسانده است.^{۳۰۹} مصحح با آن‌کا به سبک نثر رساله را متعلق به اواخر قرن پنجم / پانزدهم دانسته است.^{۳۱۰} به علاوه، متأخرین نویسندگانی که در متن از آنها نقل قول شده (شماره‌های ۷۱ و ۹۵) ابونصر کندری (۱۰۶۴/۴۵۶) و ابوحیان توحیدی (۱۰۲۳/۴۱۳) هستند. از تعداد نسخ‌های خطی پیداست که این اثر در قرون هشتم و نهم هجری، محبوبیتی نسبی داشته است.

خردنامه جانافروز یک "صدکله" است و همچون "صدکله"های قبا و علی [ع] از اندرزهای بدون ترتیب تشکیل شده ولی در اینجا برخلاف دیگر مجموعه‌ها، نویسنده کوشیده است تا بر صد مضمون تأکید کند و برای هر یک سه اندرز از حکما آورده است و به این منظور هر بار اول گفته‌ای از یک حکیم دوره قدیم، سپس سخنی از علی [ع] و بالاخره چند بیت از فردوسی آورده است. به این ترتیب، صدبار حضرت علی و فردوسی کنار هم قرار گرفته‌اند و نثر زیبایی عربی آن یک و نظم شیوای فارسی این یک به تفهیم مضمون مورد نظر یاری داده است. گفته حکیم دوره قدیم با نثر فارسی زیبایی بیان شده است. نام سن حکیم نامیده است و هفتاد نای دیگر به ترتیب کثرت نقل قول عبارتند از حکمای عرب (از جمله علی [ع]، ابوبکر، عمر و عثمان^{۳۱۱}، حسن بصری و مأمون، بزرگمهر، ارسطو، افلاطون، اسکندر، و چند یونانی دیگر، لقمان، انوشیروان، پرویز، از قولهای مشترک با دیگر متون پیداست که نویسنده خود اندرزه‌ها را بازنویسی کرده^{۳۱۲} و بسط داده است. گفته‌های علی [ع] ضابطه اصل انتخابهای نویسنده نبوده‌اند و بیشتر از سخنان حکما برای توضیح مضامین استفاده شده است و حتی گفته‌های علی [ع] کم‌وبیش برای تأیید سخنان آنها آمده است.

۳۰۸. نامه طوسی (رسالة نصیرالدین طوسی فی فضیلة امیرالمؤمنین)، ورق ۳۱۲ تا ۳۱۳ ب و خودنقله جانافروز، ورق ۳۰۴ تا ۳۱۲ الف. در این ورق آخر تاریخ ۱۵۲۲/۷۵۲ آمده است؛ در مورد نسخ‌های خطی دیگر رجوع شود به: فهرست فیه، ص ۲۸۶ (شماره ۹۵ و پانوشش ص ۸۱۴) و ۴۶۶ و ۷۱۹. فهرست کتابخانه چستر، ش ۳۰۸ به بعد، ورق ۸۰ تا ۸۰ ورق ۱۰۹، مورخ ۱۳۲۸/۷۲۹.

۳۰۹. خردنامه، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۲۷، نه ۱۰۵ ص. ۳۱۰. واژه‌های عربی کمتر به کار برده شده‌اند و دستور زبان شامل برخی خصوصیات فارسی کهن است (مثلاً می: را به اضافه صیغه امری، این نثر می‌تواند متعلق به قرن ششم / دوازدهم باشد؛ پیش از این پیروی نمی‌توان گفت.

۳۱۱. بنا بر این نویسنده شیعی نبوده است. ۳۱۲. مثلاً از پنج اندرز لقمان (شماره‌های ۱۰۱، ۱۱۸، ۵۳ و ۹۶) تنها یکی از "لقمان" (شماره ۹۶) معقبات آمده و آن هم در اینجا بسیار مبسوط‌تر است.

بیت شعر بسط داده است. وی، به گفته خودش (ص ۶)، "چهل حدیث" یا مجموعه نخست را از خواجه امام عبادی گرفته است.^{۲۱۶} این مجموعه اول به احوال زیاد یا شهاب‌الانصار (بهشت) شماره ۱۷۰) بیارتباط نبوده زیرا که بیست و چهار حدیث از بیست و چهار حدیث آن در این کتاب یافت می‌شوند. همچنین به گفته نویسنده (ص ۶)، در مجموعه دوم گفتار از هر یک از چهار خلیفه نخست از "سدکله"‌های چهارگانه رشیدالدین و طوطا برگرفته شده‌اند، و واقعاً هم چنین است. در مجموعه سوم از حکای عرب بیست سخن حکمت‌آمیز و بیست مثل آورده شده است. اثر فارسی بسیار آمیخته با عربی و نقل است. ابیات به‌طور کلی محتوای عبارت عربی را خوب خلاصه کرده‌اند. باید در نظر داشت که نیت از نقل سخنان و امثال، تربیت شاه بوده است و نویسنده با مهارت و زرنگی از عهده کار برآمده است. مثلاً عبارت عربی "انسانی که پیش از حد رحیم باشد شتری است نادان" (ص ۲۶۸) به این ترتیب در مورد پادشاه مصلحتی یاد کرده است که: "چون شاه با خواص و عوام به مساوات رفتار کند، از ناتوانی اشراف و طغیان مردمان، ملک او تیره و شعله قدرتش خاموش خواهد شد" (لیات ص ۳۷۱).

به این ترتیب، از سخنان مشهور به تعداد معین، برگرفته از مجموعه‌هایی گسترده‌تر، متشکل از گفته‌هایی باز به تعداد معین، شرحی پرداخته شده است که عناصر ویژه شرح مدرسی قرون وسطی را داراست. انتخابی نشانه توجهی هستند که به مضامین معطوف شده، اما هنوز از طبقه‌بندی نظری خبری نیست. برای تعلیم یک مضمون کلی یعنی آموزش وظایف پادشاه، استفاده ماهرانه‌ای از شرح شده است. اندیشه هنوز به بلوغ نرسیده و پاینده عبارت سنت اخلاق است، و کشش حقایق آن به‌سوی عناصر خارجی است، یعنی تفردهای ادبی که شاید در این دوره قانع‌کننده بوده‌اند.

چنانکه ملاحظه می‌شود برای پی‌بردن به شکل‌گیری نوع ادبی جدید، از حوزه تأثیر سنت اسلامی در اندوزنامه‌نویسی با بیرون نپیاده‌ام. تأثیر این سنت در مجموعه‌های قدیم نه تنها در گزینش‌های ضمنی بلکه در نحوه برخورد با اندرزه‌ها نیز مشهود است و یقیناً در تزلزل کتی پندها و جست‌وجوی کتی مضامین سازنده اندیشه اخلاق نقش عمده داشته است.

از مقایسه صدکله علی [ع] در اینجا و مطلوب رشیدالدین نمی‌توان درباره تاریخ تألیف سده‌های میان‌روز به نتیجه‌ای دست یافت. چنانکه در ضمیمه ۷ در آخر کتاب نشان داده شده، مطلوب و عهده‌هاوازه گفته مشترک دارند که چهار تابستان در نهج البلاغه، مأخذ احتمالی هر دو، آمده و به این ترتیب، هیچ‌گونه ارتباط و پیوستگی میان دو متن به چشم نمی‌خورد. همه صد مضمون عهده‌ها در مجموعه‌های قدیم بسیار متداول بوده‌اند و چنین می‌نماید که نویسنده مطالب خود را از این مجموعه‌ها برگرفته و اندرزه‌های کوتاه آنها را به صورت تفسیری بسط داده است. ظاهراً گاه، جالب توجه‌اند و ما پس از این در تحلیل مفاهیم اخلاقی از آنها یاد خواهیم کرد.^{۲۱۷} عهده‌ها ابوالفضل سرآغاز نوع ادبی جدیدی است: نویسنده با این که سخت به مجموعه‌های اندرز وابسته مانده‌است، بدون رعایت هیچ‌گونه ترتیب، مضامین را گزینش کرده معنایی را که در هر یک می‌دیده شرح داده است، و باید گفت که ضعف روش به‌تازگی کار آسپبی نرسانده است.

— بریدالسادۀ: گامی به‌سوی تفسیر

متن دوم گوندی "نصیحة الملوك" متعلق به قرن هفتم / سیزدهم است. مؤلف، محمدبن غازی مَلْطُوی این "جمع مختصر" را در باب "سیاست" با استفاده از سخنان پیامبر [ص] و حکای عرب به درخواست یکاویوس سلجوقی^{۲۱۸} نوشته است. بریدالسادۀ^{۲۱۹} در ۱۲۰۹/۶۰۶ پایان یافته (ص ۳۸۸) و پس از سلطان شدن یکاویوس به‌سوی مقدم شده است. نویسنده سه مجموعه "چهل کلمه" ای عربی جمع آورده و هر یک از کلمات را با ترجمه و شرح و لطیفه و بالآخره دو

۲۱۷. مثلاً شماره ۱۶: بزرگهر حکیم گفته است که: هر یمنی برده را برتر از آزاد قرار دادن، قترا را بر ثروقتان ترجیح دادن، به زیر دست قیل از درخت رسیدن، به فرومتریه پیش از بلندمرتبه احترام نهادن، رعایا را اخذ از مجلس شاه دانستن. علی [ع] گفته است: عبادت در علم و ادب است نه در خُص و نُسب. فردوسی:

چو پرسند، پرسندگان از هجر / شاید که پاسخ دهیم از گهر
گهر بی‌هجر ناپسند است و خوار / برین، داستان زد، یکی هوشیار
(شاهانه، کسری نوشین‌روان، بیت ۱۲۳۲ و ۱۲۳۵).

۲۱۸. یکاویوس، پسر ارشد یکیشرو سلجوق، به دستور پدر دو تملیقه معین بوده و پس از قتل پدر در ۱۲۱۱/۶۰۸ در قریه به‌جای او بر تخت نرسیده است (۱۲۱۲/۶۰۹ تا ۱۲۲۰/۶۱۷). رجوع شود به: کلودکام، *Pre-Ottoman Turkey* لندن، ۱۹۶۸، ص ۱۲۰ و ۱۲۱. اشتیاق محمدبن غازی به علت انشای عالمانه مرزبان‌نامه (پایان تألیف ۱۲۰۱/۵۹۸) است.

۲۱۹. تصحیح م. شمرهانی، تهران، ۱۳۵۱ (رجوع شود به پانوش ش ۳۲۸). تصحیح بر پایه نسخه خطی ایاصوفیه، شماره ۱۸۸۲، مورخ ۱۴۵۵/۸۵۹ صورت گرفته است. نسخه خطی دیگری مورخ ۵۵۲۲/۱۹۱۱ در برلین موجود است.

۲۱۶. این خواجه عبادی (یا عیاض) بنیادی است که شاید با طوطا و محدث مشهور متوفی در ۱۱۶۵/۵۲ (رجوع شود به گفتارمده‌ها، مدخل عبادی، آناه).

از این بُعد اولیه بی‌برماند. البته منظور آن نیست که یک چنین نظامی متأثر از فرهنگ محیط نبوده، بلکه مقصود این است که آثار اخلاق نسبت به وقایع حساسیت بیشتری داشته‌اند. با این همه نمی‌توان گفت که در این آثار برای نظام‌آوری و یکدستی بیان، کوششی صورت نگرفته است، گمان ما بر این است که شروع بررسی این نکات از دشواری کار خواهد کاست.

در مرحله نخست، توصیف و معرفی متون تا حد امکان با تفسیر همراه نخواهد بود. تفسیر در مرحله‌ای دیگر ضمن تحلیل مضامین اخلاق خواهد آمد. میان این دو مرحله پرسشی را باید مطرح کرد: برداشت نویسندگان آثار اخلاق به زبان فارسی از اخلاق چگونه بوده است؟ با دقت تر، آیا نویسندگانی بوده‌اند که پس از آشنایی با اندرزنامه‌ها، با نحوه نگارش خود سعی در برجسته‌تر کردن نکات اصلی اخلاق آنها کرده باشند؟ در این صورت، این گونه نویسندگان نخستین تجزیه‌کنندگان ناخودآگاه این اندرزنامه‌ها بوده‌اند، و با بررسی برداشت آنها از متون قدیم می‌توان پی برد که میان اخلاق اندرزنامه‌ها و اخلاق متون سنتی (پس از این، فصل سوم) استمرار وجود داشته است یا جدایی.

تمییز حدسی میان مضامین اخلاق و تشخیص اهیئت آنها به دو شکل انجام گرفته است. شکل نخست همان است که در فصل پیش به آن برخوردیم و در اینجا نیز باز می‌آییم، یعنی گزینش از دیدگاه کمی، و این روش نویسنده‌ای است که به تصمیم خود یا به خواست مخاطبان و یا به دستور یک سفارش دهنده اثر خویش را به تعدادی معین از موضوعات محدود کرده است (چهار، چهل، هشتاد، صد... موضوع) و بنابراین اثر او عبارت شده است از تعدادی معین از محاسن و معایب و یا دیگر موضوعات اخلاق و مجموعه‌ای از قولهای برگرفته از متون قدیم یا عناوین معین. گاه نویسنده خود به اختصار به تعریف موضوعات پرداخته است، بدین معنا که در محدوده کمی پذیرفته شده، به انتخابی دست زده که آشکارکننده اشتغالات اخلاق متون مورد استفاده او، خود او و مخاطبان اوست.

در شکل دوم که صورت تمییز حدسی به خود گرفته است، از جنبه کمی خبری نیست. در اینجا تعداد موضوعات کمتر است زیرا که نویسنده کوشیده است تا از دیدگاه کیفی مضامین مهم اصلی را از مضامین فرعی جدا سازد و بررسی کند، حتی اگر، گاه مضامین فرعی عنوانی ندارند و تعریف نشده‌اند، در عین حال پیداست که براساس یک طبقه‌بندی، تعداد کمی از مضامین نسبت به آنها اصلی تشخیص داده شده‌اند. پس این طبقه‌بندی ابتدایی شامل دو درجه است اما در مورد مضامین اصلی به کار گرفته نشده است. نویسنده نه در مورد گزینشهای خود و نه درباره تسلسل آنها توضیحی نداده و تنها به ارائه نظریه‌های خود در میان قولها، آن‌هم برای بسط و نه تمایز آنها، اکتفا کرده است. کار او بیان مشابهت است نه تعیین اختلاف. در ادبیات قرون وسطی، یک نوع ادبی ابتدایی الزاماً قدیمتر از نوع تحول یافته‌تر نیست، یا دستکم می‌توان گفت که

فصل دوم

متن در متن کوشش در راه طبقه‌بندی تجربی متون

درآمد

همچون باستان‌شناسی که باید یک یک اشیای بازیافته در حفاری را شناسایی کند، ما نیز باید به تدریج یک یک متون اخلاق فارسی دوره مورد بجهان را شناسایی کنیم. به علاوه برای توجیه بستگی هر متن به حوزه اخلاق، باید آن را معرفی و توصیف کرد. اشکال در این است که گذشته از رسائل اخلاق فلسفی، متون دیگر واژگان یکدستی ندارند، به این معنی که محتوای هر اصطلاح نسبت به دیگر مصطلحات اخلاق مشخص و مرتب نشده است. باید گفت که خود ساخت و پرداخت متون مورد بحث باعث این اشکال شده است. نویسندگان پیش از هر چیز قصد متقاعد کردن مخاطبانی معین را داشته‌اند و به این منظور از بیان ادبی و طبعاً از فن قیاس با تقریبات و مشابهت و بازیهای ذهنی پیچیده آن استفاده کرده‌اند. بررسی نوشته‌های اخلاق فلسفی که در آنها، چنانکه پیشتر گذشت، انواع مضامین و تفاوت‌های آنها تعریف شده‌اند، در باب دیگری خواهد آمد. در ادبیات، بیان و عبارات نتیجه تجربه و محل بازتاب مقصود هستند و تنها گوشه‌هایی از مضامین از خلال آنها هویداست و جالب بودن مضامین دقیقاً در همین نکته نهفته است زیرا که می‌توان چنین پنداشت که این مضامین برخاسته از جامعه‌ای بوده‌اند که با اخلاق عملی می‌زیسته و سیر می‌کرده است، و حال آنکه مضامین متعلق به یک نظام انتزاعی و نظری

برخی از متون پیرو سنتی نوع ابتدایی از متون متعلق به نوع دیگر جدیدترند. این نکته در مورد نوشته‌هایی که در این فصل بررسی کرده‌ام صادق است، زیرا که می‌توان آنها را متعلق به نوعی دانست که در آن انتضای سادۀ مضامین اخلاقی ریشه در اندرزنامه‌های کهن دارد. یکی از این متون در اواخر قرن ششم / دوازدهم و بقیه در قرن هفتم / سیزدهم تألیف شده‌اند. و شاید هم پیش از آنها متون دیگری در این نوع نوشته شده بوده‌اند و به‌رحال آنچه جالب توجه می‌نماید این است که این آثار گواهان نخستین گزینشهای یک جامعه در زمینه ارزشهای اخلاقی و نیز نحوه بیان ادبی آنها هستند.

پیش از معرفی این آثار، لازم است نشان داده شود که در دوره فردوسی، مجموعه‌های بسیاری متشکل از اندرز، کلیات قصار، امثال و حکم و حکایات، به‌ویژه برخاسته از سنت عربی-اسلامی، در بطن یک جریان ادبی عرب زبان عرضه شده بوده است. از این میان سه‌گانه معرفی می‌شوند. نویسندگان دو گونه اول قولها را در چارچوب اندیشه‌ای ساخته و پرداخته جای داده‌اند و نویسنده متن سوم، با وجود داشتن طرحی کلی برای ارائه مطالب، در سطح جنگ‌برداری فهرستوار و قالب‌دادن به قولها مانده است. ادبیات فارسی در این مرحله یعنی در قرون چهارم و پنجم / دهم و یازدهم شاهد پیدایش اندرزنامه‌هایی بوده است که پیشتر، در فصل اول، به بررسی آنها پرداخته‌ام.

ما در فصل دوم، درباره آثاری که مورد مطالعه قرار گرفته‌اند، اصطلاح "متن در متن" را به کار برده‌ام. "متن در متن" امروزه به "عمل تداعی" گفته می‌شود که به‌وسیله نویسنده و مخاطبان انجام می‌شود که دارای بار فرهنگی و ادبی مشترک هستند و عبارت است از نزدیک کردن متون به‌ظاهر سپرده شده با متنی جدید از طریق کتابت یا قرائت. می‌توان فرض کرد که نوشته‌هایی که در آنها اندرزها و دیگر قولهای برجای مانده از دوره قدیم به صورت تجربی جمع‌آوری و طبقه‌بندی شده‌اند، تاحدی عمل "متن در متن" را انجام داده‌اند و به این ترتیب عوامل ضروری را در اختیار نویسندگان رسائل اخلاقی سنتی قرار داده‌اند. فایده چند گونه متعلق به این نوع که به‌دست ما رسیده‌اند در این است که می‌توان در آنها نخستین خشت‌های بناهای عظیم ادبیات اخلاقی در زبان فارسی را باز یافت.

ابتدا باید آثار "بدلی" را شناسایی کرد، یعنی متونی که در آنها در دوره‌ای متأخر از دوره مورد بحث ما با بهره‌گیری از مطالب مجموعه‌های قدیم، تنها به جمع‌آوری اندرزها و طبقه‌بندی آنها برحسب موضوع پرداخته شده است. متون دیگر، چنانکه خواهیم دید، مبین سه واقعیت مهم ادبی هستند: نخست حقانیت استفاده از اندرز و کلیات قصار و با امثال. حتی می‌توان آنها را

۱. در اینجا از مطالب شماره ۲۹۱ (۱۹۸۱) مجله *Littérature*، شماره ویژه *Intersexualités médiévales*، بهره گرفته‌ام. اصطلاح "عمل تداعی" / *activité associative* از آن رفاقت (ص ۷) است.

از فرهنگی غیراسلامی برگرفت. به‌شرط آنکه با تالیف اسلام منطبق باشند. یعنی به شرط هماهنگی با قرآن یا سخنان شخصیت‌های مقبول در نزد مسلمانان، مثلاً (حضرت) علی (ع). دوم، رابطه محکم گفته با حکایت، به این معنی که نیرو و تأثیر یک گفته در یک حکایت گذاشته شده است، چه این حکایت به عنوان نقطه اوج روایت آورده شده باشد، و چه برای سرمنش قرار دادن و تعلیم شنوندان از طریق سرگرم کردن او. سوم، ارزش نقل قول، یعنی که یک رساله می‌تواند تنها از مجموعه‌ای از اقوال تشکیل شده باشد. سخن نقل شده با حکایت بازگفته شده از چنان وزنی برخوردار است که می‌توان گفت که ادبیات فارسی گاه همچون ادبیات روایی خودنمایی کرده است. اما نقل قولها چندان زیادند و مآخذ آنها چنان مبهم که ادبیات خود به‌خود ترشح ضروری خویش را حفظ کرده است. میدان "استعاره زنده" (به اصطلاح پل. ریکور) هرگز مسدود نشده و "متن در متن" باعث الهام نویسندگان بوده است.

از بحث نیک متنی به دست ما رسیده است که در آن مضامین اصل اخلاقی ادبیات متفکس شده‌اند: نویسنده *تحفة الملوك* با بهره‌گیری از مجموعه‌های قدیمی، کلیاتی را نقل کرده که به‌خوبی نمایانگر مضامین اخلاقی نهفته در آنها هستند، و مقایسه این کتاب با دیگر متونی که در این باب بررسی خواهیم کرد، نشان خواهد داد که این نویسنده دیدی دقیق و درست داشته است. اما برآورد و تعداد مضامین که نویسندگان به کرات بر آنها تأکید کرده‌اند، مطلبی جداگانه است. مثلاً خواهیم دید که در این دوره یعنی قرن هفتم / سیزدهم تا پیش از حمله مغول، عقل و خصلت با تأکید بسیار محکوم شده است. ما دانیم که جاحظ، مُجَلِّی مردم خراسان به‌ویژه اهالی مرو را سخت نکوهیده است (کتاب *البلخ*، ج ۱، ص ۴۵ تا ۶۲)، موضوع در اینجا یک خصیصه ساده اخلاقی نیست بلکه نوعی بهاری اجتماعی است که با پیشرفت اقتصادی پیوند دارد. عوق (جوامع الحکایات، ج ۳، ص ۹، طبع کتب، ج ۱، ص ۲۳۸ و ۲۳۹) عقل را بدترین عیب و ریشه همه معایب دانسته است.

بنابراین مسیر ما از نوشته‌های عربی که در دوره فردوسی به‌عنوان متون نمونه تلقی شده‌اند تا گونه فارسی یعنی *تحفة الملوك* خواهد بود. همچنین خواهیم دید که چگونه در این متن ضالم اخلاقی مجموعه‌های قدیم تنظیم شده‌اند و سپس مورد استفاده رسائل ادبیات فارسی قرار گرفته‌اند.

۸ نمونه‌های عربی

۱۸ آثار عامری و ثعلابی

در اینجا خالی از فایده نیست که از برخی از آثار دو نویسنده نیشابوری که هر دو از زیرگترین شخصیت‌های ادبیات عرب در قلمرو فرهنگ ایرانی بوده‌اند، ذکری به‌میان آوریم: عامری (متون)

غواسته است از آنچه در مورد فن حکومت و تدبیر امور خانگی می‌دانسته است چیزی را از قلم بیندازد، چنانکه در باب تدبیر منزل، بخش هفتمی به تربیت فرزندان اختصاص داده شده است (ص ۳۴۸ تا ۳۴۸).

تعالی یکی از متفکرانی است که برای اشاعه فرهنگ عربی بغداد در شرق ایران بسیار کوشیده است. می‌دانیم که ایرانیان نامدار در ادبیات عرب، توجه خاص او را جلب کرده بودند^۷ و با اینکه نوشته‌های فارسی از او شناخته نیست^۸، بستگی او به فرهنگ ادیبان سرزمین زادگاهش بدیهی است. چند اثر از آثار او به علت برخورداری از روش تنظیم بحث سزاوار معرفی هستند. تعالی در هنر جنگ‌پروری استاد بوده است. چنین هنر و چنین نویسنده‌ای قطعاً در متفکران و ادیبان آن دوره بی‌تأثیر نبوده است. با این همه نخستین ترجمه فارسی شناخته شده از آثار تعالی متعلق به قرن هفتم / سیزدهم است. یعنی دوره‌ای که ادبیات عرب قوت و سرمشق محسوب می‌شده است. تعالی در جنبش فرهنگی عهد آل‌بوویه، یعنی جنبشی که در آن ایرانیان ستارگان ادبیات عرب بوده‌اند، سهم داشت.

تحصین القلیع و تقيح الحسن تعالی را، که کتابی است متشکل از قولهای تنظیم شده برحسب موضوع، محمد ساری به فارسی برگردانده است.^۹ انشای عربی کتاب در نسخه‌های خطی مورخ ۱۰۲۸/۱۶۹۱ که از روی نسخه‌ای مورخ ۱۰۴۹/۱۶۴۱ استنساخ شده، موجود است.^{۱۰} موضوعات در اینجا گوناگونند و شامل مشغله‌های فکری فردی درباری هستند که بیش از نیمی از آنها (در مجموع ۸۰ موضوع) به اخلاق مربوط می‌شوند. ذیل هر واژه، ابتدا ستایش موضوع مورد بحث و سپس نکات قابل سرزنش آن آمده‌اند. گویا همه مآخذ قولها عربی



عربی‌نویس قرن چهارم بوده، نه تازگی یک اندیشه، بلکه جاودانگی و جهانی بودن و طبعاً تکرار آن بوده است (ص ۷۱).

7. C. E. Bosworth, "The interaction of Arabic and Persian literature and culture in the 10th and early 11th centuries", *Al-Abhath*, 27 (1978-9), pp. 59-75.

معرف و نقد این مقاله در *Abstract Iranica* ۱۹۸۰، شماره ۶۰۳ آمده است.
۸. چنانکه دانسته است تاریخ شاهان ایران (فر) تألیف تعالی دیگری است. رجوع شود به: *GAL* ضمیمه ۱، ص ۵۸۱.

۹. نسخه خطی فاتح، شماره ۲۷۱۶، ورق ۹۳. ورق آخر کنده شده است (فهرست ضمیمه ص ۲۲، فیلم ۶۵ عکس ۹۱) مورخ اوایل قرن هفتم / سیزدهم (به تخمین مجتبی مینوی در نوشته دانشکده ادبیات تهران، ص ۱ و ۲، ۱۳۳۶/۱۹۵۵، ص ۲۹) و به قلم مورخ محمد بن ابی‌بکر بن علی الساوی است. در این نسخه خطی عربی و ترجمه آن به فارسی نسبتاً خوب و روانی آمده‌است.

۱۰. کتابخانه ملت فیض‌الله، شماره ۱۲۳۲، ورق ۱۰۳ الف تا ۱۳۱ ب (در سلیطانی نه در فاتح، فهرست ضمیمه ص ۳۹۰، فیلم ۴۸۰، عکس ۸۲۵).

۱۹۹۲/۳۸۸^۱ و تعالی (۹۶۱/۳۵۰ تا ۱۰۳۸/۴۲۹) که هر دو^۲ تقریباً معاصر فردوسی (شاعر طوس، شهر بزرگ مجاور، حدوداً ۹۴۰/۳۲۹ تا ۱۰۱۹/۴۱۰) بوده‌اند. آثار آنها از خصیصه ویژه‌ای برخوردار است به این معنا که در آنها اندرز، اساتل و کلیات نصار حکم ماده اولیه را دارند اما اندیشه‌های منظم در طرز استفاده از آنها به‌کار رفته است. از سویی اندرزهای مندرج در سخنان حکمت‌آمیز، منبع الهام اندیشه بوده‌اند و از سوی دیگر این اندیشه در گزینش اندرزها مؤثر بوده است. البته طرز تفکر آنها به تعالیم نهفته در ادبیات اندرزپردازانه نزدیک مانده اما علاوه بر این از برخی از افکار اصلی فلسفه اخلاقی نیز بهره‌مند شده است. پیش از این از یکی از آثار ابوالحسن محمد عامری به نام السعادة والاسعاد^۳ یاد کرده‌ام، چنانکه از عنوان آن پیداست این اثر از دو قسمت تشکیل شده است: در قسمت نخست، تازیف و قولهای بسیار در مورد خوشبختی، لذات و رنجهای گوناگون و معایب و محاسن آورده شده است. قسمت دوم مجموعه جمعی است در مورد مضمون کلی "سیاست" یعنی رفتاری که مسؤولان جامعه به‌ویژه رئیس کشور و رئیس خانواده برای تضمین خوشبختی افراد آن جامعه باید در پیش‌گیرند. نویسنده قطعاً ابزار کار یعنی مجموعه‌های بسیار خوب اندرز در اختیار داشته و با راحتی و تسلط دست به گزینش و استفاده از پندها و کلیات قصار و قولها زده است. در این میان، برخی اندرزهای مجموعه‌های فارسی قابل شناسایی هستند و به‌علاوه السیاسة العامیه قطعاً از مآخذ مؤلف بوده است.^۴ اما در تنظیم جزئیات هر فصل این راحتی به چشم نمی‌خورد و نویسنده به قولها وابسته‌تر مانده است. کتاب حالت انبوهی دارد،^۵ گویی نویسنده

۲. دیوانه‌الصادق اسلام، تحریر دوم، ضمیمه، ص ۷۲ و ۷۳: "... چنین به نظر می‌رسد که مشغله اصلی او توجیه فلسفه در برابر مقامات رسمی مذهبی و تعلیم آن بوده است". چنانکه سعید قیسی اشاره کرده است (راضی‌کتاب، ص ۲، ش ۳۳۸، ۱۰۹۵/۹۵۹، ص ۱۲۸ و ۱۲۹، تاریخ وفات عامری بیان تاریخ وفات فارابی (۹۵۰/۳۳۹) و ابن‌سینا (۱۰۳۷/۴۲۸) بوده است.

3. Brockelmann, *GAL*, I, p. 284, Suppl. I, p. 499.

۴. السعادة والاسعاد، به کوشش مینوی (۱۹۵۷/۱۳۳۶) چهارم، ص ۴۶۸، انتشارات دانشگاه تهران، ش ۳۳۵. بیشتر بندهای ۱۶۰، ۵۰۲ (قسمت پایان) و ۶۵۵ بخش ۳.
۵. در مورد مآخذ قابل شناسایی کتاب رجوع شود به محدث دانش‌پژوه، رضای‌کتاب، ص ۲، ش ۱ (۱۵۵۹/۱۳۳۸) ص ۲۸ و ۵۲.

۶. اما چنانکه از فهرست مطالب هم پیداست کتاب به روشنی تقسیم‌بندی شده است. در مورد تحلیل ساخت گرایانه کتاب و مضامین آن رجوع شود به:

M. Arkoun, "La conquête du bonheur selon Abū'l-Hasan al-ʿĀmirī", *Studia Islamica* 22(1963), pp. 55-90.

نویسنده مقاله، فن جنگ‌پروری عامری را بازشناخته و بحق نوشته است که: "آنچه مظهر جنگ‌پروراز



بوده‌اند. ضاهی کتاب دیگری به‌نام آداب السلوک^{۱۱} تألیف کرده و به خوارزمشاه مأمون بن مأمون تقدیم کرده است (حکومت میان سالهای ۳۹۰/۱۰۰۰ تا ۴۰۷/۱۰۱۶؛ زامیانور، Manuel، ص ۲۰۸). این کتاب از ده فصل که هریک به بخشهای کوچک تقسیم شده، تشکیل شده است و در آن ملاحظات کوتاه نویسنده با نقل قولهای بسیار درآمخته است. در این میان، سخنانی از شاهان باستانی ایران و نیز از بزرگمهر، الیاسه العامیه، یثیمه ابن مقفع و یا کتاب الیاسه ابوزید بلخی (ورق ۶۸ الف، سطر ۱۱) آورده شده است. اما بیشتر قولها از آن خلفای عباسی و افراد دربار بغداد است. آنچه باید در نظر داشت این است که در زمان شکل‌گیری ادبیات فارسی، آثار عربی همچون این کتاب ثمالی، متعلق به نوع «صحیحة الملوك» وجود داشته‌اند که در آنها موضوعات تثبیت شده بوده‌اند. اندرزا و کلیات قصار که مورد استفاده قرار گرفته‌اند بسیار بوده‌اند از هم در چارچوب محکمی که با مضامین نهفته در اندرزا مطابقت کامل داشته است.^{۱۲}

نوشته‌های دیگر ضاهی میب کشش او به جمع‌آوری اقوال و امثال بلکه به طبقه‌بندی آنها نیز هست. در کتاب المشیع در هفتادویک بخش،^{۱۳} تکرار تفسره در میان قولهای فراوان عربی به چشم می‌خورد. خاص‌الخاص فی الامثال^{۱۴} نوعی فرهنگنامه عظیم امثال و حکم عربی به نظم و نثر است. کتاب برحسب موضوع تنظیم شده است و در آن جایگاه بلندی به مردان فرهنگی ایران داده شده است. با اینکه کتاب، اثری است ادبی اما در بخشهای معایب و محاسن و

در دمشق و حجاز متداول بوده است.^{۱۷}

این‌گونه متون و متون مشابه^{۱۸} متعلق به نوع مشخصی بوده‌اند که عبارت بوده است از اندرزاها، امثال و کلیات قصار بسیار با طبقه‌بندی آنها نسبت به اهمیت مضامین. بیشتر این مضامین به اخلاقیات مربوط می‌شدند و در متون که از آنها یاد کردیم توجه نویسندگان

۱۵. کتابخانه ملت فیض‌الله، شماره ۲۱۳۳ (رجوع شود به پانوش شماره ۱۰).

۱۶. فصل ۱؛ لقب و وظیفه وزیر، فصل ۲؛ خصایص وزیر، فصل ۳؛ فضایل وزیر نیک و روابط او با پادشاه، فصل ۴؛ دو نوع وزرات، وظیفه ویژه مشاور، فصل ۵؛ مهارت و کارهائیهایی ضروری وزیر (از جمله بلاغت و سخنرانی) با ذکر مثال.

۱۷. مجموعه دیگری از امثال و اندرزهای عربی در هشت فصل به ضاهی منسوب است: الهندانی و رقة الجلیلی (عنوان دیگر: القدره والافلاک... رجوع شود به فهرست کتابخانه مرکزی، ج ۲، ص ۱۵۸). این نوشته به ابوالحسن اعوازی نیز نسبت داده شده است (پهنه‌بندی، سفلیات، ۴۸۸ و ۵۱۷، ص ۵۲۶). آنجلو - میکله بی‌بموتسته نگارنده را آگاه کرده که این کتاب از منابع اصلی دامت‌لصودر رواندی بوده است.

۱۸. مثلاً جواهراتی فی حیاة الایم (اباصوفیه، شماره ۲۸۲۴، ورق ۱۲ الف تا ورق ۴۳ ح) - ص ۱۵۱) منسوب به نصرالدین طوسی (به گمان ما این انتساب را صرفاً براساس سند در دسترس فعلی تأیید نموده‌اند). در مورد عدل، حکومت و فضایل ضروری برای پادشاه.

۱۱. نسخه خطی اسعد افندی، شماره ۱۸۰۸، مورخ ۱۵۹۱/۱۰۰۰، ورق ۱ ب تا ۸۹ ب (فهرست پنجم، ص ۲۹۶، فیلم ۵۳۲ عکس ۱۹۲).

۱۲. در اینجا به‌عنوان نمونه معرفی کتابی از آداب السلوک مفید می‌نماید. فصل ۱: عظمت پادشاهان، ضرورت وجود ایشان و تکلیف اطاعت از ایشان، فصل ۲: مجموعه سخنان دربارهٔ امارت، حکومت و رفتار مناسب امار، فصل ۳: مجموعه سخنان، اندرزاها و وصایای امار، به‌ویژه خلفای عباسی، فصل ۴: در باب سیاست، سخنان امیران و دیگر شخصیتها در این‌باره، فصل ۵: اخلاق شاهان و عادات و رسوم نیک و بد ایشان (ملاحظات) در باب دادگری و ظلم، اندرزنشوی شاهان، بخشش... با استفاده از نقل اقوال، مشتمل بر ۲۰ بخش، فصل ۶: وزیر، عهال حکومت، قصات، مشیاز، پزشکان، ندماش، شاعران، طربان و بردگان، فصول ۷ و ۸: مخالفت با شاهان، جنگ، سیاه (هرا با ملاحظات نویسنده و نقل قول)، فصل ۹: رفتار شخصی شاه و رفتار او با افراد گوناگون، فصل ۱۰: خدمت پادشاهان و وظایف اطرافیان.

۱۳. کتابخانه ملت فیض‌الله، شماره ۲۱۳۳ (رجوع شود به پانوش شماره ۱۰)، ورق ۱۷۲ الف تا ورق ۲۰۶ ب؛ نسخه مورخ ۱۰۲۸ از روی نسخه‌ای مورخ ۴۴۱، کتابخانه اسعد افندی، شماره ۱۸۰۸ (رجوع شود به پانوش شماره ۱۱) ورق ۱۰۸ ب تا ورق ۱۱۶ ب.

۱۴. نسخه خطی مورخ سال ۱۱۹۱/۵۱۳، اباصوفیه، شماره ۲۸۲۴، ورق ۵۵ الف تا ورق ۱۲۷ الف (فهرست پنجم، ص ۴۱۷). این کتاب را حسن‌الامین به طبع رسانده است (بیروت، ۱۹۶۶، ص ۲۷۸). مصحح از منابع و مراجع خود نام برده است.

۱۵. نسخه خطی مورخ سال ۱۱۹۱/۵۱۳، اباصوفیه، شماره ۲۸۲۴، ورق ۵۵ الف تا ورق ۱۲۷ الف (فهرست پنجم، ص ۴۱۷). این کتاب را حسن‌الامین به طبع رسانده است (بیروت، ۱۹۶۶، ص ۲۷۸). مصحح از منابع و مراجع خود نام برده است.

۱۶. نسخه خطی مورخ سال ۱۱۹۱/۵۱۳، اباصوفیه، شماره ۲۸۲۴، ورق ۵۵ الف تا ورق ۱۲۷ الف (فهرست پنجم، ص ۴۱۷). این کتاب را حسن‌الامین به طبع رسانده است (بیروت، ۱۹۶۶، ص ۲۷۸). مصحح از منابع و مراجع خود نام برده است.

۱۷. نسخه خطی مورخ سال ۱۱۹۱/۵۱۳، اباصوفیه، شماره ۲۸۲۴، ورق ۵۵ الف تا ورق ۱۲۷ الف (فهرست پنجم، ص ۴۱۷). این کتاب را حسن‌الامین به طبع رسانده است (بیروت، ۱۹۶۶، ص ۲۷۸). مصحح از منابع و مراجع خود نام برده است.

۱۸. نسخه خطی مورخ سال ۱۱۹۱/۵۱۳، اباصوفیه، شماره ۲۸۲۴، ورق ۵۵ الف تا ورق ۱۲۷ الف (فهرست پنجم، ص ۴۱۷). این کتاب را حسن‌الامین به طبع رسانده است (بیروت، ۱۹۶۶، ص ۲۷۸). مصحح از منابع و مراجع خود نام برده است.

کتاب قتیبه سمرقندت با وجود دارا بودن نوعی تنظیم مطالب، فاقد نظم آثار عامری و نمایی (به استثنای تصحیف) است. نویسنده کوشیده است تا همه مسائل مذهبی و اخلاقی یک مسلمان حنقی زمان خویش را بررسی کند و کتابش مجموعه‌ای است از قولهای که ذیل نودوچهار عنوان آورده شده‌اند (مترجم یکی از عنوانها را جا انداخته است). ابواللیث میان قولهای هر فصل ارتباط برقرار کرده و گاه خود اندرز می‌گفته و تخریبی شایسته ارائه کرده است. مترجم به زبان عربی متن وابسته نمانده است و به نظر ما یکی از نکات جالب توجه ترجمه، تفسیر فارسی آن است که با اثر و مصطلحات رایج زمانه کاملاً هماهنگ است. ترکیب هر فصل از این قرار است: با توجه به موضوع هر فصل، یک یا چند حدیث یا اسناد، یک یا چند آیه قرآن، چند حدیث دیگر (اغلب بلندتر از احادیث اول) و بالاخره اندرزهایی از حکمای عرب یا از خردمندان که نامشان برده نشده است و یا از خود قتیبه آمده است. در این میان، حکایاتی کوتاه آورده شده که در آنها فردی در یک موقعیت خاص، سخنی مناسب حال گفته است.^{۲۲} تعداد زیادی از قولهای حکما و یا محمد (ص) صورت عددی چندچیزی دارند.^{۲۳} پیداست که قتیبه علاقه خاصی به این گونه سخنان داشته است. تراکم قولها به نویسنده اجازه داده تا اولاً جوانب مختلف مضمونی را که می‌خواسته در حافظه‌ها حک کند، نشان دهد و ثانیاً تألیف خویش را اعتبار بخشد. مرقی مضامین از این طریق، اغلب به صورتی بسیار ابتدایی انجام شده است و چنین می‌نماید که برای نویسنده جلوه دادن ارزشهایی که می‌خواسته است به ضمیر خواننده القا کند، از تفهیم اندیشه خود او مهمتر بوده است. ابواللیث با محیط اجتماعی خود از طریق اندرز و کلیات قصار سخن گفته است.

شاید هم قتیبه قصد داشته است که ۹۴ فصل کتاب را در بخشهای خاص ارائه کند، زیرا که با نزدیک کردن موضوعات، بخش‌بندی فصول امکان‌پذیر می‌شود. چنین به نظر می‌رسد که در بخش اول به نکات اخلاقی پیشینداری، چارچوب مذهبی داده شده است (ابواب ۱ تا ۱۰)؛ نویسنده پس از قراردادن "خلاص" در برابر "فناقی"، یعنی اطاعت از خدا در برابر پرستش دنیا، به وحشت مرگ، عذاب قبر، روز جزا، دوزخ، جهنم و امید به رحمت ایزدی، چنانکه قابل پیش‌بینی است، نتیجه گرفته است که اِعمال نیک و اَعْتِز از بدی ضرورت محض است. در بخش دوم (ابواب ۱۱ تا ۱۴)، فرد در محیط خانوادگی قرار گرفته است و احترام متقابل پدر و

مخصوصاً به اخلاق که مورد تأیید حاکمان جامعه بوده، مطوف شده است: در اینجا فرهنگ در سایه قدرت حاکم گسترش می‌یابد و فرد را به سوی غنیمتی قابل تقلید سوق می‌دهد. این فرهنگ البته تربیت‌کننده حاکمان است اما از آنجا که شکل‌دهنده مردم و پرورش دهنده زیربنا هم هست، خادم حکومت نیز می‌شود و به این ترتیب به نوعی در امتداد مستقیم مضمون "Polis" یا سیاست از زندگی اجتماعی در یک دولت‌شهر، یعنی یکی از مضامین اصلی مورد توجه اندیشمندان یونانی قرار می‌گیرد.^{۲۴} در اینجا باید به نکته‌ای ثانوی اشاره کرد. نویسندگان نوشته‌های عربی مذکور، علیرغم دست‌چین مطالب، تقابل ویزدای به جمع‌آوری و چنگ‌پرذاری داشته‌اند و گاه، نگاهداشت اندازه را از دست داده‌اند و این تقابلی است که پیش‌تر در میان مؤلفان اندرزنامه‌های عربی با آن برخورد کرده بودیم.

۲.۸ تنبیه الغافلین ابواللیث سمرقندی

کتابی دیگر متعلق به همین نوع و همین دوره، اما برخاسته از محیطی غیر از محیط دو نویسنده پیش، باید جزو گونه‌های عربی تلقی شود. اطرافیان ابواسحاق بدیل بن محمد الصالحین، همچون ما کتاب را مهم می‌پنداشتند. اما از آنجا که با زبان عربی آشنا نبوده‌اند ترجمه فارسی آن ضروری می‌نموده است. تنبیه الغافلین در قرن چهارم / دهم به وسیله قتیبه سمرقند، زاهد ابواللیث نصر بن محمد بن ابراهیم (متوفی بین ۹۸۳/۲۷۳ و ۱۰۰۲/۳۹۲) تألیف شده است اما زمان و مکان دقیق ترجمه فارسی آن شناخته نیست و فقط، چنانکه افشار نشان داده است^{۲۵} از واژگان و اصطلاحات و دستور زبان و سبک فارسی می‌توان حدس زد که ترجمه در اواخر قرن پنجم / یازدهم صورت گرفته است. قدیم‌ترین نسخه خطی فارسی آن مورخ ۱۲۶۴/۶۶۲ است.^{۲۶}

۱۹. این مضمون پایه اندیشه بوخندورف در قرن شانزدهم، و لذا مبانی اندیشه ژان‌ژاک روسو بوده است. رجوع شود به:

V. Hell, *L'Idée de culture*, Paris, PUF, 1981 (Que sais-je?) 1942, pp. 18-22.

۲۰. *۱۹۶/۱ GAL* و ضمیمه ۴۸/۱، مقاله "ابواللیث سمرقندی"، در *دائرة المعارف اسلام*، تقریر دوم، ج ۱، ص ۱۲۱. چندین نسخه خطی عربی از این اثر که در قاهره به طبع رسیده است باقی است. در مورد ترجمه ترکی رجوع شود به: کاتبی، کشف الظنون، ج ۱، ص ۴۸۷.

۲۱. ابرج افشار، "فراپیدی از ترجمه فارسی تنبیه الغافلین"، همان‌نامه (مجموعه‌ای از مقالات به یاد جلال‌الدین همایی)، تهران، ۱۳۵۵/۱۳۶۷، ص ۱۲۵ تا ۱۲۲.

۲۲. از نسخه کتابخانه ملی پاریس استفاده کرده‌ام (ضمیمه فارسی، شماره ۱۳۶۸)، بلوشه، *Catalogue* شماره ۲۳۸، ورق تاریخ در صدر کتاب). دو نسخه خطی دیگر عبارتند از برلین "و. برچ، *Verzeichnisse* (شماره ۱۲۵)، مورخ ۱۲۳۰/۲۳۱ و استانبول (اسفاندی، شماره ۱۳۶۹، ۱۲۴۸، ورق، مورخ ۱۵۶۲/۱۳۹۹ رجوع شود به فهرست قبل، ص ۵۶). در مورد کتب دیگر با همین عنوان رجوع شود به دانش‌پژوه، بوفی، شماره ۶۴.

۲۳. به‌عنوان مال از میان ابواب، باب ۲۲ در ضرورت چیرگی بر خشم از سی قول و دو لطیفه تشکیل شده است (۱۲ قول از پیامبر اسلام، هفت آیه از قرآن، هشت قول از حکمای عرب، و دو گفتار از نویسندگان). این میان سیزده گفتار صورت عددی سه‌چیزی دارند.^{۲۴} مثلاً رسول خدا (ص) فرموده است که "دهای سبکس مستجاب است؛ سلطان عادل، روزبه‌تر است." هنگام افطار، و مظلوم، زیرا که دهای ایشان به حضور خدا برده می‌شود" (ووق ۳۴، ص ۱۰ - تا ۱۴).

اخلاقی یکی نگاهداشت اندازه و میانه‌روی (در متن فارسی «هریزکاری» که بیش‌از هر واژه دیگر در کتاب آمده است) در قبال غرایز بشری و خواسته‌های دنیوی و دیگر تأکید بر ادراج نهادن بر فقر و فقیران است (باب ۲۶، ورق ۹۲ الف تا ورق ۹۷ ب). این مضمون آخیر در بیان دو نویسنده دیگر به چشم نمی‌خورد، زیرا که برخلاف ابوالولیت مخاطب آنان، مردمان عادی نبوده‌اند. مقصود اخلاق عمل این نویسنده، موقتیت دنیوی و بزرگ طبعات حاکم نیست. آنچه به فقیر وعده داده شده، تغییر اوضاع در حیطه محض دین، یعنی آخرت است. از نظرگاهی دیگر، ابوالولیت در اینجا غیراخلاق می‌نماید، زیرا که روی سخن او در واقع با فقرا نیست بلکه با آنان است که تمایل به تحقیر ایشان دارند (آن‌گونه ناداری فقیران را سرزنش می‌کند، ورق ۹۴ ب، سطر ۱۵). اخلاقیات قبیح خطاب به آن کسانی است که در جامعه پذیرفته شده‌اند و از این جهت می‌توان گفت که اندیشه صوفیانه هیچ‌گونه تأثیری در آن نداشته است.

۳.۸ نتایجی که از بررسی سمرقهای عربی دوره فردوسی به دست می‌آیند در ضمن این پژوهش، ذکر برخی از آثار عربی اخلاقی متعلق به حوزه فرهنگ ایرانی در زمان فردوسی بی‌فایده نمی‌تواند باشد. سه نویسنده از سه محیط مختلف متون پراهمیتی از خود به‌جا گذاشته‌اند که هر یک را می‌توان گزینشی در بطن نوع ادبیات تلقی کرد: ادبیاتی که به اندرزهای اخلاق توجیه داشته و به دنبال ارائه صورتی تنظیم یافته از آنها بوده است، یکی از این نویسندگان برای امرا و حکام دست به قلم برده است، دیگری برای جمعی علاقمند به فلسفه و سومی برای محیطی اسلامی. ولذا هر یک از آنان نمایندگی سبک نگارشی بوده که قطعاً جوابگوی احتیاجات دسته مشخصی بوده است: گروه حاکم، مکتبی فلسفی و کلامی، و اشخاصی مقبول در فرهنگ زمانه.

رجوع مکرر به نسخه‌های خطی ما را با این متون آشنا ساخت و اگر سخن از «گزینش» به‌میان آمد از آن جهت بود که ناسخان و در دو مورد مهم، دو مترجم فارسی، از آن بهره برداشتند. این نوشته‌های عربی متعلق به یک دوره بودند و ارزش مقایسه آنها در همین نکته است، زیرا که از این طریق توانستیم نتیجه بگیریم که هر یک از متون، مخاطبان خاص خود را داشته است. اما اشتراک دوره تاریخی نشانه اشتراک در تحول جریان اندیشه نیست. شاید بتوان گفت که اشاعه فرهنگ عربی بغداد در طول قرن چهارم / دهم به‌گونه‌ای نسبتاً یکدست تحقق یافته و میان چند درخت مختلف پیوند بگامانی انجام گرفته است. اما تحول جریانات فکری در

→

کامل نداشته‌اند. به‌احتمال زیاد ابوالولیت گاه سخنان خود را به‌عنوان نقل قول ارائه کرده یا دست‌کم قولها را به‌سلیقه خود بازنویسی کرده است.

مادر و فرزندان، رعایت پیوندهای خانوادگی («در حق پیوستن [صله] رحم») و داشتن روابط درست با همسایگان به‌عنوان اصول کمال اخلاق در خانواده معرفی شده‌اند. در بخش بعد (بایهای ۱۵ تا ۲۹) اندرزهای اخلاقی خطاب به همگان ارائه شده‌اند، بدین ترتیب: هرئیز از مسق، دروغ، بدگویی، نفاق، افکند، نفرت، غرور، تمسخر، مال‌اندوزی، خشم، ۲۵ نگاهداشت زبان، طمع نداشتن به دنیا، ارج نهادن به فقرا، دوری‌گزیدن از دنیا، شکیبایی در برابر سختی، بخش دیگر (بایهای ۳۰ تا ۴۱) فرد مسلمان را مخاطب قرار داده و وی را به‌عنوان زکات و روزه فراخوانده‌اند. در بخش دیگر (بایهای ۴۲ تا ۴۹) رفتارهای مناسب در قبال خانواده، خدمتکاران، چنان، زنانکاران، نزول‌خواران، گناهکاران و ظالمان ارائه شده است و ضرورت رفتار نیک با مردمان نتیجه گرفته شده است. در بخش بعد (بایهای ۵۰ تا ۵۶) دوباره مسلمانان مورد خطاب قرار گرفته‌اند و اندرزهایی در باب لزوم ترس از خدا، نپایش و ستایش او و احترام به قرآن آورده شده است. از باب ۵۷ تا ۹۲ تقسیم‌بندی خاصی به چشم نمی‌خورد، هر چند که گاه برخی از موضوعات یک‌جا جمع‌آوری شده‌اند (ابواب ۵۷ تا ۵۹ در علم، ۶۸ تا ۷۲ در حج و جهاد). در اینجا اخلاقیات مقصود اصلی قبیح بوده‌اند و رفتارهای مذهبی که خواننده بدانها فرا خوانده شده اغلب شامل نتیجه‌ای عمل در زمینه اخلاق هستند.

کتاب ابوالولیت سمرقندی همچون آثار دو نویسنده معاصرش، عامری و ثمالی، حجیم است. جنگ او شامل تقریباً دوهزار و هشتصد قول و حکایت است، اما آنچه وی را به تألیف کتاب واداشته است مولات فلسفی (همچون السعادة والاسعاد عامری) و یا مشغله‌های سیاسی درباری (همچون آثار ثمالی) نبوده است. مخاطب او، عامه مسلمانان ماوراءالنهر در قرن چهارم / دهم بوده‌اند. تمایل او به گفتار عددی و حکایت قطعاً در جهت سلیقه مخاطبان بوده است و بی‌جهت نیست که هیچ سخن و اندرز از یک شخصیت غیرمسلمان آورده نشده است. قول‌های ابوالولیت بدون شک در محیط فرهنگی ایران آن زمان انکاس بسیار داشته‌اند. وی با استفاده از محکم‌ترین اسناد متقن، به‌ویژه، قرآن و احادیث پیامبر، چهره مسلمان‌گونه را تصویر کرده است، چهره‌ای که در آن کردار اخلاقی والاترین نشانه ایمان است.^{۲۶} از بارزترین جلوه‌های این کردار

۲۵. در اینجا نیز باب ۲۲، که بیشتر از آن سخن گفتیم، می‌تواند مبین این باشد که در هر باب موضوعات بسیار بیشتر از آن هستند که در عنوان آمده است، مثلاً ضرورت پیریزی بر خشم، مضامین بخشش و بردباری و نیکخواهی را به‌دنبال دارد. این «فضیلت» با آنکه به اعتبار قولها، به‌عنوان فضایل ضروری به حکام بروز چشم می‌شد. همه ابواب کتاب به‌همین ترتیب از انبوهی نقل قول در باب موضوع اصلی و وجود مختلف آن تشکیل شده‌اند.

۲۶. جست‌وجوی مآخذ تنبیه الناظرین ما را از چارچوب مطالعه فعلی بیرون خواهد برد. و به‌عکس، گاه نگارنده متوجه است که اندرزنامه‌های فارسی از این کتاب بهره گرفته‌اند. اما در مقایسه هیچگاه باهم، مطابقت

←

۱.۹ مجموعه‌های اندرز، کلمات قصار و لطیفه که برحسب موضوعات طبقه‌بندی شده‌اند

با اینکه این آثار فارسی از لحاظ محتوای اخلاقی تازگی خاصی نسبت به مجموعه‌های قدیم اندرز ندارند اما گزینش مطالب در آنها قره‌کوشش آگاهانه بوده است و بررسی آنها از این جهت می‌تواند جالب باشد. گزینش مطالب بر ملاکننده مضامین اخلاقی است و تأکید بر مضامین آشکارکننده آنچه هست که در نظر اخلاقی‌گرایان قرون پنجم تا هفتم / یازدهم تا سیزدهم حائز اهمیت بوده است. این نوشته‌ها دیگر آن متون بی‌نام و نشانی نیستند که به پاری انتسابی قرار دادی نقل و حفظ شده باشند و نوع ادبی ویژه‌ای را به وجود آورده باشند. در مورد هر یک از این نوشته‌ها می‌توان گفت که اثر نویسنده واحدی است که نامش در نسخه‌های خطی آمده است. نشان نویسنده قبل از هر چیز، چنانکه خواهیم بود، در خود انتسابها نهفته است و نیز در نحوه نگارش اندرزهای گزینش شده. موارد بسیاری هستند که از آنها پیداست که اندرزها ساخته و پرداخته خود نویسنده‌اند و با تقلید از سبک قدیم به رشته تحریر درآمده‌اند.

مجموعه‌های اندرز موجود در شاهنامه فردوسی (پیشتر، شاهراهی ۲.۲، ۲.۳، ۲.۱۱.۴ و ۶.۲.۵) در مرز میان دو نوع مجموعه اندرز قرار دارند، یعنی آنها که، بی‌ذکر نام مؤلف، از سنتی کهن و گسترده برگرفته شده‌اند و آنها که اثر نویسنده‌ای هستند که سعی در تنظیم مطالب قدیم داشته است. اخلاقی شاهنامه نزدیک به منابع کهن و سرشار از تعالیم آنهاست، اما فردوسی آنها را بازنویسی کرده است و ما به همین جهت در باب مربوط به مجموعه‌های قدیم اندرز به بررسی آنها پرداختیم. اما آنچه پرداخته خود فردوسی است، چنانکه در بخش اندرزهای بزرگمهر خودم، تنظیم کلی مجموعه‌هاست که به هر یک از آنها مفهومی خاص بخشیده است. با این همه متن فردوسی حالت انبوه و بی‌نظمی ضمنی اندرزهای قدیم را نیز حفظ کرده است.

خرده‌نامه جان‌روز را نیز به نظر ما می‌توان جزو متون واسطه به حساب آورد (پیشتر، شماره ۱۳.۷). این اثر تحت تأثیر سنت اسلامی تألیف شده است زیرا که اولاً نقل قول‌های علی (ع) نقش عمده‌ای در آن دارد و ثانیاً معرفی مضامین به صورت اندرز، حالت تفسیر بشود گرفته است. نویسنده، اندرزهای برگرفته از شاهنامه را در کنار سخنان علی (ع) آورده است و علاوه بر این با تنظیم مطالب، از مجموع صد مضمون فهرستی اخلاقی پرداخته است و چنانکه پیشتر اشاره کردیم در بطن این نوع ادبی نوآوری کرده است. در عین حال، مخاطب او مشخص نیست و همچون مجموعه‌های قدیم، اندرزها خطاب به پادشاه یا هر فرد دیگری بیان شده‌اند. در واقع کار جالب نویسنده جست‌وجویی کلامی و موردی بوده است و از این رو از متون عربی بررسی شده فاصله بسیار دارد، مثلاً فاصله جمعی (کوتهای و ابیاج خرده‌نامه جان‌روز قابل توجه است) یا فاصله زمانی (خرده‌نامه پیش از یک قرن پس از متون عربی نگاشته شده است).

محیطهای متفاوت حوزه فرهنگ ایرانی چگونه بوده است؟ به عبارت دیگر تا آنجا که به موضوع پژوهش ما مربوط می‌شود، بهتر آن است که تحولات ادبیات اخلاقی فارسی در مجموع از دیدگاه زمانی بررسی نشود، زیرا که در غیراین صورت با خطر اختلاط انواع ادبی و ندیدن اصالت هر یک از این انواع در طول زمان مواجه خواهیم شد. دانستن تاریخ و زمان صحیح در همه‌موارد به کار مطالعه تاریخ ادبی‌های آید زیرا که برخی از جریانهای قوی فکری تاریخ خاص خود را دارند. البته دانستن تاریخ زمانی حیات این جریانه‌ها می‌تواند یاری دهنده پژوهشهای ادبی باشد. نوشته‌های عربی که به علت محبوبیت در میان چند دسته اجتماعی، حفظ شده‌اند رهنمون ما به سوی سمجریان ادبی می‌شوند که به آسانی در ادبیات اخلاقی قابل شناسایی هستند. به عبارت دقیق‌تر، این سه جریان در بطن دو نوع بزرگ ادبی شکل گرفته‌اند: یکی نوع سنتی، و دیگر نوعی که در آن کاربرد تفکر به پرداختن رساله‌های اصولی انجامیده است. ویژگی نوع سنتی در طبقه‌بندی تجربی مطالب است و در آن با به همه اخلاقیات زمانه و با به اخلاقی سیاسی که اساس پیدایش نوع "فصیحة الملوک" بوده، پرداخته شده است. غی‌توان گفت که کدام یک از این جریانه‌ها قدیم‌تر از دیگری بوده است. البته تاریخ متون نشان می‌دهد که رسائل نظری متأخرتر از آثار سنتی نبوده‌اند. وجود نوشته‌های عربی معاصر با نخستین شکوفایی ادبیات فارسی و متعلق به قلمرو فرهنگ ایرانی، خود نشانه حضور خوانندگان و مخاطبانی است که در انتظار این جریانه‌های ادبی به‌سر می‌برده‌اند.

۹. یک طرح کلی از اخلاق سنتی مندرج در متون

اخلاقیات اندرزی به آنچه در باب اول گفتیم محدود نمی‌شوند و همه‌جا در ادبیات فارسی و در همه‌گونه نوع ادبی حضور دارند. از سوی دیگر، چنانکه قبلاً اشاره کردیم (پیش‌تر، شماره ۵.۶.۵)، برخی از نویسندگان مشهور مجموعه‌هایی از اندرزهای برگرفته از منابع قدیم پرداخته‌اند و به این ترتیب به اخلاقیات قدیم نوعی استمرار بخشیده‌اند. از شعر ابوشکور در فصل یکم یاد کردیم. این شعر به گمان ما سرشار از اخلاقیات مجموعه‌های قدیم است. در دوره مورد مطالعه ما می‌توان به چند نام بزرگ برخورد کرد: یکاوس (قابوسنامه)، غزالی (فصول ۵ و ۶ فصیحة الملوک)، ظهیری سمرقندی (افراش السیاسة) مجموعه‌هایی از اندرز پرداخته‌اند و ما در فصلی از این کتاب به بررسی این آثار خواهیم پرداخت.

حالا باید دید که چه نوشته‌هایی حاوی مضامین اخلاقی سنتی بوده‌اند یعنی مضامینی که در محیطهای اخلاقی‌گرا متداول بوده‌اند و نویسندگان به آنها اشراف داشته‌اند. به عبارت دیگر مقصود از کاوش در اینجا یافتن "متن‌درمتم" است، یعنی متونی که هم به مجموعه‌های قدیم نزدیک بوده‌اند و هم به رسائل اخلاقی سنتی.

متون متأخر با سبک قدیم

آیا میان سرشتهای عربی و مردانه جان‌افروز، یعنی در طول قرن پنجم / یازدهم، متوفی فارسی وجود داشته‌اند که فقط به طبقه‌بندی اندرزا پرداخته باشند؟ مدتها چنین پنداشته می‌شد که دو متن کوتاه از این دست به وسیله شاعر بزرگ اسحاق عیسی ناصرخسرو (۲۹۴/۱۰۰۳ تا حدود ۴۶۵/۱۰۷۲) نوشته شده بوده‌اند و بنابراین به این دوره تعلق دارند، اما کیفیت پایین این نوشته‌ها و ضعف انتقال کتبی آنها شکرانگیر بود. متنی روشنی‌نامه بارها استنساخ شده و چندین بار طبع و ترجمه شده است. متن تصحیحی هرمان‌آته (۱۸۷۹) در مرفب زمین معتبر شناخته شده بود و به عقیده یان‌ریکا این نوشته تأثیر بسیار در ادبیات فارسی داشته است. [تاریخ ادبیات ایران، ترجمه انگلیسی، ص ۱۸۷]. اما به تازگی و با کشف دو نکته شکها تبدیل به یقین شدند: نخست آنکه ناصرخسرو اثری به نام روشنی‌نامه دارد، اما به نثر و بی‌ارتباط به اخلاقیات،^{۲۷} دیگر آنکه سراینده متنی هم عنوان^{۲۸} یا این اثر، تاریخ تألیف را نوشته بوده اما اولین کاتب نسخه این تاریخ را بد خوانده و به جای شصود و چهل و شش، سیصد و چهل و سه نوشته بوده است.^{۲۹} یکی از کتابان هم شعر دیگری در صدویست و شش بیت به نام نصیحت‌نامه به مثنوی افزوده (هرمان‌آته نیز از او پیروی کرده) که تقریباً در هر بیت آن اندرزی معمولی آورده شده است. اگر این شعر تازه‌تر را حذف کنیم شمری می‌ماند خوش آغاز و خوش پایان در سی فصل کوتاه که فصول ۱۵ تا ۲۱ و ۲۳ از آن اندرزهای بسیار معمولی تشکیل داده‌اند.

متن دیگری که تا مدتها به ناصرخسرو نسبت داده می‌شد مثنوی معادله نام است. این شعر نیز به سی فصل تقسیم شده، اما تماماً مربوط به اخلاقیات است. اکنون ثابت شده است

۲۷. این نوشته متور شب با نیز نام گرفته است و قدترین نسخه آن مورخ ۶۴۴/۱۲۷۵ است (رجوع شود به: A. Ateş, *Istanbul Kütüphanelerinde, Farsça manzum eserler*, ۱۹۶۸، ص ۱۵). قدترین نسخه خطی مثنوی هم عنوان گذشته از مجموعه شماره ۴۱ فهرست کتابخانه لنینگراد و مورخ ۸۰۸/۱۳۰۸ که توانست‌ام ببینم) مورخ ۷۲۲/۱۳۲۱ است (فهرست خطی، ص ۵۱۵ متن نسخ معرفی شده، نسخه معرفی شده در ص ۴۴۲. مثنوی را به‌اختیارالدین دامغانی شاعر قرن هفتم / سیزدهم نسبت داده است. در مورد او رجوع شود به سعید قیسی، تاریخ ...، ص ۱۸۰). شب باب را ابیوانف به طبع رسانده است (قاهره، ۱۹۴۸، چهل و هفت و ۱۱۱ ص). این رساله در شش فصل و نزدیک به عنوان اخوان ناصرخسرو است و در دو نسخه خطی همراه آن آورده شده است. سراینده مثنوی، شب باب را می‌شناخته و از آن بهره گرفته است. در مورد نسخ مثنوی رجوع شود به: مژروی، فهرست، ج ۴، ص ۲۸۲۲ و ۲۸۲۳. چهرین تصحیح آن از مجتبی مینوی است که در آخر ناصرخسرو آمده است (تهران، چاپ دوم، ۱۳۳۹/۱۹۶۰، ص ۵۱۱ تا ۵۲۲).

۲۸. در مورد این عنوان رجوع شود به: K. Inostranzew، همان کتاب (۱۹۰۹)، رجوع فارسی ص ۴۷، ۲۸ و مخالفت باج با او براساس قرآنی متفاوت از فهرست این‌ندم، ص ۴۲.

۲۹. اول بار جانی مینوی به این نکته پی برده است، رجوع شود به مقاله "روشنایی‌نامه ناصرخسرو و روشنایی‌نامه منظوم منسوب به او" در یادنامه ناصرخسرو، مشهد، ۱۳۵۵، ص ۵۴۴ تا ۵۸۰. در همین مجموعه، ضیاءالدین سجادی ("تحقیق در روشنایی‌نامه ناصرخسرو"، ص ۲۶۳ تا ۲۷۲) ضعیفای شعر را بر شمرده و آنها را از ناصرخسرو بیعت دانسته است.

که این مجموعه اندرزی طبقه‌بندی شده برحسب موضوعات، اثر ناصرالدین خسرو اصفهانی متخلص به شریف است (متوفی در ۱۲۵۰/۱۸۵۷).^{۳۰} اندرزا نوشته خود شاعرانه اما کاملاً منطبق با سنت هستند و مخاطب آنها فردی است معاصر با طبقات بالای اجتماع، و منظور شاعر منصرف کردن مخاطب از این معاشرتها بوده است. از ورای اندرزاها، کار به ویژه کار کشاورزی ستایش شده است. طبقه‌بندی مضامین نسبتاً جالب است و در مقایسه‌های بعدی، به آن اشاره خواهیم کرد.

دو شعر دیگر نیز به همین نوع تعلق دارند، یعنی طبقه‌بندی مضامین در آنها برحسب موضوعات انجام گرفته است. اندرزاها به شخصیهایی نامدار منسوب شده‌اند و مطالب همان قدر پیش‌پا افتاده‌اند. یک پندنامه (یا کزیمه اولین کلمه شعر که عنوان آن تلقی شده) که مدتها به سعدی که نام او در متن آمده، منسوب بوده است. از تعداد دست‌نوشته‌ها و چند تصحیح پیداست^{۳۱} که متن از محبوبیت زیاد، شاید در مدارس، برخوردار بوده است. اما چنانکه محمدعلی رفعی، مصحح جرب آثار سعدی، نوشته است^{۳۲} در هیچ یک از نسخ قدیم یا جدید کلیات سعدی اثری از این شعر نیست و کیفیت ضعیف آن انتساب آن را به شاعر بزرگ مردود می‌سازد. متأسفانه به تازگی هم احمد مژروی این شعر را با نصیحه السلوکه، اثر متور سعدی در آمیخته و آن را جزو آثار او شمرده است (فهرست، ج ۵، ص ۳۲۷۵ و ۳۲۷۶). هیچ یک از دست‌نوشته‌های شناخته شده کزیمه قدیم‌تر از قرن نهم / یازدهم نیست. شعر از بیست بخش که هریک به بطور متوسط شامل شش بیت می‌شود، تشکیل شده است و بخشهای نخست آن به‌صورت جفت جفت یعنی یکی درباره یک فضیلت و بعدی درباره عیب دشنام فضیلت ارائه شده‌اند (سخاوت و خساست، تواضع و غرور، دانایی و نادانی ...). پیداست که این شعر هنوز محبوبیت خویش را از دست نداده است زیرا که به تازگی در تهران به طبع رسیده است.^{۳۳}

در اینجا باید از "پندنامه عطار" که به هلموت ریتر اانتالشن را بسیار مهتم دانسته است (دائرة المعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۱، ص ۱۷۶)، ذکر می‌بایان آید. از تمدد نسخ و چاپها و

۳۰. اشتباه کردن دو شاعر در کشف‌الظنون کاتب چلبی به‌ششم می‌خورد (ج ۲، ص ۹۹۰). نویسنده از ناصرخسرو اصفهانی نام برده اما سال وفات او را ۲۲۱ نوشته است. رجوع شود به محمدتقی جبار، سبک‌شناسی، چاپ دوم، ۱۳۲۷/۱۹۵۶، ج ۲، ص ۱۸۸ و یانوش، ۲، نیز.

"The Sa'dai-nāmeh attributed to Nasir-i Khusrāu", *Islamic Quarterly* 2, 1955, pp. 117-132 et 206-221.

۳۱. رجوع شود به خاناباشا، فهرست کتابهای چاپی، ۱۹۸۷. شمری عرفانی با همین عنوان از محمود شبستری (متوفی در ۷۲۰/۱۲۲۰) به‌جا مانده است که در آن روشنی‌نامه ناصرخسرو انتساب شده است.

۳۲. کلیات سعدی، تهران، جاویدان، ۱۳۴۲/۱۹۶۳، ص ۱۱۳۳ و ۱۱۳۴. سیست‌وچار، مثلاً در یکی از قدیمی‌ترین نسخ کلیات، مورخ ۷۲۶/۱۳۲۶

۳۳. سعدی، کوبه تهران، ۱۳۵۵/۱۹۷۶، ص ۲۰. (انتشار از مز و مزه غلاریه ۸).

ج ۱، ص ۲۵۵) پندنامه را به عطار همدانی، و نه نیشابوری، نسبت داده اما سال وفات نویسنده را ۱۲۲۹/۶۲۷ نوشته است. گویا کاتب چلبی سه عطار مختلف را با هم درآمیخته است؛ هره عطار، محمد بن ابراهیم نام داشته‌اند و بدین‌آشنایان نیشابوری بودند. همان عارف نامدار است (که تاریخ وفات او ۱۲۲۹/۶۲۷ است) و دومی در قرن نهم / یازدهم می‌زیسته است و آثار وی به ادبی منسوب شده‌اند، سومی اهل همدان بوده، و اثر خود را در اواخر قرن هفتم / سیزدهم نوشته و ظاهراً در سال ۱۲۲۶/۶۲۳ کشته شده است.^{۲۱}

نکته آخر اینکه نسخه کتابخانه ملی پاریس (ضمیمه فارسی، شماره ۱۳۹۸، مورخ ۱۲۵۶/۸۶۱، پیشتر، پانوش ۴)، با این کلیات خاتمه یافته است: «فرزندم (ای ولد)، این اندرزه‌ها را با کار بند تا در دو جهان از آسیب مصون بمانی. این مثنوی در بحر شوق، مولوی سروده شده است». واقعاً چه چنین است، و بحر همان بحر مثنوی معنی است و با آنکا به این نسخه خوب^{۲۲} به نظر می‌رسد که پندنامه اثر عطار بزرگ نباشد بلکه پس‌از وفات مولانا جلال‌الدین (۱۲۷۲/۶۷۲) و به گواهی نسخه‌های خطی حق پس‌از قرن نهم / یازدهم، نوشته شده است.

از پندنامه عطار طبع انتقادی به‌عمل نیامده است. در میان نسخ و طبعهای متعدد، اختلافات بسیار به چشم می‌خورد. در تصحیح سیل وستر دوساسی متن به هشتاد بخش تقسیم شده است^{۲۳} و گذشته از دیباچه‌ها و نتیجه، هفتاد و پنج بخش باقی می‌ماند که همگی در زمینه اخلاق هستند. نویسنده از هیچ مأخذ و شخصیت معتبری نام نبرده است (غیر از ستایش از ابوحنیفه و شافعی در آغاز). متن، مجموعه‌ای است از اندرزه‌های گوناگون؛ چهل و شش بخش از مجموع کتاب هریک از اندرزی عددی تشکیل شده است که شاعر عنوان آن را با اندرزه‌های دیگر گسترده است. بیست و نه بخش دیگر هریک بر گرد یک مضمون که شاعر درباره آن چند اندرز آورده است، متمرکز شده‌اند (غیر از بخشهای ۲۲ و ۷۰ که شامل اندرزهایی هستند بدون موضوعات مشترک). اندرزه‌های عددی از جنگهای مختلف قدیم برگرفته شده‌اند و کامی حوصله می‌توان تعدادی از آنها را در متونی که بررسی کرده‌ام، باز یافت.^{۲۴} در زمینه‌های ایان عمل (شماره‌های ۸، ۷، ۶ و ۷۹) و زندگی زاهدانه (شماره‌های ۱۶ و ۱۷ و درباره چیرگی بر نفس اماره، شماره ۵۲ توصیف عارف، شماره ۵۳ دوری گزیدن از هوسها و امیال، شماره ۵۴ خلوت نشینی) مطلب

ترجمه‌های این متن کوتاه^{۲۵} نیز پیداست که در ادبیات فارسی متأخر بسیار محبوب بوده است. این اثر، مثنوی شیوایی است که به بخشهای مشخص تقسیم شده است که در هریک از آنها موضوعی به‌صورت اندرز مطرح شده است و به این ترتیب این اثر بدون نظم خاص، تصویر ساده‌ای از زندگی اخلاقی ارائه داده است. از طراوت آن پیداست که تمثیل گاه آرمانهای یک جامعه در طی چندین نسل بوده و در پرورش اخلاق نسلی پس‌از نسل دیگر نقش داشته است. از این دیدگاه، متن حائز اهمیت است اما تعیین تاریخ آن با اشکال روبه‌روست. تا آنجا که نگارنده می‌داند هیچ یک از نسخه‌های خطی کلیات عطار (متونی در حدود ۵۸۶/۱۱۹۰)، تا قبل از قرن یازدهم / هفدهم حاوی این پندنامه نیست؛ به عبارت دیگر پیش از این دوره، کاتبان این اثر را جزو نوشته‌های عطار محسوب نمی‌کرده‌اند.^{۲۶} از سوی دیگر، هیچ نسخه مستقلی از پندنامه تا قبل از قرن نهم / یازدهم موجود نیست و این نکته در مورد متنی چنین بُراهیت عجیب است.

عطار چندین بار از آثار خود نام برده^{۲۷} اما هرگز از پندنامه تحت این عنوان یا عنوانی دیگر یاد نکرده است. در دیباچه خسرونامه که در بطن آن نام عطار به‌عنوان سراینده آمده است، صورتی از آثار شاعر ارائه شده^{۲۸} اما از این شعر اخلاقی خبری نیست. خسرونامه اثر هرکس که باشد («عطار» غرض پیش از نه تن از شعری ادبیات فارسی بوده است)، به احتمال زیاد تا اوایل قرن نهم / یازدهم، پندنامه شناخته شده نبوده است (به اطلاع ما قدیمی‌ترین نسخه خسرونامه مورخ ۸۰۹ هجری است).^{۲۹} این متن در کتاب دولتشاه سمرقندی تألیف ۸۹۲/۱۲۸۷ تحت عنوان وصیت‌نامه نقل شده است^{۳۰} و نسخه‌های خطی از آن مورخ ۸۶۱/۱۲۵۶ باقی است که گویا قدیمی‌ترین نسخه خطی آن باشد.^{۳۱} در قرن یازدهم / هفدهم، کاتب چلبی (کشف الظنون،

۲۴. مثنوی، فهرست، ۴/۲۶۹۷ تا ۲۷۰۰، خانیانیاشار، فهرست کتابهای چاپی، ج ۱، ص ۶۲۵ تا ۶۶۲. طبع و ترجمه فرانسوی ۱۸۱۹ سیل وستر دوساسی مشهور است. سعید نفیسی، در سال ۱۳۲۰، ص ۵۲، چاپ این اثر را معرفی کرده است.

۲۵. مثنوی، فهرست، ج ۳، ص ۱۸۸۳ تا ۱۸۸۶، فهرست قلم، ص ۱۶۷.

۲۶. تفضل، مقدمه دیوان عطار، تهران، ۱۳۴۵/۱۹۶۶، ص ۲۸ تا ۳۰.

۲۷. عطار، خسرونامه، تصحیح سهیلی خوانساری (۱۳۴۰)، چاپ دوم، تهران، زوار، ۱۳۵۵/۱۹۷۶، ص ۳۳ و ۳۴ (صیت‌نامه، منطق الطیر، الهی نامه، اسرارنامه، مختارنامه).

۲۸. بدیع الزمان فروزانفر نخستین کسی است که در اصالت پندنامه تردید کرده است؛ شرح احوال و قد و نظیر آثار شیخ فریدالدین عطار، تهران، ۱۳۳۹/۱۹۶۰، ص ۷۶. پیش از او نه سعید نفیسی (بحث‌نویس)، ۱۳۲۰/۱۹۰۱، ص ۹۶ و ۱۰۸ تا ۱۱۰ و نه مهدی بیانی (مهر، ص ۷، ص ۴، ۱۳۲۱/۱۹۴۲، ص ۲۵۴ تا ۲۵۵) در اصالت انتساب این اثر به عطار شک نکرده بودند. همچنین رجوع شود به سعید نفیسی، تصحیح دیب‌اللاب هجری، تهران، ۱۳۴۵/۱۹۱۶، ص ۲۷۷ تا ۲۸۰.

۲۹. تذکره الشعراء، تهران، ۱۳۳۷/۱۹۵۸، ص ۲۱۰.

۳۰. کتابخانه ملی پاریس، فهرست، ضمیمه فارسی، شماره ۱۳۹۸ (مواشی اوراق ۱۱۳ ب تا ۱۷۵ ب، تاریخ نسخه در ورق ۱۷۲ ب مضبوط است).

۴۱. سعید نفیسی، تاریخ، ص ۲۱۸ و ۲۱۹ و ۲۲۰.

۴۲. پندنامه را با آنکا به جلد آخر آن رفته نیز نامیده‌اند.

۴۳. *Pend-Naméh, ou le livre des Conseils de Ferid-Eddin Attar*, Paris, 1819, Lxiv+320 + 156 p.

۴۴. مثلاً شماره ۳۹ (بنیچ چیز کز کشته عمر) که محتوای آن در چوایند خود «کنشها» ۱۰۸ و ورق اله، ص ۵ به‌بعد آمده است، شماره ۴۴ (بنیچ کردار بر باد نهدن آبرو) که مشابه با «گفتار اندر» و ورق ۱۸ الفه، ص ۷ به‌بعد است، و نیز ضمیمه الذکر غزالی، ص ۱۳۲، ص ۱۱ به‌بعد، شماره ۲۵ (شش چیز سوزنده) مشابه با «کنشها» و ورق ۱۰۸، ص ۱۰۸ به‌بعد، شماره ۲۶ (بنیچ فضیلت که در بنیچ کس نیست) مشابه با «گفتار اندر» و ورق ۱۱۳، ص ۱۱۳ به‌بعد.

زیادی آورده نشده است و با اینکه خواننده به معاشرت با درویشان و دانستن قدر درویشی فراخوانده شده (چهارهای ۱۴ و ۷۸) و زندگی همراه با زهد سرمشق تلقی شده است (شماره ۱۲)، پیداست که مخاطب پندنامه صوفیان نبوده‌اند. کتاب نوعی خودآموز اخلاق است که هر کسی حق پادشاه (شماره ۹) می‌تواند از آن برای تصحیح رفتار شخصی خود استفاده کند. آیا نویسنده با کتاب تئیه‌الظافین (بیشتر، شماره ۲۸) آشنا بوده است؟ زیرا که همچون ابواللیث سمرقندی به اندرزهای عددی علاقه خاص نشان داده است، و نیز در بخش شماره ۷۶ در باب روابط خانوادگی، اندرزهایی آورده است که در باب ۱۲ تئیه، البته با بیان بسیار زیباتر، به چشم می‌خورد. تئیه مجموعه عظیمی برای خواندن بوده است، و حال آنکه پندنامه خودآموز منظومی بوده برای به‌خاطر سپردن. درست است که زمان پندنامه از دوره مورد مطالعه ما خارج است اما یک بخش آن، از آنجا که در قترهای بعد یکی از پیامهای اصلی اخلاق قدیم را بازگو کرده، به‌ویژه نظر ما را جلب کرده است، و آن بخش ۱۷ است که در آن فضایل انسانی (مردی) برشمرده شده‌اند.

به‌این ترتیب، هیچ یک از چهار متن که نام برشمرده شدند متعلق به قرون پنجم / یازدهم تا هفتم / سیزدهم نیست اما همه آنها اولاً اندرزهای نقل کرده‌اند که کهن می‌غایند و ثانیاً نحوه ارائه مطالب در آنها به گونه‌ای است که با طبقه‌بندی‌های بعدی مطابقت دارد و چنان مطابق میل خوانندگان بوده‌اند که از دیرباز آنها را به بزرگانی چون ناصر خسرو، عطار و یا سعدی نسبت داده‌اند. این انتسابها را البته نباید بذیرفت اما نقش مهم این متون یعنی نقش واسطه را نباید از یاد برد. به واسطه این‌گونه متون، اندرزهای کهن، و نیز احترام و اعتبار اخلاقیات مجموعه‌های قدیم حفظ شده‌اند.

۱.۱.۹ اخلاق معتمدی نصیرالدین طوسی، کتابی در چهل باب که به محتشم قهستان تقدیم شده است

اکنون می‌توانیم به پرسشی که پیش‌ازین مطرح کردیم، پاسخ دهیم: هیچ نوشته فارسی متعلق به قرن پنجم / یازدهم نیست که فقط به طبقه‌بندی اندرزها پرداخته باشد. این قرن، دوره مجموعه‌های اندرز بوده است و در آن نمونه‌های عربی یا هیچ‌گونه تغییر و دستکاری مورد تقلید قرار نگرفته‌اند. از قرن ششم / دوازدهم به متونی برمی‌خوریم که در آنها از طبقه‌بندی استفاده شده اما مطالب آنها به اندرز و نصیحت محدود نبوده‌اند و چنانکه پس‌از این خواهیم دید، عوامل ادبی تازه به آنها افزوده شده‌اند.

تا آنجا که نگارنده می‌داند، دو نوشته را می‌توان نسبت به آنچه ذکر شد استثنائی تلقی کرد، به‌این معنی که مطالب آنها به‌طور کلی از اندرزهایی تشکیل شده‌اند که نویسندگان طبقه‌بندی کرده‌اند اما هر دو متعلق به قرن هفتم / سیزدهم هستند: تحفة العقل که

در نسخه خطی ایاصوفیه به شماره ۴۸۲۲ (۱۵۸ هجری تا ۱۹۱ م)، مورخ ۱۴۵۹/۸۶۴ آمده است.^{۲۵} از نویسنده و شخصیتی که کتاب به او تقدیم شده و "صدر جهان" نامیده شده، هیچ چیز شناخته نیست. اندرزها در پنج بخش آمده‌اند: شرف و بزرگی سخن، حکومت، مصایب و محاسن، رفتارهای گوناگون، اهمیت ثروت و استفاده از آن. همه پندها کاملاً سنی هستند و از شخصیت‌های معتبر و نویسندگان قدیم که متأخرتر نشان سنایی (متوفی در ۱۱۳۱/۵۲۵) است، برگرفته شده‌اند. متن با حکایتی از انوشیروان که به‌قول نویسنده از مرزبان‌نامه گرفته شده،^{۲۶} خاتمه یافته است. آنچه در این نوشته قرن هفتم / سیزدهم قابل توجه است مضامین انتخابی است: این مضامین از یک سو گواه بر اشتغالات ذهنی یک دوره و از سوی دیگر نمایانگر اصول طبقه‌بندی هستند، اصولی که مشخصه آنها درلین دوره ادبیات فارسی، سادگی آنهاست.

اما کتاب نصیرالدین طوسی اهمیت دیگری نیز دارد. نصیرالدین این اثر را طی اقامت خود در قهستان تحت حمایت حاکم اسماعیلی مذهب و دانشمند، ناصرالدین بن ابوالفتح بن‌ای منصور محتشم قهستان نوشته است.^{۲۷} طوسی میان سالهای ۶۱۹ و ۶۲۴ در برابر هجوم مغول از خراسان گریخته و به اسماعیلیان پناهنده شده است. از همین اخلاق محتشم پیداست که طوسی به عقاید اسماعیلیه قایل آشکار داشته و از میان نوشته‌هایی که او به ناصرالدین تقدیم کرده، محمدتقی دانش‌پژوه به این "اخلاقیات" دست یافته و آنها را براساس نسخه منصور به‌فرد مورخ ۱۶۰۰/۱۰۰۹ به‌طبع رسانده است.^{۲۸} از آنجا که ورق اول این کتاب کهنه شده است، عنوان اصلی آن ناشناخته است اما در هویت نویسنده (که از خود نام برده، ص ۱ متن چاپی) و شخصی که کتاب به‌وی تقدیم شده (ص ۴۹۳، ص ۲) تردیدی نیست. مصحح دانشمند با مقایسه ترجمه‌های قطعات مشابه از عربی به فارسی نشان داده است که این اثر قبل از اخلاق صامری و

۲۵. نسخه زیبا و یکدستی است به‌خط نسخ شامل پنج نوشته و با عنوان مجموعه الاسالی (به اندازه‌های ۱۳/۳×۱۷/۷ سانتیمتر، ۱۹۱ ورق ۱۵ سطری). تاریخ نسخه در ورق ۱۵۷ الف آمده است.

۲۶. این حکایت در روایت درویشی (تألیف قبل از ۱۲۲۵/۶۲۲) نیامده است اما حدراً نوشته محمد مملوئی (تاریخ تألیف ۱۲۰۱/۵۹۸) موجود است. (این نوشته به چاپ نرسیده و نگارنده موفق به مطالعه آن نشده است).

۲۷. مدرس رضوی، اسوال و آلاز خواجیه نصیرالدین، تهران، ۱۳۵۴/۱۹۷۵، ص ۱۳۹ و ۱۴۰. دالین که محتشم در سال ۱۲۲۲/۶۲۱ ساکن قلعه مزینت بوده و در سال ۱۲۵۷/۶۵۵ وفات یافته است، طوسی این منطقه را در ۱۲۲۴/۶۲۲ ترک گفته است.

۲۸. خواجیه نصیرالدین طوسی، اخلاق محتشمی و سه رساله دیگر، او با تصحیح و مقدمه و توضیحات محمد تقی دانش‌پژوه تهران، ۱۳۳۲/۱۹۶۰، ص ۵۹ و ۵۹+. در آنجا که نسخه خطی در بسیاری جاها ناقص یا خراب بوده است مصحح ناچار شده است که مآخذ نقل قولهای طوسی را بازآیابد و به‌عین دلیل توضیحات یا توضیحات او بسیار لروخته‌اند.

بنابراین پیش از ۱۲۲۵/۶۳۳ تألیف شده است.

اخلاق محتشمی از نوع «چهل باب» است. موضوعات کتاب را خود محتشم برگزیده و از خواجیه خواسته تا با نقل اقوال آنها را روشن کند. همه اقوال به عربی هستند و ترجمه فارسی آنها با تثری که برخلاف اخلاق ناصری پسر روان و شیواست آورده شده است. برای هریک از موضوعات چهل گانه از یک سو گزیده‌هایی از قرآن، احادیث نبوی و سخنان علی [ع] و دیگر اهل‌بیت، و از سوی دیگر گفته‌های حکما از جمله داعیان اسماعیل نقل شده است. و در هر باب، این دو نوع نقل قول به‌طور مشخص از هم ستایز شده‌اند. کتاب در مجموع از ۱۵۸۷ گفتار عربی تشکیل شده است یعنی به‌طور متوسط چهل قول برای هریاب به‌طور نامساوی پخش شده‌اند. تأثیر ادبیات عرب در سراسر متن حتی در شکل دایره المعارف گونه آن هویداست. غیر از چند مورد، نام مأخذ ذکر نشده است و محمدتقی دانش‌پژوه کوشیده است تا منابع اصلی کتاب را کشف کند؛ گذشته از قرآن، کتب معروف شیعه (نهج البلاغه، صحیفه سجادیه، اصول کافی...) و نیز آثاری چون جابودان غرد مسکویه، بیته السلطان و آداب ابن‌مقفع، مختارالحکم مبشر و یا السعادة والاسعاد عامری. نویسنده منابع دیگری نیز در اختیار داشته و گاه از آنها نام برده است مثلاً از کلیله و دمنه (ص ۳۹۸، ص ۱۲).

چنین پیداست که اقوال منقول در اخلاق محتشمی با دقت و وسواس از کتابهای معروف آن عصر برگزیده شده‌اند و خواجیه به گونه‌ای آنها را مرتب کرده که ارائه دهنده اخلاقیاتی مذهبی و غنی باشند. و به این ترتیب کتاب را می‌توان تحلیل منطقی از ادبیات اندرزنویسی تلقی کرد. نظیرگاه مذهبی کتاب اسلام اسماعیل معتدل است و در فصول ۱ تا ۵ ارائه شده است. از فصل ششم به بعد اندیشه اخلاق با نظریه‌هایی درباره عقل (بدون عقل، ایمان نمی‌تواند وجود داشته باشد) و علم (مقصود علم غیر خوب و بد است) آغاز شده است و همه فصول بعد در مورد موضوعات اخلاقی ساده و سنتی هستند که پیشتر با آنها آشنا شده‌ایم. از فصل ۶ تا ۱۲، به رفتارهای اخلاقی ملهم از دین اسلام پرداخته شده است: اطاعت از خدا، غناز و زکات، زهد و خوف از خدا، رضا به خواست او و توکل. آنگاه پس از دعوت به احسان (فصل ۱۳)، محاسن و معایب بزرگ و نیز رفتارهای مناسب (همچون معاشرت با نیکان و مشورت با آنان و پا طلب شهرت) معرفی و توصیف شده‌اند و فصول ۳۹ و ۴۰ موضوع مشخصی ندارند. این دو فصل مجموعه‌های کوچکی هستند از گفتارهای گونه و لطایف به یاد ماندنی، و دقیقاً همین دو روش تازه ادبی هستند که در ابتدای میث ۱.۱.۹ به آنها اشاره کردیم و گفتیم که ادبیات درحال گسترش فارسی، آنها را با سنت اندرزنویسی آمیخته است.

از تأثیر اخلاق محتشمی که تنها یک نسخه خطی از آن باقی است، چیزی نمی‌دانیم اما به

هرحال کتاب گواه خوبی است بر کوشش برای طبقه‌بندی مفاهیم اخلاقی سنتی و پختگی کار اخلاق‌نویس بزرگ، نصیرالدین طوسی، که با موفقیت کامل از عهده درخواست محتشم برآمده است. وی در هر باب به آوردن چند قول در مورد موضوع آن باب اکتفا نکرده بلکه به کمک آنها شبکه‌ای گسترده پرداخته است که در تاروپود آن جنبه‌های مختلف هر موضوع معرفی و روشن شده‌اند. از این دیدگاه، اثر طوسی بسیار خوشندانده است اما مقصود اصل او در پشت توده آثابه سخنان منقول پنهان مانده است. از هر فصل می‌توان به‌عنوان نمونه استفاده کرد و در آثار بعدی ادبیات اخلاق، در تعریف مضامین از این فصول بهره گرفته شده است. مثلاً باب ۳۰ در مورد بخل (صفحات ۳۱۹ تا ۳۲۹). بدیهی است که نویسنده پیاپی خواننده را به استعاره از بخل دعوت کرده و آنرا نزد زن به عنوان فضیلت و نزد مرد به‌عنوان عیب معرفی کرده است (ص ۳۲۲، ص ۱۴ و ۱۵). بخل عبارت است از خرج را تقصان و اندوختن را مایه اقتضار دانستن (ص ۳۲۳، ص ۱۱ تا ۱۴). بخل در برابر حرص است (ص ۲۲۴، ص ۱۲ تا ۱۵) اما بدترین بخل آن است که با طمع آمیخته شده است (ص ۳۲۵، ص ۱۲ تا ۱۴). ریشه بخل در زیاده‌خواهی است (ص ۳۲۸، ص ۵ تا ۱۱). خواجیه در اخلاق ناصری با این دقت به تعریف بخل نپرداخته است.

اهمیت اخلاق محتشمی در این است که نویسنده با استفاده از مجموعه‌های کهن اندرز، واژه‌های اخلاقی را طوری کنار هم قرار داده که روشنگر یکدیگر باشند. این کتاب را می‌توان نسبت به جابودان غرد، نوشته اساسی مسکویه، نقطه کمال منتخبان نظام‌مند تلقی کرد و میان آن و اخلاق ناصری استمرار اندیشه نویسنده‌ای واحد را آشکارا دید. حال آنکه چنین استمراری میان جابودان غرد، مجموعه بزرگ مسکویه، و تهذیب الاخلاق، رساله فلسفی او در اخلاق، وجود ندارد. با این همه باید افزود که مهارت خواجیه‌نصیر در گزینش اندرزها تا حدی مروون آثار مسکویه بوده است. نکته مهمی از اخلاقیات اندرزی که درباره آن چیزی از خواجیه درخواست نشده و وی هم چیزی در این کتاب در آن باره نگفته، سیاست است. پرداختن به سیاست در محیطی وابسته به اسماعیلیان الموت کار حساسی بوده و خواجیه ترجیح داده است که در کتاب نظری خود چیزی را جمع به آن نیاورد.

۳۹. در اینجا زیاده‌خواهی ("تقره") خواستن آنچه سزاوار دیگری است، تعریف شده است و قرینه آن با بخل در این است که بخل یعنی مال خویش را فقط برای خود نگهداشتن. چنانکه بعد از نقل این رساله در ادامه آمده است. طوسی این اندرز را از جابودان غرد مسکویه (ص ۵۱) برگرفته است (ترجمه فارسی خوشنویس تهران، ۱۳۵۵/۱۹۶۸، ص ۹۴). در اخلاق ناصری (ص ۸۸۸ طوسی "شره" را در برابر "فت" (بمفهوم میانه‌روی و نگاهداشت اندازه) قرار داده است.

۲.۱۹ مجموعه‌های کلمات قصار و حکایات

مصطلحات: کلمات قصار، امثال

کلمات قصار عبارات موجزی هستند که چکیده یک تجربه را در خود انداخته‌اند و شاخه‌ای از ادبیات را به‌خود اختصاص داده‌اند. این شاخه مثلاً در دایرةالمعارف فخرالدین رازی (متوفی ۱۲۰۹/۹۰۶) معروف به جامع‌العلوم (چاپ تهران، ۱۹۶۷/۱۳۶۴، صفحات ۷۲ و ۷۴: "علم‌الامثال") آمده است و نویسنده، کلمات قصار عربی را به ترتیب الفبایی و برحسب حروف آغاز کلمات با ترجمه فارسی و در صورت لزوم با شرح فارسی آورده و کشیده است که در صورت امکان شرایط بیان آن عبارت و موارد استفاده صحیح آن را ارائه دهد. این علم به گفته رشیدالدین وطواط در نوشته‌ای که پس از این به آن خواهیم پرداخت، ویژه ادبیات عرب بوده است. مثلاً فی‌نفسه چیزی دیگر است.^{۵۱} اما در اینجا به طور مشخص از کلمات قصار متمایز نبوده است و مثلاً رادوانی، دانشمند مشهور ایرانی در علم بیان (قرن پنجم / یازدهم)، هر دو را "گفتمان" نامیده است.^{۵۲} رادوانی استفاده از "گفتمان" را به‌عنوان ترین ادبی جایز شمرده و ریشه آن را عامیانه دانسته است.^{۵۳} و در عین حال از ادبا دعوت کرده که همراه آن آبیاری از قرآن که با آن مطابقت داشته باشد نقل کنند: یقیناً از نظر او "گفتمان" از جنبه بلاغی نه در کنار سخنی عامیانه بلکه در کنار سخنی غیردینی می‌آمده است و نزدیک کردن آن به آیات قرآن باعث اعتبار آن در ادبیات می‌شده است.

بیشتر گفتمانی که ثعالی مجموعه‌ای از کلمات قصار و امثال عرب از بغداد به ارمغان آورد و آنها را برحسب موضوعات طبقه‌بندی کرد (خاص‌الخاص، بیشتر، شماره ۱۸)، رشیدالدین وطواط (متوفی ۱۱۷۷/۵۷۲) از همین روش پیروی کرده و مجموعه کوچکی از کلمات قصار عربی فراهم آورده و آنها را به فارسی ترجمه و به تفصیل شرح کرده است.^{۵۴} اما با وجود آوردن

۵۰. ضرب‌المثل عبارتی است که در آن "کلمات تنها ارزشی تجربه شده در محتوا و در پیوندهای بین خود دارند"، رجوع شود به:

A. Jolles, *Formes simples*, trad. française, Paris, 1971, p. 133.

۵۱. رادوانی، ترجمان البلاغة، استابول، ۱۹۴۹، ص ۱۲۱ تا ۱۲۵. در این فصل کوتاه صورتی از مثلثای جالب توجه آورده شده است مثلاً (شماره ۲، کلمات قصار): امید در ناامیدی است، و یا (شماره ۵ مثلاً): چون سگ را زدی، پلنگ حساب کار خود را می‌کند.

۵۲. ترجمان البلاغة، ص ۱۲۱؛ یکی از صورت‌های بلاغت عامیانه ("بلاغت مردم") علم مطابقت کلمات قصار، فارسی ("گفتمان‌های عجم") با آیات قرآن است.

۵۳. طائفت‌الامثال و طائفت‌الاولی، با تصحیح و مقدمه و توضیحات سیدمحمد باقر سبزواری، تهران، ۱۳۵۸/۱۹۷۹، هفت + ۴۸۸ ص (این کتاب را نگارنده در Abstracta Iranica ج ۲، ۱۹۸۱، شماره ۶۲۷ نقل کرده و معرفی کرده است) رشیدالدین از این کتاب خود در "مسئله‌کلمه ابوبکر" نام برده است (بیشتر، شماره ۲.۲.۷).

کلمات به ترتیب حروف الفبا، متأسفانه در اینجا از طبقه‌بندی منطقی فحالی خبری نیست. رشیدالدین از "علم‌الامثال و اقوال" که علمی عربی تلقی می‌شده، استفاده کرده است (ص ۵۳ متن چاپی).^{۵۵} و او اینجا نیز سرورکار با جنگ برداری و شرح نویسی است و آنچه در آن به کار ادبیات فارسی آمده این است که نویسنده گاه همراه کلمات قصار عربی، امثال فارسی مشابه را که در دوره او متداول بوده‌اند آورده است و گاه به داستانی معاصر یا کتابی فارسی اشاره کرده است (مثلاً صفحات ۶۰ و ۶۸). پیداست که فخرالدین رازی در جامع‌العلوم از نقل قولها (غیراز نقل قول هشتم) و شرح رشیدالدین بهره گرفته، اما همراه آنها را کوتاه و خلاصه کرده است. می‌توان چنین پنداشت که فایده این‌گونه مجموعه‌ها در این بوده است که شمر و نویسندگان می‌توانست‌اند در آنها قولها و حکایات مورد نیاز خود را به آسانی بیابند. یکی از این‌گونه آثار فارسی که به‌دست ما رسیده و طبقه‌بندی آن مطالباتش را آسان کرده، فرة العین است که به گفته خود نویسنده در مقدمه کتاب، دقیقاً به‌همین منظور نوشته شده است.^{۵۶} تاریخ تألیف و نام نویسنده معلوم نیست اما از مسعودمشاعر (متوفی در حدود ۱۱۲۱/۵۱۵) نقل قول شده است (صفحات ۲۶ و ۲۷)، و از سوی دیگر بدقت‌ترین نسخه شناخته شده کتاب مورخ ۱۳۱۲/۷۱۲ است و سبک نوشته، سبک متداول در قرون ششم و هفتم / دوازدهم و سیزدهم است. در برخی از نسخ، لقب شخصی که کتاب به او تقدیم شده آمده است. امیر پرویز اجلال، مصحح متن، این لقب‌ها را با لقب عربی، جنگ‌پرداز مشهور بخارا مقایسه کرده (مقدمه، صفحه هشت) و این فرض را مطرح کرده که کتاب به سیدالدین محمد عوفی (متوفی در حدود ۱۱۲۳/۶۳۰) تقدیم شده بوده است. اما جوامع‌الحکایات عوفی که پس از این درباره آن سخن خواهیم گفت، از چنان احمق و پرخوددار است که بی‌تأثیر بودن آن در نویسنده فرة العین عجیب می‌نماید.^{۵۷}

۵۴. پیش از رشیدالدین در قلمرو فرهنگ ایرانی، میدانی (متوفی در نیشابور به سال ۱۱۲۴/۵۱۸) نویسنده مشهور فرهنگنامه‌الدینی فی‌الاسمی، مجموعه بزرگی از کلمات قصار و امثال عربی به نام جامع‌الامثال نوشته بوده است (GEL، ج ۱، ص ۲۸۱ و ضمیمه اول، ص ۵۰۶ نسخه‌های خطی متعدد، تصحیح و ترجمه و توضیح از گ. و. فرایشتا، بن، ۱۸۴۳).

۵۵. فرة العین (یا در برخی از نسخ: فرة العیون)، با تصحیح و مقدمه و توضیحات امیر پرویز اجلال، ۱۳۵۴ / ۱۹۷۶، پنج‌ه‌دو + ۱۲۸ ص، انتشارات آئین استادان زبان و ادبیات فارسی، ق. ۲. تصحیح از قزوینی. نسخه خطی استفاده کرده است: یکی مورخ ۱۴۶۲/۸۶۷ و دیگری مورخ ۱۵۲۱/۹۲۸ (تبریز، انتشارات خوارزمشاه). یک نسخه خوب قدیم، کتاب چندین بار استنساخ شده و بدقت‌ترین نسخه شناخته شده آن مورخ ۱۳۱۲/۷۱۲ است (فاح، ش ۴۰۴)، مغزی، فهرست، ج ۵، ص ۲۵۱۲ (باید به آن نسخه ایضاً اشاره کرد، ۴۸۲۲، مورخ ۱۳۶۹/۸۷۴، ورق ۱ ب تا ورق ۳۶ الف از افزود). کتاب چلی (کشف‌الظنون ضمیمه یک، ستون ۲۲۶) این کتاب را می‌شناسد و آن را تقدیمی به امیری دانسته است که شناختن نام وی ممکن نیست. ۵۶. امیر پرویز اجلال یکی از اصحاحات از جامع‌الامثال میدانی بیشتر (یا نوشت ۱۱۲۴) نام برده است (مقدمه مصحح، صفحات هفت تا پنج‌ه‌دو).

نویسنده به گفته خود قصد ادامه کار تمامی را داشته است (ص ۴) و به این منظور کلیات قصار و حکایات متداول میان "مردم" را با آیات قرآن جمع کرده است (پیش از سید آیه نقل شده است و بنابراین، چنانکه دیدیم، تیت رادویانی را برآورده است). کتاب به گونه‌ای پخته‌بندی شده که به‌قول نویسنده، طالب به سرعت مطلوب خویش را بیابد. پس می‌توان گفت که تقسیم‌بندی کتاب منمکس کنندهٔ علاقهٔ فکری خوانندگان است. قسمت اول از سه بخش تشکیل شده است؛ در بخش نخست، شصت و سه عبارت آورده شده که بیشتر آنها ضرب‌المثل و بقیه کلیات قصارند. هر عبارت با گفتاری از قرآن جمع شده است. هدف عبارت اول عربی هستند و همگی به فارسی درآمیخته‌اند و با یا عبارت فارسی مشابه مقایسه شده‌اند. باقی عبارات از گفته‌های "مردم" تشکیل شده‌اند. بسیاری از عبارات در اندرزنامه‌های قدیم به کرات آمده‌اند (مثلاً شاره‌های ۸، ۱۰، ۱۵، ۲۲، ۳۷، ۴۲، ...). نویسنده، کتاب رشیدالدین و طوطا را فی‌شاخته است اما چهارقول او (۱۳۶، ۱۳۹، ۲۳) میان هفده قول رادویانی در ترجمان به‌چشم می‌خورند (د قول اول و دوم قول آخر فضل ۶۶). بخش دوم بیش از بخش اول به اخلاقیات مربوط است و حاوی سی و دو مثل و کلیات قصار عربی (غیر از شاره‌های ۱۱ تا ۲۹) و فارسی است که در اینجا با اشعار عربی و فارسی مزین گشته‌اند و هر یک با آیه‌ای از قرآن جمع شده است. مثلاً "گاه را در چشم من می‌بیند و گوه را در چشم خویش نه" (شاره ۱۳)، "هر چه در دیک است در آپکش خواهد افتاد" (شاره ۲۲)، "نشان راستی در چهره پیداست" (شاره ۲۵). بخش سوم از پنج قطعه تشکیل شده که از آن میان دو عبارت فارسی و عربی به آیه‌ای از قرآن نزدیک شده‌اند و از این آیه در یک یا دو حکایت استفاده شده است.

در سه قسمت دیگر قره‌الین نیز منظور مؤلف جمع کردن اقوال عربی و فارسی و لطایف و اشعار با آیات قرآن بوده است. نویسنده در خاتمه کتاب توضیح داده است که به این ترتیب می‌توان به روایت اعتبار بخشید. در قسمت دوم، تحت دوازده عنوان، قولهای عربی و فارسی یک در میان آورده شده‌اند. بیشتر این قسمت از ترجمه فارسی آیات قرآن تشکیل شده است. مفاهیم اخلاقی این بخش در عناوین اعلام شده‌اند: بخشش، دروغ، دورویی، مجازات (به‌ویژه مجازات ظالم، خست و اسراف، سخا و بخل اولین موضوعات قسمت سوم هستند. این قسمت از شصت و یک حکایت تشکیل شده است که در آنها شخصیتها با استفاده از آیات قرآن باهم به مباحثه پرداخته‌اند. هر یک از هشت بخش این قسمت به موضوعی اختصاص یافته است. پس از دو بخش نخست دربارهٔ سخا و بخل، بخشهای ۳ تا ۵ از حکایتهایی تشکیل شده‌اند که در آنها از زنان، حکمت کودکان و تعبیر (رؤیا) یعنی به‌طور کلی از زمینه‌های غیرعادی سخن به‌میان آمده است. در بخشهای دیگر به کمک حکایات سعی شده است تا طرز استفاده صحیح از آیات قرآن به خواننده آموخته شود. قسمت چهارم از قطعات منظوم فارسی تشکیل شده است که هر یک از آنها با آیات قرآن مطابقت داده شده است.

قره‌الین تنها نمونه در نوع خود است که به‌دست ما رسیده است. ۵۷ در این کتاب از فرهنگ "مردم" استفاده شده است و به همین دلیل نویسنده نیازی به شرح کلیات قصار و امثال نداشت زیرا هکسان از عهده فهم آنها برسی آمده‌اند. جمع کردن امثال با آیات قرآن از سویی به نقل بایگهای ادبی می‌داده است و از سویی دیگر آیات را برای مردم قابل فهم می‌کرده است و به نویسندگان می‌قبولانده که در آغاز هر نوشته باید از قرآن نقل‌قول کنند. خواننده از طریق حکایات، به آسانی از طرز استفاده از آیات قرآن در موقعیتهای مختلف آگاه می‌شده است. تقسیم‌بندی کتاب کاملاً صوری است و در آن صورت اجزایی که به‌نظر نویسنده تشکیل‌دهنده یک اثر ادبی می‌آمده‌اند، رعایت شده است یعنی آیات قرآن، کلیات قصار، امثال، ابیات و حکایات. از همه این اجزا در رسال ستنی اخلاق، که پس از این بررسی خواهیم کرد، استفاده شده است. اما مقصود کلی نویسنده، چنانکه از بررسی بخشهای عمده کتاب معلوم شد، ارائه اخلاقیات بوده است.

باید متوجه بود که نویسنده قره‌الین کلیات قصار را از حکایات متمایز نکرده است. تا قبل از قرن یازدهم/ هفدهم هیچ نوشتهٔ فارسی که حاوی تنها کلیات قصار یا امثال باشد شناخته نیست. ۵۸ زیرا که در سال ۱۶۳۹/۱۰۴۹ بوده که محمدعل هیلرودی مجمع‌الامثال را که بارها به استنساخ و شرح رسیده، نوشته است. ۵۹ این نویسنده ایرانی ساکن هند بوده و کتاب دیگر او جامع‌التشیل که بعداً نگاشته و در آن کلیات قصار و لطیفه را با هم درآمیخته است، از شهرت بیشتری برخوردار شده است.

قول و حکایات

"قول" عمل ساده گفتن است و چنین به‌نظر می‌رسد که چارچوب طبیعی آن "حکایات" است یعنی عمل گفتاری که در آن گفت‌وگو با تک‌گفتاری که "قول" طی آن بیان شده، نقل شده است. "حکایات" شکل واقعی "گفته" است و به همین جهت از آن جدایی‌ناپذیر است. شاید

۵۷. محمدالاقوال فی المنکح والامثال اثر احمد مدائسی (تألیف ۱۲۹۶/۶۹۳) را می‌توان جزو این نوع به‌حساب آورد، رجوع شود به فهرست کتابخانه مرکزی، ج ۲، ص ۷۲۹ و ۷۳۰.
۵۸. اما مجموعه‌ای از امثال عربی ترجمه شده به فارسی در دست است، متروکی، فهرست ج ۵، ص ۳۵۲۱ و ۳۵۲۲. نسخه خطی مورخ ۱۱۷۹/۵۷۵. نیز به ۱۲۳۵ مجموعه‌ای از امثال فارسی ترجمه شده به ترکی در قرن یازدهم/ هفدهم. میرک تاشکندی در ۱۶۱۲/۱۰۲۱ مجموعه‌ای به‌نام نوادرالامثال به فارسی با شرح ترکی و یک ضمیمه (تمه) نوشته است، متروکی، فهرست، ص ۳۴۲۴ و ۳۴۲۵.
۵۹. تصحیح صادق کیا، تهران، ۱۳۴۴/۱۹۶۵. انتشارات اداره فرهنگ عامه، ش ۴. این مجموعه از ۲۰۹۵ مثل و کلیات قصار با شروع جالب تشکیل شده است. در مورد نسخ خطی آن رجوع شود به مژگزیده فهرست، ص ۳۵۴۱.

"حکایت" کاری برای "قول" انجام می‌دهد، به این معنی که سعی در نشان دادن و اغلب اثبات ارزش آن دارد؛ پس کارکرد اجزای "حکایت" وابسته به قول است. "حکایت" به نحوه‌های گوناگون روایت می‌شود، مثلاً مطالب آن از کتابهای تاریخی (با مفاهیم مختلفی که نویسندگان از "تاریخ" داشته‌اند) برگرفته می‌شود، یا دینی بازگویی موفقیّت یک گفت‌وگوست و با از زندگی روزانه ماجراهای عجیب و غیرعادی را بازگو می‌کند اما به‌رحال و در هر صورت در ادبیات فارسی اولین چیزی که اندیشیده می‌شود "قول" و مثلاً کلیات قصار یا مثل است و اولین چیزی که بیان می‌شود و به "قول" جامه عمل می‌پوشد "حکایت" (مثلاً داستان یا قصه) است.

"حکایت" به خواننده یا شنونده هم‌معنای "قول" و هم طرز استفادهٔ بجا از آن را می‌فهماند. "قول" نه تنها جزء چشمپوشی پذیر "حکایت" نیست بلکه باید گفت که به‌عکس، گفتار زیبا مقامی والا در "حکایت" دارد، چنین به‌نظر می‌رسد که نویسندهٔ قره‌الین در پی نشان دادن همین نکته بوده است زیرا که از طریق کتاب آموزشی خویش سعی کرده است تا برداشت از "حکایت" را چنانکه در قرن ششم / دوازدهم وجود داشته، آشکار کند. شارل پلا نوشته است که در ادبیات عرب تنها از قرن هشتم / چهاردهم بوده است که "حکایت" معنای "قصه"، داستان افسانه را گرفته است (مقالهٔ "حکایت" در دایرة‌المعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۳ ص ۲۸۰، ستون ب). در دورهٔ این‌ندیم، در قرن چهارم / دهم (فهرست، فصل ۸، ص ۷۱۲ تا ۷۲۲)، حکایت به‌معنای "روایت مکتوب یا بیان وقایع" بوده است. این‌ندیم در همین فصل هشتم فهرست دو چیز را به‌انکار بر جنبهٔ صوری آنها از هم کاملاً متمایز کرده است؛ یکی قصص، داستانها، افسانه‌ها، لطایف و امثال، و دیگر نوشته‌های اخلاق و حکمی (صفحات ۷۲۹ تا ۷۴۲). می‌توان گفت که در ادبیات فارسی، به‌عکس، کوششی برای درکنار هم قرار گرفتن این دو چیز مبذول شده و در آثار ادبی تریقی، اندرز، سخنان اخلاق، کلیات قصار، لطایف و در بسیاری از موارد مثلاً، باهم آمیخته شده‌اند.

جوامع‌العکایات عوفی

اکنون باید به یکی از ارکان استوار ادبیات فارسی بپردازیم. مقصود نویسندهٔ این متن جمع‌آوری حکایات و لطایف برای پرورسانی به نویسندگان متأخر نبوده است بلکه یقیناً قصد داشته است که با مجموعهٔ مرتب و منطقی خود به هم‌معاصران خود در هندوستان قرن هشتم / سیزدهم دایرة‌المعارف از علوم زمانه ارائه دهد. سدیدالدین محمد بن محمد عوفی^{۶۵} به دربار لاهور بناه‌اند.

۶۵ رجوع شود به مقالهٔ خوب "عوفی"، نوشتهٔ محمدطاهر اسلام، دایرة‌المعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۱، ص ۱۹۶ و ص ۷۸۶ و ۷۸۷. اجرای این مقاله موجب راجع‌نامهٔ صفای کریمی بسط داده است (مقدمهٔ تصحیح قسمت سوم جوامع، تهران، ۱۳۵۲/۱۳۷۲، صفحات ۴ تا ۷ و ۱۰).

ریشهٔ حکایات آن‌طور که در ادبیات فارسی مورد استفاده قرار گرفته، همین باشد. "افسانه" از نظر رادوبانی عبارت است از کلیات قصار یا امثالی که میان مردم رایج است. واژهٔ "افسان" در پهلوی شناخته شده است و معنای داستان یا قصه دارد.^{۶۶} از قدیم با واژهٔ "افسون" به‌معنای آواز یا زمزمهٔ جادویی نزدیک پنداشته شده است.^{۶۷} گویا "افسانه" داستان و یا محتوای آن بوده و ضمناً مفهومی اعجاب‌انگیز و یا تریقی داشته است. تمایز زبان عرب میان واژه‌های "مثل" (کلیات قصار یا ضرب‌البطل، "تمثیل" (آوردن مثل برای روشن کردن موضوع) و "حکایت" (نقل سخن شنیده شده) در فارسی نیز پذیرفته شده است. از سوی دیگر کلمهٔ فارسی "داستان" گویا نمایانگر سه‌چیز بوده است:^{۶۸} قول (اندرز، کلیات قصار یا مثل)، تک‌گفتار یا گفت‌وگویی نقل شده، و بالاخره واقعه یا موقعیتی که در آن اقوال بیان شده‌اند. لفظ عربی "حکایت" در ابتدا به‌معنای "تخلید" بوده است^{۶۹} و درواقع هم غرض از بازگویی سخنانی که در موقعیتی خاص بیان شده‌اند، تقلید است. وجه معقول و قابل‌باز تقلید به خلاقیت ادبی اعتبار می‌بخشد و در عین حال فاصلهٔ آن با وقایع نقل شده، دست حکایت‌کننده را باز می‌گذارد.

تعریف حکایت در ادبیات فارسی با تعریف که پس از قصه‌های برادران گرمی، و به‌ویژه به‌وسیلهٔ پروب و ژول در اروپا از حکایت شده است، فرق دارد، بنا به تعریف این محققان، "حکایت-قصه" مجموعه‌ای است از واحدهای ناپیوسته ("Fonctions" به قول پروب) که به‌وسیلهٔ حکایت‌کننده از لحاظ زمانی یا علّی به‌هم پیوسته شده‌اند. روابط واحدها باهم، به‌صورت "سلسل" یا "تبدیلی"، خود به‌وجود آورندهٔ یک کل مستقل است.^{۷۰} در ادبیات فارسی مرکز نقل "حکایت-قصه"، "قول" است، یعنی سخن ماندگار در حافظه‌ها. "حکایت - قصه" نیز از اجزای داستانی تشکیل شده که همگی باهم عمل می‌کنند اما علاوه براین،

۶۰ این‌ندیم از هزادافان ایرانیان یاد کرده است (فهرست، ص ۱۳۷).

D.N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971.

۶۱ دهمخدا، فتنه، "افسانه".

۶۲ دهمخدا، فتنه، "داستان". محمدمین در یادداشت‌های خود دربارهٔ کلمهٔ "داستان" در بهان قانع با استناد به کتاب ه.س. تیرگ (*A Manual of Pahlavi*، چاپ دوم، ۱۹۷۲، ج ۲، ص ۶۰ و ۶۱) نوشته است: "داستان" از "داستان" به‌معنای حکم حقوق و تصمیم قضایی آمده است. گویا معنای واژه از "مورد" (به مفهوم حقوقی) به "حکایت" تحول یافته است.

۶۳ شارل یان، "حکایت" در دایرة‌المعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۳، ص ۲۷۹ تا ۲۸۲. نویسنده نوشته است که مسعودی واژهٔ فارسی "افسانه" را به "خرافه" ترجمه کرده است (خرافه" را این‌ندیم برای "قصه" به کار برده است). در مقالهٔ "قصه" (هائیمایا)، همین نویسنده اشاره کرده است که این‌ندیم به جای "قصه"، "خرافه" آورده است. شاید دراین‌دوره "قصه" به‌معنای شرح مفصل و کنایه یک ماجرا بوده است.

64. T. Todorov, "Les deux principes du récit", *Les Genres du discours*, Paris, Seuil 1978, pp. 63-77.

نیست. جوامع جنگی است کتاب‌گونه که فردی درباری برای پادشاه به‌منظور تربیت زیردستان او نوشته است. درعین حال، عوفی با کوشش در راه طبقه‌بندی مطالب نسبت به توخشی (که پس از این کتابش را مرقع خواهم کرد) با نسبت به ظهیری سمرقندی (نویسنده اغراض‌السلایه، یابان تألیف ۱۱۵۷/۵۵۲، که پس از این در بخش مربوط به "صهیحه الملوک" از آن سخن خواهم گفت)، به مراتب پیشروتر است.

نقطه آغاز مطالعاتی که در مورد جوامع انجام شده‌اند کتاب مفصل و دقیق محمد نظام‌الدین بوده است.^{۷۱} این محقق، در میان منابع اخلاقی و سیاسی عوفی از چند کتاب نام برده است: نصیحة الملوک غزالی، غرر المالی، رسالة قسری به عربی، سیاست‌نامه نظام‌الملک، کتب الشیبه والشیبه مرزبان (به عربی) که مفقود است اما این ندیم آن را می‌شناخته است؛ فهرست، ص ۲۹۳، قابوس‌نامه کیکاووس، اغراض‌السلایه ظهیری و برخی منابع دیگر که توجه عوفی را جلب کرده بوده‌اند و نیز از آنها سخن خواهیم گفت مثلاً کلبه‌دوم، سنده‌نامه، بنی‌نزارنه.

یکی دیگر از مآخذ جوامع که محمد نظام‌الدین نام برده است کتاب معروف الفرج بعدالقدرة است. این اثر نه تنها یکی از منابع اصل عوفی بلکه به‌طور کلی منبع الهام بسیاری از نویسندگان بوده است. نویسنده آن توخشی (۲۸۴/۹۹۲) ص ۷۲ به مجموعه حکایات به‌عربی از خود به‌جا گذاشته است که ه‌رسه باقی هستند. توخشی برای نگارش این مجموعه‌ها از تاریخ جهان عرب، چه در زمانهای گذشته و چه در دوره خودش یعنی دوره انحطاط عباسیان، بهره گرفته است. یکی از این سه اثر فرج بعد از شدت است که بعد از سال ۹۸۴/۳۷۴ نوشته شده است و متعلق به سنی عربی است که دست‌کم به مدائنی (متوفی ۸۲۴/۲۳۴) یکی از منابع توخشی،^{۷۲} باز می‌گردد. رهایی یا موفقیت شخصیتها در زمان مواجهه با خطر مرگ یا شکست، موضوع حکایتهای کاینده که با توجه به خطرهای مختلفی که انسان را تهدید می‌کنند، مرتب شده‌اند (زندان، بیایو، مرگ، عشق) و ه‌ر بار ماجرهای ایجاب و رهایی آورده شده‌اند. کتاب مستقیماً با اخلاق مربوط نشده است اما برخی از ملاحظات اخلاقی از قبیل تشویق به داشتن صبر و توکل به‌خدا در آن به‌چشم می‌خورند. عوفی این کتاب را سرمشق قرار داده بود و حتی قبل از تألیف جوامع در حدود ۲۲۳/۶۲۰ آن را به فارسی ترجمه کرده بود. برخی از قسمتهای مستقل این ترجمه در دو

شده و در آنها تألیف کتاب عظیم خود را آغاز کرد. این مجموعه شامل ۲۱۱۳ حکایات و لطیفه است که به چهار قسمت بیست‌و‌پنج بخشی تقسیم شده‌اند. عوفی در سال ۱۲۲۸/۶۲۵، پس از شکست ولی‌مشمش قباچه، از ایلتش، ترک‌ایلباری، به درخواست و تشویق وزیر سلطان جدید دهل^{۶۶} تکمیل تألیف خویش را آغاز کرد و در ۱۲۳۲/۶۳۰ به پایان رساند. از زندگی عوفی پس از این تاریخ هیچ‌چیز دانسته نیست. او در جوامع‌الحکایات و جوامع‌الزوایات^{۶۷} از آثار مختلفی بهره گرفته است. عوفی خود از نودوسه مآخذ نام^{۶۸} برده، اما قطعاً از منابع بیشتری استفاده کرده بوده است. برخی از این منابع تنها از طریق گزیده‌های جوامع شناخته شده‌اند.

کار عوفی عبارت بوده است از: گزینش مطالب، مطابقت دادن سبک مطالب برگرفته با اثر پرداخته اما نه تقلید خود و بالاخره طبقه‌بندی در چارچوب موردنظر خویش. تصحیح کامل کتاب هنوز پایان نگرفته است،^{۶۹} و ابهام آن چنان است که نمی‌توان در اینجا به جزئیات آن پرداخته و انگهی کاری است که پیش از این انجام شده است. آنچه در چارچوب پژوهش فعلی مفید خواهد بود بررسی ظرگاه کلی نویسنده از کتاب خویش است. در زمینه اخلاقیات، همه دلستانها و لطایفی که عوفی از اینجا و آنجا برگرفته است (بدون درنظر گرفتن فایده تاریخی آنها)^{۷۰} تبدیل به "حکایات" شده‌اند، یعنی هر یک از آنها ناقل گفتاری مشخص در موقعیتی مشخص است و در جهت دقیق قرار داده شده است. از چارچوب هر داستان یا حکایت، از آغاز می‌توان پایان آن را حدس زد و اغلب فقط با خواندن پایان حکایات منظور و نتیجه آن فهمیده می‌شود. در جوامع از مشخصاتی که متمسک کننده مسائل محیطی خاص باشند، خبری

۶۶ مقاله "دهل" در دائرةالمعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۲، ص ۲۷۵ و ۲۷۶.
۶۷ در مورد نسخه‌های خطی این اثر رجوع شود به مژروی، فهرست، ج ۵، ص ۲۴۶۹ تا ۳۶۷۲ (شامل ۲۹ نسخه خطی که قدیمیترین آنها ناقص و مورخ ۱۲۹۹/۶۹۹ است. کتابخانه ملی پاریس، مجموعه نسخ فارسی قدیم، شماره ۷۵).

۶۸ اسامی این مآخذ در مقدمه مصفا کریمی (هانجا)، صنعات چهل‌وشش تا چهل‌ونه آمده است.
۶۹ طبع انتقادی: قسمت اول، بخش یک (محمد معین، چاپ دوم، تهران، ۱۳۲۰، ص ۱۳۲۰ / ۱۹۶۱، هشتاد + ۱۳۹، بخشهای دوسه (محمد معین، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۵/۱۹۷۶، دو ۲۴۱ + ۱۰، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲/۲، بخش چهارم (جسفر شمار، تهران، ۱۳۵۰/۱۹۷۱، دوازده + ۱۷۱، ص، دانشسرای عالی، ص ۲۷). قسمت سوم به‌طور کامل به تصحیح انتقادی رسیده است: بخشهای یک تا دوازده (امیر بانو مصفا کریمی، تهران، ۱۳۵۲/۱۹۷۳، صدوچهل + ۳۵۵، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۶۲) و بخشهای سیزده تا بیست‌ونج (امیربانو مصفا کریمی و مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۵۳/۱۹۷۴، چهارم + ۹۱۰، ص، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۷۶).

۷۰ لطایفی مژروی در یادداشت‌های خود در فهرست کتابخانه مرکزی (ج ۲، ص ۲۲۱ تا ۳۲۲) داستانها را فقط از جنبه اخلاقی و فلاح‌نگاری بررسی کرده است. نویسنده حق داشته آرزو کند که در آینده به کمک جداول تحلیلی، حتمت‌تعارف نهفته در جوامع آشکار شود.

71. Muhammad Nizām'u'd-Dīn, Introduction to the Jawāmi'u'l-hikāyāt wa lawāmi'u'r-rivāyāt of Saḍīdu'd-Dīn Muḥammad al-Awfi, London, 1929, xxiv+316 p.

۷۲ مقاله "التوخشی" نوشته ر. یارت، در دائرةالمعارف اسلام، تحریر اول، ج ۴، ص ۶۸۹ که باید با مقاله اسماعیل حاکمی تکمیل شود: "فأشی توخشی و کتاب السیقات"، بحث‌نامه مدرس دسوی، طبع خیابان‌الدین سجادی، تهران، ۱۳۵۶/۱۹۷۷، ص ۱۸۱.

۷۳ GAL، ص ۱، ۱۸۰ و ۱۶۱، ضمیمه ۱، ص ۲۱۵.

۷۴ در مورد منابع توخشی و سنت ادبی "فرج بعد از شدت" رجوع شود به:

A. Wiener, "Die Farag ba'd al-shidda "Literatur", Der Islam, 4, 3-4 (1913), pp. 270-298 et 387-420.

نسخه خطی به دست ما رسیده‌اند.^{۷۵} عوفی چنانکه خود اشاره کرده است، بسیاری از حکایات توخی را در جوامع‌الحکایات آورده است.^{۷۶} حدود سی سال پس از عوفی، حسین دهستانی از ترجمه فارسی او در تألیف جامع‌الحکایات^{۷۷} خود استفاده کرد؛ این کتاب مجموعه‌ای است از حکایات با الهام از فرج بعد از شدت توخی، اما در گزینش حکایات ابتکار بسیار به کار رفته است. مضافاً آنکه عوفی در جوامع‌الحکایات، موضوع هر باب را با آیاتی از قرآن و^{۷۸} چند حدیث با شرحی کوتاه آغاز کرده است.

یکی از نکات جالب توجه جوامع‌الحکایات این است که از ورای آن می‌توان دریافت که یک نوع ادبی مشخص، یعنی نوع "فرج بعد از شدت"، که مورد استفاده توخی بوده، چگونه تغییر جهت داده و مقصود تازه‌ای یافته است. توخی به کمک حکایت نشان داده است که گره موقعیتی یأس‌آمیز یا دخالت عامل خارجی، باز شدنی است (عوامل همچون دعای به موقع، عنایت خداوندی، نفاق نیک و اطمینان بخش، دخالت فردی دیگر...). عوفی نیز از حکایت بهره گرفته است اما مضامین انتخابی او در چارچوبی بس وسیع‌تر از چارچوب توخی جای گرفته‌اند: در قسمت اول، نوایدی که شخصیت‌های مهم اجتماع به مردم می‌رساند ارائه شده‌اند: شاه، وزیر، حکیم و دانشمند، منشی یا دبیر، سفیر، پزشک... قسمت‌های دوم و سوم به اخلاقیات مربوطند. در اولی به محاسن، و در دومی به معایب پرداخته شده است. در قسمت چهارم، تأثیر توخی بیش از هر جای دیگر محسوس است و شخصت‌ودو حکایات از فرج بعد از شدت گرفته شده‌اند. اما پیش از اینی از این قسمت به عجایب و غرایب طبیعت و انسان اختصاص یافته است و می‌توان گفت که بخش "علمی" کتاب را تشکیل داده است. مسلمانان نویسنده از سه بخش اول کتاب در مورد شناخت خدا و معجزات انبیا و اولیا پیداست، و مشاور و ندیم دربار

۷۵. امیر باقر مصفاکری، مقدمه جوامع‌الحکایات، ص بیست و هفت تا چهل و سه.

۷۶. اسماعیل حاکی، مقدمه جامع‌الحکایات (رجوع شود به پانزدهم بعد)، ص هفده: ۸۷ حکایات از حکایات توخی باز شناخته شده‌اند.

۷۷. در مورد نسخ خطی رجوع شود به مژری، فهرست ج ۵، ص ۳۶۶۴ و ۳۶۶۵. قدیمترین نسخه مورخ است. ۱۳۰۶/۷۰۶. ص. چند طبع غیرانتقادی از آن انجام گرفته است از جمله ۱۰۶، غفاری، تهران، اسلامی، ۱۳۲۵/۱۹۶۶، دیولزه و ۱۰۴، ص. یک تصحیح غیرانتقادی شش فصل اول به اهتمام اسماعیل حاکی انجام گرفته است. تهران، ۱۳۵۵/۱۹۷۶، بیست و هشت و ۵۵۵، ص. انتشارات پیام فرهنگ ایران، شماره ۲۱۱، ص ۷۸. پس از این از کتابی قدیم‌تر از جوامع به نام بوس‌نامه که در اواخر قرن ششم / دوازدهم نوشته شده است، سخن حواصم گفت. این کتاب نیز از سنت "فرج بعد از شدت" بهره گرفته است اما حکایات آن از نوع حکایات کتاب توخی نیست. حکایات این کتاب وارد ادبیات ترکی شده‌اند. می‌دانیم که کتاب هزارویک روز *Ch. Balay, Lesage et les "Mille et un jours" de F. Petit de la Croix, Paris, 1979.*

این رساله در چکیده‌های ایران‌شناسی (ش ۳، سال ۱۹۸۰، شماره ۶۰۱) مرئی شده است.

بودن او از چندین بخش مختص به حکایات آموزشی خطاب به شاه و دربار آشکار می‌شود. کتاب عاری از نگارشی منسجم و نظام‌مند است و می‌تواند مجموعه‌ای از متون جداگانه فرهنگ در قرن هفتم / سیزدهم است.

عوفی پیش از این نیز با تألیف لیل‌الالاب^{۷۹} در ۱۲۲۰/۶۱۷ نشان داده است که جنگ بردازی چیره‌دست بوده است. این کتاب نخستین نمونه نوع خود در ادبیات فارسی است جوامع که در تیر تألیف شده است. غرض معاشرت مستمر عوفی با شعرا و نویسندگان بسیار بوده و محتمل آن صرف اندیشه‌های اصیل است که از خواندن کتب متعدد عاید او شده‌اند. با داشتن جوامع می‌توان مطمئن بود که هیچ نکته حائز اهمیت در نظر یک ادیب قرن هفتم / سیزدهم (پیش از دوره مغول) از اقل نگفته است. نمونه اخلاق که عوفی از فرهنگ خویش برگرفته و به زمانه خود ارائه داده نمونه انسانی است مهربان، خوشبختدار، ساده، سخاوتمند، شجاع، شکیبا، شاکر، وفادار، مسلط بر گفتار خویش... همه حکایات کتاب آویزه‌های این گونه فضایل شده‌اند چنانکه ردیفی از گلهای رنگارنگ آویز یک ریسبان باشند. همه لطایف عوفی حال‌وهوای داستانهای واقعی را دارند و از کتب روایات سیاسی، مذهبی و اخلاقی گرفته شده‌اند اما اهمیت ویژه آنها در زیبایی بیان آنهاست زیرا که زیبایی، نشان شکستگی حقیقی است که عمیق‌تر به دل می‌نشیند، حقیقی که جولانگاه سخنان حکمت‌آمیز است.

۳.۱.۹ اندرزنامه‌ها

اندرز قی‌نفسه صورت فشرده کلیات قصار را ندارد و گفتار دقیق و قاطع و بکان‌دهنده جزئی از ساختن آن نیست. البته صورت ادبی اندرز، که پیش از این "سخن اخلاق" نامیدیم، مستلزم بیانی پرداخته است اما مشخصه این صورت ادبی سطح کلیت دهندۀ آن در زمینه اخلاق است. آنچه به سخن اخلاقی فشرده‌ای می‌بخشد دقت واژگان آن است و مقصود از این دقت، کلیت و شمول است. در عین حال بدیهی است که همیشه نمی‌توان سخنان اخلاق را از کلیات قصار تشخیص داد. کلیات قصار، یعنی بیان موجز، معمولاً نتیجه و چکیده یک حکایت، و حال آنکه اندرز نقطه آغاز روایت ادبی است که می‌تواند شامل یک یا چند طریقه و حکایت باشد. تا اینجا تنها به بررسی آثاری پرداخته‌ام که به محاسب موضوع یا اندرزها (دو مورد، شماره ۱۰۱.۹) یا کلیات قصار و حکایات (دو مورد، شماره ۲۰۱.۹) طبقه‌بندی شده بودند اکنون سراغ نوشته‌هایی می‌روم که در آنها اندرز و کلیات قصار با هم به حاسب موضوع طبقه‌بندی شده‌اند و در همین جهت است که به ادبیات بسیار غنی رسائل اخلاقی سنتی برمی‌خورم.

۷۹. با تصحیح و توضیحات سعید قیسی، تهران، ۱۳۳۵/۱۹۵۶، بیست و دو و ۸۷۲، ص.

۱.۳.۱.۹. الأخلاق، صد پند اخلاقی از قرن ششم / دوازدهم

در نوع مجموعه‌های اندرز و حکایت از کتابی می‌توان یاد کرد که عنوان و نویسنده آن شناخته نیستند، زیرا که اوراق نخست نسخه خطی منحصر به فرد آن کتبه شده است.^{۸۰} محدثی دانش‌پژوه برای راحتی کار آن را در *الأخلاق* نامیده است. این کتاب حجیم از سبکی ساخته و پرداخته پرخورده‌ار است و به نظر می‌رسد که متعلق به اواخر قرن ششم / دوازدهم باشد.^{۸۱}

نویسنده نامی از منابع خود نبرده است مگر از شاهنامه فردوسی که ابیاتی از آن الهام بخش او در پرداخت چند حکایت بوده‌اند. با این همه پیداست که نصیحة الملوك غزالی را می‌شناخته و چند حکایت از آن برگرفته است (مثلاً در فصول ۵۸، ۷۱، ۷۲، ۷۶، ۹۴) و به علاوه از وقایع زندگی نظام‌الملک (فصل ۶۲) و یکناووس نویسنده قیوستانه (فصل ۵۹) باخبر بوده است. چند قول از چند خلیفه اول و مخصوص علی (ع) آورده است (شجاعت، عاقبت‌اندیشی، آرامش، نریختن خون ناحق). از حسن بن علی (ع) به صفت "میوه شجره نبوت" یاد شده است (فصل ۱۳۲) و چندین حکایت در مورد سالکان طریقت محمد بن کبری که خاقان ساخته بوده، آورده شده است (فصل ۵۱).

فضای کتاب، فضای خراسان پیش از هجوم مغول است. نویسنده کتاب خویش را به یک امیر تقدیم کرده است (ص ۵۳۶ ص ۷ به بعد) ولی گویا خود او با صوفیان مکتب کیزیوی مرآوده داشته است. در *الأخلاق* یک صد پند است که در آن عنوان هر یک از صد فصل کتاب از یک اندرز اخلاقی گرفته شده است. فصل نخست با گفته‌ای از لقمان آغاز شده است اما نویسنده در انتخاب موضوعات از هیچ‌یک از مجموعه‌های شناخته شده نصائح لقمان بهره نگرفته است (پیشتر، بند ۳۶، نزدیکترین صدگانه به این کتاب، *خودنامه جان‌افروز* اثر ابو الفضل مستوفی است (بند ۳۷) که شاید هم نویسنده آن را می‌شناخته است، چنانکه پس از این نشان خواهیم داد، گزیده‌های هر دو نویسنده نقاط اشتراک بسیار دارند و نمایانگر اشتغالات ذهنی و فکری

۸۰. نسخه منحصر به فرد آن در بلگراد است و ناخن آن از اعالی سحرقت بوده است. رجوع شود به فهرست ص ۱۸۳ (فیلیم شماره ۲۰۵۷، عکس ۵۲۷۱ تا ۵۲۷۵، ۲۷۷ ورق، بسیاری از اوراق یا کتبه یا جابه‌جا شده‌اند. خط: نسخ زیبا. تاریخ کتابت: ۱۳۹۸/۸۰۰. در اینجا از شماره گذاری مکتوب در صفحات استفاده کرده‌ام.

۸۱. نویسنده از پدر خویش به نام اصل‌الدین یاد کرده است (ص ۱۸، ص ۲۱ به بعد) و نوشته است که وی برای تعلم از شیاه‌الدین به طاسی (که در قرن ششم / دوازدهم می‌زیسته است، قیسی، تاریخ، ص ۹۵) از بلخ به خراسان رفته است. علاوه نویسنده از پدر خود چندین حکایت در مورد سلطانی که هنگام نگارش کتاب وفات یافته بوده نقل کرده است. این سلطان قلیچ قوتماچ نام داشته و پیش از سال ۱۱۴۱/۵۳۶ و در زمان سلطان سنجر، ایلخان بخارا بوده است (زیبا‌تور، *Manuel*، ص ۲۰۶ و ۲۰۷). مکان این حکایات بازمانده‌هاست و حال آنکه بهرامی دیگر حکایاتی که خود نویسنده آورده است در خراسان می‌گردد.

مشترکند. در عین حال در *الأخلاق* چارچوب مخصوص خود را دارد و در آن حد اندرز به کمک نقل قول‌های اندرزآمیز و حکایات بررسی شده‌اند. ساخت کتاب حالت انبوه و غیرمنظم مجموعه‌های قدیم را دارد اما هر فصل ترتیب درونی دارد: در آغاز اندرزی است با انتساب دروغین و برگرفته از مجموعه‌هایی که پیش از این به آنها پرداختیم، پس از آن شرح و حکایت بلندی در باب آن اندرز با نتیجه‌گیری نویسنده، و سپس مطالبه گوناگون درباره موضوع فصل؛ سخنان اندرزآمیز، حدیث، شعر، و گاه نظر شخصی ساده؛ و هر فصل با ابیاتی از خود مؤلف یا فردوسی پایان گرفته است.

در *الأخلاق* نوشته‌ای است با بیان غنی و محتوای بجا. این کتاب کاملاً پایبند سنت اندرزنامه‌های قدیمی است اما در آن سعی شده است تا به کمک نقل قول و حکایات تألیف نرفته در اندرزها فواید شود. گسترش در بطن مطالب مشابه روش قدیم صورت گرفته است و هیچ‌گونه تفسیر، تناقض یا طبقه‌بندی منطقی، که مشخصه یک رساله است، در آن به چشم نمی‌خورد. عدد صد ضابطه اندازه است. نویسنده از صد موقعیت استفاده کرده تا آنچه را که از لحاظ اخلاقی به نظرش مهم می‌آمده است به امیر، وزیر، کاتب و حاجب دربار (فصول ۲ تا ۱۸) گوشزد کند. همچنانکه در سنت "نصیحة الملوك" معمول است، مسأله دوستی و دشمنی و رفتارهای مناسبی که در ذیل هر یک قرار می‌گیرد، جای وسیعی را به خود اختصاص داده است. کتاب، همچنانکه در *خودنامه جان‌افروز* مشهود است با فصل درباره حکمت و علم آغاز شده است و تعالیم، نخست به اشخاص بلندمرتبه داده شده‌اند.^{۸۲} دیگر نکات مشترک دو کتاب، عبارتند از: مطالبی درباره راستی، سخاوتمندی، برتری فضیلت بر تبار و نسب، اصرار در محکوم کردن مجمل و حسادت، تأکید بر لزوم آراشی و پیشانی در اعمال زندگی ساده، مرورت و مردانگی، دانستن قدر شادی، منت نگذاشتن بر دیگران... اما با وجود این نکات مشترک، ساخت دو کتاب باهم فرق دارد، در عین حال نزدیکی هر دو کتاب به اندرزنامه‌های قدیم موجب شده است که مثلاً بیش از جوامع *الحکایات* عوفی نمایانگر مراکز نقل سنت اخلاقی ادبیات فارسی باشند و حالت انبوه و نامرتبان از آنها واسطه‌هایی ساخته است میان اندرزنامه‌های قدیم و رسائل اخلاقی سنتی که در جمع‌آوری مطالب انضباط بیشتری را رعایت کرده‌اند.

۱.۳.۱.۹. ۲. آداب الحرب و الشجاعة، از محمد بن مبارک‌شاه

محمد بن مبارک‌شاه^{۸۳} همچون عوفی، در همان دوره و برای همان سلطان کتاب مهمی با

۸۲ "تألیف" (فرستاده شاه؛ رجوع شود به فصل ۵۹ *خودنامه جان‌افروز*، و فصل ۱۸ در *الأخلاق*).

۸۳ نویسنده نام خود را شریف محمد ابو سنو... مقلب به مبارک‌شاه نوشته است (ص ۱۵) و گفته است که او را به نام غیر مدعی می‌شناخته‌اند. در فهراس نیز اغلبی همین عنوان اخیر ذکر شده است.

استفاده از قل قول و حکایات تألیف کرده است. کتاب به چهل فصل تقسیم شده است و برخلاف اثر عوقی به چند زمینه معین مربوط است: قدرت مرکزی، نظام اداری و به‌ویژه ریاست سپاه. آداب‌الغرب والشیعاع^{۸۴} به ایلتمشی تقدیم شده است (ص ۱۶) و طبقاً میان سالهای ۱۲۲۹/۶۲۶ هـ و ۱۲۳۶/۶۳۳ (سال مرگ ایلتمشی) نوشته شده است.

محمد بن مبارکشاه از دو نحوه بیان متفاوت استفاده کرده است. تصایح خطاب به سلطان جموعی است از اندرزهای منسوب به شخصیت‌های مشهور، و برگرفته از آثار گوناگون. اندیشه نویسنده در گزینش قول‌ها مشهود است و پیداست که وی کتب و مأخذ بسیار در اختیار داشته و به‌خوبی از آنها بهره گرفته است. اما در قسمت "تخصیص" کتاب، نویسنده از خود بیشتر مایه گنشته است. هرچند که باز در بسیاری از موارد خود را در پشت پرده اندرزها و لطایف منقول پنهان کرده است. در واقع این قول‌ها برای تأکید و توضیح نظریه خود او یا روشن کردن مطالب برای خواننده آورده شده‌اند. به هر حال در برابر کثای چنین سرشار، می‌توان مطمئن شد که "قل قول" در دست‌کم یک جریان ادبی فارسی قش عمده داشته است: یک نظریه یا اندیشه شخصی تنها به اعتبار قل قول تأیید می‌شده و به اثبات می‌رسیده است.^{۸۶}

در چهار فصل نخست، اندرزها و لطایف خطاب به پادشاه آمده‌اند: دعوت به بخشش و سخاوت (دو قسمت فصل اول)، حسن‌نیت در اعمال عدالت (فصل دوم)، مهربانی و رحمت نسبت به بیچارگان (فصل سوم). قابل توجه است که بیشتر قول‌های این فصول از سنت اسلامی گرفته شده‌اند و برعکس، فصل چهارم از سخنان شخصیت‌های معروف ایرانی تشکیل شده است.^{۸۷} موبد بزرگ، انوشیروان، اردشیر و یونان دستور.^{۸۸} این سخنان مقدمه خوبی برای فصول بعد شده‌اند و تراکم آنها فضای اخلاقی مناسب را برای تعلیم و تطایف پادشاه

۸۴ آداب‌الغرب والشیعاع، با تصحیح و مقدمه و توضیحات احمد سهیلی خوانساری، تهران، اقبال، ۱۳۳۶/۱۹۶۷، ص ۵۵۳. نسخه‌های خطی مورد استفاده مصحح تنها شامل سی و چهار فصل بوده‌اند. شش فصل دیگر کتاب را که قطعاً جداگانه تألیف شده بوده‌اند، به‌عظر می‌رسد که جای آنها پس از فصل پنج باشد محمد سعید مولایی شناسایی و تصحیح کرده است: آیین کشوداری، تهران ۱۳۵۲/۱۹۷۵، ۸۳ ص. چاپ نسخه موزه بریتانیا، ش ۱۶۵۲/۸۵۳ مورخ قرن نهم / پانزدهم، به‌مطابق A. Zajączkowski در ۱۹۶۹ در ورشو انجام گرفته است.

۸۵ در این تاریخ خلیفه عباسی بغداد به ایلتمشی لقب "ناصر امیرالمؤمنین" داده بود و محمد بن مبارکشاه از آن یاد کرده است (ص ۱۶). در مورد ایلتمشی رجوع شود به دایرة‌المعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۳، ص ۱۱۸۲ و ۱۱۸۴.

۸۶ مثلاً فصل ۸ درباره فضایل اسب، شامل دو صفحه قل قول و دو صفحه نظریات نویسنده در مورد خصایص اسب خوب است.

۸۷ غیر از شماره ۲، امیر سیستان، خلف احمد.

۸۸ صفحه ۱۶۱۸ اندرز برگرفته از نصیحة‌الملوک خزالی، ص ۲۵ و ۱۶.

(بخصوص رفتار با مأموران) ایجاد کرده است. آخرین اندرزهای این فصل، توصیه‌های انوشیروانند مبنی بر اینکه هیچکس نباید حرف‌های غیر از حرفه پدر خویش بیاموزد زیرا که به‌این ترتیب اندیشه تنبیر طبقه اجتماعی به اذهان غلطور نخواهد کرد. تأکید بر این آیین باستانی ساسانی به‌عنوان حفظ‌کننده اجتناع از خطر آشوب و بی‌نظمی، می‌تواند نشانگر این باشد که این قانون در هندوستان در زمان سلطنت ایلتمشی قابل اجرا بوده است.

سی و پنج فصل اصل آداب‌الغرب والشیعاع به دو زمینه مربوطند: وضعیت اداری-حکومتی، و هنر نظامی و کاربرد آن در جنگ. در چندین مورد، بر مفاهیم اخلاقی تأکید شده است؛ انتخاب کارمندان و مأموران دولتی، نحوه کار این مأموران، شرایط اعلان جنگ، توجیه جنگ در شرایط خاص، نحوه رفتار فرمانده سپاه با سربازان، نویسنده، به‌ویژه با یاری قل قول‌ها، به‌خوبی توانسته است ارزش مفاهیم اخلاقی را بنیادین، و کتاب او اثری است استثنایی که در آن به آسانی می‌توان مطالب فراوان درباره موضوعی پراهمت یافت.

فصل آخر (شماره ۳۴ در طبع احمد سهیلی خوانساری، صفحات ۴۸۸ تا ۴۹۸، ولی در واقع شماره ۴۰ زیرا که شش فصل طبع محمدسعید مولایی میان فصول ۵ و ۶ قرار می‌گیرند) گزینشی است از اندرز و حکایات خطاب به سرکرده سپاه. نویسنده، برای خلاصه کردن مطالب و ارائه آنچه می‌خواسته است که در ذهن خواننده حک شود، همچنان از قل قول بهره گرفته است و اندیشه شخصی خویش را در پشت آن پنهان کرده است. از این قول‌ها پیداست که نیت او کاملاً اخلاقی بوده و از سرچشمه‌های اندرز و حکایات ادبیات عرب و فارسی سیراب شده است.

۱.۹.۳.۴ چند مجموعه اندرز و حکایات دیگر

در میان نسخ خطی، برخی آثار متعلق به‌این نوع مجموعه موجود است که ناسخان حفظ کرده‌اند. مثلاً در نسخه بسیار جالب کتابخانه کوپریل به شماره ۱۵۸۹، که مجموعه‌ای است از متون مختلف (مجموعه الرسائل) مکتوب در سالهای ۷۵۳ و ۷۵۴/۱۳۵۲-۱۳۵۳، اثری موجود است به نام عبدالجواهر فی‌السناب‌الاکابر (دورق ۱۰۱ با ورق ۱۰۳ ب) که مجموعه‌ای است از اندرز و حکایات درباره مضمون عدالت نوشته محمد بن ابی‌سعدالولائی (اهل شکان نزدیک بخارا یا مشکان؟). تألیف در سال ۱۱۶۲/۵۶۰ (دورق ۱۰۲ ب، سطر ۴) به درخواست حکمرانی سلجوقی که نام او آورده نشده، صورت گرفته است. به گفته نویسنده، برای حکمران، عدالت کلید چشت است و به‌بهین علت این "نمودآموز" کوچک حاوی سخنان پیامبران و شاهان گذشته، برای حکمران نگاشته شده است. داستانی از حاتم‌طائی، جواریو پیش از اسلام و قهرمان سخاوتمندی، در پایان نوشته آورده شده است. در ادبیات فارسی به گهگاه سخنان یا حکایات این شخصیت عرب آمده است اما تنها پس از رساله حاتمیه حسین

کاشانی^{۸۹} نوشته شده در سال ۱۲۸۶/۸۹۱ بوده که وی کاملاً در ادبیات فارسی پذیرفته شده است.

مردیت اونس اثری به نام مونس‌نامه را یافته و توصیف کرده است.^{۹۰} مؤلف آن ابوبکر بن خسرو نام داشته است و غیر از این چیزی درباره او شناخته نیست. کتاب به ابوبکر بن محمد، اتابک آذربایجان (میان سالهای ۵۸۷/۱۱۹۱ و ۶۰۷/۱۲۱۰، زامباثور، Manuel، ۲۳۱) تقدیم شده است و مجموعه‌ای است از اندرز و حکایت که قسمتی از آن به جاویدان خود وابسته است. دو بخش به عدالت و سخاوت حکمرانان اختصاص یافته و فصل آخر (شماره ۱۷) حاوی سویک حکایات است که تقریباً همگی به سنت "فرج بعد از شدت" تعلق دارند، اما جالب اینجاست که این سنت با سنتی که عوفی از آن بهره گرفته بود فرق دارد و ما درباره آن در ادبیات فارسی چیزی نمی‌دانیم (بیشتر، شماره ۲۰۱۱، قسمت پایانی).

کتابی دیگر هست که مستقیماً به نوع اندرزنامه‌ها و حکایات طبقه‌بندی شده برحسب موضوع مربوط می‌شود اما از آنجا که متعلق به دوره مورد نظر نیست، تنها به ذکر آن اکتفا می‌کنیم. ایس‌اناس در سال ۱۲۲۶/۱۸۳۰ به‌قلم شخصی بنام شجاع نوشته شده و به پیشگاه ابراهیم بن شاه رخ تیموری تقدیم شده است.^{۹۱} نویسنده قصد نگارش کتابی اخلاقی داشته است (ص ۱۱) اما در واقع متن در باب آداب است یعنی مجموعه‌ای از اندرز و حکایت درباره رفتارهای مناسب، چه در زمینه اخلاق و چه در دیگر زمینه‌ها مثل مدیریت یک ملک یا یک بنگاه تجاری.

غیر از چند نقل قول از شرایی همچون اوحیدی و سعدی و حافظ، نویسنده از مآخذ خود نام نبرده است. کتاب از لحاظ ادبی یکدست و منسجم است، اما از همان فصل نخست که مجموعه‌ای است از اندرز، ملاحظه می‌شود که بسیاری از مطالب از فصل هشتم قاپوسنامه

۸۹ طبع شارل شفر، *Chrestomathie persane*، پاریس، ج ۱، ۱۸۸۲، ص ۱۷۲ تا ۲۰۳، درباره حاتم طائی، ص ۱۹۰ تا ۲۱۰. در این نام، از طریق حکایات و گفته‌های قهرمانان داستان، مضمون "سخاوت" که مترادف "جوافری" قرار داده شده، گسترش یافته است. در مورد "حاتم طائی" رجوع شود به دائرةالمعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۲، ص ۲۸۲ و ۲۸۳.

۹۰ ما موفق به خواندن این کتاب نشده‌ایم و در اینجا از اطلاعات و مطالب مقاله زیر استفاده کرده‌ایم: G. M. Meredith-Owens, "An Early Persian Miscellany", *Iran and Islam*, C. E. Bosworth (ed.), 1971, pp. 435-441.

نسخه منحصراً به‌دور آن در موزه بریتانیا است به شماره Dr. ۱۳۱۷. بدون تاریخ، خط نستعلیق. سانسفانه فوینستد بالا در چند مورد اطلاعات دقیق به دست نداده است، مثلاً در آورانی ۵۲، فصل به حکمت ازبوی اختصاص یافته است، آیا این متن جای دیگری نیز آمده است؟ آیا اندرزهای آن همان اندرزهای لقمان نیست؟

۹۱ از ایس‌اناس تنها یک نسخه خطی باقی است که به احتمال قریب به یقین در زمان حیات خود نویسنده نوشته شده است. طبع و مقدمه و توضیحات ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰/۱۳۷۱، شانزدهم ۴۲۴ ص، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ش ۳۵. این نسخه فصل آخر (شماره ۲۰) را کم دارد.

برگرفته شده‌اند و بقیه آنها در میان اندرزهای منسوب به انوشیروان به چشم می‌خورند (بیشتر، بندهای ۸۰۱ و ۱۰۲). کافی است که فصول هم موضوع قاپوسنامه و ایس‌اناس با هم مقایسه شوند تا مرجع شجاع شناخته شود؛ وی قسمتی از کتاب کیکاووس را انتخاب کرده و در آنها از لحاظ ادبی دست برده است. به عبارت دیگر نویسنده گزیده‌هایی مناسب حال از قاپوسنامه را برای امیر تیموری قرن نهم بازنویسه است. به این ترتیب، ایس‌اناس را می‌توان انتهای سلسله‌ای از متون تلقی کرد که اساساً از نقل قول تشکیل شده‌اند. در این متن، ترین ادبی گسترش یافته و از محتوا کاسته شده است و مطالب فقط برای تعلیم کسانی بوده‌اند که مآخذ اصلی را نمی‌شناختند. تنها نکته جالب، اختلافات متن با منبئی است که نمونه آن است، اختلافاتی که نشانه مشغله‌های جدید یا تجدید شده هستند.

۲.۹ نمونه‌ای فارسی: تحفة الملوك ونصيحة المعجائب، از علی بن ابی‌حسین اصفهانی

اولین صورت کلی اخلاق سنتی یعنی آنچه در اندرزنامه‌های قدیم آمده است، بدست نویسنده‌ای تهیه شده که متون قدیم را خوب می‌شناخته است و مطالب آنها را به‌گونه‌ای در چارچوبی مرتب کرده که مهم‌ترین نکات آنها نمایانده شوند. پس از عرضه متعلق به قرن پنجم / یازدهم (بیشتر، شماره ۱)، تحفة الملوك دومین نشانه نیک‌آگاهی ما در پژوهشان بوده است. این متن در قرن هفتم / سیزدهم تألیف شده است، یعنی زمان انحطاط سنت مجموعه‌های قدیم و لزوم گرفتن پیام آنها. اگر ما خود می‌خواستیم به کمک تفسیر سطحی متون به آنچه در نظر یک اخلاقی‌گرا مهم می‌آمده است پی‌بریم، احتمال اشتباهان زیاد بود و خوشبختانه نویسنده این متن با تهیه صورت کلی اخلاقیات قدیم راه ما را هموار و خطر اشتباه را از ما دور کرده است. علی اصفهانی خود به این نکته اشاره کرده و کار خویش را بدین نحو معرفی کرده است:

"مؤلف این کتاب، علی بن ابی‌حسین بن قتیبه عمودالاصحافانی - که رحمت خدا بر او باد - چنین می‌گوید: بزرگان گذشته، امرای قدیم و شاهان این عصر (...) از من خواستند تا هرآنچه به نصائح و آداب مربوط می‌شود، باوجود فقر و ضعف که گریبانگیرم شده است، به ترتیب درآورم. بزرگان اهل فضیلت و علم و نیز حکمرانان، سلاطین، امرا و شاهان همگی درخواست این رساله عجیب را کردند و من بنده به خواهمش ایشان مطالب ولایی را که امروزه هیچ‌کس نظیرشان را ندیده و نشنیده است از سخنان بزرگان دین اندر کتب وعظ و اندرز در کتابی به نام تحفة الملوك و نصيحة المعجائب آوردم." (نسخه قزوینی، ورق ۱۳ ب، ص ۱۲ تا ورق ۴ القلم‌س ۱۵). مقصود نویسنده روشن است: برگرفتن بهترین مطالب از کتب موعظه و اندرز، مرتب‌کردن

۹۲. گویا تألیف یک یا دو خطی جداگانه است. متن طبعاً در اینجا چنین بوده است: "سفیان حکمت انیر گفته‌اند و از من درخواست شده ..."

آنها. منابع مربع مؤلف به گفته خود او نوشته‌های «بزرگان دین» بوده‌اند.^{۹۳} اما محتوای آنها شامل اندرزهای بزرگان و حکمرانان است و مخاطبان آنها، که قطعاً همان خواستاران کتاب بوده‌اند، از بزرگان اهل فضیلت و علم و نیز قدرتمندان به‌شمار می‌رفتند. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که عل اصفاهی صورت کلی از اخلاقیات اندرزآمیز به صاحبان فرهنگ زمان خویش ارائه داده است.

تحقیق درباره نسخه خطی این کتاب به مرحله‌ای نسبتاً پیشرفته رسیده است.^{۹۴} یکی از این نسخه‌ها در تصحیح دقیق سیسمن تق‌زاده، چاپ ۱۳۱۷/۱۳۲۸ استفاده شده است.^{۹۵} اما هنوز از این اثر تصحیحی انتقادی بعمل نیامده است و با در نظر گرفتن اختلافات نسخ و ناقص بودن چندی از آنها، چنین تصحیحی ضروری می‌نماید. درباره نویسنده کتاب و مخاطبان او غیر از مطالبی که در بالا آمد، چیزی دانسته نیست در عین حال علی اصفاهی در یک جا به فتح قلمه‌های دریند و سریر بدست مغولان و تحریب مقبره کبیر و اشاره کرده است (ص ۱۱۲، ص ۱۱ تا ۱۲) و می‌توان نتیجه گرفت که تاریخ تألیف پس از سال ۱۲۲۲/۶۱۹ بوده است.^{۹۶} قدیقترین نسخه موجود در مجموعه‌ای است مکتوب میان سالهای ۱۲۲۷/۶۲۷ و

۹۲. آیا ناخن کلمه‌ای مانند «دنیا» در جا نداشته است («بزرگان دین و دنیا»؟) به‌رحال کاملاً بدیهی است که ماخذ نویسنده تنها متعلق به محیط‌های دینی نبوده‌اند، اگر جاثق‌دگی در کار نباشد، آیا مقصود نویسنده این بوده است که منابع از طریق بحث‌های دینی به دست او رسیده‌اند؟ آیا وی قصد داشته خود را در بنام «امجازنامه‌ای بالقوه یا واقعی قرار دهد؟

۹۴. در مورد نسخ رجوع شود به فهرست ضمیمه، ص ۲۴ (و پانزده شماره ۷) یعنی نسخه یزد، نسخه دشتنامه، کتابی در تقلید نسخه‌السلوک است و پس از این رابع به آن سخن خواهیم گفت) و ۴۰۱ و ۴۱۷ و ۵۱۸ همین اطلاعات در مژدوی، فهرست، ص ۱۵۵۶ (شماره ۱۵۲۵۷) را باید بخوبی تصحیح کرد: و اوتیکان فارسی، ۱/۱۳، ص ۳۸. نسخه قرن یازدهم / هفدهم، براین دوازده نسخه خطی، نسخه بورهانیه، شماره ۲۰/۴۹۴۲ و مورخ قرن هفتم / یازدهم را هم باید افزود (توضیح احمد آتش در فهرست کتابخانه دانشگاه استانبول، ۱۹۶۸، ص ۵۲۹). نسخه قزوینه شماره ۵۳۳۱ شامل فصول ۱۰ و کتاب السلوک است و به علاوه گزیده‌هایی از کتاب در لیدن هکت موجود است (رجوع شود به دوزی، ۳۵۹/۱، شماره ۴۹۹، Got ۱۷۸/۲) که در تصحیح سیسمن تق‌زاده به کار رفته است.

۹۵. ما از این تصحیح استفاده و به تفاوت‌های اصلی آن با دیگر نسخ اشاره کرده‌ام. کتاب نسخه‌السلوک در تهران، ۱۳۱۷/۱۳۲۸، یازده و ۱۱۵+ ص. مصحح از آوردن نام خود اجتناب کرده اما اکنون معلوم شده که سیسمن تق‌زاده بوده است زیرا که یادداشت‌های تصحیح او یافت شده‌اند و به اهتمام ایرج افشار بطبعی و سیسمن (دوگانه از بنی، تهران، دوره ۱۸، ۱۳۵۰/۱۳۷۱ ص ۱۳۰ تا ۱۳۷). نسخه مورد استفاده تق‌زاده نسخه موزه بریتانیا، مورخ ۱۳۵۹/۷۶۱ بوده است. ما خود با مقایسه یی برآمده که قدیقترین نسخه خطی یعنی نسخه قزوینه، ش ۵۲۴۲ با وجود کاملتر بودن، چتر از نسخه موزه بریتانیا نیست زیرا که ناخن آن سهل‌انگاری زیاد به‌خبر داده و گاه کلیات را جا انداخته یا پایان جملات را نیاورده است.

۹۶. رجوع شود به مقاله «باب‌الابواب» در دایرةالمعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۱، ص ۵۵۸ و ۵۵۹ نخستین بار تق‌زاده به این مطلب اشاره کرده است (مقدمه طبع نسخه‌السلوک، ص هفت).

۹۷. ۱۳۲۲/۶۴۰. بنابر این دلایل این کتاب در نیمه اول قرن هفتم / سیزدهم نوشته شده است.

یکی از نکات چشمگیر نسخه‌السلوک قدمت ماخذ آن است.^{۹۸} همانگونه که سعید نفیسی^{۹۹} و قدیقتر از او ذیلر لازار^{۱۰۰} نشان داده‌اند، حفظ و نقل برخی از قدیقترین تعلقات ادبیات فارسی مروهون کتاب علی اصفاهی است. پیش از این از قش مهم آفرین‌نامه، شعر اخلاقی ابوشکور، در تألیف این کتاب سخن گفتیم (شماره ۲۰۶، به‌نظر می‌رسد که نویسنده دقتاً نسبت اعظم قولهای منظوم بلکه تا حدی نحوه تفکر خود را از آفرین‌نامه (یا شعری مشابه آن و به همان قدمت) گرفته است. این قولها در سراسر کتاب پراکنده شده‌اند و هیچ فصل نیست که در آن چند بیت از آفرین‌نامه نیامده باشد. همه فصول نسخه‌السلوک (غیر از فصل آخر به علت ضرورت نتیجه‌گیری دینی) با چند بیت که محتوای فصل را خلاصه کرده‌اند، خاتمه یافته‌اند. تقریباً همه این ابیات نهایی را می‌توان از آن آفرین‌نامه دانست و حتی نام ابوشکور در قول نخست ذکر شده است (ص ۱۰، ص ۱۹، ص ۱۱).

شناسایی دیگر منابع نسخه‌السلوک مشکل‌تر است. خود نویسنده هیچ اشارهای به این

۹۷. احمد آتش اولین بار در سال ۱۹۵۲ به وجود این نسخه قزوینه اشاره کرده (کتابخانه آقا‌قاسمی، شماره ۵۲۴۲). مطلب همین مقاله آتش در مقاله ع.ر. خیابور، نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ص ۷، ش ۴، ۱۳۳۴/۱۳۵۶، ص ۲۸۲ تا ۲۹۹. و مقاله همی منوی، نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ص ۸، ش ۴، ۱۳۳۴/۱۳۶۱، ص ۱۲ و ۱۵، به‌چشم می‌خورد. نسخه ایاصوفیه، ش ۲۸۲۲ تاریخ ۱۲۵۱/۶۲۹ را دارد (ورق ۶۳، سطر ۱۱) اما کتابت نسخه‌السلوک در آن به‌خوبی کتابت ایاصوفیه، ش ۲۸۲۲، مورخ ۱۳۵۹/۸۶۴ (ورق ۱۵۷، الف، سطر ۱۶) نیست.

۹۸. ذیلر لازار به دوستان نوشته است که: «نویسنده نسخه‌السلوک شعری بسیار قدیم را می‌یافته است. Premiers poètes...» (ص ۱۲۱). براسی هم تنها شعری که با نام از آنها در نسخه‌السلوک نقل شده است عبارت است از ابوالاسحاق جویری (ص ۳۸، ش ۱۳ تا ۱۷). ابوشکور (چهارزان) و عنصری (ص ۸۱، ش ۱۱ و ۱۲). از استادان حکیم هشت‌بهار و از ابیات کلیله و دمنه منظوم رودکی سه‌بار نقل شده است. ما قول شهید بلخی را که لازار به آن اشاره کرده است در کتاب یافتیم، اما از شقیق بلخی نام برده شده است (ص ۸۳، ش ۵۱۲). متأخرترین حکایت مربوط به زمان ملکشاه می‌شود (ص ۱۵، ش ۴ به‌بعد) یعنی قبل از سال ۱۰۲۲/۴۸۵ (سال مرگ ملکشاه).

۹۹. مجله مهر، ش ۱، ش ۶/۱۳۱۲/۱۳۱۳، ص ۲۷۵ تا ۲۷۷، و ۱، ش ۷، ص ۵۱۲ تا ۵۱۳.
100. G. Lazard, "Deux poèmes persans de tradition pehlevie", *Mémoires de la Mémorial Jean de Mémorial*, 1974, pp. 433-440.

نویسنده مقاله نشان داده است که دو شعر که در آخر نسخه‌السلوک آمده‌اند (او ما خود با سه نسخه خوب استانبول مقایسه کرده‌ام)، و به‌ویژه از لحاظ قافیه، واسطه‌ای میان شعر پهلوی و شعر فارسی بوده‌اند (ص ۱۰۱). در فصل هفتم، در باب حکومت، کمتر از هر فصل دیگری از آفرین‌نامه نقل شده است. شاید بتوان گفت که این کتاب بیش از هر چیز به ترتیب اخلاق شخصی مربوط می‌شود است. تنها ابیاتی که می‌توان از آن آفرین‌نامه دانست عبارتند از: ابیات نهایی فصول ۵ (از جویری)، ۶ (فان)، ۱۰ (عنصری)، در فصل ۴ پس از ابیاتی از آفرین‌نامه، ده سخن از آفریدون نقل شده است.

موضوع نکرده است و بازشناسی مآخذ اصلی او در میان انبوه اندرزها و لطایف و حکایات و نقل‌قول‌ها کاری است دشوار. از قرآن بیست‌ویک بار نقل شده است و همچنین شصت‌ویک حدیث نبوی آورده شده است که بیش از نیمی از آنها در شهاب‌الاجبار آمده‌اند (پشتی، شماره ۱۷). بعد نیست که نویسنده این مجموعه حدیث را می‌شناخته است. از پنج عبارت عربی نقل شده از علی (ع)، چهار عبارت در مطلوب موجودند (شماره‌های ۸، ۳۴، ۷۸، ۷۹، ۱۰۲). همة شخصیت‌های معتبر مجموعه‌های قدیمی اندرز اعم از ایرانی، یونانی، عرب یا هندی در کتاب حضور دارند. سخنان "برخی از حکما" نیز آورده شده‌اند که قطعاً از جنگهای بی‌نام برگرفته شده‌اند. علاوه بر اینها از بازنده "مثل" عربی با ترجمه و شرح فارسی استفاده شده است و بالاخره چهل‌ودو "حکایت" نقل شده است (رجوع شود به بند ۲۰۹، آنجا که کوشیدم تا ترمیمی از این قطعه ادبی به دست دهم). تنها از طریق این حکایات است که می‌توان به چند نتیجه جزئی در مورد منابع علی اصفهانی دست یافت. مثلاً اینکه وی قطعاً به‌طور مستقیم قاپوسنه یا سیرالملوک را نمی‌شناخته اما شاید نصیحةالملوک را خوانده بوده است.

اصفاهانی بیش از نویسندگان آثار نامرده بالا به سنت مجموعه‌های قدیم پایبند بوده است زیرا که قسمت بزرگی از کتاب از اندرزهای برگرفته شده از این مجموعه‌ها و همچنین از حکایات تشکیل شده است. اما در اینجا گزینش‌مندتر از قاپوسنه انجم گرفته‌اند: هر فصل ابتدا از معرفی موضوع فصل آغاز شده است، پس از آن نقل‌قول‌های مرتبط با موضوع آورده شده‌اند و بسیاری از فصول شامل بخش‌های درونی و یا نتیجه‌ای بدیع شده‌اند. باوجود اینها نحوه ارائهٔ نصیحت کتاب به پایهٔ ارائهٔ نظام‌مند مباحث کتاب غزالی نمی‌رسد. به‌طور خلاصه باید گفت که علی اصفهانی برای نخستین بار و بهتر از دیگران با مادهٔ اولیهٔ اخلاقیات قدیم کاری ابتدایی اما تجربی انجام داده است. کوشش او صرف این شده است که از ادبیات اخلاق مفاهیمی را که به‌نظر او دراین زمینه اصلی می‌آمدند، بیرون بکشد و در این کار خوشبختانه از اجبار متمرکز کردن مطالب بر شخص شاه آزاد بوده است (برخلاف آثار متعلق به نوع "نصیحة‌الملوک" همچون سه کتاب که پیش از این معرفی کردیم). مخاطبان او طبقات بالای اجتماع بوده‌اند و این موضوع نه‌تنها از انتخاب برخی از مضامین، که پس از این به آنها خواهیم پرداخت، بلکه از بعضی از اشارات نویسنده به مقصود اصلی او از نگارش پیداست. زیرا که به گفتهٔ خود او مقصود اصلی "استعداد سروری" بوده است (ص ۵۶ سطر ۱۳). اصولاً یکی از نظریه‌های اساسی نویسنده و به‌طور کلی اخلاقیات سنتی فارسی این بوده است که دانش و رفتار درست به قدرت ختم می‌شود ("امارت و ولایت"، ص ۵۷ س ۱۵ و ۱۶).

۱۰۲. نویسنده همچنین از حسن بن علی (ع) حکایات به ۸۸ ص ۱ بهمنی و جغرافیا ص ۱۲۶ (ع) ۲۶ ص ۱ و ۵۰ ص ۱۱ نقل کرده اما هیچ از سه خلیفهٔ اول، ابوبکر، عمر و عثمان، سخنی به‌یاد آورده است.

علی اصفهانی، همچون فردوسی، پیش از پرداختن به دانش، کتاب را با فصلی مربوط به قتل به منای خرد انسانی آغاز کرده است و آن را نه‌تنها جزء اولیه و ضروری کسب دانش و اخلاق، بلکه اصل و پایهٔ رستگاری انسان در دنیا و آخرت دانسته است: این فصل نخست از دو قسمت تشکیل شده است: یکی "در ستایش خرد" (ص ۲، س ۷) که در آن به باری گزینش ماهرانه‌ای از قولها، تعریف از خرد به‌عنوان ارزنده‌ترین چیزی که خدا به انسان عطا کرده ارائه شده است، در قسمت دوم نیز به باری قولهای گزیده، صورت ده فضیلت یا رفتار که شایستهٔ حضور عقل در انسانند، آورده شده است: خوف از خدا، چیرگی بر هوسها، صداقت، اندیشمندگی، مشورت با افراد باتجربه، شیرینی گفتار، حیا، نیکخواهی، تواضع و بالاخره انتظار نداشتن از دیگران بیش از آنچه از خودمان انتظار می‌رود. در اینجا تصویر انسان عاقل، تصویر انسانی است که اخلاق برای او رفتاری به ارمغان آورده است که چه از لحاظ درونی و چه از لحاظ اجتماعی وحدت بخش است. این دیدگاه آغاز کتاب اهمیت بسیار دارد، چشم‌انداز اخلاق بسیار گسترده در نظر گرفته شده است و مخاطب این فصل می‌تواند هر نوع انسانی باشد. نویسنده، خواننده را به آنچه اساسی‌ترین خصلت بشری می‌پنداشت است فراخوانده است و عقل را برتر از اخلاق و راهبانی آن دانسته است زیرا که عقل عامل رستگاری و لذا متعلق به قلمرو دین است. اصفهانی با فصل نخست کتاب، موضع خود را معلوم کرده است. این فصل می‌توانسته است پرسشهای بسیار برانگیزد مثلاً در مورد طبیعت و کیفیت قتل و با رابطهٔ آن با اخلاق، اما نویسنده خود را درگیر این مسائل نکرده است. زیرا که موضع‌گیری اخلاق و مذهبی محیط خویش را پذیرفته و آن را منعکس کرده است.

فصول دوم و سوم در باب علم و جهل، ادامهٔ منطق فصل نخست هستند. بعد هم نیست که نویسنده قصد داشته است که دراین فصول، تقسیم‌بندی سلسله مراتب دینی را مراعات کند. بنابراین تقسیم‌بندی عالی مرتبه‌ترین انسانها، پیامبراند که صاحبان عقلند و پیام آنها پیش از هرکس خطاب به عاقلان است (ص ۲، س ۱۱)، سپس مرتبهٔ عالمان است که "اورت پیامبراند" (ص ۱۱، س ۸). در قسمت اول فصل دوم تعدادی قول و چندین حکایت آمده که در برخی از آنها علم به‌عنوان ثروت گرانبها و در برخی دیگر به‌عنوان برتر از قدرت شاهان و اموال ثروتمندان معرفی شده است. مقصود در اینجا تمیز جلیبی چیز است که می‌تواند در اختیار انسان قرار گیرد و در پاسخ به‌این سؤال اساسی که دواين دنیا و آئين زندگي خاكي دري چديبيزي بايد بود؟ جواب داده شده است که هر نوع ثروت گذرا و ناپایدار است جز علم. علم ثروت اخلاق است زیرا که شامل حزم نیز می‌شود و بنابراین فضیلت است. در علم ارزش ثروت اخلاق است زیرا که به برکت آن، عالم برتر از حاکم می‌شود. زیرا که هم از لحاظ کنی علم او بیشتر نفعت است که به برکت آن، عالم برتر از حاکم می‌شود. زیرا که هم از لحاظ کنی علم او بیشتر است و هم از لحاظ کنی، شهنش او صمیم‌تر. به‌عکس، در فصل سوم، جهل به‌عنوان بزرگ‌ترین

علی اصفهانی، همچون فردوسی، پیش از پرداختن به دانش، کتاب را با فصلی مربوط به عقل به معنای خرد انسانی آغاز کرده است و آن را نه تنها جزء اولیه و ضروری کسب دانش و اخلاق، بلکه اصل و پایه رستگاری انسان در دنیا و آخرت دانسته است. این فصل نخست از دو قسمت تشکیل شده است: یکی "در ستایش خرد" (ص ۲، ص ۷) که در آن به باری گزینش ماهرانه‌ای از قولها، تعریفی از خرد به عنوان ارزنده‌ترین چیزی که خدا به انسان عطا کرده ارائه شده است. در قسمت دوم نیز به باری قولهای گزیده، صورت ده فضیلت با وقار که شین حضور عقل در انسانند، آورده شده است: خوف از خدا، چیرگی بر هوسها، صداقت اندیشمندی، مشورت با افراد با تجربه، شیرینی گفتار، حیا، نکوخواهی، تواضع و بالاخره انتظار نداشتن از دیگران پیش از آنچه از خودمان انتظار می‌رود. در اینجا تصویر انسان عاقل، تصویر انسانی است که اخلاقی برای او رفتاری به ارمغان آورده است که چه از لحاظ درونی و چه از لحاظ اجتماعی وحدت بخش است. این دیدگاه آغاز کتاب اهمیت بسیار دارد: چشم‌انداز اخلاق بسیار گسترده در نظر گرفته شده است و مخاطب این فصل می‌تواند هر نوع انسانی باشد. نویسنده، خواننده را به آنچه اساسی‌ترین خصلت بشری می‌پنداشته است فراخوانده است و عقل را برتر از اخلاق و راهبای آن دانسته است زیرا که عقل عامل رستگاری و لذا متعلق به قلمرو دین است. اصفهانی با فصل نخست کتاب، موضع خود را معلوم کرده است. این فصل می‌توانسته است پریشهای بسیار برانگیزد مثلاً در مورد طبیعت و کیفیت عقل و با رابطه آن با اخلاق، اما نویسنده خود را درگیر این مسائل نکرده است. زیرا که موضوع‌گیری اخلاقی و مذهبی محیط خویش را پذیرفته و آن را منعکس کرده است.

فصل دوم در باب علم و جهل، ادامه منطق فصل نخست هستند. بید هم نیست که نویسنده قصد داشته است که در این فصول، تقسیم‌بندی سلسله مراتب دینی را مراعات کند. بنابراین تقسیم‌بندی عالی مرتبه‌ترین انسانها، پیامبرانند که صاحبان عقائد و پیام آنها پیش از هرکس خطاب به عاقلان است (ص ۲، ص ۱۱)، سپس مرتبه عالمان است که "وارث پیامبرانند" (ص ۱۱، ص ۸). در قسمت اول فصل دوم تعدادی قول و چندین حکایت آمده که در برخی از آنها علم به عنوان ثروت گرانبها و در برخی دیگر به عنوان برتر از قدرت شاهان و اموال ثروتمندان معرفی شده است. مقصود در اینجا تعیین بهترین چیزی است که می‌تواند در اختیار انسان قرار گیرد و در پاسخ به این سؤال اساسی که در این دنیا و این زندگی خدای دربی چه چیزی باید بود؟ جواب داده شده است که هر نوع ثروت گذرا و ناپایدار است جز علم. علم ثروتی اخلاقی است زیرا که شامل حزم نیز می‌شود و بنابراین فضیلت است. در علم ارزشی نهفته است که به حرکت آن، عالم برتر از حاکم می‌شود. زیرا که هم از لحاظ کسب علم او بیشتر است و هم از لحاظ کسب، نتایج او صحیح‌تر. بدعکس، در فصل سوم، جهل به عنوان بزرگترین

موضوع نکرده است و بازشناسی مآخذ اصل او در میان اتیوه اندرژها و لطایف و حکایات و نقل قولها کاری است دشوار. از قرآن بیست و یک بار نقل شده است و همچنین شصت و یک حدیث نبوی آورده شده است که پیش از نیمی از آنها در شهاب‌الانجبار آمده‌اند (پیشتر، شماره ۱۷). و بید نیست که نویسنده، این مجموعه حدیث را می‌شناخته است. از پنج عبارت عربی نقل شده از علی (ع)، چهار عبارت در مطلوب موجودند (شماره‌های ۸، ۳۴، ۷۸، ۷۹، ۱۰۲). همه شخصیت‌های معتبر مجموعه‌های قدیمی اندرز اعم از ایرانی، یونانی، عرب یا هندی در کتاب حضور دارند. سخنان "برخی از حکما" نیز آورده شده‌اند که قطعاً از جنگهای بی‌نام برگرفته شده‌اند علاوه بر اینها از پانزده "مثل" عربی با ترجمه و شرح فارسی استفاده شده است و بالاخره چهل و دو "حکایت" نقل شده است (رجوع شود به بند ۲۰۱۹). آنجا که کوشیده‌ام تا تعریفی از این قطعه ادبی به دست دهم. تنها از طریق این حکایات است که می‌توان به چند نتیجه جزئی در مورد منابع علی اصفهانی دست یافت. مثلاً اینکه وی قطعاً به‌طور مستقیم قابوسنامه یا سیرالملوک را نمی‌شناخته اما شاید نصیحةالملوک را خوانده بوده است.

اصفهانی پیش از نویسندگان آثار نامبرده بالا به سنت مجموعه‌های قدیم پایبند بوده است زیرا که قسمت بزرگی از کتاب از اندرزهای برگرفته شده از این مجموعه‌ها و همچنین از حکایات تشکیل شده است. اما در اینجا گزینشها نظام‌مندتر از قابوسنامه انجام گرفته‌اند: هر فصل ابتدا از معرفی موضوع فصل آغاز شده است، پس از آن نقل قولهای مرتبط با موضوع آورده شده‌اند و بسیاری از فصول شامل بخشهای درونی و یا نتیجه‌ای بدیع شده‌اند. باوجود اینها نحوه ارائه مباحث کتاب به پایه ارائه نظام‌مند مباحث کتاب غزالی نمی‌رسد. به‌طور خلاصه باید گفت که علی اصفهانی برای نخستین بار و بهتر از دیگران با ماده اولیه اخلاقیات قدیم کاری ابتدایی اما تجربی انجام داده است. کوشش او صرف این شده است که از ادبیات اخلاق مفاهیمی را که به‌نظر او در این زمینه اصلی می‌آمدند، بیرون بکشد و در این کار خوشبختانه از اجبار متمرکز کردن مطالب بر شخص شاه آزاد بوده است (برخلاف آثار متعلق به نوع "نصیحةالملوک" همچون سه کتاب که پیش از این معرفی کردیم). مخاطبان او طبقات بالای اجتماع بودند و این موضوع نه تنها از انتخاب برخی از مضامین، که عسل از این به آنها خواهیم پرداخت، بلکه از بعضی از اشارات نویسنده به مقصود اصل او از نگارش پیداست. زیرا که به گفته خود او مقصود اصلی "استعداد سروری" بوده است (ص ۵۶ سطر ۱۳). اصولاً یکی از نظریه‌های اساسی نویسنده و به‌طور کلی اخلاقیات سنتی فارسی این بوده است که دانش و رفتار درست به قدرت ختم می‌شود ("المرت و لا یت"، ص ۵۷ س ۱۵ و ۱۶).

۱۰۲. نویسنده همچنین از حسین بن علی (ع) حکایات (ص ۵۸ س ۱ به بعد) و جعفر الصادق (ع) (ص ۲۶ س ۱ و ۲) نقل کرده اما هیچ از سه حقیقه اول، او یکی، عمر و جهان، سخنی به‌مان نیاورده است.

فرض کنیم، مثل این است که نویسنده در مرکز دایره ایستاده است و به بررسی محیط پرداخته اما تقریبی از خود مرکز به‌دست ندهاده است.

فصل ششم و هفتم به ترتیب به دوستی و دشمنی اختصاص یافته‌اند. علی‌اصحافی در اینجا نیز وفاداری خود را به موضوعات اخلاقی ستی ثابت کرده است. از دیدگاه این نوع اخلاق روابط دو فرد برابر، حتی دو پادشاه، تنها در دو جهت متضاد قابل تصور است: یا جهت دوستی و انعام دادن وظایف متقابل که همراه آن است، یا جهت دشمنی، با قوانین و غیره آن دوستی ضروری است زیرا که بدون آن انسان اندر نمی‌گیرد. اندرز ایزار فهم است و تنها علم برای کسب فهم کافی نیست: "اندرز روغن چراغ است" (ص ۲۹، س ۸). نویسنده به‌کسب قائل‌قول، تعریف از دوست و همچنین صوری از معاینه که وجود آنها نباید مانع دوستی باشد ارائه داده است و سپس حقوق و وظایف دهگانه دوستی را از یاری مقابل ناخواسته برشمرده است. پیداست که مؤلف به‌این موضوع علاقه خاص داشته است و برای اجتناب از پرگوئی، روش استفاده از قائل‌قول بسیار را کنار نهاده و مطالب مأخذ خویش را در این ده نکته خلاصه کرده است. فصل هفتم در باب دشمنی، با احتیاط بیشتری نوشته شده است و مؤلف پیش‌از آوردن قوه‌ها سه نکته را به خواننده گوشزد کرده است: اولاً دشمنی موکد کینه است و خطرناک برای هریک از دو دشمن، بنابراین تا آنجا که ممکن است باید از آن احتراز کرد. ثانیاً باید دید که دشمنی‌از کجا ریشه گرفته است؟ از طمع، گرفتن مال دیگری، بی‌علاقه‌ای، امید مبدل شده به‌بی‌ایس یا سخنان ناپایا و سخت، ثالثاً باید دانست که با دشمنی که بغض خود را پنهان نگه داشته است چگونه باید رفتار کرد. اما مقصود از آوردن قوه‌ها، آموختن رفتار صحیح با دشمن بوده است. در اینجا بحث از اخلاقیات نیست: اگر اجترار از دشمنی ناعملگن است، باید به خشونت پنهان یا علنی آن تن در داد و منطق خاص آن را پذیرفت. مقصود نهایی رفتارهای ارائه شده در برابر دشمن، انتظار یا ایجاد موقعیت نابودی اوست.

فصل هشتم در باب پرورش فرزند با ملاحظات کاملاً ستی، که نویسنده گزینش کرده آغاز شده است: کودک قالی است خالی و شکل‌پذیر همچون موم و امانتی است. سهرده به پدو مادر ایشان به تبع تمایل طبیعی که در آنان نهاده شده است، نسبت به فرزند مهریوز و برگی آیدند او نگارند. پرورش، محل تلاق مصومیت کودک و مهریابی پدر و مادر است و سختی و موانع از همین‌جا آغاز می‌شوند. این موانع تنها از اطرافیان احتیالاً ناباب کودک و قبل‌از موانع هرکس پرستار او، بلکه از تمایل شخصی او به ارضای خواهشهای نفس ایجاد می‌شود. بنابراین اولین اقدام تربیتی "منع کردن" است (ص ۵۵، س ۱۷) و نیز محکوم کردن هر نوع بدی به کودک. بدین‌سان ما به فصل دوم می‌رسیم و پدر و مادرها و فرزندانش به منشیان و کاتبان رجوع داده شده‌اند.

تهدیستی مقدم دانسته شده و نشانه‌های آن برشمرده شده‌اند و اندرزهایی در باب گریز از جاهل‌ان نقل شده است. البته در اینجا آن‌کس که هنوز علم کسب نکرده است سرزنش نشده، بلکه لیه تیز انتقاد متوجه جاهل مقصر است، یعنی نادانی که خود را بی‌عیب می‌داند، آن‌کس که تابع را از معرّض غی‌دهد، آن‌کس که تنها به‌علم خویش متکی است. جاهل شرّ و بیاری است. حاجت و افراط در خودخواهی و خودبینی است. معاشرت با جاهل نه تنها از دست دادن وقت در کنار کسی است که توانایی ادراک آنچه را که فهمیدی است ندارد، بلکه تباه کردن آن پیروی است که باید از کسانی که خودخواهی و ادعا فاسدشان کرده است، پنهان داشت. معاشرت با جاهل گناه است زیرا که به‌مژگانه فاش کردن رازی است سربه مهر. برای تفهیم مطالب فصل گذشته در باب علم، معرفی جاهل بدین نحو ضروری بوده است: علم عبارت است از معرفتی انکسائی که به انسان قدرت قضاوت و سنجش می‌بخشد.

فصل چهارم به موضوعی پراهمیت اختصاص یافته است، یکی از موضوعاتی که پیش‌از هر چیز توجه اخلاق‌گرایان ستی را که در پی تربیت انسان واقعی بوده‌اند به‌خود جلب کرده است. این موضوع عبارت است از نخستین ابزار عقل، زبان، و محمول آن: گفتار. در فصل دوم و سوم ثابت شد که برای عقل قضاوتی برخاسته از علم ضروری است و در این فصل به وجه بیرونی عقل یعنی زبان و گفتار همچنان از دیدگاه اخلاقی پرداخته شده است. برای گذر از علم به گفتار هیچ‌گونه توجیه فلسفی آورده نشده است زیرا که تنها به تجربه معلوم می‌شود که تأثیر گفتار در زندگی اجتماعی و اخلاق انسان بس نافذ است. گفتار زمینه‌ای مستقل است و باید جدا از زمینه قضاوت بررسی شود. تسلط بر ابزاری همچون زبان اداری قدرتی چون گفتار مؤثر، امری است اخلاقی، و این تسلط تنها برای داشتن یا نداشتن "بلاغت" و گفتن سخن درست در موقع مناسب و گرفتن نتیجه آن نیست بلکه باید گفت که یکی از مضامین اساسی اخلاق است زیرا که آنچه به‌زبان آمد از میان رفتنی است. گفتار، گاه پیش‌از عمل، زحی‌النیام‌ناپذیر می‌زند و حتی می‌کشد و گاه در سخت‌ترین شرایط شادی و گشایش به ارمغان می‌آورد.

فصل پنجم در باب حکمت، از آن ضللهاست که می‌تواند مبین برداشت علی‌اصحافی از سنت اخلاقی باشد. پس از انتخاب و معرفی موضوع فصل، قوه‌ها به‌گونه‌ای آورده شده‌اند که روشنگر دیدگاه ستی درباره حکمت و نتایج اخلاقی آن باشند. حکمت فضیلتی انسانی معرفی شده است که پاسخگوی این سؤال است: چگونه می‌توانیم در این جهان‌گذرا که به آن دل بسته‌ایم، هم از تسلسل شادمانی و غمها آزاد باشیم و هم در پی خوشبختی برویم؟ هریک از قوه‌ها گوشه‌ای از پاسخ به این سؤال است و همه آنها مجموعه‌ای از رفتارهای حکمت‌آمیز ارائه داده‌اند. این رفتارها در واقع شکل‌دهنده زندگی اخلاقی انسانی هستند که پس از تجربه اندوختن در دنیا از آن فاصله می‌گیرد. اگر حکمت را مرکز یک دایره، و فضایل گوناگون را محیط آن

پس از کودک نوبت به پادشاه می‌رسد. از نظر نویسنده تئمة الملوك، همچون همه نویسندگان سنت اندرزننامه‌ها، متفكران اخلاق‌گرا باید پیش از هر کس به این دو فرد توجه داشته باشند زیرا که آینده اجتماع در کودک و نضال آن در عدالت پادشاه نهفته است. فصل نهم (طولانی‌ترین فصل کتاب به ص ۶۲ تا ص ۷۴، ۱۱) نیز به دو قسمت تقسیم شده؛ یکی شامل نظر نویسنده و دیگری متشکل از مجموعه‌ای از اندرز است. علی اصفهانی در اینجا یک "تئمة الملوك" در دو بخش پرداخته است: پادشاه یعنی شخصی که خداوند او را سزاوار حکمرانی کرده و "خلافت" خویش را به او داده، تا با اعیال دادگری دین خود را به خدا ادا کند. دادگری با رعایت ده قاعده اخلاق تحقق می‌یابد، قواعدی که از پادشاه انسانی آگاه از نیازهای زیردستان عاری از هرگونه خودخواهی و خشونت، و بالاخره آگاه از ضرورت مشورت با مشاوران نیک می‌سازد. اندرزهای گردآورده شده متنوعند و نشان‌دهنده این نکته که نویسنده پیش از آنکه به رفتار اخلاقی شخص پادشاه بپردازد، به عمل حکمرانی و لازمه‌های اخلاق آن نظر داشته است. از وری اندرزهای گزیده شده می‌توان دریافت که نویسنده دارای ذهنی تحلیلی بوده است، البته تا آنجا که منابع او و نحوه بیان او اجازه می‌داده‌اند. به هر حال پیداست که علی اصفهانی در پی ارائه یکدست نکات مشترک مآخذ خود بوده است.

در فصل نهم، مقصود نشان دادن تصویر آرمانی شاه به عنوان "خلیفه خدا و سایه او بر زمین" بوده است. اما در فصل دهم، به اطرافیان شاه، تصویر وازگون بهی غضب شاهانه نمایانده شده است. لازمة نزدیکی به شاه، اطاعت و مراعات کامل قواعد و دستورهای برای استعزاز از غضب اوست زیرا که هر چه زودتر به شاه نزدیکتر باشد خطر مضروب واقع شدن او بیشتر است. در قسمت دوم این فصل اندرزهای متعدد به شکلهای گوناگون، این تعالیم و نتایج آنها را تکرار کرده‌اند، به‌ویژه ضرورت خوشنود بودن از رتبه خویش و لزوم نداشتن هیچ‌گونه جاه‌طلبی را. پیام اصلی کلیله و دمنه نیز همین است و بعید نیست که این فصل، خلاصه تعالیم اثبات شده و معمول شده این کتاب باشد.

فصول ۱۱ تا ۱۵ از موضوعات اخلاق خطاب به همگان تشکیل شده‌اند و در آنها بر آنچه به‌نظر مؤلف میانی اخلاق همگانی می‌آمده است، تأکید شده است. انسان اخلاق در اینجا انسانی است که هواره از اندیشه خود جرم می‌گیرد و این اندیشه نه تنها او را از خطر شتاب‌زدگی حفظ می‌کند بلکه در هر موقعیتی ثمرات گوناگون شکیبایی را در اختیارش می‌گذارد (فصل ۱۱). انسان اخلاق، چنانکه مورد پذیرش همه ادیان است، همیشه در جهت نیکی عمل می‌کند (ص ۸۷ تا ۹۲). "برهیز کردن" لسان نیکی و "خواسن" اساس بدی است. نفع عمل نیکی، پیش از هر کس به عامل آن می‌رسد به‌ویژه در معاشرت او با دیگران؛ یکی از موضوعات اصلی اندرزهای فصل دوازده دوستی به مثابه میوه نیکی است. همچنین انسانی که همیشه در برخورد

با دیگران خُلق نیک دارد انسانی است اخلاق (فصل ۱۲) زیرا که شک نیست که خُلق قابل پرورش است بخصوص تا آنجا که به روابط انسانی مربوط می‌شود. از دیگو وظایف انسان اخلاق رازداری است (فصل ۱۳). راز را باید در دل به‌گور سپرد زیرا که راز واقعی باید تا بهد عقی بماند؛ هر قدر رازداران بیشتر باشند خطر افشای راز نیز بیشتر می‌شود. مولد دوستی، عمل نیک و نگهدارنده آن خُلق نیک است و رازداری حفظ‌کننده از دشمن است.

به این ترتیب قسمت اعظم اخلاق فردی نسبت به روابط انسانی به‌ویژه دوستی دو نظر گرفته شده است. نویسنده تئمة الملوك در فصل آخر آفر دید خود را بر پراهمیت‌ترین زمینه اخلاق یعنی مضامین دنیا و مرگ کشوده است. این فصل بلند تنها از نقل قول تشکیل شده و با دو حکایت، که برای تأثیرگذاری نهایی با مهارت پرداخته شده‌اند، خاتمه یافته است. حکایت مرگ اسکندر، و حکایت تحریف مقبره کیخسرو شاه به دست تاناران. تعالیم این فصل بسیار سافطند دنیا و زندگی دنیا ایجادکننده طمع در انسانند اما او در هنگام مرگ همان چیزی را همراه می‌برد که هنگام آمدن آورده است یعنی هیچ چیز. اگر فقر و ثروت هست فقط در این جهان است و در برابر چنین واقعیتی باید شکبیا بود و بی‌چشمداشت از جهان، زیرا که تنها سرمایه‌اندوخته شده برای آخرت است که ماندنی است. تکرار این مضامین طی اندرزه و قول‌ها نه برای کشف و اثبات آنها بلکه به منظور تازه کردن آنها در اذهان و حافظه‌های فراموشکار بوده است و اگر بتوان از انتخاب شخصیت‌های دو حکایت نهایی تبعه‌ای گرفت می‌توان گفت که منظور نویسنده پیش از هر کس متنبه کردن شخص پادشاه بوده است. چنین می‌ناید که فصل آخر کوشه‌ای سنگین را خطاب قرار داده است و به‌یمن جهت از هرگونه نرمش و انطاف خالی است و این نوع بیان بر تحکم مکمل لحن دیگر کتاب است و اصولاً لحن سنت قدیمی اخلاق مبنی بر فراخواندن انسان‌ها به دوستی است.

به نظر نگارنده، اختصاص این چند صفحه به تئمة الملوك علی اصفهانی لازم بود زیرا که این کتاب مرحله عمده‌ای در پرداخت و گسترش اخلاقیات فارسی بوده است. غرض از بررسی فصل و گاه صفحه‌به‌صفحه این متن آشکار کردن آن چیزی بوده است که به‌گمان مؤلف به‌نظر نویسندگان متون قدیمی مهم می‌آمده است. آیا مضامینی از مضامین اساسی از آناری که پیش از این مرقع کردم باقی می‌شود که از قلم علی اصفهانی افتاده باشد؟ به برخی از مضامین مهم تنها اشاره‌ای شده است و هیچ‌گونه بحثی درباره آنها مطرح نشده است اما گویی که نویسنده آگاهانه غمی خواسته است از منظور اصلی خویش یعنی تأکید بر مضامین اساسی که مضامین دیگر از آنها منشعب می‌شوند، دور شود. مثلاً سخن از سرنوشت کم به میان آمده است اما اعتقاد به نقش قطعی آن در زندگی بشری از خلال نقل قول‌های گزیده شده (مثلاً، ص ۴۰) به‌خوبی هویداست. به ضرورت خودشناسی تنها در فصل مربوط به علم اشاره شده است، یا

مطلقاً اسلامی اندیشه اخلاق او بسیار ناچیز است، البته در مسلماتی نویسنده تردیدی نیست همه فصول به‌غوی کاملاً سنتی با نقل آیاتی از قرآن و حدیث آغاز شده‌اند اختصاصاً در فصل نخست به عقل و علم نیز سنتی است، و پس از این بارها با آن برخورد خواهیم کرد. مثلاً در حقیقه الحقیقه سنائی (متوفی ۱۱۳۱/۵۲۵) و یا در آغاز قسمت اخلاق اخلاق محسنی (فصل ۶)، اما مثلاً آنها که علی اصفهانی تنها از صبر سخن گفته است، طوسی بر ضرورت شکر نیز تأکید کرده و "شکر و صبر" را با هم موضوع فصل دهم کتاب خویش قرار داده است. طوسی خیلی پیش از اصفهانی نسبت به خطرات ثروت حساسیت نشان داده است و فصل‌های جداگانه را به مال، طمع ثروت، سخاوت و خساست اختصاص داده است و در فصل چهارم (فصل ۱۹) به اثبات برتری فقر بر ثروت پرداخته است. طوسی علناً خواننده خویش را به یک زندگی زاهدانه فرا خوانده است (فصل ۹) حال آنکه علی اصفهانی چنین نکرده است و بدین ترتیب به اخلاقیات اندرنامه‌های قدیم وفادارتر مانده است.

میان این دو متن تقریباً هم‌صغر اختلاف دیگری نیز وجود دارد. طوسی در استفاده از واژه‌ها و تعریف مضامین دقت بسیار به‌کار برده است، به‌عکس، علی اصفهانی مطابق با اندرنامه‌های قدیم که در اختیار داشته است، چنین وسواسی به‌خرج نداده و در پی این نبوده است که از مضامین صوری حکم و منجمب دست دهد تا هر یک روشنگر مفهوم دیگری باشد. این کم دقتی کتاب را از حالت آموزشی بیرون آورده است. حالتی که در همه کتبی که در این فصل معرفی کردیم، اعم از فارسی یا ترجمه به فارسی به چشم می‌خورد و نویسندگان را به برپا داشتن جدول‌هایی از مایب و محاسن واداشته است (ابواللیث، عوفی، طوسی...). کتاب علی اصفهانی "حسی" تر است و به همین جهت جذاب‌تر می‌نماید زیرا که آنچه را که در متون قدیمی مهم تشخیص داده است، بهتر منعکس کرده و از این دیدگاه شاید بتوان گفت که چهره‌نمای تفسیر اخلاقیات قدیمی است، چنانکه گفتیم نویسنده تعاریف دقیق و رضایت‌بخشی از مضامین به‌دست نداده است، درعین حال هواره یکدستی و انسجام متن را حفظ کرده است. مثلاً "عقل" (یا خرد) را از "حکمت" مجازی ساخته و نشان داده است که عقل، قوه تمیز خوب و بد، و حکمت نوعی رفتار انسان در برابر جهان است که پیش از این آن را بررسی و توصیف کردیم. علاوه فضا‌یی ده‌گانه عاقل (ص ۵) تا ۱۰ ص ۱۰، ص ۷، و چنانکه خود گفته: به‌قول علما فضا‌یی ده‌گانه عالم (ص ۱۸)، سطر ۳ تا ۱۹، سطر ۶ را بر شمرده است. در تصاویر اخلاقی این دو شخصیت یعنی عاقل و عالم هیچ‌گونه ابهامی به‌چشم نمی‌خورد و می‌تواند به روشنی نتیجه گرفت که از نظر نویسنده "عاقل" فردی است اندیشمند، متواضع و درس گرفته از تجارب، و "عالم" انسانی است واقع‌بین در مورد خویش که تنها به علم خود متکی نیست و گریزان از نادان و مشتاق معاشرت با دانشمندان.

داشتن هدف والا و مناعت نفس در مرکز اندیشه اخلاق نویسنده قرار نگرفته است اما این مفاهیم در مجموعه‌های قدیم نیز مرکزیت ندارند و می‌توان گفت که این فضایل باوجود عظمتشان در اخلاق بودن یا نبودن یک رفتار دارای تقی تعین کننده نیستند. علی اصفهانی بدون تردید بر بزرگترین اشتغالات اخلاق متون قدیمی تأکید کرده است و ما برای امتحان این نکته رسائل اخلاق سنتی را که پس از این در فصل سوم به آنها خواهیم پرداخت، هم‌جا با تحفه الملوک مقایسه کرده‌ام و خواهیم دید که در این کتاب، پیش از هر متن دیگر، انتخاب موضوعات در مرکز اخلاقیات سنتی قرار گرفته است.

فصول تحفه الملوک همچون اجزای یک تصویر یا مصالح یک بنای واحد هستند. کتاب از حالت ابتدایی اساساً عیبی که در بیان خود درگیر منطق نمی‌شوند، برخوردار است و از آنها که متنی اخلاق است همه موضوعات، به استثنای موضوع اول یعنی عقل، میان نیکی و بدی تقسیم شده‌اند. عقل موهبتی خدادادی است و مرتبه آن فوق اخلاق است، در عین حال، زندگی اخلاقی مشروط به عقل است و بنابراین استدلال، نویسنده که قصد داشته است فقط به اخلاقیات بپردازد، به موارد عدم حضور عقل اشاره‌ای نکرده است. مؤلف، مخاطب خویش را در معرض خطر دنیا و زندگی دنیوی می‌دیده است و منظورش حفظ او از این خطر بوده است: حکمت انسان را از آفات دنیا معصوم می‌دارد و از آنها که لازمه زندگی دنیوی "دارایی" است، باید که انسان حرص به دارایی فانی را کنار بگذارد و در پی سرمایه جاودان یعنی علم برآید، علم اندیش‌ساز است، و اندیشه مولد شکبایی است، و شکبایی پادشاه شتاب و هرج‌ومرج، در این کتاب به معاشرت انسان با همنوعان خویش نیز توجه شده است و او به دوستی و دوست‌یابی با اعمال و خلق نیک و نیز داشتن نظم و قاعده در سخن و رازداری فراخوانده شده است. با دشمن باید همچون دشمن رفتار کرد، زیرا که گاه دشمنی اجتناب‌ناپذیر است. میان افراد بشری، سه شخص توجه نویسنده اخلاق‌گرا را به‌خود معطوف کرده‌اند: نخست کودک، زیرا که همه چیز در او پرورش‌پذیر است؛ دوم پادشاه، زیرا که خدایی با شیطانی بودن یک جامعه بسته به کردار عادلانه یا ظالمانه او است؛ و بالاخره خدمت‌گزار، زیرا که خادمی که به مرتبه و مقام خویش بسته نگیرد اجتماع را به بی‌نظمی و اغتشاش می‌کشانند. پانزده فصل کتاب ترتیب منطق ندارند اما روشنگری یکدیگرند و اخلاقیات نهفته در آنها تناقضی با دین ندارد، دینی که دنیا را مرحله‌ای گذرا می‌انگارد، معرفت را عامل رستگاری می‌شمارد، صبر در انتظار ثواب اخروی را ستایش می‌کند، به هیبتگی بشری فرا می‌خواند و بالاخره قدرت امیر واقعی را رسالتی از سوی خداوند می‌داند.

نویسنده به وضوح گفته است که اخلاق با همه ادیان هماهنگ است، و با مقایسه کتاب او با مثلاً اخلاق محسنی اثر نصرالدین طوسی (پیشین، شماره ۱۰۹) می‌توان دریافت که جنبه‌های

تحفة الملوك نقطة پایان نوع اندرزنامه‌ها و گردآورنده تصالیم اساسی آنهاست اما از آنها که نویسنده سعی در طبقه‌بندی مطالب و خلاصه کردن آنها داشته است، کتاب از چارچوب این نوع فراتر رفته است. با در نظر گرفتن هماهنگی و نزدیکی این کتاب با متون گذشته و کوشش نویسنده آن برای بی‌ریزی بنایی جدید با مصالح قدیمی، می‌توان گفت که تحفة الملوك، نه از لحاظ زمانی بلکه از نظر نوعی، سرآغاز و سرمشق رسائل اخلاقی سنتی بوده است.^{۱۰۳}

فصل سوم

رساله‌های اخلاقی که به شیوه سنتی نوشته شده‌اند

برای درک تحول شیوه‌ای که این نوشته‌ها به آن تعلق دارند و سر تعریف آنها را داریم، ضرورت دارد که به معرفی متون برحسب ترتیب تاریخی تألیف آنها بپردازیم. نویسندگان رساله‌هایی که در این مبحث مورد توجه هستند، هرچند که خودشان تصریح نمی‌کنند، خواه‌ناخواه به طریق به نوشته‌های این یا آن نویسنده سلف در این رشته آگاهی دارند. می‌توان حداقل چنین گفت که با حفظ ترتیب تاریخی امکان بازشناخت تحول و شکوفایی شیوه مورد بحث وجود دارد؛ هیچ تألیفی که در حاشیه جای گیرد سراغ نداریم، در برابر یک شت زنده قرار گرفته‌ام. موضوع اصلی رساله‌ها، یا بخش عمده‌ای از رساله‌هایی که توصیف خواهیم کرد اخلاق است، البته منظور از اخلاق مقوله‌ای است که به محتوای وظیفه‌ای که رفتار آدمی باید منطبق با آن باشد، مربوط است اما تا بدافکاره این محتوا هدف جهانشمول داشته باشد. پس محتمل است که اخلاق مورد بحث، اخلاق محیط زندگی باشد و هیچ یک از مؤلفاتی که در اینجا مطالعه کرده‌ایم از این قاعده مستثنی نیست، اما هر مؤلف بر این نیت است که اخلاقیات برای همه انسانها معتبر باشد. کیکاووس بن شهگیر، غزالی، سنایی و نظامی سنت کوشیده‌اند تا کارشان به گونای آرمانی همه انسانها را در برگیرد، هرچند که به شکل ملموس قط کسافی را که مهمترین اشخاص جامعه به شمار می‌آمده‌اند مورد خطاب قرار دادند. به قول ای. ویل / E. Beil همین "میار جهانشمولی" با فراگیر است که رهنمون ما در گزینش کتابهای مورد

^{۱۰۳} تحفة الملوك عنوان چند رساله اخلاقی متفاوت است. مثلاً پیش از این از کتابی به نام "جهل باب، و در هر بابی چهار صیحت" یاد کردیم (شماره ۵۶ پ ۲) که بی‌گمان متعلق به قرن نهم / یازدهم است. این متن بارها استنساخ شده است و در برخی از نسخه‌ها به آن عنوان تحفة الملوك داده شده است. متن دیگری هم با عنوان خلاصه تحفة الملوك ارائه شده و همین نام به آن داده شده است اما در واقع تقلیدی از آن پیش نیست به نام داشته‌ام و مجموعه‌ای است دره فصل از اندرزهای قدیم طبقه‌بندی شده برحسب موضوع (رجوع شود به ج ۴، ص ۳۷۸، پیوسته ۱۱ و صفحات ۳۹۵ و ۳۹۶، شماره ۱۲۱-نسخه یزد، مورخ سال ۱۵۷۲/۹۸۲ است. اما ناقص است و متعلق به قرن دهم / شانزدهم، اما نویسنده آن از مطالب و اسناد قدیم استفاده کرده است. یک نسخه از الملوك دیگر هم به غزالی منسوب است که به نوع "نصیحة الملوك" تعلق دارد و پس از این به بررسی آن خواهیم پرداخت.

بخت در این فصل بوده است. رساله‌هایی یافت می‌شوند که مؤلفانشان خواسته‌اند که خوانندگان انگشت شیار داشته باشند. اخلاقی ایشان اختصاصاً خطاب به صوفی، جوان سرسپرده به صفوف هوت، کودک یا مرد صاحب مقام بوده است. بدین رساله‌ها، که همچون صورت عمل و به اجرا درآمده یک اخلاقی دانشدار-اخلاق که در این فصل مورد بررسی قرار می‌گیرد-به نظر می‌رسند، و به مخاطبان آنها کمی بعد اشاره خواهیم کرد.

خود کلمه "اخلاق" هم، وقتی که عبارت از موضوع رساله‌هایی است که به دست مسلمانان نوشته شده‌اند مسأله‌ساز می‌شود. در آیین اسلام، خدا نیکی و بدی یا خیر و شر را به همان گونه که هستند در شریعتی که به وسیله پیامبر آورده شده است، مقرر داشته است؛ لذا درست این است که اخلاق را به معنای حلال و حرام بگیریم. از لحاظ فقه اسلامی، خود رفتار آدمی هواره در دورگایی تصور می‌شود که در آن خلقت غی تواند جز حاصل مشیت الهی باشد؛ لذا می‌توان پرسید که اگر انسان سهمی در ایجاد افعال خود داشته باشد آن سهم کدام است؟ اما این مسأله حساس فقهی را به دو دلیل غی توان در اینجا مطرح کرد: نخست اینکه اخلاقیون در رساله‌هایی که ما در اینجا درباره آنها بحث می‌کنیم، قضیه را به این صورت عنوان نکرده‌اند و وارد مقوله نظری رفتارها نشده‌اند، ما هم این کار را نمی‌کنیم. البته درست است که غزالی به دقت به مقوله اختیار انسان پرداخته است اما این کار را در چهارچوب توکل، آمادگی روحی بی که انسان از راه آن خود را کاملاً در بد قدرت خدا قرار می‌دهد، کرده است؛ او دلیل این امر را بیان می‌کند: انسان اختیار ندارد زیرا که خالق نیست. اما این تمسک به برهان فقهی در زمینه‌ای انجام می‌گیرد که در واقع زمینه اخلاقی نیست.^۱

دلیل دومی که بیان شده این است که دیده نشده است که یک نظریه مربوط به رفتارهای آدمی تحت‌الشعاع یا وابسته به توضیحاتی باشد که در این توضیحات به گوناگونی معنی‌دار تأثیر بگذارد. مثلاً هرگز دیده نشده است که یک معلم اخلاق آشکارا از تعلیقات سخن بگوید که بر اساس آنها رفتارهای آدمی ناشی از جبر الهی دانسته شده باشند. تا جایی که خدا، خلقت

۱. هر قدر غزالی «... در مفهوم اختیار-مستور اختیار واقعی و در قام معنای کلمه است-هم آشکارا از خداشناسی می‌گوید. انسان در "حد فاصل" میان این اختیار الهی، که تنها اختیار مؤثر و واقعی است، و اجبار مطلق یا "اضطرار محض" موجودات هست قرار دارد (لویی گارده، ساقی اساسی خداشناسی اسلامی ... خدا و سرنوشت انسان، پاریس، ورن، ۱۹۶۷، ص ۷۶). اما باید این نوشته تعیین کننده خود غزالی را خواند که می‌گوید: «چنان که گفتیم، کاروی درین قدرت است، و قدرت شمشیر ارادت، با آن کند که خواهد، و چون خواست بیاورید، اگر خواهد و اگر نخواهد. پس چون قدرت شمشیر ارادت است و کلید ارادت به دست وی نیست، هیچ چیز به دست وی نیفتد» (کیبایی سعادت، ۴/۲۸۰-۴۲۳، ص ۴۲۳). (د. ژیاره (D. Giarret) در کتاب نظریه‌های عمل آدمی در خداشناسی اسلامی (پاریس، ورن، ۱۹۸۰، ص ۱۲۸ تا ۱۳۲) خوب نشان داده است که غزالی در بیانات خود هواره به این امر وفادار مانده است که خدا آفریدگار حق انتخاب و شیء انتخاب شده است و اینکه میان موجودات مخلوق رابطه علت و معلول وجود ندارد، بلکه رابطه مشروط به شرط وجود دارد.

مطلق رفتار آدمی، انسان را در ناتوانی به معنای کامل کلمه از انجام یک کار قرار دهد. صرف‌نظر از دو مؤلف که هر دو شیعی هستند، قبه مؤلفان سنی‌اند و به روزگاری تعلق دارند که در طی آن مکتب اشعری براندیشه سنی غالب بود. اگر بخواهیم اصطلاحاتی را که در عیاره^۲ در تحقیق بسیار متین و جدی خود آورده است به کار ببریم باید بگوییم که اخلاقیون که موضوع بررسی ما هستند خود را در یک "بدیعت بلاواسطه" که مورد تصدیق هر انسان است، می‌دیدند اما مبنی بر اینکه برخی از اعمال مورد ستایش و پاره‌ای دیگر مورد نکوهش هستند، که بایستی هر آدمی را به انجام آنها یا پرهیز از آنها توصیه و تشویق کرد، یعنی اینکه باید او را به نیکی برانگیخت و از بدی بازداشت. غزالی، که موضع نظری کاملاً اشعری درباره رفتارهای آدمی دارد، اگر تمقاعت نشده بود که انسان برای دستیابی به زندگی پرهیزکارانه باید کوشش کند هرگز کیبایی سعادت را نمی‌نوشت. اما این سعدی است که رفتاری را که به طور کلی رایج‌ترین رفتارهاست، ارائه می‌دهد، رفتاری که می‌توان از یک دیدگاه سه‌گانه به آن نگریست: انسان اگر به خویش‌بنگرد خود را ناگزیر به پرهیزکاری و قادر به کوشش برای رسیدن به آن می‌باشد؛ اگر به هنگام نماز به سوسوی خدا بنگرد می‌داند که پشیمانی و توبه‌اش به خواست خدا بسته است و خداست که فکر توبه را به او القا کرده است؛ و بالاخره اگر ناپایداری و شکستگی خود را بنگرد در می‌یابد که این ناپایداری پس جدی و ریشه‌ای است چه در مواقع مهم که در آنها تقدیر تعیین کننده است و چه در امور روزانه که خدا انسان را "لحظه به لحظه" زندگی می‌بخشد و روزی او را می‌سازد.

یکی از مجموعه‌های پندیات کهنی که پیش از این (شماره ۱۶) به آن اشاره شده به ماتریدی [[ابوموصو محمد سمرقندی، ۱۹۴۴/۲۳۳] نسبت داده شده است. ذیل این عنوان کارآمد مجموعه‌ای شناسایی شده است، که برای نخستین بار در نوع خود، در حاشیه پرهیزکاری اسلامی جای دارد. پی فایده نیست اگر متذکر شوم که نخستین بار که یک مجموعه اخلاقی به یک شخصیت نامدار در اسلام-شخصیتی غیر از بنیانگذاران مذاهب-نسبت داده شده به ابوموصو ماتریدی بوده است. انتخابی از این بهتر نمی‌توانست وجود داشته باشد و چنین می‌نماید که در پیرامون مکتب حنفی-ماتریدی-که دیرزمان در ماوراءالنهر و خراسان رواج داشت سبوه است که اخلاقی در وجه ایرانی خود مناسب‌ترین زمینه را برای گسترش‌های نخستین خود بازیافت و این زمینه همچنان مشخص باقی ماند: «در این مکتب در همه اوقات اصرار خاصی بر تأکید واقعیت رفتار آدمی وجود داشته است» (د. ژیاره، ۲۲۳۴).^۳ نویسنده‌گانی که از این پس از

۲. د. ژیاره، نظریه‌های عمل آدمی در خداشناسی اسلامی، پاریس، ۱۹۸۰.

۳. درباره ماتریدی و حرکت فکری منبعث از او بنگرید به کتاب: د. ژیاره، اص ۱۷۵ تا ۲۲۴، به استثنای

ایشان گفت وگو خواهیم کرد درست همانند ماتریدی و بدون قید و شرط «واقعیت رفتار آدمی را به مثابه یک حقیقت آنسان نییادی که خلق آن به وسیله خدا مسلم است» مورد توجه قرار داده‌اند.^۲

پایزه رساله که به گونه‌ای سنی نوشته شده‌اند و به بررسی آنها خواهیم پرداخت از لحاظ زمانی و مکانی چنین دسته‌بندی می‌شوند: قاپوسنامه به وسیله کیکاووس در سال ۱۰۸۲/۴۷۵ نوشته شد؛ کیهیای سعادت غزالی پیش از ۱۱۰۶/۴۹۹ به پایان رسیده است؛ حدیقه سنایی در زمان در گذشت مؤلف در ۱۱۲۱/۵۲۵ ناتمام بوده است؛ تاریخ کتابت بحرالوفاد از مؤلفی ناشناخته سال ۱۱۵۵/۵۵۰ است؛ مخزن الاسرار نظامی احتمالاً در ۱۱۷۴/۵۷۰ سروده شده است؛ مکالم راضی نیشابوری را باید قاعده در نیمه دوم سده ششم / دوازدهم جای داد؛ برید ملطیای مؤرخ سال ۱۲۰۹/۶۰۶ است؛ فرید اسحاق شجاسی دارای تاریخ کتابت به سال ۱۲۱۲/۶۱۰ است؛ مفید از مؤلفی ناشناخته گویا به اوایل سده ۱۲/۷ تعلق دارد؛ بوستان و گلستان در سالهای ۱۲۵۷/۶۵۵ و ۱۲۵۸/۶۵۶ به وسیله سعدی به نام حکمرانان زمان تألیف شده‌اند. این کتابها برحسب ترتیب تاریخی در نقاط زیر تألیف شده‌اند: طبرستان، طوس، غزنه، شال میان رودان (بین‌النهرین)، گنجه، خراسان، آسیای صغیر، آذربایجان و شیراز (آثار سعدی)؛ اما محل تألیف مفید را نمی‌توان تعیین کرد. بدین‌سان پراکندگی این رساله‌ها از لحاظ زمان و مکان آشکار است و نمی‌توان گفت که این امر به‌منظور اقتضای خواستها یا برآوردن سفارشهای منظم و رسمی بوده است. برای آنکه این نکته روشن گردد باید دید که دامنه قلمرو و رواج این آثار چه اندازه بوده است.

در خصوصیت به ما امکان می‌دهند تا این رساله‌ها را شتی بدانیم. نخستین خصوصیت اساس مشترک آنها یعنی اخلاق مندرج در مجموعه‌های اندرزه‌های کهن است. همه رساله‌ها به‌این سرچشمه نزدیکند، همواره از آن بهره می‌جویند و مواد خود را از آن می‌گیرند و نویسنده‌گانشان آنها را به سلیقه خود مرتب می‌کنند. قاپوسنامه کیکاووس که کهن‌ترین آنهاست بیشتر از رساله‌های دیگر به طرز فکرنه مجموعه‌ها نزدیک است؛ اما بوستان و گلستان هم که متأخرترین آنها هستند سراسر آکنده از اندرزه‌های مورد بحثند. حتی گلستان تا اندازه‌ای یک بازگشت به سنت اولیه است. خصوصیت دیگری که آثار موضوع بحث را همچون آثار سنی مشخص می‌کند شیوه کار مؤلفان آنهاست. اینان خود، موضوعهایی را که قصد طرحشان را

این لغو‌مان که مؤلف او را به این سبب به مکتب ماتریدی پیوند داده است که «آهیکارا معتقد به قدمت و خلق نشدن ایزد آدمی بوده است».

۲. د. زیاده، همان، درباره ماتریدی صفحه ۱۸۰.

دارند، برمی‌گزینند؛ اما از آن پس هر موضوع به گونه‌ای پروراند می‌شود تا محتوای شتی آن بدان‌گونه که مؤلف می‌شناسد ارائه گردد، این کار بدون توجه به پرداخت موضوعهای پیش و پس و فقط از راه تزیین صورت می‌گیرد. ترکیب مجموع هر رساله چندان به معرفت سنی وابسته است که نمی‌تواند از انسجام درونی یک رساله مدون بر طبق اصول و قواعد منظم و معین برخوردار باشد. برای دستیابی به چنین رساله‌ای باید در هر بخش از کلام حک و اصلاحاتی انجام گیرد تا آن بخش با فکر آموزنده خاص کل رساله تطبیق یابد. حتی مفید که در بسیاری از بخشهایش از خصوصیت‌های ویژه یک رساله منظم و اصولی برخوردار است، از یک طرف بر مفهوم سنی تنگ و شرم‌سکه پس خوب در همه صورتهایش درک و واری شده است، و از طرف دیگر بر تمیز بسیار رایج جسم از روح، که مباحث آن بر همین اساس دسته‌بندی شده‌اند استوار است.

نوشته‌هایی که از این پس به آنها خواهیم پرداخت هرچند که از این لحاظ از نوع سنی هستند اما این امر موجب نمی‌شود که رساله نباشند. زیرا که نوشته‌های رساله هدف آموزشی دارند و در هر مورد به وجهی اصیل سامان گرفته‌اند. اگر بخوانیم خیل کل سخن بگویم می‌توان گفت که این اصالت نتیجه تأثیر در نشانه مشخص است که مؤلفان پذیرفته‌اند. نخست تأثیر تصوف؛ قفوذ تصوف در همه رساله‌ها، حتی در بحرالوفاد هر چند که مؤلفش بدون ذکر دلیل منکر این امر است، به گونه‌های متفاوت مشخص است. تأثیری که از صوف گرفته شده، تأثیری است که بیش از هر جا عمیقاً به رساله‌های غزالی، سنایی، نظامی، مؤلف مفید و بالاخره سعدی الهام می‌دهد. نشانه دوم نشانه جماعتی وابسته به مفهوم جوافردی است. یعنی فضیلتی که به مؤلفان الهام می‌بخشیده است. محیطی که قاپوسنامه کیکاووس از آن الهام می‌گیرد محیط جوانمردان است. مفهوم جوافردی (مکرم الاخلاق) همچنین در کانون عنايت مکالم و فراید جای دارد. اما برید ملطیای چنان‌که قبلاً (بند ۱۷) دیده شد از این تأثیرها به دورمانده است و آشکارا فقط بر سنت مسلمانی استوار است.

ترکیب ساختار درونی این رساله‌ها برعور در گرایش جهت یافته است؛ یکی گسترش پاینده است و دیگری کوتاه شونده و فشرده کننده. کیکاووس آشکارا خواسته است که همه دانش خود را به فرزند منتقل کند به گونه‌ای که قاپوسنامه تا اندازه‌ای به‌صورت یک نوع دایرةالمعارف تجربی در حول سه قلمرو جلوه می‌کند؛ اخلاق فردی، زندگی اجتماعی، و معرفت پيشه‌ها؛ که بازسازی مجموع مراتب انسانی به تناسب تحولات فضیلت جوانمردی، بر اینها افزوده می‌شود. بحرالوفاد هم به‌صورت مجموعه‌ای از یک معرفت خاص تدوین شده است. البته دانسته نیست که طرح اصل آن چه بوده است اما در آنچه به اخلاق مربوط می‌شود باید گفت که به گونه‌ای کاملاً مشخص و شایسته انواع سنی متفاوتی را که به‌آن تعلق دارند شناسایی

کرده و مجموعه‌هایی را که محتوای دقیق از کلیات قصار و سخنان به یاد ماندنی دارند، متاخر کرده است. این کلیات قصار نخست بر حسب شخصیت صاحبانشان و پس از آن بر حسب صورت ادبیان دسته‌بندی شده‌اند. مکالم به چهار فصل تقسیم شده است که هر فصل آن به بررسی یک فضیلت و یک ردیلت اختصاص دارد؛ مؤلف برای تبیین کتاب طبقه‌بندی الفبایی را به کار برده است که نشانه کیفیت کار او در انتخاب موضوعات است.

دسته‌بندی محدود یا کوتاه شده موضوعات عبارت از این است که در ضمن معرفی کلی اخلاق بر برخی از فضیلتها که اساسی به حساب می‌آیند تأکید می‌شود. این شیوه کار مخصوصاً در مورد رساله‌هایی که از تصوف مایه می‌گیرند، کاملاً شناخته شده است. مثل کیبایی سعادت غزالی، حقیقه سنایی، مخزن الاسرار نظامی و دو کتاب سعدی. تبیین فرایند هم ساده است؛ کتاب از ده فصل ترکیب یافته است که هر فصل حاوی ملاحظات آموزنده و یک حکایت است. و همین حکایت غرض اصلی مؤلف را که یک شیعه بوده است، باز می‌نمایاند. طرح کلی مفید از اینجا هم ساده‌تر است ولی در عوض هر یک از پنج فصل آن به استواری و سهولت بیان تفصیل داده شده است.

کسانی که به گونه‌های خاص مورد نظر مؤلفان هستند بسیار متفاوتند. کیکاووس که پادشاه است در مقام مشاور سخن می‌گوید و به فرزند خود که یک شاهزاده است، اندرز می‌دهد، اما در نهایت به قاضی جامع، بزرگان، اشراف، مالکان و علی‌المخصوص به پیشه‌وران پند می‌دهد. سنایی، نظامی و سعدی زاهدانی هستند که در درجه اول خطاب به پادشاه سخن می‌گویند اما افزون بر این هر یک از آنها، از ورای محیط صوفی زندگی خود، قاضی انسانهای جامعه را مورد خطاب قرار می‌دهد، غزالی بر سر تعلیم همه انسانهاست اما مخصوصاً در مقام شیخ و ثرید شاکردان صوفی سخن می‌گوید. مؤلف بحرالوفیقت تا اندازه‌ای خطاب به یک امیر سخن می‌گوید؛ تا بکی که گرفتار کشمکشهای بین‌النهرین در عصر سلجوقیان است؛ اما از آنها که از اخلاق اندررها بهره بسیار می‌گیرد عملاً به مردمی که این اخلاق خطاب به آنان است، نظر دارید. مکالم، فرایند و نیز ثرید حاوی اندررها و درسهای برای پادشاه و امیر هستند اما در نهایت گستره وسیع‌تری از مخاطبان را در نظر دارند. مؤلف مفید تنها مؤلف است که از پادشاه قطع امید کرده است اما در عین حال می‌کوشد تا مواظف خود را به مجموع اعضای جامعه حتی پادشاه برساند. او توانسته است آن دسته از ضفا و تقاضی آنان را که به عقیده خودشان متمایزترین مشخصه آنان افراد هستند، باز شناسد. آنچه او را به حرکت و تألیف وامی‌دارد علاقه شدید به این است که آنان را به سمت شیخ و مرادی که هنوز از چشم ایشان پنهان است، سوق دهد.

در این متون همه نوع سبک ادبی یافت می‌شود؛ البته دلفشوی پیروی از سبک رایج زمان

بی تأثیر نبوده است. اما این دلفشوی تحت‌الشعاع یک دلفشوی والا تر یعنی کلاسی و تأثیرگذاری سخن قرار داشته است. در قرن پنجم کیکاووس و غزالی تفری ساده، سبکی زنده و شیوه بیانی دارند که قادر است به اصطلاح فن کاملاً دستیاب توسل جوید. این بیان فنی که در مفید هم یافت می‌شود، در عین حال وقتی که پرورده‌تر می‌گردد در تفری که استوار و جاندار است، بازگو می‌شود. اما برعکس، در کتابهایی که از ترجمه فارسی کیه و دمه به دست نصرالله منشی متأثرند اثر خیل پرزب و زیور و متصن می‌شود، مثل اثر مکالم، فرایند و برید، چنین می‌نماید که کوشش در جهت ظاهر آرای تفر مورد پسند گروهی خاص و محدود بوده است. هر چند که سبک درخور اخلاق به فراموشی سپرده شده است؛ در واکنش آشکارا نسبت به بیان گرایش اثر گلستان قرار دارد که تفری قوی و جاندار و نزدیک به زبان رایج است که به سبک تبدیل شده و سرمشق بیان اخلاق برای بسیاری از نسلها شده است. در شعر هم به سه تن از استادان سخن می‌رسیم که در مقام مشایخ رهبرکار با سلاطین زمانه خود سخن گفتند و عبارتند از سنایی، نظامی و خود سعدی. کار بزرگ شاهر رهبرکار سخنی است که خطاب به جباران بر زبان می‌راند.

اما سعدی در خور آن است که به لحاظ بیان ادیبش مورد تذکار جداگانه قرار گیرد. او به دلیل بازگشت به اخلاق سنتی کاملاً سنتی جلوه می‌کند. پروژه که این اخلاق کهن را در لشکال مطلوب آن یعنی اصطلاحات و عبارات پندآمیز^۵ و حکایات بیان می‌نماید اما مهم‌تر این است که در شیوه استفاده از مقفه فی الواقع نوآوری و ابداع کرده است. مقفه که به طوطی نامخصوص در بوستان نضج گرفته است به صورت واحد تألیف گلستان در می‌آید و از آنجا که سعدی از آن برای ترکیب عبارات حکمت آمیز و حکایات بهره گرفته است و نیز به دلیل استفاده همزمان از تفر و نظم به موفقیتی چشمگیر دست یافته است. بررسی این بیان ادبی اخلاق سنتی که به اوج اعتلای خود رسیده است، امکان می‌دهد تا این نکته به روشنی دانسته شود که هدف و کارکرد اصلی این اخلاق ترغیب و متقاعد کردن بوده است. بدیع که صنعت شعر را در اختیار داشت ابزار اصلی کار مرد اخلاق شد.

از آنچه گذشت می‌توان دریافت که افق اخلاق هریک از مؤلفانی که از این پس بررسی

۵. تصور کرده‌ایم که کوشش برای ترمیم این عبارات پندآمیز، آن هم در ظرف‌ترین شکل که از آن در زبان فارسی می‌شناسیم یعنی زبان سعدی، خارج از چهارچوب تحقیق حاضر جای می‌گیرد. در عین حال برای تکمیل فایده در پیوست دوم کتاب، تحقیق را که به وسیله اف. رودگم (F. Rodgum) در مورد انواع عبارات حکمت آمیز انجام گرفته است، نقل می‌کنیم. البته این تحقیق عام‌تر از آن است که در موضوع عامی که مورد بحث ماست به کار گرفته شود. اما به هر حال می‌تواند مفید و جالبی را که می‌توان برای دسته‌بندی عبارات حکمت آمیز فارسی از آنها استفاده کرد، به دست داده است.

می‌دهد. مؤلف بحوالهٔ افلاطون، چنان‌که پیش از این دیدیم، به گونهای عام‌تر سخن می‌گوید و سلیقه‌های دیرتالمارق دارد. وقتی که به نظامی می‌رسیم سنایی را باز می‌یابیم اما با این تفاوت که گرایشهای انسانی نظامی-که سنایی فاقد آنهاست-هارتزواست. نظامی نسبت به انسان چهار سختگیر است و رویاری او خود را انسانی شیفتهٔ عدالت، عشق پاک، وفاداری، علاقه‌مند به تحرک جسمی و تپش دل و خدمتگزاری نشان می‌دهد. او مخالفی با لذتجویی ندارد بلکه مخالف پول‌پرستی و سوء استفاده از آن است. مؤلف مکرار، همان‌گونه که گفتیم، جوافرندی را یک فضیلت اساسی می‌داند و نظر مؤلف فریاد نیز همین است نهایت اینکه مفاهیم نیک دیگر را هم به قلم آورده است همچون فره و ایزدی بودن منصب امارت (او به احتمال قریب به چنین شبیه بوده است) و ثنات و خویشیت داری. ماییش از این دربارهٔ ویژگیهایی که منحصرأ در مبد یافت می‌شوند، سخن گفتنایم؛ مؤلف این اثر کوشیده است تا پرده از روی جهانمایی که برای جهالت مطرح می‌شوند، بردارد و آنها را به چشم برخی از طبقات مردم آشکار کند اخلاق او در بُعد و گسترهٔ اسلامی‌بی که در روزگار او بر جامعه مسلط بوده نشو و نما می‌یابد.

در اینجا یک بار دیگر باید حساب سندی را جدا کرد، به‌این معنی که او بسیاری از گرایشهای اخلاق عمومی را که در رساله‌های سنی مطرح شده‌اند، به اوج کمال می‌رساند و این کار را از طریق یک حرکت بر صلابت ادبی انجام می‌دهد، به‌این صورت که سرمشق و نمونهٔ تمامی اخلاق را بر شخصیت شخصی به نام سندی استوار می‌سازد و در نتیجه اخلاق تبدیل به شخص می‌شود. بخش عمدهٔ آثار سندی برای نمونهٔ این سندی است: مردی با بیان شجاعانه و معترض، سرمشق که در عین حال حکیم و در نتیجه آموزگار است و در خور آموزشگری سندی توانسته است به درون این نظام اخلاق که محدود به خطوط و خصیصه‌های مشترک بوده است، گرایشهای را وارد کند که او را مطلوب و دوست داشتنی می‌کند و همچنین درجه‌ای به روی مقولهٔ ایجاد ارتباط و تناسب میان مفاهیم گشوده است. این نسبت و تناسب از آنجا پدید آمده است که سندی نگران تطبیق داری، یعنی ناپدید گرفتن تقابلات خاصی فرد اخلاق که می‌کوشد رأی و نظر خود را روشن کند، بوده است. سندی نیز همانند اسلاف خود، پادشاهان را به عدالت موعظه کرده است. او هبای همهٔ آنان رویاری پادشاه جبار، که هواره به ایجاد یک جامعهٔ استبدادی قایل دارد، قد راست کرده است؛ و همراه با ایشان از قربانیان بی‌مادگی دفاع کرده است، و در عین حال به‌این قربانیان توصیه کرده است که شکیبایی پیش می‌گیرند مصلحا که یک جامعهٔ متقلب و طغیان زده پدید آید. سندی نیز همچون دیگر شادایان اخلاق، علی‌الخصوص یک مضمون است، مصلحتی که معتقد است که یک جامعه برای پیشرفت هیچ وسیله و راهی جز اصلاح ندارد.

خواهیم کرد دانه و ابعاد خاص خود را دارد. اما قبلاً باید این نکته را یادآور شد که همهٔ این مؤلفان به قدرت سخن خود اعتقاد کامل دارند. همهٔ ایشان کاملاً بر این باورند که پادشاه قشقی تعیین کننده در تحلق جامعه به صفات نیکو برعهده دارد، و اینکه عالم دنیوی با زندگی روحانی و اخلاق که این زندگی را سامان می‌دهد در تضاد است. غالب این نویسندگان فرصت آن را یافته‌اند تا به حدت بر روی این نکته که هر کس باید بکوشد تا قوت روزانهٔ خود را شخصاً به دست بیاورد، تأکید بورزند؛ این رکن اساسی اخلاق اقتصادی ایشان است. اما برای کسانی که از تصوف اثر پذیرفته‌اند، در درجهٔ اول قلب، و نه عقل است که عضو اصلی زندگی اخلاق، و در این مورد، زندگی زاهدانه است؛ قلب جایگاه شناختن خویشیت و نیز جایگاه گم کردن "خویشیت" است. غزالی، سنایی، نظامی و سعدی چنین می‌اندیشیدند. برعکس، از نظر کیکاووس و دیگران عقل یک وسیلهٔ روشنگر و هدایت کننده است. اما دل و عقل، برخلاف آنچه هواره در اندرزنامه‌های قدیمی گفته شده بود دیگر برای هدایت آدمیان تنها نیستند زیرا که از این پس ایان اسلامی در دل و جان همگان حضور می‌یابد. دل به یک راهبای خصوصی و نور درونی نیاز دارد و عقل-دست کم از همه روزگار غزالی به پدیده سيطرة شریت در می‌آید و مؤلف مفید نشان می‌دهد که این همه دلدماغی خرد، دل، ایان و زندگی معنوی چگونه در تفکر رایج زمانه در کنار هم و با هم قرار می‌گیرند.

در عین حال، هر مؤلف دیدگاه خاص خود را دارد. در نظر کیکاووس انسان نمونه کسی است که محترم و آبرومند باشد، عمل آدمی وقتی مقرون به موفقیت است که با مآل اندیشی انجام گیرد، حاصل از آن به دست آید و احترام دیگران را برانگیزد. فقر و ناداری یک خصیصهٔ آرمانی و مطلوب نیست بلکه نتیجهٔ خبط و خطاست. اما کیکاووس این نظام اخلاق را که البته در مجموع چندان غنی نیست، ناگهان در هم می‌ریزد و در فصل چهل و چهارم کتاب خود آن را برحول محور سخاوت و جوافرندی استوار می‌سازد و در این راه هدف آدمی را خلوص قرار می‌دهد. باغزالی روح ظرافت، تندذهنی و موشکافی به اخلاق راه می‌یابد زیرا که عمل قضا و قضاوت به او امکان داده است تا رفتارهای آدمی را واریس و در انگیزه‌های آنها خور نماید. او همچنین مفهوم گروش را مطرح می‌کند: حرکتی که موجب اخلاق شدن آدمی می‌شود یک انتظام طبیعی و آرام نیست، بلکه نوعی بازگشت است؛ وانگهی با گروش آدمی مفهوم سعادت نهایی نیز به عنوان سرانجام منطق آن مطرح می‌گردد. سنایی با دنیا و نفس پرستی مخالف است و به همین دلیل همچون غزالی معتقد است که عالم مخلوق نشانهٔ خدا نیست بلکه یادگار چیزی است که نیست. و این چیزی است که عقل باید کشف کند، لذا عقل انسان را در سر آغاز راه سیر و سلوک دل، که باید به کنای خود برسد، قرار

۱۰. «کتاب اندرزهای» کیکاووس یا کتابی که به نام و افتخار قابوس نوشته شده است (قابوسنامه)

۱.۱۰ حاصل کار یک پادشاه اندرزگو

سامانیان پانصدساله داشتند که رقیب بدقبایل آل‌بویه، فرمانروایان غرب ایران، بود و قابوس نام داشت. او نوهٔ زیار و فرمانروای خطه‌ای امیر نشین بود که پشیمانان آن از گوهستانهای گیلان برخاسته بودند.^۶ او توانست در سال ۹۸۹/۳۸۸ ادارهٔ امور بقایای قلمرو خاندانی را در دست بگیرد. این قلمرو صورت یک کشور حایل را میان سرزمین سامانیان و مصرفات آل‌بویه پیدا کرد. در میان این سه خاندان ایرانی آل‌بویه توسعه و رونق فرهنگ عربی را تشویق می‌کردند و سامانیان به گسترش و رواج فرهنگ ایرانی عنایت نشان می‌دادند؛ قابوس زیاری^۷ در ادبیات عرب نامبردار شد و حال آنکه نوه‌اش کیکاووس یکی از معروف‌ترین کتابهای فارسی عصر سلجوق را به نگارش در آورد. به این ترتیب به‌خوبی مشاهده می‌شود که چگونه فرهنگ جامعه در فاصلهٔ سه نسل نوسان داشته است و سرانجام سر از سنت ایرانی در آورده و در آن جا افتاده است.

کیکاووس^۸ در واقع از تولداران سلاطین غزنین بود و در لشکرکشیهای غزنویان شرکت و خدمت می‌کرد. وقتی که ترکان زیر فرمان طغرل در فاصلهٔ سالهای ۱۰۴۰/۴۲۲ و ۱۰۴۲/۴۲۵ خطهٔ میان خراسان و دریای مازندران را تصرف کردند، پدر کیکاووس که اسکندر نام داشت، به هیچ روی نگران نشد زیرا که هدف کشور گشایان تازه وارد فقط در اختیار داشتن شاهراههای زیارتی مسلمانان بود. در عین حال ترکان از آن پس ریشه‌دواندند و جاخوش کردند و مردم و دوغتردان نسبت به خطری که زوال خاندانهای حکومتی سرزمینهای جنوب دریای مازندران را در پی داشت هوشیار شدند. کتاب کیکاووس عمیقاً متأثر از دو عامل است: تأثری مؤلف به اینکه به یک خاندان بزرگ بومی که خود را نوادهٔ خاندانهای بزرگ ایرانی

۶. بنگرید به مقاله «Ziyarides» (آل زیار) در دایرة المعارف اسلام، سی. ای. یاسورت: «المشاور حکومت آل زیار در گیلان و طبرستان» در مجلهٔ *Der Islam*، ص ۴۰، ش ۱ (۱۹۶۵)، ص ۲۵ تا ۳۴.
۷. دربارهٔ قابوس بنگرید به مقالهٔ قابوس بن وشمگیر در دایرة المعارف اسلام، ج ۲، تعاللی در زمینهٔ ادھر به تفصیل از او یاد کرده است. در زبان فارسی بنگرید علی‌المصنوع به ترجمهٔ تاریخ یبسی عنی (متوفی در ۱۰۵۲/۲۲۷) که در قرن هفتم به دست جرفادقانی (گلپایگانی) انجام گرفته و در ۱۹۶۷/۱۳۴۵ به وسیلهٔ جعفر شامز (بنگلکه ترجمه و نشر کتاب) چاپ شده است.

۸. دربارهٔ او بنگرید به مقالهٔ «کیکاووس» اسکندر در دایرة المعارف اسلام، ج ۲، ذیل اسم صفا، تاریخ ادبیت، ۲ تا ۸۹۸/۹۰۲. در مورد تاریخ القامت او در نزد امیر شادزی بنگرید به: آر. زیبلی، «یک شاهزادهٔ ایرانی در گرجیه» در *Zurvan e Muhammad*، و نیز ۱۹۷۹، ص ۳۱ تا ۲۷. این اقامت نمی‌توانسته است پیش از سال ۱۰۵۰/۴۴۲ تحقق یافته باشد.

پیش از اسلام می‌دانست، خلق دارد و آگاهی به اینکه زیرو بالای زندگی ممکن است یک شاهزاده را وادار کند که به همهٔ مناصب روزگار خود تن در دهد و همهٔ پشیمانیها را بداند. در عین حال کیکاووس در سال ۱۰۴۹/۴۴۱ بر جای پدر نشست. هر چند که از زندگی سیاسی او هیچ چیز نمی‌دانیم، دست‌کم این را می‌دانیم که همان‌گونه که خودش نوشته است، کار تحریر قابوسنامه را که در سال ۱۰۸۲/۴۷۵ آغاز کرده بود، در ۶۳ سالگی به پایان رسانده است. این کتاب در واقع اثر سیاسی و اخلاقی حقیق اوست که به‌صورت وصیت به فرزندش، امیر گیلان، که حاصل ازدواج او با دختر سلطان محمود غزنوی بود، نوشته شده است. کتاب صورت یک دایرة‌المعارف را دارد و چنین می‌نماید که منبع الهام نویسندگان و شاهران فارسی‌خلف شده بوده است. البته خود کتاب از تمامی سنت فرهنگی ایران، که شاهزادهٔ طبرستانی به گونه‌ای درخشان تحسین و چشمگیر توانسته است خطوط اصلی آن را در خود جمع کند، مایه گرفته است. قابوسنامه هم آیین شاهان است و هم آیین فرهنگ روزگار، البته از دید مؤلف آن و افراد طبقهٔ او. در عین حال، مؤلف به برخورداری از اوضاع و احوال توانسته است تا انتازمائی از طبقهٔ خود فاصله بگیرد. او بیگان یک شاهزاده بود و برخورداری از قدرتی که به ارث کسب کرده بود و به ارث به او انتقال یافته بود، اما پیش از آنکه به سلطنت برسد مزهٔ زندگی رعیتی و دست نشاندگی را چشیده بوده و در دربار دیگر و سپاه دیگر خدمت کرده بود، بدینجی است که او به زمینهایی که به ارث برده بود یا خود به دست آورده بود، سخت دلپسته بود، اما در عین حال به سرزمینهای دودستان مکه و هند هم سفر کرد. او نسبت به آیندهٔ سیاسی فرزند خود خیالباقی نمی‌کرد اما در عین حال نگران تکالیف شاهزادگی بود و با آنکه به گذشتهٔ سیاسی تیاکان خود می‌نازید نسبت به شاهزادهٔ گیلان نقش رازین و اندرزگو را برعهده گرفت. او در مقایسه با بسیاری از امیران هم‌عصر خود خویشتر را از شرایط خاص مقام خویش و ارهاونده است تا بتواند با روشن‌نگری و موشکافی سخن گوید و نیز از چیزهایی دیگر و از دیدگاهی متفاوت به دیدگاه خاص یک شاهزاده و امیر صحبت کند.

کهن‌ترین نسخهٔ خطی قابوسنامه که به دست ما رسیده است نسخهای است متدرج در یک مجموعهٔ مورخ ۱۲۲۷/۴۲۴ (کتابخانهٔ قاجار، شمارهٔ ۵۲۹۷، مجموعهٔ ورق ۱۵ تا ۱۹۴). این نسخه دارای کمبودهایی است.^{۱۱} اما دو نسخهٔ دیگر هم وجود دارد که در قرن هشتم نوشته شده‌اند.^{۱۲}

۹. قابوسنامه، ص ۱۵۲. از آنجا که این اسفندباد (تاریخ طبرستان، ۱۸/۲) تاریخ وفات او را سال ۱۰۶۱/۴۶۲ ذکر کرده است برخی از محققان گفته‌اند که ۲۵۷ صحیح است و جایابی ۵۷ در تحریف کتابان است. غلامحسین یوسف در مقدمهٔ خود بر قابوسنامه (ص ۱۶ و ۱۷) در این باره بحث کرده است.
۱۰. در این مورد بنگرید به بحثی منوی در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، ص ۵ ش ۱۲ و ۱۳۳۶/۱۳۳۶.
۱۱. لیدن، شمارهٔ ۱۹۵۴، مکتوب در سال ۱۳۱۹/۷۱۹. در کتابخانهٔ ملک مورخ ۱۳۲۹/۷۵۰.

بس سودمند است زیرا که مؤلف به زبانی که در عصر او رایج بوده سخن گفته است و اصطلاحات رایج در آن روزگار را در زمینه‌های بس شیوع اخلاق به کار برده است.

۲.۱۰ نوعی از انسان‌دوستی در ایران قرن پنجم

— تفکر شخصی و فرهنگ سنتی کیکاووس

مردی پا به سن گذاشته به فکر می‌افتد تا به فرزند نوجوان و بی‌تجربه خود چیزهایی را بگوید که در زندگی او را سودمند افتند. اجبار یا وظیفه بر گردن پدر افتاده است و از وجدانش ناشی می‌شود؛ فرزند بااین اندرزهای پدرانه، که به سود دیگران نیز هستند، چنان‌که خود خواهد رفتار خواهد کرد. تهدید پدر بر سخن و بیان استوار است و در حقیقت بر سخنان مکتوبی که ماندگار خواهند بود؛ تهدید اخلاق عمده‌ای که جان و ذهن مردی در آستانه‌فرگه را از ایریز می‌کند این است که آنچه را که تصور می‌کند که از فرزندش یک مرد واقعی می‌سازد برزبان بیاورد. او در عین حال نمی‌کوشد تا دهره خود را منتقل کند و درون خویش را از آن بیالاید بلکه اندرز می‌دهد، یعنی آنچه را که در شرایط مختلف زندگی بهترین وضع تصور می‌کند بیان می‌نماید. اندرزهای او انسانی هستند، و فراتر از امری بیرونی جای دارند. او تکالیف را بر می‌شمارد؛ این کار را انجام بده، آن کار را مکن. اما حرف اصل او در فراسوی این امری است؛ اگر در عین حال به تکلیف که گفته عمل نکردی، در آن صورت وجه احسن این است و این یک حرکت ثابت و مداوم در سراسر کتاب است.

شخصیتهای این تک‌گویی و تأمل دراز همین دوتن هستند و هیچ فرینمایی براینکه تصور کنیم که باید میان این دو از یک سو و کیکاووس و امیر گیلان از دیگر سو تفاوت وجود داشته باشد، در دست نیست. کیکاووس، نویسنده است، و سخت متأثر از خاستگاه دوماقی و فرهنگ محیط خویش است، اما در اینجا می‌کوشد تا دامنه این خاستگاه و فرهنگ را گسترش دهد و رساله‌ای بنویسد که عامتر از یک «نصیحه‌الملوک» باشد نتیجه هرجه باشد مهم این است که آنچه او را در کار نگارش پیش می‌برد توجه به این نکته است تا آنچه را که آدمی را آدمی می‌کند به تمامی شناسایی و بیان کند. او می‌داند که این آدمی آسیه‌پذیر و متغیرالحال است و لذا می‌کوشد تا او را در رفتاری که از حداقل تا حدل فراتر برود، فراتر تا حد کلی که تردیدی هم ندارد که هر انسان امیدوار است که از حداقل فراتر برود، فراتر تا حد کلی که مناسب او باشد. و به سبب همین امید است که انسان است، البته انسان دوستی او یک مکینه اعتقادی نیست، بلکه یقین بدین نکته است که در زندگی چیزی وجود دارد که خاصی اسبان است، و این چیز یا کیفیت تحقق‌پذیر است و اینکه می‌توان موجودیت انسانی را از خلأ و بی‌منهای رها نمود.

و نیز نسخه‌های بسیار دیگر هستند که متأثرترند. ۱۲ البته بر پایه آنچه مانده است نمی‌توان تأثیری را که قاپوسنامه در عصر مورد نظر ما داشته است، تخمین زد، اما این نکته قطعی است که کتاب در روزگار عوفی دارای شهرت فراوان بوده است زیرا که از آن الهام گرفته و چند بار به تصریح بر آن نقل کرده است (بنگرید به صفحات قبل، ۲.۱۹. سطرهای آخر)، و همان‌گونه که غلاصین یوسی در مقدمه خود بر قاپوسنامه نشان داده است، آثار تأثیر این کتاب در کتابهای ستایی و عطار مشاهده می‌شود. قاپوسنامه نخست بار در قرن نهم / یازدهم به ترکی ترجمه شد و در قریهای اخیر به زبانهای مختلف در آمده است. رایج‌ترین چاپ آن، به سبب آنکه بر اساس چندین نسخه خطی معتبر تدوین شده بود و با ترجمه انگلیسی همراه بود، در سال ۱۹۵۱ (۱۳۳۰) به دست آر. لوری انجام گرفت^{۱۳} اما معتبرترین منبع ترین طبع آن همان متن اقتادی است که غلاصین یوسی در ۱۳۴۶ چاپ کرده است.^{۱۴}

قاپوسنامه چندین بار معرفی شده است.^{۱۵} ژیلبار لازار آن را به دلیل فواید نحوی و ارزش عبارت‌بندی و جمله‌سازی به کار برده است زیرا که بازتاب خوب و مطلوب «وضعیتی است که زبان ادبی فارسی در حدود نیمه دوم قرن پنجم / یازدهم پیدا کرده بود» (لازار، زبان فارسی، ۱۰۳). پس از ملک‌الشعرا یحیای، لازار بیشتر از دیگران اهمیت واژگان قاپوسنامه را متذکر شده است و این نکته از لحاظ تحقیق که مادر پیش داریم، بسیار جالب است. قاپوسنامه بی‌تردید کتابی

۱۲. بنگرید به صورت ۸۲ نسخه خطی در متزوی، فهرست، ص ۱۶۵۵ تا ۱۶۵۷. هر جا که نام کتاب به دست داده شده است دقیقاً قاپوسنامه است، مگر در نسخه ۵۲۹۷ کتابخانه قاجار که عنوان پندانه به آن داده شده است و خطاب به امیر گیلان است.

۱۳. ما در اینجا از همین چاپ استفاده کرده‌ایم زیرا که پژوهشهای خود را بر اساس آن آغاز کرده بودیم و یادداشت‌هایان بر همان بنا تدوین و تنظیم شده بودند و هنوز نسخه‌جایی غلاصین یوسی منتشر نشده بود. ما در عین حال این چاپ را در پیش دست خود خواهیم داشت و هر جا که ضرورت بیهاد متن اقوال را که نقل می‌کنیم بر اساس آن تصحیح خواهیم کرد. مشخصات کتابشناختی چاپ لوری چنین است:

The Nashtai-nama known as Qabus-nama of Kai Ka'as (...), ed. with critical notes by Reuben Levy. London, 1951, ii+155 p., E.J.W. Gibb Memorial New Series, XVIII.

۱۴. قاپوسنامه، تألیف نصرالملک کیکاووس بن اسکندر (...). تصحیح، مقدمه و تعلیقات از غلاصین یحیی، تهران، بنگار ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵، پانزده + ۶۰۸ ص.

۱۵. میر تقی میر از کتابهای تاریخ ادبیات فارسی (مثلاً در خیابان، تألیف ادوارد میرون، ۱۹۲۸، ۲/۲۷۶ تا ۲۸۷) که ضرورتاً خیل بچل هستند ملاحظات دشوار توجهی در کتابهای زیر یافت می‌شود: ملک‌الشعرا یحیای، جک‌شاهی، تهران، ۱۳۳۷، ۲/۱۱۳ تا ۱۲۲ (درباره واژگان قاپوسنامه)، سل‌غروی، «تعلیم و تربیت در قاپوسنامه»، مجله آموزش و پرورش، ص ۳۴. ش ۸ تا ۱ (۱۳۳۳)، ص ۲۲ تا ۴۵ و ۵۰ تا ۴۱ و ۴۵. گویانه منجم آن دسته از موضوعهای کتاب را که به آموزش مربوط می‌شوند، مشخص و بررسی کرده است)، و بالاخره غلاصین یوسی، «فایده روشن ضمیر»، یادنامه ابوالی موسوی، تهران انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱، ۱/۱۳۵۵، ۱/۱۷۶، ۱/۸۹ تا ۱۰۴ (که مقاله‌ای است ستایش آمیز در باب گستره دامنه آگاهی کیکاووس و چینه صریح و ملموس نوشته او).

فکر کیکاووس عمیما داشته از اخلاق مبتنی بر اندرزهای کهن است، او احتمالاً به مجموعه‌های اندرزها مدح‌سرس داشته است و ما این نکته را ضمن بررسی «گفتار اندر بازمودن قاعده و قدر این جهان...» (۱.۱.۱) نشان داده‌ایم؛ او حتی یک مجموعه کامل را بازنگشته بوده است که این نکته را از همین گفتار دریافتیم و پیش از این درباره آن سخن گفته‌ایم (۳.۱.۲). کیکاووس در کنار اقوال عربی و فارسی بدون ذکر نام ناقلاًتشان-که گاه به نظم هستند و خود او آنها را نقل قول می‌نماید (و ما ۶۳ مورد از آنها را بر شایرداده‌ایم)، اندرزها و کلیات قصاری را به کار می‌برد که در منابع دیگر یافته است اما چندان خوب با سخن او عین شده‌اند که به گونه‌ای بس طبیعی در سخن اندرزمند او جا گرفته‌اند (و در حدود پنجاه مورد از آنها قطعاً از متون دیگر برگرفته شده‌اند). و ده بار از احادیث (که دو حدیث از آنها در شهاب‌الاحیاء یافت می‌شوند). از حضرت علی (ع) فقط در داستان ازدواج دختر آخرین شاه ساسانی با امام حسین (ع) نام برده شده است. عباس، عموی پیامبر (ص ۱۱۶) تنها فرزانه مرد عربی است که به این عنوان از او یاد شده است؛ از شکایای یونان هم به ندرت نامی به میان آمده است؛ آشکار است که کیکاووس غی خواسته است اندرزنامه‌های منسوب به شخصیت‌های بزرگ را بازنویسی کند و چنین می‌نماید که مؤلفان بزرگ عرب را هم غی شناخته است؛ او به گونه‌ای کاملاً شخصی انتخابی را که در اختیار داشته است واری و سبک و سنگین می‌کرده و توانسته است سخن خود را به اندرزهای خاص خویش در قالب شعر بیاراید. البته قطعاً منابعی هم داشته است مثلاً (ص ۱۲۷) بقی را نقل می‌کند که در دو منظومه که پیش از این بررسی کرده‌ایم یافت می‌شود: آخرین‌نامه (بیت شماره ۲۷۷) و راجع‌الانسان (ص ۲۳۰). او همچنین از چند شاعر فارسی ابیاتی نقل کرده است، مثلاً از ابوشکور (ص ۲۲ و ۲۹)، عسجدی (ص ۴۲)، فرخی (ص ۸۵)، قزری گرگانی (ص ۱۱۶) و ابوسید (ص ۴۶).

کیکاووس در کنار اندرزها و چنگم و کلیات قصار پنجاه حکایت نقل کرده است که همه را برای اثبات ادعای خود آورده است و مبنای غنی و اصیل است. کیکاووس با نقل و ضبط این حکایات یکی از نخستین دلمناست‌رایان بزرگ در ادبیات فارسی و از ناقلاًن شایسته این نوع ادبی است. حکایاتی که نقل می‌کند از مجموعه‌هایی که «مورخان» فراهم آورده‌اند برگرفته شده‌اند و تعدادشان بیش از بیست و یک حکایت درباره اسکندر، یک حکایت درباره افلاطون، هجده حکایت در مورد خلفا (از جمله حکایت مربوط به مأمون که پیش از این به آن اشاره کردیم: ۳.۱.۲) و یک حکایت درباره مجتاسب. بقیه حکایات را از سه گونه‌اند: حکایات مربوط به زندگی مؤلف (ص ۲۴، ۷۴، ۱۲۵، ۱۲۶) و وقایعی که بر پدر و نیاش گذشته‌اند (ص ۲۵، ۲۵۵). حکایات مربوط به شخصیت‌های بزرگ ایران در قرن‌های چهارم و پنجم؛ الپویه، سامانیان،

غزنویان، عمرو لیث، صاحب ابوالقاسم وزیر (بیت حکایت)، امیر گنجه، بلخی وزیر، قطرب بیک و چندتن دیگر، نوع سوم حکایات مربوط به مردان مشخص جامعه‌اند: قاضی خطیبه، قتیبه، صاحب منصب، سنگتراش، مرد سالخورده، آموزگار، شرفر، دزد، مزدور، برده، حیوان و شبلی عارفه. این حکایات بر سر زبانها بوده‌اند ولی زیر قلم کیکاووس جان تازه پیدا کرده‌اند.

عنصر تازه‌ای که امکان می‌دهد تا قابوسنامه را در رده رساله‌های مربوط به اخلاق سنتی جای دهیم ره‌آورد خود کیکاووس است؛ او کتاب خود را به شیوه‌ای اصیل تدوین کرده و در هر فصل فکر خاص خود را پروراند است. البته این فکر طبعاً متأثر از فرهنگ زمانه بوده و به همین دلیل سنتی و شین آن زمانه است. اما کتاب برخوردار از اصالتی در خود توجه است. یکی از نکات بسیار جالب نظر در این کتاب این است که میان سه موضوع عمده دغدغه خاطر مؤلف جمع کرده است: اخلاق، ادب یعنی قواعدی که در جامعه باید رعایت کرد، و منصبی که یک مرد شریف در روزگار کیکاووس می‌توانست برای تصاحب آن بکوشد. اخلاق مستقیماً به فرد مربوط می‌شود و ناظر بر روابط او با آفریدگار، پدر و مادر و رفتار با دیگران است؛ ادب متشکل از قواعدی است که در اساس از حوزه اخلاق جدا نیستند؛ و بالأخره مشاغل شریف به علوم مشخص وابسته‌اند، علوم که باید فراگرفت و به کار بستن آنها نوعی انجام وظیفه است و کوشش کیکاووس بر این است تا خواننده خود را به انجام وظیفه وراثت‌گیر این سه دغدغه خاطر دقیقاً یک تقسیم‌بندی ساختاری در کتاب پدید آورده‌اند: از آفریدگار، والدین و اخلاق فردی در باب‌های اول تا هفتم گفت و گو شده است و به مجموعه‌ای از اندرزهای انوشیروان که موضوع باب هفتم است، پایان می‌یابد. باب‌های نهم تا سی‌ام آن بخش از کتاب را تشکیل می‌دهند که بیشتر از بخش‌های دیگر به ادب اختصاص دارد؛ در این بخش وضیتهای مختلف انسانی که در اجتماع زندگی می‌کند به رسم آن روزگار بررسی و تبیین شده‌اند: آدمی یا جوان است یا پیر، دوستان و دشمنانی دارد، در هر وضیعی باید رفتار خود را مرتب کند (خوردن، آشامیدن، پذیرایی از مهمان، شوخی کردن، دوست داشتن، خفتن، ...). و نیز در شرایط دیگر مخصوص سوارکار، مالک، شوهر و پدر، بخش سوم که نحوه انتقال از بخش قبلی به آن صریحاً به وسیله مؤلف مشخص شده است، به معرفی مشاغل شریفی که هر انسان باید خود را برای تقبل آنها آماده کند، اختصاص دارد. دسته اول این مشاغل پیشه‌های مربوط به علوم دینی هستند، مثل فقهات، قضاوت، وعظ و هدسه، شاعری و خنیاگری. دسته دیگر پیشه‌های مربوط به دریای مثل تجارت، طبابت، نجوم و هندسه، شاعری و خنیاگری. دسته دیگر پیشه‌های مربوط به دریای و شاه و اطرافیان اویند. در باب چهل و سوم پیشه کشاورز و صنعتگر معرفی شده است. باب آخر (چهل و چهارم) یک فصل کاملاً ادعایی و اصیل است که در آن در حول محور جوتوردی یعنی رفتار انسانی شایسته، سلسله مراتبی از آدمیان معرفی شده است که هر یک از آنها قادر

چیز را به فرزند خود پیشنهاد کند؟ قطعاً ضروری‌ترین و بهترین (آنچه بااستمرار و چشمتی (۵) اندر زها را، مخصوصاً و عمدتاً «در نکویش روزگار و استمداد حل دشواریا و جیره جستن از نیکبانی» (ص ۵). نکویش روزگار و عالم دنیوی سبب می‌شود تا مخاطب بختی فرزند به دنبال هوا و هوس نرود (خودکام نباشد، ص ۵) و از انعام آنچه مناسب نیست (ناشیست) بپرهیزد و به طور کلی در جهت در پیش گرفتن رفتاری که اغراض و تنبیه آن را جامعه تشخیص می‌دهد گام بردارد. اندیشه «عالم دنیا» کمی بعد (ص ۶) بار دیگر به این صورت که: «این جهان کشتزاری است از نیک و بد، آنچه بکاری پدری» تکرار شده است و به طور طبیعی به اندیشه «عالم دیگر» می‌رسد که آدمی در آنچه غره‌های کارنیک خود را می‌چیند، بختی که توفه راه که در این عالم فراهم آمده است بدان عالم حل می‌شود. این گونه نتیجه‌گیری در خطابه‌ها مشترک است اما مکرر و پیش پا افتاده نیست، وانگهی آنچه کیکاووس از همان آغاز کتاب به فرزند خود همچون آرمان نهایی پیشنهاد می‌کند کسب نیکبانی «در هر دو جهان» است. پس دو جهان صعود دارد و بر همین وجه نمی‌توان گفت که از نقطه در ظاهر مسلمان است، بلکه اخلاق که او می‌آموزد دقیقاً در یک چشم‌انداز دینی جای می‌گیرد که هدف از زندگی این جهانی را بر خوردار از زندگی آن جهانی، در فرا سوی مرگ، می‌داند. بدون این چشم‌انداز، اخلاقی کیکاووس قطعاً سامان و ترتیب دیگری می‌یافت. اما این چشم‌انداز دیده را بر روی این دنیا غی‌بند و کار را منحصر به آینده نمی‌کند، زیرا که موفقیت آن است که در هر دو جهان به دست آید و عبارت از نیکبانی است که مفهوم اساسی اخلاق روزگار کیکاووس بوده است. کیکاووس مهابت زندگی این جهانی و نیکبانی، موضوع عمده سومی برای اندر زهای خود تعیین می‌کند و آن استمداد روبرویی با وضعیهای هستی (سازش کار) است. حدود موضوعی «پایوسانه را نمی‌توان چتر از این مشخص کرد: آنچه کیکاووس می‌کوشد پیش از هر چیز به دست آورد این است که به فرزند خود پیامورده که در همه وضعیهای زندگی شرافتمندانه و به‌دورستی رفتار کند زیرا که درستکاری فضیلت و خصلت کسی است که در جست و جوی محیط سالم بوده و آن را یافته است و در جامعه خویش از احترام برخوردار است. این اندیشه پنیانی، که چوناً تنها راهی که می‌تواند در آن واحد به موفقیت و احترام بینجامد شناخته می‌شود، غالباً در «پایوسانه مشاهده می‌شود. کیکاووس از فکر امکانی که این اخلاق ایجاده می‌کند آگاه است اما در دیباچه کتاب خود (جز در دو مورد که به اشاره قناعت کرده است) از ذکر واقعیتی که در عین حال هواره در ذهن و جانش حاضر بوده خودداری کرده است زیرا که تصور می‌کرد که این امر قدرت آن را دارد که به اخلاق آدمی آسیب برساند منظور سرنوشت است که در اینجا به گفت و گو درباره آن می‌پردازیم. تقدیر و سرنوشت، برخلاف آنچه دو اثر فردوسی دیده می‌شود، در اینجا نقش مداخله‌گر در جریان حوادث را ندارد. مگر آنکه کیکاووس

است در حدود امکانات مرتبه خود این والاترین آرمان رفتار بشری را تحقق بخشد. ۱۶ کیکاووس کتاب خود را با خطاب به فرزند و باطنی آکنده از اعتدال پدران افتتاح می‌کند. افزون بر اساس وظیفه که او را به نوشتن و می‌دارد، و پیش از این به آن اشاره کردیم، چند نکته مؤکد دیگر در این خطاب هست که در خور تبیین هستند. مؤلف آنچه را می‌خواهد به نگارش درآورد از خزانه ذهن خود (از موجب طبع خویش، ص ۵) برگرفته است و لذا می‌داند که به یک کار شخصی دست یازیده است. این تکیه بر صمیمیت در سراسر کتاب احساس می‌شود و تردیدی نیست که «پایوسانه تنها یک تألیف سرهم‌بندی شده حتی کاملاً نظم یافته نیست بلکه حاصل کارمردی است بر خوردار از فرهنگی که در آن زندگی می‌کند و آن را معتقدانه متکس می‌فاید. افزون بر این: او به بهره واقعی (تصیب، ص ۵) خود از زندگی در ضمن سخنانی که در کتاب آورده است، اعتراف می‌کند: بهترین دستاورد زندگانی او حی و حاضر است، معنای زندگی او در گردآوری سخنانی است که از ژرفای جان و دل به ذهنش رسیده‌اند و او باید آنها را به گرامی‌ترین کس خود یعنی فرزندش منتقل کند. حقیقت این است که او در سراسر کتاب فقط به‌سان یک رایزن و اندرزگوی خصوصی شاهزاده جوان رفتار می‌کند. او در مورد فرزند خود به دو نکته یقین دارد، نخست مربوط به جوانی است: طبیعت اشیا (سرنوشت روزگار، ص ۵) اقتضای کند که کودکان پند پدران را به گوش نگیرند زیرا که «دانش خود را برتر از دانش پیران بینند». کیکاووس هرگز این نکته را غراموش نمی‌کند، اما این نکته هم سبب فلسردی او نمی‌شود. یقین دوم مربوط به تبار (اصل شریف، ص ۵) شاهزاده جوان است: شاهزاده می‌تواند از برکت کیفیت رفتار خویش، خود را به نژاد والای خویش پیوند زند و شایستگی خود را نشان دهد، او به برکت این رفتار خود را در زمره متعرفان (کم بودگان، ص ۶) قرار نخواهد داد. بدین‌سان از همان سرآغاز کتاب، سرنوشت و قدرت، به صورتهای ملموس رویاری هم قرار می‌گیرند و این رویارویی در همه باهای کتاب باقی خواهد ماند زیرا که در ذهن و جان کیکاووس وجود دارد و او هرگز نمی‌کوشد تا آن را از لحاظ ذهنی از میان ببرد.

نکته سوم متدوج در خطابه کتاب، خود موضوع کتاب است: کیکاووس می‌خواهد چه

۱۶ کیکاووس چند بار گفته است که قصد داشته است همه آنچه را که در دل دارد و بدان واسته است، به قلم آورده و خود را شقید به انتخاب موضوعات نکند، اما تا قبل شدید به اینکه کردار نویسد و نوشته‌اش خسته کننده نگردد او را بر آن داشت که فقط به نگارش موضوعهای اصلی و عمده بسنده کند. او البته آگاهانه کتاب را ۲۲ باب قسمت کرده است (ص ۱۵۲)، اما آیا این رقم معنایی خاص دارد؟ شاید ۲۴۲۰ باشد ریم سنی نویب کتابها تقسیم آنها به ۲۰ فصل و باب بوده است و چهار پند را افزوده شده تا نشان داده شود که همه آنچه مهم بوده، نوشته شده است.

استیلاً کتاب فردوسی را ندیده بوده است. در فاپوسانه تقدیر همان جوهری است که موجب می‌شود تا برخی از مردمان آمادگی پذیرش یک زندگی اخلاق را داشته باشند و برخی دیگر دارای سرشت حقیر که ایشان را به پستی می‌کشاند. باشند. نهایت روحی که یکاوس به سبب قابل خویش جست‌وجو می‌کند، رنگی از اشرافیت داشت که حق فرهنگ آن روزگار و فرهنگی که او از آن برخوردار بود نتوانست آن را بزداید.

—مرد اخلاقمند در نظر یکاوس

دریاچه کتاب که در شناختن خداست، دقیقاً بر تصویر بالانگیزی و افزونی جویی متعالی استوار است (ص ۴۸). انسانی که راه خدا را می‌جوید و به اطاعت او گردن می‌نهد به آتش می‌ماند که هر چند که آن را پیوشانی و سرنگون کنی شعله‌ورتر می‌گردد و آن کس که خدا را اطاعت نمی‌کند «چون آب بپزد که هر چند بالایی نگونی طلبید». مؤلف در باب اول توضیح می‌دهد که خدا بالاتر از آن است که شناخت آدمی قادر به دریافت آن باشد، خدا بگانه است و حال آن که شناخت ما فقط ترکیبها را در می‌یابد، ما فقط در ناشناسی یعنی من غیر مستقیم خدا را می‌شناسیم، ما نمی‌توانیم شناخت چیزی جز خود را طلب کنیم «تو به گمان در خود نگر، در آفریدگار متنگر» (ص ۷). بدین‌سان انسان به خود باز می‌گردد. در این حالت باید برای او توضیح داد که جهانی که او در آن زندگی می‌کند به خودی خود خوب است و همه چیز به گونه‌ای در آن مرتب شده است که انسان چنان‌که باید باشد، بشود. هدف باهای دوم تا پنجم روشن کردن همین نکته است. عالم آفریده آفریدگار است. اما نه از سر نیاز یا بوالهوسی، بلکه از روی عدل و برحسب این حکمت که وجود برتر از عدم است. و از آنجا که پای آفرینش یعنی لیمان در میان بوده است خدا مستقیماً دخالت نکرده است بلکه گذاشته است تا انبیا به کمک پسبای ثانوی (واسطه، ص ۹) پدید آیند، و از این واسطه‌هاست که کم‌ویش یا نیست (ص ۱۰) و سلسله مراتب قاهر و مقهور (ص ۱۰)، و زایش و فساد یا نابودی پدید آمده‌اند. آدمی علت اصلی را نمی‌بیند و فقط همین سببهای ثانوی یا واسطه‌ها را می‌بیند و نمی‌تواند علت (فرض، ص ۱۰) آنها را دریابد، اما باید مطمئن باشد که تمامی جهان به حکمت آراسته شده است (ص ۱۰). انسان مستقیماً در معرض این آراستگی حکمانه قرار دارد زیرا که در این جهان وسایل زندگانی (نعمت، ص ۱۰) را اختیارش نهاده شده‌اند. برای آنکه این نعمت را خوب ببیند همین اندازه کافی است که چشم خود را باز کند و به شکر نعمت خدا بپردازد، اما انسان، خود به تنهایی نمی‌تواند تکلیف شناخت خدا را انجام دهد، فقط پیامبران شایستگی آموختن «راه دانش و تربیت روزی خوردن و شکر روزی گذاردن به مردم» را دارند. آغاز باب سوم به خوبی روضیه عمل یکاوس را نشان می‌دهد: او اصل را لزوم شکر نعمت

پروردگار-که فقط پیامبر اسلام راه درست انجام آن را آشکار کرده است-می‌داند و محض است که تحقق این امر نه یک تمییز روانی بلکه طاعت انسان از پنج فریضه اسلامی است. حوان این باب چنین است: «در سپاس داشتن از نعمت خداوند» و محتوای این باب در توضیح توصیف سه مورد از آن اطاعت است که نشانه تسلیم آدمی به مشیت الهی و در نتیجه شکر نعمت اوست. این سه اصل عبارتند از اقرار به شریعت اسلامی، گزاردن نماز روزانه و گردن زدن. روزی صرف‌نظر از رابطه‌ای که میان آدمی و خدا پدید می‌آورد متضمن رابطه با دیگری هم هست: هرکس که می‌تواند باید خوراکی را که در ایام روزه‌داری نخورده است به کسی که نیازمند است، بدهد. باب چهارم هم بر همین منوال است و به توضیح دو فریضه دیگری یعنی زکوة و حج اختصاص دارد و البته فقط به کسانی مربوط می‌شوند که توانایی انجام اینها را دارند. تقسیم آدمیان به فقیر و غنی مشکلی برای مؤلف محسوب نمی‌شود و حتی این امر را نشانه‌ای از حکمت خدا می‌داند (ص ۱۴) و می‌گوید «حکمت چنین بود که بعضی توانگر باشند و بعضی درویش تا مغز و شرف مردمان پدید آید و برتران پیدا شوند» و فروتنان به بی‌چیزان کمک کنند. او حتی راه را بر هر سؤالی می‌بندد، و این نشان می‌دهد که حتی جای سؤال باقی بوده است. او می‌گوید: «به فرمانبرداری خدای عزوجل مشغول باش. تو را با چون و چرا کاری نیست» (ص ۱۴).

بدین‌سان فریضه‌های اسلامی آدمی را به سوی همتوح انسان ره می‌نمایند. نزدیکترین موجودات به انسان، پدر و مادر هستند و لذا باب پنجم شخصی توصیف روابط فرزند با والدین است (در شناختن حق مادر و پدر، اما سخنی از رابطه معکوس در میان نیست. این رابطه متضمن مستلزم انجام دو وظیفه است: احترام و سپاس. احترام پدر و مادر جزئی از احترام خداست زیرا که ایشان واسطه میان خدا و فرزند هستند از دو وجه: ایشان سبب پیدایی فرزندند و به وسیله ایشان است که فرزند سهم خود را از نعمتهای این جهان دریافت می‌کند. فرزند فقط ثمره ناخواسته هوا و هوس یک زوج نیست (ص ۱۴) بلکه موجودیت خود را مدیون توجهات عاطفی پدر و مادر است. اما ضرورت شکرگزاری در حق پدر و مادر ناشی از زحماتی است که اینان برای رفع حاجات او و پرورش او کشیده‌اند و نیکوکاری را به او آموخته‌اند (ص ۱۵).^{۱۷} فرزند از برکت وجود پدر و مادر سهم خود را از نعمتهای این جهانی دریافت می‌کند اما با آرزوی مرگ ایشان به‌منظور تصاحب میراثشان این سهم را افزایش نخواهد داد؛ خدا از قبل

۱۷ نکته درخور توجه این است که یکاوس در اینجا عبارت قرائی «اولوالارحم» را به کار برده است و آن را برخلاف آنچه در «فصل فی الملوك» هارم است ناظر بر فرمائش الهی دانده پدید آور مادر را هم مشمول آن می‌شمارد و در توجیه آن به تفسیری که از قرآن خوانده است استناد می‌کند و موضوع را می‌پروید.

سهم هر کس را برای تمامی عمرش تعیین کرده است (روزی مقسوم است، به هر کس آن رسد که در ازل قسمت شده است. ص ۱۵) و کوشش برای افزودن آن هیچ فایده ندارد. وانگهی بهترین سهمی که نصیب کسی شده است خود است، که آدمی بدون آن فروغند نمی‌شود اما به کمک آن به فضیلت و رستگاری راه می‌برد.

ملاحظه می‌شود که یکاویوس چه هدفی داشته است. او مردی اخلاق است و این مقدمات او را به قلب موضوع می‌کشاند که عبارت از اخلاق خصوصی است و در باهای نسبتاً طولانی ششم و هفتم مورد بحث قرار گرفته است. در این دو باب نویسنده‌ای را کشف می‌کنیم که تمامی دانش اخلاق او از رایج‌ترین اندرزهای سندرچ در مجموعه‌های کهن گرفته شده است. سخن او بازتابی از این اندرزهاست که البته به‌گونه‌ای اصیل و ابدایی مرتب شده‌اند و این امر نشانده تأملی است که مؤلف در انتخاب آنها کرده است. در میان اندرزهایی که بیشتر از همه برای یکاویوس ارزشمند و ترتیب کردن فهرست آنها دشوار نیست، دو اندرز مهمتر می‌نمایند و ظاهراً جهت اندرزهای دیگر را هم تعیین می‌کنند: اولاً باید هواره در کار کسب فضیلت (هتر) بود و ثانیاً اولین فضیلت خوب سخن گفتن است («بدان که از همه هترها بهترین هنر، سخن گفتن است»). این فضیلت اول در پیوند با منشأ آن و نتیجه‌ای که دارد و هر دو اخلاق هستند، توضیح داده شده است: سخن حق نیکویی می‌آورد («نیکی‌کننده و فرمانده دو برادرند که پیوند ایشان را زمانه نگسلد، ص ۱۷) و سخن درست منبت از دانشی است که خوب کسب شده است. پیوند میان دانش و سخن یکی از دو موضوع اصلی است که در باب هفتم توصیف شده‌اند. یکاویوس آن چه را که عل اصطفائی از بیم فقدان صراحت به دو باب تقسیم کرده است (پیش از این: ۲، ۹، به دلیل آگاهی از وحدت آن دو، در یک باب مطرح نموده است.

باب ششم با تقابل و تضاد سنتی میان طبیعت و فضیلت یا کیفیتهای ذاتی و کیفیتهای اکتسابی (گوهر / هنر) آغاز می‌شود. مؤلف این دو را تطبیق نمی‌کند و فقط برحسب سودی که از آنها به جامعه می‌رسد به برآورد ارزش آنها می‌پردازد: سودمندترین آدمی برای همگان آن کس است که به گوهر و اصل نیک خود، که از هنگام تولد داشته‌است، گوهر هنر را تلفیق کند (ص ۱۶)، فضیلت نصیب کسی می‌شود که از طبیعت بهره کافی گرفته باشد یعنی که خوب زاده شده باشد. آن‌گاه یکاویوس به توصیف کیفیتی (هنر) می‌پردازد که موجب امتیاز میان آدمی و دیگر موجودات زنده می‌شود و آن سخن گفتن است که به کارگیری درست آن موجب فضیلت در معنای واقعی آن می‌شود. پس باید هنگام سخن گفت (سخن بر جای گوئی) بدان ترتیب که نباید سخنی بر زبان آورد مگر آنکه نیکو باشد و اثر نیکو بگذارد که «سخن بی‌سود همه زبان باشد». این قاعده عمده مؤلف را بر آن می‌دارد تا رشته‌ای نسبتاً دراز از اندرزهای سنتی درباره

سخن گفتن و آداب آن به دست دهد.^{۱۸} «نیکی کردن» یک اندرز کلی است که وارد موضوع شده است. پس از آن (ص ۱۷ تا ۱۹) با توجه به اینکه در همین جهان غرّه خود را به باز می‌آورد؛ به تفصیل آن می‌پردازد. آن‌گاه، اندرزهایی که می‌دهد از موضوع اصلی دور می‌شوند و به آنچه باید درباره شادها و اندوهای خویش گفت با گفت، پاسخ سکوت به اهلان و لزوم مرعع دانستن نزدیکان در روابط اجتماعی ارتباط می‌یابند. سراقام یکاویوس ذهن گریزایی خود را مرتب می‌کند. موضوع اصلی این باب را (هنرآموز، ۲۰) به یاد می‌آورد بر مجموعه‌ای از اندرزهای مربوط تأکید می‌ورزد (۲۰ و ۲۱) و لزوم هیشگی آموزش فضیلت را که به همه آدمیان مربوط است خاطر نشان می‌کند و دو پایه اصلی آن را که فرهنگ و دانش است توصیف می‌نماید. کسب این دو به کسی که از آنها برخوردار است برتری دلگرم کننده‌ای بر دیگران می‌دهد: چنین می‌نماید که یکاویوس آگاهی آدمی از فضل و هنر خود را ماضی دو راه کسب فضیلت و ماهیت آن نمی‌داند. ماضی که در سر راه هنر و فضل وجود دارد، تن آدمی است (ص ۲۰) زیرا که هواره رغبت به کاملی دارد، تا بدانجا که هنر به دست نمی‌آید مگر آنکه تن به فرمان آدمی در آید حتی اگر به قهر باشد. نیکی سرمایه‌هایی می‌خواهد که شرمگنی از آن جمله است. شرمگنی غرّه ایمان است، اما هرگاه قصد کارهای بزرگ در میان باشد شرمگنی مورد ندارد «چنان شرمگین می‌باش که از شرم در مهلت قصیر و خلل راه باید که بسیار جای باشد که پیشرو می‌باید کرد». در عین حال این فصل با سفارش به رفتار احتیاط‌آمیز و اندرزهای کلی پایان می‌پذیرد: باید از نادان گریخت، باید نزع و آشتی‌پذیر بود و به دانش خود غرّه نند زیرا که این خصلت آدمی سبب چنان استبداد رأیی می‌شود که آدمی دیگر به نصیحت کسانی که خوبی او را می‌خواهند، گوش نمی‌دهد.

چنان‌که پیش از این گفته شد یکاویوس در باب هفتم بار دیگر به آنچه در باب قبل هنر نخستین معرفی کرده بود، می‌پردازد و آن هنر سخن نیکو است. تمامی این باب اختصاص به همین موضوع دارد: «آدمی هر اندازه‌ای دانا باشد اگر نرم سخن نباشد حکمت و دانایی او آشکار نگردد و سخن او عاری از صراحت باشد. پس بدان که سخن چگونه گوئی و شرط سخن نیکو چه باشد» (ص ۲۴). این عبارت به‌گونه‌ای بس دقیق ناگهانگر یکی از دو فکر عمده‌ای است که یکاویوس را در انتخاب اندرزهای مربوط به نیکو سخن گفتن هدایت می‌کنند. این عبارت در واقع نشان می‌دهد که باید میان دانش و سخن گفتن یک رابطه سالم وجود داشته باشد؛ منظور

۱۸. در دنبال این اندرزها سفارشهای دیگر ذکر شده‌اند که ربطی به موضوع ندارد (ص ۱۷). یکاویوس هواره به همین ترتیب اندرزهای نقل می‌کند که به موضوع مورد بحث ارتباط ندارند. اما بعد، به موضوع اصلی برمی‌گردد. در اینجا از ص ۱۷ تا ۱۹ نوعی نتیجه‌گیری ناشی از سخن خوب مطرح است که همانا نیکوکاری است.

رابطه‌ای است که به شیوه عمل مربوط می‌شود، برای گفتن آنچه می‌دانیم به ترتیبی که سخن ما را به‌همین روش و نهی وجود دارد. رابطه دیگر میان دانش و سخن رابطه نسبتها و اندازه‌های آنهاست: چه مقدار از آنچه را می‌دانیم باید به زبان آورد؟ دو اصطلاح آنچه را که مؤلف می‌خواهد در این باب بیان کند به‌خوبی تبیین می‌کنند: سخنگوی کسی است که سخن گفتن می‌داند و از شیوه سخنگویی آگاه است؛ سخن‌دان کسی است که می‌داند چه می‌گوید و سخن بر زبان نمی‌آورد مگر این که آن را خوب بداند و چیزی نمی‌گوید مگر آن که لازم باشد. این باب علی‌رغم آن که با شرح و تفصیل ارائه شده است در مقایسه با محتوای اندرزهای سنتی درباره سخن نمایانگر پیشرفتی چشمگیر است بویژه آن که ارزش دو مفهوم اساسی مختصر در این اندرزها را به‌خوبی نمایان می‌سازد.

این باب با اندرزهای درباره رابطه راستی و دروغ آغاز می‌شود. البته رابطه اصولی این دو مطرح نیست بلکه رابطه آنها بر حسب کسی که سخن می‌گوید مورد نظر است. مهم این است که مردی که سخن می‌گوید به سبب عادت به راستگویی به عنوان انسانی صادق نامبردار گردد تا اگر وقتی به ضرورت دروغ‌گویی یا تو‌پزیرند» (ص ۲۴). همچنین باید از گفتن سخن راستی که ظاهر آن دروغ می‌نماید پرهیز کرد، زیرا که کسی آن را نمی‌پذیرد، مردم دروغی را که در ظاهر به راستی می‌ماند آسان‌تر باور می‌کنند. در واقع اخلاق کیکاووس با دو کلمه به‌خوبی از پرده بیرون می‌افتد: معروف و مقبول. و این اخلاق است که یک معیار آن خوشنامی ناشی از وفاداری است که اخلاقاً نیکو باشد و معیار دیگر آن اعتبار ناشی از عقل معاش و آداب معاشرت است، یعنی ذوق سلیم و رأی صائبی که آنچه را که برای دیگران پذیرفتنی است درک می‌کند.^{۱۹} و این یک اخلاقی تنبیه است، به‌این معنی که اولاً انسان را همچون موضوعی در رابطه با دیگر آموختن مورد ملاحظه قرار می‌دهد و همین رابطه است که باید قبل از هر چیز مشخص و مدون گردد. لذا کیکاووس توضیح می‌دهد که چهار نوع سخن وجود دارد: «سخن نماندنی و نه‌گفتنی... که دین را زیان دارد»؛ سخن «دانستی و گفتنی... که درو صالح دین و دنیا باشد»؛ سخنانی که باید گفته شوند بی‌آنکه فهم گردند تا باعث مباحثات و مشاجرات علما نشوند؛ و بالاخره، سخنانی که در قلمرو اخلاقی جای می‌گیرند و عبارتند از سخنانی که علی‌رغم دانستن آنها نباید بر زبان آورد همچون عیوب یک انسان مشخص یا یک دوست. در واقع میان سخن نلسزا و احترام با دوستی هیچ تناسبی وجود ندارد؛ در این حالت، سخن به

جای آنچه باید در درجه اول یعنی نیکو باشد، زشت خواهد بود. بنابراین قاعده اصلی این است: «هر وقت که سخن به مردمان نمانی به روی نیکوتر بانی تا قبول آند و مردمان درجه نو بدانند که مرد نهان است در زیر سخن» (ص ۲۶). یک چیز را می‌توان به گونه‌ای زیبا یا به عبارتی زشت بیان کرد و از این طریق روح شنونده را به شادی درآورد یا تیره گرداند. در نتیجه سخن زیبا سخنی است که نیکو باشد، البته به شرطی که آدمی از چیزی سخن گوید که آنرا نیکو بشناسد. در دعوی که دقیقاً مفهوم مخالف راستی است نسبت سخن با دانش وارونه است (ص ۲۷). دنباله این باب حاوی انبوهی از اندرزهای مربوط به آداب سخن است و نشان می‌دهند که کیکاووس تا چه اندازه بر ادبیات سنتی تسلط داشته است؛ در سخن گفتن باید به گران‌سنگی عادت کرد، رازخود را باید همیشه حفظ کرد (زیرا که «آدمیان بیشتر با یکدیگر بدگمان باشند» ص ۲۷) باید شیوه شنیدن سخنان دیگران را دانست، نباید همه آنچه را که می‌دانی بر زبان آورد، به «وقت گواهی دادن» باید دلیر و جدی بود، اگر مخاطب نخواهد آنچه را به او می‌گوید بشنود، به وقت ضرورت باید همچون او عمل کرد.

بدین‌سان عمل سخن گفتن از جست‌وجوی یک تناسب و نیز یک محاسبه نشأت می‌گیرد: تناسب، تمامی رابطه میان کلمات به زبان آمده و مخاطبان را حفظ می‌کند، و محاسبه منفعت گوینده، و در درجه اول حسن شهرت او را محفوظ می‌دارد، جز در مورد امور عمده (مهمت، ص ۲۶) نباید این احتیاطها را از دست داد. در اخلاق متأخر از آیین زردشت انجام کار نیک به تمامی قلمرو تفکر یا پندار، گفتار و کردار شمول می‌یابد. کیکاووس از ذکر این نکته که اندیشه نیکو ضرورت دارد، غفلت نمی‌کند، اما فقط در یک زمینه محدود و نه در قلمرو نیست به‌آن می‌پردازد: پیش از لب باز کردن به سخن باید نیک تأمل کرد تا پشیمانی به بار نیاید «هرچه گویی نااندیشیده مگوی و اندیشه را بر گفتار مقدم دار تا برگشته پشیمان نشوی که پیش اندیشی دوم کفایت است» (ص ۲۷). و همان‌گونه که پیش از این گفتیم در باب ششم هم از بحث درباره کار نیکو غفلت نکرده بوده است. اما در عین حال آشکار است که عنایت خاص او به سخن است که آن را بهترین عرصه فضیلت می‌داند. انگیزه امتیازی که او برای سخن قائل است از متن فرهنگی اسلامی و فلسفی او نشأت می‌گیرد: گرایش مسلمانان از او همان آغاز باب ششم (ص ۱۶) آشکار می‌گردد و در صفتی بیست‌هفتم تکرار می‌شود: «سخن را بزرگ دان که از آسایش سخن آمده، آنچه کیکاووس را در تأملاتش ره می‌نمود جست‌وجوی چیزی بود که خاص انسان است، غلبه فرهنگی که فراگرفته بود به او می‌آموخت که آنچه پیش از همه چیز اهمیت دارد عمل سخن گفتن است. سخن الهی (کلمه) بازگوی فرمان آفریننده خلقت و انسان موجود فاعلی است. بدین‌سان فاصله میان این چشم‌انداز، که مؤلف قاسمی‌این همه عمیق آنرا درخود تقسیم می‌بخشد، با چشم اندازی که مؤلف «دیباچه» داشته دو نیمه قرن چهارم (پیش از

۱۹ کیکاووس برای هیچ‌تر کردن تعلیمات خویش در اینجا یک حکایت از احوال خودش نقل می‌کند که معروف شده است. او پس از یکبار در هند و زیارت مکه قصد جنگ با رومیان را داشت. در این احوال در کعبه، به نزد امیرالمومنین، یک روز در محضر امیر حکایت زنان گرگان را که از لگد کردن کره‌ها اجتناب می‌کردند نقل کرد و...

این (۲۶) به تصویر در می آورد بسیار وسیع است؛ به عقیده مؤلف «دیباجه» اختلاف میان انسان و دیگر موجودات زنده رونق آشکار شده که نخستین شاه آیین زندگانی را تنظیم و استوار کرد. باب هفتم «پوسته جموعی از اندرز است که به انوشیروان نسبت داده است و ما پیش از این (۲.۱.۲) از آن سخن گفتیم. این متن احتمالاً یکی از روایتی‌های یک متن کهن است که به دست ما نرسیده است. بسیاری از اندرزهای این متن را کیکاووس بدون قید و بند در باهای ششم و هفتم به کار برده است. آن مجموعه چنین به پایان می‌رسد: «اگر خواهی زبان‌ت دراز باشد کوتاه دست‌ت باشد». و نخستین بخش «پوسته» باین کلمات به بهترین وجه به پایان می‌رسد. کیکاووس پس از آنکه یک تصویر کل از مرد اخلاق‌دست ترسیم کرد نشان می‌دهد که این انسان در شرایط و اوضاع مختلف زندگانی چگونه باید رفتار کند. آنچه میان همه انسانها بیشتر از هر چیز مشترک است زمان یعنی توالی سینه‌ای زندگی است. و در همین جاست که او شدیدترین تضاد را میان خود و فرزندش احساس می‌کند. چهل سالگی میانه عمر است و زمان معین بی‌مروزی از آن؛ فرزند در یک سو جای دارد (و «مرد تا سی و چهار سال هر روزه زیادت باشد در قوت و ترکیب»، ص ۲۴) و پدر در این دوران در دیگر سو، و در هر هفته کاهش نیروهای تن و جان را احساس می‌کند. در همین محیط اجتماعی آنچه به عقیده کیکاووس پیش از هر چیز دیگر انسانها را جدا و متمایز می‌کند طبقات سنی است؛ او نیز همچون تمامی سنت جاری اجتماع هیچ اختلاف درجه‌ای در این تقسیم‌بندی مشاهده نمی‌کند: جوانان وجود دارند و پیران، آنان که از زندگی برخوردارند و دیگران که آن را بدرود می‌گویند، بر هم خوردن تساوی بر اساس میزان برخورداری از زندگی (حد ذات، ص ۲۴) روی می‌دهد. این تقسیم‌بندی کاملاً در کتاب محسوس است و نوعی حسادت پنهانی از آن پرده‌بر می‌دارد: «چون نیکو بنگری هر دو (جوان و پیر) حدود یکدیگر باشند» (ص ۲۳)، و سبب این آن است که «پیران در آرزوی جوانی باشند و جوانان نیز در آرزوی پختگی (پیری)» (ص ۲۳). پس اندرز اساسی در باب نهم برای جوانان این است که فقط با یکدیگر نجوشند، و از پیران دوری بخوبیند؛ و برای پیران این است که همچون جوانان رفتار نکنند. اندرزهای کیکاووس، برای جلوگیری از انزوی گروه‌های سنی یا در هم آمیختگی آرزوهایشان، که از سنت جاری برگرفته شده‌اند، حفظ اختلافها را به منظور تأمین مصلحت و سود متقابل آدمیان تشویق می‌کنند. در جامه‌ای که طبقات سنی در آن در کنار هم می‌زند مقوله اخلاق چیز کم اهمیت نیست به همین دلیل بند عمده‌ای که مؤلف به سالندان می‌دهد این است که سفر نکنند، ثابت بمانند و در یک موضع مناسب قرار گیرند (ص ۲۵). او به جوانان توصیه نمی‌کند که زندگی را سخت و تلخ بگیرند و می‌گوید: «بیره خوشی به قدر طاعت از روزگار جوانی برادر» (ص ۲۲) زیرا که آدمی تا وقتی که جوان است باید جوانانه زندگی کند (ص ۲۳) به شرطی که

خوشتن‌دار باشد (ص ۲۲). عیب بزرگی که او در جوانان می‌بیند فروموش کردن خدا و ایمنی از مرگ است و این درست همان چیزی است که زمانه از رهگذر پیری به پیران آموخته است و این همان آموزش (حکمت) بزرگی است که جوانان از مجالست پیران فرا می‌گیرند. از این وجه، اخلاق که کیکاووس و سنت برای جوانان منظور می‌کردند اخلاق بود که پیران بر مبتنی مردن تدارک دیده بودند. اما «پوسته» به همین وجه محدود نمی‌ماند و پس از این خواهیم دید که مؤلف اصول اخلاق را توضیح می‌دهد که یگان در برخی از محافل جوانان رواج و رونق داشته است. و اینکه باب نهم با اندرز درباره خوب زیستن و «رونق روزگار خود نگامداشتن» به پایان می‌رسد، و این مقدمه‌ای است برای انتقال به باهایی بعد که لحن مثبت آنها را تقاضا می‌کند: بیست و یک باب بعد خطاب به مردی هستند که در زندگی خود نیک جالافتاده است و مؤلف به او می‌گوید که باید رفتار خود را به گونه‌ای ترتیب دهد تا هم «شغل به دست آمده» خود را استوار کند («در آن کوش تا شغل را اثبات دهی»، ص ۲۵) و هم «به چشم دوست و دشمن به آبرو باشد تا نهاد و درجه‌ او از مردم عام پدیدار باشد».

— مرد خردمند در نظر کیکاووس

ارزش تألیف کیکاووس در این است که بر پایه طرحی که خود سرانه در ابتدای کار چیده شده باشد، دنبال نمی‌شود؛ این تألیف، که از رساله‌هایی که پس از این خواهیم دید جز است به خواننده امکان می‌دهد تا مقوله‌های نامشهودی را که مؤلف را وادار به توصیف موضوعهای انتخاییش می‌کنند، به حس در باید. تکرار برخی از کلمات به شناخت دقیق این مقوله‌های ذهنی کمک می‌کند. مؤلف در شرایط زمان، که کوشیده است زندگی آدمی را در ظرف آن جای دهد، باقی می‌ماند اما به یک تقسیم‌بندی تازه می‌رسد و آن عبارت است از تقسیم‌بندی اشتقاقی که آدمی در لحظه‌ها یا اوقات متناوب به آنها می‌پردازد. مخاطب باهایی دهم تا هفدهم مرد عاقل و خردمند است، قواعدی که به چنین آدمی پیشنهاد می‌شوند به او امکان می‌دهند تا خوب باشد و خود را از مردم عوام ممتاز کند. این امتیاز پیش از هر چیز متکی بر این نکته است که: «مردمان عامه را در شغل‌های خود اوقات و ترتیب... نیست، وقت و بی‌وقت نگرند، و بزرگان و خردمندان کار خود را وقتی پدید کرده باشند» (ص ۲۶). آغاز باب دهم در اینجا یکی از مهمترین اندرزهایی که به شیوه و سنت اردشیر (پیش از این: ۲.۲.۵) تدوین شده است به شاهزاده داده می‌شود تا امور شخصی خود را سامان دهد. خوردن، نوشیدن، همان‌پذیری، عشق و ورزیدن و تنج کردن، گرمای رفتن، خفتن و آسودن در زندگی اجتناب ناپذیرند اما وقت مناسب هر کار چه زمان است و چگونه می‌توان این کارها را به بهترین وجه انجام داد؟ یعنی برای آنکه از هر کار به بهترین وجه بهره گرفته شود در حالی که آدمی چنان

بازدهم) را به آن اختصاص می‌دهد اما در بابهای دیگر هم باز به آن می‌پردازد. در این زمینه دو امر نظر او را به خود جلب می‌کنند: اول اینکه شریاخراری از جمله کارهای می‌خردانه است و موجب "فصل شغل" می‌شود و کسی که به آن دست یازد باید در پیشگاه خدا توبه کند.^{۲۰} اما یک جوان نمی‌تواند از وسوسهٔ دوستان خود در آمان بماند و اینان به او اجازه نمی‌دهند که از مصرف نیند خودداری کند: «نگویم که شراب بخور و نیز نتوانم گفتن که بخور که جوانان به قول کس از فضل خود بازنگردد» (ص ۲۷) اما اگر کسی شراب نخورد «خوشنودی یزد، تالی» می‌یابد و «از ملات خلقتان» برهد و خانهٔ خود را چنان‌که باید اداره کند. کیکاووس اعتراف می‌کند که خودش پس از پنجاه سالگی، به «رحمت پروردگار» به فیض توبه از شریاخراری رسیده است. لذا باید آداب باده خوردن را دانست، و این نوعی تقصیر پشیمان برای نخوردن نیست. اما وقتی که کسی باده می‌خورد باید حد اعتدال را رعایت کند «باید که بدانی که چگونه باید خورد که اگر ندانی، خوردن زهر است»، پس اسراف نباید کرد که زهر است (ص ۲۷)، در اینجا هم، اندازه نگاهداشتن آدمی را از مملکت خطر در آمان می‌دارد. این اندازه و معیار قبل از هر چیز «وقت نگاهداشتن» است؛ اگر آدمی هنوز گرسنه و تشنه باشد نباید نیند بخورد، باید «سه ساعت» پس از آنکه غذا خورد باده نباشد، و چتر آن‌است که در شب نخورده شود تا هم مزهٔ آن خوب چشیده شود و هم در صورت مست شدن بتوان مستی خود را در «چهار دیوار خویش» پنهان کرد. باید از صبحی زدن که به صورت عادت درآید، پرهیز کرد، زیرا که عوارض آن در تمام روز آشکار و احساس می‌شوند. یک معیار دیگر در نیندخواری مقدار آن است: باید پیش از آنکه آثار مستی آشکار شوند دست از خوردن کشید زیرا که اسراف در خوردن عوارضی دارد همچون بیماری، دیوانگی، خشم و ناسزاگویی و رسوائی. ملم اخلاق که ناتوانی خود را در بازداشتن فرزند از نیندخواری احساس می‌کند، در اینجا به کفرهایی ابدی که هراس آورند اشاره می‌کند. در این باب چنین می‌فاید که کیکاووس از همه وقت نومیدتر است: او احساس کرده است که میان محفل باده‌خواری مستانه و اخلاق رباطی وجود دارد (موضوعی مهم دیگر هم هستند اما هیچ‌یک از آنها با این اندازه او را دلگیر و افسرده نمی‌کنند) اما توانسته است در این مورد تفردی برای اخلاقی کشف کند. او خصلت مبرایی آدمی در هر لحظه (finitude) را درک کرده است و به تجرید دریافته است که فقط اصلاح رفتار (توبه، ص ۲۷) درمان بیماری است و انتقال از مبرایی را به بزهکاری و توبه فقط از رهگذار ایمان ممکن می‌داند. با عنایت به این ظواهر ابتدایی باب کوتاه مربوط به آداب نیند خوردن بسیار جالب است زیرا که به گونه‌ای زنده و ملموس و اکثراً یک مرد را نسبت به امری که جامعهٔ او، و نه چندان بی‌سبب، بزهکاری

رفتار کند که استقرام دیگران را برانگیزد، چه باید کند؟ اندازه نگاهداشتن در وقت و شیوه زندگی، پیرمندی و حفظ آبرو سه معیار عمل موفق هستند. کیکاووس، بر مبنای اخلاق رایج در محیط خود که البته اخلاقی مردمان عامه نیست، می‌کوشد تا به این موفقیت دست یابد: کیکاووس چنین است و بخشی از آرمان اخلاق او نیز که سخت به قواعد اجتماعی که او بدانشا خوشنود می‌فاید وابسته است، نیز چنین است. البته خواهیم دید که خود او نیز یک افق اخلاقی دیگر را هم جست‌وجو کرده است: با آگاهی از مرتبای که این آرمان اخلاق در آن جای می‌گیرد می‌توان تحول را که از آن پس در ادبیات فارسی روی داده است بهتر دریافت. پیش از آنکه بابهای دهم تا سی‌ام را مرور کنیم یک نکتهٔ دیگر هم باید روشن گردد. اولین مخاطبی که تاکنون شناخته‌ایم و هشت باب از اخلاق و ادب مربوط به رفتار شخصی برای او به نگارش در آمده‌اند، مرد خردمند است. مخاطب دوم که بابهای هجدهم تا بیستم خطاب به او نوشته شده‌اند شاهزاده است که به او نشان داده می‌شود که اوقات خود را چگونه بر پشت اسب بگذراند. مخاطب سوم که بابهای بیست‌و یکم تا بیست‌وهفتم خطاب به اویند مردی است که آقای خانه است و شوهر و پدر و دارایی ملک و مال و اسب. به عبارت دیگر مخاطبان مورد نظر کیکاووس از ورای فرزند یعنی امیرگیلان عبارتند از یک سو از هر انسان عاقل و دانا که بابهای ۲۸ تا ۳۰ در مورد دوستی، دشمنی و عفو خطاب به او می‌روند (و از سوی دیگر شاهزاده و آقای خانه. این سه مخاطب احتمالاً بازتاب تجربی و ملموس یک تقسیم‌بندی عمیقاً آشنایه با تقسیم‌بندی اخلاقی به سه مرتبه است: اخلاق فردی و خصوصی، اخلاق خانواده و اخلاقی سیاسی (جامعه). می‌بینیم که بعدها اخلاقی نظری به صراحت قلمرو و حدود هر یک از این سه مرتبه را مشخص می‌کند، چنان‌که مثلاً در کتاب عظیم و نفیس خواجه نصیرالدین طوسی، یعنی اخلاق صغری مشهود است. اما اخلاقیون عرب مذها پیش از کیکاووس به این تقسیم‌بندیها دست یافته بودند. آیا این تقسیم‌بندیها به‌طور مداوم به ذهن کیکاووس می‌آیند بی‌آنکه خود او متوجه این نکته گردد؟ و یا آنکه مخاطبان او بدین‌آ و بر اثر مشاهدهٔ گروههای اجتماعی منبث از یک شیوخان خاص در زندگی به ذهنش راه می‌یابند؟ به هر حال آن شیوهٔ زندگی که انسان پابهن گذشته و تربیت شده و آقای خانه و مسؤول را مزیت می‌داد و نیز تأمل نظری در این زمینه با یکدیگر تلاق کرده‌اند و تلفیق شده‌اند.

افراد مشخص یک بار در روز غذا می‌خورند («مردمان خاص و محتشنان یک وقت بیش طعام نخورند») اما وقتی دراز صرف آن می‌کنند و از این فرصت برای گفت‌وگو با کسانی که همسفرهٔ ایشانند بهره می‌گیرند («و شاید که بر سر طعام با مردمان سخن کنند که شرط اسلام است») به هر حال غذا خوردن یک عمل انسانی شایسته است که باید آداب آن مراعات گردد. نوشیدن و در واقع باده‌خواری موضوعی بسیار هدفه‌آور است و کیکاووس یک باب (باب

۲۰. ممنوعیت شرب خمر (نیم فصل هفتم، ص ۳۹) به عقیدهٔ کیکاووس فقط یک زمان معین یعنی جمعه و

شنبه را در بر می‌گیرد.

او را در آن شمرکز کرده بود، نشان می‌دهد.

بایهای ۱۲ و ۱۳ به‌آدابیه‌مهایی و محفل نشینی اختصاص دارند یعنی هنری که روابط مهم اما غیراجباری میان میزبان و مهمانانش را و علی‌المخصوص میان کسانی که دور از قیود پاهم مصاحبت دارند تنظیم می‌کنند. مجموع قواعدی که ناظر بر رفتار میزبان هستند طبعاً برای آسایش مهمانان وضع شده‌اند اما در عین حال ناظر بر افتخار و خوشنامی خود میزبان نیز هستند. این قواعد ناشی از ترتیب و فرار سخاوتمندانه‌ای هستند که میزبان را در وضعیت ملزم (شتمینیر) و در عین حال مهربانی و ادب (تازه روی، ص ۴۱) قرار می‌دهد. مهمانی همه مسافرها را به عرصه تبادل کامل و گفت‌وشنودن برابر می‌کشاند و افراد مهم (اهل همت، ص ۴۰) در آن به تواضع رفتار می‌کنند (ص ۴۴). در مهمانی، پس از غذا نوبت موسیقی و میخواری (سماح و شراب، ص ۴۰) می‌رسد، البته «شراب خوردن تزه است» اما «چون تزه خواهی کرد باری بزی می‌مزه مکن. شراب که خوری، خوشتر خور و مباح که شوی خوشتر شنو. و اگر صرام کتی با کسی نیکو کن، تا اگر بدان جهان مأخوذ مانی در این جهان مذموم و معیوب نباشی» (ص ۴۰). کیکاروس در اینجا خود را همچون آدمی دنیابرست و خوشگذران می‌نماید، با اینکه با آگاهی از تأثیر اندک اندر زهای خود کلی‌وار رفتار کرده است و در حال نوعی عدم التزام به اصول متشابه در او وجود دارد که او را آگاهانه به نوشتن عباراتی می‌کشاند که می‌توان آنها را هم به گونه‌ای جدی و هم به شکل طنزآمیز تفسیر کرد. او در جای دیگر به میزبان سفارش می‌کند که زیاد نخندد و «نموده خند» نباشد زیرا که: «کم خندیدن... سیاست است» (ص ۴۱). مهمان داری حق است که میزبان باید آن را محترم دارد، اما مهمان نیز به سهم خود باید اندازه خود را بداند و فراتر از حد خود نرود و «جایی نشیند که بنشاند و جایش باشد» از دستور دادن بپرهیزد و فضول نباشد. میزبان هم، همچون مهمان، به هنگام پاده‌پیایی باید قواعد ادب را مراعات کند.

برای مردی همچون کیکاروس که شأن سخن آدمی را در جایگاهی پس والا که ملاحظه شد قرار داده است، فضیلتی بازی‌وار و سرگرم کننده جامعه را جز از راه شناخت شوخی و مزاح رایج در آن نمی‌توان به‌خوبی درک کرد. و این شاید یکی از مشخصه‌های بنیادی فرهنگ اوست. همین فرهنگ او را بر آن می‌دارد که هر جا پای بازی به میان آید نگران شود. او، بر مبنای تمامی اخلاق ناظر بر اندرزها، بر این باور است که بازی خطرناک است و «الزاج مقدمه لشر» زیرا که بازی و مزاح آدمی را از اصل جدی بودن که مبنای آدمیت اوست جدا می‌کنند و او را در وضعیت پای ناخوشایند قرار می‌دهند و «خوار کننده همه قدرتها مزاح است» و آدمی را به کارهای ولیعهد دارد که مبنای جز قواعد نامقول خود مزاح ندارند. بازی با کلیات، در شوخی و مزاح، از همان آغاز تبدیل به مسابقه‌ای می‌شود که شرکت کنندگان در آن

(گویندگان، مخاطبان و کسانی که سخن ایشان در میان است) سهم برابر ندارند و در میان ابتدای باب گفته بود که «مزاح پیشرو شر است». البته این می‌توان شوخی کرد و «مزاح کردن نه عیب و نه بزه» است (ص ۴۲) که رسول علیه‌السلام هم مزاح کرده است. اما باید ملاحظه کرد شخص برابر باشد تا بتواند به هم پاسخ گویند (ص ۴۴). در عین حال کیکاروس همچنان نسبت به تجویز شوخی دو دل است زیرا که آنرا «خوار کننده همه قدرها» می‌داند، چه که شوخی همواره با جانی و سبکی (هزل) همراه است و لذا همواره باید آنرا اصلاح کرد و «هر هزلی که گوئی با جد آمیخته گوی» تا قدرت باقی بماند: هزل خود به خود به ناسزاگویی (فحش) کشیده می‌شود که با گوی‌رواگو همراه است و به جنگ ناخوش (که کار زنان و کودکان است) می‌انجامد که جبران‌ناپذیر است زیرا که موجب بی‌آزمی و لجوجی می‌شود (ص ۴۴). کیکاروس می‌داند که انواع بازی وجود دارد اما در اینجا فقط به شرطی و نرد می‌پردازد که هنوز هم از بازیهای مسابقه‌ای هستند: بدیسی است که این بازیها حرفان را در ابتدای کار در وضع برابر قرار می‌دهند اما ضمن اجرا بیش از آنکه حالت تفریح در آنان پدید آید آنان را دلتنگ و ناخوشود (ضجر) می‌کنند. در نتیجه، بازیکنان به آدمیانی تبدیل می‌شوند که دیگر «شوخی برادر» نیستند و بازی ایشان به ضد بازی و مبارزه تبدیل می‌شود، بازی به تصادف و «نقش کعبیتن» باز بسته است و لذا ظن نیرنگ و «تقاری» در آن می‌رود پس نباید هرگز گرو بست و شرط‌بندی کرد. در هر صورت اگر آدمی اندازه نگاهدارد امکان انجام این تبادل آزاد ضمن گفت‌وگو و بازی، فراهم می‌شود زیرا که در صورت تساوی میان دو حرف انجام یک مسابقه دلچسپ ممکن می‌گردد. به عقیده کیکاروس اگر وضعیتی که در آن یک آدم و یک زیردست شرایط خود را آزادانه انتخاب کرده باشند از میان برود خوش معاشقی میان افراد امکان‌ناپذیر خواهد شد.

در بایهای ۱۴ و ۱۵ قواعد ناظر بر روابط عشق مطرح شده‌اند. حداقل در باب ۱۴ همان مسائل ناشی از روابطی که پیش از این صریحاً مطرح شده بودند، بار دیگر به میان آورده شده‌اند و آن مسئله چیرگی و جدی بودن است. عشق احساسی است که «از لطافت طبع خیزد» یعنی که به جوانان دست می‌دهد «از آنکه طبع جوانان لطیفتر باشد» (ص ۴۴) لذا عشق یک احساس چیره‌گر است و عاشق برده دل خویش است که سیرده معشوق است. تعالی اجتناب‌ناپذیر وصالا و فراقها خوشبها و اندوهها در پی دارد و «نازکار خیره و خوی بد» معشوق که «از دل تو خبر دارد» قضیه عشق را پیچیده‌تر می‌کند به گونه‌ای که همه مراسل عشق شوریدگی و پریشانی می‌آورند و «وصال از فراق بدتر نبوده» عشق «دردی خوش است» اما چون نیک‌بگری همه «درج و درد دل و محنت است» (ص ۴۵). روندی که بر حسب آن عشق پدید می‌آید و توسعه می‌یابد مقتضی اوست دادن عقل است که با تکرار و تداوم گفت‌و

می‌شود که راوی همهٔ آنچه را دربارهٔ آن می‌داند بیان می‌کند. لذت و تمتع فقط از لحاظ مرد مورد نظر و بررسی قرار می‌گیرد و کیکاووس هم فقط همرندی یکجانبه با تنها فردی آن‌را در معاشرت یعنی در قلاس جنسی در نظر دارد. (ص ۴۹). در باب چهاردهم دیدیم که محبوب دل (معتوق که یک بار به‌صورت مؤنث معتوق به کار رفته است) همچون کسی که دارای مشخصه‌های یک زیبایی بی‌حاصل است معرفی شده است. «و باشد که به چشم دیگران زیست‌تر نماید» و آن مربوط به دل بود. اما وقتی که سخن از لذت جسم به میان می‌آید یاران مرد به حالت جمع (نمفرد) ذکر می‌شوند و از هر دو جنس هستند «اما از زنان و غلامان، میل خویش به یک جنس مدار تا از هر دو گونه بهره‌ور باشی و از دو گونه یکی دشمن تو نباشد» (ص ۴۹). ارجح این است که در زمستان با زنان و در تابستان با غلامان یعنی خدمتگزاران جوان معاشرت کرده شود. اینان وسیلهٔ لذت و تمتع زیرا که پول در راهشان خرج شده است. افزای و معیاری که تمتع را سود دارد زمان است و بهترین زمان را طبیعت در فصل بهار عرضه می‌کند «و از وقتها فصل بهار سازگارتر بوده» و در این وقت است که میل طبیعی (اشتها) حقیقی (صادق) است و معاشرت و تمتع بدون زحمت (تکلف) انجام می‌گیرد. مؤلف میان معاشرت آدمی با جماعت حیوانات کاملاً فرقی می‌گذارد اما این فرق در اوقات است نه در ماهیت و نفس عملی: کار انسان بر اساس آهنگ معین و اوقات خاص انجام می‌گیرد ولی «بجام وقت هر شغل را ندانند» و در این جاست که کیکاووس می‌توانست به حیطهٔ اخلاقی گریز یزد اما این کار را نکرده است. تنها نشانهٔ نودوستی که در این درس لغت‌جویی به چشم می‌خورد اشاره به این نکته است که در وقت معینی «خون اندر رگها زیادت شود می‌اندز پشتهای زیادت» و معنی «تمتع جانی و شخصی نبوده» (ص ۴۸) که جماعت در حال مستی به آن زیان می‌رساند کیکاووس، به طور کلی به تمتع گریختن هوسر به عنوان عنصر مهم یا اصل لذت مرد عتاقی نشان نداده است و به این ترتیب موضوع بحث خود را از قلمرو اخلاق خارج کرده است و حال آنکه همین امر به اخلاق ارتباط دارد. بابهای ۱۶ و ۱۷ هم طبعاً دنبالهٔ همین باب مربوط به روابط جنسی هستند زیرا که در آنها به «این گرمایه رفتن» و «دفختن» پرداخته شده است و قواعدهای که در این زمینه‌ها ذکر شده‌اند تا که آدمی از گرمایه و خواب بهره‌بردار همان قواعد مربوط به اوقات مناسب برای هر کار هستند.

پیش از این گفتیم که بابهای هجدهم تا بیستم خطاب به کسی نوشته شده‌اند که داوی مرتبه‌ای والا (محقق) است، و در واقع شاهزادگی که آسبان بسیار در زیر ران دارد زیرا که «بر اسب نشستن و شکار کردن کار محبتشان است خاصه به جوانی» اما در هفته نباید بیشتر از دو روز به شکار رود، سه روز دیگر را باید «به طاعت مشغول باشد» و دو روز هم به ادارهٔ امور خانه و زندگی (کدخدایی) خویش (ص ۵۲). باب هجدهم در توضیح آداب سواری و شکار

شوندهای عاشقانه از دست می‌رود، از آن پس عاشق کار دیگری نمی‌تواند انجام دهد جز آنکه تابع دل خود باشد که اسیر هوس است. لذا عشق امری جدی نیست بلکه بلاست و «کار عاشق کار با بلاست» (ص ۲۵). نوعی پیروی است (ص ۴۶). به همین دلیل کیکاووس با جرئت می‌گوید «از عاشق پرهیز کن» و راه آن این است که در دیدار اول و دیدارهای بعد «دل خود را نگاهدارد» و به «عشق بافتن» سرگرم نشود و این بدان معنی است که آب عشق را از سرچشمه بکشکند، نگاه اول و دیدار اول را قطع کند، و از سر آگاهی و سخت خود را به کاری دیگر سرگرم کند «لیکن چنین کردن نه کار هر کسی بوده مردی باید عاقل یا عقل تمام» و عقل چنین کسی پندارن هوشیار است که به برکت آن می‌تواند نخستین سر به هوا بی ناشی از اولین هیجان فردی را کشف و مهار کند. بدین‌سان عقل قدرت آن‌را دارد که جلوی روند تسکین تأثیر عشق را از همان سرچشمه بگیرد. البته یک شیوهٔ دوست داشتن که «حلال» و حتی «فروزی» است نیز وجود دارد که همانا دوستی (ص ۴۶) است و «دوستی دیگر است و عاشق دیگر». موسیقی از آنجا از عاشق متمایز می‌گردد که خوشنودی و دلخواهی پایدار به همراه دارد. پس از آن مؤلف مقدماتی را که قبلاً بیان کرده بود (ص ۴۴) به یاد می‌آورد؛ طبیعت لطیف جولان و طبع سخت (غلظت) پیران، که آن یک آنان را آمادهٔ پذیرش عشق و هیجان می‌کند و این یک اینان را به خرد و گرافتانی رهنمون می‌شود؛ آن‌گاه مؤلف تمنا می‌شود که فرزندش نمی‌تواند از دوست داشتن بپرهیزد، لذا به او سفارش می‌کند که دوستی را بر عشق بار کند و پنهانی عشق پیوریز تا زبان مردم بسته بماند، بویژه به هنگامی که پایهٔ سن گذاشته است و شاه شده است نباید کاری کند که چانه به دست عیجوبان دهد.

کیکاووس پیش از ورود به باب چهاردهم گفته بود که ادارهٔ دل کاری سخت است: «با دل داوری کردن [و در افتادن] دشوار است». در این باب که خطاب به مردی بود که عشق می‌ورزد و عاشقی می‌کند همهٔ سخن قبلاً واقع از دل بود و نشان داده شد که در چه مرحله از یک روند عشقی می‌توان بر اساس تأمل دربارهٔ خوبی و بدی، خرد پیشه کرد هر اندازه هم که این کار دشوار باشد. عشق وقتی که به قلمرو دل مربوط باشد در حیطهٔ اخلاق قرار می‌گیرد. باب پانزدهم به بحث از لذت بردن (در تمتع کردن)، که از نظر مؤلف فقط به جسم مربوط می‌شود، اختصاص دارد. به عقیدهٔ کیکاووس و از لحاظ فرهنگ او وقتی که انسان از دل به تن می‌رسد به حرکتی دست می‌زند که او را به پیرون از حیطهٔ اخلاقی می‌کشاند. لذت و تمتع در حیطهٔ اخلاقی جای ندارد و لذا چنانکه هست بدان نگریم می‌شود و باید امری موفق باشد و لذا مؤلف به اجمال به توضیح شرایط موفقیت می‌پردازد. به‌طور کلی خصیصهٔ رساله‌های سنتی در ادبیات فارسی این است که هر موضوع به خاطر خود آن موضوع و بدون توجه به موضوعهای قبل و بعد مطرح می‌شود؛ عنوان فصل، موضوع را مشخص می‌کند موضوع به گونه‌ای پروازنده

است مثل راهبوسم شکار، بازداري و شکاربازتازی. در باب نوزدهم در مورد خطرهای جسمی چوگان بازی هشدار داده شده است زیرا «که بسیار کس را از چوگان زدن بلا رسیده است» و در نتیجه امیرزاده باید بداند که آداب این کار چیست و اوقات آن کدام است و خودش چه جایگاهی در بازی دارد. باب بیستم بار دیگر با یک درس اخلاق آغاز می‌شود، به این معنی که شاهزاده‌ای که اسب می‌تازد ممکن است با یک دشمن که او هم انسان است، در مقام حریف و رقیب روبه‌رو شود. کیکاووس در اینجا جز به فرمان شجاعت خویش گوش نمی‌سپارد و معتقد است که امیرزاده به هنگام رزم تنها یک کار می‌تواند بکند و آن این است که دشمن را به برکت شجاعت جسورانه خویش به زانو در آورد (ص ۵۵). شجاعت از تفرسیدن از مرگ زاده می‌شود و حالت مقابل آن این است که آدمی با از دست دادن خوشنامی جان خود را نجات دهد. خصیصه بنیادی شجاعت این است که در اندیشه نجات خویش نباشد (نسخه چاپ دکتر غلامحسین یوسفی: خویش، بختی بختی). او همچنین باید دارای ظاهری غامبان و چشمگیر باشد تا بر روال نبرد تأثیر بگذارد و روحیه دوست و دشمن را متأثر کند. هدف نهایی مرد رزمنده خوشنمائی است که یکی از تنها دو چیز است که آدمی می‌تواند در این جهان کسب کند. آن چیز دیگر کسب مال و مثال است که موضوع باب بعد خواهد بود. اما کیکاووس پیش از طرح آن این نکته را مطرح می‌کند که خون ریختن در چه وقت مجاز یا حلال است و سبب مطرح شدن این نکته ارتباط آن با موضوع سخن یعنی جنگ و «کارزار» است، اما از آن فراتر می‌رود و اصل را این قرار می‌دهد که یک نفر می‌تواند به حق و حلال‌وار خون دیگری را بریزد. آنچه تاحق است رعایت خون مسلمان است مگر اینکه پای «مصلوکان و دزدان و تباشره» باشد (ص ۵۵). این حکم احتمالاً از شیوه قضاوت رایج در جامعه گرفته شده است. ریختن خون حلال، ریختن خون کسی است که کفر مرگ او (بشکری به: قتل / *kill* در دایرة المعارف اسلام) به حکم شریعت اسلام واجب دانسته شده است. این اشاره مبهم نشان می‌دهد که کیکاووس از قضاوت و قضاوت، که آنرا ارجح بر اختیارات خود می‌دانسته است، پیروی می‌کرده است. اما پس از آنکه هشدار می‌دهد که کسی که بناحق خون دیگری را بریزد از همین جهان کفر خواهد دید و «مکافات بدی هم بدین جهان یرسد» به فرزند خود، شاهزاده گیلان، دستور می‌دهد که «به خون حق، که صلاح در آن بسته باشد، قصیر مکن» (ص ۵۵). حکایتی که برای تشریح آنچه گفته است، نقل می‌کند، داستانی است که بر جد «خونریز و کینه‌توز» خودش رسیده است و خوب نشان می‌دهد که در نظر او این صلاح فقط منحصر به حفظ جان خود در حالت دفاع مشروع نیست بلکه عبارت از حفظ مقام و موقعیت مکسب نیز هست. علت اینکه قیس‌الملکی از تحت سرنگون شد و نفی بلد گردید آن بود که عاملان توطئه علیه خود را نکشته بود. با کیکاووس خواسته است به این ترتیب قتل به خاطر مصلحت کشور را مجاز بداند؟ از

آنجا که شاهزاده و حکومت در وجود فکر متبلور می‌شد دادن پاسخ قطعی به این پرسش دشوار است. به هر حال کیکاووس در اینجا و یک بار دیگر یکی از نکات مربوط به اخلاق عمل را به دقت غنایانده است؛ تا آنجا که ما دانسته‌ایم اخلاقیون به این سؤال پاسخ ندادند و با توجه به موضوع طبعاً پاسخی نمی‌توانسته است وجود داشته باشد؛ اما چنین می‌نماید که کیکاووس حق را به جد خود داده است. و سرانجام وقتی که شاهزاده یکی از خادمان خود را اخذ کند (خادم کردن) به آن می‌ماند که خون او را بناحق ریخته باشد و از این سخن چنین بر می‌آید که خون ریختن لزوماً به معنای کشتن نیست. معنای این عمل کاملاً روشن است؛ «خادم [اخته] کردن... برای خون کردن است از آنکه [با این کار] هر شهوت خویش نسل مسلمان از جهان کم کنی. از این بزرگتر پدیدی نباشد و اگر خادم [تو را] باید، خود خادم کرده به دست تو که نفع آن تو را بود و بزه آن در گردن دیگری باشد و تو خود را از این گناه باز داشته باشی» (ص ۵۶، ۲۱).

— اخلاق ارپاب خانه (خانه خدا یا کلدخدا)

با ورود به باب بیست و یکم به حیطه دل مشغولیا و وظائف خانه خدایی که از زندگی خوبی برخوردار است، می‌رسیم. این دلگرا نیها و وظائف برای ما ناشناخته نیستند زیرا که معلوم شده است که اولین مجموعه آندرزهای خودنامه (پیش از این: ۱، ۱). روایتی از یک متن اصیل بوده که کیکاووس هم از آن بهره گرفته است؛ قایوسنامه تحریر موشع متنی است که به کمک رده‌ده می‌توان تصویری از آن به دست آورد. خانه خدا باید پیش از هر کار زحمت گردآوردن مال را برخود هموار سازد و برای نگه‌داری و اداره آن از هیچ کوششی فروگذار نکند و حساب خرج را داشته باشد تا نیازمند نگردد. با به کار انداختن حق در مدار اقتصادی کسب، حفظ آن و خرج هنگام است که آدمی نه تنها دوزی خود و خانواده‌اش را به دست می‌آورد که به سداد نیز دست می‌یابد. در این باب نامی از تقدیر برده نشده است و به تأثیر آن هم فقط یک بار اشاره شده است که آن هم ظاهراً ناشی از یک بازتاب غیر ارادی فرهنگی به هنگام گفت‌وگو از قناعت است و اینکه «هر آن روزی که قسمت توست به تو رسد». این نوعی بیان این اعتقاد است که در این جهان روزی کافی برای هیکان وجود دارد. در این صورت ظاهراً فقر و ناداری نصیب آدمی می‌شود که نتوانسته است به شیوه‌ای مناسب (تدبیر) برای رفع نیازهای خود اقدام

۲۱. بکنگر به مقاله «خسی / *Khaki*» در دایرة المعارف اسلام، ج ۲. به نظر می‌رسد که کیکاووس در چنین موردی سخت‌نگران وجه اخلاق آن است. آنتز A. Mez در کتاب زندان اسلام (امایلیزگره، ۱۹۲۲، ص ۳۳۲ تا ۳۳۷) برای فتح باب گفت‌وگو از اخلاق در قرن چهارم (امور و آداب خارج از اخلاق) هیچ موضوعی را بهتر از این نیافته بوده است.

سنجیده و مشخص گردد. در اینجا فضیلت مرد ترقی‌دهنده که مبتنی بر اخلاق به مستحقان است، نادیده گرفته نشده است، اما مؤلف این کار را یک زینت (آرایش) می‌داند و می‌گوید: «قدر هر کس به مقدار آرایش شناس» (ص ۵۸).

کیکاوس مسئله عام‌تر استفاده از پول رایج را از دو وجه مطرح کرده است: وام‌دهی و ذخیره‌سازی. هیچ چیز را نباید به ناداران سپرد زیرا که وضعیت ایشان در خطر است (ص ۵۸) و مال خویش را باید فقط به بخیلان سپرد (در بین خویش را جز به دست بخیلان سپارد ص ۵۹)؛ و در هر صورت «همه کس را دزد بنماید» (همانجا). در چنین شرایطی می‌توان دریافت که چرا موضوع اعتقاد در مورد بررسی است و این همان چیز است که در باب بیست‌ودوم مورد بحث قرار می‌گیرد، اما پیش از آن، باب بیست‌ویکم با بیان ملاحظات در زمینه وام به پایان می‌رسد و تبیین قاعده‌ای که ناظر بر این مسئله است از آنچه گفته شده است مرعتر و واضح‌تر می‌تواند باشد: «به هر ضرورتی که تو را پیش آید وام مکن، و چیز خویش را فروخته، و البته زر به سود مده» (ص ۵۹). این اندرز نشانگر آن است که این کارها سوام دادن، وام گرفتن و پول به سود دادن حرام داشته‌اند. اما مفهوم مخالف آن گفته این است که اصلاً نباید وام داد علی‌المخصوص به دوستان (بیک درم سیم وام مده خاصه دوستان راه) زیرا که خواری خودداری از وام دادن کمتر از خواری «وام باز خواستن» است، و چون آن را مطالبه کنی دوست خیلی زود به دشمن بدل می‌شود؛ کاری که باید از آن سخت‌تر بپزد بود. و به‌طور کلی آنچه به دوست وام داده می‌شود باید بخشش به حساب آید (ص ۶۰) و در همین زمینه بی‌اعتدالی کلی است که ناگهان برای اول بار مفهوم اصلی تمام عظم‌الاخلاق «بوسه» که همانا جوانمردی (ص ۶۰ و مخصوصاً ۶۱) است، رخ می‌نماید^{۲۲} و جوانمردی رفتار شرافتمندانه و نجیبانه‌ای است که آدمی در هر وضعیتی در پیش می‌گیرد. قواعد مربوط به وام، حداقل در حیطه ضرورت و آبرو، یعنی حسن شرافتی که از حداقل وابستگی اقتصادی به دیگران نشأت می‌گیرد، در آن روزگار کار بیش رایج بوده‌اند.

باب بیست‌ودوم «در امانت نهادن» است. تردیدی نیست که خدمت رایگان و دوستانه دریافت پول دیگران به امانت اهمیت بسیار داشته است. کیکاوس خطرهای این امر را دریافته و برآورد کرده است و تقوای اخلاق امانتدار را دست‌خوش تهدید این خطرها دانسته است. اما وضع امانت‌گذار در حیطه قهه جای دارد (ص ۶۱). و چون خواهد که ودیعت نزد کسی نهاد باید این کار را به آشکارا و در حضور «دوگواه عدل» بکند و از امانتدار نوشته (حیث) بستاند تا در صورت لزوم بتواند به قاضی مراجعه کند و در محکمه هم تا می‌تواند نباید «هرگز سوگند

کند» به عقیده کیکاوس مال و مثال این جهان طبعاً در حیطه تدبیر آدمی قرار می‌گیرند و لذا نمی‌دقت مؤلف مطوف به این است که آدمی را در چگونگی ترتیب سه فضیلت اقتصادی مشخص راهنمایی کند: گردآوردن آنچه عقلانی و سودمند (گروانده) باشد، حفظ هوشمندانه آنچه آدمی را از نیازمندی در امان می‌دارد، خرج آنچه در بایست است به شرط آنکه جهد شود «تا موزن آن زود به جای» نهاده شود. بسیاری از قواعدی که پیشنهاد شده‌اند بر مسائلی که در آن روزگار مطرح بوده‌اند روشنی می‌افکنند. در واقع ضرورت داشته است که آدمی بیشتر از حد لازم مال جمع کند حتی اگر چه خطر آن در میان بوده است که بیک روز «به دشمنان ماند» (ص ۵۹)؛ تردید نیست که هیچ‌کس ثروت خویش را با خود به گور نمی‌برد (ص ۵۸) بلکه آنرا «از بیروان» می‌گذارد تا داری بدیخق ناشی از سرنوشت تلقی نمی‌شود یعنی به گردن آسمان و یا روزگار به عنوان تاریخ اجتماعی و اقتصادی انداخته نمی‌شود بلکه کیفر کاهلی در کار (ص ۵۷) یا لسراف (ص ۵۸) است زیرا که «هر آفتی را سببی است و سبب فقر... اسراف» است. تقوای اقتصادی (اعتدال) و خردمندی و قناعت به آنچه کسب می‌شود موجب آسایش (توفیر، لفظاً به معنای صرفه‌جویی و غرّه آن) در تدبیر منزل می‌شوند. نخستین مسئله مشخصی که کیکاوس با آن روبه‌رو شده است مسئله مالک و دارنده است؛ وقتی که آدمی آنچه را که ضرورت دارد خرج کرد و آنچه را هم که بری روز میباد مثلاً ایام پیری لازم است کنار نهاد با مانده اموال خود چه باید بکند؟ (ص ۵۹) باید این مازاد را به تهیه اشیا قیمتی (تجمل، ص ۵۹) صرف کند «که بخیرد و کهن نشود» و به هیچ وجه نباید آن را بفروشد. نمی‌توان گفت که آیا این منع، به وجهی از وجوب یا منع اسلام در مورد سودخواری از پول یعنی بر ارتباط دارد یا نه.^{۲۳} همین هدر روشن است که کیکاوس سفارش می‌کند که اگر پس از خرید اسباب تجمل باز پولی مانده باشد آن را «به خاک ده» که هر چه به خاک دهی بازبایی، و مایه دایم بر جای بگذرد.^{۲۴} بدین‌سان آنچه برای کیکاوس مسئله آفرین بود چگونگی مصرف اقتصادی پول بود و نه امر ناشی از غرور و غششدن به وسیله آن؛ او برای ثروت و کسب آن هیچ حدی، مگر آنچه تعلق به دیگران دارد، قائل نیست (ص ۶۰) و آن کس که آنچه را که به هر کس تعلق دارد تقین می‌دهد یعنی در خور اعتدال (امانت) است؛ شایسته مردی امین که حسن شهرت سبب توانگریش می‌شود. پس یک بار دیگر لازم است ملاحظه شود که آدنی حدود ادب و حسن اخلاق و رفتار در یک جامعه در کجا قرار می‌گیرند تا راهی که باید در آن جامعه برای ترقی پیسوده شود

^{۲۲} در مورد این منع از جمله بنگریه به ماکسیم روفسون، اسلام و سرمایه‌داری، پاریس، ۱۹۶۶، ص ۳۵ و

^{۲۳} مورد را به صفحات مختلف آن.

^{۲۴} ترکیب این عبارت آشکارا بر می‌آید که مؤلف به دفن کردن پول در زیر خاک نظر داشته است نه بر خرید زمین و ملک.

^{۲۴} کلمه‌ای که در اینجا به کار رفته است دقیقاً جوانمردی است و پیش از این هم یک بار در فصل «اندرزهای انوشیروانی» به کار رفته است.

دروغ و راست» بخورد مگر آنکه حسن شهرت مکتسب او در خطر باشد. در مورد امانتدار فرآن گفته است: «أَنْ تَكُونَ الْإِيمَانِيَّ إِلَى أَهْلِهِا» (نساء، ۵۸). اما این کار آسان نیست و همیشه نوسوسه برداشتن «یک حبه» از امانت (ص ۶۱) و یا ضرورت مصرف قسمتی از آن به امید آنکه بعداً جایگزین گردد، وجود دارد. «امانت قبول کردن کاری عظیم خطرناک است» و رنجهای سخت در پی دارد و آدمی را هواره در معرض کفر ایثار می‌دهد؛ از اینها گذشته امانت گذار مال خود را می‌گیرد و «از تو هیچ منتی ندارد و گوید که چیز من بود و به من باز داد». آنچه برای تو می‌ماند آلودگی تو و مال توست (ص ۶۱). واقعیت امر همینها هستند و در اینصورت که کیکاووس با قتل حکایت طراری که مردی او را در سرکاره به وقت گرمابه، با دوست خود اشتباه گرفته بود و مبلغ درخور توجهی تقدیم خود را به امانت به او سپرده بود، اقتضای اخلاق عظیم امانتداری کامل را نشان می‌دهد. در این حکایت بیان جوافردی می‌که ناخواسته پدید آمده است فقدان بیان ناشی از امانت‌گذاری آشکار و قانونی را جبران کرده است و مرد طرار برای آنکه در امانت خیانت نکند به اقتضای جوافردی بر در گرمابه می‌ماند و چون صاحب پول بیرون می‌آید آن‌را به او پس می‌دهد. آنچه در این میان جلب نظر می‌کند و مهم می‌نماید این است که در ذهن کیکاووس برای نخستین بار چیزی که مانع تحقق اخلاق می‌شود (وام دهی، امانت‌گذاری و شرایط اجتماعی ناظر بر آنها) نه تنها جست‌وجو برای یافتن محیط سالم نیست بلکه عنایت دواطلبانه، کامل و پایدار به امانتداری است. و شگفتی آور این است که او فضیلتی را که ظاهراً در محیط او چندان رونق نداشته است، در وجود یک دزد کشف می‌کند، مرد حاشیه‌نشین و مطرود چنان رفتار شایسته‌ای از خود نشان می‌دهد که تحقق آن در یک محیط اجتماعی عمومی ناممکن است، مرد خطاکار صاحب فضیلتی می‌شود که دلیل منطقی وضعیتی را که دارد، مخفی می‌شمارد. در اینجا با ماهی نهاد یک ادب اخلاق اصیل، که به چترین شکل در شرایط مضاد جای گرفته است، سروکار داریم. حکایت طرار امین حال و هوای تازماری در «پوسته» که معمولاً آکنده از اندرزهای خشکو سنگین است، ایجاد می‌کند. ولی در عین حال این باب با قتل این ضرب المثل که «امانت را کیمیای زر گفته‌اند» و امانتداری فضیلتی است که فوایع آدمی را غنی می‌کند، در همان حال و هوای خشک و سنگین به پایان می‌رسد.

خانه خدای پاید راه‌روسم خریدن برده، خانه، زمین، اسب، و مانند اینها را بداند و باجمای بیست‌وسوم تا بیست‌ونیم به بیان قواعد این دانشنا اختصاص دارند: «چون خواهی که برده خری هشیار باشی، که آدمی خریدن علمی است دشوار... و علم آن از علوم فیلسوفی است... و صعب‌ترین شناختنا شناختن آدمی است» (ص ۶۲). این چند صفحه از کتاب کیکاووس «در برده خریدن» غوغایی از بسیار شواهد در زمینه وجود برده‌داری و مقررات آن

است.^{۲۵} کیکاووس ابتدا از «علم» خرید برده یاد می‌کند و پس از آن رفتاری را که شایسته است نسبت به برده رعایت شود توضیح می‌دهد. مؤلف همچنین اطلاعاتی را که در زمینه علم فراست یا «بهره خوانی» دارد و آن را از خصایص «پیامبر مرسل» می‌داند و نیز آنچه را که خود به تجربه آموخته است، به کار می‌بندد (ص ۶۲).^{۲۶} مسأله بهارت از تسلط آدمی در تشخیص خصایص و قیاس جسمی و اخلاقی یک فرد دیگر، آن هم از روی دانشندگی فریبنده طواهر است زیرا که «یک عیب باشد که صد هنر را ببوشد و یک هنر باشد که صد عیب را ببوشاند» (ص ۶۲).

لزوم برخورداری از دانش لازم به هنگام خریدن برده کیکاووس را بر آن می‌دارد تا برای اول بار در این تألیف طرحی برای بیان مطلب پیشنهاد کند، هرچند که در عمل به همان ترتیب که اعلام شده است اجرا نمی‌شود. آنچه به خریدار مربوط می‌شود این است که با توجه به موضوع و وسیله سه شرط را مراعات کند «یکی شناختن عیب و هنر ظاهر و باطن ایشان از فراست» یعنی که برای کشف نشانه‌های جسمی بیرونی و خصوصیت‌های ذاتی برده که مناسب فلان کار خاص در خانه باشد، باید از قیافه‌شناسی بهره گرفت. دانش عینی یعنی داشتن که حاصل شناختن خصوصیت‌های مخصوص هر هلت (عرفت، اجناس، ص ۶۶) است، امکان می‌دهد تا خصلتها و فضیلتها و عیبهای خاص هر جماعت شناخته و معلوم گردند. و نیز به طواهر عمومی که بردگان را به آن می‌آیات در بازار عرضه می‌کنند آگاهی حاصل شود. به کمک این دانش که اختصاص به طبقه‌بندی جماعت‌های انسانی دارد می‌توان، از طریق طواهر قومی و قبیله‌ای افراد، دریافت که از هر کس چه کاری بر می‌آید. همچنین به کمک علامت‌هایی که قبلاً شناسایی و دسته‌بندی شده‌اند توانایی آگاه شدن از بیارجمانی که در برده هستند و آنها را بهتر می‌کند و یا آسادگی ابتلائی به آنها را دارد، وجود دارد. صرف‌نظر از این تقسیم‌بندی‌های بیرونی، آدمی ضمن مطالعه مداوم نوشته کیکاووس می‌تواند به آسانی او را در بازارهای برده‌فروشان ببیند که در حال معاینه دقیق بردگان و چانه زدن بر سر خصوصیتها و قیمت آنان است بی آنکه

۲۵. بتگری به مقاله «عبد / abbd» در دایرة المعارف اسلام، ج ۲، که در آنجا موضوع خرید برده آزاد کردن او مطرح نشده است.

۲۶. کوشش برای درک تفاوت آنچه مؤلف به اصطلاح علم فراست می‌نامید (عقل) «فراست» در دایرة المعارف اسلام، ج ۲) و آنچه حاصل تجربه اوست، بسیار جالب خواهد بود. نخست باید دید که منابع کتب او چه هستند: کتاب القاموس الفهرستی الرازی یک قرن پس از زمان او نوشته شده است؛ رازی همچنین در دایرة المعارف فارسی خود به نام جامع العلوم (تهران، ۱۳۴۶، ص ۱۰۱ تا ۳۸) فصل را به فقه (بعد از فصل تفسیر خواب و قبل از فصل پزشکی) اختصاص داده است که البته عمده به خصوصیتها و عیوب اخلاقی انسانهای خارجی افراد است. تا آنجا که ما دسترس ناپسند از «پوسته» در «پایه فرست» بحث نشده است.

این کارها را مستحبین بدانند: نخستین دقتی که به کار می‌برد نگرستان در روی برده است و این نکته را از علم فرست آموخته است؛ زیبایی چهره نشان از زیبایی دیگر اندامها دارد که «خدای عزوجل همه آمیان را نیکویی در چشم و آبرو نهاده است»، اما عقیده خود کیکاووس این است که هماهنگی (ملاحظه) چهره مقدم بر زیبایی است «که به مذهب من ملیح بی‌نیکویی بهتر که نیکویی بی‌ملاحظه» (ص ۶۲) که ملاحظه بهترین بیانگر خصیصه هاست. پس از آن باید دید که برده خریداری شده را به کدام کار باید گماشت: معاشرت و خلوت، ندیمی و موسیقی، امور ملامتی، خنیاگری، سلاح‌داری، خادمی سرای زنان، عوفانی و ستوربانی، فراشی و طباشی، اندازه‌گیری، امور خانه، تعلیم فرزندان و گنجوری. برای هر یک از این خدمتها مجموعه‌ای از نشانه‌های جسمی (ملاحظات) به دست داده شده است که به کمک آنها می‌توان نتیجه گرفت که فلان و چهان خصیصه در شخص مورد نظر یافت می‌شوند. برای تدوین این مجموعه‌های علامات بوده است که مؤلف تأکیر بر شده بوده است که هم از فرست نامها بهره برگیرد و هم تجربیات شخصی خود را به کار بندد؛ او یقین دارد که از علام ظاهری بدن می‌توان به خصوصیه‌های اخلاق فرد پی برد، و به تجربه نیک می‌داند که هیچ‌کس نمی‌تواند بدون برخورداری از استعداد و قابلیت هیچ‌کاری را به وجه نیکو انجام دهد؛ البته هرگز از یک برده خواسته نمی‌شود که موافقت و رعایت خود را با کاری که برایش در نظر می‌گیرند اعلام کند.

با وجود آنچه گفته شد کیکاووس هنوز اقدام به خرید برده نمی‌کند، زیرا که می‌داند که افزون بر قابلیت‌های یک صلاحیت کل هم وجود دارد که باید مورد توجه قرار گیرد و آن از تبار قومی برده ناشی می‌شود. هر قوم با ترکیب خاصی از خصیصه‌ها و تقاضی (هنرها و میوه) مشخص می‌گردد، هر چند که «نوی [سودانی] و جشی [سباه] بی‌عیب‌ترند» (ص ۶۶) اما هیچ قومی یافت نمی‌شود که به کل بی‌عیب باشد. برده‌های نژاد سفید تنها بردگانی هستند که برحسب نام زادگاه و خاستگاه فرزادی خود توصیف شده‌اند؛ کیکاووس نخست هنرها و عیبهایی ترکان را برمی‌شمارد و پس از آن به شرح خصیصه‌های خوب و بد سقلایی [اسلاو]، روسی، الاچی، گرمی، رومی [ایرانسی]، ارمنی و هندی می‌پردازد.^{۲۷} او به هیچ وجه خوشینامی ستی یعنی شیوه ستی شناخت و تعریف خصیصه‌ها را به کار نمی‌برد بلکه احساسات و نظرات خود را

۲۷. چنین می‌نماید که کیکاووس اطلاعات متنوعی دربارهٔ اقایل ترک داشته است؛ اما نظری دربارهٔ هندوان هیچ‌ان مشاهده‌ات سطحی است. او می‌گوید که هندوان به چند چینی پی طبقه تقسیم شده‌اند اما این نظام طبقات را ناقص از نظام تقسیم مشاغل می‌داند. او سفرای می‌کند که برده «تازی‌کری» غنر، زیرا که پرورش او دشوار است. در اینجا به قاعده‌ای که افلاطون در کتاب نوامیس بیان کرده است برمی‌خوریم: «اگر می‌خواهید بیگان سر به راه داشته باشید همه آنها را از یک سرزمین انتخاب نکنید، و نیز در صورت امکان بگویند که اصل یک زبان نباشند».

دربارهٔ ملت‌هایی که مخصوصاً در چربان لشکر کشیا، شناخته است بیان می‌کند. در توصیف‌های که دربارهٔ افراد ملت‌های مختلف به دست داده است چند بار قابلیت یا عدم قابلیت آنها را در زمینه زندگی نظامی و سپاهگیری تأکید کرده است. صورت ریز عیبهایی که در این اقوام می‌بیند به‌طور محسوس درازتر از صورت ریز همسان آنان است. اما اگر همه محاسن را بر همدیگر بیفزاییم سپای برده مطلوب و آرمانی به دست می‌آید؛ زیبا، خوش‌خو، وفادار، مطیع، هوشمند، صاحب حافظه قوی، باعاطفه، خوش‌ختندار، کوتاه‌زمان، خیر، ماهر، فعال، کارآمد، دلیر، بردبار، پرطاعت، شکیبا، صادق، صمیمی، لطیف و نرم سخن. در هر حال کیکاووس قدرت انطباق برده را با وضیعتی که در آن قرار می‌گرفت تحسین می‌کرد، اما پیش از آن لازم می‌دید که از توانایی‌های برده آگاه گردد.

برده تا اندازه‌ای همچون یک شیء بود یعنی یک جسم بیگانه که آئمی آن را لمس می‌کند و ارزش آن را به پول برآورد می‌نماید.^{۲۸} به هنگام خرید باید او را راست نگاه می‌داشتند آن‌گاه می‌خواستند، به پهلوهایش دست می‌مالیدند و عیبهایی جسمی او را وارسی می‌کردند و بیماریش را کشف می‌نمودند و با آهن سرخ و تئیده داغ بر او می‌نهادند (ص ۶۶). و تازید نباید به نظر اول و تحت تأثیر هیجانات برده را می‌خریدند زیرا که همچنان در قضاوت تأثیر بد می‌گذارد؛ مثلاً اینکه برده ممکن بود که آتش هوس را دامن بزند و شور لذت پدید آورد، که طبیعی است و نخستین نشانهٔ انسانی موجودی است که خرید و فروخته می‌شود. برده همچین از لحاظ قیمت موضوع تخمین و قیمت‌گذاری بود. اما کیکاووس در این زمینه کاملاً خوددل و کم سخن است و فقط سفارش می‌کند که «بندهٔ قیمتی» خریده شود زیرا «که گوهر هر کسی به مقدار قیمت وی بُوَد و قیمت بالا ضامن خوبی قیمت است» (ص ۶۷). درست در ضمن عملیات خرید و فروختن است که یک بار دیگر توجه مؤلف به خصیصه‌های انسانی برده عطف می‌یابد و این بار احساسات برده مورد توجه قرار می‌گیرند: نباید بنده‌ای خرید که از گرامیداشت او به همان اندازه که در نزد صاحب قبل بوده است، ناتوان یا شیم و آن بنده که به جای دیگر عزیز بوده باشد غر که اگر وی را عزیز نداری از او منت ندارد یا بگریزد و یا فروختن خواهد و یا به دل دشمن تو شود و چون عزیزداری از او منت نداد چون خود، جای دیگر همچنان دیده باشد» (ص ۶۷) بنده‌ای را که دوست داری فروخته شود باید هر چه زودتر فروخت؛ باید برده‌ای را خرید که صاحب پیشینش یا بد رفتارای کرده باشد؛ باید برده‌ای را که به عدم تبیل است فروخت نمایانکه تئیه کرد؛ باید کاری کرد که برده سپاسدار شود و احساس عاطفه و وابستگی نماید و سپاسداری او وقتی آغاز می‌شود که هر چند گاهی چیزی به

۲۸. ارسطو خیلی پیش از این گفته بود: «برده مثل یک جزء و یک وسیله است که می‌توان از آن‌ها به‌جا کرد» (اخلاق دوم) و «برده یک ابزار چندان است» (اخلاق پنجمین).

است» و کسب معرفت این جوهر و ارزش برای خرید اسب دشوارتر از کسب معرفت برای خرید برده است. اسب داشتن مناسب کسی است که خانه‌ای را اداره (کدخدایی) می‌کند و با کسی که از فضیلت جواهری (مروت) برخوردار است، مردی که خوب سوار می‌شود و خود را خوب بر پشت اسب نگاه می‌دارد، مردی کامل است، اسب جزئی از سنای کدخدایی و موجب افتخار صاحبش هست.

در باب بیست‌وششم یا به خانه‌ای این مرد می‌گذاریم تا ببینیم که کسی که اندرون‌خانه را اداره می‌کند، یعنی همسر او، کیست و چگونه باید باشد: «زن را برای کدبانویی خواهند نه از برای تنگ (ص ۷۲) زیرا که برای تنگ و «شبهوت» در بازار کثرت‌ان توان خریده که هم کم خرج‌ترند و هم به اندازه زن خانه ریخ و دردرس ندارند. زنی را باید به همسری گرفت که درس اداره‌خانه را از پدر و مادر (کدخدایی و کدبانویی، چاپ غلامحسین یوسفی) آموخته باشد. بدین‌سان روابط میان مرد و همسرش در درجه اول بر حسب امور خانه و متعلقات آن نظم می‌گیرد و مبتنی بر سلسله مراتب است. مرد و زن اموال مشترک دارند که بر اداره آنها اعمال نظر می‌کنند اما این وجه از امور یعنی چگونگی اداره خانه تفصیل داده نشده است و فقط اصل عمده آن بیان گردیده است: زن نباید اداره اموال مرد را از آن خود کند و نگذارد که مرد بر چیز خود مالک شود چه در این صورت مرد، زن می‌شود و در سیطره قدرت او قرار می‌گیرد (ص ۷۲) و حال آنکه مرد مالک و صاحب است. در واقع آنچه ذهن یکاویوس را به خود مشغول می‌ظرد چگونگی تسلط مرد بر زن و سیطره زن بر مرد است؛ او رابطه ایشان را به عنوان زن و مرد کم اهمیت نمی‌داند، و همین رابطه محل و محل واقعی پیوند ایشان است و موضوع اصلی گفتار مؤلف را تشکیل می‌دهد. یکاویوس همسری را که درخو مرد باشد معرفی می‌کند: مال و منال زن یا زیبایی یا موقعیت اجتماعی برتر او هیچ اهمیت ندارند، مهم پاکدامنی است (که به تفصیل وصف شده است همان‌گونه که از عیبهایی زن بد مفصل سخن رفته است) و نیز یکارت است که چون با اخلاق یعنی ادب و تقوا در یک جا جمع شوند سرسپردگی و فرمانبرداری زن را نسبت به مرد تأمین می‌کنند و اما مرد، آنچه از او انتظار می‌رود در دو رفتار محاسبه شده است: نخست اینکه برای همسر خود غیرت داشته باشد و «شرط غیرت نگاهداری» (ص ۷۲) تا درخو نام مردی گردد، ولی باید مواظب باشد تا برده از غیرت خود برعاری که در غیر این صورت زن بدترنگی بازی تازه در پیش می‌گیرد و چنان زندگی مرد را نابود خواهد کرد که بدترین دشمن هم چنان نمی‌کند که «زنان را رشک غودن ناپارسی [ی] آموختند باشد...» و اگر رشک غلیظ از هزار دشمن دشمن‌تر بود، و از دشمن بیگانه حذر نوان کرد و از وی نتوان کرد، دیگر آنکه پیام همسر خود را به فاصله انداختن میان نوبتهای همجواری عادت دهد تا زن غیبه‌های مرد و سایر اثر عذری یا سفری به سبب علاقه به شوهر تحمل کند؛ یا چنین رفتار مطلوب «زن مادر و پدر و فرزند

او بخشد شود؛ باید با برده به انصاف رفتار کرد و نباید افزون بر توانایش کاری بر او تحمیل کرد؛ نباید به او اجازه داد که با افراد خانه خصوصیت پیدا کند و باید که حدود «خواهر، برادر، مادر و پدر خواجیه خویش را دانده» (ص ۶۷). در این باب به هیچ وجه موضوع آزاد کردن برده مطرح نشده است. فقط از فروش آن سخن در میان است. برده آخرین حد صورت موجود غریبه است و به این دلیل به خانه راه می‌یابد که دارای تضمین نامه صلاح است. در عین حال در میان حد خدمتگزار غیر آزاد که فاقد حقوق خاص فرد عضو جامعه است، نگاهداشته می‌شود. یکاویوس آنچه را که در محیط او، ایران اسلامی سده پنجم پذیرفته شده است می‌پذیرد: اخلاقی او طالب سود خواجیه است که طباع با خوشنودی برده فراهم می‌آید و خوشنودی برده هم از رفتار مناسب (بیزا، ص ۶۷) خواجیه ناشی می‌شود. این رفتار به گونه‌ای آشکارا از حساسیت محدود اما واقعی نسبت به وجود انسانی برده سرچشمه می‌گیرد.

جستجوی سود و تسامح در عملیات خرید و فروخت خانه با مستغلات آسان تر انجام می‌گیرد. در چارچوب حدود قوانین اسلامی و رعایت آنها (حد شروع، ابتدای باب ۱۲۴)، تلاش برای کسب سود را نمی‌توان خطا و گناه دانست. اگر آدمی آداب و رسوم چانه‌زدن را بداند به هدف خویش خواهد رسید و این امر مستلزم محاسبه سود و زیان و توجه دقیق به نحوه تقوّل امور و معاملات است. خریدن خانه نمونه مطلوبی برای آزمون این احتیاط کاری است. نخستین نکته دقت در وضع و هیأت و ترکیب همسایگان است «که گفتناند الجائر تمّ الدار» و باید چنان رفتار کرد که پس از انتخاب نیکو، بهترین روابط با همسایگان برقرار گردد. و اما در مورد خود خانه باید دقت کرد که در شهری بزرگ باشد و «خانه چنان خر که بام تو بلندتر از بام دیگران باشد تا چشم مردمان بر خانه تو نیفتد ولیکن تو [باز] ریخ نگریستن خود از مردمان دوردار» (ص ۶۸). و اما ملک و مستغلات اموال بی‌خطر هستند به شرط آنکه آدمی ریخ به بار آوردن آنها را بر خود هوار کند؛ و چنین است که اگر آدمی پول خود را درست به کار انداخته باشد، سود خواهد برد.

آخرین وسیله قابل خرید و فروخت که توجه یکاویوس را به خود جلب کرده است، اسب است که در باب بیست‌ونهم بررسی شده است و این باب نوعی رساله قیافه‌شناسی و فرامست در باب اسب است.^{۲۹} اسب نیکوترین حیوانی از حیوانات است» (ص ۶۹). وانگهی «گفتناند که جهان به مردمان بر پای است و مردمان به حیوان»، همچنین «جوهر اسب و آدمی یکسان

^{۲۹} در زبان عربی به اسب ژبی می‌گویند و «اهراب برای تمییز خصیصه‌های رفتاری اسب فقط به شاهانه‌ای ظاهری آن توجه می‌کنند» (الف. رید، مقاله «فرس / فارس» در «دایرة المعارف اسلام»، ج ۲). یکاویوس هم به همین شیوه محقق است و به علم اسب و فنون پرورش اسب نایب نداشته است. این باب حاوی دسته‌بندی شاهانه‌ای خوب و بد خصیصه‌های اسب است.

بر تو مشتق نباشد» و به این ترتیب هدفی که یکاوس در سر آغاز این باب به فرزند خود پیشنهاد می‌کند که: «اگر زن خواهی شو خود را نگاهدار» به دست می‌آید. بدین‌سان به نظر یکاوس چنین می‌نماید که زن-همسر تواناترین انسان برای رسیدن به پای مرد در زمینه خوشبختی و قدرت این جهانی است؛ زن به دلیل رابطه پایدار و کارکرد اقتصادی بنیادی به مرد بسیار نزدیک است؛ به همین دلیل است که مرد باید در رفتار خود نسبت به زن با محاسبه و دقت عمل کند تا هم فاصله ضروری را حفظ کند و هم از این رهگذر توازن مقتضی مردانگی خویش را نگاهدارد. بدین‌سان مسأله مردانگی بدان سبب که بیش از هر چیز در معرض صمیمیت و خصوصیت طولانی قرار دارد، در نهایت شکستگی و ناپایداری جلوه می‌کند. اخلاق که یکاوس به مردی که مقدم بر همرش جای دارد، پیشنهاد می‌کند، اخلاق فضایل و ارزشها نیست بلکه اخلاق ناظر بر توازن و تعادل است که شایستگی و تقوای شخصی را حفظ کند. این توازن نسبت از قدرتی است که به زن امکان تغییر حال کامل را، فارغ از غم آنکه مرد بتواند از راه هوس و شهوت و حسادت آن‌را درک کند، نسبت می‌دهد یعنی برای زن قدرت «بازی» کردن قائل است. یکاوس، چنان‌که در همدان‌نامه‌ها آمده است، به طبع شرافتمندی زن خوب به شرطی که جایگاه خود را بداند و از حدّ خود تجاوز نکند و مطیع شوهر باشد، اعتراف می‌کند و «زن صالحه» را می‌ستاید؛ و در عوض آزادی عمل در هموابگی را خاص تماس با کنیز-که نسبت به او تعهد زمانی و مقامی ندارد-می‌داند. یکاوس آزادی عمل جنسی را منحصر به مرد دانسته است، درحالی‌که می‌داند که بسیاری از زنانی که کنیز بودند در قرون میانه تقشای فرهنگی و اجتماعی بس مهم ایفا کرده‌اند، هر چند که تا آنجا که ما دانشنامه گواهی‌های مکتوب به زبان فارسی در این زمینه بس اندک و نیز کم می‌یابیم.

در خانه‌ای که هسر در آن زندگی می‌کند مرد صاحب سر و دختر می‌شود. باب بیستم و هفتم اختصاص به «پروردن» پسران (ص ۷۴) و دختران (ص ۷۷) دارد. «اگر پسر آید» جای شادی خواهد بود، نخست باید که بر او «نام نیکو نهی» و برای «فخته سوری» او جشنی برونق برپا دارد. اما «اگر تو را دختر باشد» باید بکوشی تا او را «زود به شوهر دهی» و با گذاردن بار حمل بر دوش شوی، خوشبختی را از نگرانیهایی که سبب آنها می‌شود وارهانی: «او را در گردن کسی بند تا از غم برهی». «دختر اسیر مادر و پدر است» زیرا که موجودی «بیچاره بود» و حال آنکه پسر می‌تواند از راه شغل و پیشه‌ای که می‌داند زندگی کند (ص ۷۷). بدین گونه تعلیم و تربیت دختر و پسر در دو جهت مخالف انجام می‌گیرد، بدین ترتیب که موجب آزادی عمل و خودگردانی پسر می‌شود ولی در مورد دختر باید به گونه‌ای باشد که وضعیت وابستگی او را تبدیل کند. «که دختر ناپوذه به، و چون پوذه باشد به شوهر به پادر گور». ظاهر

وجود دختر بدان روی سبب نگرانی است که نمی‌تواند جز با پاره شدن پرده‌های مرد زندگی مادی داشته باشد. البته یکاوس مشخص نمی‌کند که این فکر ناشی از وضعیتی است که در جاسه برای دختر پدید آمده است و با از طبیعت زن بودن او منتج شده است اما گویا شخصاً به موقعیت طبیعی می‌اندیشیده است زیرا که می‌گوید: فقط پدر قادر به کسب شغل و حرفه‌ای است که او را مستقل می‌کند، دختر را فقط تا آن حد باید به معلم سپرد که «احکام حرمت و شرط فرائض بیاموزد ولیکن [به هیچ وجه] دیگری میاموز که آفتی بزرگ باشد». و بالاخره یکاوس تمامی توجه خود را به دختری که هنوز با مردی در نیامیخته است (دوشیزه) چلب غلامحسین یوسنی معطوف می‌کند و توصیه می‌کند که او را خوب شوهر دهند. آیا این «صنعت بزرگ» دختر داشتن، که باید بدون محاسبات پولی هر چه زودتر خود را از آن رهاند فقط همان نگرانی مادی است که تعهد و اداره دختر برای پدر ایجاد می‌کند؟ ظاهر آن نه، زیرا که تصور می‌کنیم که دختر بالغ و شوی نکرده همچون کسی که در وضعیت خطرناک قرار دارد، به حساب می‌آمده است، و ضرورت داشته است که هرگاه که فرصت دست داد به آن وضع خاتمه داده شود. و قطعاً یکاوسین به ازدواج در آوردن موجودی را که طبیعت آن را به چشم او ناخوش می‌نمایند، یک تکلیف اخلاقی می‌شمرده است. در اینجا ظاهر طبیعی اخلاقی را تحت‌التماع قرار می‌داد و مؤلف تردید نداشت که وظیفه پدر است که دختر خود را شوهر دهد چنی دلمادی «پاک روی و پاک دین و از اصل پاک» یعنی محترم، تا دختر به او خو گیرد اما موقعیت و وضعیت داماد باید چنان باشد که به پدر زن اختصار نماید. فقط به این ترتیب است که پدر دو تکلیف خود را نسبت به دختر-تکلیف رفع نیازهای او و تکلیف نیکویی نسبت به او (به وی به رحمت بودن، ص ۱۷۷) انجام می‌دهد.

توجهی که پدر به پسر دارد از نوعی کاملاً دیگر است. بلوغ دختر نشانگر یک دوره انتقال است؛ انتقال از یک وابستگی به وابستگی دیگر، از پدر به داماد اما برعکس، زمانی که پسر در آن بزرگی می‌شود شامل مدتی نسبتاً طولانی است برای آنکه آئینه را که به او امکان می‌دهد تا یک موجود مستقل بشود، فراگیرد. پیش از آن پسر باید قرآن را از بر کند زیرا که دوره کودکی دوره‌ای است که در آن حافظه به‌خوبی شکل می‌پذیرد. پس از آن بر حسب آنکه پدر از مردم عادی (رعیت، چلب غلامحسین یوسنی) و یا از اهل سلاح (همان‌جا) باشد پیشمای به او آموخته می‌شود و یا اینکه به یک مرد سیرده می‌شود تا او را بر طرز بدکار بردن سلاح و شیوه اسب‌سواری آشنائی دهد. یکاوس این آشنائی با پیشمها را هم می‌نامد. خود او وقتی که به ده سالگی رسید فراگرفتن این هنرها را آغاز کرد (ص ۱۷۴). یکاوس که موضوع تعلیم و تربیت

کودک را بدون مقدمه چینی دراز مطرح کرده است ناگهان منتقل به این نکته می‌گردد که زندگی متشکل از چندین چیزهای پیش‌بینی نشده است که اولاً ضرورت دارد که زمینه آموزش کودک هر چه وسیع‌تر و متنوع‌تر باشد و ثانیاً باید دانست که فقط فرزندی که از طبیعت مستعد برخوردار باشد می‌تواند از فرصتهایی که هستی و کشفهای آن به او می‌دهند بهره‌مند گردد. از آنجا که نمی‌توان از آسیب کشفهای زمانه در امان بود باید فرزند را به هر چه که او را بر حوادث برتری (فضل) دهد مثلاً شنا کردن و هر گونه هنر، علم، ادب روزگار مجهز کند، و این سه مهارت واقعی و اصیل است که یک پدر می‌تواند برای فرزند بر جای گذارد (ص ۷۶). اما اندیشه تئودات پیش‌بینی ناکردنی که بر سر راه آدمی و علی‌الخصوص کسی که در حال آموزش است وجود دارند کیکاووس را وادار به یک حرکت ذهنی و خصلتی تازه می‌کند و آن این است که می‌پذیرد که نحو تفاوت اجتماعی میان مردم عادی و نجبا (خاص) که تا اینجا بر آن تأکید شده بود، تا اندازه‌ای امکان‌پذیر است زیرا که می‌داند که این امر در زندگی اجتناب‌ناپذیر است. البته آدم عادی باید حرفه‌ای بیاموزد و آدم با اصل و نسب به هنر بپردازد، اما در عین حال می‌گویند «پیشه به نزدیک ما بهترين هنر است از روی حقیقت، و اگر فرزندان خاص و اصیل صد پیشه دارند و از آن کسب نکنند عیب نباشد بلکه هنر باشد و صنعت و هنرورزی روزی برده» (ص ۶۷). آن‌گاه در تأیید نظر خود حکایت شاه گشتاسف را که مثل شده است، نقل می‌کند گشتاسف که در کارگاههای دربار پدر آهنگری آموخته بود، چون برادر آشوب زمانه به دیار غربت افتاد و مالی نداشت، از راه آهنگری روزگار را گذراند تا زمانی که بخت به او روی باز آورد «از آن پس این قاعده در ایران استوار شد که هر کسی علی‌الخصوص بزرگان فرزند خود را صناعتی آموختند هر چند که بدان نیاز نداشتند» (ص ۷۶). این موضوع به نظر کیکاووس چندان مهم بوده است که بخش سوم کتاب خود را بدان تخصیص داده است. اما در مورد تعلیم معتقد است که کودک به‌دلقاو و برحسب طبیعت قابل به آموختن ندارد و «علم و هنر و ادب را به چوب آموخته» (ص ۷۵) اما پدر نباید فرزند را تنبیه کند بلکه باید این کار را به معلم واگذارد؛ پدر نباید رقت قلب نشان دهد و نباید شخصاً از بی‌دبی فرزند به خشم درآید بلکه باید فرزند را از مملکتان بفرساند و او را به دست ایشان ادب کند، او باید با کودک شکیبایی نشان دهد لذا هیبت خود را نگاهدارد تا کودک او را بخوار نشمارد ولی در عین حال از او حساب برد و «جامی پدر تریسان باشد». مثلاً هر گاه که ضرورت افتد «سپهرز آینه‌قدر که او را باید دریغ ملارد» تا در نتیجه فرزند، به خیال میراث آرزوی مرگ پدر نکند (ص ۷۵). آخرین تکلیف پدر این است که فرزندی را که به سن ازدواج رسیده است، زن دهد؛ و البته زمان آن وقتی است که دو شرط باهم جمع شده باشند: صالح بودن و سرکندگی داشتن یعنی هوش و درایت به خانه و هوس (ص ۷۷). هوس را باید از قبیله‌ای غیر از قبیله خانوادگی

انتخاب کرد تا به این ترتیب امکان کمک متقابل میان دو قوم به هم پیوسته پدید آید. به این ترتیب باب بیست‌وهفتم همچون یک رساله کوتاه آموزشی متمرکز بر خانواده جلوه می‌کند. خانواده پرجمعیت، ازدواج با خانواده‌های غریبه، و تک همسری جنبه‌های اصلی این آموزش هستند که مورد بحث قرار گرفته‌اند. بر نقش قاطع پدر در خانه تأکید شده است، زیرا که او ستون و محور این «خانه» است. واکنشها و تأملات متفاوت مؤلف را در باب آموزش متفاوت دختر و پسر دیدیم و ملاحظه کردیم که تعلق جنسی به ذات خود سرمنشأ اختلاف دو تعلیم و تربیت است. مفاهیم رایج در مورد قابلیت تربیتی کودک و کارایی نسبی تعلیم و تربیت به دقت بیان شده‌اند اما بر خلاف آنچه در باب هشتم در مورد آموزش در تحت‌الملوک دیدیم جنبه اساسی ندارند (پیش از این، ۲۹).

— روابط انسانی

مؤلف در بابهای بیست‌وهفتم تا سیام بار دیگر به شرایطی که اساساً در زندگی هر آدمی تأثیر می‌گذارند می‌پردازد و از کیفیتها و شرایط رفتار و روابط او با دیگران گفت‌وگو می‌کند. این روابط از زاویه سه شرط مورد ملاحظه قرار گرفته‌اند: شرط روابط میان افراد همسان دوستی و صمیمت است؛ روابط میان رئیس و مرئوس بر خطاکاری و عفو استوارند؛ و روابط میان انسان نیازمند و کسی که از او کمک خواسته می‌شود مبتنی بر الزام و فریضه‌اند. اما هر چند که عنوان باب بیست‌وهفتم «در دوستی گرفتن» است، دو باب بعد از آن خوب تقسیم‌بندی نشده‌اند. محور اصلی بابهای ۲۸ و ۲۹ (دربار؛ دوستی و دشمنی) بیان مبارها و انتازها می‌است که باید در روابط به کار بسته شوند (ص ۸۴) و حال آنکه محور نیمی از باب ۲۹ و تمامی باب ۳۰ (درباره دشمنی و عفو) و بخشندگی است که هم شاخصی رفتار رئیس است که باید عفو کند و هم کسی که حاجت به او برده شده است. به نظر ما احتمال فراوان دارد که یک منشی عمده نکات مشترک مربوط به این امور در اندرزنامه‌های آن زمان را گردآورده و در دسترس مؤلف گذارده است، و کیکاووس این مطلب را بر حسب چند مفهوم عمده دسته‌بندی کرده است. آنچه او نقل می‌کند در مجموعه‌های دیگر هم یافت می‌شود و تازگی ندارد، اما آنچه جالب نظر می‌نماید شیوایی است که مؤلف برای جمع کردن و مشخص کردن و پیوند آنها به کار برده است. در این زمینه آنچه آشکارا به چشم می‌خورد عتایق است که در اخلاق کیکاووس به موضوعات خارجی می‌شود و طبعاً ناشی از اندرزهای حاکم بر زندگی اوست. نگاه او به فقط رفتار فرد به‌منظور تشخیص خصصه‌های اخلاقی یا غیر اخلاقی آن و یا تجزیه و تحلیل آنها مسطوف نیست. او این رفتار را در پیوند با رفتار دیگران برآورد می‌کند تا کارایی آنها بر خیر فرد محاسبه کند. اخلاق کیکاووس به تأمل صرفه درباره‌ی وجوهی که می‌گویند ناخود را به بلاک

خیر بستند نمی‌پردازد؛ و حتی کمتر از آن است که نوعی تجزیه و تحلیل قابلیت‌های وجدان خفته را باشد.^{۳۰} بلکه تنها همین را به‌طور ضعیف تأیید می‌کند که روابط انسانی از عشق و کینه، زودشنی و نیازمندی تشکیل شده‌اند. این اخلاق فقط می‌کوشد تا آدمی را در برابر واقعیت این شرایط قرار دهد و اندازه‌ای را که باید مراعات کند تا این روابط سودمند افتند، به او نشان دهد یعنی در نهایت او را در حد آدمیت خود نگاهدارد. این حد با کیفیت که مردی و مردمی نامیده می‌شود (و کیکاووس غالباً آنها را به کار می‌برد) معیار خیر و نیکی است و اخلاق عبارت از این است که آدمی را به آنچه باید باشد، و در اینجا انسانی که با دیگران روابط نیکو دارد یعنی انسانی که می‌کوشد تا با دیگران بیشترین روابط و سودمندترین آنها را داشته باشد، رهنمون گردد.

قل عیاری^{۳۱} که در آن کیکاووس ظاهراً به بهترین وجه پرده از اندیشه خود دربارهٔ روابط انسانی برمی‌دارد، می‌تواند سودمند باشد. در اینجا مستقیماً موضوع رفتارهایی که توصیه می‌کند دربارهٔ دشمن در پیش گرفته شود. در میان است. به عقیده او دشمنی چیزی است پس نیرومندتر (ص ۸۳) زیرا که آدمی را به کارها و واکنشهای بس حادثه‌رایی دارد، و حال آنکه دوستی چیزی لطیف است و اقتضا می‌کند که بر حسب اختلاف درجات - که بعداً به آنها می‌پردازیم - مورد عنایت قرار گیرد. اندیشهٔ کیکاووس این است که کلاً و در هر حال باید اندازه نگاهداشته شود. او با درم انباشتن اندر زها، حکمتها و ضرب‌المثلها، که مجموع آنها حال و هوای مطلوب او را ایجاد می‌کند، به ارائهٔ این اندازه‌ها و معیارها می‌پردازد. او می‌گوید: «ای پسر، هر که را به دست بیندازی به پای می‌کشی، از آنکه ریسان تا به حد و اندازه‌ای، نای، نای در یکدیگر می‌پیوندد و چون زیادت نانی از هم بگسلد. پس اندازهٔ کارها نگاهدار خواه در دوستی و خواه در دشمنی، که اعتدال جزوی است از عقل کل. و با سفیان بر دیار باش، ولیکن با گردن‌کشان گردن‌کشی باش. و در هر کاری که باشی طریق مردی نگاهدار، و به وقت خشم بر خود واجب کن خشم فرو خوردن، و قدر خود بدان، و برداشتن سر دورگ از مردمان عارضان که هر که مقدار خویش نداند در مردی او نقصان یزد. و با دوست و دشمن، گفتار آهسته کن و چربوکی باش که چربوکی دوم جادویی است. و هر چه گویی از نیک‌گو، جواب آن چشم‌دار، هرچه خواهی که نشنوی کسی را مشتوان و هر چه پیش مردمان توانی گفت از پس مردمان مگوی».

۳۰. ابن‌برهنگر در حیطه اخلاق جای ندارد این حرکت در سال ۱۸۹۷، زمانی که فروید از طریق صمیم‌ناخود آگاه به تعبیر لیبوی که در وجدان خفته او نقش بسته‌اند، پرداخت مثل عشق به مادر و یزایی را بد - که یونگ آن را عقده نام داد و فروید برای آن تعبیرهای اسطوره‌شناختی پیدا کرد - به نقطه اوج خود رسید.

۳۱. باب بیست‌ونهم، ص ۹۴ چاپ غلامحسین یوسفی، ص ۱۴۸ و ۱۴۹.

بدین‌سان کیکاووس از ورای دوستی (باب ۲۸) به بررسی روابط انسانی می‌پردازد. آدمیان به دوست بیشتر از برادر نیازمندند «که اگر مردم را برادر نبود چتر که بی‌دوست» و مهم این است که انسان در تلاش یافتن دوست باشد و دوست‌یابی از دو راه ممکن است «تازه داشتن رسم هدیه دادن و مردمی کردن» (ص ۱۷۹). دوستی مقتضی انجام ملاحظات و دقت‌های خدمتگزارانه (نعمت) است. دوستی بر خطاها و عیبها پرده می‌کشد و ارزشها و هفترا را آشکار می‌کند. دوستی باید هواره به دوستان تازه گسترش یابد بی‌آنکه به دوستهای قدیم آسیب برسد؛ دوستی باید چنان باشد که «نیم دوستان» را به دوستان واقعی و تمام تبدیل کند و این از راه نیکویی و سازگاری دست می‌دهد؛ دوستی باید با تطفل نسبت به دشمنان همراه باشد، اما باید از دوستی که با دشمن پیوند می‌خورد و با بدون دلیل واضح نسبت به آدمی غریبه می‌شود برحذر بود. بدین‌سان آدمی که آدم شجاع و پاکدامن بهترین دوست خواهد بود و آدمی اورا به دل دوست خواهد داشت (ص ۱۷۹)، اما هیچ‌کس برای بی‌عیب نیست و اندازهٔ دوستی باید بر حسب اندازهٔ درستکاری و پاکی افراد تعیین گردد؛ و به کسی که بیشتر دارای عیب است نه هتر باید به زیادهٔ دوستی کرد تا برای روز میباد بماند چه «وقت باشد که از بدان نیز حاجتی برآید». کیکاووس درست در هنگامی که به این دسته می‌اندیشد از ابتدایی‌ترین دلیل که برای دوستی در تصور دارد پرده برمی‌دارد: کمک در وقت نیازمندی. دوستی حقوق مقابل پدید می‌آورد و هنگامی که کسی برای نیکویی ارزش قائل نباشد از میان می‌رود (ص ۸۰). دوستی در وقتی آزمون می‌شود که آدمی دچار دست‌تنگی گردد یا ببرد. به همین دلیل باید از هرگونه دوستی با آدم دیوانه، ابله، خسیس، کینه‌توز و حسود اجتناب کرد؛ همچنین باید از اعتدال بسیار بر دوستان هم برحذر بود «که اگر تو را هزار دوست باشد از تو دوست‌تر کسی نباشد» (ص ۸۰). باب بیست‌و‌هشتم با سخنان مؤکد در لزوم دوستی آغاز شده و با هشدار جدی در مورد وابستگی و اعتدال بیش از حد به دوستان به پایان می‌رسد و بر این نکته تأکید می‌شود که باید فاصله حفظ گردد «با مردمان دوستی میانه‌دار» و اسرار خود به ایشان مسپارد («با دوست از رازهای خود چیزی مگوی»)، و بدین‌سان به باب بیست و نهم می‌پردازد «در اندیشه کردن از دشمن» گریز زده شده است. بدین قرار باب بیست‌ونهم با گفت‌وگو از موضوعی که مابین موضوع باب بیستین است آغاز می‌شود، و آن دشمنی است. مؤلف نخست خود دشمنی را مطرح می‌کند و می‌گوید هر چند که از وجود دشمنی در مورد هر کس نباید شگفتی کرد، مهم این است که آدمی نسبت به دشمن خود دشمنی ورزد اما تا هنگامی که از موفقیت خود بر او مطمئن نشود نباید دشمنی خود را آشکار کند؛ و این رفتار احتیاط‌آمیز باید دایمی باشد («هرگز نباید از کید دشمن، علی‌الحصول دشمنی که نزدیک است، در غفلت بوده»، ص ۱۸۳) و از دیگر سو آدمی باید هواره نگران دشمن باشد؛ باید هواره علیه او تدبیر مکر و حیلت کرد و در جست‌وجوی فرصت مناسب برای از میان

خواننده خود را متقاعد کند تا خشم خود را با خصیصه خدایان یعنی حلم و بردباری مهار نماید. این دو واقعیت یعنی نیازمندی و بخشندگی در باب سبب نمودار بودن هم قرار دارند. مؤلف در اینجا دیگر به آدمیان در حال برخورداری از شرایط برابر که در دوستی و دشمنی مشهود بود. غی‌نگر بلکه آنان را در دو وضعیت وابسته به یکدیگر مجسم می‌کند: وضعیت‌های مود غی‌تر و محتشم و مرد زبردست و نیز کسی که از دیگری کمک مادی می‌طلبد. کیکاووس می‌گوید: «تا توصیف جگونگی این وضعیت‌ها خواننده خود را به بخشندگی سوق دهد. البته رابطه میان محتشم با زبردست فقط از نقطه نظر مرد محتشم مطرح شده است، همان‌گونه که رابطه میان مرد و زن فقط از نقطه نظر مرد مطرح شده بود. با وجود آنچه گفته شد باید اقرار کرد که کیکاووس از خلعت اعتدال برخوردار است؛ همان‌گونه که مرد را تشویق می‌کند تا ضحای را که از فکرات یا تحلیلات درباره زتن نشأت گرفته‌اند به زن نسبت دهد و او را آلت دست کند، قدرتی و اختیاراتی را هم که رئیس نسبت به زیر دست دارد در چشم او بزرگ نمی‌نماید. البته در عین حال جانب مرد و رئیس را می‌گیرد و هرگز وارد بحث از دیدگاه زن یا زبردست نمی‌شود. با بناگزیر به حقوق اخلاق ایشان بیندیشد. بدین‌سان در رابطه رئیس و مؤوس فقط قدرت و اختیار نظر نخست و تکلیفش را برای در اطاعت نگه‌داشتن نفر دوم (چاپ یوسن، ص ۱۵۰) می‌بیند و البته آن‌هم در رفا، همان‌گونه که یک مالک باید به اموال خود در جهت سود شخصی خویش برسد و آنها را توسعه دهد (ص ۸۵) و برای این کار به زیر دست (کهنتر) نیاز دارد. فرد زبردست در مقابل این قدرت و اختیار ثبات اخلاقی نمی‌یابد مگر در خطاکاری؛ او وقتی در چشم مهتر اسباب نگرانی می‌شود که به‌صورت یک انسان درآید یا از قاعده بیرون نهد و مستوجب کفر گردد؛ و کیکاووس فقط همین مورد را بررسی و تشریح می‌کند (باب سی‌ام، ص ۸۶ و ۸۷)، دو جمله که در آغاز و پایان این بخش قرار دارند بهترین بیان روحیه بخشندگی و عفو هستند که کیکاووس امیدوار است که در مهتر به هنگام رسیدگی به گناه کهنتر وجود داشته باشد. او می‌گوید: «آری پس به هر گناهی، مردم را مستوجب عقوبت بدان» که هر گناه مقتضی کفر نیست (ص ۸۶)، و هیچ گناه را نابخشودنی نیست و «هیچ‌گناهی بدان که به عفو نیرزد» (ص ۸۷) البته این بخشش تا اندازه‌ای جنبه خودنگراری و درونگرایی دارد. تیه آتم خطاکار سبب بزرگی مرتبه مهتر نمی‌شود بلکه از برکت خطای خادم است که خلعت عفو و بخشندگی مهتر آشکار می‌گردد: «و چون مکافات گناهی کرده باشی فضل تو آن‌گاه کما باشد» (چاپ یوسن، ۱۵۲؛ فضل، عفو باید در حدود اسکان باشد از روزگار آدم (ع) هر انسانی مرتکب خطا شده است، پس عفو باید نسبت از قلب باشد و پس از عفو کسی دیگر نباید او را سرزنش کنند، حتی نباید از آن گناه یاد آورد علی‌المصون اگر خطاکار بپوش خواسته باشد و روشن است که پوشش‌خواهی عار نیست. قرآن، به هر سلبان که آنرا بخواند از

برداشتن او بود. در این زمینه فرق میان دشمن ضعیف و دشمن قوی وجود ندارد، و حق نفع آدمی در این است که همواره دشمن خود را قوی قلداند کند چه در صورت پیروزی بر او خود او بزرگ دانسته خواهد شد. در عین حال کیکاووس در این مرحله نمی‌ماند و همچنان به اندیشیدن درباره دوستی ادامه می‌دهد، و همین امر موجب می‌شود تا این باب در مسیر کاملاً مخالف با آنچه آغاز شده است، ادامه یابد. کیکاووس معتقد است که دشمنی گناه به دوستی تبدیل می‌شود و در این صورت دوستی پس استوار خواهد بود (ص ۸۲)، او همچنین وضعی را تصور می‌کند که در آن دشمنی دشمن از میان می‌رود و آن در وقتی است که دشمن عفو می‌طلبد، که در این صورت نباید آنرا دریغ کرد، بلکه باید او را در حمایت گرفت. هنگامی هم که دشمن شکست می‌خورد اسکان دارد که دشمنی او به دوستی تبدیل گردد، پس باید آن‌هم غنیمت شمرده شود. در این صورت نباید دشمن را به کلی در هم کوفت (چنان‌که در ابتدای عبارتی که نقل کردیم دیده شد آنچه گفته است: «هر که را به دست بیندازی به پای می‌کشی»)، در عین حال «اگر دشمنی بر دست تو هلاک شود، روا بود اگر شادی کنی؛ اما اگر به مرگ خویش بپیرد پس شادمانه باشی، و آن‌گاه شادی کن که تو به حقیقت دانی که نخواهی مرد» (ص ۸۲). این باب با این نتیجه به پایان می‌رسد که «با دوست و دشمن کرم باشی، و بر گناه مردم سخت در غضب مشو، و هر سخنی را برانگشت نتیجه، و بر حق و باطلی دل در عقوبت میند، و طریق کرم نگاهدار تا به هر زمانی ستوده باشی» (ص ۸۶). اما کیکاووس پیش از آنکه به اینجا برسد سه رشته کوتاه حاوی اندرزهایی در سه موضوع تدوین کرده است (ص ۸۲): در آداب گفتار با دوست و دشمن، در چگونگی رفتار و کردار با افراد مختلف (آنکه قوی‌تر است، تندخو، بخیل و نادان...)، در کیفیت روابط میان بزرگ و کوچک یا رئیس و مؤوس. آن‌که بتوانیم مجموعه‌ای را که این اندرزها از آن گرفته شده‌اند به صریح مشخص سازیم^{۳۳} باید بگوییم که این اندرزها در قالب آخرین سنت اندرزهای اخلاقی قدیم تدوین شده‌اند؛ دسته سوم از اندرزها ناظر بر روابط شخصی است که در وضعیت‌های نابرابر قرار دارند، و دقیقاً قواعد رفتار شخص عالی‌مرتب (مستند) را نسبت به زیردستان خود بیان می‌کنند. بدین‌سان خواننده به‌باب بعد راه برده می‌شود.

در نظر کیکاووس هرورث دوستی ناشی از نیازی است که آدمیان به یکدیگر دارند. پس از این به هنگامی که ضمن گفت‌وگو از نصیرالدین طوسی نظریه ارسطو را طرح می‌کنیم این اعتقاد را باز می‌یابیم. تأمل درباره دشمنی آنک اندک کیکاووس را به اندیشیدن در باب عفو و بخشش کشانده است؛ واقع این است که دشمنی موجب بروز عشم می‌شود و مرد اخلاقی باید

۳۳. می‌توان این دسته از اندرزهای قابوستامه را با محتوای گذار اندر بازخواند... (پیش از این: ۱۰۱) مقایسه کرد که برخی از آنها عفو و کلمه به کلمه در هر دو متن یافت می‌شوند.

موجب نگارش باهای بعد می‌شود. روحیه سخاوت‌دوش او را از تنگ چشمی (بفیلی، ص ۸۸) بیزار می‌کرد و به همین دلیل غی‌خواست آنچه را که آموخته بود تنها برای خودش نگاهداشته به همین دلیل نیز بیان مطلب به گونه‌ای است که در پایان کار روحیه بخشندگی و سخاوت‌سکه باید به همه کسانی که عهده‌دار منشی هستند انگیزه و جان بدهد. سقراط می‌گوید:

پیشه فقط عبارت از کاندناری نیست (ص ۸۸) «بلکه هر کاری که مردم بر دست گیرند، آن چون پیشه باشد اما باید که آن کار را نیک بدانند و ورزین تا از آن بر تواند خوردند». کیکائوس پیشه‌ها را بر حسب میزان ارتباطشان با علم به سه دسته تقسیم می‌کند: اما در محل به گفتگو از این تقسیم‌بندی سه‌گانه غی‌پردازد بلکه به یک دسته‌بندی تجربی مرکب از چهار اصطلاح اقدام می‌کند و همان است که ما پیش از این (بند پنجم از ۲۰۱) از آن یاد کردیم. قضیه از لاین قرار است که: «یا علمی است که تعلق به پیشه دارد، یا پیشه‌ای است که تعلق به علم دارد یا پیشه‌ای است به سر خود [مستقل] اما علمی که تعلق به پیشه دارد چون مهندسی و طبیعی و تجسمی و مساحی و شاعری و مانند این [است] و به پشهای که تعلق به علم دارد چون خنیاگری و بیطاری و بنایی و کاریزگی و غیر آن [است] و هر یکی را رسم و سامانی است و... پیشه‌های نص [مستقل] خود معروف است» (ص ۸۹). به عبارت دیگر قضیه عبارت است از اِعمال علم مکسب یا انجام عمل که منبت از علم است و به طریق عقلانی سامان می‌پذیرد و یا اشتغالانی که مقتضی هیچ تدارک قبلی نیستند.

در حقیقت کیکائوس چشم‌اندازی دیگر در ذهن دارد که از علم، و بالاترین علوم که علم دین باشد، سرچشمه می‌گردد و همین امر او را وامی‌دارد تا اندرزهای خطاب به قتیبه، متکلم، خطیب و قاضی تدوین کند. او آن‌گاه به بررسی پیشه‌ها، مناصب و اشتغالانی می‌پردازد که قطعاً در جامعه او بیشتر از دیگر حرفه‌ها مورد توجه بوده‌اند، پیش از همه به حرفه‌های آژانه می‌پردازد مثل تجارت، پزشکی، ستاره‌شناسی و ستاره‌شناسی، مهندسی و مساحی، شاعری و خنیاگری؛ آن‌گاه از حرفه‌های یاد می‌کند که به قدرت و حکومت مرتبطند یعنی پیشه‌هایی که در حوزه اقتدار امیر و مربوط به خدمتگزاران اویند مثل سفره، تدبیر، وزیر، رماقت قشون و بالاخره تکالیف خود امیر؛ و در آخر موضوع دو اشتغال یعنی کشاورزی و صنعتگری مطرح می‌شود که قطعاً از همان اشتغالات آژانه و «سرخود» است که مؤلف ذکر کرده بود. تقسیم‌بندی سلسله مراتب «پیشه‌ها» که از متکلم آغاز می‌شود و به صنعتگر پایان می‌پذیرد دقیقاً برپایه ارتباط آنها با علم انجام می‌گیرد. همان‌گونه که در بحث از تنقید سقراط علی اصفهانی (۲۰۹، ۱ تا ۲) دیدیم عقل و علم در نزد کیکائوس و در تمامی اخلاق سقراط زبانی فارسی، شاه‌کلید هرگونه تقصیر ارزش‌ها که با بیان اندرز آغاز می‌شود، هستند. بدین «د» که علم دین یک علم واقعی به شمار می‌رفت که قضایای قرآنی حقیقت آن بودند و همین علم

همان سطر اول می‌آموزد که خداوند بخشاینده مهربان است. در عین حال گناهانی هم هستند که در خور کیفر قانونی و عقوبت شرعی یعنی حد هستند، اما باید «حد گناه نگریسته شود» (ص ۸۶). در عین حال کیکائوس اعتقاد شخصی خود را بیان می‌کند و می‌افزاید: «اما من چنین گویم که اگر کسی گناهی کند و بدان گناه مستوجب عقوبت گردد تو به سزای آن گناه او را عقوبت مکن و او را عفو کن تا طریق حلم و مرحمت سپرده باشی؛ و اگر عقوبت کنی و عفو لازم نداری باری چنان کن که یک درم گناه را نیم درم عقوبت [سیاست] فرمای تا هم از کریان باشی و هم از سیاسن».

در بخش دوم باب می‌آموزم موضوع درخواست آدم نیازمند و دو وضعیت مترتب بر آن، یعنی وضعیت آدم نیازمند و کسی که از او درخواست کمک می‌شود، مطرح شده است. سمرشچ این امر از رابطه لسان با خدا (ص ۸۷ و ۸۸) گرفته شده است که در آن آدمی به سبب نیاز به تسلیم وادار می‌شود و راز بخشش الهی به کسب فیض می‌رسد. نیاز، آدمی را در وضعیت چاکری و خدمتگزاری قرار می‌دهد؛ حاجتی که برآورده شود درخواست کننده و حاجتمند را در حالت ولعشتی قرار می‌دهد و موجب نیکامی کسی می‌شود که حاجت را بر آورده است. کسی که حاجتی را بر می‌آورد نباید کاری کند که حاجتمند احساس بدبختی کند؛ و حاجتمند هم باید بی‌آنکه هرگز شکایتی کند منتظر بهترین فرصت برای انجام درخواست خود باشد، مثلاً، و همان‌گونه که مؤلف به یک مورد خاص اشاره کرده است، اگر به خسیس حاجت پیدا کند باید به هتکلی که مست باشد حاجت به او ببرد زیرا که «بخیلان به وقت مسی سخنی باشند». اما هیچ دردی از این بزرگتر نیست که انسان کرم محتاج موجود لایم گردد.

پیشه‌ها و جامعه

کیکائوس وقتی که به اواخر باب سی‌ام می‌رسد می‌گوید تکلیف را که برای گفتن همدیگر به قرئینش برگردن گرفته‌بود، انجام داده است. یعنی که کتابی تألیف کرده است تا فرزند را در رفتار خصوصیت در تطابق با قواعد رفتاری مقبول در جامعه و مناسب با شأن اجتماعی او، هدایت کند. اما در باب می‌رویکم به شرح و بسط تازماری می‌پردازد تا آنچه را که در باب بیست و هفتم، ضمن گفت‌وگو از آموزش فرزند، درباره پیشه‌های آبرومندانه‌ای که هر آدمی باید خود را برای انجام آنها آماده کند، گفته بود تکمیل کند. او خود را در پیته دانش «پراده» می‌داند، اما همین دانش هم عاری از قدرت نیست زیرا که او آن را از پدر خویش فرا گرفته است «در دانش پندامه و اگر نیز چیزی دانم». از پدر خویش شنیدم» (ص ۸۸). اما در این نکته تردید ندارد که هر پیشه‌ای وابسته به یک دانش است، لذا کیکائوس می‌خواهد دانشی را که به مهارت خاص در هر پیشه‌ای انجام تعریف کند، بدین‌سان انتقال نگاه او به بخش فعال و مؤلف جامعه

هستند که در سراسر کتاب بر ذهن و فکر او مسلطند اما تا اینجا ناظر بر وضعیت‌های الهیه کلی بوده‌اند زیرا که سخن از پیشه‌ها، مناصب و اشتغالات در میان بوده است که احصاف آدمی در طول عمر خود بدانها می‌پردازند؛ و محدود به قلمروهای مربوط به علم، ادب، معاشرت، کاردانی و فنون مشخص هستند. تعریف و توضیح آنها به‌طور طبیعی مؤلف را بدانها می‌کشاند که همه دانسته‌های خود را درباره آنها بازگو کند تا بدانجا که باپای مربوط به آنها^{۳۳} به نحوی یک دایره‌المعارف مختصر را در زمینه بسیاری از دانشها و مشاغل آن روزگار تشکیل می‌دهند.^{۳۴} کیکاووس که به‌خوبی در جریان چگونگی انجیام و اعیال طبقات شغلی مورد بحث خود و نیز آداب و رسوم خاص آنهاست، بر پایه آنچه می‌داند مجموعه‌های از اندرزهای منطقی با هر طبقه و صنف را آورده می‌آورد و تدوین می‌کند. مثلاً اندرزهایی که به فاضل می‌دهد تصویری آرمانی به وجود می‌آورد که خطوط اصلی آن، با اجتناب از بیان حتی یک تقصیه که طبعاً و متعارضاً مقتضی وجود انسان مناسب است، ترسیم شده‌اند؛ به‌واسطه یک خطیب (مُذَكِّر) اندرزهای داده می‌شود که به وسیله آنها می‌توان سیای واعظ غیر مُسْتَظَّ دوره‌گرد را که مجبزه به همه تردست‌های خاص پیشه خود بوده است، ترسیم کرده خنیاگر بزرگ‌ترین سرگرم کننده جامعه است و «خنیاگری را بزرگ‌ترین هنر [این] است که به طبع مستمع رود» (ص ۱۱۲) اما ممکن هم هست که در جاه‌جویایی و مجلس‌گردیهای خود عامل عصبه غیبت و تمکبی باشد و لذا بهتر این است «که مطرب کروکودل» باشد. بدین‌سان ملاحظه می‌شود که همه باپای کتاب بر مبنای چند فکر ساده که به روشنی بیان شده‌اند و هر یک با مایه‌ای از ادب و ادبیات پروارنده و بیان می‌شود، تدوین شده‌اند. مثلاً بازرگان از لحاظ دو اشتغال فکری عمده‌ای که دارد، مطرح می‌گردد و آن دو عبارتند از معامله و مسافرت؛ بازرگان باید در امور کسب جدی و سختگیر و در بیرون از آن حوزه انسان باشد؛ باید خطرهای سفر را به دقت محاسبه کند و پیش از اقدام به سفر خود را مردی واقعاً مقصد‌غایبانه باشد.

۳۳. فصل شماره چهارم و سوم را به باب کشاورزی و صنعت که فاقد این مشخصه است، کنار می‌گذاریم.
 ۳۴. به همین ترتیب است که به یک رساله عنصر در پزشکی که به اقوال جالینوس و قراط استناد کرده است، دست می‌نماییم؛ به یاد داریم که این سیتا کوشیده بود تا مأمی در نزد قاپوس، پدر بزرگ کیکاووس بیاید (بگردید به *The Life of Ibn Sina*: تصحیح و ترجمه دبلیو. ای. گورن، نیویورک ۱۹۷۲، ص ۲۲). قاپوسنامه همچنین در بردارد یک رساله کوچک در باب نجوم است؛ ابوریحان بیرونی کتاب «آثار الباقیه عن فضول الصغیر» را (که زانخاتو به نام تاریخ مل قدیم ترجمه کرده)، بدان قاپوس کرده است و نیز رساله مختصری در باب فنون شعر فارسی را. قاپوس که خود در ادب و شعر عرب صاحب بود از اهل علم حیات می‌گردد. از همه اینها می‌توان به سبط البالی فرهنگی محیط اشرافی آن عصر پی برد، او به دین خاصی که پیوسته دو این زمینه بر گردش داشته تصریح کرده است.

فارغندهای را در صدر سلسله مراتب اشتغالات قرار می‌داد زیرا که منفعت اجتماعی آن بالاترین و پرمنافع‌ترین نوع «در هر دو جهان» محسوب می‌شد (ص ۸۹).

همه پیشه‌های که از زبان کیکاووس برشمرده می‌شوند هانها هستند که در اندرزنامه‌های کهن (سپاهی خنیاگری) و نیز در کتابهای که در قرن هفتم به کیکاووس خالیف شده‌اند، بیان گردیده‌اند. کیکاووس می‌نویسد که برای بیان این تقسیم‌بندیها می‌بایست دارد، اما در عمل محدود و مقید بدین معیارها نمی‌ماند. مثلاً پس از آنکه پیشه‌های مربوط به کسانی را که به علوم دین می‌پردازند بیان می‌کند و آداب آنها را توضیح می‌دهد باب ششمی درباره تجارت و تاجر می‌پردازد و این پیشه را به پیشه صنعتگر نزدیک می‌نماید و می‌گوید که انجیام آن مقتضی هیچ علمی نیست (ص ۹۵)؛ آن‌گاه بحث از طبابت را آغاز می‌کند و بدین‌سان همی علوم پزشکی را می‌نماید و به تصریح می‌گوید که: «از علم دین گذشته هیچ علمی شریف‌تر و سودمندتر از علم طب نیست» (ص ۱۰۰). به این ترتیب، علم یک معیار اصلی دسته‌بندی پیشه‌هاست و البته معیار نفع هم هست، و بی آنکه این نکته را بر زبان آورد بدان جهت بحث از بازرگان را قبل از مباحث دیگر آورده است که به وسیله اوست که همه چیز میان «شرق و غرب» جریان می‌یابد (ص ۹۵). شرافت علم ستاره‌شناسی و ستاره‌شناسی (نجوم) که به عقیده کیکاووس «هی‌چ‌کس علم نبوت است» او را بر آن می‌دارد تا به نصیحت شاگرد این رشته بپردازد. پس از آن نوبت فنون شاعری و خنیاگری است که اهمیت اجتماعی آنها بسیار محسوس و آشکار بوده است.

تقسیم‌بندی پیشه‌های مربوط به دستگاه حکومت (خدمت کردن پادشاهان) بر حسب اهمیت آنها از پایین به بالا، از خدمتکار تا امیر، انجیام گرفته است، یعنی بر مبنای میثاری جز معیار دانش که همان اقتدار است، استوار است. تا اینجا هنوز امیر یا پادشاه از مرحله فیلسوف اول بودن، که یونان رؤیای آن‌را در بسیاری از «نصیحه‌الملوک»‌ها پروارنده است، بس دور است، اما کیکاووس درباره کشاورزی یا دهقانی و حتی در مورد صنعتگری و صنعت‌کردن حرف همی ندارد؛ ظاهراً فقط از دور با شیوه کار و زندگی آنها آشنا بوده است. اثناً قطعاً آگاهانه است که کار واریسی پیشه‌ها را به گفت‌وگو از صنعت به پایان می‌برد؛ در میان اصناف صنعتگر بازرگ و روحیه‌صنق، که لو آن‌را جوانمردی می‌نامد، رشد می‌کند و او با مقدمه چینی درباره دهقانان و صنعتگران قصد رسیدن به همین مقوله را داشته است که موضوع باب چهارم و چهارم است و به تنهایی رساله کاملی است که بر پایه این معیار صرفاً اخلاقی رفتار شریف انسان - کیکاووس خواننده را به رعایت آن فرا می‌خواند - تمامی تقسیم‌بندی بشریت را باز می‌نماید.

باپای می‌بینیم که تا چهل و سوم همچون بقیه کتاب متأثر از دلگرا نهایی اخلاق کیکاووس

و فراموش را در صدر سلسله مراتب اشتغالات قرار می‌داد زیرا که منفعت اجتماعی آن بالاترین و پر دامنه‌ترین نعم «در هر دو جهان» محسوب می‌شد (ص ۸۹).

هذه پيشه‌های که از زبان کیکاووس برترجم شده‌اند همانها هستند که در اندرزنامه‌های کهن (نهای غنی‌اگری) و نیز در کتاب‌هایی که در قرن هفتم با کیکاووس تألیف شده‌اند، بیان گردیده‌اند. کیکاووس می‌نویسد که برای بیان این تقسیم‌بندی میارهای دارد، اما در عمل محدود و متبذ به این میارها نمی‌ماند. مثلاً پس از آنکه پيشه‌های مربوط به کسانی را که به علوم دین می‌پردازند بیان می‌کند و آداب آنها را توضیح می‌دهد باب مشبیه درباره تجارت و تاجر می‌پردازد و این پيشه را به پيشه صنعتگر نزدیک می‌نماید و می‌گوید که انجام آن مقتضی هیچ علمی نیست (ص ۹۵)؛ آن‌گاه بحث از طبابت را آغاز می‌کند و بدین‌سان اهمیت علوم پزشکی را می‌نماید و به تصریح می‌گوید که: «از علم دین گذشته هیچ علمی شریف‌تر و سودمندتر از علم طب نیست» (ص ۱۰۰). به این ترتیب، علم یک معیار اصلی دسته‌بندی پيشه‌هاست و البته معیار قطع هم هست، و بی‌آنکه این نکته را بر زبان آورد بدان جهت بحث از بازرگان را قبل از سیاحت دیگر آورده است که به وسیله اوست که همه چیز میان «شرق و غرب» جریان می‌یابد (ص ۹۵)، شرافت علم ستاره‌شناسی و ستاره‌شماری (نجوم) که به عقیده کیکاووس «بی‌شک علم نبوت است» او را بر آن می‌دارد تا به نصیحت شاگرد این رشته بپردازد. پس از آن نبوت فنون شاعری و خنیاگری است که اهمیت اجتماعی آنها بسیار محسوس آشکار بوده است.

تقسیم‌بندی پیشه‌های مربوط به دستگاه حکومت (خدمت کردن پادشاهان) بر حسب اهمیت آنها از پایین به بالا، از خدمتکار تا امیر، انجام گرفته است، یعنی بر مبنای میاری جز میار داشت که همان اقتدار است، استوار است، تا اینجا هنوز امیر یا پادشاه از مرحله فیلسوف اول بودن، که یونان رؤیای آن‌را در بسیاری از «اصححه‌الملوک»‌ها پروراند است، پس دور است، اما می‌کاپوس دربارهٔ کارورزی یا دهقانی و حتی در مورد صنعتگری و صنعت‌کردن حرف می‌نهد: ظاهراً قسط از دور یا شیوه کار و زندگی آشنا بوده است، اما قطعاً آگاهانه است که کار واری پیشه‌ها را به گفت‌وگو از صنعت به پایان می‌برد؛ در میان اصناف صنعتگر بازار یک روحیهٔ صنعتی، که او آن‌را جوانمردی می‌نامد، رشد می‌کرد؛ او با مقدمه چینی دربارهٔ دهقانان و صنعتگران ضد رسیدن به همین مقوله را داشته است که موضوع باب چهل و چهارم است و به تنهایی رسالهٔ کامل است که بر پایهٔ این معیار صرفاً اخلاقی رفتار شریف انسانی - که می‌کاپوس خواننده را به رعایت آن فرا می‌خواند- تمامی تقسیم‌بندی بشریت را باز می‌گشاید.

های میوه کم تا چهل و سوم همچون بقیه کتاب متأثر از دلتگرائیهای اخلاقی کیکا ووس

هستند که در سراسر کتاب بر ذهن و فکر او مسلطند اما تا اینجا ناظر بر وضعیتهای الهیه کلی بوده‌اند زیرا که سخن از پیشه‌ها، مناصب و اشتغال‌ها در میان بوده است که اصناف آدمی در طول عمر خود بدلانی می‌پردازند؛ و محدود و قلمروهای مربوط به علب آداب معاشرت، کاردانی و فنون مشخص هستند. تریف و توضیح آنها به‌طور طبیعی مؤلف را بدلانی می‌کشد. همه که دانسته‌های خود را درباره آنها بازگو کند یا بدانجا که بهایای مربوط به آنها^{۲۲} به نحوی یک دایره‌المعارف مختصر را در زمینه بسیاری از دانش‌ها و مشاغل آن روزگار تشکیل می‌دهند.^{۲۳} یکپارکوس که به‌خوشی در جریان چگونگی انجام و احوال طبقات شغلی مورد بحث خود و نیز آداب و رسوم آنهاست، بر پایه آنه می‌داند مجموعه‌هایی از اندرزهای منطبق با هر طبقه و سبب را گرد هم می‌آورد و تدوین می‌کند. مثلاً اندرزهایی که به قاضی می‌دهد تصویری آرمانی به وجود می‌آورد که غلط‌و‌اصول آن، به اجتناب از بیان حق بی تقیصه که طبعاً و متعارفاً مقتضی وجود انسان صاحب منصب است، ترسیم شده‌اند و با عطف به غلطی (مذکر) اندرزهای داده می‌شود که به وسیله آنها می‌توان سپای واعظ غیر مستط «دوره‌گرد را که بجهز به همه تر دستهای خاص پیشه خود بوده است، ترسیم کرده خنیاگر بزرگترین سرگرم کننده جامعه است و «خنیاگری را بزرگترین هنر [این] است که به طبع مستمع روده (ص ۱۱۳) اما ممکن هم هست که در جاه‌جایی و مجلس‌گردنهای خود عامل عصبه غیبت و نمایی باشد و لذا چتر این است «که مطرب کروکوروبلا» باشد. بدین‌سان ملاحظه می‌شود که همه بهایای کتاب بر بنیای چند فکر ساده که به روشی بیان شده‌اند و هر یک با مابقی از ادب و ادبیات پی‌روانده و بیان می‌شود، تدوین شده‌اند. مثلاً بازرگان از لحاظ دو اشتغال فکری عمده‌ای که دارد، مطرح می‌گردد و آن دو عبارتند از معامله و مسافرت؛ بازرگان باید در امور کسب جدی و سختگیر و در بیرون از آن حوزه انسان باشد، باید خطرات سفر را به دقت محاسبه کند و پیش از اقدام به سفر خود را مردی واقفاً مقصد نمائنده

۳۴. فصل شماره چهل و سوم را در باب کشاورزی و صنعت که فاقد این مشخصه است، کنار می گذاریم.
۳۵. به همین ترتیب است کیهیک که رساله مختصر دو تا پیشی که با نقل جالیوس و بقرای استیله کرده
است، دست می یازیم؛ به یاد داریم که آن سینا کشیده بود تا مکی که نزد قاضیان و پیرودگی های کابوینس
نویسد که در *The Life of Ibn Sina* تصحیح و ترجمه بدلیوز ای کوئن، نیورک، ۱۹۷۲، ص ۲۴، «فصلنامه»
همچنین به یاد دارنده که رساله کوچک در باب نجوم است؛ ابوریحان بیرونی کتاب الآثار الباقیه عن فروع الحضارة
(که را خاتمو به نام تاریخ ملل قدیم ترجمه کرده) به نام قابوس کرده است و نیز رساله مختصری در باب فنون
شعر فارسی را از قابوس که خود در ادب و شعر عرب شاعر بود از اهل علم حمایت می کرد و از عده یاران او توان
به سطح آفریدنه گی محیط اشراقی آن عصر پی برد. او به بین خاصی که پدرش در این زمینه بر گردنش
داشته تصریح کرده است.

— منصب پادشاهی و امارت

فی توان به تفصیل به جزئیات فصول مورد بحث پرداخت و لذا گفت‌وگو از آنها به اختصار برگزار شد. اما از آنجا که در اخلاق جای عمده‌ای به پادشاه داده شده است باب چهل و دوم که «در آیین پادشاهی» است اهمیت خاص دارد و ما سودمند دانستیم که تجزیه و تحلیل کوتاهی از آن به دست بدهیم. در واقع این متن یکی از حلقه‌های زنجیر «صحیح‌الملوک» ها است که دیگر مؤلفان این نوع آن را خوانده‌اند و از آن بهره برده‌اند. این باب دقیقاً به سه بخش تقسیم می‌شود: ۱) شش خصلت یا فضیلت که مجموعه‌شان پادشاه را برای انجام مطلوب وظایف منصب خود آماده می‌کند؛ ۲) تکالیف پادشاه در مورد وزیر (ص ۱۲۰) و خدمتگزاران (ص ۱۲۱) و سپاه خود (ص ۱۲۴)؛ ۳) وظیفه پادشاه در زمینه آگاهی دافعی از اوضاع سرزمینهای همسایه و احوال عالم و پادشاهان؛ و نیز «ولایت خویش و حال رعیت و لشکر خویش» (ص ۱۲۵). طبعاً کیکاووس اسیر تقسیم‌بندی‌هایی که می‌کند نمی‌ماند و بار دیگر فرصت می‌یابد تا به موضوع مهم وظیفه پادشاه در امر سخاوت و بذل و بخشش گریز بزند (۱۲۴ و ۱۲۵). این فصل، به عنوان خاتمه، حاوی ملاحظات است در باب ضرورت رفتار همراه با بزرگی که موجب نیکنامی پادشاه می‌شود. در این فصل تکرار دو زوج کلمه با همدیگر نشانگر دلتشغولی اصل حاکم بر نگارش کتاب هستند: رحمت و سیاست، شاه و رعیت. زوج اول^{۳۶} در بخش دوم این باب مشهود است و تمامی این بخش آکنده از این دلواپسی و اشتغال فکر است که پادشاه دربابد که چگونه اقتدار خود را بر زیرمستانش اعمال کند؛ زوج دوم کلیات^{۳۷} نشان می‌دهد که پادشاه قبل از هر چیز مسؤول رفاه همگان است، و بخش سوم این باب برای توضیح هزینه بیشتر این مسؤولیت است. بخش سوم با این توصیه به شهروار آغاز می‌شود که نباید غریب بخورد و آلت سوء استفاده شود تا بدانشا که فرد خود را به سبب مقام والایی که دارد از دست بدهد (و در واقع مست باید چاپلوسی گردد)، بلکه باید هوشیار و واقعیت اوضاع کشور خود و سرزمینهای همسایه و رقیبان باشد.

کیکاووس به سؤال مربوط به سرمنشأ اقتدار پاسخ آشکار نمی‌دهد بلکه به سؤال مربوط به شیوه اعمال قدرت پاسخ می‌دهد ولی همین پاسخ حاوی تصویری است که او از قدرت دارد و این تصور از ورای سخن او آشکار می‌گردد. او می‌داند که منصب پادشاهی مقتضی رفاه و راحت (ص ۱۲۲) مادی و اخلاقی است، اما همین وظیفه‌ای وجود دارد که این موقعیت حسد آفرین شاهی را تنظیم می‌کند و آن عدل است. فضیلتی نسق دهنده و به سامان آور که موجب رفاه مردم و رونق ملک می‌گردد زیرا که «ولایت از رعیت آبادان باشد که دخل از رعیت

۳۶. علی‌المقصود در صفحه ۱۲۰.

۳۷. دو القلم پادشاه و رعیت در سراسر بخشهای دوم و سوم تکرار شده‌اند.

حاصل می‌شود و رعیت بر جای و آبادان از عدل باشد» (ص ۱۲۴). شاه و رعیت دو طرف عمده و اصلی یک قرار داد ضمنی هستند؛ وضیعت عملی که پادشاه در آن قرار دارد بنی بر رأس حکومت و سرزمینی است که از موهبت آنها برخوردار است. وفق موهبت می‌شود که رعیت او از منافع رفاه و آسایش بهره‌مند باشد. هر چند که کیکاووس این سخن را بر زبان نیاورده است، اما قطعاً چنین تصور می‌کرده است که همین رفاه و آسایش است که موجب بقای پادشاه در مقام خود می‌شود و ادامه بقای او را موهبت می‌کند. به عبارت دیگر رعیت رعیت نیست مگر آنکه چاکری شایع یا پوزشغواه باشد و شاه از میان چنین مردمی بعضی کسان را حق تا به نزدیک خویش بر می‌کشد تا تشکیلات اولیه‌ای را که اقتدار شخصی او را بر همه کس می‌گستراند، استحکام ببخشد. به نوشته «فایوسه» «فرق میان پادشاه و رعیت آن است که پادشاه فرماندهنده است و رعیت فرمانبردار» (ص ۱۲۲) و این بیان که قاطع به نظر می‌رسد دو قطب تشکیل دهنده جامعه و ماهیت روابط آن دو را مشخص می‌نماید. اما این رابطه قدرت، وقتی که در متن خود مورد ملاحظه قرار گیرد، ظاهراً در نظر کیکاووس موهبت نمی‌نماید مگر در صورتی که به سود هر دو طرف باشد. مؤلف تحفه‌الملوک (پیش از این ۹۰۲) توجه پادشاه را بر تکلیف که برای خدمت به خدا دارد متمرکز می‌کند که از راه اجرای عدالت به طریق که موجب رفاه خلق گردد، تحقیق می‌یابد؛ اما کیکاووس فاقد چنین نگاهی در رابطه پادشاه با خداست، او به تجربه می‌داند که اعمال قدرت چه چیز است و با توصیف آن به بیان یک رشته اندرزهای عملی که پادشاه را به داشتن رفتار عادلانه هدایت می‌کنند، می‌پردازد. به عقیده او و مؤلف تحفه‌الملوک عدالت فضیلت اصلی شهروار است اما هر یک از این دو آن را از وجه اخلاقی متفاوت مطرح می‌کند؛ کیکاووس که کمتر از علی اصفهانی به اخلاق محض نظر دارد در عین حال برای ره نمودن خواننده به رفتار واقعاً عادلانه کارآمدتر و مستندتر می‌نماید، هر چند که علی اصفهانی برای خواننده‌ای که عمیقاً به مسائل مذهبی اشتناست متقاعدکننده‌تر به نظر می‌رسد.

۳۰۱. باب چهل و چهارم فایوسنامه: انسان چگونه انسان می‌شود؟

در اینجا آنچه را که مؤلف تحفه‌الملوک نیک می‌دانست و در نهایت تمامی اخلاق سنتی جای دارد، باز می‌یابیم: انسان با امکانات و توانایی‌هایی که باید آنها را فضیلت ببخشد، به دنیا می‌آید. اما کیکاووس بر خلاف علی اصفهانی در گفت‌وگو از تسلیم و تربیت (باب بیست و هفتم) این عقیده را مبنای آشکار توضیحات خود قرار نمی‌دهد بلکه بُرد بسیار عام‌تر به آن می‌دهد زیرا که در تفکر او موضوع این اعتقاد آدمی در تمامی سنین زندگی‌اش و نه کودکی که به دست مربی سپرده می‌شود.

آنها یاد می‌کند. تا آنجا که ما دانستیم او کلیات *فی* (مرد جوان شجاع) و *فی* / فوت (فضیلت جوافردی مشهود در میان یک گروه) را به کار نمی‌برد همان‌گونه که در مجموعه‌های اندرذهای کهن فارسی به کار نرفته‌اند. می‌توان گفت که در روزگار او میان این کلمه‌ها و کلمه‌های فارسی جوانمردی و جوانمردی ترادف و برابری وجود داشته‌است. لویی ماسینیون بیشتر و دقیق‌تر از هر کس کوشیده است تا، چه در میان اصناف پیشه‌وران مسلمان و چه در میان محافل لشکری خراسان، ریشه‌های تشکیلی قوت را باز یابد. البته اثر او کار خود را نخست از تحقیق درباره‌ی اصناف پیشه‌وران بغداد آغاز کرده است زیرا که در آنها مردانی که ناگزیر به زندگی محلی بودند به‌صورت دسته‌های خاص دنیای پیشه‌وران گرد هم می‌آمدند و متشکل می‌شدند؛ این جنبشهای مرتبط به قوت از قرن دوم هجری به بعد شناخته هستند و مخصوصاً از مرگ حسین حلاج به بعد، و تحت تأثیر مکتب حلاج رونق می‌گیرند. در عصر کیکاووس مفهوم جوانمردی / قوت وسیعاً علی‌الخصوص در میان صوفیه و مخصوصاً از زمان شلمی و قشیری به بعد، رونق یافته بود.^{۳۹}

چنان‌که خواهیم دید تعریف که مؤلف ما از جوافردی به دست می‌دهد خالی از برخی تردیدها نیست؛ البته او عناصر تشکیل‌دهنده آن را مشخص می‌کند، اما هنگامی که به کار توصیف جوانمردی، بدان صورت که در میان محافل و اصناف رواج داشته است می‌پردازد، خواه را مؤلف به تجزیه و تحلیل آن نمی‌بیند. جوافردی خلصتی بوده است که حلقه‌های محلی از مردمان خود را متعهد به رعایت آن می‌کردند و تردیدهای کیکاووس ناشی از این امر است که او می‌خواسته است که این فضیلت شمول عام بیابد و آن‌گاه طبقات مردم را بر حسب چگونگی افعال این خلصت و میزان آن دسته‌بندی کند. این اشتال و توسع، که هدف باب *جهل‌وچهارم* اعلام شده است، از همان سطرهای اول مشهود است، چه در آنجا مؤلف مفاهیمی را که قصد بررسی و تفصیل آنها را دارد، برمی‌شمارد؛ *خرد، دانستی و ژدبی* (ص ۱۲۹). این سه خلصت در میان «صفات» خاص آدمیان، صفاتی هستند که «هیچ آدمی نیایی که گوید مرا این سه چیز نیست». بدین‌سان کیکاووس برای مشخص کردن آنچه انسان را واقعا انسان می‌کند و عبارت است از این سه خلصت، به حس مشترک او متوسل می‌شود اما پیدرنگ این نکته به ذهنش

آخرین باب *یابوسنه* که همان باب *جهل‌وچهارم* است، از دیر باز نظر استادان و صاحب‌نظران، هم کارشناسان مصوف و هم کارشناسان برخی از وجوه اجتماعی تاریخ جهان اسلام در قرون وسطی، را به خود جلب کرده است.^{۴۰} این باب بر محور مفهومی که طبعا و ذاتاً نسبت از اخلاق است، یعنی جوانمردی، استوار است؛ و کیکاووس دقیقاً به محتوای اخلاق آن پرداخته است. ما هم در اینجا به توصیف که او از آن کرده است می‌پردازیم. در عین حال این فضیلت از رهگذر فرهنگی که او در آن می‌زیست همچون فضیلتی که کیفیت خاص دارد، جلوه می‌کرد و آن کیفیت خاص این است که این فضیلت همچون یک حرفه می‌نمود (جوانمرد پیشگی، چاپ بوسنی، ۱۲۳۲). باب *جهل‌وچهارم* با اشاره به پیشه‌وران در باب *جهل‌وسوم*، آورده شده است زیرا که پیشه‌وران اگر در کار و کسب خویش بهترین آداب اخلاق را مراعات کنند «جوافردترین همه باشند و هر قومی را از صناعات بدان صنعت اندر که باشند در جوافردی طریق است» (ص ۱۲۹). بدین‌سان جوانمردی فضیلتی است که وجوه عملی آن بر حسب نوع پیشه گروههای شغل و صنعتی تغییر می‌کند. سرآغاز باب *جهل‌وچهارم* از این هم فراتر می‌رود: «ای پسر، اگر جوافردی ورزی، اول بدان که جوافردی چیست و از چه چیز خیزد» (ص ۱۲۹) و «جوافرد پیشگی» کدام است؟ جوافردی فضیلتی است که آدمی با پیوستن به یک گروه، معتقد به کسب و ابراز آن می‌شود، و چنین می‌فاید که عبارت از فضیلتی است که متعهد آدمی را از راه پیوستن داوطلبانه به یک حلقه از اهل فن و پیشه معین مشخص می‌سازد. جوافردی فضیلتی خاص است که مشخصه‌های آن بدان‌گونه که در باب *جهل‌وسوم* بیان شده‌اند، عبارتند از همان مشخصه‌های بزرگواری و مردانگی یعنی مشخصه‌های یک زندگی پرهیزگانه و پاکدامنه که در آن انسان دیگر برای خوشبختی زندگی نمی‌کند بلکه خود را بالاتر از خوشبختی می‌کشد؛ جوافردی در باب *جهل‌وچهارم* همچون فضیلتی تکرسته می‌شود در برگیرنده فضایل دیگر که در مجموع شاخص یک رفتار اخلاق هستند. به عبارت دیگر کیکاووس مفهوم را وسعت و دامنه داده است بدین ترتیب که هم گسترده‌ترین معنا را بدان داده است و هم مردمان را برحسب کاربرد این خلصت به گروههای مختلف تقسیم کرده است. تقسیم‌بندی درونی باب *جهل‌وچهارم* دقیقاً شامل تعریف، گروه‌بندی و توضیحات است.

عناصر تشکیل دهنده مفهوم جوانمردی

کیکاووس، این مفهوم جوافردی را دقیقاً هم در کتابهای روزگار خویش یافته است و هم در میان محافل که به نام (مزدوران، سپاهیان و پیشه‌وران از یک سو، و صوفیان از دیگر سو) از

۳۸. این باب که بارها از آن نقل شده و به ترجمه در آمده است تاکنون موضوع یک تحقیق دقیق نشده است.

۳۹. عبدالرحمن شلمی اول کس است که، در قرن چهارم، میان *فوه* و *ملایه* را پیوند داد (بناگر به *«ملاحظات درباره‌ی رشد تاریخی جنبشهای زاهدانه و صوفیانه در خراسان»* / J. Chabbi. «Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan III» / *Dc* ۳۰, *Studia Islamica*, 46 (1977), pp. 5-72).

تعریف قشیری (در الزامه، مورخ ۲۳۸ هـ ق) روشن است؛ «بدان که اصل قوه این است که بنده خدا دایماً در اندیشه دیگران، بجز خودش، باشد» (اولایل باب ۳۴).

خود، یک توصیف و طرح کاملاً سنتی از انسان ترسیم می‌کند.^{۴۰} عالم صغیر و کبیر (جزوی و کلی)، ترکیبی است از عناصری که از وجه وجودی در یک سطح قرار دارند و هر دسته از این ترکیب از آنها تحقق یافته است که عناصر هر سطح از این سلسله مراتب به سبب برخی صفتهای خاص، در تقابل با یکدیگر قرار دارند و به همین طریق متناهی می‌شوند اما به کسب صفتهای و خصصتهای دیگر که مشترک میان آنها هستند، با هم ترکیب می‌یابند. این ترکیب همچنین از آنها تحقق می‌یابد که میان طبقات سلسله مراتب پیوند خاصی وجود دارد چنانکه صفتهایشان به یکدیگر منتقل می‌شوند. به این ترتیب است که مفاهیم جوهری (مایه، ماده) و تعاطی و سبب (فیض) در صدر طبقات سلسله مراتب جای می‌گیرند: «هر چه اندر تن آدمی شریف‌تر است بی‌بزی است که آن را معدن پیدا نیست و اشارت به جای او نتوان کرد چون مردمی و دانش و کمال و شرف که مایه این همه عقل است و خرد از فیض عقل کل [عقل علوی در چپ یوسق، ص ۱۲۴۵] آمد در تن، پس تن، جان، نفس و عقل تشکیل سلسله مراتبی را می‌دهند که رو به تعالی دارد. انسان کامل بدو است که این درجات متفاوت، فیضی را که از عالی‌ترین سطح به پایین‌ترین سطح می‌رسد، بدون مانع و رادع در او کسب کند، اما انسان کامل همچنین لزوماً کسی است که عقل او که «منفرد روحانی» است به «برکت کوششی در جهت کسب معرفت» به بی‌بزی دست یابد که «فیض طوی» نام دارد.

صرف‌نظر از اجهاماتی که در بیان کیکاووس وجود دارد باید گفت که آنچه برای او مهم می‌نمود نشان دادن این نکته بود که عقل همان چیز است که بدون آن بشریت وجود ندارد و این که عقل سازنده کمال انسانی است؛ و این که در جهت تعالی باید از برکت شناخت و معرفت به سمت کسب فیض عقل کل^{۴۱} گام برداشد، و در جهت شغل و فرود باید تمامی درجات سلسله مراتب انسانی را آگاه کند. کیکاووس در این زمینه مبدع نیست و در پهنای از یک مفهوم عمومی اخلاق حکمتی حرکت می‌کند که، در این محیط مورد مطالعه ما خاص تمامی اخلاق در زبان فارسی است و در آن رفتار آدمی در نهایت به عقل وابسته می‌شود. آنچه در تمامی اخلاق مجموعه‌ای اندرزنانه‌ها با حشو و اطناب فراوان و به گونه‌ای شاعرانه و ضمیمه بیان می‌شد از قرن پنجم به بعد به وسیله کیکاووس به گونه‌ای روشن مطرح می‌گردد. عقل رابطه و پیوندی است که در عالی‌ترین حد همه عناصر تشکیل دهنده فردیت انسان را به هم پیوند

می‌رساند که آدمی باید فی الواقع برای آدم شدن بکوشد؛ میان ادعای (دعوی) انسان بودن، که البته در وجود آدمی امری بدیهی و صمیمی است، تا بحقیقت انسان بودن، فاصله درازی وجود دارد که باید اخلاقاً پیموده شود و مؤلف می‌کوشد تا آن را توصیف کند. خلاصه اینکه «هر کس را که این سه چیز هست او از جمله خاصگان خدای است» یعنی که این صفات موهبت‌های الهی هستند؛ در عین حال خدا این صفات را به شایستگی در وجود هر انسان قرار داده است، اگر سد و مانعی وجود داشته باشد به سبب آن است که «کندی آلت [عناقل جسم] و نیرگی و تنگی اصل، این باب را بر بیشترین خلق بسته می‌دلود» (چاپ یوسق، ۲۲۴). به این ترتیب آدم واقعی شدن هم حاصل موهبت الهی است و هم نتیجه از میان برداشته شدن موانع، که چنانکه خواهیم دید، به کوشش آدمی بسته است. این التصاقی تهدید یا کوشش هرگز در اخلاقی سنتی الزامی یک تاقص غوده نشده است، گویی که در دو زمینه ناهمگون عمل می‌کنند. مشیت الهی همچون واقعیتی ناشسته شده است که اثرات قابل تجربه و لمس و دلایل دست نیافتنی دارد، و کوشش آدمی همچون آمادگی لازم برای دریافت و پذیرش این آثار و در عین حال همچون بازتابی از آن مشیت تلقی می‌شود. وظیفه مرد اخلاقاً منحصر بر آنگیختن و ترغیب انسان به انجام این کوشش است، و از آنها که او از آمادگیهای انسان برای انجام این کوشش ناآگاه است باید فرض را بر وجود آن آمادگیها قرار دهد زیرا که حس مشترک در هر انسان این تصور را پدید می‌آورد که از صفات مختص آدمی برخوردار است، تنها نکته در اینجا این است که مرد اخلاق، چونکه این حداقل را می‌داند که همه انسانها برای رسیدن به یک درجه معین از کمال ساخته نشده‌اند، باید امیدهای خود را برای آدم ساختن تعدیل کند. کمال دارای درجاتی است که هر گروه از آدمیان در یکی از آنها متوقف می‌شوند و بالاتر نمی‌روند.

مفهوم دومی پیش از مفاهیم دیگر و در ابتدای این باب، آنها که مؤلف ادعا و حقیقت را در مقابل هم قرار داده است، مطرح شده است: آدم راست یا راستی و رزگی است که حقیقتاً دارای خصصتهای خاص آدمی که ادعا می‌کند، باشد. این اولین اندرز است که مؤلف به فرزند خود می‌دهد: هدف تمامی کوششهای او باید این وجه بسیار عام باشد، و انگیهی بزرگترین دروغ که در اخلاق سنتی مطرح می‌شود دقیقاً همین تشبیه ناهمخوان میان ادعا و حقیقت (دعوی / معنی) است و چنین می‌نماید که کیکاووس آن را صفی بسیار رایج می‌شمرده است. لذا حقیقت و راستی در عین حال هم شرط کلی آدم بودن (مردمی) بوده است و هم عنصر تشکیل دهنده خاص آن. اما این انسانیت یا «مردمی» چیست؟ کیکاووس نخست آن را در هر فرد (ص ۱۴۰) و پس از آن در مجموع آدمیان می‌نگرد (ص ۱۴۱) و تمامی بشریت را یک «صورت» می‌انگارد. هر فرد یک عالم صغیر است، او در حد حقیر خود از همان عناصر که عالم کبیر را می‌سازند و او در زیر تأثیر آنهاست، تشکیل شده است؛ مؤلف با استفاده از اطلاعات فلسفی و نجومی عصر

۴۰. این اسطوره ممکن است اثر یک طبله آن زمان باشد که جزوه‌های خود را جمع کرده و برای یافتن مؤلفی که جرأت کند این معرفت فلسفی نجومی را در تأیید اخلاقی به کار برد باید تا قرن هفتم صبر کند؛ منظور نظر ما افضل‌الدین کاشانی و کتاب طالعیه او به نام ساز و میراث دامن پرمایه است که متأخر از سخن خواصا می‌گفت.

۴۱. ظاهراً کیکاووس به مفهوم روح افلاطونی عقل، به معنای «روح» یا «نفس» متعلق نظر داشته است.

می‌دهد. اگر میان تن و جان مانی (مثلاً بیماری) بروز کند و اگر میان جان و روح رادعی (مثل تغییر شکل تصاویر) پدید آید و اگر میان روح و عقل سدی (مثل تاریکی جهل) پیدا شود در آن صورت آدمی به تدریج از آدمی بودن باز می‌ماند. درمان و چاره‌ای که کیکاووس برای همه اینها پیشنهاد می‌کند آمادگی برای کسب فیض عقل علوی است. و ملاحظه می‌شود که مؤلف اخلاق ما در اینجا گوش جان به منویع حکمتی داده است.

— سلسله مراتب انسان بر حسب فضیلت جوانمردی

کیکاووس در این مرحله مشرق در میان بهترین روشنفکران (حُکما) پیدا می‌کند که به او امکان می‌دهد تا به دنیای انسانها بازگردد (ص ۱۴۱). قضیه دقیقاً عبارت از تصویر و به قول کیکاووس «صورتی» است که حکما از کل انسانیت ترسیم کرده‌اند، و پرداخته شده از همه افراد است. این صورت امکان می‌دهد تا افراد انسانی را در دسته‌های مختلف گروه‌بندی کنیم و هر گاه مشخصه‌های این گروه‌ها در کنار هم قرار گیرند از مجموع آنها تصور کلی بشریت حاصل می‌شود. کیکاووس تحلیل خود را با وصف یک صورت آغاز می‌کند و همان اعتبار را بدان می‌دهد که برای دانش و معرفت فیضان آن یعنی حکما قائل است. طرح طبقه‌وار پیشنهادی او امکان تقسیم افراد آدمی را به طبقات و گروه‌های مختلف فراهم می‌کند و مؤلف این تقسیم و دسته‌بندی را همچون یک واقعیت می‌پذیرد. و چه باک اگر در نهایت امر به توصیف فضیلت جوانمردی که جای زنده اخلاق عملی کیکاووس است، می‌رسیم. این اتفاقاً همان مقصد است که کیکاووس قصد رهنمون خواننده را بدینها دارد.

این سپای بشریت مرکب از چهار عنصر است که بر حسب اهمیتشان دسته‌بندی شده‌اند: تن یا جوانمردی، جان یا راستی، حواس یا دانش و واقعیت معنوی یا خلوص یعنی صفای انسان می‌تواند فقط تن را در اختیار بگیرد اما آنان که صاحب واقعیت معنوی یعنی معانی هستند لزوماً عناصر مادون و درجات میانی را هم در اختیار دارند. در هر حال جوانمردی همچون عنصر مشترک هر گونه انسانیت جلوه می‌کند و همه کسانی که قیام‌ها از خانواده انسانیت هستند، از آن برخوردارند. انسانها بر حسب مرتبای که می‌یابند و در آن می‌مانند، یعنی مرتبای که تواناییها و قابلیت‌هایشان از آن فراتر نمی‌رود، تقسیم می‌شوند. از آنجا که چهار عنصر وجود دارد پس چهار گروه آدمی هم یافت می‌شود که جموعشان انسانیت واقعی یعنی مردی را تشکیل می‌دهد. گروه اول آن کسان هستند که فقط از جوانمردی نصیب برده‌اند (ص ۱۴۱)، و «آن گروه که نصیب ایشان تن رسیده است» شامل سه دسته از آدمیان است: عیاران، سپاهیان و بازاریان و «مردمی ایشان را نام جوانمردی نهند» که توصیف آن پس از این خواهد آمد. گروه دوم متشکل است از علمای علوم دین و صوفیان که بر جوانمردی راستی را هم افزوده‌اند و

انسانیتشان در معرفت ظاهر و باطن و درع است. گروه سوم عبارتند از حُکما و انبیاء و اولیاء که ایشان را تن و جان و حواس رسیده... و مردمی ایشان را دانش و فزونی نام نهاده‌اند. گروه چهارم مردان بزرگ معنوی هستند یعنی روحانیان و پیرانیان مُرسَل، و «ایشان را تن و جان و حواس و معانی» رسیده است و مردمی ایشان خلوص است. بدین ترتیب جوانمردی خلوص است که مشترک میان همه این گروه‌هاست اما می‌تواند با خصیصه‌های دیگر تقویت شود و این خصیصه‌ها در هر مرتبه صورت تازه از مردمی بدان می‌دهند که کامل‌تر از مرتبه پیش است و بدینا می‌رسد که کمال بشریت است و در وجود پیامبر تحقق می‌یابد. چنانکه ملاحظه می‌شود این نگارش نسبت به بشریت، نگارشی صرفاً اسلامی است که مشرق نبوت حد کمال و نهایت آن است. بشریت یا مردمی واقعی از عیار شروع می‌شود، نهرمانان علوم دین و معرفت پرهیزکارانه را در برمی‌گیرد و به پیامبر ختم می‌شود. او یکیکاووس همه کسانی را که از ذکر نامشان خودداری کرده است مثل زنان، کودکان، درگان و کسانی که به هر نحو جزء گروه‌های برزخ‌دار از بشریت به حساب نیامده‌اند از زمره بشریت واقعی حذف نموده است؟ متن نوشته او ظاهراً نشاندهنده این معنی است. اما کمی بعد که به بیان وجه عمل جوانمردی می‌پردازد چنین می‌نماید که این خصلت را همچون فضیلتی عام که همه افراد مردم می‌توانند از آن برخوردار شوند به تصور می‌آورد.

مؤلف پس از آنکه سپای بشریت یا مردمی را در رسم کرد به تحلیل مفصل خصلتهای خاص هر یک از گروه‌های تشکیل دهنده آن می‌پردازد (ص ۱۴۱ تا ۱۵۰) و پس از آن بار دیگر مفهوم جوانمردی را مطرح می‌کند و توصیه‌هایی عملی، که فرزند او را رهنمون می‌شوند تا واقعاً جوانمرد شود، ارائه می‌نماید. آنچه خاص گروه اول است مفهوم جوانمردی به صورت ابتدایی آن است که سرمنشأ سه رفتار معمولی است: «گفته‌اند که اصل جوانمردی سه چیز است، یکی آنکه آنچه‌بگوئی بکنی، دوم آنکه راستی در قول و فعل نگاهداری، سیم آنکه شکیب را کاربندی، زیرا که هر صفتی که تعلق دارد به جوانمردی در زیر این سه چیز است» (ص ۱۴۲). پس جوانمرد کسی است که کردارهای خود را با گفتارهای خویش منطبق و مطابق می‌کند، و این مستلزم آن است که سخنان خود را بر حسب احوال که باید انجام دهد بسنجد. جوانمرد همچنین باید از زبان آوردن هر گونه سخن فریبده خودداری کند. و این دو رفتار، که یکی از آنها مثبت و دیگری منفی است، درونی اویند؛ اما در مورد آنچه نسبت به او در بیرون از او و در مقابل او قرار دارد جوانمرد باید شخصیت خود را کاملاً حفظ کند بدین ترتیب که نسبت به دشمنان و حریفان چنان شکیبایی کند که دست آسیب ایشان به دانشم نرسد. پس جوانمرد انسانی است که می‌تواند سخنان خود را سنجیده بر زبان آورد. آنچه را می‌تواند انجام دهد بیان کند و آنچه را که گفته است عمل سازد، آنچه را که از نادرسنی آن خبر دارد و نیز آنچه را که

می‌داند که انعام نخواهد داد بر زبان نیاورد؛ او همچنین کسی است که می‌تواند ریغ را تحمل کند. او آدمی است که به قول خود عمل می‌کند و در عمل پای می‌ورزد. پس از آن کیکاووس به بیان آنچه جوافردی در مرد عیار ایجاب می‌کند می‌پردازد و متن سخن او در خور آن است که عیناً نقل شود: «بدانکه جوافردی عیاری آن بُود که او را از آن چندگونه هنر بود، یکی آنکه دلیر و مردانه و شکوبا بُود به هر کاری و صادق الوعد و پاک عورت و پاکدل بُود، و زبانی کسی به سود خویش نکند و زبانی خود را دوستان روا دارد و بر اسببان دست نکند و اسیران و بیچارگان را یاری دهد و بد بدکنان از نیکان باز دارد و راست شوند چنانکه راست گوید و داد از تن خود بدهد و بر آن سفره که نان نخورد بد نکند، و نیکی را بدی سکافات نکند، و از زنان تنگ دارد، و بلا راست بیند. چون نیک بنگری بازگشت، این همه هنرها بدن سه چیز است که یاد کردم» (چاپ غلامحسین یوسفی، ۱۳۴۷)، یعنی همان سه رفتار که مشخص‌کننده جوافردند.

حکایت معروفی که پس از این عبارت می‌آید تا آن را تبیین کند از نوع حکمت شناسانه است و به این سؤال که در نزد عیاران «جوافردی چیست؟» پاسخ تعریف‌کننده می‌دهد. سؤال‌کننده یکی از عیاران شهر مرواست که از عیاران سکونت‌گزیده در کوهستان باسرخ می‌طلبد. سؤال مربوط به یک مورد خاص است^{۴۲} و درست‌ترین پاسخی که بدان داده می‌شود نشان‌دهنده بهترین شناسایی جوافردی است. این پاسخ بر این اساس استوار است که جوافرد باید همیشه راست گوید؛ به عبارت دیگر، این حکایت از آن جا که یک گروه‌بینی از عناصر تشکیل‌دهنده این خصلت به دست می‌دهد و ضرورت راست‌گویی و حق گفتن را در رأس همه الزامات قرار می‌دهد، اطلاع‌پس‌دقیق‌تری درباره جوافردی عرضه می‌کند. از میان آن الزامات تنها خصوصیت شکیبایی به صورت مبر مطرح شده است و یک ضرورت دیگر که ضعیفی است و به بیان در نیامده است در رفتار عیاری که پیش از حرف‌زدن دست به کاری می‌زند نهفته است. مشخصه خاص جوافردی عیاران این است که عیار می‌داند که میان ضرورت سخن نگفتن مگر به راستی و کوشش برای حفظ دیگران را چگونه تلفیق کند و مثلاً چگونه مانع از آن گردد که کسی به دیگری آسیب برساند.

به عقیده کیکاووس قوامی عاداتی ارزشکارانه و دلبرانه خاص عیاران منبث از سه رفتار بنیادی است که از فضیلت جوافردی سرچشمه می‌گیرند. برای دستیابی منطق به نوع

۴۲. عیاری بر کنار راهی نشسته است. مردی را می‌بیند که می‌گذرد و دور می‌شود. آن‌گاه مردی دیگری با سلاح، در پی مرد اول از راه می‌رسد و سر کشتن رهگذر اول را دارد. از عیار می‌پرسد آیا کسی را دیده‌است که از آنجا گذشته باشد؟ راه‌خل این است که عیار پس از گذشتن مرد اول جای خود را عوض کند و بگوید از وقتی که در اینجا نشسته‌ام کسی را ندیده‌ام.

اختلافهای خاص این تضایا کوشش در جهت نقل کلمه‌به‌کلمه آنها، آن چنانکه در مورد تعاریف عمل می‌شود، پیروده است. کیکاووس از طریق یک رفتار کلی که به وسیله چند وضعیت مشخص توصیف می‌شود (به آنچه می‌گویی عمل کن، آنچه را که حقیقت ندارد بر زبان مياور، شکوبا باش) عوارض و آثار وضعیت عیاری را به کسی که این شیوه را در پیش می‌گیرد، نشان می‌دهد. جوافردی ایجاب می‌کند که عیار دلبرانه‌ترین پاسخهای اخلاقی را برای وضعیتهای خاص عالم عیاری بیابد؛ و کیکاووس این پاسخها را چنان توصیف و تشریح کرده است که گویی منظومه‌ای در گرداگرد هسته‌ای که متشکل از جوافردی است، تشکیل می‌دهند.

می‌توان سؤال کرد که چرا مؤلف در تدوین این بخش از رساله خود یک منطق صریح و قطعی به کار نبرده است؟ زیرا که آشکار است که او می‌تواند چنانکه در بابهای پیشین، منطقی به هم پیوسته و مرتبط‌الاجزا ترسیم کند و با مجموعه‌ای از مفاهیم را، که هر یک موجب و مقتضی دیگری است، در کنار هم تألیف کند. اما نکته این است که به نظر نمی‌رسد که کیکاووس همه این باب و اجزای آن را ابداع کرده باشد، وانگهی او به یک حلقه یا محفل معین که مفهوم مورد بحث خود را از آن گرفته است، استناد می‌کند. می‌توان گفت که شاید او به مجموعه‌هایی از دستورالعملهای رایج در میان محافل عیاران دسترسی داشته است. در این صورت، او متوفی را که حاوی تکالیف اخلاقی عیاران بوده‌اند، جزئاً با کلاً باز پرداخته است. آیا عیاران به هنگامی که وارد حلقه عیاری می‌شدند این تکالیف و تعهدات را بر عهده می‌گرفتند؟ یا آنکه در درون عالم عیاران حلقه‌هایی وجود داشت که با انعام تعهدات خاص به آنها پیوسته می‌شدند؟^{۴۳} در هر صورت به عقیده مؤلف ما عیار خوب آن کسی است که جوافرد باشد تا بتواند خلعت مردی خود را در مرتبه‌ای که دارد تمام و کمال نشان دهد. نااهتمل نیست که از طریق قابوسنامه به دستورالعملهایی جزئی سروکار داریم و کیکاووس کوشیده است تا تضایی را که از آنها بیرون کشیده است به بهترین شکل تألیف کند تا تصویری از عیار کامل عرضه نماید.

سرباز کامل یا سپاهی در قیاس با عیار کامل معرفی شده است. سپاهی هم باید جوافرد باشد با این تفاوت که باید از خصوصیت‌های خاص وضعیت خویش برخوردار باشد «سپاهی را هم بر این رسم بودن شرط است، تمام تر سپاهی چون تمام تر عیاری بُود و لکن کرم و مهربان‌داری و سخا و حق شناسی و پاک جامگی و بسیار سلاخی در سپاهی باید که پیش بُود. اما زبان [در برخی نسخه‌ها: زنان] دوستی و خوشبخت دوستی و خندویی و سرافکنندگی در

۴۳. مؤلف داستان روایی سکه‌جار که نهرن نبشهای آن در سیدششم تألیف سلسله عیاران و در جوافرد بودن را یکی می‌داند و مانند این بد از این نکته شگفتی خواهم گفت.

سیاهی هتر است و در عیار عیب است» (چاپ یوسی، ص ۲۴۸ و ۲۴۹). مؤلف در مورد جوآفریدی پیغمبران، خواننده را به آنچه در باب پیشین گفته بوده حواله می‌دهد، و دو آنجا ایشان را کسانی شیفته کارنشان داده است و نیز جوآفریدی که در روابط پیشمای و بازگانی، بیشتر نگران عرضه کار و کلاهی خوب و رفتار مناسب و مطلوب با کسانی که با ایشان سروکار دارند هستند. در همه احوال لزوم حقیقت‌گویی، احترام قول و توجه بیشتر از خود به دیگران شاخصهای «مردمی» بودن و انسانیت این دسته‌ها از افراد به حساب می‌آیند.

در گروه دوم، که از کسانی تشکیل می‌شود که افزون بر «تنی» سیاسی بشریت که همانا جوآفریدی است، از جان این سیا یعنی «راستی» نیز برخوردارند، چهره دو نوع آدمی به چشم می‌خورد: عالم دین (ص ۱۴۲ تا ۱۴۴) و صوفی (ص ۱۴۴ تا ۱۴۸). منظور از عالم دین عمدتاً فقیه است زیرا که احکام او بیشترین قیاس را با جامعه دارند و بر آن تأثیر عمیق می‌گذارند. عالم دین صرف‌نظر از خصوصیات شخصی‌یی که از او انتظار می‌رود و عمدتاً عبارتند از متانت در گفتار، غیرت دینی، اجتناب از ریاکاری و خست و حسد، باید برخوردار از بصوعدی از رفتارهای سخاوتمندانه و دلیرانه و مثبت باشد؛ قبل از هر چیز باید شخص خطاکار را، بی آنکه او را تحقیر کند، اصلاح نماید و مثلاً «هرگز به خون کس دلیری نکنند و فتوی ندهد اگر چه داند که آن کس مستوجب قتل است... و نیز از رحمت خدای تعالی کس را فوید نکند» (ص ۱۴۳) چنین کس در مرتبه خود فی‌الواقع جوآفرید خواهد بود (ص ۱۴۴).

اما در مورد جوآفریدی در میان صوفیان باید گفت که این موضوعی است که بسیاری از مؤلفان عرب زبان پیش از کیکاووس درباره آن بحث کرده‌بودند، و کیکاووس هم مناسب دیده است که به نوبه خود آنچه را که در «آداب مردمی» خاص طریقت صوفیان، عمده و اساسی می‌دانسته است تألیف کند زیرا که به قول خودش «قوامی شرط این طریقت یاد نتوان کردن».^{۲۴} و هدف او از ذکر آن جمله این بوده است که اگر فرزندان امکان «بحالست با این قوم» را یافتند «او برایشان گران باشد و نه ایشان بر او» (ص ۱۴۴). بحث او با ذکر مآخذ عمده‌ای که داشته است^{۲۵} آغاز می‌شود و سپس نسبت به مشکل خاصی که در راه ایفای شرایط مخصوص جوآفریدی در عالم تصوف وجود دارد، هشدار می‌دهد. درویش، یعنی صوفی‌یی که به آداب دین کار می‌کند، باید به سه چیز عمل کند زیرا که «به اجماع همه مشایخ، حقیقت تصوف سه چیز

۲۴. چنین می‌نماید که این بحث طولانی بر پایه مقررات رایج در حلقه‌های تصوف یعنی آداب صوفیان که شامل تألیف و درس و اخلاق و رفتار ایشان است، تألیف شده است و اگر وارد تجزیه و تحلیل آنها - که البته جالب است - بشود از موضوع بحث خارج خواهیم شد.

۲۵. این مآخذ عبارتند از کتابهای ابوالقاسم غفری، ابوالحسن المقدسی، ابونصیر الدمشقی و علی ولیدی، لذا کتابهای دو تن اخیر برای ما ناشناخته هستند.

است: دوری از زندگی دنیوی (تبرید)، رها کردن خویشتن (تسلیم) در زندگی گروه و قبول ایمان (تصدیق). اما در واقع آنچه عمل ثبات کیکاووس اصل دوم است که او آن را تحصیل می‌دهد و قواعد رفتاری فراوانی را که درویش باید در روابطش با هم حلقه‌های خویش مراعات کند برمی‌شمارد و آن همه عمدتاً «شرط جوآفریدی و ادب صوفی‌گری» (چاپ یوسی، ص ۲۵۶) را تشکیل می‌دهند که برخی از عمده‌ترینشان به‌صورت دستورالعمل در آمده‌اند مثلاً اینکه «حرمت» [دیگران] نیک دارد که حرمت فریضه است و صحبت ند و همه کارها به حکم و رضای جمع کند، اگر جمع بر روی انکار کنند ساگر چه بی‌گناه باشد - جمع را خلاف نکند» (ص ۱۴۶). و با اینکه: «درویش تسلیم را به کار دارد و هرگز در حق خود با هیچ برادر مکاشفت نکند مگر در حق برادر» و رشک او باید که مدام بر آن بُود که چرا برادر من از من بتر نیست؟ و تنی از سر بیرون کند، و صاحب غرض نباشد و غرض را فرو گذارد و جانب خویشی بگذارد» (ص ۱۴۵).

در میان اطرافیان درویشان کسانی یافت می‌شوند که به‌سبب عشق به خدا با ایشان رفت‌وآمد می‌کنند و آنان را «مجان» نامند. ایشان نیز باید جوآفریدی پیشه کنند هم از راه پوشیدن جامه‌های پاک و انجام رفتار احترام‌آمیز و هم از راه بخشودن و ناپدید کردن طامات و عیبهای درویشان و خودداری از در آشفتن در تقار ایشان و اجتناب از فراخواندن آنان، به جد، به نماز که محب در میان صوفیان وکیل نباشد. پس بدین‌سان جوآفرید کسی است که زندگی گروهی که او بدان پیوسته است، زندگی را تنظیم می‌کند و تمامی توجه و عنایت او به همبستگی و استواری گروه است، و می‌کوشد تا رفتارهایی پیش گیرد که سبب ایجاد و تقویت همبستگی سازمانی و انسانی گروه در میان اعضای آن می‌شوند. در پایه و بنیاد چنین جست‌وجویی رهایی از تنی خود جایی دارد (و هر گاه که چنین کنی تمامی راسخ بحمان و جوآفریدی ایشان به جای آورده باشی).

کیکاووس از گروه سوم سلسله مراتب درجات انسان کامل خود فقط اطلاع اندک‌تر که به اخلاق مربوط می‌شود به دست می‌دهد. آنچه شخص این گروه است توانایی و قابلیت درک دقیق و کامل (داشتن) دلیل و هدف غایی هر چیز است که شناخت و معرفت موجب نزدیک شدن آن به ما و خوگرقت ما بدان شده است (ص ۱۴۸ و ۱۴۹). این قوه تقی‌زو تشخیص همه درجات خوب و بد را در برمی‌گیرد و نیرویی است که آدمی را لایق پیامبری می‌کند.

کمال بشریت یا مردمی‌شان گروه چهارم است؛ و انسان کامل یا کامل‌ترین انسان آن کسی است که «او را تمامی جوآفریدی [یا جوآفریدی بکال] بُود، و تمام‌تر جوآفریدی آن بُود که او را تمامی داشت بُود، و آن پیامبری بود، و تمام‌ترین پیامبری آن بود که روحانی بُود نشسته: کمال

جوافرادی آن بود که وی را کمال دانش باشد و آن پیغامبری باشد، و کمال ثبوت روحانیت بود» (ص ۱۵۰). کیفیت مجیزه و خاص این حالت «صفا» است. چنین می‌نماید که در اینجا اندک توضیحی درباره تعریف که یکاویوس از «صفا» می‌کند خالی از فایده نیست. در واقع «صفا» صفت خاص انسان کامل است یعنی گونه و سرمشق که از «مردمی» به دست داده شده است، سرمشق آفرمائی که تشویق به تقلید باید آدمیان را به سوی آن رهنمون گردد. تورق متون تصوف به سهولت خواننده را متقاعد می‌کند که دستیابی به «صفا» هواره یک امر ممکن برای انسان تلقی شده است. هر چند که این کار در بادی امر تناقض می‌نماید. این امر که دستیابی به چنین خصلتی ممکن دانسته شده است بر روی تمامی مفهوم انسانیت، علی‌الخصوص در اخلاق آثار و عوارضی بر جای گذاشته است. تناقض در بیان و اذعان این نکته است که همزیستی و همسازی در واقعیت، که همه قرائن حکایت از ناهمخوانی و ناسازگاری آنها دارند، ممکن دانسته شده است. خود یکاویوس هم احتمالاً احساس کرده بوده است که وقتی که می‌گوید یک انسان با صفا و «پاک» است دچار تناقض گویی می‌شود. و لذا به تعریف و توصیف «صفا» و پاکی می‌پردازد و می‌گوید: «پس بحقیقت، آن‌کس که وی را نصیب از صورتِ مردمی تمام رسیده بود آرزو جز بر موجب صفا صفت نتوان کرد و برتر آرزو، هم او بود، و شائب [راه شناخت او] به معاملت بود نه به قول و تجربه» (چاپ یوسنی، ص ۲۵۹). پس «صفا» ممکن است زیرا که تحقق یابنی است. اما این صفا چه چیز است؟ عبارت از این است که آدمی از خود رها شود و دقیقاً در ضمن این رهایی از خود، خویشین خود باشد؛ آن کس که خود را فنا کرد جاویدمان می‌ماند، او خویشین خود را در جز خود باز می‌یابد: «چه آن کس که وی را صفا بود از خود [نه «خوف» چنانکه یوسنی ضبط کرده است] تنها نبود، و هم آرزو بدو و درو بود و هم درو آرزو بدو بود و هم بدو آرزو آرزو بود و او آرزو نه او بود...» (چاپ یوسنی، ص ۲۵۹). چنانکه ملاحظه می‌شود یکاویوس در چند سطر اصطلاحات ضد و نقیض را بیچ در تصوف را که در این زمینه به کار می‌روند، گرد آورده است. در اینجا بر جانب ظریف و حساس گونه‌ای توندوستی قرار می‌گیریم که به شیوه‌ای بهم پیوسته و منسجم، براساس مفهوم جوآندردی که از عالم عتباری گرفته شده و تا بی‌نهایت امتداد یافته است، پرورده شده است. عیار کامل، دیگری را بر خود اولویت می‌دهد؛ و انسان که به نامی به معنویت رسیده باشد از خویشین خود محروم بینی خود رها شده است زیرا که به «چیزی کاملاً دیگر از خود» باز گشته است. یکاویوس در باب این آفرمان، که موجب جهشهایی در عالم تصوف شده است که هر کس می‌تواند آنها را در متون فارسی کشف و درک کند، تفصیل نمی‌دهد؛ اما از آنجا که به گونه‌ای محسوسانه و به اعتدال شاه کلید توندوستی روزگار خود را مشخص کرده، به درستی بر هدف زده است.

— رفتار و کردار انسان جوانمرد

پایان باب چهل و چهارم به اخلاق مقتضی این توندوستی می‌رسد و خلاصه‌ای این است که یک انسان به هر گروه و مرتبای که تعلق داشته باشد، قبل از هر چیز باید جوآندرد باشد. اینجا آخرین اندرزهای مؤلف خطاب به فرزند او هستند اما تردیدی نیست که مخاطب نهایی آنها هر انسانی است که در حیطه اخلاق قرار می‌گیرد. یکاویوس در ابتدا نشان می‌دهد که چه چیز جوآندرد را از کسی که جوآندرد نیست یعنی فاقد اخلاق حسنه است، متمایز می‌کند. پس از آن به تفصیل ملاحظاتی درباره فضیلتی می‌پردازد که به نظر او عمده می‌نماید زیرا که سرشتاً جوآندردی است و آن همانا قناعت و خوشنودی است. و سرانجام این اندیشه که به تقدیر آسای عقل، و در نتیجه قابلیت و تواناییهای اخلاقی را یکسان میان آدمیان تقسیم نکرده است در ذهنش جای می‌گیرد و می‌کوشد تا آنچه را که برائش کوشش عقل در امر هدایت رفتار انسان سبب بهبود رفتار او می‌شود نشان دهد.

جوآندرد (ص ۱۵۰ یوسنی، ص ۲۶۰) قبل از هر چیز کسی است که گشاده دست اما «باحفاظ» باشد. این حفظ و خودداری به سه چیز مربوط می‌شود: چشم، دست و زبان، که آدمی را از دیدن آنچه نباید ببیند و انجام آنچه نباید بکند و بیان آنچه نباید بر زبان بیاورد، باز می‌دارند. اما بر دوست و دشمن به چیز را هواره گشاده می‌دارد: «در سرای و سر سفره و بند کیسه بدان قدر که او را طاقت بوده. دوم اینکه جوآندرد هرگز دروغ نمی‌گوید زیرا که «همه ناچوآندردی اندر دروغ گفتن است». سوم اینکه رفتار جوآندرد سبب جلب اعتماد دیگران می‌شود، در این صورت هرگز و به هیچ قیمتی—حق اگر به پای جان باشد—نباید در این اعتماد خیانت کند که «خیانت در شرط جوآندردی نیست».

برای رسیدن به اینجا باید راهی دراز طی کرد. اما بهترین و اساسی‌ترین وضعیت که آدمی را برای رسیدن به این حالت آماده می‌کند چیست؟ «سخن مختصر بگویم که این هر چه گفتیم از اتباع آن سخن است. بدانکه تمام تر جوآندردی آن است که چیز خویش از آن خویش دلق و چیز کسان از آن دیگران، و طمع از چیز خلق ببری، و اگر تو را چیزی باشد مردمان را بهره کنی و از چیز مردمان طمع نداری و آنچه تو نهاده باشی بر نداری، و اگر به جای خلق نیکویی نتوانی کردن باری به خویش از ایشان بازدار، موضوع و تحمل شرطی که در سرمنشأ جوآندردی قرار دارد، دارایی و فتن است: رفتاری که آدمی در مورد این دارایی پیش می‌گیرد در شکل‌گیری موجود اخلاق بسیار مؤثر است. انسان اخلاقی بودن دقیقاً بدان معنی است که، آدمی پس از آنکه سهمی را که به هر کس می‌رسد باز شناخت و پذیرفته، خود را نسبت به دیگران در وضیعت تکلیف و وظیفه، و نه حق و حقوق، احساس کند. شناختن حقوق دیگران یک امر اخلاقی نیست، بلکه مابقی است در برابر روشی غیر اخلاقی علاقه به دارایی دیگران؛

جوافردي آن بود که وی را کمال دانش باشد و آن پیامبری باشد، و کمال نبوت روحانیت بود (ص ۱۵۰). کیفیت مجیزه و خاص این حالت "صفا"ست. چنین می‌گوید که در اینجا اندک توضیحی دربارهٔ ترمینی که کیکاووس از "صفا" می‌کند خالی از فایده نیست. در واقع "صفا" صفت خاص انسان کامل است یعنی غوغه و سرمشق که از "مردمی" به دست داده شده است، سرمشق آرماتی که تشویق به تقلید باید آدمیان را به سوی آن رهنمون گردد. تورق متون تصوف به سهولت خواننده را متقاعد می‌کند که دستیابی به "صفا" هواره یک امر ممکن برای انسان تلقی شده است. هر چند که این کار در بادی امر متناقض می‌نماید. این امر که دستیابی به چنین خصلی ممکن دانسته شده است بر روی تمامی مفهوم انسانیت، علی‌الخصوص در اخلاق آثار و عوارضی بر جای گذاشته است. تناقض در بیان و انعاز این نکته است که همزیستی و همسازی دو واقعیت، که همه قرائن حکایات از ناهنجاری و ناسازگاری آنها دارند، ممکن دانسته شده است. خود کیکاووس هم احتمالاً احساس کرده بوده است که وقتی که می‌گوید یک انسان با صفا و "پاک" است دچار تناقض گویی می‌شود. و لذا به تعریف و توصیف "صفا" و پاکی می‌پردازد و می‌گوید: «پس بحقیقت، آن‌کس که وی را نصیب از صورتِ مردمی تمام رسیده بود ازو جز بر موجب صفا صفت نتوان کرد و برتر ازو، هم او نبود، و شناسایی از او شناخت او] به معاملت نبود نه به قول و تجربه» (چاپ یوسنی، ص ۲۵۹). پس "صفا" ممکن است زیرا که تحقق یافتنی است. اما این صفا چه چیز است؟ عبارت از این است که آدمی از خود رها شود و دقیقاً در ضمن این رهایی از خود، خویششان خود باشد: آن‌کس که خود را فنا کرد جاویدان می‌ماند، او خویششان خود را در جز خود باز می‌یابد: «چه آن‌کس که وی را صفا بود از خود [نه "خوف" چنانکه یوسنی ضبط کرده است] تنها نبود، و هم ازو بدو و درو نبود و هم درو ازو بدو نبود و هم بدو درو ازو بود و از او نه او نبود...» (چاپ یوسنی، ص ۲۵۹). چنانکه ملاحظه می‌شود کیکاووس در چند سطر اصطلاحات ضد و نقیض را به یک تصوف را که در این زمینه به کار می‌روند، گرد آورده است. در اینجا بر جانب ظریف و حساب‌گونه‌ای نودعوسنی قرار می‌گیریم که به شیوایی بهم پیوسته و منسجم، براساس مفهوم جوانمردی که از عالم عتاری گرفته شده و تا اینجا به امتداد یافته است، پرورده شده است. عیار کامل، دیگری را بر خود اولویت می‌دهد؛ و انسانی که به‌نامی به معنویت رسیده باشد از خویششان خود عبور بین خود رها شده است زیرا که به «چیزی کاملاً دیگر از خود» باز گشته است. کیکاووس در باب این آرمات، که موجب جهشهایی در عالم تصوف شده است که هر کس می‌تواند آنها را در متون فارسی کشف و درک کند، تفصیل نمی‌دهد؛ اما از آنجا که به گونه‌ای محسوسانه و به احتمال شاه کلید نودعوسنی روزگار خود را مشخص کرده، به درستی بر هدف زده است.

— رفتار و کردار انسان جوانمرد

یابان باب چهل و چهارم به اخلاق مقتضی این نودعوسنی می‌رسد و خلاصه‌اش این است که یک انسان به هر گروه و مرتبای که تعلق داشته باشد، قبل از هر چیز باید جوافرند باشد. اینجا آخرین اندرزهای مؤلف خطاب به فرزند او هستند اما تردیدی نیست که مخاطب نهایی آنها هر انسانی است که در حیطه اخلاق قرار می‌گیرد. کیکاووس در ابتدا نشان می‌دهد که چه چیز جوافرند را از کسی که جوافرند نیست یعنی فاقد اخلاق حسنه است، متمایز می‌کند. پس از آن به تفصیل ملاحظاتی دربارهٔ فضیلت می‌پردازد که به نظر او عمده می‌نماید زیرا که سرمشق جوافرندی است و آن همانا قناعت و خوشنودی است. و سرانجام این آندیشه که تقدیر آسمانی عقل، و در نتیجه قابلیت‌ها و توانایی‌های اخلاقی را یکسان میان آدمیان همسنگ نکرده است در ذهنش جای می‌گیرد و می‌کوشد تا آنچه را که برآور کوشش عقل در امر هدایت رفتار انسان سبب بهبود رفتار او می‌شود نشان دهد.

جوافرند (ص ۱۵۰ یوسنی، ص ۲۶۰) قبل از هر چیز کسی است که گشاده دست اما "باحفاظ" باشد. این حفظ و خودداری به سه چیز مربوط می‌شود: چشم، دست و زبان؛ که آدمی را از دیدن آنچه نباید ببیند و انجام آنچه نباید بکند و بیان آنچه نباید بر زبان بیاورد، باز می‌دارند. اما بر دوست و دشمن سه چیز را هواره گشاده می‌دارد: «در سرای و سر سفره و بند کبش بدن قدر که او را طاقت بوده. دوم اینکه جوافرند هرگز دروغ نمی‌گوید زیرا که «همه ناچوافرندی اندر دروغ گفتن است». سوم اینکه رفتار جوافرند سبب جلب اعتماد دیگران می‌شود، در این صورت هرگز و به هیچ قیمتی — حتی اگر به جای جان باشد — نباید در این اعتماد خیانت کند که «خیانت در شرط جوافرندی نیست».

برای رسیدن به اینجا باید راهی دراز طی کرد. اما بهترین و اساسی‌ترین وضیعت که آدمی را برای رسیدن به این حالت آماده می‌کند چیست؟ «سخن مختصر بگویم که این هر چه گفتن از اتباع این سخن است. بدانکه تمام تر جوافرندی آن است که چیز خویش از آن خویش دانی و چیز کسان از آن دیگران، و طمع از چیز خلق بیری، و اگر تو را چیزی باشد مردمان را بهره کنی و از چیز مردمان طمع نداری و آنچه تو ننهادی باشی بر نداری، و اگر به جای خلق نیکویی نتوانی کردن باری بجز خویش از ایشان بازدار. موضوع و عمل شرطی که در سرمشق جوافرندی قرار دارد، دارایی و تمکن است: رفتاری که آدمی در مورد این دارایی پیش می‌گیرد در شکل‌گیری موجود اخلاقی بسیار مؤثر است. انسان اخلاقی بودن دقیقاً بدان معنی است که آدمی پس از آنکه سهمی را که به هرکس می‌رسد باز شناخت و پذیرفت، خود را نسبت به دیگران در وضعیت تکلیف و وظیفه، و نه حق و حقوق، احساس می‌کند. شناختن حقوق دیگران یک امر اخلاقی نیست، بلکه ماضی است در برابر رویش غیر اخلاقی علاقه به دارایی دیگران:

است قانع باشد خوشوقت می‌شود. در اینجا به‌طور کل فقط دو عامل وجود دارد: گردش فلک که چیزهای خوب و بد را توزیع می‌کند و فرد انسانی که باوقیت خویش از طریق خوشنودی نسبت به آن چیزهای بیرونی و متغیر، به آرایش درونی دست می‌یابد. جامعه دو این مجموعه شناخت و دانش سنتی که در آن فقط تقدیر آسانی و فرد انسانی عامل مؤثر به حساب می‌آیند، جایی ندارد. اخلاق اجتماعی در دیگر مقوله‌های دانش، مثلاً مخصوصاً در آنها که سخن از پادشاه و عدالت به میان می‌آید، مطرح می‌شود.

کیکاوس کتاب خود را در جایی به پایان می‌برد که علی اصفهانی (پیش‌از این شماره ۲۰۹) کتابش را از آنها آغاز کرده بود، و آن گفت‌وگو از خرد است^{۴۷} که هر دو مؤلف آن را در حدی فراتر از اخلاق جای داده‌اند ولی بر این باورند که خرد قوامی اخلاقی را هدایت و راهبری می‌کند. کیکاوس می‌داند که نمی‌توان گفت که «به ستر عاقل باش از آنکه عاقل به ستر نتوان آموخت» (ص ۱۵۲، چاپ یوسنی، ص ۲۶۲) و برای آنکه موضوع را روشن کند و دقیق‌تر گفته باشد می‌گوید که باید میان «عقل غریزی که... خرد خوانده» و «عقل مکسب که... دانش خوانده» فرق نهاد. عقل غریزی موهبتی الهی است که به هیچ وجه «به تعلیم از معلم نتوان آموخت» و افزود، اما عقل مکسب از راه تعلیم و مطالعه کمال می‌پذیرد و عقل غریزی بدان کمک می‌رساند: «اگر غریزی نبود من و تو هیچ نتوانیم کردن، باری به مکتبی تصعیر مکن، چندانکه طاعت باشد پیامور تا اگر از جمع خردمندان نباشی باری از جمع دانایان باشی...» که گفته‌اند: چون پدر نباشد [هیچ کس] به از مادر نیست» (ص ۱۵۲). و باید دانست که خرد از حکمت مایه می‌اندوزد، بدین‌سان کیکاوس حکمت را در معنایی متفاوت از معنایی که علی اصفهانی در کتاب خود، در فصل مربوط به حکمت، بدین مفهوم داده است، به کار می‌برد. در نظر علی اصفهانی حکمت به مفهوم قناعت نزدیک است و نوعی نظر است که چنان‌که دیدیم توجه یافتن به حکمت از طریق مقدمات درونی و ذهنی است؛ اما در عین حال حکمت و قناعت ناظر بر تآویب چیزهای خوب و بد زندگی هستند و لذا هر فرد انسانی باید در جست‌وجوی آن دو فضیلت باشد. اما کیکاوس پرورده محیطی است که بیشتر متأثر از فلسفه و حکمت بوده و مایه خرد یا عقل غریزی را در حکمت می‌دانسته است؛ البته حکمت بر خرد می‌افزاید اما از راه تأمل در امور عام آن راهقوت می‌کند. کیکاوس قبول دارد که یک انسان ممکن است فاقد عقل غریزی باشد، در این صورت وظیفه حکم می‌کند که به کسب دانش یعنی عقل مکسب بپردازد، و این بهتر از هیچ است و جانشین عقل غریزی کسی می‌شود که قابلیت و استعداد

اخلاقی یا احساس تکلیف برای حق دادن به دیگران آغاز می‌شود. آیا کیکاوس از درک این امر اخلاقی یعنی «تجزیه‌ناپذیر بودن تکلیف» که ولادیمیر ژانکولویچ آن را در عبارت تاتسی آیز «همه حق دارند چیز من» بیان کرده است- این همه دور بوده است؟^{۴۸} در هر صورت مؤلف ما آشکارا معتقد بوده است که انسان اخلاقاً باید دیگران را مقدم بر خود بداند. رفتاری که یک نفر نسبت به اموال مادی دیگری داشته است ظاهراً در نظر کیکاوس همچون سنگ محک جوازفردی بوده است. بیگان کیکاوس به سبب میل به رخنه هر چه عمیق‌تر در تأمل در این زمینه، به گفت‌وگو از یک مفهوم ابتدایی و ساده‌تر کشانده شده است زیرا که از رهگذر توضیح این مفهوم می‌توانسته است نشان دهد که رفتار مقتضی آن مفهوم شرط مقدم شناسایی حقوق هر فرد انسانی است، اما بر اثر تأثیر دانشهای پترکز در ذهنش از این چشم‌انداز کلی به سمت یک چشم‌انداز محدودتر هدایت شده است؛ تداوم تأمل در این زمینه او را متوجه این مجموعه ذهنی کرده است و در اینجا کیکاوس به چیزی جز تخلیه آن نیندیشیده و منحصراً به بحث درباره مفهوم مورد نظر پرداخته است. این مفهوم عبارت است از «قناعت» (ص ۱۵۱ و ۱۵۲) یعنی آنکه انسان به آنچه به او می‌رسد راضی باشد. بدین‌سی است که خوشنودی مستلزم حالت شادمانی (غوشی) و مخالف و مبالغه با زیاده‌خواهی و «حسد» است: «اگر خواهی که مادام دلتنگ نباشی قانع باش و حسود مباش تا همیشه وقت تو خوش بود که اصل غناکی حسد است».

آینه از نیک‌بود به مردم می‌رسد از «تأثیر فلک» است: فلک آسمان همواره در گردش و دگرگونی است و به تآویب پس گردنی و لقمه نان (برای دهان‌باز) به انسان می‌رساند. مهم این است که انسان نیکها و بدها را، همچنان که روی می‌دهند، بپذیرد (بگیرد)، همواره راضی باشد و هرگز اجازه ندهد که طمع به دلش راه یابد که: «چون طمع بریده گشت کار آسان شد» و «چون... قناعت عادت کردی تو آزاده تو بنده کس نباشد». آدمیان فقط بندگان خدایند، و از این که بگذریم همه فرزندان آمدند، تنها چیزی که یکی را در وضعیت پست‌تر نسبت به دیگری قرار می‌دهد نیاز، و در نتیجه، طمع است. اگر رشته این طمع را ببرد، دیگر نیازی نخواهد داشت و دیگر به کسی نیازمند نخواهد بود (بدین‌سی است که این مفهوم در اینجا در یک زمینه صوفیانه منظور شده است نه در زمینه اقتصادی). حکایتی که پس از این مقدمات نقل می‌شود- حکایت فرزند یک فقیر یا درویش که چیزی جز نان خشک نداشت و میل به داشتن نان و حلواي فرزند یک ثمتم‌کرد- نشان می‌دهد که آینه سبب نابرابری می‌شود طمع است نه فقیر یا غنی‌بودن. این وضعیت (فقیر یا غنی‌بودن) از تأثیر فلک است و فقیر اگر بدآنچه به او رسیده

۴۷. در واقع کیکاوس فراموش کرده بود که درباره این موضوع در همین باب (ص ۱۴۰ و ۱۴۱) سخن گفته بوده است، و علت این فراموشی آن است که در آن هنگام بر رابطه میان تکلیف اخلاقی و عقل تأکید می‌ورزیده است.

46. V. Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, Paris, 1981, p. 162.

آینه این تلقی درودن چشم‌اندازی که مؤلف توصیف کرده و پرورده است، قابل درک است.

دست و زبان که مراتب دیگر را در پی خود می‌آورد این پاکیزگی است به گشاده‌گویی اجتنابی؛ گشاده داشتن در خانه و سفر و بر روی دوست و دشمن که البته با یک رفتار منفی آغاز می‌شود و آن این است که انسان به هیچ‌کس آسیب نرساند اما پس از آن به گونه‌ای مثبت ادامه می‌یابد؛ اینکه انسان را از زبان رساندن به انسان دیگر باز می‌دارد؛ از نیکان در برابر بدان حمایت و حفاظت می‌کند. روحیه انتفاعی را کنار می‌گذارد به زبانی و در سادگی کمک می‌رساند و به خاطر حفظ هیبتی جمعی که عضو آن است از خود می‌گذرد؛ مبنای این گشاده‌گویی توجه خاصی است که انسان بداند به دیگران چگونه گوش بپسارد؛ وقتی که در این جهت پیش برویم به اوج و ستیغ این فضیلت می‌رسیم که صفا و پاکیزگی انسان ممنوع یا روحانی است که، راهشده از خود، در «دیگری» که همیشه دیگری خواهد ماند می‌زیهد. در همین حال آن زیستگاه دیگری صمیمی‌ترین زیستگاه انسان است، زیرا که زندگی خارجی او تحت تأثیر ناپایداری‌های روزگار و آهنگ قرار دارد و شکنجایی و تحصیل به او امکان ثبات درونی می‌دهد و به او توانایی می‌بخشد تا بدبختی و ناملایمات، حتی کارهای ناروا را دوستان را تحمل می‌کند.

آئینه کنجکاوی برانگیز و شکفتی آور می‌نماید این است که کیکاووس درباره شجاعت تقریباً هیچ نگفته است؛ به اعتقاد او شجاعت خلقی است که به عیار و سپاهی تعلق دارد و حال آنکه اصطلاح جواوهری، برحسب ترکیب لغوی خود، قبل از هر چیز آدمی را به اندیشیدن درباره شجاعت مرد جوان وامی‌دارد. چنین می‌نماید که در اینجا نوعی جاه‌طلبی و طمع و آهنگ از معنای اصل اصطلاح به سمت معنایی که در ذهن مؤلف اولویت یافته بوده روی داده است. برای درک این معنی باید به اولین دستورالعمل از سه دستورالعملی که به عیاران داده می‌شد، بازگردیم و دریابیم که کیکاووس معتقد بوده است که خاص‌ترین صفت جواوهر همان بوده که در آن دستورالعمل بیان شده است؛ «هر چه گویی بکن». این جمله کوتاه، در مقایسه با جملهای که دو اندر زهای اخلاق مجموعه‌ها یافت می‌شود مبنی بر اینکه «آئینه را که به تو می‌گویم انجام ده»، یک جمله اطلاق است. در وجود جواوهر فضیلت مربوط به اقدام و عمل در بطن خود موضوع اخلاق است و نه در بیرون آن. از این خود جواوهر، و تنها اوست که باید درباره کار خود حرف بزند و به حرف که می‌زند عمل کند. واقعیت مردانگی او در قاطعیت مستقل اقدام او نهفته است. این قاطعیت، وقتی که جواوهر آن را بر زبان می‌آورد و صفتی با فوئش همزمان و منطبق می‌گردد، با نهایت وضوح آشکار می‌شود. از آنجا که مراعات حال دیگران نیز یکی از خصایص اصلی جواوهری است، سخنی که به دیگری گفته می‌شود و قولی که به او داده می‌شود قولی است که بدان عمل خواهد شد، و این قول مقتضی حقیقت و راستی است؛ باید راست و درست باشد؛ که بازتاب و نتیجه آن اعتقاد دیگران است که این نیز به نوبه خود انسان اخلاق را ملزم می‌کند که به آن اعتقاد خیالت نوزد و مسؤولیت حفظ آن اعتقاد را

دستیابی به تأملات کلی را ندارد. کیکاووس تا آخرین سطرهای نوشته‌اش بویحه طبعی‌بندی مفاهیم و یابندگی به سلسله مراتب را که از محیط خویش آموخته است و روح جواوهر و بخشندگی هم نتوانسته است او را از آن برهاند. حفظ کرده است.

— مفهوم جواوهری

و این است مفهوم و معنای جواوهری، فضیلتی که قام و کمال از معنایی که در اصل داشته است یعنی مرد دلیر و بخشنده؛ جواوهر، برگرفته شده است. اما کیکاووس آن را همچون فضیلتی تصور کرده است که خاص روح جوان است و با گذشت ایام کمال می‌یابد. او در خاتمه کتاب خود به فرزندش اطمینان می‌دهد که باقی عمر خود را تا به هنگام مرگ مطابق با قواعدی که توصیف کرده است خواهد گذراند. او ضمن بیان سبک و سیاهی‌های بیایی آداب زندگی عناصر تشکیل دهنده موضوع را عرضه کرده است و ما اکنون می‌توانیم به گونه‌ای منظم تر — و البته بر اساس جبهندی اصطلاحات و مفاهیمی که مؤلف بر آنها تأکید داشته و آنها را به تکرار آورده است — آن عناصر را معرفی کنیم؛ در واقع برخی از عناصر این فضیلت به صورتهای زیر توصیف شده‌اند: «کیال جواوهری»، «نق جواوهری»، «کاملاً جواوهری» (در معنای جواوهری «مقتضای»). جواوهری هنگامی ظاهر می‌شود که انسان میل به تمکک آنچه را که از او نیست سرکوب می‌کند و «طمع از آن می‌برد» و حتی از سهم لازم برای زندگی خود به نفع دیگری چشم می‌پوشد و سهم خود را از سهم دیگری تمیز می‌دهد. اما اتکالی این فضیلت تنها بر نق و منح نیست بلکه بر خوشنودی نسبت به آنچه زندگی به انسان عرضه داشته است نیز استوار است. آن‌کس موفر و خوشبخت است که در این راه گام می‌گذارد و جواوهری پیشه می‌کند. خود این فضیلت، در ساده‌ترین صورت، دو قلمرو را در بر می‌گیرد: مال و گفتار. انسان اگر از مال خود نبخشد و پایبند سخن خویش نباشد نمی‌تواند جواوهر باشد. نخستین قدم در جواوهری در دو جهت پرداخته می‌شود: اول جهت بخشش مال که انسان را به راه گذشت از خود می‌کشاند و سرانجام او را به رها کردن کامل «من» خویش رهنمون می‌شود، و آن تسلیم است؛ زیرا که این فضیلت در سمت درون آدمی پیشروی می‌کند، ابتدا به آنچه در تمکک دارد می‌رسد و سرانجام به خصوصی‌ترین یا شخصی‌ترین مایملک او رخنه می‌کند. دوم جهت حقیقت دوستی و راستی که هم مستلزم صداقت است و هم مقتضی مواظبت بر دروغ نگفتن تا به جایی که آدمی شایستگی باور شدن سخن خود را یابد.

فضیلت جواوهری در همان مرحله مقتضای ابتدایی تحقق خود مستلزم شرایطی است که باید از راه بخشندگی و دلیری و فضیلت کسب شوند؛ پاکیزگی، طهارت قلب، احترام زن. شرط اول یعنی پاکیزگی تن عبارت است از «حفظ حواس» (و به قول کیکاووس بسته داشتن چشم و

رازداری) و سرافضام خواننده را در برابر واقعیت‌های این جهان و مرگ قرار داده است، کیکاووس نیز رساله خود را به شکل منطقی تنظیم نکرده است، هر چند که می‌توان در آن به تسلسل واقعی اندیشه‌ها دست یافت. به این معنی که این اندیشه‌ها در بطن سه‌گوشه‌ی بزرگ که مؤلف آگاهانه به آن دست یازیده است یکدیگر را القاء می‌کنند و آن سه گروه عبارتند از: اخلاق، ادب و پیشه‌های شرافتمندانه (ما باب چهل و چهارم را از موضوع سنجهی خود کنار می‌گذاریم)، اما کیکاووس برخلاف عل‌اصفهانى بساط تألیف خود را در حیطه خود هر نوع، که آشکارا پادشاه شور و معرفت داشته گسترانده است. او هر چه می‌توانست دربارۀ هر موضوع که می‌دانسته نوشته است: «که هر چیزی را دوست دارد از او بسیار گوید» (ص ۱۰۶). بدین‌سان او با به کار گرفتن اخلاق هنجاری و غیر شخصی اندرزنامه‌ها از آن قرائت رفته است اما در عین حال همچنان در حیطه بیان صرفاً اخلاق باقی مانده است؛ «پوسته اصولی عملی را بیان می‌کند که به یک مخاطب واقعی قرن پنجم امکان می‌دهند تا با مسائل و اوضاع روزگار خود برخورد کند و برای آنها پاسخ مناسب داشته باشد. «پوسته» همچنین چهره‌های اخلاقی عرضه می‌کند که در قیاس با یکدیگر بسیار خوب ترسیم شده‌اند: به خوبی دیده می‌شود که شخصیت‌ها از لحاظ اجتماعی و اخلاق به‌صورت مکمل یکدیگر عمل می‌کنند. اما در عین حال آنچه کیکاووس بیان می‌کند غالباً به محتوبات خزانه ذهنش تعلق دارند و در نتیجه طرح یک موضوع به تدوین یک محتوای کاملاً مصنوع می‌انجامد.

در هر دو کتاب این عالم به گونه‌ای ناخوشایند معرفی شده و عامل انگیزش امیال نامطلوبه انسان به قلم آمده است. کیکاووس هدفش، چنان‌که خود در آغاز کتاب تصریح کرده است «نکوهش روزگار» بوده است به‌منظور آنکه به فرزند خود در مورد تمایلات طبیعی هشدار دهد. عل‌اصفهانى نیز اندرزهای بسیاری می‌دهد که در آنها عالم دنیا و علاقه به آن مورد نکوهش قرار گرفته است و می‌توان گفت که سراسر کتاب او هشدار است نسبت به امیال انسانی. اما کیکاووس خیلی زود یک راه پنهانی پیدا کرده و از همان باب دوم به بعد نشان می‌دهد که عالم به وسیله خدا به صورتی نیکو ترتیب یافته است: کیکاووس در این ترتیب و نظم نشانه‌های اعتدال و انصاف ملکوت را باز می‌یابد؛ و لذا برای او مهم این است که آدمی بتواند در این عالم خوب زندگی کند، یعنی که در کارهای خود موفق باشد و اگر بتواند با وضعیت‌های مختلف مقابله کند از زندگی بهره می‌برد. اگر چنین چشم‌اندازی وجود نمی‌داشت «پوسته‌ای هم پدید نمی‌آمد البته به شرطی که باب چهل و چهارم را مستثنی کنیم» کیکاووس در جست‌وجوی نتایج اعمال موفق (باب‌های دهم تا نهم) و نیز در جست‌وجوی چیزهایی است که به سود آدمی هستند (باب‌های بیست و یکم و بعد تا سی و یکم)؛ او معتقد است که موفقیت و بهره‌مندی در نیکامی با هم گرد می‌آیند (عل‌المخصوص در باب‌های ۱۲، ۱۷، ۲۰، ۲۰). انسان

پذیرد، کیکاووس، از راه گستراندن معنای مفهوم جوافردی، که خود خواسته است و در این باره توضیح داده‌ام، همه اینها را به خوبی نشان داده است. حکایت دزد (باب بیست و دوم «پوسته») که کیکاووس از طریق آن مفهوم جوافردی را وارد در کتاب خود کرده است، دقیقاً انسانی را نشان می‌دهد که خود شخصاً می‌خواهد نسبت به یک قرار داد- هر چند ناخواسته- امین و استوار بماند این غوغا تکلیف خالص است و انجام آن عامل آن را به یک سرمشق اخلاق تبدیل می‌کند، هر چند که آن عامل در اصل دزد و طرار بوده است، و کیکاووس دلایل تمهید او را شرح نداده است، اما به هرحال هراس آن مرد طرار از خیانت نشانه تمهید و وفاداری به قول است. هر چند که به زبان نیاورده است. و دقیقاً در همین‌جاست که جوافردی و مردمی (انسانیت) تداخل می‌یابند و یکی می‌شوند: دزد، انسان است زیرا که جداً به پیافى که پایش بدان کشیده شده است، پایدار است.

جوافردی که کیکاووس وصف می‌کند تا اندازه‌ای منطقی با همان است که در اخلاق اندرزنامه‌ها توصیف شده است: خصلت‌هایی که از او انتظار می‌روند همانها هستند که در این اخلاق بر آنها تأکید شده است. آنچه مؤلف ما بر این مفهوم افزوده است ظاهراً ملهم از یک محیط فرهنگی خاص است و آن اسلام متأثر از فکر صوفیانه است. دست‌کم سه عنصر از این محیط و زمینه تأثیر قاطع در تحلیلها و موضوع پرونده‌های او دارند که عبارتند از: قناعت به سهم، تسلیم و رضا، تقدیر سهم شعین هر فرد را از مال دنیا تعیین می‌کند؛ انسان باید تسلیم پیشه کند چه که در نهایت، این کار به‌سود خود او تمام می‌شود؛ رضا آرمایی معنوی است که هرگونه اقدام اخلاقی را به نتیجه و نهایت می‌رساند و انسان کامل را مشخص می‌کند. کیکاووس این داده‌ها را تمام و کمال پذیرفته است و در این زمینه‌ها هیچ سؤالی به ذهن خود راه نداده است؛ این داده‌ها سبب شده‌اند که اخلاق خود را در قالب عباراتی فراتر از آن اخلاق، که وجه مذهبی دارد، بیان کند. اخلاق اندرزنامه‌ها خود را از دام آنچه نمی‌توانست با اسلام تطبیق کند، رها ساخته بود. اخلاقی جوافرد رنگ اولین اهداف صرفاً اسلامی را به خود می‌گیرد.

۴.۱۰ سنجش‌هایی میان قابوسنامه و تحفة الملوك

عل‌اصفهانى در تحفة الملوك خود کوشیده است تا آنچه را که از اخلاق اندرزهای کهن برگرفته بوده به بحث درباره نکات اصل محدود کند؛ طبقه‌بندی او مبتنی بر یک نظام منطقی تألیف نیست بلکه فقط عام‌ترین مفاهیم را در صدر جای داده است (عقل، دانش و نادانی، سخن، حکمت، دوستی، دشمنی) و به عرضه اخلاقی پرداخته است که در غور کسانی که به نظرش مهم می‌بودند (یکدیگر، پادشاه، خدمتگزار او) بوده است؛ آن‌گاه به بررسی موضوع‌هایی اقدام کرده است که به ایجاد دوستی در میان مردمان کمک می‌کنند (لشکریایی، کارنیک، خوشنویس،

احیاء علوم تبیین و توضیح مفاهیم نظری و علی‌المصون عملی است که شیخ استاد در روزگار بلوغ فکری و اخلاق خویش پذیرفته بوده و بدانها پاینده بوده است. مواضع قهقی او همتراز و در کنار هم بیان شده‌اند و مفاهیم حقوقی و قهقی حلال و حرام موصفاً به افکار و ملاحظات اخلاقی و مذهبی و نیز فرهنگی (ادب) او در آمیخته‌اند بدین‌سان اخلاق به شریعت اسلامی پیوند خورده و به وسیله کسی که متأثر از تفکر متصوفه بوده تعبیر شده است.^{۵۱} اما غزالی هم به‌سبب علاقه و هم به دلیل عادت، معلم است و لذا رساله‌اش سخت از علاقه به دسته‌بندی علوم و مفروض کردن مقوله‌ها تأثیر گرفته است. حق رضدای هم که به عالم تصوف زده است او را از دستاوردهای فکری و ذهنی خویش دور نکرده است و سخنان دلنشین به‌صورت آمیخته‌ای از تراوشهای بی‌مقدمه و خودبیش‌فروزی و افتات آموزش و تعلیمی از نوک قلمش بر روی کاغذ جریان می‌یابند. در عین حال، چنان‌که می‌دانیم^{۵۲} نیرومندتر از همه اینها فرهنگ زادگاهش خراسان است که در آنجا همچون برادرش [احمد، صاحب سوانح] از جوانی آن سرچشمه تصوف و اخلاق سنتی آن مایه گرفته و سیراب شده است؛ او کار تعلیم را از سر نگرفت مگر پس از آنکه به طوس و به نیشابور بازگشت (او در سال ۱۱۱۵/۵۰۵ در گذشته است). محققان توانسته‌اند کشف کنند که آن شک و تردیدی که زندگی غزالی را درگون کرد بر اثر آشنا شدن او به تصوف پدید آمده این تردید نه تنها اعتقادات اسلامی او را در

سال ۱۲۲۲/۶۲۰ به وسیله مؤیدالدین محمد خوارزمی، در هند به فارسی ترجمه شده است و حسین خدیوچیان آن را در ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۹ در هشت جلد در تهران منتشر کرد. در این مورد بنگرید به نقد و معرفی ما از این کتاب در چکیده‌های ایران‌شناسی، جلد ۲، شماره ۲۲۶ و جلد ۵ شماره ۵۳۷.
۵۱ برای آگاهی از تحقیقاتی که درباره غزالی صورت گرفته‌اند و نیز زمینه‌های تحقیق تازه، بنگرید به: جوزف فان اس، «تحقیقات تازه درباره غزالی» در *Oriens*، ۲۰ (۱۹۶۷)، ۲۹۹ تا ۳۰۸. برای یک تجزیه تحلیل ساده از احیاء علوم بنگرید به:

G.-H. Bouquet et collab., *Ghazali. Ihya' 'ulûm ed-dîn ou Vivification des sciences de la foi. Analyse et index*, Paris, 1955, 467 p. (Publ. Inst. Et. Or., Fac. Lettres d'Alger, 15. Index aux pp. 447-462).

آ.ف. سواف / A.F. Sawwaf در

Al-Ghazali. Etude de la réforme ghazalienne dans l'histoire de son développement

(فریورگ، ۱۹۶۲). غزالی سخت درباره غزالی کرده و گفته است: «غزالی برای اذخالی تصوف و مذهب سنت نه تنها متصل به آشتی میان تصوف و مکتب اشعری شده بلکه علی‌رغم میل خود ظاهر، است به مثابه کردنی زده است که هر دو نظام فکری را از شکل اصل خود انداخته است».

۵۲ مثلاً بنگرید به مقدمه فرید جبر / F. Jaber بر ترجمه *al-Ghazali, al-Munqid min adlâl (Erreur et délivrance)*، که در ۱۳۴۸ در بیروت چاپ شده است.

محترم و صاحب حرمت فی‌الواقع سر مشق است که او به خواننده خود پیشنهاد می‌کند. هر دو مؤلف معتقدند که عقل، دانش و سخن به ترتیب امام بخش اخلاق، معیار سلسله مراتب میان انسانها و اولین پهنه ترین اخلاق هستند. اما یکپارچگی این سه موضوع را در پراکندگی کتاب خود ذکر نکرده است که دیگر به آنها نپردازد. بر عکس براسر کتاب او از این مفاهیم مایه گرفته است تا بدانجا که یک گونه نودوستی زنده و کاملاً ملموس را - که خاص روزگار و محیط زندگانش بوده است و به گمان ما شایسته آن بود که با اندکی تفصیل درباره آن سخن گویم - به هزار شکل مختلف عرضه کرده است.

۱.۱. کیمیای سعادت ابو حامد محمد غزالی

۱.۱.۱ یک اثر برگزیده و معتبر اخلاق مذهبی به زبان فارسی ادبیات فارسی دارای یک رساله اخلاقی نوعاً سنتی از اواخر قرن پنجم است که همگی مفاهیم مأثوس اندر زنده‌ها بر حسب اصول عملی و نیز در ارتباط با هدفهای بالاتری که از حد اصول عملی فراتر می‌روند و جنبه صرفاً مذهبی دارند، یکجا در آن گرد آمده و مرتب شده‌اند. یکپارچگی کتاب خود را کسی بعد از سال ۱۰۸۲/۴۷۵ به پایان برد، و آن هنگامی بود که محمد غزالی در نیشابور، در محضر استاد جوبینی^{۴۸} سرگرم تحصیل بود، یعنی پیش از آنکه در بیست و هشت سالگی (در ۱۰۸۵/۴۷۸) وارد حلقه دانشمندانی شود که خواجیه نظام‌الملک گرد هم آورده بود. نظام‌الملک در سال ۴۸۴ غزالی را به پندار فرستاد تا در نظامیه آنجا تدریس کند؛ اما، چنان که می‌دانیم^{۴۹} او در سال ۴۸۸ تدریس را رها کرد و ترجیح داد که در گوشه انزوا بنشیند. این گوشه‌گیری تا سال ۴۹۹ به درازا کشید و در طی همین مدت است که کتاب عظیم خود را با عنوان احیاء علوم الدین تألیف کرد که دارای چهل فصل است مرکب از چهار مجلد و هر مجلد متشکل از ده فصل.^{۵۰}

۴۸. در مورد این استاد و شیخ مکتب اشعری، که به امام الحرمین معروف است و در فقه اسلامی و کلام تبحر داشته است بنگرید به مقاله دال‌الحق / al-Dhawayni نوشته لویی گارود در *دائرة المعارف اسلام*؛ و عبدالحسین زرین‌کوب، *فراز از مدرسه: درباره زندگی و اندیشه ابوالحسن غزالی*، تهران، ۱۳۵۳/۱۹۷۴، شانزده + ۴۱۴ (با اشارات آئین آثار ملی).

۴۹. بنگرید به *al-Ghazali (Algazel)* نوشته M. Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali*, 1959, 207 + xxxii p. که به وسیله میشل آل / Allard تصحیح و در بیروت چاپ شده است. و نیز مونتگمری وات، «الغزالی» *al-Ghazali*، *دائرة المعارف اسلام*، و عبدالحسین زرین‌کوب، همان، ص. ۱۰۹ تا ۱۵۵.

۵۰. ما در اینجا به احیای چاپ قاهره (پنج جلد، ۱۳۴۶ هـ / ۱۹۲۷) استاد کرده‌ایم. این کتاب از بعد از

برجای مانده مورخ سال ۱۱۹۹/۵۹۵ است. می‌توان تصور کرد که روایت فارسی کتب هواره مورد مطالعه قرار گرفته و در تعلیم و تربیت به کار گرفته شده است و جزو آن دسته از کتابیاست که بسیاری از نویسندگان بدان تشبیه جستندانی‌کننده ضرورتی بر ذکر نام آن احساس کنند.^{۵۴} ما در این بررسی از جایی که در ۱۳۱۹/۱۹۴۰ به‌وسیله احمد آرام در تهران انجام گرفته است، بهره گرفته‌ایم^{۵۵} و در صورتی که مقتضی بوده است از چاپ ناقص ولی متأخر (۱۳۵۴) حسین خدیوچیم استفاده کرده‌ایم.^{۵۶} اگر مترجمان ادبای علوم و کیمیا سعادت را کنار بگذاریم باید یافت که ملک‌الشعرا یحیای از معدود پژوهندگان و ناقدان معاصر است که به این کتاب بذل توجه کرده است.^{۵۷} او سبک موجز، جاندار و پر استعاره کتاب را که خاص نوشته‌های ناب‌ترین نثر فارسی خراسان در قرن پنجم است، ستوده است.^{۵۸}

مقدمه‌ای که غزالی بر کیمیا سعادت نوشته است حاوی استاد صریح او به دو کتاب است

نقیسی در حدود پنجاه سال پیش از آن تحریر شده بوده است. بنگرید به: سعید غیبی، «نسخه‌های از کیمیا سعادت»، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۳۳، ص ۲۸۵ تا ۲۹۲. در زمینه برآورد ارزش این جزء از نسخه بنگرید به: ژیلبر لازار، زبان کهن‌ترین فارسی، ص ۱۱۸، یادداشت ۱۱. درباره کیفیت زبان کیمیا سعادت، همان، ص ۱۱۷ که نظری ستایشگرانه است و مابین با آنچه در مورد زبان ادبای علوم گفته شده است.^{۵۹}

۵۴. یحییان احمد غزالی، برادر ابوحماد بوده که چندی‌ای از ادبای علوم را به نام باب‌الاجاد تألیف کرده است (ذبح‌الله صفاء تاریخ ادبیات ...، ۱۳۳۲/۲). افضل‌الدین کاشانی در قرن هفتم متنتی از بخش اول کیمیا سعادت تألیف کرده بوده است (فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۳ و ۴، ۱۳۸۷/۲، D. Pub. Bulletin شماره‌های ۳۳ و ۷۵. در شماره ۱۲۵ آن کیمیا سعادت عنوان کتابی است که ترجمه فارسی تهذیب الاخلاق این سبکویه داشته شده است).

۵۷. امام‌حجت الاسلام زین‌الدین ابوحماد محمد غزالی طوسی، کتاب کیمیا سعادت، تهران (۱۳۱۹)، چاپ سوم، ۱۳۴۵، دوازده و ۸۸۷ ص. این چاپ براساس یک نسخه مورخ ۶۸۴ انجام گرفته است. در مورد چاپهای دیگر بنگرید به: غایبان‌باشار، فهرست کتابهای چاپی، شتون ۲۷۰۳ و ۲۷۰۴.

۵۸. (...) غزالی طوسی، کیمیا سعادت، ج ۱، تصحیح و مقدمه از حسین خدیوچیم، تهران، کتابهای چینی، ۱۳۵۴، چهل و ۵۲۳ ص. مجموعه «Persian Classics for the Students»، ش ۱۰، این چاپ برپاساسی دو نسخه خطی قاهره انجام گرفته و دوری آخر آن چاپ شده‌اند.

۵۹. مثل ترجمه آلمانی هلموت ریتز با عنوان:

al-Ghazali, Das Ellixir der Glückseligkeit, 16na, 1923;

و ترجمه انگلیسی آن به‌وسیله سی. فیلد از روی یک ترجمه هندوستانی با عنوان:

The Alchemy of Happiness, 1964,

که البته مورد استفاده ما قرار نگرفته است. کتابی که در عصر ما موقتی یادگار غزالی به‌شمار می‌آید هواره (تهران، ج ۴، ۱۳۵۰) که در واقع چندی‌ای است از کیمیا سعادت که به دست مدرس کلمات انجام گرفته است (بنگرید به: هواره‌های اخلاقی کتاب، ص ۱۴، ش ۴ تا ۱۳۵۰/۶ تا ۱۳۲۳).

۶۰. سبک‌شناسی، ج ۲، تهران، ۱۳۳۷، ۱۳۶۲ تا ۱۳۶۶.

برگرفت «بلکه عمدتاً ناظر بر مایه‌ها و انگیزه‌های اعتباری بود که این اعتقادات را در چشم خرد توجیه می‌کردند» (فرید جبر، ۳۴). پس مسأله عبارت بود از راه دستیابی به حقیقت برای انسانی که قلبش از صفا انبساط یافته است و در می‌یابد که موضوع ملموس ایمان و اعتقادش هویدا گشته است؛ و طبعاً این راه را سرانجام از طریق تصوف پیدا می‌کند.^{۵۳} از این پس اخلاق در عملیات تصفیه به‌کار گرفته می‌شود و دیگر عبارت از تلاش برای موقیبت انسان یا تعادل و توازن فضیلتها و باجنبشندگی و دلیری - بلدانگونه که یککاووس ترمیف می‌کرد- نیست؛ بلکه در روندی پیچیده‌تر، یعنی روند استعالمه جای می‌گیرد. همان مواد و مقوله‌هایی که در اخلاق سنتی یافت می‌شوند در نوشته غزالی هم مطرح می‌گردند؛ قطعاً او این مشکل را که کدام اخلاق را برگزیند و در پیش گیرد، نداشته است، بلکه مسأله او درک این نکته بوده که این اخلاق را چگونه به‌کار گیرد، و پاسخی که برای آن یافت این بود که این اخلاق باید به‌کار گرفته شود که انسانی را که در آغاز کار و به‌سبب غرایزی که دارد هم خود را مصروف یک زندگی پست‌تراز شأن انسانی، یعنی زندگی جانوری، می‌کند به منزلت انسانی باز گرداند. این نکته اخیر یعنی پرداختن انسان به زندگی دون شأش فقط از طریق تشدید نظر بدینسان غزالی نسبت به زندگی پیش از حد آدمیان است؛ اشیا شکل گرفته و قوام یافته است و منشأ آن دستیابی به آرمان زندگی صرفاً فرشته واری که دین پیشنهاد می‌کند، بوده است، هنوز «چرا» اخلاق در درون و بطن آن ملموس نیست بلکه در فراسوی آن یعنی در قلمرو دین مورد عنایت قرار دارد.

هواره چنین تصور شده است که خود غزالی یک متن فارسی که روایت دیگر همان اثر عظیم یعنی ادبای علوم بوده به نگارش در آورده بوده است تا تألیف بزرگ خود را برای مردم عادی و کسانی که به زبان فارسی سخن می‌گویند دستیاب کند. برای تردید در اصالت این کیمیا سعادت دلیل و سندی در دست نیست، بویژه که عنوان کتاب نیت و قصد اخلاق حاکم بر این اثر ظهور را به تمام و کمال نشان می‌دهد. نسخه‌های خطی کیمیا سعادت به تعداد بسیار وجود دارند و تاریخ کتاب آنها نشان می‌دهد که این متن را در همه قرون،^{۵۴} از قبل از سال ۱۱۸۴/۲۴ تا ۱۱۸۸ به بعد هواره استخراج کرده‌اند.^{۵۵} قدیمی‌ترین نسخه کامل آن که تا امروز

^{۵۳} «دلیلی واقعیت مذهبی و سختگیرانه اسلام اهل تسنن را همچون یک امر عینی، یک کیفیت بی‌واسطه که او به دلیل سلیقه‌اش آن را پذیرفت، در وجود خویش یافته» (فرید جبر، ۴۵).

^{۵۴} شماره پانزدهمین نسخه‌ها به ۵۶ نسخه می‌رسد که مشخصات آنها در فهرست نسخه‌های خطی تألیف علینقی مژدوی، ص ۱۶۶۷ تا ۱۶۷۰ مندرج است. همچنین بنگرید به فهرست یک‌کاو و فیلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران از محمد تقی دانش پزوه، ص ۱۷۰.

^{۵۵} در حقیقت بخشی از یک نسخه وجود دارد که در تاریخ آن دستکاری شده است اما به عقیده سعید

که خود او به زبان عربی نوشته بوده است؛ اعیان علوم و جواهر القرآن (کیبای سعادت، ۹)، و از این امری توان حدس زد که کیبای سعادت در حدود اواخر دورهٔ انزوای غزالی یعنی پیش از سال ۱۱۰۶/۴۹۹ نوشته شده است.^{۶۱} از سوی دیگر به نظر می‌رسد که دقیقاً همین کیبای سعادت فارسی است (و نه یک کیبای سعادت به عربی، که اگر وجود داشته باشد اصالت ندارد) که غزالی در المصداق به صریح از آن نام برده است؛ المصداق کسی پس از آن تاریخ، و در زمانی که مؤلف کار تلخیص را در نیشابور از سر گرفته بود تألیف شده است. بدین سان اهمیت شخصیت مؤلفه جانی که کیبای سعادت در آنجا بهت تألیف یافته است، و جایگاه این کتاب در تحول فکری و تأملات مؤلف و نیز در تحول زبان مکتوب تصوف خراسان.^{۶۲} کتاب کیبای سعادت را، مخصوصاً از دیدگاهی که مورد نظر ماست، به یک اثر معتبر و گزیدهٔ اخلاق دینی در زبان فارسی تبدیل کرده‌اند. مقصود ما از اثر معتبر و گزیده (classique) کتابی است که خوب و به دقت سامان یافته است و تقریباً صورت کتاب درسی و تعلیمی و رسالهٔ دستوری دارد و جریان فکری‌یی را که مؤلف بدان تعلق دارد به بهترین زبان بیان می‌کند و به‌صورت معیار و مأخذ اندازه‌گیری تحول و تغییر این جریان فکری پس از تألیف، در پی آید. بدینی است که آدمی با خواندن این کتاب و با توجه به ملاحظاتی که در باب اثر معتبر و گزیده بیان شد به یاد سمدی می‌افتد که شاگرد مدرسهٔ نظامیهٔ شافعی بغداد بوده است ولی در پایان، عمر را در شیراز گذراند، و او نیز عمر خویش را میان زندگی صوفیانهٔ خاقانی و الزامات زندگی اجتماعی تقسیم کرده بود.

۲.۱۱ نوعی اخلاق زاهدانه در ایران در اواخر قرن پنجم

عنوان این دومین رسالهٔ اخلاقی سنتی فارسی به خوبی تبیینی را که ناظر بر تألیف آن بوده است نشان می‌دهد: کیبای سعادت با اکسیر خوشبختی، منظور از انتخاب این عنوان به روشنی در مقدمهٔ آن بیان و تدقیق شده است: «مقصود از این کیبای آن است که از هر چه می‌ناید وی را - و آن صفات قصص است - پاک و برهنه شود، و به هر چه می‌باید او آن صفات کمال است - آراسته شود» (ص ۶). قضیه عبارت است از تغییر «اخلاقی ناپسندیده» در انسان، اخلاقی ناپسندیده‌ای که خاص پهاپند و از نفس پرستی و شهوت و زود خشمی سرچشمه می‌گیرند؛ در

۶۱ ما در اینجا به استدلال‌های درست مورس بویژ / M. Bouyges (ص ۵۹ تا ۶۰ و ۱۲۶ تا ۱۲۷) استناد می‌کنیم.

۶۲ عبدالحسین زرین‌کوب در فصلی که در جست‌وجو در تصوف ایران (تهران، ۱۳۵۷، ص ۸۵ تا ۱۱۰) به بردارن غزالی اختصاص داده، این جایگاه را به خوبی نشان داده و چکیدهٔ تالیف‌هایی را که بر اثر تغییر حال و زندگی سید غزالی پدید آمدند در صفحات ۸۸ و ۸۹ به دقت ضبط کرده‌است.

حالی که مؤلف می‌خواهد که انسان مستحبی به صفات فرشتسانان گرده و برای خروج از حیوانیت و نبل به فرشتگی هیچ‌چیز به اندازهٔ یک کیبای ضرورت نداشته و آن هر بزرگ استعماله است که با گوهر آدمی در اول آفرینش قلمس می‌باید؛ فیضی است که از آسمان و پیامبر آسانی به انسان می‌رسد. این «گوهر» آدمی در اول آفرینش ناص و خسیس است؛ پس باید کاری کرد تا به کمک رموز کیماگری اخلاق، یعنی انجام دادرگاتی بر حسب تعلیمات کتاب الهی، به کمال برسد، و اما «چنان‌که کیما در گنجینهٔ هر پیرزی نیابند... کیبای سعادت ابدی هر جای نباشد، در خزانهٔ ربوبیت باشد» (ص ۵)، اما در عین حال از همین جا صریح می‌شود که وسایلی که سبب تغییر و تحول یا استعمالهٔ کیبایی انسان می‌شوند منحصر عبارتند از «مجاهدت و معالجت»؛ منشأ و سرمشقهای این کیما در آسان و در «دل پشیمان» است، و لذا با جادو و جش و با به‌گونهٔ اسرار آمیز تحقق نمی‌یابد. انسان سازندهٔ کیبای خویش است، فاعل و مفعول آن است، آن هم از راه کوشش و نیز به‌کار بردن داروهای که صرفاً آساق و دستپاب هستند. بدین سان دیده می‌شود که از طریق چنین انسانی اخلاقی با به سطحی می‌گذارد که در میانهٔ راه عالم جانوری و عالم فرشتگی جای دارد و «سر جلهٔ این کیما آن است که روی از دنیا بگرداند و به خدای، تعالی، آورد» (ص ۶)، نهایت اینکه مؤلف بیشترین توجه خود را معطوف به سببی کرده است که خود انسان در این استعماله و دگرگونی دارد، به این ترتیب، کتاب کیبای سعادت از همان ابتدا به‌صورت کتابی مبتنی بر اخلاقی جلوه می‌کند.

در عین حال این اخلاقی یک خصیصهٔ مختص به خود دارد؛ اینکه انسان را نه در حیطهٔ عقل که در حیطهٔ دل مورد نظر قرار می‌دهد. این اخلاق، انسان را از راه اندامی که در تصوف اصلی‌ترین و محوری‌ترین اندام انسان شمرده می‌شود، اختیار می‌کند و بر آن است که با دست یافتن به کانون وجود آدمی به تمامی آدمی دسترس یابد و انسان را به حالتی برساند که نه تنها خاص فضیلت است بلکه حالتی خاص است که در آن تمامی موجودات و تواناییهای باقوة انسان فعلیت می‌یابند و مؤلف بر آن نام خوشبختی / «سعادت» نهاده است؛ و تظهای است که در آن انسان کاملاً خوشبخت خود می‌شود و از این رهگذر به یک زندگی خوشبختی عقلانی می‌رسد. راهی که غزالی پیشنهاد می‌کند کاملاً برخوردار از خصوصیت‌های یک کیبای معنوی است، اما اگر به وسایلی که برای رسیدن به آن استعماله عرضه می‌کند بنگریم می‌بینیم که این راه یک راه اخلاقی و اخلاقی محض است، و انتگهی، و بر این اساس، که موضوع آن یعنی انسان خوشبخت دارای ماهیتی کاملاً متعارف از ماهیت وسایلی است که برای تولید آن به کار گرفته می‌شود، اخلاقی محض به‌صورت یک کیبای صرفاً فنی جلوه می‌کند. آنچه را که اخلاقی صرف نمی‌تواند جز از راه ادخال در طول زمان فراهم یابود کیبای مصوفان می‌کوشد تا مستقیماً در قضا و حال و هوای استعماله به دست آورد.

طولانی و سنگین، توانسته است اقوال و حکایات مناسبه را نقل کند؛ نوشته او یک گفتار واقعی است که از تداوم خاص برخوردار است. همه قضایا به گونه‌ای بس عادی مرتب شده‌اند و هر یک از آنها را یک یا دو "قول" که به استادی در متن جا افتاده‌اند، مؤید می‌سازد. افزون بر آنکه متن به چند کتاب و هر کتاب به چندین بند مرتبه و منظم تقسیم شده است و هر یک از آنها به مانند احیاء علوم عنوان خاص دارد، هر اندیشه تازه‌ای که مطرح می‌شود با فضل امر بیان که - که در حکم شاخص جمله‌بندی و تفسیر گذاری واقعی کتاب است - مشخص می‌گردد.

— مثال: صیوب زیان از نظر غزالی

می‌توان یک گونه که به‌طور تصادف انتخاب شده است، ارائه داد و آن فصل است که مؤلف در آن به بحث درباره عیوب و معایب زبان پرداخته است و منطق است با کتاب چهارم از مجلد سوم احیاء علوم (ص ۱۰۷ تا ۱۶۲ کیبای سعاد، رکن سوم، اصل سوم، ترجمه احیاء علوم ۲۵۹/۳ تا ۲۴۵).^{۶۴} از طریق اندرزنامه‌های قدیمی و دو کتاب یعنی تهمذالملوک (فصل ۴) و لابوستانه (باب ۷) که پیش از این معرفی کرده‌ام، دانستیم که در سنت اخلاق زبان فارسی چه اهمیتی برای زبان - خوب یا بد - داشته‌اند. اصل سوم از رکن سوم کیبای سعاد با توضیح مختصری در باب اهمیت زبان آغاز می‌شود: زبان بازگو کننده فکر است؛ به قلب انسان پیوسته است و لذا اقدام ساده احساسهای بیرونی نیست؛ آنچه زبان بیان می‌کند در دل انعکاس می‌یابد. یک حدیث نبوی که فقط ترجمه فارسی آن نقل شده است، در تأیید این توضیح ساده زبان عرضه شده است و چیزی نیست که مؤلفان تهمذالملوک و لابوستانه از اسقاط آن احساس غبن کنند. برعکس، آنچه می‌تواند تشک آن مؤلفان را برانگیزد طبقه‌بندی خسارتی است که از راه زبان به انسان می‌رسند و موضوع اصلی این فصل از کیبای سعاد است. البته ناکفته نماند که هیچ یک از مفاهیمی که غزالی به‌کار برده است از متون قبل که به آنها اشاره شد سقط نشده است. نهایت اینکه در اینجا به گونه‌ای منطقی گرد هم آمده‌اند و دسته‌بندی شده‌اند.

چه در کیبای سعاد و چه در احیاء علوم، زبان بر حسب شری که ممکن است به وجود آورد مورد قضاوت قرار گرفته است. این دیدگاه محدود کننده در اولین عبارت که در توضیح سکوت و خاموشی نوشته شده، بیان گردیده و زبان، در صورتی که افزون بر حد لزوم چیزی بگوید

۶۴ در اینجا خاطر نشان می‌کنیم که ترجمه فارسی احیاء علوم را باید با احتیاط به کار برده ترجمه‌ها مانند را رعایت کرده است اما هواره لفظ به لفظ نیست و مثلاً مجموعه اقوال مندرج در متن عربی را به همان ترتیب موجود در اصل نقل نکرده است، البته این امر احتمالاً به نسخه‌ای که مترجم در دست داشته است مربوط می‌شود. آنچه مسلم است این است که مترجم همه اقوال را که غزالی نقل کرده بود، شاید برای کوتاه کردن ترجمه خود، ذکر نکرده است زیرا که مجبور بوده است که ابتدا متن عربی را نقل کند و بعد ترجمه فارسی را بیارد.

بیرون اسماعیلیه اصطلاحات و مفاهیم کیبای چاپربن حیان^{۶۵} را گرفته بودند و به سبک و سیاق خود به‌کار می‌بردند. لذا هیچ بعید نیست که غزالی با توجه به این امر رساله خود را «کیبای سعاد» نامیده است. قصد او دقیقاً آن بوده است که تمامی مسائل مربوط به سلامت و سعادتی انسان را مطرح کند و این همان قصد است که رقیبان و دشمنان بزرگ او داشته‌اند. محاطیان آرد که صریحاً از آنان نام می‌برد «عوام خلفند که این معنی به پارسی التماس کردند» (ص ۹)، و لذا برای آنکه هگان سخنش را بفهمند از به‌کار بردن زبان و بیان سخته و متکلف خودداری ورزیده و کسانی را که «درغبت به تحقیق باشد و برای این» به کتابهایی که خود او به عربی تألیف کرده حواله داده است. لذا کوشیده است تا با نوشته‌های حاوی مفروضاتی که به دقت طرح و تدوین شده‌اند پیام خود را به بیشترین تعداد از انسانها برساند. کتاب همچون تألیفی از نتایج عملی که مؤلف بر اثر تأمل بدانتها رسیده است، و اکنون آن نتایج را به هر مسلمانی که در قلمرو فرهنگ ایرانی زندگی می‌کند ابلاغ می‌نماید. به نظر می‌رسد، هر چند که کتاب عاری از روحیه جدلی است اما یک دسته قواعد قاطع برای زندگی را به جامعه‌ای که عرصه جریانه‌های فکری گوناگون، از جمله جریان نیرومند مکتب اسماعیلیه بوده است، عرضه می‌کند.

کیبای سعاد ترجمه فارسی احیاء علوم نیست، و هر چند که بسیار نزدیک بدان است، خود دارای یک ترتیب و تنسيق قاطع و مستقل است که برای تعداد هر چه بیشتری از خوانندگان، که باید صادقانه رفتار روزانه‌شان را سامان داد، تألیف شده است. غزالی قطعاً به هنگام نگارش کیبای سعاد کتاب احیاء علوم را در مد نظر و در برابر چشم داشته است، الگوی کار را دست کم چهار بار اصلاح کرده است. همان‌گونه که بسیاری از مترجمان عربی به فارسی عمل کرده‌اند، غزالی هم در تحریر کیبای سعاد بخش قابل ملاحظه‌ای از مستندات الزامی قرآنی و اقوال علّیای بزرگ اهل سنت را حذف کرده است. این مستندات، مواد لازم برای هر بخش را فراهم می‌آوردند و معانی لازم را برای استدلالهایی که مؤلف در توجیه و توضیح آرا و مواضع خویش می‌کند، در اختیارش می‌گذاشتند. وانگهی غزالی با اجتناب از پرداختن به برخی از شرح و بسطها که بیشتر جنبه نظری دارند و با خودداری از وارد شدن به موضوعات فرعی و نیز با دستکاری در تعداد و دسته‌بندی موضوعهای مورد بحث، متن این کتاب را سبک‌تر و ساده‌تر کرده است. او همچنین در بیان موضوعه‌ها کمال ایجاز را به کار برده است تا بدینجا که هیچ یک از بندهای کتاب طولانی نشده است. و سرانجام اینکه کتاب را به زبانی ساده، حساب شده و چنانچه که در آن غالباً احساس شرکت در عاونه به خواننده دست می‌دهد، تألیف کرده است. او برخلاف آنچه در احیاء علوم ملاحظه می‌شود ضمن اجتناب از بر روی هم انباشتن توضیحات

۶۵ پنگرید به مقاله «چاپربن حیان» / E. B. Hayyan نوشته بل کراوس و ام. پلستر در دایرة المعارف اسلام.

بدین‌سان تفکر غزالی، از آنجا که از اطناهای میان متنی عاری شده است، چتر مشهور می‌گردد. اما در عین حال این نیز روشن است که همین متن جلیز مایه تأملات او و منشأ انتظاری مقلدهای متن فارسی بوده است. می‌توان گفت که یک انتخاب در طرفه میان تأثر مؤلف از مکتب اسلام و تعبیری که خود شخصاً از آن داشته، وجود داشته است و این نکته را خود کتاب، از میزان سنجی که در آن به اقوال اسلامی و مفاهیم عمده رایج در اخلاق اندرزنامه‌ها داده شده است، نشان می‌دهد. غزالی دو متن یکی سنت و سبع اسلامی متون را که بر او تأثیر گذارده‌اند و در عین حال انتخا‌پاشی را تبیین می‌کنند، با اسلوب صحیح دست‌چین کرده است. غزالی که در روشهای عملی علوم زمان خود کارآورده و جبر و دست علی‌الخصوص عادت پابندی به هر یک از موضوعهایی را که برای بحث برمی‌گزیند، حفظ می‌کند تا آن موضوع را از دیدگاه خود به دقت واری و موشکافی کند. از این لحاظ کتاب او شناخت ما را از مفاهیم اخلاقی سنتی که مورد توجه او هستند، افزایش می‌دهد. از سوی دیگر تعلیقاتی که در مقام فقیه آموخته است، به برکت عاقل که به تشخیص اوضاع و احوال و نیز موارد تحقق تکالیف اخلاق داشته است، به روشن شدن این مفاهیم در معنای قیضان کمک می‌کنند. در این مفهوم، اخلاق به سمت حق سوق می‌یابد و حق با ملاحظات اخلاقی در هم می‌آمیزد. اما اکنون در اینجا به همین موضوع توار و تداخل پردازیم و در باب ارزش عملی آن همین اندازه خاطر نشان کنیم که این توار، به برکت طرافتی که در تجزیه و تحلیل مفاهیم و مقوله‌ها در پی داشته است، اخلاق غزالی را در همان مسیر اندرزنامه‌های کهن اما قراتر و برتر از آنها قرار داده است. حداقل چیزی که در این زمینه می‌توان گفت این است که در میان این دو سطح همان فاصله وجود دارد که میان اخلاق شفاهی (اندرزنامه‌ها برای جای گرفتن در ذهنها و خاطرها ساخته شده‌اند) سبک دستورالعمل مانند دارند) و اخلاق کتبی - که در آن قلم امکاناتی برای تجزیه و تحلیل دارد - یافت می‌شود. غزالی قطعاً به سنت حاکم بر اندرزنامه‌ها کاملاً آگاه بوده است و این امر، پس از این، در آنجا که به بررسی «مرآت‌الارای» او یعنی نمبحة الملوك می‌پردازیم، کاملاً بدیهی و روشن می‌گردد. در عین حال او در المذ (ص ۸۰) ترجمه فرید جبر، و ص ۲۲ متن عربی) می‌گوید: «اخلاقین آرای خود را از متصوفه گرفته‌اند (من کلام الصوفیه). صوفیه، پرهیزگارانایی هستند که خود را وقت کرد و یاد خدا، مبارزه با شهوت و طی طریق الهی از راه دوری از حطام دنیوی می‌کنند و می‌دانم که خود غزالی در پایان غولی که شرحش در المذ آمده است، به صف صوفیان پیوست. مطلبی که از قول غزالی نقل شد بسیار مهم است: زیرا که اعتقاد جزم مؤلف را بر اینکه اخلاقیون دانش و معرفت خود را از متصوفه گرفته‌اند، نشان می‌دهد. اما واقعیت امر پیچیده‌تر می‌نماید و باید گفت که اخلاق که معمولاً در تصوف عرضه شده است آنچه را که توانسته است از ادبیات اندرزنامه‌ها برگیرد عمیقاً در خود جذب کرده و آن را به صورت خود درآورده است. اما غی توان ثابت کرد که اخلاق - به صورتی که به دست ما رسیده است - اصلاً وادی تصوف نیست، و نمی‌توان این حقیقت را انکار کرد.

غزالی که شافعی و صوفی بوده است، در مقام زاهدی فقیه درباره اخلاق قلم زده است. مفاهیم اخلاقی را برحسب یک قانون که قانون اسلام است، برمی‌سنجد و اصطلاحاتی که برای

مورد نکوشی قرار گرفته است. خاموشی بهترین وسیله (تدبیر) است که به کمک آن می‌توان از آفتبای ناشی از زبان در امان ماند. مؤلف در تأیید خاموشی هجده قول نقل می‌کند: یک آیه از قرآن (هاند سرخ خیر نیست، مگر فرمان دادن به صدقه، و فرمودن به خیر و صلح دادن میان مردمان: نساء ۱۱۴)، هشت حدیث از پیامبر، دو خبر از ابوبکر، دو خبر از عیسی (ع)، چند خبر از چند تن دیگر از معارف اسلام و بالاخره یک قول "که منسوب به کسی نیست و در متن عربی یافت نمی‌شود زیرا که مثبت از حکمت عامه است و شکل یافتن و بیان آن فقط در زبان فارسی میسر است. آنچه در اینجا به زبان عربی، همراه با ترجمه فارسی نقل شده فقط همان آیه قرآنی و یکی از احادیث نبوی است، و بقیه اقوال منحصراً به زبان فارسی نقل شده‌اند. در متن عربی هیچ‌یک از این هشتاد و چهار قول نقل شده است، یعنی بیشتر از دو برابر متن فارسی. اما عبارت هم در متن عربی (هر چند که در اواز است) و هم در متن فارسی به یک شکل پایان می‌پذیرد و آن تبیین چهار نوع سخن است که برحسب سود یا زیانی که پدید می‌آورند، تقسیم شده‌اند. اما در مجموع، درسی که بیان می‌شود در هر متن یکی است جز آنکه امتیاز متن فارسی در عبارت آن است.

بقیه اصل سوم از دکن سوم کیبای سعادت توضیح مفصل است درباره آسیبهای ناشی از زبان، که مؤلف آنها را آفت می‌نامد و تعدادشان پانزده آفت است در حالی که این رقم در اشیاء علوم به بیست آفت می‌رسد: آفتبای شماره ۲ (درباره سخنان بیبده)، ۶ (ظاهر سازبایی لفظی)، ۱۲ (افشای اسرار)، ۱۶ (سخنی که در دین مذموم دانسته شده و به غفلت بر زبان می‌آید)، و ۲۰ (مسائل فقهی که مردم عامی مطرح می‌کنند) مندرج در متن عربی در متن فارسی یافت نمی‌شوند و ظاهراً علت این امر آن است که در مورد آفتبای شماره ۶ و شماره ۲۰ مخاطبان متن فارسی متفاوت از مخاطبان متن عربی هستند. آفت شماره ۲ در آفت شماره ۱ فارسی ادغام شده است؛ آفت شماره ۱۲ که بسیار مجمل است بدان سبب تذکر نشده است که (همان‌گونه که در متن عربی تصریح شده است) قبلاً در کتاب پنجم از مجلد دوم - که منطبق با اصل پنجم از دکن دوم متن فارسی است - مطرح شده بوده است؛ آفت شماره ۱۶ یکی از اختصاصات زبان عربی مذهبی است و ربطی به اخلاق ندارد.

غزالی در یک از آفتبای زبان را تعریف کرده است. او با ذکر مواردی که این آفتبای بروز می‌کنند مقصود خود را از بیان آنها تصریح می‌کند. وقتی که می‌خواهد در درون یک نوع، اشخاص آن نوع یا متناهی کند و نکاتی را که به یک مدعا ارتباط دارند مطرح نماید و یا اینکه وسایل چاره یک آفت و یا نجات از آن را نشان دهد بسیاری از عبارتها را تقسیم بندی می‌کنند. همه آنها از خود غزالی و حاصل فحش او هستند و همان‌گونه که در اشیاء علوم بیان شده‌اند، در کمال ایجاز در کیبای سعادت انعکاس یافته‌اند. تغییر عمده‌ای که در کیبای سعادت در مقایسه با اشیاء علوم به چشم می‌خورد حذف تعداد بسیاری از احادیث نبوی و اقوال دیگر مراجع اسلامی از متن فارسی است. نمونه اصل سوم از دکن سوم به بهترین وجه اصلاحات کاملاً کلی را که از آنها سخن گفتیم و بر روی متن عربی اشیاء علوم برای خلق متن فارسی کیبای سعادت انجام گرفته‌اند، نشان می‌دهد.

بیان این سنجش به کار رفته‌اند لغات رایج در زبان فقیه هستند مثل حلال و حرام و مباح و مذموم. پس در نظر او مرد اخلاقند یک مسلمان خوب و صالح است.

اکنون به بررسی غونهای که انتخاب کرده بودیم، یعنی اصل سوم از رکن سوم در «شره سخن و آفت زبان» باز می‌گردیم تا آنچه تاکنون گفته شد چتر مفهوم شود. نخستین آفتی که از زبان ناشی می‌شود چنین توصیف شده است: «آنکه سخنی گوید که از آن مستغنی باشد؛ که اگر نگوئی هیچ زبان ندارد تو را نه در دین و نه در دنیا، و بدین [سخن که گوئی] از حسن اسلام دور شده باشی» (۶۷/۲). همانند «غاموشی» که پیش از این ذکر شد این «سخن بیهوده» نیز مفهومی بسیار سستی است که در کهن‌ترین متون به صورت «پاوه‌گویی» و «گفتار بیهوده» مضبوط است و البته با سخن «گزاف» فرق دارد. وجه منی ارزش آن از عوارض ناخوش و شومی که برای انسان دارد- نظیر از دست رفتن افتخار و آبرو- حاصل می‌شد. اخلاق غزالی معتدل‌تر و ثابت‌تر است، اما وقتی که مثلاً در یک جا توضیح می‌دهد که: «اگر کسی بی‌نی... از وی بررسی که «از کجا می‌آیی و چه می‌کنی و چه می‌گویی؟» بپزد که آشکارا نتواند گفت و در دروغ افتد، این خود باطل بپزد. و فصول آن بپزد که اندرویی هیچ باطل نبوده» (۶۷/۲) ۶۵.

دومین آفت ناشی از زبان سخن گفتن درباره چیزی است که نباید به زبان آید مثل سخن گفتن در باب همتواری عقاید الهادی و بدعت آمیز یا رفتار غیراخلاق کسان، و همه چیزهایی که نباید از دهان آدمی خارج شوند زیرا که این کار با بیان سخن مخالف شرع است و با سربیزی از فرمان شرع، معیار سنجش در اینجا وجه صرفاً مذهبی دارد. اما با مطرح شدن آفت سوم به حیطه اخلاق باز می‌گردیم؛ باید از سخنان ستیزه جویانه و مشاجره انگیز یعنی «خلاف کردن و سخن جدل گفتن» پرهیز کرد. در اینجا موضوع عادت انسان که هواره می‌خواهد برخلاف دیگران سخن گوید و گفته‌های دیگران را تذکیب نماید، یا بر سر حرفه خود لجبازی کند و یا کسی را بدون ضرورت و به گونه‌ای آزاردهنده، سرزنش کند، در میان است. اما این «خلاف کردن و سخن جدل گفتن» ممکن است به مشاجرات مذهبی هم- تسری یابد و «هیچ آفت بیشتر از آن نبوده که در شهری تعصب مذهب بپزد و گروهی که طلب جاه و تبع کنند، فراغاید که جدل گفتن از دین است» (۷۱/۲)؛ در این صورت بهترین کار این است که با اجتناب از تومسل به مشاجره بر سر شکل و کیفیت و اسلوب اندرز، موجبی برای سوء تعبیر فراهم نیاید زیرا که بدترین چیز در این زمینه تعصب است. ۶۶

بندهای بعد از آن دارای همان حجم و کیفیت هستند و در آنها موضوعات زیر به ترتیب مطرح شده‌اند: مشاجره و «خصومت اندر مال کردن» (بند ۴)، زبان ناهنجار داشتن و «فحش گفتن» (بند ۵)، تفرین فرستادن و «لغت کردن» (بند ۶)، زبان به «شمر و سروده» کشیدن (بند ۷)، مزاح و مطایبه بیش از اندازه کردن و بر زبان آوردن سخنانی که موجب خنده بسیار شوند (بند ۸)، شوخیهای مسخره آمیز کردن که سبب رنجیده شدن دیگران شوند (بند ۹)، قول و «وعده دروغ» دادن (بند ۱۰)، نفاق افکنی و دورویی زبانی میان دو دشمن کردن (بند ۱۱).

در این میان چهار «آفت زبان» بیشتر از آفتهای دیگر توجه غزالی را مخصوصاً به خود جلب کرده‌اند، آفتهایی که غالباً در اندرزنامه‌های کهن مطرح شده‌اند و مورد نکوش قرار گرفته‌اند و عبارتند از: دروغ، غیبت، سخن چینی و غاسی، و ستایش سودجویانه (مناحی). دروغ طبعاً از بلاهایی است که بیشتر از دیگر صفات مذموم اسباب نگرانی خاطر اخلاقیون را فراهم آورده‌اند. غزالی بند یازدهم از این فصل را به توضیح و تبیین آن اختصاص داده است. او این فصل را با نقل چهارده حدیث از پیامبر، یک آیه از قرآن و دو قول از شخصیت‌های اسلامی آغاز می‌کند (فهرست اقوال در امیاء علوم خلیل طولانی‌تر است و از صفحه ۱۲۲ تا ۱۲۷ را در بر می‌گیرد) تا دروغ و دروغگویی را قبیح و محکوم کند. اما در عین حالی مستثنای هم وجود دارند که غزالی آنها را بدین گونه مطرح می‌سازد: «لایان که دروغ از آن حرام است که اندر دل اثر کند، و صورت دل کوژ گرداند و تاریک بکند. لکن اگر بدان حاجت اوقت و برقصی مصلحت گوید و آن کار را کاره بپزد، حرام نبوده، برای آنکه چون کاره باشد دل از وی اثر نپذیرد و کوژ نشود، و چون بر قصید غیر گوید دل تاریک نشود، و شک نیست که اگر مسلمان از ظالمی بگریزد، نشاید که راست گوید که وی کجاست، بلکه دروغ اینها واجب بپزد» (۸۲/۲). پس دروغ در اینجا قبل از هر چیز از زاویه دید شرعی که ممکن است به کسی که آن را بر زبان می‌آورد برسد، مورد ملاحظه قرار گرفته است. آنگاه، از زاویه دید انگیزهای که موجب آن می‌شود بررسی می‌گردد زیرا که وقتی که پای حفاظت از یک مسلمان در مقابل یک ظالم به میان می‌آید، صورت تکلیف به خود می‌گیرد و واجب می‌شود. در اینجا خط فکری غزالی کاملاً آشکار می‌شود: او به عمق مسائل می‌نگرد و نگران وضع اعضای جامعه اسلامی است. پس از آن یک فصل طولانی آمده است که در ضمن آن غزالی به استناد حدیثی از پیامبر وضعیت و

مشابه به آن در کبیای سعادت است. روایت فارسی جمع و چوهرت و مغاوت و فاقد تقسیم بندیهای ثانوی و حاوی شمار اندکی از اقوال است، و فقط لقب «طلب متن عربی را بازگو می‌کند» این امر در مورد بندهای دیگر هم صادق است.

۶۷ البته شمر و سرود در وقتی حرام است که موجب فریاد فساد و فریب خوردن گردد

۶۵ باطل، منشأ حقوق و فقهی دارد و به معنای کار غیر قانونی است. بتگرید به مقاله «فاسد و باطل / Pāshā wu bāpī» در دایرةالمعارف اسلام.

۶۶ بنابر موطأ به خلاف و خصوصت لفظی و مجازله در امیاء علوم (۱۱۶/۳ تا ۱۱۸) بسیار طولانی‌تر از بند

شرایط مختلفی را که در آنها دروغ گفتن مجاز است، برشمرده است که «رسول (ص) اندر دروغ رخصت داده است [در] سه جای» یکی اندر حرب، دیگر سخن نیکو گفتن میان دو کس پس از صلح «از هر یکی فرد دیگری، اگر چه وی نگفته باشد؛ و دیگر کسی که دو زن دارد که فرا هر یکی گوید نو را دوست تر دارم» (۸۲/۲). البته این اصل این است که انسان دروغ نگوید زیرا که «حد این است که دروغ ناگفتی است، و لکن چون از راست چیزی تولد کند که آن محذور بود [زیرا که زیان آور است] باید که اندر ترازوی عدل و انصاف بسنجید: اگر ناپودن آن چیز اندر شرع مقصود است از ناپودن دروغ - چون جنگ میان مردمان و تحسنت میان زن و شوهر، و طایع شدن مال، و آشکارا شدن سرّ، و فضیحت شدن به مصیبت - آن گاه دروغ مباح گردد که شرّ آن کار را از شرّ دروغ بیشتر است» (۸۲/۲ و ۸۳).

پسین سان دیده می شود که انصاف و عدالت برحسب احکام قانون اسلامی سنجیده می شوند: عمل نیکو و عادلانه عمل است که منطبق با شریعت اسلامی باشد؛ اما ناگفته باید این را هم دانست که این شریعت به منتهی درجه منطقی با عقل است، و این نکته به خوبی از متن فهمیده می شود. دروغ، در وقتی که امکان می دهد تا از شرّی بزرگتر از شرّی که به وجود می آورد، جلوگیری شود، مجاز و حلال است، و این قاعده منبج از عقل است، و انگهی قانون شرها و پدیده ای را که به هر قیمت باید از آنها اجتناب کرد، مشخص کرده است، مانند حالت «خوردن شرّ دار» چون بیم جان یُود، اما هر چه نه چنین یُود، دروغ پندار مباح نگردد. پس [مثلاً] هر دروغ که کسی گوید که برای زیادت جاه و مال باشد و اندر لاف زدن و خویشتن ستودن و درجه شمشت خویش حکایت کردن، این همه حرام یُود» (۸۳/۲). مثالی که پس از این می آید و برگرفته از یک حدیث نبوی است، نشان می دهد که غزال فقط به لاف زنی و خودستایی نمی اندیشد، بلکه عمدتاً به این امر نظر دارد که کسی از طریق لاف زنی دیگری را به اشتباه بیندازد یا او را ترغیب کند تا او نیز به نوبه خود دروغ بگوید. در حالی که برعکس، به کار بردن دروغ برای تشویق کودک به رفتن به مدرسه مباح است، اما در هر حال هرگز نباید حدیثی از پیشبر، که اطمینان به صحت آن وجود ندارد، نقل شود و یا به سؤالی که صحت آن مورد تردید است و آن را «به حقیقت ندانند» پاسخ داده شود، زیرا که استناد ناکردن به قول پیامبر یا ندادن پاسخ یابنده است آسبی به کسی نمی رساند و «شمعت را زیان ندارد». در واقع «دروغ جز به غرضی درست - که اندر شرع مقصود یُود - نباید، و آن به گمان توان دانست نه به یقین؛ و لکن آن یُود که تا یقین ظاهر یُود و ضروری تمام نباشد دروغ نگوید» (۸۳/۲ و ۸۴). از این جهت نمی توان اصل اصالت رأی صائب یا تبعیت از فکر اقوی را تبیین کرد. به موجب این اصل نمی توان از یک قاعده تخلف کرد مگر به ضرورت و به شرطی که از وجود یک تبیین سالم اطمینان حاصل باشد؛ این یکی از راههای حل فضایی وجدانی است که در آنها چنین می نماید

که می توان اختلافها و تضادها را از طریق قواعد بدیسی حل کرد.

غزال در همین بند یازدهم از اصل سوم رکن سوم تقسیم بندی تازیای درباره ی نیرنگ (حیلت) عرضه می کند. و آن کار «بزرگان» است که به این نوع دروغ حاجت دارند، در این نوع دروغ با حیلت، حقیقت بر زبان آورده می شود اما به گونه ای که مخاطب چیزی دیگر فهم می کند. در این حالت دروغ در شیوه بیان است و همان است که «آن را تمارضی گویند» (شیوه ای که در آن متضای واقعی سخن به گونه ای تند بیان می شود). توسل به حیله زبانی مجاز نیست مگر به هنگام ضرورت و آن وقت زرا بود که حاجتی باشد اما چون حاجتی نبود و مردمان را اندر غلط افکند روا نگردد (۸۴/۲). اما از مبالغه ای که آورده شده اند نمی توان ضحاکت کرد که «حیلت» در چه مواردی مجاز است، تنها چیزی که از آن مبالغه فهمیده می شود این است که «فقط بزرگان» به آن نیاز دارند. آیا این اشارهای است به سخنان سیاستمداران و سفیرانی ایلخانیان، و یا امتیازی است به بزرگان و صاحبان مقام که به این پوشش لفظی حیلت نیاز دارند و راه صحیح استفاده از آن را می دانند؟ غزال هیچ توضیحی که روشنگر موضوع باشد، نمی دهد و در اینجا بحث خود را به دروغهای کوچک (دروغک) و «اندک... مباح» که برای مزاح می گویند، می کشاند؛ در اینجا اصل قضیه وجدانی می گوشت تا «تقدار دروغ» را بسنجد یعنی درجه اعوجاج میان حقیقت و سخن را، و از طریق همین سنجش به حوزه دروغ قدم می گذاریم، و بدترین کار (گناه کبیره) این است که کسی برای اعتبار بخشیدن به دروغ خود خدا را گواه بگیرد.

بند دوازدهم طولانی ترین فصل از اصل سوم رکن سوم است و به بحث درباره ی «قیبت» اختصاص دارد (کیبایی سعادت، ۸۲/۲ تا ۹۸، اصحاح هفتم، ۱۴۱/۲ تا ۱۴۱۵). و این به اندازه کافی نشان دهنده اهمیت است که غزال به این موضوع می داده است. توضیحی که می دهد شامل شش قسمت است، ۶۸ که بعد از یک مقدمه ذکر شده اند و این مقدمه مجموعه ای است از اقوال که در آنها قیبت به شدت نکوهش شده است. این بیعت با آبدای از قرآن آغاز می شود «ای اهل ایمان از پسایر پندارها در حق یکدیگر اجتناب کنید که برخی از ظن و پندارها مصیبت است و نیز هرگز از حال درونی هم تجسس نکنید و غیبت یکدیگر روا مالد. آنرا دوست می طلبید که گوشت برادر، مرده خود را خورید؛ البته کراهت و نفرت از آن دارید» (صیغرات، ۱۲). و از این

۶۸ متن عربی (باب ۱۵ از کتاب ۴ از جلد ۲) دارای هفت قسمت است. البته بدون استصحاب مقدمه درباره «نکوهش غیبت». این مقدمه در کیبایی سعادت کوتاه شده است، و قسمت سوم متن عربی (درباره غیبتی غیبت) حذف شده است. ترتیب قسمتهای ۴ و ۵ در کیبایی سعادت عوض شده و مطلق تر است. غیبت افزارها و اندامهای غیبت را توضیح می دهد و بعد به شیوه های دربان آن می پردازد. حل قسمتهای دیگر در متن فارسی با متن عربی یکی است.

که می‌توان اختلافها و تضادها را از طریق قواعد بدیعی حل کرد.

غزالی در همین بند بازمه از اصل سوم دکن سوم تقسیم‌بندی نازیبا دربارهٔ نیرنگ (حیلت) عرضه می‌کند، و آن کار «بزرگان» است که به این نوع دروغ حاجت فاجعه دوا این نوع دروغ با حیلت، حقیقت بر زبان آورده می‌شود اثماً به گونه‌ای که مخاطب چیزی دیگر فهم می‌کند در این حالت دروغ در شیوه بیان است و همان است که «آن را شمارش گوینده» (شیوه‌ای که در آن معنای واقعی سخن به گونه‌ای تند بیان می‌شود، توسل به حیلۀ زبانی مجاز نیست مگر به هنگام ضرورت و آن وقت روا بود که حاجتی باشد، اما چون حاجتی نبود و مروجان را اندر غلط افکند روا نبود» (۸۴/۲). آیا این اشاره‌ای است به سخنان سیاستمداران و سخنمافی که «فقط بزرگان» به آن نیاز دارند. آیا این اشاره‌ای است به سخنان سیاستمداران و سخنمافی اهلجیان، و با امتیازی است به بزرگان و صاحبان مقام که به این پریش لفظی حیلت نیاز دارند راه صحیح استفاده از آن را می‌دانند؟ غزالی هیچ توضیحی که روشنگر موضوع باشد، نمی‌دهد و در اینجا بحث خود را به دروغهای کوچک (دروغک) و «لذک... میاح» که برای مزاح می‌گویند، می‌کشاند. در اینجا اصل قضیهٔ وجدانی می‌گردد تا «مقدار دروغ» را بسنجد یعنی درجهٔ اعوجاج میان حقیقت و سخن را، و از طریق همین سنجش به حوزهٔ دروغ قدم می‌گذاریم؛ و بدین کار (گناه کبیره) این است که کسی برای اعتبار بخشیدن به دروغ خود خدا را گواه بگیرد.

بند دوازدهم طوافی‌ترین فصل از اصل سوم دکن سوم است و به بحث دربارهٔ «غیبت» اختصاص دارد (کیبای سعادت، ۸۲/۲ تا ۹۸، احیاء علوم، ۱۴/۱۳ تا ۴۱۵). و این به اندازهٔ کافی نشان‌دهندهٔ اهمیت است که غزالی به این موضوع می‌دهد است، توضیحی که می‌دهد شامل شش قسمت است، ۶۸ که بعد از یک مقدمه ذکر شده‌اند و این مقدمه مجموعه‌ای است از اقوال که در آنها غیبت به شدت نکوهش شده است. این مبسوط با آیه‌ای از قرآن آغاز می‌شود این اهل ایمان از پسایر پندارها در حق یکدیگر اجتناب کنید که برخی از ظن‌ها و پندارها مصیبت است و نیز هرگز از حال درونی هم تجسس نکنید و غیبت یکدیگر روا ننمایید. آیا دوست می‌فرید که گوشت برادر مردهٔ خود را خورید؟ البته کراهت و نفرت از آن دارید» (هجرات، ۱۲). از این

۶۸. متن عربی (باب ۱۵ از کتاب ۲ از مجلد ۳) دارای هفت قسمت است، البته بدون احتساب مقدمه دربارهٔ «نکوهش غیبت». این مقدمه در کیبای سعادت کوتاه شده است، و قسمت سوم متن عربی (دربارهٔ علت‌های غیبت) حذف شده است. ترتیب قسمتهای ۲ و ۵ در کیبای سعادت عوض شده و معطوف تر است نخست افزاینده و اندامهای غیبت را توضیح می‌دهد و بعد به شیوه‌های درمان آن می‌پردازد. عمل قسمتهای دیگر در متن فارسی با متن عربی یکی است.

شرایط مختلفی را که در آنها دروغ گفتن مجاز است، برشمرده است که «رسول (ص) اندر دروغ رخصت داده است [در] سه جای یکی اندر حرب، دیگر سخن نیکو گفتن میان دو کس پس از صلح از هر یکی فرا دیگری، اگر چه وی نگفته باشد؛ و دیگر کسی که دو زن دارد که فرا هر یکی گوید نو را دوست تر دارم» (۸۲/۲). البته اصل این است که انسان دروغ نگوید زیرا که «حد این است که دروغ ناگفتنی است، باید که اندر ترازوی عدل و انصاف بسنجد، اگر نابودن آن چیز اندر [زیرا که زبان آور است] باید که اندر ترازوی عدل و انصاف بسنجد، اگر نابودن آن چیز اندر شرع مقصود است از نابودن دروغ- چون جنگ میان مردمان و وحشت میان زن و شوهر، و ضایع شدن مال، و آشکارا شدن سرّ، و فضیحت شدن به مصیبت- آن گاه دروغ مباح گردد، که شرّ آن کار را از شرّ دروغ بیشتر است» (۸۲/۲ و ۸۳).

بدین سان دیده می‌شود که انصاف و عدالت بر حسب احکام قانون اسلامی سنجیده می‌شوند؛ عمل نیکو و عادلانه عمل است که منطبق با شریعت اسلامی باشد؛ اما ناگفته باید این را هم دانست که این شریعت به منتهی درجه منطبق با عقل است، و این نکته به خوبی از متن فهمیده می‌شود. دروغ، در وقتی که امکان می‌دهد تا از شرّی بزرگتر از شرّی که به وجود می‌آورد، جلوگیری شود، مجاز و حلال است، و این قاعده منبج از عقل است، و انگهی قانون شرها و بدیهایی را که به هر قیمت باید از آنها اجتناب کرد، مشخص کرده است؛ مانند حلیّت «خوردن شرّادار... چون بیم جان بود... اما هر چه نه چنین بود، دروغ پدان مباح نگردد. پس [مثلاً] هر دروغ که کسی گوید که برای زیادت جاه و مال باشد و اندر لاف زدن و خویشستن ستودن و درجهٔ شتمش خویش حکایت کردن، این همه حرام نبوده (۸۲/۲). مثالی که پس از این می‌آید و برگرفته از یک حدیث نبوی است، نشان می‌دهد که غزالی فقط به لاف زنی و خودستایی نمی‌اندیشد، بلکه عمدتاً به این امر نظر دارد که کسی از طریق لاف‌زنی دیگری را به اشتباه بیندازد یا او را ترغیب کند تا او نیز به توبهٔ خود دروغ بگوید. در حالی که برعکس، به کار بردن دروغ برای تشویق کودک به رفتن به مدرسه مباح است. اما در هر حال هرگز نباید حدیثی از پیغمبر، که اطمینان به صحت آن وجود ندارد، نقل شود و یا به سؤال که صحت آن مورد تردید است و آن را «به حقیقت ندانند» پاسخ داده شود. زیرا که استناد ناکردن به قول پیامبر یا ندادن پاسخ غدار است آسبی به کسی نمی‌رساند و «حشمت را زیان ندارد». در واقع «دروغ جز به غرضی درست که اندر شرع مقصود نبوده نشاید، و آن به گمان توان دانست نه به یقین؛ اولیتر آن بود که تا یقین ظاهر نباشد و ضرورتی قام نباشد دروغ نگوید» (۸۲/۲ و ۸۳). از این بهتر نمی‌توان اصل اصالت رأی صائب یا تمییز از فکر اقوی را تبیین کرد. به موجب این اصل نمی‌توان از یک قاعده تخلف کرد مگر به ضرورت و به شرطی که از وجود یک نیت سالم اطمینان حاصل باشد؛ این یکی از راههای حل قضایای وجدانی است که در آنها چنین می‌نماید

نکوهش قرار گرفته است. نوعی غیبت وجود دارد که شخص غیبت کننده آن را فقط به شخص خود باز می‌گوید و آن بدگنایی است یعنی یک فکر فرض و تصویری که به زبان دیگری متبادر به ذهن شده است. این بدگنایی نیز از مفاهیمی است که در اندر زنامه‌ها کهن بدین پرداخته شده است و در آنها عمدتاً نوعی مصول از فکر که به زبان دیگری باشد دانسته شده است. افرادی وجود دارند که هواره گیان بدی می‌بروند و لذا باید از آنان گریخت زیرا که راضی به شیطان و مودی‌گری هستند. غزالی که بهترین پزشک روان است می‌گوید تا ریشه بدی و شر را در هر جا که باشد، بکنند: «غیبت به دل آن بُود که گیان بدی بری به کسی بی‌آنکه از وی چیزی به چشم بینی یا به گوش شنوی یا به یقین دانق» (۹۱/۲). این کار حرام است زیرا که باعث آن کسی جز شیطان نیست و «هر چه اندر دل او افتد که نه از یقین بُود و نه از قول بد عدل باشد شیطان اندر دل افکنده بُوده» (هان‌جا). پس بدگنایی و سوءظن سرمنشأ و خاستگاهی دارد که از دسترس واری و ادارهٔ انسان بیرون است؛ و زبان‌آوری و خیانت آن چندان است که کسی جز شیطان نمی‌تواند تخم آن را بپاشد لذا انسان نمی‌تواند مستقلاً به این شر و آفت مقابله کند بلکه باید با پیشگیری از رشد و نمو آن این صفت زشت را سرکوب کند. اشتباه آدمی در این است که دل خود را مهبط بذری کند که شیطان افشاندن است. در عوض «خاطری که بی اختیار آید و تو آن را کارهٔ باشی بدان مأخوذه نباشی» (۹۱/۲). زیرا که هیبتان که پیشتر گفته است هیچ مؤمن از خیال بد خالی نباشد. اما سلاط مؤمن در این است که اولاً آینه‌ها ندند که خیال بد به دل راه یابد و در آن مستغرق گردند و «تا احتیال را در آن جای و مجال بُود بروجویی نیکوتر حمل کنند؛ اگر شخصی که محل سوءظن است پر زحمت و «گران» گردد نشانهٔ آن است که ایشان اجازه داده است تا بدگنایی در قلبش ریشه بدواند و «اندر مراعات وی [شخص مورد سوءظن] تقصیر کردن گیرد» و برعکس، «چون به دل و زبان و معاملت با وی هم بر آن جمله باشد که پیشتر بود، نشان آن بُود که تحقیق نکرده باشد یعنی که بدگنایی برچانش چیره نشده و در دل رخنه نکرده است؛ اما اگر [سوءظن را] از یک عدل بشنود باید که توقف کند و دروغز ندارد وی را سکه گیان بدبردن بدین یک عدل هم روا نبود و نه نیز به فاسق و لکن گوید که «حال این مرد بر من پوشیده بُود چون حال آن مرد و اکنون نیز پوشیده است». پس اگر داند که میان ایشان عدل و حسدی هست، توقف اولیتر بود. و اگر آن مرد را عدلتر داند میل به وی بیشتر باید که بُود. و هر که که گیان بد در دل وی افتاد از کسی، آن اولیتر بود که بدان کس تقری زیادت کند، که شیطان را از آن خشم آید و آن گیان بد کمتر شود. و چون به یقین بدانست، غیبت نکند؛ و لکن نصیحت کند به خلوت، و باورنامه [= فاضل] نکند اندر نصیحت؛ بلکه اندر آن نصیحت آندوهگین باشد تا هم بهسبب مسلمانان آندوهگین بوده باشد و هم نصیحت کرده باشد و مُرد هر دو یابنده» (۹۱/۲).

آفت که «بر زبانها غالب است هیچ‌کس... خلاص نیابد» (۸۲/۲) و لذا احتیاط از آن ضرورت دارد زیرا که نخستین جای دوزخ خاص غیبت کنندهای است که «توبه ناکرده بمرده» و این «بیال عظیم است».

در قسمت اول این بند، غیبت تعریف شده است و «غیبت آن بُود که حدیث کسی کنی اندر غیبت وی، که اگر بشنود وی را کراهیت آید. اگر چه راست گفته باشی، این غیبت باشد و اگر به دروغ گفته باشی آن را زور و چنان گویند. و هر چه به قصان کسی باز گردد و گویی، غیبت است» (۸۲/۲). از مثالهایی که زده شده‌اند فهمید می‌شود که آنچه گفته می‌شود فی‌نفسه مورد مذمت نیست، زیرا که آبی می‌تواند حرف راست بزند و حقیقت را بگوید؛ آنچه مذموم و نکوهیده است این است که در غیاب کسی دربارهٔ قصص جسمی و یا ذهنی او سکه او دوست ندارد در آن باره سخنی گفته شود. صحبت کنند زیرا که مخاطب یا مخاطبانی که آن سخن را می‌شنوند معنای آن را چنان که باید درمی‌یابند. غیبت هیابت است از گفت‌وگو در مورد شخصی که غایب است، و اگر حاضر می‌بود آن گفت‌وگو را نکوهش می‌کرد. غیبت به واسطهٔ اجتماع دوجوه ممکن می‌گردد: غیاب شخص غایب و ناممکن بودن دخالت او در گفت‌وگو و اعراض به آن. غیبت فقط قصص یا عیب شخص غایب را مطرح می‌کند و فراتر از اعتراض و نظرات او قرار دارد. تمایل غیبت به خیانت و آزار رسانی از راه ایجاد بی‌زاری و اکراه قطعی در شنونده است، حال اثرات و تبعات آینهٔ کشف غیبت به وسیلهٔ شخص غایب هرچه باشد، مهم نیست. در غیبت سائل حمله به خوشنامی افراد مطرح نیست بلکه آزادی عمل او برای جلوگیری از گفتن آنچه نمی‌پسندد و ازام دیگران به گفتن آنچه می‌پسندد، محذوم می‌گردد. تمرینی که غزالی از این مقوله می‌کند طرف و زیرکانه است زیرا که خیانت و آزار رسانی غیبت را بر حسب نقطه نظر کسی که درباره‌اش غیبت می‌شود، بررسی می‌کند.

غزالی در قسمت دوم از این مبحث به بررسی غیبت‌هایی می‌پردازد که صریحاً به زبان نمی‌آید؛ این غیبت‌ها ممکن است به صورت حرکت دست، گردش چشم و یا با ایما و اشاره انجام گیرند. البته این حرکت‌ها وقتی صورت غیبت به خود می‌گیرند که ضمن انجام آنها از شخص مورد نظر نام برده شود و یا اگر هم از او نام برده نمی‌شود، به صراحت به شخص مورد نظر راجع گردند. مثالهایی که برای ایما و اشاره نقل شده‌اند نشان می‌دهند که چگونه شخص درمی‌یابد که منظور از آن ایماها و اشاره‌ها خود اوست، و خواننده، در می‌یابد که موضوع غیبت کلام است. پس از آن مواردی در توصیف همدستی کسی «که اندر پیش وی غیبت کنند» با غیبت‌کننده، نقل می‌گردد و سرانجام گفته می‌شود که اگر کسی غیبت بشنود و فقط به زبان آن را نکوهش کند «تفاتی» ورزیده است.

در قسمت سوم، غیبت در دورترین و آخرین سنگرس، یعنی در عمق قلب، مورد تعقیب و

کارهای نیک او در سیاهه اعمالش خط بطلان کشیده می‌شود، در نتیجه ممکن است که در پایان کار «کف سیئات وی زیادت شود و وی بدین سبب به دروخ شده (۱۲/۲)، اما اقرون بر این عمل باید به این تعلل هم پردازد که هیچ انسانق در هیچ اشتباه نیست و هیچ بنده از تقصیر خالی نیست، زیرا که خدا آدمیان را چنین آفریده است و «اگر در آفرینش وی عیب است بدانند که آن عیب صانع کرده باشد» پس کسی که غیبت می‌کند به همان اندازه منظور است که کسی که در حقش غیبت می‌کنند، اما این دو عیب با آفت نهی از یک علت نیستند، لذا در این جا موضوع سنتی انسانق که خود را عیبا می‌دانند مطرح می‌شود زیرا که این تصور اولین نشانه سفاقت است و «اگر هیچ عیب نداند خوشتر را، بدانند که جمل به عیب خوبی‌ها و همه عیبا بیش است» و آفت غیبت هم بر آن افزوده می‌شود.

غزالی پس از آن به شرح «علاج به تفصیل» علت‌های غیبت می‌پردازد و می‌گوید که در ابتدا باید علت‌های را که موجب شده‌اند تا یک نفر به غیبت پردازد، شناخت و آن‌گاه درباره عدم تناسب آنها با زبان ناشی از غیبت تأمل کرد و دریافت که «آن چیست که وی را بر غیبت می‌دارد»، خود غزالی هشت علت برای این کار بر می‌شمارد: نخست خشم ناشی از تحریکات، اما باید دانست که «برای خشم بر کسی [غیبت کردن] خوشتر را به دروخ بردن از حماقت بوده» این سزایی است که تناسبی با علت خود، یعنی غیبت، ندارد. می‌توان غیبت کرد تا دیگران را خوش آید، اما جلب رضایت مردمان (از راه غیبت دیگران) حماقت و جهل بود و خشم و «شخط» خدای را به دنبال دارد. نیز می‌توان برای تیرت خود و رهایی از مجازات «جنایق» غیبت کرد و توجه مردمان را به عیب کسی دیگر منطف ساخت، اما این هم حماقت است زیرا که حدس و احتیال مقصودی قضاوت را در برابر قطعیت جزای الهی قرار می‌دهد؛ و یا ممکن است که با نشان دادن این‌که دیگران هم عیبا دارند در پی توجیه خود باشد و مثلاً بگوید: «اگر من حرام می‌خورم یا مال سلطان فرامی‌ستانم، فلان نیز می‌کند». اما این هم «حق باشد» و انسان از این راه به جهانه این‌که چون دیگران فلان کار را می‌کنند پس او هم می‌تواند آن را انجام دهد گناه غیبت را هم بر عیب خویش می‌افزاید و خود را در آتش جهنم می‌اندازد «پس به سبب آنکه تا عذری باطل بگوییم چرا باید که معصیتی دیگر بکنی و غیبت کنی؟» نیز می‌توان برای نشان دادن ارزش خود، یعنی از راه خوشتر ستایی، غیبت کرد و مثلاً از نکردن کاری که دیگران می‌کنند به خود بآید. اما باید دانست که این رفتار هیچ آدم عاقل را نمی‌فرید و نشانه «قسق و جهل» شمرده می‌شود.

حسد نیز به نوبه خود می‌تواند آدمی را به غیبت وادارد، اما نتیجه آن این است که انسان با این رفتار و «ستیزه» کردن با دیگران «ستیزه» با خویش می‌کند که در این جهان در عذاب حسد بود و... در آن جهان نیز در عذاب غیبت باشد تا از نعمت هر دو سزای محروم ماند و این

این سطور همچون بسیار سطور دیگر یکبار سعادتمندان می‌دهند که چیره دستی و زیرپنکی و شریکی غزالی در چیست، به عقیده او قیامت قلبی به اعلا درجه جزف از حیاط‌های هستد که اخلاق در آن عمل می‌کند. این قیامات از آنجا که خوب باید هستند می‌توانند موجب موافقت با مخالفت پنهانی گردند؛ و در اینجا پای یک انتخاب اخلاق در میان است که طبعاً به گونه‌ای ظریف برای خودش ناصلم است اما نشانه‌های آشکار پرده از آن بر می‌دارند. یعنی می‌توان از رفتارهای آدمی به قبول یا رد اخلاقی مطلوب یا مخالف قیامات قلبی پی برد. به عبارت دیگر انسان اخلاقند با مراقبت بر چگونگی این رفتارهای خارجی می‌تواند اندک اندک قیامات قلبی خود را اصلاح کند و از سمت انتخاب اخلاقی خارجی‌تر و مبنایی (در اینجا نزدیک شدن آگاهانه به شخصی که مورد سوءظن قرار دارد) به سوی رفتارهای درونی پیش برود. این رفتارهای درونی چندان به قیامات قلبی پیوسته‌اند که در قلمرو اخلاق که جنبه‌های خود به خودی و عاری از علت خارجی مشهود دارد، جای می‌گیرند همچون تأثر به خاطر مردی مسلمان که مورد ستم یک آدم شق قرار می‌گیرد و شقاوت کار را موجودی پست می‌شمارد.

در قسمت چهارم از این اصل درمان‌هایی که برای علاج این «بیماری» وجود دارند مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در واقع غزالی در اینجا دو قسمت متن عربی (احیاء علوم، ۱۴۶/۲ تا ۱۵۰) را درباره علت‌هایی که انسان را به غیبت وامی‌دارند (قسمت سوم) و درمان‌هایی که بر حسب نوع علت‌ها باید به کار برد (قسمت چهارم) در یک قسمت جمع کرده است. او فقط آن دسته از علت‌های غیبت را ذکر کرده است که معمولاً رواج دارند و علت‌های دقیق‌تر و ظریف‌تر را که مثلاً در محافل مذهبی یافت می‌شوند، ذکر نکرده است. او برای هر غیبت که برادر یک علت مبین حادث می‌شود علاج مناسب پیشنهاد کرده است. اشاره علت‌ها و درمان‌ها در متن فارسی برابر هماناست که در متن عربی است و به هشت مورد می‌رسد. اما غزالی پیش از تشریح آنها یک علاج دوسویه پیشنهاد می‌کند که مبتنی بر تأملات خود اوست و در همه موارد صدق می‌کند. در واقع هم علاج‌های عام و هم علاج‌های خاص مبتنی بر تأمل، اندیشه و نگاه کردن هستند. چنان‌که ملاحظه می‌شود غزالی برای متقاعد کردن انسان او را به تأمل کردن و اندیشیدن و مخصوصاً تأمل وامی‌دارد. این تأمل سبب می‌شود که هم وضعیت انسان در برابر خدا و پادشاه او (چند بار از دوزخ به عنوان سزای عمل نام برده شده است) و هم حساسیت او در قبال این که عاقل یا احمق تلقی گردد، مشخص شود. سزاهای عمل، خواه دینی و خواه مذهبی، همواره در افق تعلقات آدمی قرار دارند.

پس «علاج عمل» همانا تأمل و تمق است. تأمل باید نخست در مورد حساب اعمال انجام گیرد، حسابی که در آن عالم از آدمی خواسته می‌شود و در عوض هر غیبت بر روی یکی از

که روابط انسانی کبابیش از یک بافت به هم پیوسته غیبتا که بازتابهای متنوع دارند تشکیل شده‌اند. کوشش می‌شود تا موضوع اخلاق، یعنی انسان در نگاهی که به خود دارد آراسته یابد و دیگر کوششی به عمل آید تا او عملاً در میان واقعیتهای محاورات انسانی که هرگز به‌طور کامل عاری و بری از غیبت نیستند، زندگی کند.

از لحاظ ظاهر، رستگاری و سعادتی که غزالی ترسیم می‌کند از طریق یک اخلاق پرهیزگارانه، که در آن فرد باید رفتار خود را از زشتی به خوبی میل سازد، تحقق می‌یابد. اما همین اخلاق تلویحاً ولی قطعاً به زندگی در جامعه پیوند می‌شورد و آن از طریق روزنه‌نوی است که، در محیطی آکنده از غیبت - و از نوشته‌های غزالی به‌خوبی برمی‌آید که در همه‌جا رواج دارد - شبانه‌روشنایی سخنان انسانی است که از غیبت خودداری می‌ورزد. اما این نکته هم آشکار است که اخلاق پیشنهادی غزالی از یک آشوب و آشفتگی سرمنشأ می‌گیرد و وجود آن از طریق موارد و مثالهایی که مطرح شده‌اند موهبتست، و دانسته نیست که چیرا بدلتان آن فهرست متوقف شده است؛ اگر مثالهایی که نقل شده‌اند فقط نمونه هستند (و در نتیجه فهرستان بسته می‌شود) پس به تعداد وضعیهای مختلف، یعنی تا بی‌نهایت، مثال و نمونه وجود خواهد داشت. اما آشوب، مفزای جز در جهت ایجاد امنیت ندارد و لذا فهرست بسته‌موردی که نقل شده‌اند این تصور را پدید می‌آورد که این موارد قابل واریسی و تدقیق هستند. وقتی که این موارد در یک عرصه معین محصور گردند می‌توان حساب آنها را یکی پس از دیگری روشن کرد. ققه می‌تواند راحلهای خود را در این موارد افامه کند زیرا که سائلی که عرصه می‌شوند در همان حال در برابر قانونی که پیشاپیش وضع شده است قرار می‌گیرند؛ اخلاق که از ققه و قانون پیروی می‌کند معیارها و ضوابطی بیرونی درباره‌ی انسان مورد توجه خود به‌منظور قضاوت درباره‌ی میزان اخلاقی‌دی اعمال او در آن قانون پیدا می‌کند. اما اخلاقی نمی‌تواند به شیوه قانون عمل کند، به این معنی که در اخلاق عنصر مسؤلی نمی‌تواند چیزی جز وجدان تربیت شده باشد. اخلاقی غزالی از این جهت که مبتنی بر قانون و شرع است وجه بیرونی پیدا می‌کند و از آن جهت که منحصراً متکی بر دل انسان است بُعد درونی می‌یابد. این اخلاقی هم ناهموار و بستازم سعی و کوشش است و هم آراش بخش و آیین‌کننده، و به وسیله‌ی کسی تدوین شده است که شیفته‌ی این فکر که صفا و سلامت تحقق یابتنی است، بوده‌است؛ او به کسی که توبه کرده است، نمی‌گوید که موظف است باز هم توبه کند و حال آنکه این نکته در اندرزه‌ها معمول بوده است. وضیعت یک توبه، اگر که توبه همچون یک انتخاب ظریف و شکننده و تهدیدشدنی - و نه توقف در یک حالت پاک و صفا که برای همیشه کسب شده است - تلقی شود، تصویر بسیار خواهد کرد.

در بند سیزدهم اصل سوم از رکن سوم مسائل «مخبر جنی و غامی کردن» مطرح می‌شود و

قدر نداند که هر که را جاهلی و حشمتی تقدیر کرده باشند حسد حاصل آن جاه را زیادت کند» (۹۲/۲). و این بیان دستورالعملی مانند ماهرانته یقی است که در احیاء علوم (۱۵۰/۲) نقل کرده‌است. همچنین برای آن که کسی را به سفره گیرند و دست بیندازند از غیبت استفاده می‌شود، اما نمی‌دانند که پس از مرگ، در حالی که چونان خر بار گناهان بر گردنشان نهاده‌اند روانه جهنم می‌شوند و «کسی که حال وی این باشد اگر عاقل بود به خنده و بازی تیردازد (هان‌جا)، علت هفتم غیبت این است که کسی مرتکب گناهی می‌شود و دیگری که شاهد آن است از برای خدا از این کار اندوهگین می‌شود و «راست می‌گوید» اما ضمن سخن، ناخوشیست، نام گناهکار را بر زبان می‌راند غافل از آن که این هم غیبت است و از حد شیطان نسبت به نرعی که او نشان داده است سرچشمه می‌گیرد. علت هشتم هم مانند علت هفتم است: و آن به این صورت است که کسی «هرای خدای - تعالی - ساز مصیبتی [که دیگری کرده است] یا عیبش آید و با وی را خشم آید» و در آن تصب با خشم نام آن شخص را بر زبان آورد در نتیجه ثواب عمل او - خشم در راه خدا - بر باد می‌رود. ۶۹

این بند طولانی اصل سوم از رکن سوم دلاری دو فصل دیگر است که در آنها «عذرهایی که موجب رخصت و اجازه غیبت می‌شوند» و شیوه جبران و «کفارت غیبت» بررسی شده‌اند. بدیهی است که این عذرها زبان و ناروایی غیبت را - هر چند که آثار خارجی آن باقی می‌ماند - رفع می‌کنند. غزالی که در تاووب حلال و حرام گرفتار آمده است نمی‌تواند پس از بیان آنچه ممنوع است جز به ذکر شرایطی که سبب رفع آن منع می‌شوند، بپردازد، به‌گونه‌ای که گویی غیبت همچنان باقی، اما مجاز است. او می‌نویسد: «بدان که غیبت حرام است، همچون دروغ؛ و جز برای حاجتی مباح نشود و آن شش عذر است» (۹۵/۲). این شش عذر عبارتند از موارد زیر: وقتی که یک مظلم «پیش سلطان یا قاضی... یا در پیش کسی که از وی باری خواهد» به نظمم برود؛ وقتی که به قبیله مراجعه کند تا به کمک او از اعتاد کردن یک نفر به یک دزد ممانعت کند و مانند اینها. اما جبران یا «کفارت غیبت بدان بود که توبه کند و پیشانی خود را از مظلمه خدای - تعالی - بیرون آید و از آن کسی بچلی خواهد تا از مظلمه وی بیرون آید». راه بیرون آمدن از مظلمه این است که نزد کسی که از او غیبت کرده است برود و ماجرا را توضیح دهد و امیدوار باشد که او عفویش خواهد کرد، که «والتیر عفو کردن باشد». بدین‌سان همه چیز به خیر و خوبی پایان خواهد یافت؛ مؤلف با به پایان بردن موضوع بحث، و گناهکار را توبه کردن. چنین می‌نماید که وجدانها می‌توانند با ارضای خود تسکین یابند و چشم بر این واقعیت بیندند

۶۹ همه اینها در متن عربی هم وجود دارند، اما ما همچنان بر این عقیده‌ایم که متن فارسی از اجپازی برخوردار است که پیام اصل غزالی را بهتر می‌رساند. متن فارسی که بعد از متن عربی تدوین شده است یک بازنویسی ساده‌تر و صریح‌تر است.

آن این است که یک نفر سخنی را که دیگری دربارهٔ شخصی سوم در نزد او بر زبان آورده است، به شخص اشیر می‌رساند و روایت به‌گونه‌ای چیده و مرتب می‌شود که صاحب سخن مستوجب نکوهش یا مجازات می‌گردد. آياتی از قرآن، احادیثی از پیامبر و اخباری از معارف اسلام در هم آمیخته و نقل شده‌اند تا نشان داده شود و تشریح گردد که این کار به اخلاف اقوال نکوهیده است. اندرزهای غزالی در این مبحث خطاب به کسی هستند که قربانی سخن‌چینی می‌شود. اولین اندرز این است که انسان نباید گفته‌های سخن‌چین را باور کند زیرا که او آدمی قانع است و انسان باید بکوشد تا با اندرزهای نیکو او را از بدی باز دارد. در عین حال باید او را دامن بخیزد تا آنکه به او گمان بد برد. از طرف دیگر نباید تجسس کند که آیا آنچه دیگری به بدی از او گفته است راست است یا نه. و بالاخره اینکه باید بر آنچه سخن‌چین به او گفته است سرپوش بگذارد تا خود او نیز در زمرهٔ سخن‌چینان در نیاید و خودش علیه سخن‌چین غمازی نکند. ملاحظه می‌شود که بدین‌سان بار دیگر قاعدهٔ طلایی و اصلی والایی که در ابتدای «اصل سوم» مطرح شده بود، آشکار می‌گردد و آن قاعده‌ای است که به‌گونه‌ای هرچه ژرف‌تر به مجموع اندرزهای غزالی در باب سخن گفتن جهت می‌دهد، و آن همانا سکوت و خاموشی است که جز به ضرورت نیکی کردن نباید شکسته شود.

آخرین بند از اصل سوم در بررسی آخرین آسیبی که از زبان پدید می‌آید، اختصاص دارد، و آن افراط در خوب گفتن و گفتن از خوبیا یعنی «ستودن مردمان و تناگفتن و فضالی کردن» است (۱۰۲/۲). از لحاظ کسی که مدح می‌کند، خطر این «آفت یازدهم» در این است که اولاً زیادت‌گویی در مدح به دروغ‌گویی می‌انجامد، ثانیاً «مادح» را به نفاق و دورویی وامی‌دارد، ثالثاً «چیزی گوید که بحقیقت ندارند [که دربارهٔ چیز چندی می‌گوید]» و رابعاً به مدح ظالم می‌پردازد و ظالم «به سخن وی شاد گردد و نشاید ظالم را شاد کردن». اما در طرف دیگر مصلحی و تناخوانی «مدوح» قرار دارد و «فضالی کردن... مدوح را دو وجه زیان دارد» (۱۰۳/۲). یکی آن که او را در تکبر می‌اندازد، و دیگر آن که این تصور را در او پدید می‌آورد که به کمال رسیده است. البته اگر این آفتها وجود نداشته باشند «مدح کردن نیکو بود... اما ثنا گفتن بر خویشان مذموم است» (۱۰۴/۲). پس «چون کسی را مدح کنند باید که از تکبر و عیب حذر کند» و به خود یادآوری کند که هیچ‌کس نمی‌تواند مطمئن باشد که از دوزخ برهد، همچنین هیچ‌کس به اندازهٔ کافی از دل و باطن، دیگری غیر ندارد تا بتواند به وجه درست او را بستاند. و انسان نباید اندیشد که اگر جملهٔ اسرار وی بدانند آن مادح، مدح وی نگوید. به شکر مشغول باید شد که حق تعالی - باطن وی بر مادح ببویشد. و باید که کراهت اظهار کند چون ثنای وی گویند، و به دل نیز کاره باشد» (۱۰۵/۲).

پس این فصل از «آفتهای زبان» تعلق دارد، چنین است. این

آفتها بر زبانها همچون کارهای ناشایست بزرگ تلقی شده‌اند درست به همان نسبت که خود، زبان اهمیت دارد و بزرگ شره می‌شود زیرا که «زبان از معاصی صانع حق تعالی سبب است به صورت پاره‌ای گوشت است و به حقیقت هر چه در وجود است در وی تصرف وی آید بلکه آنچه در عدم است نیز» (۶۲/۲)، به دلیل آن که ناطق است، غزالی در بیان علل توسیع بحث خود توضیحی نداده است، مثلاً «راسق»^{۷۰} را، که براساس آن می‌توانست موارد فساد این فضیلت را نشان دهد، تعریف نکرده است. علت این امر دقیقاً این است که کار غزالی کار یک نظریه پرداز نیست بلکه کار روحانی مردی است که به دستورهای الهی مربوط به پیگونی استعمار زبان به عنوان یک ابزار ممتاز در روابط میان مسلمانان پاینده است. بنابراین خواننده احساس می‌کند که ظاهراً نوعی نظمی در بیان مطالب وجود دارد و این نظر هم که از عیوب کوچک تدریجاً به بحث عیوب بزرگتر رسیده است، این نظمی را توجیه می‌کند زیرا که می‌بینیم که همهٔ انواع سخنهای ناشایست و اقوال محکوم شدن از بی هم می‌آیند سخنان زاید و بهیوده، سخنانی که نباید به زبان آورده سخنان تمسخرآمیز، سخنان لغو و بی‌دانه، سخنان دروغ و فریبده، سخنان هرزه و سبک، سخنان تمسخرآمیز، سخنان غلطی غیرعملی و یا قول دادن و عمل نکردن به آیه، دورویی و سخن‌چینی (۶۴/۲). و سرانجام، پس از برشمردن این موارد به بیان چند صورت مشخص از سخنانی که بیشترین زیان را به روابط انسانی می‌زنند، می‌رسد که مهم‌ترین آنها دروغ، غیبت، و سخن‌چینی هستند. زبان آفتهای دارد و چیزهایی هستند که موجب زیانندگی صورتهای ثانوی هر آفت عمده می‌گردند اما آنچه غزالی می‌خواهد بیان کند یک تعریف کل که برحسب آن بتوان این صورتهای را شناخت، نیست. بلکه او در بررسی خود به توضیح اسامی متنی یا نواهی می‌پردازد که آنها را از یک سنت دوگانه اما کاملاً هماهنگ گرفته است: سنت اخلاق سنتی مندرج در اندرزنامه‌ها (که به عقیدهٔ او از محافل متصوفه گرفته شده‌اند) و سنت اقوال فلسفی بالخصوص آيات قرآنی و احادیث نبوی. او از منبع نخست، تمامی مفاهیمش را، در همان نظم و ترتیب، به عاریت می‌گیرد، و در منبع دوم تمامی توجیهات ضروری را برای حکموتی موارد مورفیک باز می‌یابد.

غزالی دربارهٔ سخن، که به تمامی قدرت آن واقف است، فقط در رکن سوم بحث می‌کند که تماماً به بررسی چیزهایی که سبب نابودی آدمی می‌شوند (مهلکات) اختصاص دارد او برای سخن فقط دو وجه مثبت قائل است: حمد خدا و توصیهٔ جدی و به حد افراط به دیگری برای

۷۰. چنانکه مثلاً ارسطو (اخلاق، ۲.۲/۴ تا ۲.۲/۶)، در مورد افراطها (مثل لاف‌زدن) و نقایص (مثل سکوت)، تمایل افراط کرده است تا روابط واقعی انسانی را در قتل و عمل نسبت به این حالت «نیستی» مشخص کند. خواجیه نصیرالدین طوسی هم در اخلاق نامری موضوع را مطرح نکرده است.

۳۰۱ جایگاه اخلاق در کیمیای سعادت

اصل سوم از دکن سوم کتاب غزنوی است که به گونه‌ای خاص پروانده شده و توسعه یافته است و تجزیه و تحلیل آن امکان داد تا برخی از ویژگی‌های خاص اخلاق غزالی را شناسایی کنیم. اما کیمیای سعادت هم کاملاً همچون سرمشق عربی خود یعنی ایجاد علوم بدان منظور نگارش یافته است تا انسان را در تمامی ابعاد اسلام عمل تربیت کند و اخلاق یکی از این ابعاد است؛ لذا اکنون باید ملاک و ضابطه آن را تشخیص داد و مختصات و مناسبت‌های را که برای اخلاق در نظر گرفته شده‌اند درک کرد. از همان ابتدای کتاب وست چشم‌اندازهایی که مؤلف برای اثر خود در نظر دارد مورد تأکید قرار گرفته است: «بدان که آموختن را به بازی و هرزه نیافریده‌اند، بلکه کار وی عظیم است و خطر وی بزرگ است؛ که اگر چه وی ازلی نیست، لایقی است؛ و اگر چه کالبد وی خاکی و سفلی است، حقیقت روح وی علوی و ربانی است» (۴/۱، ۷۳). لذا هدف کتاب این است که انسان را در مورد تمامی امور زندگی روشن و آگاه کند، به گونه‌ای که به او کمک نماید تا آنچه را که در شأن اوست انجام دهد یعنی که انسانی روحانی و مسلمان کامل باشد.

- شناخت و معرفت سودمند و شفافیت

غزالی برای آن که مقصود خود را بهتر توضیح دهد دیباجه مفصل بر متن فارسی کتاب خود افزوده است که در متن عربی ایجاد علوم وجود ندارد. ۷۴ این دیباجه حاوی چهار نشان یا علامت یا به قول خود غزالی عنوان است که چگونگی و کیفیت مسلمان را تبیین و مشخص می‌کنند. این چگونگی و کیفیت از جمع چهار شناخت یا معرفت دانسته می‌شود: معرفت «حقیقت خود»، شناخت خدای-تعالی، شناخت «حقیقت دنیا» و شناخت «حقیقت آخرت» که البته همه به یکدیگر پیوسته‌اند. انسان نخست آنچه را که از هر چیز به او نزدیک‌تر است می‌شناسد و آن نفس است، پس غزالی در نخستین مبحث از این چهار عنوان دیباجه «عنوان اول: شناخت حقیقت خود، ۷۴/۱، خواننده را به سمت شناخت «نفس» ۷۵ خویش سوق

۷۴. در مورد این اصطلاح بنگرید به: یازمینی در ولگان غزالی، ۱۰۰.

F. Jaber, *Essai sur le lexique de Ghazali...*, Beyrouth, Publie de l'Université Libanaise, 1970, ix + 299 p.

علی‌المخصوص صفحات ۱۰۶ و ۱۰۷. از این پس از کتاب با عنوان ولگان غزالی یاد خواهد شد.

۷۵. در واقع نخستین بخش از چهار بخش این دیباجه فارسی همان سبقت است که در کتاب لول از جمله علوم (کتاب شرح عجایب‌الغیب، ص ۱۲۸) بیان شده است اما در اینجا صورت کلی و اندامی دارد، و چنان که خواهیم دید دکن سوم متن فارسی با بررسی همان موضوع کتاب دوم از جمله سوم متناهی آغاز می‌شود.

۷۶. در مورد این اصطلاح بنگرید به: ولگان غزالی، ص ۲۲۲ تا ۲۶۵.

و اداستق او به نیکوکاری (امر به معروف، ۷۶) اما در باب موارد دیگر و آنچه در بیرون از حوزه این دو امر قرار دارد، غزالی بر این عقیده است که باید به شدت مراقب سخن بود و بر خروج سخن از دهان مراقبت کرد، او اعمال زبان را بر حسب یک قانون برآورد می‌کند و براساس همین قانون آنها را به اعمال حلال و حرام، واجب و ممنوع تقسیم می‌کند. اما این قانون یک قانون دینی است و در نتیجه اعمال زبان هم یادداشت یا کفرهای مذهبی خواهند داشت؛ دوزخ یا بهشت و لعنت یا تأیید الهی؛ و از صاحبان اعمال ناشایست صریحاً به صورت مثلاً دورو، ریاکار و پدین یاد شده است. این کارها اگر خوب باشند به عنوان اعمال دینی یا عبادت تلقی می‌شوند و اگر بد باشند نام معصیت، یعنی عصیان علیه قانون شرع، بر آنها گذارده می‌شود. اخلاق که در اندرزنامه‌های کهن مندرج است در این مورد برداشت متفاوت دارد، یعنی اینکه اخلاق اندرز و نصیحت است هر چند که این نکته در بیان مطالب مبهم مانده است و (شاید از برکت همین اجماع) بر آن است تا نوعی تهدید متعاندانه و آزاد را در فرد پدید آورد، یعنی که بیشتر روبرو سمت تشویق و ترغیب دارد و کمتر اجبار آور و ترساننده است.

غزالی برای درمان این افتخار و زیانهای سنگین زبان دو راه چاره پیشنهاد می‌کند: احکام منقذ یا نواهی متضمن در چاره منقذ هستند؛ مهر خاموشی بر لب زدن و خودداری از دیگر آزاری. و این همان راحل پرهیزگاری و تقوی است؛ «نیاید...» یا «نشاید...» این گونه رفتارهای کناره‌گیرانه انسان را در خط مستقیم و مطلوب رفتار شایسته قرار می‌دهند. وانگهی غزالی از ذکر برخی از رفتارهای مثبت که آدم باید بر مبنای همین خط حرکت آن رفتارها را در پیش گیرد غفلت نکرده است. به نظر او خاموشی روشن مطلوب خاموشی کردن آتش کشمکش‌هاست. میل به خودداری از دیگر آزاری به در پیش گرفتن خاموشی کمک می‌کند، اما در عین حال ممکن است سبب شکسته شدن سکوت گردد تا انسان به دیگری هشدار دهد، یا اندرزگوید و یا از او حمایت کند. انسان اخلاقی غزالی، که معمولاً در وضعیت کناره‌جویی قرار دارد، از یک دنیای دیگر، که دیواری در برابرش قرار دارد، یعنی از دنیای دروغ فاصله می‌گیرد و دور می‌ماند، زیرا که در این عالم «دروغگو تعهدات قرار داد اجتماعی را رد می‌کند اما مدعی برخورداری از امتیازهای آن است» ۷۶. آن انسان اخلاق وادار به زندگی در میان خطرات و آفتاب‌های زبان نمی‌شود و مجبور نمی‌شود که در این خطرات و آفتاب‌های اخلاقی و تشویش‌های عمیق‌تر را که این خطرات و آفتاب‌ها نشان‌دهنده هستند و از ضعف جامعه یا شخصیت افراد خبر می‌دهند کشف کند. به هر حال غزالی در اینجا نشان می‌دهد که استاد و مرشدی مسلم است.

۷۶. غزالی چندین بار این دو نکته را با هم ذکر کرده است مثلاً در جلد ۲، ص ۱۰۰ و ۱۰۵.

72. J.-M. Sutter, *Le Mensonge chez l'enfant*, Paris, PUF, 1956, p. 10.

۷۷. ام. سوت، دیوگویی کودکان، پاریس، ۱۹۵۶، ص ۱۰.

استوار می‌کند (۱۷/۱ تا ۲۰). وظیفه و کار دل این است که در جست‌وجوی سعادت باشد، و سعادت در این است که آدمی خدا را بشناسد؛ اما معرفت خدا جز از راه معرفت شمع او ناممکن است. و صنع او «جمله عالم است» (۱۸/۱). عالم و «عجایب» آن هم از طریق حواس شناخته می‌شوند و «این حواس را قوام به کالبد است». اما کالبد یک جسم ترکیب است و طبعاً در معرض ضعف و هلاک قرار دارد. از آنجا که کالبد از نیازمندها و حوایج ساخته شده است باید غذا (طعام و شراب) بخورد و از خود دفاع کند. یعنی که باید دارای اعضا، غرایز، استعدادهای درک و فهم و قوت‌های دماغی باشد. بدین‌سان کالبد از امکاناتی برخوردار است که می‌توان نام لشکر بر آنها نهاد و شهردار ایشان دل است. و همان‌گونه که شهردار یک شهر عمل می‌کند فرماندهی این «لشکرهای ظاهر و باطن» (۱۹/۱) با دل است و نباید بی‌فرمانی هیچ‌یک را ساز پیشه‌وران گرفته تا وزیر که همانا عقل است. بر تالیف بدین‌سان نوعی سلسله مراتب وظایف وجود دارد و دل باید بر اندام و بر استعداد را در محل خود و در وظیفه خود مستقر بدارد همچنانکه یک شهردار بر اداره کشور خود عمل می‌کند و هیچ‌یک از مأموران و چاکران را نمی‌گذارد که از راه اطاعت به در رود.

به این ترتیب انسان طبعاً به راه اخلاق گام می‌گذارد و در اینجا اخلاق به محیط اقتدار ارتباط می‌یابد. این اقتدار به دلیل اقتضای آفرینش مختص دل است که نباید به قدرتهای دیگری که در حوزه اقتدارش قرار دارند اجازه سوء استفاده بدهد. زندگی اخلاقی شبیه زندگی یک کشور یا یک شهر است و اخلاق امری است که به نظم و صلاح مرتبط می‌شود. به عقیده غزالی بعضی از قوتها و نیز یک نوع روح (که طبعاً باید آن را به قدرت تحتل مربوط دانست) قایمات جدایی طلبانه دارند، قایمات که می‌کشند تا خود را از سیطره اقتدار دل برهاند و نظم را درگرو کنند و خود، اختیار ملک تن را در دست گیرند. این قوتها عبارتند از قایمات شهوی و زود خشمی و آماجگی روحی برای نیرنگ بازی و ایجاد نفاق در میان مردمان. اما عقل، برعکس، قابل طبیعی به «کار فریشتگان کند چون دوست داشتن علم و صلاح و پرهیزیدن از کارهای زشت و صلاح جستن میان خلق و عزیز داشتن خود را از کارهای خفیس و شاد بودن به معرفت و کارها و عیب داشتن از جهل و نادانی» (۲۲/۱). بدین‌سان عقل سرچشمه معرفت و شناخت آدمی برای انتخاب رفتار خویش است.^{۷۶} و اوست که موجب می‌شود تا انسان به فرشته مانند گردد و به کمال برسد، در حالی که قوت‌های دیگر در صورتی که بر عقل چیرگی یابند انسان را، برحسب موارد، به خوک و گرگ و شیطان مانند می‌کنند. عقل از آنجا که

می‌دهد. این کتاب تقریباً نوعی کتب النفس است اما به گونه‌ای تفصیل یافته است تا اساس و ارکان لازم برای یک اخلاق عمومی را که چگونگی افعال آنها در کتاب بیان می‌شود به دست دهد. بدین‌سان بد نیست که در اینجا یعنی اولین صفحه‌های کیبای سعادت درنگ کنیم و سخن را اندکی تفصیل دهیم. انسان از لحاظ جسمی در وضعیتی قرار دارد که از این وجه تفاوتی با حیوانات ندارد و «همه ستوران اندر این با تو برابرند» (۱۳/۱). پس این «شناخت خود» فقط عبارت از شعور نسبت به این وضعیت نیست، بلکه پاسخ به مهم‌ترین سوالها درباره انسان است و مؤلف با ورود به مبحث، آنها را برمی‌شمارد و نشان می‌دهد که مشخصه مشترک آنها تأمین سعادت آدمی است. تمامی کیبای سعادت به سمت این غایت جهت داده شده است، لکن کتاب در واقع جست‌وجویی است برای دستیابی به سعادت انسان.

انسان از دو چیز آفریده شده است: یکی دینی است «و وی را به چشم ظاهر بتوان دید» و دیگری نادینی است که اصل و حقیقت انسان است و آنکه دینی است «همه تبع اوست و لشکر و خدمتگار او». یکی به عالم حواس یا «عالم شهادت» تعلق دارد و آن کالبد ظاهر یا تن و اندامهای آن است، و دیگری یک جوهر لطیف و فرشته‌سان است که از منبع الهی نشأت گرفته است و «بدین عالم غریب آمده است» و همان است که «ما آن را نام دل خواهیم نهاد» (۱۵/۱). به عقیده غزالی هر انسان طبیعتاً از وجود این دو برخوردار است. همین اندازه کافی است که چشم خود را ببندد و «کالبد خویش فراموش کند... تا هستی خویش به ضرورت بشناسد» و به دل قهر علم پیدا کند. قرآن در این معنی یعنی «حقیقت دل» از «روح» یاد می‌کند و حتی گوید که «الروح من امر ربی» (الاسراء، ۸۵). این «امر» که به عالم امر و عالم عقل تعلق دارد، عالمی است متفاوت با عالم محسوس یعنی «عالم خلق»؛ و این دو عالم، به سبب این که یکی از آنها قسمت پذیر نیست و مقدار را به وی راه نیست و کیفیت در آن راه ندارد، ولی دیگری قسمت پذیر است، در مقابل یکدیگر قرار دارند. همچنین باید دانست که دو روح وجود دارد: یکی «آن روح که ستوران را نیز باشد» و آن «جان» نامیده می‌شود (۱۷/۱) و قسمت پذیر است. دیگری آن روح که خاص انسان است و آن را «دل» (در عربی: قلب) می‌نامند. مشخصه اصلی و عمده دل این است که «عمل معرفت خدای عزوجل است... و نه جسم است و نه عرض، بل گوهری است از جنس گوهر فرشتگان» که شناخت آن را باید به وسیله خودش صورت گیرد. تشخیص آدمی نمی‌شود مگر آنکه بنامه در راه مجاهدت یعنی تمرکز درونی سیر کرده باشد (برای معنای مجاهدت بنگرید به: واژگان غزالی، ص ۵۶).

در همین حال جسد با جسم انسان که کالبد یا تن نامیده می‌شود، حضور دارد، حتی وجود آن برای دل ضروری است. استدلالی که غزالی برای تعریف این ضرورت می‌کند بسیار جالب است و در خود آن است که مورد نظر قرار گیرد زیرا که غزالی تمامی بحث اخلاقی خود را بر آن

۷۶. بنگرید به واژگان غزالی، ص ۱۸۷ و ۱۸۸. به خود دیده می‌شود که غزالی در این دیباچه عقل را ابتدا یک قوه و قابلیت که عمل موضوع آن است و باید تشخیص بدهد که این موضوع یعنی عمل در چه چیز خوب و در چه چیز زشت است، معرفی می‌کند.

شده است به کامیابی و آسایش و آرامش دست می‌یابد. دل یک قوه شناسنده است و لذا هر کس باید در زندگی و سیر خویش این نکته را شخصاً کشف کند؛ اولین مرحله معرفت این است که من دریام که برای شناختن خدا آفریده شدم. کشف این نکته اولین تکلیف انسان است زیرا که در لحظه آفرینش مروراید تقیسی در اختیارش نهاده شده است که در نهاد اوست و «در آن هنگام (که آن را در وجود نهادند) آن را از تو پنهان کردند» (۴۱/۱). پس نخستین وظیفه از تمامی وظایف آدمی این است که بکوشد تا به معرفتی برسد که خود درجهٔ دستیابی به یک معرفت دیگر است؛ و به این ترتیب اندک‌اندک از «من» به «دیگری» که در من جای گرفته و به صورت قانون «من» در آمده است، سوق می‌یابیم. سعادت «من» در فرابالایی خوشنودی و ارضای تمایلات قرار دارد زیرا که «من» تجربی و حسی است. ۷۸ «من» مورد نظر در اینجا منی است که موضوع قانون و شریعت است، آن هم نه فقط در پیوند با نیاز خود، بلکه در پیوند با آن «دیگری» که همانا قانون و شریعت است و من را تبدیل به موضوع خود می‌کند. یعنی کسی که از او انتظار چیزی می‌رود، کسی که می‌توان از او متوقع بود. انسان اخلاق‌دگرزالی انسانیت است و مورد سؤال و استیضاح قرار می‌گیرد و به همین دلیل به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر هم انسان است و هم اخلاق‌دگر و به همین دلیل است که معرفت شخص در ضمن معرفت خدا حاصل می‌شود.

بدین‌سان معلوم می‌شود که اخلاق مورد نظر غزالی مقولهای است متکی و مبتنی بر اخلاق دینی، یعنی یک فلسفه اخلاق است که از تفکر و تأمل در قرآن مایه می‌گیرد. در این اخلاق می‌بینیم که فرد انسانی در کانون تأمل جای دارد و دل انسان که مرکز این کانون است به عنوان دستگاه غایی اخلاق از امتیاز خاص برخوردار است. کلیت و تمامی انسان همانا مرکز انسان است و سلامت و سعادت او، که اخلاق به گونه‌ای اساسی در آن مبهم دارد، همانا در سلامت کامل دل اوست. این سلامت و نجات هواره در حال تحول و توسعه است تا وقتی که به نقطه غایی خود که رابطه آسایش با خداس، برسد.

بر این اساس تدوین سه عنوان یا فصل دیگر در اینجا کلیات سعادت آسان می‌شود زیرا که توسیع مطلوب دامنهٔ فصل یکم هستند. در فصل دوم بحث می‌یابیم به معرفت «طبیعی» خداوند که از فصل اول ساقط شده بود، تفصیل داده می‌شود (۴۷/۱ تا ۷۰) و البته مبنای آن حواس و آفرینش است. عنوانها یا فصلهای سوم و چهارم وضع انسان را در پیش از مرگ و بعد از آن مورد توجه قرار می‌دهند: در این عالم یا «دنیا» (که در آن حواس باید آدمی را به معرفت حق رهنمون شوند بی آنکه دورویی دنیا آنها را منحرف کند) و در آن عالم یا «آخِرَم» (که ساخته

در مقابل صیوت و غضب و نیز قوهٔ تخیل را به اطاعت در می‌آورد، یک قوه و استعداد اخلاق است. غزالی، در وقتی که پای عقل در مقابل تمایلات نامطلوب در میان است به اخلاق در چهارچوب اطاعت و نافرمانی (طاعت/معصیت، ۲۵/۱) می‌نگرد. اما میان عقل و دل هیچ‌گونه تقابل قابل تصویری وجود ندارد، زیرا که عقل، در صورت اطاعت، وزیر کاردان و هوشیار شهیار دل است.

و اما دل همچون آینه روشن است که اخلاق زشت آن را تیره می‌سازد و اخلاق نیکو- همچون نور- آن را از ظلمت معصیت می‌زاید. دل تا اندازه‌ای وسیله و عضوی است برای درک شناختهای محسوس و به کمک حواس به تمامی علوم دسترس دارد؛ که این البته وجه خارجی عقل معرفت دل است و غزالی برای بررسی این وجه درنگ نمی‌کند (۲۶/۱). اما دل، در خارج از محدودهٔ حواس، به شناخت عالم معنی دست می‌یابد. عالم معنی در آینهٔ ازل آسمانی که همانا «لوح محفوظ» است (قرآن، ۲۱/۸۵ و ۲۲) حضور دارد و خدا تمامی واقعه‌های عقلانی و در خور فهم آن عالم را که عالم ملکوت است، در این لوح ضبط و ثبت کرده است. این واقعه‌ها همانها هستند که شریعت اسلامی، که قرآن بیانگر آن است، تبیین کرده است. پس این لوح، لوح شریعت است و «آیینهای است که صورت جملهٔ موجودات در وی است» (۲۸/۱) اما دل هم آینه است، آیینهای که از آن آینهٔ اول نشأت می‌گیرد، و از آنجا که پاک و عاری از آلودگی است دربارهٔ آنچه در آینهٔ اول انعکاس دارد، تأمل می‌کند. پس یادگیری می‌بینیم که اخلاق وارد عمل می‌شود، آن هم به صورت عمل ظهورکنندهٔ آینهٔ دل. پس اخلاق عبارت است از پرهیزگاری و تصفیه و تزکیه. هرکس، هرگاه که خوابی ببیند، می‌تواند به وجود این عمل آینه‌وار دل پی ببرد، زیرا که «در خواب از محسوسات فارغ شود». و کسانی که دارای دل پاک و تصفیه شده هستند، درونی در دلشان گشاده می‌شود که از راه آن خدا نور علم نبوت را به دلشان می‌تاباند و «آینه» در خواب ببیند دیگران، اینان در بیداری ببینند. هر انسان طبیعتاً آمادگی کسب این موهبت را دارد و «گوهر همهٔ آدمیان در اصل فطرت شایستهٔ این است» (۲۱/۱). اما اگر چه همهٔ آدمیان می‌توانند به این درجه برسند لکن به یک میزان و در یک سطح نخواهند بود. ۷۷

به عقیدهٔ غزالی سعادت انسان در معرفت خداس، اما در اینجا تصریح می‌کند که مقصود از معرفت خدا معرفتی است که دل به آن می‌رسد؛ و برابر آن انسان در عالمی که برای آن آفریده

۷۷. این بحث به غزالی فرصت می‌دهد تا درجات و مراتب دستیابی به این علم را و قدرتهایی را که این علم به دل می‌دهد پرورش دهد (۲۷/۱ تا ۳۳). به این ترتیب، انسانها سلسله مراتبی دارند از پیامبر تا مؤمن عادی، و این سلسله مراتب برحسب میزان علم و قدرت ناشی از آن ایجاد می‌شود و بستگی به میزان پاک و هشیاری دل دارد. در اینجا مؤلف ترضیح می‌دهد که علم مکتسب نباید به صورت حجاب علم ملکوتی صوفی پدید آید و صوفی در نظر او مسلمانانی است که در راه تصفیهٔ دل کام برمی‌دارد (۲۳/۱ تا ۳۹).

۷۸. در این زمینه بنگرید به: اخلاق، اثر کرمر-ماریتتی، مجموعه «چشمهٔ ایمان»

در قابل صیوت و غضب و نیز قوه تقیل را به اطاعت در می آورد، یک قوه و استعداد اخلاق است غزالی، در وقتی که پای عقل در مقابل قیامات نامطلوب در میان است به اخلاق در پیاجوب اطاعت و نافرمانی (طاعت/معصیت، ۲۵/۱) می نگرد. اما میان عقل و دل هیچ گونه تقابل قابل تصویری وجود ندارد، زیرا که عقل، در صورت اطاعت، وزیر کاردار و هوشیار شهریار دل است.

و اما دل همچون آینه روشن است که اخلاق زشت آن را تیره می سازد و اخلاق نیکو- همچون نور- آن را از ظلمت معصیت می زداید. دل تا اندازه ای وسیله و عضوی است برای درک شناختهای محسوس و به کمک حواس به تمامی علوم دسترس دارد؛ که این البته وجه خارجی عقل، معرفت دل است و غزالی برای بررسی این وجه درنگ نمی کند (۲۶/۱). اما دل، در خارج از محدوده حواس، به شناخت عالم معنی دست می یابد. عالم معنی در آینه ازل آسمانی که همانا «لوح محفوظ» است (قرآن، ۲۱/۸۵ و ۲۲) حضور دارد و خدا تمامی واقعیتهای عقلانی و در خور فهم آن عالم را به عالم ملکوت است، در این لوح ضبط و ثبت کرده است. این واقعیتهای همانها هستند که شریعت اسلامی، که قرآن بیانگر آن است، تبیین کرده است. پس این لوح، لوح شریعت است و «آیینهای است که صورت جمله موجودات در ری است» (۲۸/۱)؛ اما دل هم آینه است، آیینهای که از آن آینه اول نشأت می گیرد، و از آنجا که پاک و عاری از آلودگی است درباره آنچه در آینه اول انعکاس دارد، تأمل می کند. پس باردیگر می بینم که اخلاق وارد عمل می شود، آن هم به صورت عمل تظاهرکننده آینه دل. پس اخلاق عبارت است از پرهیزگاری و تصفیه و تزکیه. عرکس، هر گاه که خواهی ببینی، می توانی به وجود این عمل آینه وار دل پی ببری، زیرا که «در خواب از محسوسات فارغ شود». و کسانی که دارای دل پاک و تصفیه شده هستند، دوری در دلشان گشاده می شود که از راه آن خدا نور علم نبوت را به دلشان می تاباند و «آنچه در خواب ببینند دیگران، اینان در بیداری ببینند». هر انسان طبیعتاً آدمایی کسب این موهبت را دارد و «گوهر همه آدمیان در اصل فطرت شایسته این است» (۳۱/۱)، اما اگر چه همه آدمیان می توانند به این درجه برسند لکن به یک میزان و در یک سطح نخواهند بود.^{۷۷}

به عقیده غزالی سعادت انسان در معرفت خداست، اما در اینجا تصریح می کند که مقصود از معرفت خدا معرفتی است که دل به آن می رسد؛ و بر اثر آن انسان در عالمی که برای آن آفریده

۷۷. این بحث به غزالی فرصت می دهد تا درجات و مراتب دستیابی به این علم را و قدرتهایی را که این علم به دل می دهد بر شمارد (۲۷/۱ تا ۳۳). به این ترتیب، انسانها سلسله مراتبی دارند از پیامبر تا مؤمن عادی، و این سلسله مراتب برحسب میزان علم و قدرت نافی از آن ایجاد می شود و بستگی به میزان پاک و معنای دل دارد. و در اینجا مؤلف توضیح می دهد که علم محکسب نباید به صورت حجاب علم ملکوتی صوفی درآید و صوفی در نظر او مسلمانانی است که در راه تصفیه دل گام برمی دارند (۳۳/۱ تا ۳۹).

شده است به کامیابی و آسایش و آرامش دست می یابد. دل یک قوه شناسنده است و لذا هر کس باید در زندگی و سیر خویش این نکته را شخصاً کشف کند: اولین مرحله معرفت این است که من دریاچه که برای شناختن خدا آفریده شده ام، کشف این نکته اولین تکلیف انسان است زیرا که در لحظه آفرینش مروارید نفیسی در اختیارش نهاده شده است که در نهاد اوست و در آن هنگام (که آن را در وجود نهادند) آن را از تو پنهان کردند» (۴۱/۱). پس تخصیص وظیفه از تمامی وظایف آدمی این است که بکوشد تا به معرفتی برسد که خود درجه دستیابی به یک معرفت دیگر است؛ و به این ترتیب اندک اندک از «من» به «دیگری» که در من جای گرفته و به صورت قانون «من» در آمده است، سوق می یابیم سعادت «من» در فرابالای خوشنودی و ارضای قیامات قرار دارد زیرا که «من» تجربی و حسی است. «من» مورد نظر در اینجا منی است که موضوع قانون و شریعت است. من را تبدیل به موضوع خود می کند یعنی کسی که از با آن «دیگری» که همانا قانون و شریعت است، من را تبدیل به موضوع خود می کند یعنی کسی که از او انتظار چیزی می رود، کسی که می توان از او متوقع بود. انسان اخلاقند غزالی انسان است که مورد سؤال و استیضاح قرار می گیرد و به همین دلیل به گونه ای جدایی ناپذیر هم انسان است و هم اخلاقند و به همین دلیل است که معرفت شخصی در ضمن معرفت خدا حاصل می شود.

بدین سان معلوم می شود که اخلاق مورد نظر غزالی مقلولهای است متکی و مبتنی بر اخلاق دینی، یعنی یک فلسفه اخلاق است که از تفکر و تأمل در قرآن مایه می گیرد. در این اخلاق می بینم که فرد انسانی در کانون تأمل جای دارد، و دل انسان که مرکز این کانون است به عنوان دستگاه غایی اخلاق از امتیاز خاص برخوردار است. کلیت و تمامی انسان همانا مرکز انسان است و سلامت و سعادت او، که اخلاق به گونه ای اساسی در آن سهم دارد همانا در سلامت کامل دل اوست. این سلامت و نجات هواره در حال تحول و توسعه است تا وقتی که به نقطه غایی خود که رابطه انسان با خداست، برسد.

بر این اساس تدوین سه عنوان یا فصل دیگر درباره ی کیمیای سعادت آسان می شود زیرا که توسیع مطلوب دامنه فصل یکم هستند. در فصل دوم بحث مربوط به معرفت «طبیعی» خداوند که از فصل اول ماقصود شده بود، تفصیل داده می شود (۴۷/۱ تا ۷۰) و البته بنیای آن حواس و آفرینش است. عنوانها یا فصلهای سوم و چهارم وضع انسان را در پیش از مرگ و بعد از آن مورد توجه قرار می دهند؛ در این عالم یا «دنیا» (که در آن حواس باید آدمی را به معرفت حق رهنمون شوند بی آنکه دورویی دنیا آنها را منحرف کند) و در آن عالم یا «آخرت» (که ساخته

۷۸. در این زمینه بنگرید به: اخلاق، اثر کرم-مارتی، مجموعه «جه می دام»

نمده است مگر برای "نویی نو" ۹۰/۱. در این دو "عنوان" آدمی در وضعیت فاصل میان این دو جایگاه توصیف شده است، در زمان "عذاب قبر" (۹۸/۱ تا ۱۰۸) که در انتظار کسانی است که دل به عالم دنیا سپردماند و مرگ را ارجح ندانستماند و آرزو نکردماند. در اینجا همچنین موضوع سفت‌ترین کفرها مطرح می‌شود که همانا "آتش روحانی" است که «عظیم‌تر از آتش جسمانی است»، و پس از آن به موضوع مراتب حضور روح در سیری که در این جهان دارد می‌رسد و از آن به‌صورت «منازل سیروسفر روح در دنیا» تعبیر می‌کند (۱۱۰/۱ تا ۱۱۲). بدین‌مان انسان باید در این عالم پیاپی در تدارک زندگی عالم دیگر باشد و خود را از کفر بسیار سختی که در انتظار کسی است که به این عالم دل خوش می‌کند و بازیچه آن می‌شود، در امان بدارد.

۱- افعال آدمی در جامعه و نسبت آنها با اخلاق

در دیباچهٔ کبیای سعادت پرده از چهار شناخت که بنیاد کیفیت و چگونگی انسان بر آنها استوار است، برداشته شده است. و اصل کتاب گزارشی است در باب «ارکان مسلمانی» و در واقع «ارکان معاملات مسلمانی، [که شخص بدانها] مشغول باید شدن» (۱۹۱/۱) یعنی علم عمل کردن آنچه مکشوف^۹ شده است و از راه آن «شرط بندگی» خدا تحقق می‌یابد. این علم نیز از چهار بخش یا دکن تشکیل شده و «بندگی بدین چهار رکن حاصل شود» یعنی که دارای چهار پایه است و، چنان‌که دیده شد، هر پایه به‌شکل از ده اصل است. این تقسیم‌بندی به این ترتیب توجیه می‌شود که از هر انسان اعلی صادر می‌شود و انسان برخوردار از آموادگیا و خصیصه‌هایی درونی است که منشأ آن افعال هستند. اما افعال دو دسته‌اند، دسته‌ای به آداب و مراسم دین مربوط می‌شوند که همانا عبادتند و دسته‌ای دیگر به زندگی و رفتار انسان در جامعه ارتباط دارند و معاملات به معنای لفظی و عمل کلمه‌اند. در رکن اول به افعال دین یعنی عبادت پرداخته می‌شود و در رکن دوم به افعال که ناشی از زندگی در یک جامعهٔ مسلمانی هستند. از این گذشته، آموادگیا و خصیصه‌های درونی انسان که از آنها به اخلاق تعبیر می‌شود ممکن است «ناپسندیده» و نکوهیدنی نباشند. لذا در رکن سوم چگونگی تصفیهٔ آنها و تزکیهٔ انسان مورد بحث قرار گرفته است. اما اخلاق ممکن است که «پسندیده» و ستودنی باشد و لذا در رکن چهارم راههای رشد و تقویت آن بررسی می‌شود. این تقسیم‌بندی افعال و افعال انسان را آگاهانه و مصفاانه در تحت استیلای قوانین آیین اسلام و آداب و رسوم که این آیین در جامعه پدید آورده است، قرار می‌دهد. این افعال، به افعال پاک و ناپاک، مجاز و ممنوع، یا

۹. بنگرید به: «دلگان خدایی»، ص ۲۰۹ تا ۲۱۱.

حلال و حرام تقسیم می‌شوند.^{۱۰} مؤلف خواننده را راهنمایی می‌کند تا همواره با خود او و به وجه هر چه ملموس‌تر به این تقسیم‌بندی برسد.

در حقیقت، غزالی در رکن دوم که عبارت از رفتارها یا «نماعات» انسان در جامعه است، نمی‌تواند به‌طور کامل ملاحظات اخلاق را نادیده بگیرد؛ ادب و نیز فقه اسلامی همواره به نحوی به اخلاق مربوط می‌شوند. اصل مربوط به زناشویی با عنوان «آداب نکاح» (۱۸/۱ تا ۳۲۳) اولین نمونه آن است. البته این موضوع همچون یک تکلیف دینی، یعنی مشارکت در گسترش جامعهٔ اسلامی، معرفی شده است. اما بررسی امتیازهای آن و خطرات (فوائد و آفات) که برای انسان دارد به مطرح شدن یک سلسله ملاحظات که وجه اخلاقی دارند، می‌انجامد و ما حداقل با نکات عمدهٔ این ملاحظات از طریق اندرزهای کهن آشنا شده‌ایم. همچنین است در مورد موضوع اصل بعد یعنی کسب داراییهای ضروری برای بقای انسان و تجارت و به عبارت دیگر «در آداب کسب و تجارت» (۱۸/۲۲۴ تا ۳۵)؛ فقه عبارت است از تکالیف ناشی از احکام دین که به وسیلهٔ فقه تنظیم شده‌اند و مؤلف بارها بدان استناد می‌کند (چنان‌که در ص ۲۳۷/۱ تا ۲۳۷/۱). علی‌المخصوص ۲۲۸ «در علم کسب تا به شرط شرع بود». هدف مؤلف از این توضیح این است که انسان به اندازهٔ کافی با قوانین اولیه و اصولی آشنا شود تا پس از آن بتواند سؤالاتی دقیق‌تر دربارهٔ حلال و حرام از علما و خبرگان بکند. اما غزالی تصریح می‌کند که «تمامی این بخش گزارشی است دربارهٔ عدل و با این هدف نگاشته آمده است که انسان از عمل ناصالح و ناعادلانه در امان بماند» (ص ۲۷۹).^{۱۱} در واقع آنچه به رعایت انصاف در مبادلات و به درستکاری در معاملات مربوط می‌شود منحصر در حوزهٔ عمل اخلاق قرار می‌گیرد.^{۱۲} اصل چهارم رکن دوم حاوی تفصیل بسیار مهمی (۱۸/۲۷۹ تا ۳۸۹) دربارهٔ استفاده از اموالی است که به مردم تعلق داشته‌اند و سلطان یا سلطانین آنها را تصرف کرده‌اند. در این مبحث خطرات خدمت به سلطان و شیوهٔ اخلاقی مقابله با این خطرات مورد بحث قرار گرفته‌اند در این رکن روابط انسان با دوستان، دشمنان و همسایگان و نیز موضوع حقوق افراد خانواده (حق بنده) مورد بررسی قرار گرفته‌اند. «در گزاردن حق صحبت با خلق و نگاهداشتن حق خویشاوند و همسایه و بنده و نگاهداشتن حق دوستان و حق درویشان و برادران برای خدای» (که موضوع

۱۰. اصل چهارم رکن دوم (۱۸/۲۶۶ تا ۳۸۹) مربوط است به الزام انسان در تقصیر «حلال از حرام» و نیز اقدام برای رفع «ثبیت» در موارد ضروری.

۱۱. شماره‌ای که در متن داده شده مربوط است به جایی که مورد استفادهٔ مؤلف بوده است. این عبارت در

نیاپ حسین غدیریوم یافت می‌شود.

۱۲. آ.کی. اس. لئون در مقالهٔ «بازرگانان مسلمان در قرون وسطی» به‌خصوص «فی‌ذند» لندن، ۱۹۶۲ (ص

۱۲۱ تا ۱۲۲) توضیح کاملی دربارهٔ این اصل داده و نشان داده است که «فقرهٔ اخلاق» غزالی تا چه اندازه

کوشیده است تا پرداختن به حرفهٔ بسیار رایج و پس معتر تجارت را محدود کند.

که به نظر می‌رسد مناسب‌ترین مورد برای واداشتن خواننده به فهمش باشد، به دقت تعریف و واری می‌کند. تجربه و تحلیل محبت (اصل) مربوط به خطرات (آفات) زیان که پیش از این انجام دادیم، این شیوه ثابت و دقیق تعریف و واری موضوع را به خوبی نشان می‌دهد.

— تواناییها و قابلیت‌های روح یا نفس

با آغاز دکن سوم و تا پایان دکن چهارم (پایان کتاب)، قلمرو افعال و افعال به ترک گفته می‌شود و مؤلف به قلمرو نیکیا (نجیات) و بدیا (مهلكات) گام می‌گذارد. با این اعتقاد که البته کاملاً سنتی و مسبوق به سابقه است، که انسان قدرت آن را دارد که غلظت‌های فنیسه را اصلاح کند و قابلیت‌های نیکو را تقویت نماید؛ اخلاق در قلمرو اول و تصوف در عرصه دوم دو دیدگاه عمده و حاکم بر مباحث هستند.^{۸۲} اصل یکم از دکن سوم مدخل است بر تمامی تحقیق که از آن پس عرضه می‌شود، در واقع رساله‌ای است در باب «خوبیا» و «شُفتیا»، و می‌توانیم که اخلاقیون چه احمق می‌باشند و این امر قائل بوده‌اند. علی اصفهانی در تفسیر الملوک یک فصل را بدان اختصاص داده است و این یکی از شواهد جایگاه عدمی است که در اندر زمانه‌های کهن به آن داده می‌شده است. اما غزالی به تأمل می‌پردازد و اندیشه خود را به کاو می‌گیرد زیرا که نمی‌خواهد که به آنچه این و آن گفته‌اند اکتفا کند (۵/۲) بلکه می‌خواهد «حقیقت وی و حقایق وی» را پیدا کند.

پس سودمند خواهد بود که اندکی بر سر این اصل از دکن سوم درنگ کنیم تا نکات برجسته آن را در بایم. انسان دو چهره دارد و به قول غزالی «آدمی را از دو چیز آفریده‌اند: یکی صورت بیرونی و ظاهری است و آن زیبایی جسمی یا «حسن خلق» است (۶/۲) به گونه‌ای که همه خطوط صورت و اعضای آن همه نیکو و متناسب با یکدیگر باشند؛ و دیگری زیبایی اخلاق یعنی «حسن خلق» است که به اندرون انسان و صورت باطن او تعلق دارد و «بیز به چشم دل اندر نتوان یافت». این صورت باطن به شرطی حاصل می‌شود که سه نیکویی یا «قوت نیکو» که از آن جمع باشند: «قوت علم، قوت خشم و قوت شهوت» و نیز «قوت عدل» [توانایی برقراری تعادل] میان این هر سه. زیبایی اخلاق از تعادل و توازن که این قوت عدل در میان سه قوت دیگر ایجاد می‌کند حاصل می‌شود. به عبارت دقیق‌تر: «نیکویی [خاصی] قوت

اصل پنجم است. پس از آن مسأله آثار تأخیر و نیز خطرات به انزوا نشست و گوشه‌گیری زاهد «زاوره گرفتن و از خلق عزت گرفتن» و «فوائد و آفات» آن مطرح شده است. آن‌گاه «آداب سر» و «نیت آن و انواع آن» و «آداب سماع و وجد» و موارد ایست و حرمت آنها و حالتی که در انسان وارسته پدید می‌آوردند و بالاخره موضوع «امر به معروف و نهی از منکر» که آن را «تسبیّت» می‌نامد مورد بحث قرار گرفته‌اند. و همه اینها موضوع‌هایی هستند که بررسی آنها در سیطره عمل دین و شریعت، فقه، آداب و رسوم، و عرف و اخلاق است. اما آن اصل از دکن دوم که در آن بیشتر از اصولی دیگر به اخلاق عنایت شده است و در واقع بیشتر از آنها مبتنی بر اخلاقی است، همانا آخرین اصل یعنی «اصل دهم» است (۵۲۵/۱ تا ۵۴۲). این اصل یا بخش یک «نصیحة الملوك» واقعی کوتاه است که در آن عدالت، فضیلت اصل دانسته شده و در ده «قاعد» توضیح داده شده است. این اصل با این عبارت آغاز می‌شود که: «بدان که ولایت داشت کاری بزرگ است، و خلافت خدای تعالی است اندر زمین چون بر سهیل عدل رود، و چون از شفت و عدل خالی باشد خلافت ابلیس یزد، که هیچ سبب فساد را عظیم‌تر از ظلم والی نیست» (۵۲۵/۱). مجموع اندرزهای مبتنی بر این اندیشه خطاب به سلطان یا «والی» و تنظیم رفتار شخصی او تدوین شده است و هیچ نکته‌ای در آن نیست که در «مرآت الامراء» عظیم غزالی یعنی نصیحة الملوك، که در فصل دیگر از آن سخن خواهیم گفت، مطرح نشده باشد. در اینجا نیز همچنان که در نصیحة الملوك، اجرای امر حکومت همچون افعال ایمان سلطان دانسته شده است.

البته در تدوین دکن دوم، که اجمالاً مورد بررسی قرار گرفت، اخلاق موضوع دیدگاه اصلی مؤلف نبوده است، اما به طور مداوم به میان آمده است و پنج اصل از ده اصل این دکن به بررسی موضوع‌هایی اختصاص دارند که در اخلاق فارسی از موضوع‌های سنتی و رایج به شمار می‌روند. منبع اصلی ارجاعات غزالی دین، و به طور دقیق‌تر، ایمان و اعتقاد عملی است، و او همواره بر پایه همین دیدگاه به تدوین هر اصل می‌پردازد. به عقیده او همین دین و ایمان است که انجام تمامی اعلی را که در جامعه پیشینی شده‌اند، قانونی و مشروع می‌کند. مثلاً ضروری و مهم است که آدمی پیوندهای دوستی بسازد، دشمنان، قانونی و مشروع می‌کند. مثلاً باید، اما این دوستی باید نسبت به کسانی باشد که نور ایمان را به ما منتقل کرده‌اند و نیز کسانی که خدا را دوست دارند (۳۹۱/۱ تا ۳۹۶). مؤلف موضوع‌های این اصلاً را در فهرست سنتی اخلاق پیدا می‌کند و آنها را به سمت دیدگاه ایمانی هدایت می‌نماید. آن‌گاه در تجربه و تحلیل‌های خود شیوه‌های قناعت خویش را به کار می‌بندد^{۸۳} به این معنی که هر مورد را

۸۲ می‌گویم «عمده و حاکم» و نه انحصاری، زیرا که از دکن دوم به بعد شاهد بررسی موضوع‌هایی بودیم که مبتنی بر تصوف و گوشه‌گیری، زاری و تسبیح، سماع و وجد، و زبان بد «دیگام‌های تصوف همواره هر یک از موضوع‌های عمده مورد بحث مطلقاً می‌شوند اما آشکار است که نقشه نظر حاکم و عمده در دکن چهارم همانا تصوف است و اخلاق ظرافت حاکم بر دکن سوم است.

۸۳ همان‌طور که یاد کردیم: در برونگ R. Brunnschwig «ارزش و مبانی استدلال مبتنی بر قیاس از نظر غزالی» در *Studia Islamica* ۲۴ (۱۹۷۱)، ص ۵۷ تا ۸۸.

عدل آن باشد که غضب و شهوت را ضبط می کند اندر تحت اشارت دین و عقل» (۶/۲).^{۸۶} و اما در مورد قدرت ادراک یا «قوت علم» باید گفت که در اینجا در مفهومی اخلاق منظور شده است و «بدان زیرکی می خواهم که نیکی وی بدان حد باشد که به آسانی راست از دروغ بازدارد اندر گفتارها، و نیکی از زشت بازدارد اندر کردارها، و حق از باطل بازدارد اندر اعتقادها» (همانجا).

در اینجا مفهوم طاعت را که، چنان که دیدیم مشخصه اخلاق غزالی است، بار دیگر در کار می بینیم و مشاهده می کنیم که: «نیکی قوت غضب بدان بود که اندر فرمان حکمت و شرع بود: به دستوری وی برخیزد، و به دستوری وی بنشیند، و «قوت شهوت» هم خوب و سودمند خواهد بود به شرطی که «سرکش نبود و [لایق] به دستوری آسان بود». و کار عدل این است که این سه قوت که طاعت آن [دستوری شرع و عقل] بروی آسان بود». و کار عدل این است که این سه قوت علم و غضب و شهوت را «اندر طاعت عقل و دین دارد» یعنی دارای کار کرد تنظیم کننده است: «گاه شهوت را بر شهوت مسلط کند تا سرکشی وی بشکند، و گاه خشم را بر شهوت مسلط کند تا شره وی بشکند» (۷/۲). قوت علم و ادراک فقط به عقل باز می گردد و گفته نشده است که قوت عدل چگونه آن را در تناسب با دو قوت دیگر منظم و متعادل می سازد در حالی که قبلاً گفته بود که «قوت عدل میان این هر سه» عمل می کند، در واقع تأملات غزالی گاه در نیمه راه متوقف می شوند و از مقوله هایی که علوم جاری زمان او عرضه می کنند، فزاینده می روند.^{۸۷}

غزالی پس از آن از یکی از همین مقوله ها بهره می گیرد، و آن مقوله حد وسط است که آن را «حد» و «میان» می نامد و آن گاه احرافهایی را که آن سه قوت ممکن است در قیاس با این «حد» در جهت افراط یا تفریط پیدا کنند، توضیح می دهد. چنان که پیش از این گفتیم غزالی در این چند صفحه با اقدام به تعریف مفاهیم و استفاده از یک تقسیم بندی تازه دست به نوآوری زده است و خودش به این قضیه آگاهی دارد. او به کمک این تقسیم بندی مجموع رفتارهای عادی (اخلاق) را در سه ستون (حدیانه، افراط، تفریط) و در سه ردیف مرتب کرده است. شاید که به طور حقیقت به این نکته توجه داشته است که در نوشته ای که برای جمع کثیری از مردم به نگارش درمی آید، یک شیوه تقسیم بندی را به کار بندد که پیش از او در محافل روشنفکری محدودتر معروفیت و رواج داشته است. بهترین نمونه ای که در این مورد می شناسیم

مسکویه (متوفی در ۱۰۲۹/۲۲۰) است که جدولی که در کتاب تهذیب الاخلاق و تهذیب الاحراق^{۸۸} خود از فضایل و رذایل به دست داده است، در خطوط کل آن دقیقاً شبیه همان است که مدت ها پس از او غزالی در اینجا عرضه می کند. نصیرالدین طوسی هم چنان که خواهیم دید با دقتی که خاص اوست این تقسیم بندی متقدمان را می پذیرد و تمجید می دهد. البته وارثان این بیعت با مسکویه ابداً یا حداقل تظلم کرده است و غزالی فقط فهرست فضایل و رذایل دوم را توسیع می بخشد، و این فهرست همچنان که نصیرالدین طوسی (اخلاق بخاری، ۸۶) صریح کرده است می تواند تا بی نهایت گسترش یابد.

پس بدینسان فضیلت کامل یا «نیکیخویس مطلق» (۸/۲) یک قابلیت اخلاق است که انسان را به طریق آسان به انجام کار نیک رهنمون می کند. خصوصیت نیکی چنین شخصیه ای این است که در میان جای افراط و تفریط قرار گیرد و «هیمة معانی اندر وی متعادل بود» و «راست» این حد وسط یا میان جای متعادل جایگاه هر یک از خلقهای نیکی مختص به آن سه قوت علم و شهوت و غضب خواهد بود که به ترتیب عبارتند از: دلاوری درست و دلیری و میانه روی. به این ترتیب «نیکیخویس مطلق» نه تنها در حد وسط افراط و تفریط جای دارد، بلکه تحقق متقارن آن سه قابلیت و خصلت مطلوب است، و این جز در وجود پیامبر اسلام ممکن نگشته است. اما شیطان در طرف مقابل قرار دارد، و آدمیان در فاصله میان پیامبر با شیطان، بعضی به آن نزدیکند و به خیر و نیکی قایل دارند و برخی دیگر به این تقرب می جویند و به بدی و شر می پروزانند (۹/۲).

دنباله اهل اولی رکن سوم شرح مفصل است درباره عواقب این امر که قابلیت و خصلتها را می توان با قرین و مجامعت با تکلف و ریاضت و نیز تعلیم مربی (پیری پخته و راه رفته) اصلاح کرد یا تقویت نمود. وقتی که خصلت آدمی مثبت از یک خصلت فطری و ساخته و پرداخته طبیعت نباشد بلکه تلویحاً خلقت متناسب و متعادل باشد که به اراده انسان (اختیار آدمی) متعلق است، این امر تحقق می یابد زیرا که: «اصل خشم و شهوت ممکن نیست به اختیار از آدمی بیرون کردن، اما خشم و شهوت را به ریاضت یا حد اعتدال توان آورد». می دانیم که این قضیه بیرون کردن، اما خشم و شهوت را در فقه و کلام اسلامی پدید آورده است.^{۸۹} اما غزالی هیچ دلیل و اثبات اختیار چه مسائلی را در فقه و کلام اسلامی پدید آورده است که ما را به «حسنوا أخلاقکم» آن بیان نکرده است بلکه در این مورد تنها به نقل قول پیامبر که ما را به «حسنوا أخلاقکم»

۸۶ مسکویه (همان)، تهذیب الاخلاق، ص ۲۲۹ تا ۲۳۰. غزالی از او نام نمی برد و فقط به قرآن و پیامبر استناد می کند. و به دلیل نقلی محسوس که برای عدل قائل است، و پیش از این به آن اشاره کردیم این مقوله را از تقسیم بندی خود حذف می کند (احیاء علوم، جلد ۳، ص ۱۵۲).
۸۷ به گمان ما لویی گارود در مقاله «اختیار» در دایره المعارف اسلام نقلی و کلامی غزالی را در این باب به بهترین وجه خلاصه کرده است.

۸۴ ژانف و ایچاف دو کلمه «دین و عقل» در خور توجه است و بیانگر این فکر یا پیدار و مستمر است که ایمان مسلمان با عقل انسان همخوانی و مطابقت و ملازمت دارد (بگیرید بد: وازگان غزالی، ص ۱۸۸ و ۱۸۹).
۸۵ این حدیث در بعضی از نسخه های قدیمی از کتب معتبره، مثل الطیوس در اصل یکم از نزدیک مورد نظر مؤلف بوده است (احیاء علوم، جلد سوم، کتاب دوم، ص ۲۸) اما در متن عربی تعارضه با تفسیرهای دیگر وجود ندارد.

دعوت فرموده، اکتفا نموده است، و افزون بر آن ما را به پیروی از عقل سلیم فراخوانده و گفته است که اگر اخلاق که صورت باطن است تغییر نمی پذیرفت «فادب و ریاضت و پند دادن و وصیت نیکو کردن همه باطل بودی» (۹/۲). پس بدین سان همه پندهای مندرج در اندرزنامه‌ها هم باطل و بی‌فایده خواهند بود. به این معنی که اختیار قدرتی است که درجاتی دارد، و در این زمینه انسان هم وابسته به دل‌ده‌هایی است که بر سر راهش قرار می‌گیرند و هم به زمان که از راه عمل وجدانی، رفتارهای مقبول را به صورت عادت درمی‌آورد، کودک یا انسان «ساده‌دل» که هنوز نیک از بد نتوانسته بود (در آغاز زندگی)... تش‌پذیر بوده (۱۰/۲)، اما اطرافیان او و نیز کالبدش، که در عین حال برای دل در حکم دامگه و وسیله است (۱۲/۲) او را مقید می‌سازند.

به این ترتیب در ذهن غزالی زندگی اخلاقی به گونه‌ای کاملاً هیخوان و هماهنگ با آنچه در محتوای اندرزهای کهن یافت می‌شود پیوند می‌خورد و به آن بسیار نزدیک می‌شود. جدول یا نمای فضایل و رذایل، که پیش از این از آن سخن رفت، بهترین راه ارائه این مقوله را در دسترس او گذاشته است، و او از این طریق نشان می‌دهد که اخلاق برای آنکه موفق به اصلاح افراطها و غریظها گردد و آن سه قوت موجود در دل یا نفس انسان را به راه درست هدایت کند، چگونه باید عمل کند.

اما در نظر غزالی این اصلاح از راه حرکت‌های بی‌هدف و تردیدآمیز و فاقد تجربه و با از راه آرایشها و ترتیبات حساب نشده انجام می‌گیرد. چنین می‌نماید که در اینجا در یک نقطه مشخص قرار داریم که در آن، مؤلف ما یک رای شخصی بسیار مهم را وارد اخلاق می‌کند و در مقایسه با محتوای اندرزهای کهن به یک نوآوری می‌رسد. بسیار محتمل است که از راه تصوف به این رایی و نظر رسیده باشد، زیرا که در واقع تصوف به او کمک کرد تا دیدگاهی کاملاً نو و اصیل را وارد اخلاقی کند. فکر اصیل یا بنیان این دیدگاه این است که یک خلعت عادی یا «خلق» جز از راه ضدیت با آن یعنی «خلاف کردن» اصلاح نمی‌شود. و این بدان معنی است که اصلاح اخلاقی عملی برخلاف عادت متعادل است و از راه قبول سختی (تکلیف) تحقق می‌پذیرد. همان که هر که خواهد که خلق بد را از خود بیرون کند آن را یک طریق بیش نیست و آن آن است که هر چه آن خلق وی را می‌فرماید، وی خلاف آن کند که شهوت را جز مخالفت نشکند و هر چیزی را شُدد وی بشکند» (۱۱/۲). در این شیوه جبری از عمل جراحی به چشم می‌آید (۱۲/۲) و متضمن نوعی قطع عضو است (۱۵/۲) و از یک تشخیص پزشکی نشأت می‌گیرد که معالجه بیماری را «برخلاف نفس خود داروی تلخ» و چیزی که ضد بیماری است، تعیین می‌کند. هدف عمل خلاف که پیشنهاد می‌شود این است که رفتار و عادات تازه، برخلاف رفتار و عاداتی که وجود داشته است، پدید آورد، به گونه‌ای که آنچه در اول پاپ‌از روی ترس یا

الزام انجام می‌گیرد، از آن پس به طور طبیعی و عادی صورت گیرد، آنچه محیط مناسب و حد وسط مطلوب یک صفت و خصیصه را تعیین می‌کند شرح اسلامی است که شایع ترازی و عدل و اعتدال است. اما آنچه این شرح و ترازو در پیرون از کالبد آدمی انجام می‌دهد به کمک عمل طبایعت اخلاقی آسان می‌شود، و این عمل طبایعت رفتار پندی و تازه انسان را طبیعی می‌نماید که «این تکلف راو آن است که طبع گردد وی را» (۱۵/۲). به این ترتیب غزالی می‌خواهد این نکته را بپهناند که یک عمل یا فعل قدرت آن را دارد که به عادت تبدیل شود یا ایجاد عادت کند و اینکه مشخصه عادت راحت طلبی است. اما پس از روشن شدن این نکته غزالی یک فضا یا فاصله تدریجی میان عمل و عادت ایجاد می‌کند (۱۷/۲) غزالی به تجربه دریافته است که میان این دو اصطلاح - و در واقع دو مقوله - که یکی دشوار و دیگری آسان است، حصول فوریت یا تقارن زمانی نامکن است و لذا می‌کوشد تا نشان دهد که عمل از راه ریاضت تکرار می‌شود (تا به صورت عادت درآید) و ریاضت تحقق نمی‌یابد مگر آنکه هدایت یک مربی یا استاد یا «پیر پخته» در کار باشد، و او «طیب روح» است که بی‌آن که آدمی را نوید و دلسرده کند او را به ریاضتها و کوششهایی وامی‌دارد که دغبت اطمه راه را به هواره در انسان زنده نگاه می‌دارند. و به همان اندازه که در انسان توانایی و استعداد پدیدان از موضوعات رذایل تقویت می‌شود و میل او به جانب خوبهایی ناشی از فضیلت افزایش می‌یابد این رغبتا از لحاظ کیفی قوی‌تر می‌شوند.

اصل اول از دکن سوم از اسلهای مهم کتاب کیمیای سعادت است و غزالی در صفحات آخر آن (۱۷/۲ تا ۲۶) نظرات و آرای خود را در باب راه رسیدن به فضیلتی که او آرزو مند است که هر انسان بدان دست یابد به تفصیل بیان می‌کند و مخصوصاً به امر «پیدا کردن، پروریدن و احیای کردن کودکان» (۲۷/۲ تا ۳۱) و راههایی صوفیانه تازه کار («پیدا کردن شرایط شریعت اندر ابتدائی مجاهده، و چگونگی رفتن راه دین به ریاضت»، ۳۱/۲ تا ۳۶) می‌پردازد. این دو مبحث در واقع دو رساله کوتاهند در باب تعلیم و تربیت کودکان و نخستین «کارآموزی» جوانانی که به راه تصوف گام می‌نهند، اما در واقع چندین اصل نیستند یعنی اختصاص به غزالی ندارند اما - چنان که پیش از این گفته شد - یک بار دیگر نشان می‌دهند که مؤلف بیشتر از آن که یک مربی در امر تعلیم و تربیت باشد یک مرشد صوفی است، و این نکته با روشنی بیشتر در سیاحت دیگر کتاب آشکار می‌گردد، همین اندازه بگویم که به گمان ما غزالی فکر می‌کرده است که صوفی انسانی است که جامعه آن عصر باید با دست زدن به دامن او به زندگی دست می‌یافت.

قدم اول این است که هر کس معایب خویش را، به کمک یک انسان با تجربه یا یک دوست همدل و متفقد، کشف کند و نکوشتیهای دشمنان را در حق خویش بشنود و بالاخره استعداد جزم داشته باشد که هر عیبی که در دیگران مشاهده می‌شود قطعاً در خود او هم هست، این

پایه از اخلاق عمومی و اخلاق فلاسفه متأثر بوده و دیدگاه مصوفه را در باب حرکت اولیه زندگی اخلاق هر انسان وارد اخلاق بنیادی کرده است. اخلاق مندرج در اندرژنامه‌ها از این بابت ضعیف و در واقع فقیر بود. مفهوم گردش و سرگردانی عمل از آن غایب بود زیرا که در حوزه دیدگاه‌های آن اخلاق قرار نمی‌گرفت. چنان‌که در جای خود خواهیم دید اندیشه مهم اخلاق بر محور این اندرز می‌گشت که انسان باید مراقب اعمال خود باشد، از بدبها دوری کند و عالماً عامداً از عالم زشتیا اجتناب نماید. این برداشت کاملاً در تحت تأثیر هشتینهای نیک و بد به وجود آمده بود. و البته غزالی هم نسبت به این دیدگاه نهایت خاص داشته است. به این تفاوت که اخلاق او متمرکز بر «دل» انسان است و بر آن پای می‌فتارد که رفتار آدمی بر پایه عنایت به دل متحول گردد.

برای اینکه این مبحث طولانی نشود خواننده را به پیوست شماره ۲ در آخر کتاب سوالات می‌دهیم که در آنها طرح ردهای سوم و چهارم یکپای سعادت به دست داده شده است. یعنی از این تجزیه و تحلیل اصل سوم از رکن سوم در «آفات زیان» برمیآید یک نمونه مشخص نشان داد که غزالی در تجزیه و تحلیل هر یک از موضوعهای مورد بحث خود به چه ترتیب عمل می‌کند. آنچه درباره اصل سوم از رکن سوم گفتیم در مورد همه اصلهای دیگر هم صدق می‌کند. اگر فهرست کلی فضایل و رذایل را که نویسنده در اصل اول از رکن سوم (۳/۲ تا ۱۵) ارائه کرده است در ذهن داشته باشیم باید قبول کنیم که غزالی فقط به خطوط اصل و نکات عمده آن پرداخته و فقط رذایل یا خوبیهای بد را بررسی کرده است، در حالی که هیچ فصل را متصرفانه به عفت، شجاعت و تدبیر نیکو اختصاص نداده است. او به وجه‌بندی و ترتیب با شدت و ضعف رذایل بر حسب قوه‌ای که منشأ هر کدام است، توجه دقیق کرده است. اما زندگی فضیلت‌های که در مقابل این بی‌نظمیهای زیان‌آور پیشنهاد می‌کند نوعی زندگی است که کاملاً روبرو سمت زهد و برهیزگاری و سرچشمه‌های دینی و ثبات عمل آن دارد. به طور کلی آنچه در طرف مقابل زندگی غیر اخلاقی قرار دارد زندگی دینی است. جست‌وجوی فضایل در مقام حد وسط میان افراط و تفریط به منظور اصلاح آداب و رسوم و به عبارت دیگر برای دستیابی به یک اکسیر خوشبختی قطعاً در نظر غزالی یک هدف زودبای و قابل دسترسی جلوه می‌کرده است.^{۸۸}

— برداشت صوفیانه از اخلاق

غزالی در ضمن متن و در حین تألیف، شیوه واقعی عظیم‌بندی موضوعهای مطرح شده در رکن سوم را بیان کرده است. اصلهای دوم تا نهم به منابع مربوط به قدرت اخلاق انسان مربوط می‌شوند و اصل دهم به بررسی موانع راه علم و معرفت، راهی که باید در پیش گرفته شود. اختصاص دارد. قوه شهوات و نفس پرستی و قوه غضب و خشم در طی خود دارای آفتابهای

اندرز سنتی که انسان باید چنان خود را بشناسد که از عیوب خویش هم آگاه باشد، در اینجا به معنای یک عجزیت عمومیت یافته تلق شده است. منظور این است که انسان باید از تحطی از محویتیهای شرعی و قانونی اجتناب کند و در برابر آنها قد علم نماید. این امر در نتیجه باید به منقربین رفتار نسبت به قایلات انسانی بینجامد زیرا که: «چون شهوات مباح ازوی [نفس] بازداري، شکسته و رنجور شود و از دنیا نفور گردد» (۲۲/۲) و به‌طور کلی «ریاضت هر کسی بدان است که آنچه بدان شادتر است به ترک آن بگوید و آنچه بروی غالب‌تر است آن را خلاف کند». به همین رو غزالی مجموعه‌ای از نشانه‌های «خوی نیکو» را عرضه می‌کند. این نشانه‌ها همانها هستند که قرآن آنها را برای توصیف انسان مؤمن، در مقابل انسان منافق، معرفی کرده است که «هت منافق طعام و شراب یؤد چون ستوره» (۲۳/۲). این افراد همانها هستند که در اندرژنامه‌های کهن هم وصف شده‌اند و غزالی توصیف جالبی از آنان می‌کند و می‌نویسد: «چنین گفتند که نیکو خوی آن بود که شرمگین بود، و کم گوی و کم رنج و راستگوی و صلاح‌جوی و بسیار طاعت و اندک زلت و اندک فضول و نیکو خواه بود، همگنان را... و تا آخر عبارت که هفت سطر است» (۲۴/۲). پس از آن بر سر نشانه (صلات) خَلْق نیکویی که به گیان خودش مهم‌ترین خفله‌است درنگ بیشتر می‌کند و آن همانا «بردباری و احتال» است. غزالی با مطرح کردن این نکته و برترشدن مشخصه‌های آن به اخلاق مندرج در اندرژنامه‌ها پایبند و وفادار مانده است. این مفهوم در اندرژنامه به‌خوبی و تفصیل بیان شده است و علی‌اصفاهای احمیتی را که این مفهوم در اخلاق داشته است به خوبی درک کرده بوده است زیرا که فصل اول از فصلهای مربوط به اخلاق خاص عامه مردم را بدان اختصاص داده است (و آن فصل یازدهم از تحفة الملوک است. بنگرید به مبحث ۲۰۹. همین کتاب). غزالی پس از آن مجموعه‌ای از حکایات نقل می‌کند تا نشان دهد که صبر پایدار و شکیبایی بر ناگواریا مشخص‌ترین خصلت شخصیهایی قدسی است.

در این اصل از رکن سوم توانستیم دریابیم که غزالی تا چه اندازه به اخلاق مندرج در اندرژنامه‌های کهن وفادار مانده است و چگونه توانسته است از دستاورد فلاسفه^{۸۹} برای توجیه نظم و ترتیبی که از اخلاق حاصل می‌شده است بهره برگیرد. همچنین دیدیم که او تا چه

۸۸ همه نشانه‌هایی که غزالی برمی‌شمارد، نشانه‌های بسیار رایج در اندرژنامه‌های کهن هستند. غزالی چنان‌که دیدیم می‌شود این عبارت را نقل کرده است و با تصریح بر اینکه «چنین گفتند» نشان می‌دهد که اینها از راهی خاص گرفته است. اما ما خود او را نمی‌شناسیم. متن عربی اصل، علوم (۷۰/۲) هم کایش همین است اما متن فارسی ترجمه فقط به نقل آن نیست.

۸۹ البته غزالی به این امر اقرار نکرده است، اما همان‌گونه که در باب جدول فضایل و رذایل مسکویه و به این آرای فلاسفه بسیار بهره گرفته است.

هستند که به این قوه‌ها آسیب می‌رسانند و قوه شناخت یا معرفت دارای تقیه‌ها و ضعف‌هایی است که موجب کوری آدمی در راه شناخت می‌شوند. غزالی در آغاز اصل دهم از دکن سوم عقیده خود را چنین بیان می‌کند: «بدان که هر که از سعادتی آخرت محروم ماند، از آن بود که راه نرفت، و هر که راه نرفت از آن بود که از ندانستی نتوانست، و هر که نتوانست از آن بود که اسیر شهوت بود و با شهوت خود پیر نیامد، و هر که ندانستی از آن بود که غافل بود و بی‌خبر بود. یا راه گم کرد، یا هم اندر راه به نوعی از پندار از راه یافتاد. اما از شقاوت که از ناتوانستن خیزد، شرح کردم» (۲۸۵/۲). این شرح که در اصل‌های دوم تا نهم بیان شده است دارای تسلسل منطقی خویش است و غزالی در آغاز اصل دوم از دکن سوم آن را به دقت اعلام کرده است: «بدان که معده حوض تن است، و رگها که از وی می‌شود به هفت اندام، چون جوعاست، و متع همة شهوت‌ها معده است، و این غالب‌ترین شهوتی است بر آدمی، چه، آدم که از هشت بیرون افتاده به سبب این شهوت بیوفتاد، و آن‌گاه، این شهوت اصل همة شهوت‌های دیگر است، که چون شکم سیر شد، شهوت نکاح جنبتن گیرد، و به شهوت شکم و فرج قیام نتوان کرد الا به مال، پس شرم‌ومال پدیدار آید، و مال به دست نتوان آورد الا به جاه و حشمت، پس شَرّ و جاه پدیدار آید، و مال و جاه نگاه نتوان داشت الا به خصومت با خلق، و از آن حسد و تعصب و عداوت و کبر و ربا و کین و بخل، همه پدیدار آید» (۳۷۲/۲).

این مفاهیم، که همه سنی هستند، به این ترتیب در یک رشته علت و معلول به دنبال هم قرار گرفته‌اند و گرایش همین تقسیم‌بندی است که در ساماندهی دکن سوم به کار رفته است. روشن است که غزالی به برخی از موضوعها عنایت بیشتر داشته است و با به کار بردن این تقسیم‌بندی شیوه مطلوب را برای توجیه انتخاب آن موضوعها پیدا کرده است. به همین دلیل به تمامی عرصه اخلاقی خاص اندرزنامه‌های کهن نپرداخته است و آنچه انتخاب کرده است نشان می‌دهد که او نسبت به کدام یک از تقیه‌ها یا افتخارها حساس‌تر بوده است. دلیل این امر را می‌توان به آسانی کشف کرد. حداقل می‌توان به سه نکته که بار دیگر تأثیر تصوف را بر اندیشه غزالی ثابت می‌کنند، اشاره کرد. نکته اول سلوک یا راه رفتن است که در پایان اصل اول به آن اشاره شده است. این راه، بی‌پایان و نامشخص نیست. کلمه راه به تنهایی راه ممکن رستگاری اشاره دارد و همان راه است که صوفی باید طی کند. این راه قبل از هر چیز راه یک رفتار اخلاقی است که انسان را به سوی هدف سعادتی که برای آن ساخته شده است یعنی شناخت خدا رهنمون می‌شود. از دست دادن هشت به منزله از دست دادن این هدف اتمل نیکوست و در نتیجه انسان را به سوی هدف آرزوهای زشت کشانده است و این آرزوها آدمی را در یک گمراهی هر چه عمیق‌تر به سمت یکدیگر منحرف می‌کنند.

نکته دوم تأیید همی است که غزالی در روش «اخلاق‌پدرمانی» خود پیشنهاد می‌کند و آن

۹۰. در دکن سوم، اصل مربوط به زبان و سخن گفتن طولانی‌تر از اصل‌های دیگر لیست شده پس از آن اصل‌های مربوط به «دوستی سالم» و «ریا و تقاضا» قرار دارند که از لحاظ حجم به یک اندازه‌اند.

بیمارزات دینی اعمال آسمی پس از مرگ اختصاص دارد اخلاقی مندرج در اندرزها بیشتر به کيفرهای فوری اعمال انسان و آثار و ثمرات آنها در زندگی دنیای عنایت دارد.

تورق کیمیای سعادت را باید متوقف کرده تصد ما فقط آن بود تا جایگاهی را که اخلاقی در این کتاب دارد و کتاب انباشته از ملاحظات اخلاقی است، نشان دهیم. غزالی قطعاً به این نکته آگاهانه می‌اندیشیده است که پاسخ تمامی سؤالات خود را در تصوف می‌یابد این تصوف او را به جست‌وجوی "خود" واقعی انسان و ابضاح هویت او وامی‌داشت و در این کوشش برای هویت‌یابی هیچ اثری از خود شنیتگی وجود ندارد، زیرا که غزالی فقط به یک "خود" یا نفس ساده که تقابلات متعادل دارد، بسنده نکرده است، آن دیگری که خدایت در شریعت که بر انسان تحمیل می‌کند و همانا این "خود" را همچون یک موضوع مورد سؤال پدید می‌آوردند بزرگترین تصمیم‌گیرنده است و حال آنکه انسان در مقایسه با او موجودی محدود و مشخص است، اما بر اثر همین امر، زندگی اجتماعی در کارکرد سازنده "خود" آدمی گم می‌نشان می‌شود و با حداقل در جایگاهی درجه دو قرار می‌گیرد.^{۹۳} غزالی نتوانسته است چنان‌که باید زندگی را جامعه را در کانون روند هویت‌یابی انسان جای دهد.^{۹۴} اگر جز این می‌بود می‌بایست این موضوع را در جای مناسبی در دیباچه مفصل کیمیای سعادت مطرح می‌کرد، پویای آنکه این مفهوم به قلمرو اخلاق در زبان فارسی راه یابد باید منتظر برآمدن خواجه نصیرالدین طوسی بمانیم که این مفهوم را مخصوصاً در جامعه مفهوم ارسطویی دوستی توضیح داده است.

به عقیده غزالی دل انسان و شریعت الهی دو واقعیت عهده‌اند که همچون دو آینه رویاروی هم قرار دارند و یکدیگر را منعکس می‌کنند. کار انسان به کار زدودن غبار آینه می‌ماند یعنی ره‌اشن این هیجاناتی است که از اصل در انسان وجود دارند. شناخت و تعین هویت "خود" یا نفس عبارت است از شناخت نفس از طریق شریعت که نفس تصویر مدبرانه و اندیشیده آن است. و هبه آنها ضرورتاً بدان معنی است که آدمی ابتداء توانایی آن را دارد که جلوی هیجانات و حساسیت خود را بگیرد. و در همین مفهوم ابتدایی است که می‌توان دقیقاً از اخلتیل، و از فاصله گرفتن عدوی و آگاهانه از قدرت هیجانات و هوسها صحبت کرد. در این مفهوم، این اختیار کاملاً در کیمیای سعادت مشهود است. و حق می‌توان گفت که وقتی که غزالی در یافته

که توحید به حقیقت بشناخت هرگز وی را عجب نبوده. در این شرایط «عجب به قدرت و جمال و نسب حاکم محض است» (۲۸۷/۲). در اینجا به مسئله هول‌انگیز و مهم قدرت انسان نزدیک می‌شویم، و غزالی می‌گوید که در اصل هشت از دکن چهارم (توحید و توکل) بدان خواص برده‌اند.^{۹۵} اما پاسخ مسئله در همین‌جا و در عبارت «تو هیچ کس نه‌ای» بیان شده است.^{۹۶} همان‌گونه که لویی گارده در یافته و خاطر نشان کرده است غزالی نتوانسته است در بحث جبریت خاصی اشریه به تحلیل روان شناختی اختیار دست یابد. نفی کیفیت انسان مختار (که پدید آورنده قوانین خاص خویش است) مانع از آن نشده است که انسان را در فعالیتهای ارادی و اخلاقی ضعیف کند. به نظر ما چنین می‌ناید که در پیش گرفتن یک راه صوفیانه مؤلف را در برابر واقعیت اراده‌ای که در بردارنده تمامی ظواهر قدرت انتخاب کار نیک است، قرار داده است. در واقع انسان در برابر خدا هیچ اختیاری از خود ندارد، اما در برابر زندگی ملموس و معنای پست نیست. به طور کلی انسان موجودی مصمم است و در امور جزئی از اراده و اختیار برخوردار است. اگر کیمیای سعادت کتابی در علم اخلاقی می‌بود مؤلفش آن را با ذی‌اجهلی تریاره آزادی و اختیار انسان آغاز می‌کرد و اگر صرفاً کتابی درباره اخلاق می‌بود، انتظار می‌رفت که با مقدمه‌ای درباره فضایل اساسی آغاز گردد؛ و بالاخره اگر فقط یک رساله صوفیانه می‌بود با توصیف تدریجی مراحل که انسان باید در راه اتحاد با خدا طی کند آغاز می‌شد. آن قسمت از کیمیای سعادت که بیشتر از قسمتهای دیگر به اخلاق اختصاص دارد، دکن سوم کتاب است. در این قسمت آرا و نظریات بیان شده‌اند که به دلیل توجهی که در آنها به یک قطعه خاصی شده است وقتی که آنها را در کنار هم بگذاریم مجموعاً شیئ برخورد صوفیانه با اخلاقی هستند: ایمان نخستین گام اخلاق است، زندگی راهی است دارای یک هدف معنوی، سبب خیر به کارهای غیر قابل اجتناب جنبه اخلاقی می‌دهد، قدرت متعالی الهی تعیین‌کننده نهایی رفتار آدمی است، بدین‌سان دکن چهارم از قبل آماده شده است و غزالی فقط باید مفاهیم عمده دکن سوم را بگیرد و آنها را در نه اصل دکن چهارم مطرح نماید (برای فهرست آنها بنگرید به پیوست ۲). این نه اصل جزء مخالف جزء اول را در مجموعه‌ای که از دو رکن سوم و چهارم پدید می‌آید، تشکیل می‌دهند. اصل دهم دکن چهارم به «یاد کردن مرگ» (۶۱۳/۲) و بررسی

۹۳. این خواهم بگویم که زندگی اجتماعی جایی در فکر غزالی ندارد، بلکه برعکس، او در بسیاری از صحنه‌هایی که در آنها به «آداب» یعنی رفتارهای اجتماعی و یا به فضایل گوناگون می‌پردازد واقعاً به شکل یک محیط و حال و هوای اجتماعی می‌اندیشد.

۹۴. گروه‌های یقینی در یک چشم‌انداز صرفاً اخلاقی نوشته‌اند: «زندگی در جامعه از یک سو آرمان هویت‌یابی کامل را به خطر می‌اندازد و از دیگر سو مستحیل به یک تقاهم آرمانی را در فرسوی شبیه نفس ممکن می‌سازد (اخلاق، مجموعه «چه می‌دام»، ص ۲۰۳، ص ۱۷۲).

۹۵. این فصل به هستی‌شناسی یا صرفت وجود مربوط می‌شود و جای پرداختن به آن در این‌جا نیست. لویی گارده در *Dieu et la destinée de l'homme* / خدا و سرنوشت انسان (پاریس، ورن، ۱۹۶۷) ص ۷۴ تا ۵۴ نشان داده‌است که در نظر غزالی «اصال آزاد یا اختیاری» که عبارتند از اعمال دلخواه غیر ضروری بر اساس تفاوت عقل، که مقوله شخصی است، انجام می‌گیرند. فقط در ذات خداست که عامل تعیین‌کننده وجود یا ناپدید شدن دلیل برای اعمالش جست‌وجو کرد.

۹۶. این عبارت در آمده علوم (۳۲۷/۲)، صفحه‌ای که با متن فارسی مطابقت دارد) یافت نمی‌شود.

۴۰۱ مقایسهٔ کیمیای سعادت با تحفة الملوك

هیچ موضوع عمدی را که مؤلف تحفة الملوك بررسی کرده است نمی‌توان یافت که غزال آن را به نوعی و البته با تفصیل بیشتر مطرح نکرده باشد، و تصور می‌کنیم که این نکته در مضامین قبل آشکار شده است. در اینجا فقط عناوین این موضوعها را یادآوری می‌کنیم: عقل، علم و جهل، زبان و بیان، حکمت دنیای، دوستی و دشمنی، تربیت فرزند، اندرز به سلطان و خدمتگزاران او، شکیبایی و شتابزدگی، نیکی و بدی، رفتارها و عادات خوب و بد رازداری، عالم دنیوی و مرگ. البته غزال به همان شیوهٔ مؤلف تحفة الملوك به بررسی این موضوعها نپرداخته است زیرا که حدود و چهارچوب تأملات او متفاوت بوده و به گونه‌ای متفاوت آمده شده بوده است. می‌توان گفت که غزال بیشتر در اندیشهٔ انسان انفرادی بوده است نه انسان در جامعه. و لذا مثلاً جایگاهی را که مؤلف تحفة الملوك برای دوستی و دشمنی قابل بوده است، در کتاب خود برای این دو مفهوم قابل نشده است. تا آنجا که ما می‌دانیم هیچ تحقیق دربارهٔ احیای علوم انجام نگرفته است که در آن به موضوع دوستی عنایت شده باشد.^{۹۷} برعکس غزال بیشترین توجه خود را به اندام مرکزی روان شناختی بدن یعنی دل و مسألهٔ اصلی‌ای که برای اخلاق پدید می‌آورد- یعنی وظیفه‌ای که برای ادارهٔ قوه‌های علم و غضب و شهوت بر عهده دارد- معطوف داشته است. اما از نظر غزال نیز، همان‌که برای قوام اخلاقی سنتی که علی اصغری را هم در برمی‌گیرد، علت قیامات انسان از قبل معلوم است، و لذا هر اثر اخلاقی مستقیماً به سمت از میان برداشتن آن قیامات و غلبه بر آنها جهت می‌یابد. در عین حال غزال با جهت دادن این قیامات به سمت "خوشبختی"، که پیش از این از آن سخن رفت، هواره کوشیده است تا تحولی عمیق در این قیامات ایجاد کند.

ما تا کنون چند بار فرصت یافته‌ایم تا خاطر نشان کنیم که غزال تا چه اندازه به اخلاقی سنتی مندرج در اندرزنامه‌ها نزدیک بوده است: هیچ مفهوم اخلاقی بی‌بافت نمی‌شود که غزال مطرح کرده باشد و در اخلاقی سنتی سابقه نداشته باشد. تفاوت غزال با پیشینیان در این است که به کمک تعریف‌هایی که از مفاهیم مطرح شده می‌کند، این اخلاقی را غنا می‌بخشد. این تعاریف علاوه بر غلبه بر ظاهرشان به یک نظام اخلاقی دقیق که وجه فلسفی داشته باشد متکی نیستند، بلکه

است که این اختیار بدون درهم آمیختن با قوانینی که کارکرد روان شناختی انسان از آنها اطاعت می‌کند و قوانین محیط زیست او تحقق نمی‌یابد.^{۹۵} نوعی ظرافت اخلاقی نشان داده است. اما به عقیدهٔ غزال این ترکیب کلید صلیت انسان نیست؛ او این اندیشه را از این "دنیای دون" گرفته است، به این معنی که نمی‌توانست تصور کند که طبیعت و اختیار آدمی برای یکدیگر ساخته شده‌اند. تصور یک دید عمودی و راست به او داده است و در نظر او شریعت حافظ و ضامن جز کسی که حاکم بر عالم آخرت است، ندارد. در این صورت دل آدمی باید راهی در پیش گیرد، که در حد امکان به هیچ وجه یک تفاهم و مصالحه نیست. سرآغاز این راه نقی هوسها و هیجانات است، و این راه باید در وارسی حساب آنچه اقرار عینی، ملموس و زنده به وحدت الهی نیست، ادامه یابد. پس اخلاقی زیر تأثیر پرهیزگاری قرار دارد، اما نه چندان است که به صرف پرهیزگاری از همهٔ زشتی‌ها تخلیه شود. در عین حال اگر مفهوم مخالف را در نظر بگیریم می‌بینیم که این فکر خوشبختی و سعادت است که بر همه چیز سایه افکنده است: پرهیزگاری نیز برای تعادل دل است.^{۹۶} غزال موجودی خشک و بی‌احساس نبوده است، علاقه‌ای هم که به مرگ دارد و چندین بار آن را به زیان آورده است برای رسیدن به یک زندگی سعادتمندانهٔ ابدی در عالم آخرت است. و چون دل را کانون همه چیز قرار داده است به سبب آن به سمت مهم‌ترین مقتضیات عقل و اراده راه برده است. با این اطمینان که در راه خوشبختی پیش می‌رود. در عین حال همین مقتضیات این "دل" را چنان در جهت انطباق با شریعت هدایت کرده‌اند که در کیمیای سعادت هیچ‌گونه برخوردی میان انسان با قوانین و ضوابط مشاهده نمی‌شود. حتی هیچ نشانه‌ای از این برخورد و مقابله، که به صورت بحران و مسأله بروز کرده باشد، به چشم نمی‌خورد. ممکن است ادعا شود که غزال انسانی معذب و ناهموار بوده است، اما بدون تردید مردی افسرده و مصیبت زده نبوده است زیرا که ارزش‌هایی که مورد قبول او بودند در چشمش همچون یک مأمن مطمئن-و نه جایگاه بحران و ابهام و سردرگمی- جلوه می‌کردند. فردوسی از طریق برخی از قهرمانان خود نظیر سیاوش و اسفندیار خیال جگر نشان داده است که هستی ممکن است انسان را به انتخاب راه‌های ویرانگر و عاری از خوشنودی وادار کند.

۹۵. جلد ۲، فصل ۲ که می‌نویسد که عدل باید قوه‌های شهوت و غضب را در هم تأثیر دهد تا به حد وسط دست یابد. کیمیای سعادت، ۲/۹ که در تحلیل اصل اول از دین سوم به آن اشاره شد. همچنین بنگرید به آنچه دربارهٔ چیزهای اجتناب‌ناپذیر گفته شده است.

۹۶. همین گارد به خوبی نشان داده است که "دل" یعنی اندام شعور و هوشیاری و جایگاه معرفت‌های دینی و دنیوی در حضرت حق، یکی چیزی جز "عاطل کردن ارزش‌های ایجابی" نیست (مقاله "قلب و عاطل" در دیار المعارف اسلام).

۹۷. اصل پنجم از دین دوم به تحلیل روابط انسان با اطرافیان نزدیکش اختصاص دارد که البته خیلی اصل نیست. همان‌گونه که از کتاب نصیحة الملوك برمی‌آید و در فصل بعد خواهیم دید، آشکار است که غزال نسبت به زندگی فرد در جامعه بسیار نگران بوده است. چنان که قبلاً دیدیم اصل دوم از دین دوم یک "نصیحة الملوك" است. در مورد فضایل در سیاست غزال بنگرید به کتاب هازنی لائوسه و همین عنوان La Politique de Ghalib (پاریس، ۱۹۷۰). اما بر خلاف این مؤلفان (ص ۱۶۱) هیچ متفکر نیستیم که غزال در احیای علوم عامی اصلی را به مسألهٔ سیاست داده است.

تربیت هر کودک در محیط خانوادگی و در روابط مدرسه‌ای و رفقای او مربوط می‌شود، به همان اندازه غزالی ملاحظات خود را به روابط کودک با مدیر و معیشت محدود کرده است که در این زمینه از لحاظ غزالی «غالباً همه چیز بر مدار محور سنتهای متصوفه جریان می‌یابد».^{۱۱} غزالی علاقه شدید داشته است که تمامی جامعه را اصلاح و احیا کند، اما از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که علی‌رغم این علاقه، کتاب او فی‌الواقع فقط برای کسانی که به محافل تصوف مرتبط بوده‌اند، مفید فایده بوده است. غزالی اخلاقی سنتی اندرزه‌های کهن را گرفته و تفاوت تمایلات تصوفی را که خود تجربه کرده بوده است بدان دیده است؛ تصوف بدان‌گونه که از یک قبیله تربیت شده و عالم توقع می‌رود.^{۱۲}

۱.۲. نمود عملی و سنتی اخلاق از غزالی تا سعدی

اخلاق قیسه برای همه انسانهاست و نویسنده‌ای هم که تا بدینجا از ایشان سخن گفتیم خطاب به همه انسانها کتاب نوشته‌اند. در عین حال این نکته نیز آشکار گردید که هیچ‌یک از آنان نتوانسته است محیطی را که در آن می‌زیسته است و برای افراد آن می‌نوشته است بکلی نادیده بگیرد، و این امری طبیعی است یعنی که خاص طبیعت انسان است. اندرزه‌ها، در چنین حالت، می‌توانستند تعداد هر چه بیشتر مخاطب را هدف قرار دهند و به آنان دست یابند، اما این کار به جای ساده‌گویی و کلی‌گویی انجام می‌گرفت به گونه‌ای که جز از طریق دستمندی ضروری‌ترین احکام خود به دسته‌های عمده، معنا نمی‌یافتند. تلاش یکپارچه‌ساز معطوف به این امر بود که اخلاق خود را بر محور مفهومی که می‌خواست به کمک آن از محیط خویش فراتر رود، یعنی مفهوم جوانرد، متمرکز و استوار کند. یک نسل بعد از او تصوف در سایه وجود غزالی تبدیل به مکتبی شد که اخلاق سنتی بربنای یک رساله مهم به زبان فارسی، بر محور آن سامان گرفت. اما «نصیحة‌الملوک» یا یک مورد خاص را تشکیل می‌دهند زیرا که درست است که هدف نهایی آنها اخلاق‌داری کردن جامعه است، اما پیش از آن می‌گویند تا به قدری که جامعه را

خوشحالتانه آینه‌ها را که در اندرزننامه‌های کهن آمده است، توضیح می‌دهند. نمی‌توان گفت که غزالی یک مفهوم مهم سنت اخلاق را جز در یک مورد نادیده گرفته است، به گمان ما آن مورد استثنای این است که اولاً به مفاهیم مربوط به شجاعت که منحصراً به رفتارهای انسان مربوط می‌شوند مثل جوانمردی، توجه نداشته است و علت هم این است که کتاب خود را برای سپاهیان نمی‌نوشته است. ثانیاً او یکبای سعادت را بدان‌رو ننوشته است که به مأموران گوناگون دستگاه حکومت یاد دهد تا رفتار خود را بر حسب اصول اخلاق مرتب کنند. مثلاً وظیفه توجه به برادر مسلمان و اندرز دادن او (حبیب) موضوع یک اصل مفصل است (اصل نهم از دکن دوم، ۹۹۹/۱ تا ۵۲۴). مؤلف تحفه‌الملوک هم از پرداختن به این موضوع غفلت نورزیده است، اما به هیچ وجه آن احمق را که غزالی به این موضوع می‌دهد، برای آن قابل نشده است.^{۱۳} در حالی که در نظر غزالی «مقصود از حبیب کردن اظهار شمار اسلام است» (۵۰۹/۱). غزالی حبیب را یکی از قطبهای دین و همچون یک علم می‌داند، و آنچه در این میان درخور توجه است این است که «حبیب را بر همه مسلمانان واجب» می‌شود (۵۰۲/۱) و معتقد بود که وظیفه حبیب و مراقبت بر آداب و رسوم یعنی امر به معروف و نهی از منکر بر هر مؤمنی واجب است و ربطی به سلطان ندارد و در این کار «دستوری سلطان شرط نیست» (۵۰۲/۱ و ۵۰۴). زیرا که خود سلطان را هم باید پند داد و از کار زشت برحذر داشت و «هر که مؤمن است وی را این سلطنت داده است شرع دستور سلطنت»؛ نهایت اینکه در برخی از موارد باید تنبیه و کیفر خاطی را به سلطان واگذاشت (۵۰۴/۱).

یکی از موضوعهایی که غزالی و علی‌اصفهان‌ی بدان پرداخته‌اند موضوع تعلیم و تربیت کودک است (تحفه‌الملوک، تمامی فصل هشتم؛ و یکبای سعادت، علی‌المخصوص صفحه‌های ۲۷ تا ۳۱ جلد دوم، ۱۰۰).^{۱۴} و این موضوعی مهم است زیرا که به تربیت جامعه آینده مربوط می‌شود. اما به همان اندازه که مؤلف تحفه‌الملوک چشم‌اندازی بسیار وسیع داشته است که به

۹۸. بتگری به مقاله «حبیب» در دایرة‌المعارف اسلام. مؤلفان این مقاله معتقدند که احیاء علوم، بعد از احکام السلطانیة مآوردی، دومین کتاب شناخته شده است که در آن به مفهوم حبیب پرداخته شده است، نهایت اینکه احیاء علوم نه از دیدگاه فقهی بلکه از نقطه نظر اخلاقی بدان پرداخته است. براین کتاب شناسی، اثر آل. برشه را هم ببینید:

L. Bercher, «La censure des mœurs selon Ghazali», in I. B. L. A., 20 (1957), pp. 21 - 30; 21 (1958) pp. 389-407; 23 (1960), pp. 299-326.

۹۹. در اندرزه‌های گوناگونی که ضمن تألیف تحفه‌الملوک (ص ۶۱) نقل کرده است، علی‌المخصوص در مورد سلطان که مؤلف به قبول اندرز است (ص ۶۵ و ۶۸).

۱۰۰. ما پس از این «در مبحث شماره ۱۴ رساله کوتاه غزالی را در باب تربیت کودک که فرزندنامه / انبیا‌الولد نام دارد، معرفی خواهیم کرد.

۱۰۱. لویی گارود در مقاله «مفهوم و اصول آموزش و تفکر اعراب و مسلمانان» که در آموزش در اسلام، عرب زمین در فزون وسطی چاپ شده است (پاریس، ۱۹۷۷)، هانری لاتوت در همین کتاب (ص ۷۱ تا ۷۹) نشان داده است که به عقیده غزالی تعلیم و تربیت باید بنیای اسلامی داشته باشد.

۱۰۲. ما در اینجا فقط درباره بردار احتمال یکبای سعادت، که از واری مثنی اخلاق به زبان فارسی مشهور است، داوری می‌کنیم. موضوع تأثیر تعلیمی که احیاء علوم بر عالم اسلام داشته است مغفله‌ای دیگر است که وارد بحث ما نمی‌شود. همین اندازه بر حسب مثال گویند که میرسیدعلی همدانی (متوفی ۸۶۸/۸۶۸) یکی از کسانی که بیشترین کوشش را برای گسترش اسلام در کشمیر کرده است، در کتاب طلیع خود یعنی ذخیره‌الملوک که شهرت بسیار دارد از احیاء علوم بهره بسیار گرفته است. در این مورد بتگری به پیچیده‌های (ایران شناسی، ۱۹۸۲) ۵، شماره ۵۵۴.

اداره می‌کند نزدیک گردند. به همین دلیل است که بررسی آنها را به فصل دیگر می‌گذاریم. اما پس از غزال چنین می‌نماید که سده‌ی بزرگ‌ترین مؤلف در اخلاق سنی است. لکن پیش از رسیدن به سده‌ی باید دید که آیا در فاصله‌ی این دو شخصیت مؤلفان دیگری هم بوده‌اند که اخلاقی را موضوع اصلی آثار خود کرده‌اند یا نه.

۱.۱۲. دواغ و اقیتهای سنایی (حدیقه‌العبدیقه)

نخستین مؤلف از این دست که پس از غزالی باز می‌یابیم، شاعری است که عادتاً او را در ذمّه مؤلفان صوفی جای می‌دهند. همراه او یک چهره کاملاً خاص و گونه‌دار عالم ادبیات فارسی می‌شود که هانا چهره صوفی وابسته به دربار است. در حالی که این شخص می‌کوشید تا کار قطع علاقی را به دربار بکشاند و آن را در آنجا گسترش دهد، دربار توانست او را به خود بپیوندد. او همان «آینه‌دار» است که نظامی از او یاد خواهد کرد (مخزن‌الاسرار، فصل ۴۶، بیت ۱۶) و حقیقت باطن قدرقندان را به ایشان نشان خواهد داد و خواهد سرود که: «آینه، چون نقش تو بنمود راست / خودشکن، آینه شکستن خطاست» (بیت ۱۷). اثر عمده سنایی یعنی حدیقه الحقیقه غنی‌تواند یک رساله صوفیانه نباشد. این مثنوی بلند یازده هزار بیت دقیقاً مبتنی بر اقرار عمل و جدی‌ت الهی (توحید) و شرح عوارض و تبعات عمده آن برای فرد مسلمان است. اما همان‌گونه که جی.تی.بی. بروین^{۱۰۳} ضمن تأکید بر تأملات مدرس رضوی ناشر ایرانی حدیقه‌العبدیقه، دریافت است، این کتاب سرمنشأ دو سنت ادبی متفاوت شده است: یکی اخلاق^{۱۰۴} و دیگری صوفیانه یا عارفانه. این سنت دوم از طریق سلسله بسیار معروف شاعرانی نظیر عطار و علی‌الحصوص مولوی که خود را دنباله‌رو سنایی شمرده‌اند، به ما رسیده است. و این بدان معنی است که این کتاب در هر دو وجه اخلاقی و عرفانی به‌خوبی شناخته شده و پذیرفته آمده بوده است.^{۱۰۵}

۱۰۳. J.T.P. de Bruijn، مقاله «ایران» در دایرةالمعارف اسلام.

۱۰۴. جی.تی.بی. بروین، این سنت رابه اشباه «غیردینی» منبت از تصوف دانسته است! قضیه دقیقاً عبارت از مثنوی مخزن‌الاسرار نظامی است که همان‌طور که شاعر تصریح کرده برای رقابت با حدیقه‌العبدیقه تصنیف شده است.

۱۰۵. تمامی آثار سنایی متأثر از وابستگی او به این دو قلمرو بود که البته در اینجا غنی‌توان به تفصیل آن پرداخت. اما چنین می‌نماید که اگر به مهم‌ترین اثر آن آثار پرداخته شود، ما به‌صیل تفکر و تحله فکری به دست می‌آید؛ دیگر آثار او عبارتند از یک دیوان بزرگ (تهران، ۱۳۲۱) و چند مثنوی کوتاه (تهران، ۱۳۴۸) که حداقل یکی از آنها به غلط به سنایی نسبت داده شده است (بنگرید به گزارش ما در چکیده‌های ایران شناسی، ۱۳۷۸، شماره ۲۸۱، درباره‌ی طریق الحقیق چاپ وب/اتاس / Bo Uta و تحقیقاتش). تأملات مدرس رضوی در صفحه بیست و پنجم مقدمه حدیقه‌العبدیقه چاپ شده است.

حدیقه الحقیقه به‌سبب عیوبی که به متنش راه یافته بودند به‌سختی به عالم چاپ راه یافت.^{۱۰۶} اما برعکس، در مورد اوضاع و احوال که تألیفش در آن صورت گرفته، خود سنایی در مقدمه‌ای که به نثر بر آن نوشته است، جزئیات جالب توجهی به دست داده است. او مدتی دراز را در خراسان گذراند و در آنجا به محافل علمی و متصوفه رفت‌وآمد داشت و چون از آنجا بازآمد رخصت اقامت در غزنه افکند و مورد احترام امیر غزنوی آن زمان یعنی پیرامشاه که از ۵۱۲ تا ۵۴۷ سلطنت کرد، قرار گرفت.^{۱۰۷} در غزنه یکی از دوستان و حامیان سنایی که احمد بن مسعود تیشه نام داشت، او را بر آن داشت تا قطعات مختلفی را که سروده است یکجا گرد آورد و بر یک وزن کند. سنایی این رأی را پذیرفت و به کار پرداخت، اما چنین می‌نماید که کتابش ناقم نامده است و در همین‌جاست که سؤالات مطرح می‌شوند. حدیقه الحقیقه یک گردآورنده اولیه داشته است به نام محمد بن علی الزلفا (حدیقه ...، ۲۴) که با شخص سنایی آشنا بوده است. محمد بن علی در ضمن معرفی کتاب (هانا، ۱۶) که آن را به (افخرالدین) پیرامشاه هدیه کرد و آن را حدیقه الحقیقه نام نهاد (...، ۱۸) این شعر دشمنی برخی از حسودان را برانگیخت و ده‌ها و بیت از آن برای اُرسی صحت عقاید مصنف آن به پندار فرستاده شد (ص ۱۸). در این میان سنایی در گذشت و فقط پنج‌هزار بیت از اشعار او در دیار حفظ شد (هانا، جا). لذا محمد بن علی به گردآوری قطعات پرداخته حدیقه الحقیقه کمر بست. آن‌گاه آن را به چندین بخش و چندین فصل تقسیم کرد تا مطالعه آن آسان گردد، و خود او عتوافی هم بر آن گذاشت. او مقدمه‌ای را که خود سنایی در حال تب به نثر املا کرده بود، در صدر کتاب قرار داد. این کار در صبح روز یکشنبه (کذا) یازدهم شعبان سال ۲۵۲۵ و یوبیه ۱۱۳۱ هجری در همان روز که سنایی چشم بر عالم فرو بست، انجام گرفت. چنین می‌نماید که حدیقه الحقیقه خیلی زود استنساخ شده و دست به دست گشته است. ترجم فارسی کلبه ودمه که کار خود را در سال ۵۳۸ به پایان برده، در چند جا از حدیقه الحقیقه نقل کرده است.^{۱۰۸} قدیمی‌ترین نسخه خطی مورخ کتاب بنابر قول مصحح (صفحه سی‌وسه) در سال ۵۵۲ تحریر یافته است.^{۱۰۹}

۱۰۶. چاپ انتقادی آن همراه با مقدمه به وسیله مدرس رضوی انجام گرفته است. حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه از گفتار خواجۀ حکیم (...) ابوالجود جمود بن آدم السانی الفزوی، تهران، ۱۳۲۹، جمل ۷۵۸+۷۵۹. مصحح دانشمند کتاب یادداشت‌های توضیحی ارجعند خود را در جاذبات چاپ کرده است: ضمیمات حدیقه الحقیقه ...، تهران، علمی، ۱۳۴۴. ارجاعات ما از این متن انتقادی برگرفته از ضمیمات

۱۰۷. خطیب چندی درباره‌ی زندگی سنایی غیردائم، مصحح حدیقه ضمیمات تحقیقات در این زمینه کرده‌اند و آنها را در مقدمه آورده است. همچنین بنگرید به فیض‌الله صفا، تاریخ ادبیات، ۲/ ۵۵۲ تا ۵۶۷.

۱۰۸. مولوی بر این امر شکی نیست که حدیقه الحقیقه در آن زمان در میان اهل بیت گردانده می‌شد.

۱۰۹. این نکته‌ای است که محمد جعفر محبوب به‌خوبی در کتاب درباره‌ی کلبه ودمه و خصوصاً در صفحه ۱۹۰ نشان داده است (تهران، ۱۳۴۹).

۱۱۰. درباره‌ی نسخه‌های خطی بنگرید به: مازوی، فرهنگ، ۴/ ۲۹۴ تا ۲۹۸ که نسخه‌های بسیار از

پس بدین سان با متنی سروکار داریم که ظاهراً پس از مرگ سنایی گردآوری و مرتب شده است. اما این متن از یک تجانس و همخوانی آشکار در سبک و محتوا برخوردار است که بسیار ضمیمه و شخصی است، و اگر در متن دستکاری شده باشد این دستکاری قطعاً خیلی زود و به وسیله اطرافیان سنایی انجام گرفته است، به گونه‌ای که حق اکر همه حقیقه الحقیقه از خود سنایی نباشد، حداقل مبین افکار کسانی است که گرداگرد استاد به سر می‌برده‌اند و به او نزدیک بوده‌اند. بنابراین اگر مجموع این متن را نوشته شاعر که به وسیله شاگردانش گردآورده شده است و هیچ اثری از دخالت مشخصی در آن مشهود نیست، تلقی کنیم سرگردانی مصحح برای تنقیح متن موجه می‌شود. در عین حال این نکته نیز روشن است که تنسیح‌پندجایی که در کتاب انجام گرفته‌اند و از خود سنایی نیستند، کبابیش مصنوعی جلوه می‌کنند. از فصل سوم به بعد مشاهده می‌شود که هر چند که قطعات اولی هر فصل به خوبی با عنوانی که به آن فصل داده شده است تطبیق می‌کنند، قطعات بعد به گونه‌ای متغیر از عنوان فصل دور می‌شوند و سرانجام به جایی می‌رسند که هیچ مناسبتی با عنوان ندارند. همچنین باید به این نکته اشاره کرد که خود متن سنایی در پایان هر یک از شش فصل اول حاوی نوعی عبارت انتقال است که خبر از فصل بعد می‌دهد.^{۱۱۱} در عین حال کاری که گردآورنده کرده پس از روشند است، زیرا که زحمت آن را به خود داده است تا برای هر یک از قطعات شعری فراوانی که هر فصل را تشکیل می‌دهند، عنوانی پیدا کند. او به خوبی به هدف خود که عبارت از راه نودون خواننده در سراسر یک متن انبوه و پر شرح و تفصیل بوده، رسیده است. البته ناکفته ماند که این متن برای انجام چنین تسلیاتی مناسب بوده است زیرا که در واقع مجموعه‌ای است از اشعار کوتاه به وزن مثنوی که هیچ‌یک از آنها بیشتر از پنجاه بیت ندارد به استثنای چند روایت درباره زندگی شخصیتهای معروف اسلام که وجه تاریخی آنها قوی تر از دیگر قطعات است.

سنایی در مقام پیشگامی برجسته در تاریخ ادبیات و مسلک صوفیانه به زبان فارسی، جایگاهی بزرگ دارد و لذا مطالعاتی که درباره آثار او انجام گرفته‌اند به تعلیمات صوفیانه او محدود مانده‌اند.^{۱۱۲} اما جی. بی. دوربین خوشحالتانه در مقاله‌ای^{۱۱۳} عقیده خود را مبنی بر

→

جله سه نسخه قرن ششم را بر شمرده است. در مورد چاپهای کتاب بنگرید به خاناباشار فهرست کتابهای چاپی فارسی، ستون ۱۱۵۹.

۱۱۱. مثلاً چنین است حقیقه الحقیقه، ص ۱۷۰ (پایان فصل اول که در آن خبر از آغاز فصل دوم داده شده است)، و نیز ص ۱۸۸، ۲۴۹، ۳۱۴، ۳۲۵. این فصلها فصلهایی هستند که بر حسب نظم مطلق به هم ارتباط دارند: خدا، قرآن، پیامبر، عقل، علم، روح کلی

۱۱۲. بنگرید به تفحص و معرفیهای مادر باره تازه‌ترین مقاله‌ها در این مورد در چکیده‌های ایران‌شناسی، جلد ۳ (۱۹۸۰)، فصلهای ۵۵۵ و ۵۵۸ و ۵۷۵ (در مورد آثار بوذایی، بورکل و زیولی).

۱۱۳. جی. بی. دوربین، «سنایی و رونق شعر صوفیانه فارسی» (به انگلیسی) در:

La Signification du bas Moyen Age dans l'histoire et la culture du monde musulman, Aix, 1978, pp. 35-43.

تنوع فکری سنایی، حداقل در حقیقه الحقیقه، دگرپار مطرح کرده است. دوربین پس از اشاره به پیچیدگی اثر و روشهای گوناگونی که مصنفان بعد در الهام از آن دو پیش گرفته‌اند، به نتیجه‌ای رسیده است که ما کاملاً آن را می‌پذیریم و آن این است که باید این اعتقاد را که زندگی سنایی از دو نیمه، یک نیمه امل‌ذهبانانه و یک نیمه قدیسانه تشکیل شده است، کنار نهاد و زندگینامه او را از نو تدوین کرد، آن هم بر این پایه که او هنر شعری خود را در خدمت موعظه دینی که آیین آن را به گونه‌ای خاص و کاملاً شخصی پذیرفته بوده، نهاده بوده است.

— سنایی: صوفی، اهل دربار و شاعر

همان‌گونه که دکتر عبدالحسین زرین‌کوب به درستی خاطر نشان کرده است،^{۱۱۴} سنایی توانست در آن واحد هم «شاعری حرفه‌ای» باشد و هم اهل دربار و هم «صوفی آزاده». او در واقع در بزرگ‌ترین اثر خویش یعنی حقیقه الحقیقه، که تا پایان عمر^{۱۱۵} بر سر آن کار کرد، چنین نموده می‌شود. این که او شاعر بوده است از وجه تاریخی بسیار مهم است؛ اشاعه دیرپای یک تفکر در قرون وسطی جز از راه شعر تحقق نمی‌یافت. او علی‌رغم ضحطایی که برای قریحه شاعری سنایی بر شمرده‌اند، او دارای جایگاهی خاص در شعر و ادب فارسی است. هر چند که تصوف تا پیش از برآمدن او دارای نظریه پردازان بزرگ بوده است، شعر صوفیانه سنایی چنان دامنه و تشعشی یافت که بی‌توجهی به آن ناکمکن است. بسیاری از کسانی که پس از او به شعر و تصوف پرداخته‌اند از حقیقه الحقیقه او همچون یک سرآغاز و یک مأخذ معتبر یاد کرده‌اند.^{۱۱۶} و بالاخره این که سنایی در تمام عمر خود یک درباری باقی ماند یعنی در جامعه‌ای می‌زیسته است که نه از تکبریم او بازماند و نه از نگوشت او ابا کرد و خود او نیز، گله به گونه‌ای پس تند، از عیوب اخلاق آن پرده برداشت.^{۱۱۷} حقیقه الحقیقه به گمان ما به پا کار بردن دو شیوه خاص، دو جنبه اساسی از آن جامعه را، نشان می‌دهد. یک جنبه آن که مثبت است در مورد روشهای تشویق نوشته شده است؛ قضیه عبارت است از معرفی یک مکتب عملی که منبعث از تصوف است و بر پایه اندرز شکل می‌گیرد. ضللهای یکم تا ششم عمدتاً به این سبک نگارش یافته‌اند. اما وجه دیگر حقیقه الحقیقه منق است و عبارت است از نگوشت

۱۱۴. عبدالحسین زرین‌کوب، جست‌وجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۲۳۷ تا ۲۵۶. این نویسنده توانسته است با نقل مثالهای بسیار ارزشمند و ضحطایی هنر شعری سنایی را به خوبی نشان دهد. بعضی از ضحطهای حدیث نافی از آئند که خود سنایی آن را به پایان برده و قصاص اصلاح بر بعضی از قطعات را داشته است.

۱۱۵. عبدالحسین زرین‌کوب تاریخ فرضی سال ۵۲۵ را برای تاریخ فوت سنایی پذیرفته است.
۱۱۶. این یکی از سه نکته است که عبدالحسین زرین‌کوب به دوستی خاطره‌نشان کرده است.
۱۱۷. این نظریه‌ای است که ی. زد. در کتاب نور و ظلمت در تاریخ فرهنگ ایران، ترجمان تأجیک بدست امیر پرویز پیران، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۴۷ و ۲۸۸، به درستی پهلانی توجه یافته است.

آئینه می‌خواهی با برعزیز این نکته‌ها ظاهر نشانی کنی توانایی عاقل است در تأثیر نخلین بر جریان ادبیات فارسی در آن دوره حساس؛ همگان در اعتراف به نقش او در مقام پیشگام در به‌کار بردن هنر شاعرانه در تصوف همرای هستند. علی‌رغم خطی‌هایی که می‌توان در زمینه خصلتهای اخلاق و محله فکری برای سنایی برعزیز باید پذیرفت که او، حتی به اعتراف اخلاقش، اثرات عمیق بر آیندگان گذاشته است و به تربیت نوعی از اهل ادب که در طی چند قرن در کانون فرهنگ فارسی جای داشتند و گونه و سرفتن به شایر می‌آمدند کمک کرده است. حتی از طریق سنایی هم می‌توان جایگاه نظامی و سدی را باز شناخت.

سنت اندرزه‌ها یانگر یک دلمشغولی اخلاق و سیاسی عمده است و آن این است که می‌کوشد تا هواره یک وزیر اندرزگو را در پیرامون سلطان جای دهد که آن مرد قدرقدرت را وادار تا خودش خویشین را تسلیم یک قدرت تنظیم کننده و برتر کند (بنگرید به فصل پیش، مخصوصاً بند ۲۵). نکته نازاری که در آثار سنایی کشف می‌کنیم این است که شخص رود روی سلطان دیگر وزیر نیست بلکه صوفی است که هیچ مقام و منصبی در دربار ندارد. یک درویش است، انسانی "بریده از عالم" است. در جای زوج انوشیروان و بوذرجمهره با اسکندر و ارسطو اکنون زوج ملموس‌تر و عینی‌تر پیرامون / سنایی قرار گرفته است. اینک صوفی شاعر در حضور شاه ظاهر می‌شود و اعتراضهای شاعرانه و بلیغ خویش را علیه دنیا و بی‌عدالتی به گوش او می‌رساند اما چندان عاقل و وقت شناس هم هست که از مدیحه‌گویی غفلت نکند. اکنون به نقطه‌ای می‌رسیم که تصوف عبور از مرحله فرهنگ کمال فردی به مرحله واری اخلاق نظام حاکم و نظارت بر آن را پشت سر نهاده و به تمامی دامنۀ اخلاق خود رسیده است. این به‌منای ریشه‌یافتن و بالیدن و قاطعیت یافتن گرایشی است که به‌صورت بذرها و جوانه‌های پیاپی در وجود مشاوران پادشاهان تکون می‌یافت. هدف از این گرایش آن بود که این رازیان به زاهدان و پرهیزگاران تبدیل شوند، چنان‌که در مورد تسردیدم و چنان‌که در مورد قضیه‌ای که سرمنشأ اصل قصه واقعی کلیله و دمنه است، خواهیم دید.

چنین می‌نماید که غزالی توانسته است به این مفهوم قشقی را که سنایی توانست از طریق گستاخهای خود بر دربار تحمیل کند، ایفا نماید. غزالی، هراسان و دلزده از حال و هوای محیطی که در بغداد وجود داشت به خراسان بازگشت و می‌توان گفت که به دیر رفت و گوشه‌گیری پیشه کرد؛ او می‌خواست که زندگی سخت و زاهدانه زوایای غنی تصوف را برقامی جامعه آن روزگار اشاعه دهد. اما سنایی برعکس، پس از ترک خراسان، دیر را به ترک گفت و به غزنه رفت تا در مقام زاهد گوشه‌نشین بر برابر دستگاه حاکم قد علم کند. او در واقع آرمان زندگی صوفیانه را با خود به دربار می‌برد. اما سبک زندگی شاعرانه خویش و نیز طریقات و ناهنجاریها و زحمتهای اهل دربار را نیز در خدمت گرفته. غزالی به قدرت اصلاح‌گر و اصلاح

جامعه و تفرین آن. لکن خود این نکوهش هم دو وجه دارد. سنایی در مقام یک صوفی به جنبۀ خیل کلّ یعنی عام و پیش‌با افتاده جامعه می‌نازد؛ اما خود او هم در معرض انتقادهای گوناگون و حتی یک اتهام قوی قرار گرفته است. و در اینجا قلم او رنگ طنزآمیز به خود می‌گیرد و لحن انتضاجویانه می‌یابد و بر عالمان، اشراف و شاعران مدیحه‌گو و کم‌مایه می‌نازد. فصل دهم که تماماً ناگام مانده است و شاعر حتی بر آن بوده است که پیش از آنکه به‌دام مرگ بیفتد آن را شمع تر کند، در حقیقت یک توجیه شخصی و حتی یک رجز خوافی و خودستایی است که اگر مبتنی بر عادت مرسوم شاعران درگیر با رفیقان و همسنگان نبوده، شگفتی‌آور می‌نمود. این شیوه دوم که شامل ستایش و سرزنش است در فصلهای هفتم و نهم و دهم فراوان مشهود است. اما فصل هشتم را باید در موقله‌ای جداگانه جای داد زیرا که نوعی «تصیحا للملوك» است ۱۱۸ که مصنف مدیحه‌هایی را در ستایش سلطان غزنوی و بلند پایگان دربار بدان آمیخته است.

اما سنایی، برای آنکه لحن خود را قانع‌کننده‌تر کند، تشویقهای خود را بر دو قائمۀ بیانی دیگر نیز استوار کرده است. یکی از آنها آن است که تمجیل و حساسیت را به کار می‌آورد و آن "حکایت" است یعنی داستانی که پیش از این به اهمیت نقش آنها در بیان روایت اخلاقی اشاره کرده‌ایم (بند ۲۰۹). و نیز خصلت سنتی آنها در ادبیات فارسی. حدیقه الحقیقه حاوی "حکایت‌های" بسیار است. ۱۱۹ سنایی استادی روایتگر و قصه‌گو بوده است. درستی کارکرد تصویری روایتها و گزارشها و گفت‌وگوهای که نقل کرده چندان بوده است که بارها به‌وسیله شاعران صوفی و اخلاقی تقلید شده است. او حتی به استادان بزرگی همچون عطار و مولوی دستاویزهای بسیاری از بهترین حکایاتهایشان را القا کرده است. یک نحوه دیگر بیان از دو نحوه‌ای که در بالا به آنها اشاره شد به کارگیری اعتقادات ناشی از مکتب عمل تصوف است که به‌صورت تمامی وجوه ابتدایش بیان شده است تا بتواند مخاطبان هر چه بیشتری را در برگیرد. و سرانجام این که سنایی هم که شاعری از جمله شاعران بوده است به تمامی موضوعهای رایج در عصر خود پرداخته است و آنها را به سبکهای که فرا گرفته بوده، اما البته به شیوه خود، بیان کرده است. او نسبت به شب و چهار، و نسبت به عشق و رنج حساس بوده است؛ و نیز مناجاتهای سروده، سخنان مراجع اسلامی را به شعر درآورده، قدیسان را ستوده و شهادت امام حسین(ع) را بزرگ داشته است. او همچنین خطاب به شاعران، منشیان، پزشکان، ستارشاناران و منجهان شعر گفته است و قواعدی برای تمیز انواع خواب پیشنهاد کرده است.

۱۱۸. در کتاب عبدالحمید زین‌کوب که پیش از این از نام برده شد، توصیف کلی از محتوای حدیقه الحقیقه، صفحات ۲۳۹ تا ۲۵۲ داده شده است.

۱۱۹. فهرست و مآخذ آنها را مدرس رضوی در تعلیقات ... در ۸۱۲ تا ۸۱۵ به دست داده است.

اوند لیکن نمی‌توان ایشان را آدمی نامید زیرا که جوهر انسان یعنی «مردمی علی‌دگر باشد» کم کسی را از او خبر باشد» (۷۰۴).

— «طریق منفی» و پیام اخلاقی سنایی

سنایی سرایش شعر خود را در چنین اوضاع و روحیاتی آغاز کرده است. دید و آگاهی کاملی که از جامعه خویش می‌داشت است او را بر آن داشته تا پیام خود را بدون امتیاز و استتایان کند: پیامی خطاب به اندکی از مردمان که البته همگان را به کار می‌آید. در باب اول حدیقه الحقیقه به بررسی عوارض و تبعات این امر می‌پردازد که، از آنها که عقل قادر به شناخت خدا-یاری تعالی نیست پس لازم است که خود خدا انسان را بسوی خود راههای کند: ما نمی‌توانیم خدا را جز از طریق خدا و به وسیله خدا بشناسیم. ما حتی نمی‌توانیم به وسیله خودمان خویش را بشناسیم «به خودش کسی شناخت نتوانست» (۳۶). خلقت راههای ما برای شناخت است، و البته نه به وسیله نشانه‌های خالق، بلکه از این طریق که قبل از هر چیز به ما می‌فهماند که خدا در آفریده‌ها و معجزات خود جای ندارد و «نیست مبدء در مکان محصوره» (۶۶). بدین‌سان راه تزیه یعنی همان «طریق منفی» معروف که ناظر بر تمامی رفتار آدمی است، آغاز می‌شود. در این راه نخستین کاری که انسان باید انجام دهد «زدودن آلودگیها از آینه دل است» (۶۸)، زیرا که فی‌الواقع «آنک در آینه بود، نه توئی» (همان‌جا)، از آن پس توالی همواره انسان را در کار شناخت و رفتارش روشن و هدایت خواهد کرد. اما بر سر راه او عوامل گمراه‌کننده‌ای وجود دارند که بزرگ‌ترینشان خیال‌پروری و توهم است، و در اینجا است که داستان معروف کورهای راقل می‌کند که دست به فیل می‌مالیدند و هر کس تصور می‌کرد که تمامی فیل همان قسمت بدن است که او دست می‌کشد (۶۹ و ۷۰) و این داستان است که مولوی هم نقل کرده است.

این کار زدودن غبار آینه، که غزال هم پیشنهاد می‌کرد عبارت است از دوراندیشی امیال و هوسها، و پیروی مراحل طریق که در پیش است؛ و این طی طریق مرحله به مرحله و درجه به درجه انجام می‌گیرد (۷۲ تا ۷۴). مانع بزرگی که در این راه پدیدار می‌شود غلک داراییهای مادی است و راه چاره و درمان آن این است که آدمی امر خود را به خدا بسپارد و به فرمان خدا راه رود (۷۵ تا ۹۴). خلقت برای انسان صورت گرفته است. خدا بزرگ‌ترین فراهم آورنده چیزها و مقدمات آنهاست، انسان باید در تاریکی پیشروی کند و چنان زهنگی نماید که به هیچ چیز نیاز نداشته باشد جز به لطف حق و «زور بگذار و گره زاری کرده» (۹۱).

به این ترتیب منفی که سنایی تدوین می‌کند اندک‌اندک به سمت محور اصلی بحث سوق

طلب جامعه ایمان داشت و معتقد بود که این قدرت به صورت خیره در این امر نغشته است که انسان دریا بد که واقعا چه هست. اما به عقیده سنایی این وظیفه انسان اصلاح شده یعنی صوفی بود که خود را سرمشق عینی محیط زندگی خویش کند. استقلال صوفی که او را مستعد و شایسته در افتادن با قدرت حاکم می‌کند قبل از هر چیز ناشی از آن است که صوفی-آسوده از تضادها و مضایق فشارآور جامعه پسته‌ای که از روابط شهوانی پدید آمده است و مبتنی بر همه نوع معامله و قرارداد است نمی‌تواند خود، خویش را سرزنش کند و شهوات خویش را سرکوب نماید. این فشار و محدودیتی که انسان نسبت به خویش ایجاد می‌کند و در دین سبب پدید آمدن زاهد برهیزگار می‌شود، در شریعت اسلام توجیه معقول و کامل یافته بود که در محافل صوفیانه‌ای هم که سنایی به آنها رفت و آمد می‌کرد، مطرح بود.^{۱۲} بدین‌سان سنایی که در برابر معروفان روزگار خویش، در رویاری سلطان و در مقابل اعضای خانواده قرار گرفته بود، به شیوایی که می‌توانست و در دید قدرتش بوده با همگان به خشونت رفتار کرده است.

او اطمینان قطعی داشته است که به برکت موهبت‌های گوناگون از همه اهالی پایتخت سزتر است: «شاکر غزنین چون نژاد حکیم / آتش باد خوار و آب ندیم» (حدیقه الحقیقه، ۷۰۷). او به همین نسبت از این‌که می‌دید که استعداد، شایستگی و نیز پیامی که برای گفتن دارد، او را از مردم می‌ترند و سبب می‌شوند که کسی درکش نکند، رنج می‌برد:

دَهر بد رأی و خلق بدبینند / راحت این است و مردمان آینند
یا به خلوت به خوشدلی تن زن / یا بر اینها نشین و جان میکن

(۷۷۵ و ۷۷۶).

به این ترتیب سنایی می‌خواهد از طریق شعر خود عصر خویش را ترغیب کند و به تحرک وادارد. البته می‌داند که سخن او هم به همان سرنوشت پیام نوح، که فقط شایری اندک برای رستگاری خویش به آن گوش سپردند، دچار خواهد شد: «خلق نشنید هیچ، دعوت نوح / هیچ‌کس قول او نداشت خنوع» (۷۴۱). او بر این باور بود که: «در دنیا ناپودن، به که بودن» (۴۹۹) زیرا که همه اسیر شهوات و امیال خویشند: «حسد و حقد و خشم و شهوت و آز / گیردشان اندر آمده چو پیای» (۴۶۱). بدین‌سی است که همه آنان که از آدم جدا شده‌اند از نژاد

۱۲. دو نوشته‌های سنایی هیچ نشانه‌ای از این که تحت تأثیر غزال قرار گرفته باشد یافت نمی‌شود و لذا تحقیق درباره این که چنین تأثیر و تأثری وجود داشته است یا نه از موضوع بحث ما خارج است. مدرس رضوی در تعلیقات، ۸۲۸ مقایسه‌هایی میان آن دو انجام داده است و حکایت جغ فروش از آن جمله است که فقط در تمکیم سادات و در حدیقه الحقیقه (ص ۴۱۹) یافت می‌شود. به نوشته دولتشاه، مرقندی (تذکره الشعراء تهران، ۱۳۳۷، ۱۰۷) سنایی مدتی شاکرد ابویوسف یعقوب همدانی، شاکرد ابویعلی فایزمدی بوده است و این ابویعلی به فیل دولتشاه استاد غزال هم بوده است.

قطعاتی که در آنها سخن از اخلاق در معنای واقعی کلمه در میان است، از آخرین بخش باب دوم آشکار می‌شوند. در واقع شرح احوال شخصیتهای بزرگ اسلام با قدح و ثَم عالمان فلاّی و مشاوران نابکار پایان می‌پذیرد (۲۸۰ تا ۲۸۴) و مبحث تازه‌ای آغاز می‌گردد که می‌توان آن را دومین بخش مهم حدیقه الحقیقه دانست و آن بخشی است که در آن مؤلف به ترغیب، تنبیه و مدح و ثَم فضایل و ذرایل خطاب به خوانندگان خود می‌پردازد. در این بخش در برابر ملاحظات اخلاق مرتب و منظم قرار نداریم و با بیانات اخلاقی دسته‌بندی شده روبه‌رو نیستیم، بلکه با قطعاتی سروکار داریم که در پی هم می‌آیند و در آنها برخی از موضوعها تکرار شده‌اند و بر آنها تأکید شده است. در عین حال شمار این قطعات چندان فراوان است که براساس آنها می‌توان گفت که سنایی یک مؤلف مهم در زمینه اخلاقیات بوده است. اگر بخوانیم مفاهیمی را که به‌کار برده است تا اندازه‌ای مرتب کنیم می‌توانیم براساس روند به‌کار رفتن آن مفاهیم، صورت زیر را ارائه دهیم.

در حدیقه الحقیقه عبارتی به‌کار رفته است که تقریباً به‌صورت ترجیع‌بند تکرار می‌شود، و آن «مذمت دنیا و نیرنگهای آن است» (چنانکه در صفحات ۳۶۰ تا ۳۶۲، ۳۸۶، ۳۹۴، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۴۰ تا ۴۴۲). سنایی اخلاق خود را بر قطع پیوند از آنچه آدمی را به دنیا می‌پیوندد و امیال و هیجانات انسانی علی‌الخصوص پیوندهای خانوادگی استوار می‌کند. مفهوم مخالف این سخن این است که در نظر سنایی آنچه بیشتر از هر چیز در انسان بافت نمی‌شود عقل است، و همین عقل است که می‌تواند چشم او را بر روی این حقیقت که اسیر دنیاست، باز کند. پیش از این دیدیم که غزالی چگونه تمامی اخلاق خود را بر این اصل استوار کرده بود که «خودت، خود را بشناس» و این به معنای شناختن است که موضوع آن به‌تدریج بر روی آنچه دل آشکار می‌شود، سنایی در کار سرسپردگی به تصوف راهی بس جدی‌تر و اصولی‌تر در پیش گرفته و آن راه مع، راه دفع حجاب، راه کاذب‌زدن (تزیه) است که به‌او امکان می‌دهد تا از طریق طرد فوری و کامل همه آنچه زمینی و دنیایی است، انسان واقعی و خدایی او را کشف کند. وقتی که سنایی به سمت اخلاق در معنای واقعی کلمه روی می‌آورد نخستین کاری که پیشنهاد می‌کند تا انسان انجام دهد، رفتار و انضامی مذهبی، که آن همه در تصوف الهیت هژده و چنانکه دیدیم غزالی به تفصیل درباره آن سخن رانده است (کیبایی سعادت، ۴۱۷/۲ تا ۲۴۲) یعنی توبه از گناهان نیست. تا آنجا که ما دریافتیم مفهوم توبه همانند مفهوم گناه عملاً در حدیقه الحقیقه یافت نمی‌شود. به عقیده سنایی عقل و دانش باید انسان را در همون شوند تا از دنیا بگردد و به زندگی واقعی، یعنی زندگی دل، که همانا قدرت و استعداد معرفت و محبت خداست، برسد.

به این ترتیب‌های اخلاقی سنایی اخلاقی است مبتنی بر قطع آشکارای پیوند از علایق دنیوی که

می‌یابد (۱۱۲ تا ۱۱۵) که در آن مراحل طریق درونی توصیف شده‌اند؛ و در پایان همین راه بود که منصور حلاج بانگ «اناالحق» معروف را سر داد. به این ترتیب تمامی «باب اول» حدیقه... یک شعر زیبایی آموزشی است که بر مبنای روش شاعرانه بسیار ترغیب‌کننده و انگیزاننده‌ای، خواننده و شنونده را به اصل و جوهر تصوف راه می‌نمایند. رأیی که سنایی بیان می‌کند ساده است اما اگر بخوانیم به تجزیه و تحلیل آن بپردازیم از موضوع بحث خود خارج می‌شویم. در عین حال همین اندازه لازم است که ببینیم که سنایی با چه نگاهی به جامعه، پادشاه، امیران، درباریان، دانشمندان، شاعران و دیگران می‌نگریسته است. همچنین لازم است یادآوری کنیم که سنایی به یک شیوه بیان که در روزگار او قاطع و مؤثر بود، یعنی بیان شاعران، به تبیین نگاه خود پرداخته است. سخن خوش سخته و سنجیده بهترین وسیله‌ای بود که می‌توانست حسن نظر و علاقه شنونده آن روزگار را به بهترین وجه جلب کند. در نتیجه در مکتب سنایی بخشی از رساله‌های سنتی فارسی در اخلاق، کمتر به سمت سامان و شکل و تصنیف محتوا، و بیشتر در جهت کیفیت بیان دستاوردهای آرا و اخلاق رایج سوق می‌یابد؛ و این امر به کمک به‌کار گرفتن تمامی تواناییهای الفا و ذهنیت‌سازی مضمر در طبیعت مستجم شعر انجام می‌گیرد. آموزشی که سنایی می‌دهد کتابی است اما از یک اندیشه جدی و استوار نشأت می‌گیرد.

سنایی با قرآن مأنوس بوده و در قرآن تأمل بسیار کرده است. او در «باب دوم» چگونگی این انس را توصیف کرده است و فی‌الواقع می‌توان بدون در دست داشتن یک جلد قرآن و یک مجموعه خوب از احادیث، حدیقه الحقیقه را خواند و دریافت. او می‌گوید که دل باید از مائده قرآن بپشت ولی هواره از ظاهر کلیات درگذرد، به‌عبارت دیگر: «حرف و قرآن، تو ظرف و آب شکر / آب می‌خور، به ظرف در منگر» (۱۱۴/۱۲). علاقه او به پیغمبر اسلام و ستایش و تحسینی که از او می‌کند در «باب سوم» آشکار می‌گردد: پیامبر، مخلوق کامل و کمال خلقت است، راهبان و میاهبی است، «رحمة للعالمین» است. کمال انسان در او تحقق یافته است (۲۱۳ تا ۲۱۸). اما از تصویری آرومانی که از پیامبر ترسیم کرده است نمی‌توان سرمشق به دست آورد که در تقلید اخلاق معمولی دستیابی به آن ممکن باشد.

۱۴۱. بنگرید به ترجمه قسمتی از آن که ما ارائه کرده‌ایم و در دائرةالمعارف ده‌دای، تاریخ ادبیات جهان، پاریس، ۱۳۷۷، ۷۷۷/۱ و ۷۷۸ چاپ شده است.

۱۲۲. خاطرنشان کنیم که سنایی سبق بوده است (او چهار خلیفه اول اسلام مستثنی را نعت گفته است)، و سنی شافعی بوده است اما در طریق تصوف راه‌رو (ع) بوده است. او می‌گوید (ص ۱۶۸): «او [محمد] چو موسی، هلی در اهوران / هلی یک رنگ از درون و برون». او از آرمان امام حسین در برابر دشمنان دفاع کرده است (۲۷۲)، اما تصور می‌کنیم که اشتباه خواهد بود که او را یک شیعه تقیه کار بدانیم.

دل را بنایانند (۳۲۵ تا ۳۲۶). اما خصلت عشق بی‌خودی و بی‌خبری از خویش است و «عشق را خون دل، صلت باشد» (۳۲۴).

چنان‌که ملاحظه می‌شود این روان‌شناسی در قیاس با آنچه غزالی بیان کرده هیچ نکته تازه‌ای را آشکار نمی‌کند، جز این‌که سنایی تصویری را که از زندگی دل دارد تا به غایت آن می‌رساند و معتقد است که این زندگی کمال هستی انسانی را می‌ریزد و نقطه همین زندگی دل است که موجودیت آدمی را توجیه و تبیین می‌کند. و اما در این شرایط، تهدید اخلاقی همچون حاصل فعالیت عقل و چنان‌که یک کار ابتدایی و مقدماتی جلوه می‌یابد در عین حال دل و عقل یک وجه مشترک دارند و آن این است که دو قوه و استعداد هستند که به آرامی و در سکوت برای به کمال رسیدن انسان فعالیت می‌کنند. اما این نیز هست که: «دعوی عشق و عقل گفتار است / معنی عقل و عشق کردار است» (۳۳۴). به همین دلیل است که سنایی چندین بار بر ضرورت کوشش تأکید کرده است. بدون کوشش زندگی انسانی به معنای واقعی آن آغاز نمی‌گردد.^{۱۲۴} این کوشش پیش از هر چیز عبارت است از اطاعت شریعت اسلام و انجام عبادات سلطانی (۲۸۷). و اما در مورد عقل باید گفت که اگر قرار باشد که کوشش عقل متوجه کسب دانش باشد، این دانش باید به تمامی در جهت انجام عمل به کار رود. حتی از این هم دقیق‌تر: «تازگی دانش از صواب آمد / فرهی ماه ز آفتاب آمده» (۲۹۲) یعنی این‌که دانش باید در جهت نیکوکاری به کار گرفته شود. عالمان غلای که از علم جز حرف زدن را نیاموخته‌اند سخت مورد نکوهش سنایی قرار گرفته‌اند (مثلاً در حضمه‌های ۳۱۷ و ۳۱۸) و کسانی که خود را مخاطبان او انگاشته‌اند چندانکه نتوانست‌اند پاسخ را داده‌اند.

اما عقل باید پر دامنه عمل کند و به تنها محدوده تأملات تجربی قناعت نرورد. هر چند که این محدوده علی‌الخصوص مورد عنایت اخلاقی بوده است. به عقیده سنایی عقل یک قوه و استعداد والاست و «سختش هم قرین قرآن است» (۲۹۸). عقل می‌تواند بیان خوب و بد «قیز کند» (همان‌جا) و «هر که با عقل آشنایند / از همه عیبا جدا باشد» (۲۹۹). پس عقل یک قوه اخلاقی است و کارش این است که بر نفس، که اصل و سرچشمه هواها و آرزوهاست مسلط باشد، و ما پیش از این (بند ۳۱۱) ضمن نقل قولی از غزالی که بسیار نزدیک به این رای است، این نکته را خاطرنشان کردیم: «نفس حسی» یعنی نفسی که اثرپذیر است. پنج در دارد که باید آنها را بست. در حالی که «روح عقل» فقط یک در دارد که باید آن را باز نگذاشت (۳۷۶). در نظر سنایی بزرگ‌ترین در از آن پنج در نفس‌پرستی است که شیاطین از راه آن وارد

سرمشق آن در تزیه است و در درجه اول مستیاب‌ترین قدرت و استعداد انسان یعنی عقل را به کار می‌گیرد، و این امر ما را به گرامی‌ترین مفهوم اخلاق سنتی رهنمون می‌گردد. خوشبختی یا سعادت واقعی است که به‌ندرت در حدیقه الحقیقه مطرح می‌شود، و وقتی که کلمات با عباراتی به آن اشاره می‌کنند، خوشبختی در قطعی یافت می‌شود که قطع پیوند هیشگی با پلشتی دنیایی در آنجا تحقق می‌یابد.^{۱۲۵} وانگهی خصلت عاشقان واقعی این است که نه در پی حظ هستند و نه در غم وصال (۳۲۷). و مهم‌تر و فراتر از این این است که سعادت مقوله‌ای است که جان در جست‌وجوی آن است در حالی که عشق واقعی آدمی را آب می‌کند و زرد و نزار می‌سازد (۳۳۴).

روان‌شناسی مقتضی چنین اخلاقی همان است که پیش از این در آثار غزالی باز شناخته‌ایم:

«هست اعضاء چو شهر و پیشه‌وران / عقل دستور و دل در او سلطان
خشم شعله است و آرزو عامل / این یکی ظالم و آن دگر جاهل»
(۳۱۱ و ۳۱۲)

به این ترتیب مسأله اطاعت مطرح می‌شود تا که همة قوای آدمی خود را تسلیم دل کنند. سنایی از این پس شیوه‌های مختلفی را که بر حسب آنها دل باید به آخرین و بالاترین مرجع زندگی بشری تبدیل گردد، توضیح می‌دهد. البته بیان تن و دل فصلامی دراز وجود دارد: «از در تن که صاحب گله است / تا به دل صد هزار ساله ره است» (۳۳۸)، و نخستین گام برای رفتن به سوی این دل بیدار کردن عقل است که: «عقل هم گوهر است و هم کان است / هم رسول است و هم نگهبان است» (۲۹۵). وظیفه عقل این است که همه چیز را بنایانند، اما جز در پرتو روشنائی شریعت اسلامی رشد نمی‌کند و عقل نتیجه نهایی شریعت است: «آخی شرع اول عقل است» (همان‌جا). در عین حال عقل نمی‌تواند از این فراتر رود، راهی بالاتر وجود دارد که «عقل از آن قاصر است و کوتاه است» (۳۳۹). عقل آدمی را از دانشی برخوردار می‌کند که جلگه آن باید به سمت انجام کار نیک و درست رفتار کردن هدایت شود (۲۹۲ تا ۲۹۴). اما تنها یایی که به عالم واقعی رهنمون می‌شود راهی است که دل به سوی اندرون خود می‌بیاورد. عقل فقط یک چراغ است و هرگز نمی‌تواند همچون روز روشنائی دهد. این روشنائی از افعال مذهبی که کانون آنها دل است، به‌دست می‌آید: «دین ز دل خیزد و خیزد ز دماغ / دین چو روز آمد و خیزد چو چراغ» (۳۳۹). این راه دل را به عاشقان است و دیگران یعنی عامه مردم آن را «هزارویک دام» می‌شارند (۳۴۰)، و در این جاست که وظیفه عشق است که به کار افتد و راه

۱۲۴. نمونه‌ها:

از مُسب پیست، نه از اسباب» (۱۶۰) و
گشت زاد رهش همه حاصل» (۱۷۰).

هراب
رفت زین منزل

۱۲۴. «کوشش از تن طلب، کشش از جان / جوشش از عطف ملذذ، جشش از آید» (۳۲۴).

جان می‌شوند و همان است که آدمی را تبدیل به جانور می‌کند. بسیاری از فصول بزرگو و بلند حقیقه الحقیقه به مذمت این نفس‌پرستی اختصاص دارند.^{۱۲۵} البته این فصول فی الواقع حاوی هیچ نکته تازه‌ای در مورد خود این مفهوم نیستند اما در عین حال تحولات اخلاق سنایی را به خوبی نشان می‌دهند. در واقع سنایی در اینجا شایستگی و مهارت فراوان خود را در امر ترغیب دیگران به کار می‌گیرد. سخنی او یک فضیلت اخلاقی‌ساز است. آنچه برای او مهم است این است که بدیهایی را که باید نگه‌دیده شوند نشان دهد. نفس نام بردن از بدیها طبعاً به معنای تاراندن و دور کردن چیزهایی است که با گریختن از دید و قدرت عقل، خود را پنهان می‌سازند. صعرف یاد کردن از بدیها به نام و نشان به منزله محکوم کردن فوری آنهاست، و سخنی که به دنبال موضوع مورد بحث می‌آید فقط در حکم توسیع آن است که در آن علتها و عوارض بدیهه‌ها که بدکاران آنها را از خودشان هم پنهان می‌کنند مطرح می‌شوند.

در کتاب حقیقه الحقیقه، در کنار نفس‌پرستی چند شرّ بودی دیگر هم به شدت مورد نکوشت قرار گرفته‌اند: شکم خوارگی و حرص (ص ۳۸۹، ۳۲۲، ۴۹۲)، شرابخواری (ص ۳۶۵ و ۴۰۴)، پول‌پرستی (ص ۳۶۵ و ۳۶۷ در مورد ربابخواری، تبیل (ص ۷۲، ۴۷۲)، ربا و دورویی (ص ۴۲۸ و ۴۳۰)، بی‌غریبی (ص ۲۸۷) و غیبت (ص ۲۸۶). سنایی مخصوصاً نسبت به دوستی صمیمانه و خالص و نیرنگ بازیهایی ناشی از دشمنی بسیار حساس بوده است (ص ۴۴۴ تا ۴۵۸). او هم به نوبه خود نشان داده است که علم رازداری و هنر اندرزدهی از شروط دوستی هستند (ص ۴۸۲ تا ۴۸۷). او همچنین در همان صفحات به تفصیل درباره اهمیت انتخاب در روابط انسانی بحث و توصیه کرده است. او به کارگیری تمامی سنت رایج در این زمینه، بر تکلیف مبنی بر قطع رابطه با دوستان ناباب و «عوام و بازاربان و جهّال» و کسانی که «طبیعت دون» دارند و به آسانی به هیأت کسانی که وضع بد و ناجور دارند در می‌آیند، اصرار ورزیده است (۴۵۱). و نیز خاطر نشان کرده است که نجابت نفسی موجب شرف انسان نمی‌شود (۴۶۷ و ۴۶۸). در مجموع در این کتاب هیچ چیز منطبق با تمامی سنت مندرج در اندرزنامه‌ها نیست، اما این بار شعر به گونه‌ای شوکه‌ننده درساها را قلم‌سازهای این سنت را از آن خود کرده است و از این پس مؤلفان برای آن‌که همان درساها را یکی بهتر از دیگری باز گویند، به شعر متوسل می‌شوند و اندرزنامه‌ها را رها می‌کنند.

اکنون باید به یک حوزه اخلاق دیگر هم اشاره کرد و آن همان است که به رفتار سلطان مربوط می‌شود. پیش از این به اهمیت این امر در چشم سنایی اشاره کرده‌ایم. این امر از

۱۲۵. مثلاً همداً در صفحات ۳۵۳ تا ۳۶۰ (در باب «چشم نگاه داشتن»، مذمت نفس‌پرستی و فریندگی نهفته در زیبایی غیقات)، ص ۳۹۶ تا ۳۹۸، ص ۴۲۳ تا ۴۳۴ و ۵۸۲ تا ۵۸۶ (در اندرز به سلطان در مورد خودداری از جهوت) و ۶۶۲ تا ۶۶۴ (در نکوشت چهرگی زن بر مرد).

جایگاهی که سنایی در حقیقه الحقیقه بدان داده است کاملاً آشکار می‌گردد زیرا که او (تا آنجا که مادانستام، صرف نظر از دو ضلع کوچک) تمامی آنچه را که به این وجه از اخلاق مربوط است در «باب هشتم» گرد آورده است. البته، از راه استیضاح اقدام به اندرز دادن سلطان نگرفته است (۵۴۲ تا ۵۹۰) مگر پس از آنکه به تفصیل او را مدح گفته است (۵۰۱ تا ۵۲۲). او با ترسیم تصویری آرمانی از پیرامشاه، که برای اجرای عدالت رنج برده و به همین سبب هم به افتخار و اعتبار رسیده است، قطعاً در این اندیشه بوده است که سلطان را نسبت به آنچه باید باشد متنبه و حساس کند. افراط در مدح نباید موجب سوء فاهم گردد و قطعاً در همان هنگام هم غی توانست هیچ‌کس را به اشتباه بیندازد؛ وانگهی این کار به شاعر امکان می‌داد تا پس از آن مدحی طولانی درسپاهی را که می‌خواست به سلطان بدهد آغاز کند: این مدح قطعاً یک کاربرد تشویق کننده داشته است، اما در مورد خود این باب که یک «نصیحه الملوك» است باید گفت که سروده‌ای زیباست که از تعلیقات آسان و دشوار پرداخته شده است و متمثل به حکایاتی است که نتیجه‌های دلگرم‌کننده و تهدآور دارند. متضاد آنچه در بخش مربوط به مدح سلطان گفته شده است بخش مربوط به اندرز با این خطاب آغاز می‌شود که سلطان باید نسبت به عدالت هشیار باشد و با قبول این حقیقت دست به کار زند که:

«عدل رفت و بجز فساد نماند
در همه عالم اعتدال نماند
هیچ‌کس را تو استوار مدار
کار خود کن، کسی به یار مدار»
(۵۴۴).

بدین‌سان تمامی مسؤولیت مملکت به گردن سلطان می‌افتد. در ابتدای همه چیز بی‌عدالتی عمومی به چشم می‌خورد، هدف غایی و مطلوب آن است که در سراسر مملکت حتی یک ستم کشیده و محروم وجود نداشته باشد، در غیر این صورت: «گر شاهی در همه جهان، رنجور / هست یک تن، تو نیستی مذبور» (۵۴۴). «نصیحه الملوك» بر پایه این اعتقاد با روایت دو داستان معروف ادامه می‌یابد.^{۱۲۶} به این ترتیب تشویقهای جدی به اجرای عدالت و اندرزهای مربوط به جنبه‌های اخصّ اجرای قدرت به تناوب مطرح می‌شوند و در هم می‌آمیزند، در حالی که غالباً حکایات بلندی که به روانی نقل می‌شوند به تعبیر و تفسیر آنها کمک می‌کنند. بدیهی است که موضوع و زمینه اصلی این «نصیحه الملوك» نشان دادن شجاعت و قیامت آن بی‌عدالتی است که انسان

۱۲۶. از آن جمله است داستان عبدالله که پدر متوفای خود، صُمر، را در خواب دیده: «دید یک شب به خواب عبدالله / پدر خویش را، صُمر، ناگفته، صُمر به او گفت که به سبب آنکه در این دنیا به کمک مرده‌ی که گرسندش زخمی شده بود، نشناخته بوده است، در آن دنیا چه مصیبت کشیده است. حکایت دیگر مربوط می‌شود به سلطان محمود غزنوی و زنی از شهر نسا که یکی از عاملان محمود پا او بر فرازی کرده بود» (۵۴۴ تا ۵۴۸). در مورد منشأ این حکایات و روایات مختلف آنها بگریز به تعلیقات مدرس رضوی، ص ۱۸۱ تا ۱۶۸.

نیک. تأکید بر موضوعات در دو کتاب یکسان نیست. اما بزراری سنایی از خانواده او را قاطع وادار به نکوهش کرده است: مذهب فرزند ناهل و علی‌المقصود دختر که: «وَرِثِدَ [فرزند] خود نمود بالله دخت / کار خام آمد و قام نهشت» (۶۵۷). صبر و شکیبایی هم چندان مورد عنایت سنایی نبوده است مگر فقط در آنجا که به سلطان اندرز داده است، هیچ شختی هم که در خور ذکر باشد در حق خدمتگزاران سلطان نگفته است.

آیا می‌توان حقیقه الحقیقه را در زمره رساله‌های فارسی مربوط به اخلاق سنتی جای داد؟ هر چند که مصنف این کتاب توجه حقیقت استواری از دیدگاه تصوف از این اخلاق کرده است. در عین حال در ارائه موضوعها به گزینش پرداخته است و از این وجه بر مؤلفان دیگر که پس از او کار کرده‌اند اثر گذاشته است. این مؤلفان با ادامه راه سنایی توانستند آنچه را که می‌توان سرمنشأ تألیف دگرباره رساله‌هایی در زمینه اخلاق سنتی دانست، بنا کنند. سنایی هر چند که نظمی به کار خود نداده است به خوبی به طرح موضوعهای اخلاق پرداخته است و آینه‌نگار به شیوه خود به آن موضوعها نظم دادند و آنها را دسته‌بندی کردند.

۲.۱۲ بحرالعلوم، جُنگی از اطلاعاتِ مغموصاً اخلاقی و مذهبی در قرن ششم هجری

یک کتاب دیگر که در قرن ششم تألیف شده است به این دلیل که صورت دایره‌تالمارف مانند دارد، در خور آن است که مورد عنایت قرار گیرد. در واقع همین خصوصیت موجب اوزش و اعتبار آن می‌شود. تألیف یک جُنگ روشی است که از طریق آن مؤلف در یک زمان معین و در یک مکان مشخص به انتخاب خود، آگاهیایی را گردآوری می‌کند و سامان می‌دهد؛ این کار همچنین روشی است برای منظم کردن دستاوردهای زمینه‌های مختلف دانش یک زمان معین تا به این ترتیب کار نقل و انتقال آنها آسانتر صورت پذیرد. کتاب بحرالعلوم، تا آنجا که ما دانستیم، اولین دایره‌تالمارف از این نوع است که در زبان فارسی تألیف شده است. این کتاب در سوریه، به روزگار جنگهای صلیبی، به وسیله یک مؤلف سنی برای یک امیر ترک آن هم در حال و هوای مبارزه جدی با تبلیغات اسماعیلیه، به نگارش درآمده است. و همه این نکات به خوبی قابل فهم هستند. در واقع می‌دانیم که ترکیب سلیوق از سال ۱۰۸۴/۴۷۷ به بعد دامنۀ سلطۀ خود را بر شمال سوریه و بین‌النهرین گسترش دادند.^{۱۲۹} آنان برای اداره شال

قدرتند نسبت به یک انسان ضعیف بیگانه روا می‌دارد، چنین کسی دقیقاً مجسمۀ ضد عدالت است. عدالت اقتضا می‌کند که هرگز خوبی به ناحق ریخت نشود، که سلطان خود را مسؤول انضباط کارهای زیردستان خود بداند و گناهکاری خود را بپذیرد، که هر عفو را - علی‌المخصوص در مورد اسیران جنگی - بداند و چون خواهد که کیفر دهد آگاهانه رفتار کند، و این که در دهشهای خویش سخی باشد و دستخوش امیال و هواهای خویش نشود. همچنین لازم است که اندرزهایی را که به او می‌دهند پس محترم بشمارد، و بداند که یاران و دستیاریانی نیکو در پیرامون خود گرد آورند، و صلاحیتها و شایستگیهای در خور مناصب خود را داشته باشد، به عالمان دین، در صورتی که شایستگی داشته باشند، نهایت عنایت را نشان دهد، به نزدیکان سلطان هم توصیه شده است که همواره در حفظ اسراری که شاه با آنان در میان می‌گذارد کوشا باشند.

چنانکه باز هم مشاهده می‌شود تمامی این تعلیمات ساده و سنتی هستند حتی اگر هم رهاورد و چشم‌انداز تصوف را نیز در این صفت سنتی جای دهیم. مثلاً سپای سلطان اندک اندک با سپای زاهد انطیاق داده می‌شود. شاعر، درسهای اخلاق را به چند امر و نهی اساسی محدود کرده است و قلمرو آنها را تا چند تعریف و تکرید کاهش داده است اما از برکت هنر خود به تبیین و توصیف آنها دامنه داده است.^{۱۲۷} این تصفیه در اخلاق و به عبارتی دیگر گذراندن اخلاق از صافی و به گزینی، کار تاریخی و ماندگار سنایی است: با حقیقه الحقیقه یک سلسله اشعار فارسی مایه گرفته از اخلاق آغاز می‌شود که در همه آنها اثر سنایی سرمشق قرار گرفته است. وقتی که تعلیمات حقیقه الحقیقه را با تحفة الملوك علی اصفهانی بسنجیم می‌بینیم که تأکید حقیقه الحقیقه بر آنچه از اخلاق انتظار می‌رود خیلی بیشتر است، و این امر به لحاظ خصلت صوفیانه این کتاب: عقل، دانش، دنیا و مرگ، به آسانی توجیه می‌شود.^{۱۲۸} همان‌گونه که می‌توان انتظار داشت حکمت به آن صورت که مؤلف تحفة الملوك می‌انگاشته است، جای خود را به مفهومی داده است که در تصوف پس گراقتدر است و آن رضا به قضای الهی است (علی‌المخصوص صفحات ۱۶۳ و ۱۶۴ حقیقه الحقیقه). البته دیدیم که سنایی موضوعهای دیگری را که علی اصفهانی فصلهایی را به آنها اختصاص داده، فراموش نکرده است و از آن جمله‌اند علی‌المخصوص اندرز به سلطان، دوستی و دشمنی، رازداری، غیبت (وهجو)، خوی بد و خوی

^{۱۲۷} کتاب، ص. همانین را با عنوان حکیم‌سنایی غزوی و جهان‌بینی او (کابل، ۱۹۷۷، ۲۵۴ ص) نیافتیم و نتوانستیم از آن استفاده کنیم.

^{۱۲۸} بخش اول از باب هفتم حقیقه الحقیقه (۴۱۴ تا ۴۳۰) به گفت‌وگو از موضوع مرگ اختصاص دارد و با بیان ملاحتیاتی مبدیۀ این که زندگی بدون نگرش به مرگ نوحی دیوانگی است، آغاز می‌شود و عموماً با مبدئ دنیا و پایان می‌گیرد.

^{۱۲۹} بنگریه به:

C. E. Bosworth, 'The political and dynamic History of the Iranian world (A. D. 1000-1217),

در تاریخ ایران کسبج، ۶۸/۵

توجهند، و انبوه اطلاعاتی که مؤلف به دست می‌دهد نشانه و بازتاب بسیار خوبی است از همه آنچه در آن روزگار می‌پسندیدند، و ما این نکته را بیفزاییم که این پسند علی‌الخصوص در قلمرو اخلاق بوده است.

— اخلاق دایرةالمعارف

بحرالفوائد متشکل از سی‌وشش «کتاب» است و هر کتاب در هر مورد به تضادی که مورد نیاز است به باهمی تقسیم شده است، و مجموع آنها در کل کتاب به سیصد باب می‌رسد که این رقم آگاهانه انتخاب شده است. مؤلف کتاب اشعری است که، همان‌گونه که خود او در دیباچه (ص ۱) می‌گوید، قری و مایاتی میان دو مکتب فقهی حنفی و شافعی قائل نیست. شریعت اسلامی در کانون فکر او جای دارد، اما در عین حال در سخنان خود مصلأً از سنت اخلاق، که اکنون دیگر کاملاً با آن آشناییم، بهره می‌گیرد. هیچ نشانه‌ای وجود ندارد تا بگویم که اصل که مؤلف را در تدوین و تدوین کتاب راهنمای کرده است چه بوده است. در سراسر کتاب هیچ اشاره‌ای به هیچ شیخ و استادی هم که مؤلف تدوین کتاب خود را از او گرفته باشد، یافت نمی‌شود. بحرالفوائد خطاب به یک امیر مسلمان نوشته شده است تا او را در رفتار عملیش، چه در اداره امور اتباع خویش و چه در مبارزاتش برای حفظ سنت و سرکوب ملحد، راهنما باشد. در این کتاب، اخلاق جایگاهی عظیم دارد، اما مذهب عمل نیز با واجبات عده‌اش و تماریق که از حلال و حرام به دست می‌دهد، جای خود را دارد. بسیاری از اقوال که مؤلف نقل می‌کند و نیز حکایاتی که روایت می‌فاید، آشکارا و آگاهانه از سنت مسلمانی برگرفته شده‌اند.

بحرالفوائد در جزئیات امر به‌ندرت اصالت دارد، و البته نوع کتاب هم این امر را متق می‌کرده است، زیرا که در نظر مؤلف قضیه عبارت از این بوده است که آنچه را که تا آن هنگام از علوم زمانه به دست آمده بوده و برای آموزش و راهنمایی امیر سوسمندتر و لازم‌تر می‌بوده است، یکجا گردآورد. اما چگونگی تدوین و ساماندهی کتابهای که این مجموعه را تشکیل می‌دهند، جالب نظر است؛ این سی‌وشش «کتاب» چنان در پی هم جای گرفته‌اند که قرصاً سی‌وشش کتاب مربوط به دانشهای ضروری و مورد استعمال دائمی را به ترتیب در یک قصه کتابخانه چیده باشند. در عین حال تمجید مقله‌ها و تدوین کتابها از چند قاعده پیروی می‌کنند که پس از توریق بحرالفوائد هجر آشکار می‌شوند. اما آنچه به نظر ما جالب‌تر نموده است محتواسو در صورت اقتضا چگونگی ساماندهی درونی هر کتاب است. یک قصد دایرةالمعارف گونه بر نگارش بحرالفوائد حاکم و ناظر بوده است. این کتاب همچون یک گزارش موجز همه تماریق است که یک انسان شریف و بزرگوار قرن ششم هجری به ارائه آن به یک امیر مسلمان علاقه‌مند می‌بوده است. برای کشف موضوعهای مورد علاقه همین انسان شریف و بزرگوار است که مناسب دانستیم که هبای مؤلف گامی چند در فائانوس مکشباته دانش او

بین‌النهرین تا حلب آتابکائی گماشتند. ۱۳۰ بدین سان آن سفر در سال ۴۸۰ از طرف ملکشاه سلجوق به امارت شهر حلب نصب شد. ۱۳۱ سوره، که مؤلف بحرالفوائد می‌گوید که کتاب خود را در طی پنج سال در آنجا تألیف کرده است (ص ۳)، میان شیمه‌ها دوازده امامیا و اسماعیلیه (یعنی هواداران فاطمیا و علی‌الحصوص زرارها)، شینان و صلیبان پاره‌پاره شده بود. آخرین خلیفه عباسی که نامش در بحرالفوائد (ص ۳۴۲) ذکر شده است ائقث بالله است که از سال ۱۱۶۰/۵۵۵ تا سال ۱۱۳۵/۵۳۰ در بغداد خلافت کرد (زایبوار، Manuel، ص ۱۵). کسی که کتاب به نامش تألیف شده است (ص ۴) آلپ قتلج جیوقالائی نام دارد که آتابک یکی از فرزندان آق سقر به نام ابوسعید ارسلان آبه بوده است.

همان‌گونه که عمدتاً دانش پژوه در مقدمه خود بر متن چاپی بحرالفوائد متذکر شده است (ص دوازده) از عنوان و لقب آلپ قتلج می‌توان نتیجه گرفت که او با اسماعیلیه و صلیبیان بی‌چنگیده است. اما ما اقرار می‌کنیم که درباره این آتابک چیزی نمی‌دانیم، و نیز این‌که درباره مؤلف بحرالفوائد هم، صرف‌نظر از اطلاعات و اعتقاداتش، هیچ اطلاعی نداریم. این‌که او کتابی به فارسی برای یک آتابک ترک نوشته است به هیچ روی شگفتی‌آور نیست. این هم که او اعتقادات اهل تسنن و ضد اسماعیل داشته است نمی‌تواند موجب شگفتی گردد زیرا که در عصر و زمانه و سرزمینی می‌زیسته است که سلجوقیان در حال گسترش دامنه تصرفات و نفوذ و قدرت خود بودند. همه قرائن حکایت از آن دارند که مؤلف بحرالفوائد تألیف کتاب خود را در میانه قریب ششم به پایان برده است. ۱۳۲ بحرالفوائدی که دانش پژوه به چاپ رسانده است بر اساس دو نسخه خطی فراهم آمده است، ۱۳۳ ای. کی. اس. لئون در یک بررسی کلی که درباره «نصیحة الملوك» انجام داده از این کتاب بهره گرفته است. ۱۳۴ ملاحظات محمدتقی دانش پژوه (مقدمه، ص سیزده تا پانزده) درباره این کتاب درست هستند. او می‌گوید: زبان کتاب ساده و دقیق و صریح است، ارجاعاتی که مؤلف می‌دهد و در متن تاریخی و عقیدتی او جای دارند قابل

۱۳۰. از آغاز، آتابک للک یک شاهزاده نوجوان ترک بوده است. پس از آن امیر ایالت گردیده و بعد این سمت موروثی شد. بنگرید به مقاله آتابک / Alatabek در دایرةالمعارف اسلام.

۱۳۱. بنگرید به مقاله‌های «آق سقر / Ak Sunkur» و «حلب / Halab» در دایرةالمعارف اسلام. ۱۳۲. عمدتاً دانش پژوه، در مقدمه خود، صفحه سیزده، شماره ۵۵۲ تا ۵۵۳ را پیشنهاد کرده است زیرا که مؤلف در صفحه ۲۴۹ از مرگ محمد، فرزند جانشین حسن صباح سخن رانده است و می‌دانیم که قتل محمد در سال ۵۵۷ روی داده است (زایبوار، Manuel، ۲۱۷).

۱۳۳. بحرالفوائد (دایرةالمعارف) شامل کلام و تعارف و فقه و سیاست... با تصحیح و مقدمه و یادداشت‌های محمدتقی دانش پژوه، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۲۵، پانزده + ۵۲۹ ص. در مورد نسخه‌های خطی بنگرید به: طلیق، مژوی، فهرست... ۶۶۸/۱ + ۶۴۹.

۱۳۴. ای. اس. لئون، «نصیحة الملوكهای اسلامی» در La Persia nel Medioevo، رم، ۱۹۷۱، ص ۴۱۹ تا ۴۲۲. در اینجا نشان می‌دهد که مشخصه‌های اصل بحرالفوائد از اوضاع و احوال تاریخی زمان تألیف آن تأثیر پذیرفته‌اند، و ما این نکته را پس از این ثابت خواهیم کرد.

برداریم.

جهت اخلاقی بحرالفوائد از همان کتاب اول در مورد «آداب جهاد» (ص ۱۲ تا ۴۵) آشکار می‌گردد. نخستین دشمنی که برای اناپاک ترک سوریه در دوران جنگهای صلیبی برشمرده می‌شود «نفس» است، و نفس نخستین دشمنی است که باید از پای در آورد (باب اول) و مواجهه کرد و به اصلاح آورد (باب دوم) و به خیر و نیکی برانگیخت (باب سوم) و هواره باید به یادش آورد که این جهان گذراست و مرگ در کمین است. اما باید همچنین با دشمنان بیرونی پیکار کرد. واجبات ناشی از این تکلیف و شرایطی که مقتضی انجام این وظیفه هستند با کمی تفصیل در باب چهارم بیان شده‌اند. همچنین ضرورت داشته است که پادشاهای نوید داده شده به غازیانی که در دفاع از عقیده می‌میرند، مورد پادآوری قرار گیرند (باب پنجم؛ در نواب مجاهدان و شهیدان، از همین «کتاب» اول می‌توان دریافت که سبک و زبان مؤلف ساده و جاندار است. اندیشه او خیلی خوب شکل گرفته است و ساختار یافته است و در عبارات کوتاه و روشن، که در خور یک دیوانه تامل‌مورف است، بیان می‌شود. و بالاخره این‌که از روشهایی که انبوه آنها خاص ادبیات اخلاق است، فراوان استفاده می‌کند: حکایات، اندرزها، کلیات قصار، اقوال بزرگان، قطعات منظوم کوتاه.

کتاب دوم (ص ۴۶ تا ۵۸) مجموعه‌ای از اندرز است که شمار آنها به ۱۰۵ عدد می‌رسد و «کتاب الحکمه» نام گرفته است. این اندرزها که برخی از آنها صورت «حکایت» دارند برحسب منشأایشان به دو بخش تقسیم شده‌اند. اندرزهای شماره ۱ تا شماره ۵۲ به شخصیت‌های اسلامی که گاه به نام از آنان یاد شده است نسبت داده شده‌اند. تقریباً همه این اندرزها چنان صورت ظاهری دارند که گویی شاه‌رگداری شده‌اند. در این اندرزها نخست از حکمت و عقل و علم سخن می‌رود، آنگاه به انواع موضوعهای دیگری که به زندگانی یک مسلمان شایسته مربوط می‌شوند پرداخته می‌شود. بخش دوم حاوی پنجاه و دو اندرز از «پادشاهان» (ایران) است (ص ۵۵)، اما از هیچ‌کس نام برده نشده است. این اندرزها، به لحاظ سبک موجزی که دارند از اندرزهای بخش قبل متفاوت هستند. این سبک موجب می‌شود که این اندرزها غالباً به صورت کلیات نصار جلوه کنند ولی محتوای آنها دقیقاً شبیه محتوای اندرزهایی است که در اندرزنامه‌های اخلاق سنتی زبان فارسی یافت می‌شوند. اما مؤلف هیچ چیز درباره منابع خود نمی‌گوید و ما هیچ اندرزنامه‌ای را که اندرزهای بحرالفوائد از آن برگرفته شده باشند، نمی‌شناسیم.^{۱۳۵} آیا ممکن است که خود مؤلف آنها را بر ساخته باشد؟ در این اندرزها، از بسیار

۱۳۵ یک نمونه از آنها این است (بخش دوم، شماره ۱۹، ص ۵۵ و ۵۶: دزدی بهتر که دروغ گفتن، دزدی بهتر که دروغ نگوید، زیرا که دزد چیزی به خانه می‌برد و دروغ زن جز دروغ چیزی به خانه نمی‌برد. آدمی که

چیزها سخن می‌رود؛ دنیا، شهوات، امیال، ثروت، هوشمندی، دروغ، مرگ، جوانی، پیری، دوستی، مرده، زن و بسیار موضوعهای دیگر که مشترک میان اندرزنامه‌های

در اینجا ناگهان رشته کتابهای مربوط به اخلاق، نقد و «ادب» که اولین بخش عمده بحرالفوائد را تشکیل می‌دهند، گسیخته می‌شود و فصل در باب ناپشهای فردی (دها) دو اوقات معین و یا در مواقع متفاوت درج می‌یابد (ص ۵۹ تا ۱۳۶). اما با «کتاب» بعد (ص ۶۸ تا ۷۶) که کتاب چهارم است در «اندرز به پادشاهان» (نصیحةالملوک)، به عالم اخلاق بازمی‌گردیم و آن اندرز این است که مرگ را نباید فراموش کرد و از این اندیشه که هر انسانی میرا و رفتن است باید این درس را گرفت که نباید به این عالم دل بست. «کتاب» که با فراخوانی و ترغیب شاهان به تفکر و تبه آغاز می‌شود، گفتاری سخته و سنجیده است و در خور آن‌که در بالای منبر به زبان آید، و آکنده است از اقوال و حکایاتی برای اعتبار دادن به دعوت و تحکیم آن؛ باید آمادگی مرگ بود، دنیا سراسر بیهوده و بوج است، زندگی به کایوس می‌ماند و مرگ به یک خواب دراز. این درس هر چند که عادی و معمولی می‌ناید غالباً به وسیله اخلاق‌پوئی که روبروی زورمندان قرار گرفته بودند، به کار گرفته شده است. این درس که در اینجا قرار گرفته است و خالی از هیمنه و شکوه نیست، صورت مدخلی بر «کتابهای» بعد را دارد. برای آن‌که رفتار اخلاقی کسانی که در این جهان از بیشترین رفاه و بهترین امکانات برخوردارند متأثر گردد باید آنان را در برابر تردیدترین واقعیت هستی انسان یعنی مرگ قراود داد. چنین می‌ناید که اولین اهرم اخلاق و ابزار برانگیختن بزرگان جامعه جلب نظر ایشان به سرنوشت مرگبار زندگی آنان در مقام زورمندان و صاحبان قدرت بوده است.

کتاب پنجم (ص ۷۷ تا ۸۹) موضوع برساختن اخلاق انسانها را در جهت عکس دنیال می‌کند. به این معنی که به معرفی «صفات و اخلاق کامل بهترین انسانها (اخلاق صالحین)» می‌پردازد. خصوصیات شاخص این مردان کمال رفتار (خوشحوی) ایشان است. یعنی رضایشان به قضای الهی، شکرگزاری نعمتهای آسمانی و شکیبایی بر مصائب و بلیات (ص ۱۷۷). پیامبران بهترین همه بلندگاند چه به دلیل «رضا به قضای خدا» و «شکر نعمت‌متم» و «صابری بر بلا» و چه به این دلیل که همه ایشان «درویشی اختیار کردند» (ص ۱۷۸). پس از آن

→ نایاک باشد از گروه دیوان است. چنین می‌ناید که این نگوشتی مطلق «دروغ» است؛ در یک ضرب‌البیل درج افتاده بوده است و مؤلف آن را نقل و تفسیر کرده است.

۱۳۶. از جمله نازی است که در وقت که انسان از «سلطان ظالم» می‌ترسد، باید «عزت» (ص ۶۲) تحفه‌های از اوارد و ادویه که مؤلف نقل کرده است نشان می‌دهد که او از فصل که در کتاب سنوات (۱/ ۲۶۸ تا ۲۸۰) به «ترتیب وردها» اختصاص دارد، آگاه بوده است. غرض از توجیه خاصی به آداب و رفتاری که برابر ذکر در آغاز حاصل می‌شود، نشان داده است.

«کتاب» هفتم (ص ۱۱۲ تا ۱۲۰) «ادب الملوک» نام دارد، اما از این موضوع فقط در باب دوم سخن گفته شده است و باب اول آن به «ترتیب اولاد» اختصاص دارد. نکته در مورد توجه در اینجا این است که در این بحث آداب مربوط به کودک و پادشاه یکجا گرد آورده شده اند و چنان که در بابهای هفتم و نهم تحفة الملوک (بحث ۲۰۹) دیدیم، کودک و پادشاه افرادی هستند که توجه مؤلفان اخلاق مخصوصاً مطبوع به ایشان است. به عقیده مؤلف بحرالوفاد مسؤولیت کامل تعلیم و تربیت کودک با مادر و پدر است، آنان موظفند که فرزند را از هفت آفت نگاهدارند^{۱۳۸} و هفت وظیفه یا «شرط» را در حق او انجام دهند و رعایت کنند که «تربیت فرزندان را شرایط است» و آن شرایط عبارتند از این که: او را به دلهای «پارسا و شلعه و حلال‌خور و غازکن» سپارند، «نام نیکو» بر او نهند، خواندن قرآن را به او بیاموزند و نیز «عریبت و ادب» و احکام شرع را...

و اما پادشاه باید قدرت خود را در تطابق با قانون اسلام اصال کند که «پادشاهی به شرط شرع سعادتی است» و نباید که «به خواست طبع و موافقت نفس» عمل نماید تا از ذه صفت (ادب) نیکو برخوردار گردد؛^{۱۳۹} «روز را به دعا کردن و قرآن خواندن اختصاص کند؛ هر روز چیزی که به صدقه دهد؛ هر روز که برخیزد نیت کند که امروز عدل چنین کنم» «صحاب بر دارد و بنشیند و اصحاب او را به رعایت به رفق زندگانی کند نه به شرف» «جهاد کند تا جمله رعیت را خوشنود تواند کرد... اما رضای مخلوق بر رضای خالق اختیار نکند؛ با عدل داوری کند و حکم دهد زیرا که اگر بی‌عدالتی کند در برابر خدا مسؤول است» با علما مجالست کند و اندر زهای آنان را بپذیرد؛ و بالاخره این که دست ظالمان و البته غلامان را کوتاه دارد و اگر ستم کردند کفرشان دهد. این «ضیحة الملوک» خلاصه و منتخبه نکات اصلی رایج در این نوع ادب اخلاق را به خوبی در چند صفحه گرد آورده است و پادشاه را به داوری الهی و اندر زهای دانشمندان حواله داده است.

آیا خود مؤلف هم از جماعت دانشمندان بوده است؟ او تنها یک بار از خود یاد می‌کند و در آنجا خویش را عارف می‌شمارد (ص ۴۳) و اطمینان می‌دهد که از آنجا که «شناسنده است برای تفسیر دقیق سخنانی که از پیامبر نقل می‌کند نیاز به دلیل و مدرک ندارد. «کتاب» هفتم

۱۳۸. آن آفتها عبارتند از: هشیبی یا «منجم و شاعر و حکیم» هشیبی یا «بلای» و «زنان» که «مجالست زنان بر سبیل دوام کودکان را از طبع بگردانند». باده‌خواری، «مخولند کشی پارسا» مانند ویس و رامین، مجامع و کورسب، واقف و مدره، رفاه و تنعم، کثرت بازی (که موجب «برنام شدن» و دین درون خائبه همسایگان می‌شود).

۱۳۹. چنان که در کپیهای سعادت (۱/ ۵۲۵ تا ۵۲۲) دیده شد، تفسیر بعدی این ضیحة الملوک که به مورد کاملاً به شیوه غزالی انجام گرفته است، چنان که خواهیم دید غزالی همین شیوه را در ضیحة الملوک هم به کار برده است.

سخن «در صفت صحابه رسول (ع)» به میان می‌آید و زندگی زاهدانه آنان در مقابل با زندگی ما مطرح می‌شود؛ «امروز جهان منقلب شده است، با فرج موافقت است و با مسلمانان مخالفت» (ص ۱۷۹). و این نتیجه ترجیح نهادن ملکه دنیا بر دین است. پس از باران پیامبر سخن به قدسین (اولیاء) می‌رسد که نه از راه زهد و پارسایی به آن درجه رسیده‌اند بلکه «آنچه یافتند به چهار چیز یافتند: نیکویتی، سخاوت، نصیحت خلق و شفقت بر دین» (ص ۸۲). پس از «اولیا»، مؤمنان جای دارند که تصویر اخلاق آنان به کمک شاعران و عارفان عبارات کوتاه در توصیف رفتارشان، ترسیم شده است. مؤمن می‌کوشد تا: «عذر جوینده بود، و نصیحت‌کننده بود، و پاری دهنده بود، و بخشاینده بود...» تقاضا و بددینی هم در مقابل پیا و پیا و به همان شیوه توصیف شده است. در مجموع این خصیصه‌ها نوعی تشابه عمیق به بهترین پیام اندرزنامه‌ها احساس می‌شود که ملاحظات مثبت از حکمت و اخلاق پادشاهان افزوده می‌گردد، و از آن جمله این است عبارت که: «مؤمن گاهگاهی وی را به پاری رزند، منافق پیوسته تندرست بود» (ص ۸۴)، و این تأمل رایج در حکمت تورانی در باب انسان بدجنس است. پس از آن به «باب در اخلاقی حلیان» می‌رسیم و می‌بینیم که «جلم شریف‌تر است که عقل» و نیز این که: «حلیمی یعنی بُرد پاری و آهستگی» (هان‌جا)، و این قول را حکایاتی که از آن پس نقل می‌شوند، تأیید می‌کنند. و بالاخره آخرین باب درباره شش سرمشق کمال، در مورد سخاوتمندان بزرگمشتی (کرمان) است. بازده حکایات نمونه‌های سخاوتمندی و کرم مادی را تجسم می‌بخشد،^{۱۴۰} و باید گفت که در این کتاب، که برای یک امیر حامی و مروج علم و ادب نوشته شده است، به گونه‌ای شایسته پروانده و روایت شده‌اند.

«کتاب» ششم (ص ۹۰ تا ۱۱۳) دنباله همان «کتاب» پیشین، اما به شکل دیگر است: مجموعه‌ای است از هشت و یک حکایت، مرکب از سخنان مشروح مردان حق و به کمال رسیده. در اینجا علی‌الخصوص رفتار مذهبی آنان و ویژه قطع علاقه و پیوندشان از عالم دنیا، و نیز ارزشها و فضایلشان مانند عفو، مورد تأکید قرار گرفته است. اما موضوعهای اخلاق همچنان جای خود را در این حکایات حفظ کرده‌اند. مثلاً تنها حکایتی هم که محتوای اسلامی ندارد (ص ۱۱۱، ش ۵۶) دارای بُرد اخلاق است، و آن حکایت ماهیگیر، خسرو پرویز و هسروس است؛ و هدف از آن نکوهش مردانی است که عقل خود را به دست زنان می‌دهند. و اتفاقاً همین حکایت آخرین حکایتی است که در ضیحة الملوک غزالی (ص ۱۵۷) نقل شده است، و ظاهر است که مؤلف بحرالوفاد آن روایت را می‌دانسته است و آن را به ذکر وجوه اصلی آن محدود کرده است.

۱۴۰. حکایتی شماره ۴ (ص ۸۷) را بعدها سعدی به گونه‌ای پس دلنشین به شعر در آورده است (بوستان، چاپ همدان فروغی، ص ۲۰۳).

پرداخت. اما در مورد تعداد گناهان، مؤلف متنبی از اقوال بزرگان اسلام را نقل می‌کند (ص ۱۴۶ تا ۱۵۲) تا خواننده بر مبنای مجموعه وسیعی از گناهان بر شمرده شده به بررسی وجدان خود پردازد. همه این گناهان عبارتند از قُرد از فرمان خدا، اما فقط به قلمرو دین و ایمان محدود نمی‌شوند؛ تحلف از اخلاق و قرض اصول اخلاق نیز در مجموعه گناهان مضبوط است و زمینه‌های مختلف را در بر می‌گیرد مثل: «با خوردن... سوگند دروغ، گواهی دروغ... ناسزاگویی و زناکردن... این مورد بر موارد دیگر افزوده می‌شود تا این نکته تأکید گردد که در آن روزگار، سبک و سبکی حکومت دین یک فرد را تا آنجا متعهد می‌کرد که به دقیق‌ترین صورت به واریس رفتار خطاآمیز خود اقدام نماید.

در باب سوم (ص ۱۵۲ تا ۱۵۵) از همین «کتاب» مسأله مهم سرنوشته کسی که بدون توبه از دنیا رفته است، مطرح می‌شود. مؤلف در اینجا راهی اهل سنت را در مقابل با آرای خوارج و معتزله بیان می‌کند و می‌گوید: «بنده به گناه کافر نشود» و شروع از ایمان مستوجب عقوبت اخروی است زیرا که «هر همه گناهان کفر است، اما حکم گناهان دیگر در متنت خدای نبود. اگر خواهد فردی قیامت وی را عفو کند» و اگر خواهد او را تا «ابدلتین» کفر دهد.^{۱۳۱} باهای چهارم و پنجم همین «کتاب» (ص ۱۵۵ تا ۱۵۷) در باب ستم بر دیگران (مظلمت) نیز در خور توجهند، علی‌الخصوص از آنجا که خطاب مؤلف نسبت به یک امیر است به بزرگ کردن موضوع عدوی و آگاهاته می‌ناید. مؤلف در اینجا نیز انبوهی از اقوال را، البته در تأیید رأی و بیان خود، نقل می‌کند. «مظلمت خلق کاری عظیم است... و همه گناهان به توبت برخیزد مگر مظلمت» پس برای کسب عفو از این گناه توبه کفایت نمی‌کند بلکه پیش از آن باید آنچه را که به ناحق از دیگری حرم چند که دشمن باشد گرفته است، پس بدهد. برای موردی هم که نمی‌توان مال دشمن را به خود او داد، برای رفع مظالم راههایی پیش بینی شده است، و به هر حال باید دانست که در روز قیامت سه دیوان (حکمه عدل الهی) خواهد بود؛ یکی برای بددینان و کافران، که در آن هیچ‌کس آمرزیده و بخشوده نخواهد شد؛ دو دیگر دیوان مظالم که در آن کسی آمرزیده نمی‌شود مگر وقتی که صاحبان مظالم از حق خود گذرند؛ و سوم دیوان مؤمنان که میان خدای تعالی و بدگان است، اگر خواهد بیمارزد و اگر خواهد برقدر گناه عقوبت کند» (ص ۱۵۵).

مؤلف در کتابهای دوازدهم (ص ۱۵۸ تا ۱۶۵)، سیزدهم (ص ۱۶۶ تا ۱۷۵)، چهاردهم

یعنی «فرهوس الساروفین» (ص ۱۷۱ تا ۱۷۴) درباره این شناخت و معرفت اطلاعات بیشتر به دست می‌دهد. معرفت، موهبتی الهی برای روشن کردن قیاسه دل انسان است. انسانی که از این نعمت برخوردار است نه تنها به تمامی عظام دنیایی، بلکه به هرگونه میل به آخرت نیز پشت می‌کند، تنها وابستگی او پیوند به خداست و تنها ترسی که دارد خوف جدایی از خداست. بدین‌سان مؤلف بحواله‌های فراوانی جماعت دانشمندان دینی (علما) جای می‌گیرد، اما تصریح هم نمی‌کند که در عالم عرفان به تصوف گرایش دارد یا نه.

با «کتاب» نهم (ص ۱۷۵ تا ۱۷۷) به سمت علوم این دانشمندان دین روی می‌آوریم تا در پرو نوسریعت اسلامی ببینیم که از هر فرد مسلمان چه چیز خواسته می‌شود و حلال و حرام کدام است. این «کتاب» بر حسب این که پول و مال در خدمت زندگی دنیایی به کار می‌روند، توجیهی برای کسب و به کار بردن آنهاست. اما از آنجا که مؤلف دارای روحیه‌ای جامع‌العلوم است، بحث از پول و مال را هم فرصتی می‌یابد برای گفت‌وگو از موضوعهای مرتبط با آن مثل شرایط لباس و چگونگی لباس پوشیدن و یا شیوه‌های مطلوب یا ممنوع تغذیه در معاملات. در «کتاب» دهم (ص ۱۷۸ تا ۱۷۴) مؤلف می‌گوید تا همه آنچه را که در دین و شریعت حلال و مباح دانسته شده‌اند، دسته‌بندی کند. نخست از امور لازم که «از جهت ضرورت است» مثل خوردن و «زراعت و تجارت و نکاح کردن» سخن می‌رود. پس از آن بار دیگر سخن از معاملات و پول، که کسب چیزهای ضروری بدون آن ناممکن است، به میان می‌آید. سپس موضوع «سیاست» یعنی تأدیپ کردن (ص ۱۷۸ تا ۱۸۰) مطرح می‌شود که به وسیله آن، علی‌الخصوص به دست سلطان، نظم در جامعه برقرار می‌شود.^{۱۳۲} و سرانجام «مکارم اخلاق» (ص ۱۸۰) است که عبارت است از مثلاً: «جوارفردی کردن و نان دادن و برهنه [را] پوشیدن و مظلوم را نصرت کردن و عورت پوشانیدن و خود را پاک داشتن از قاذورات و نجاسات، و مهان را نیکو داشتن و مانند آن» (همان جا). چنین است آن پیام اخلاق که مؤلف از قرآن برگرفته است و قطعاً خطاب به کسی است که در جامعه از وضع و موقع بسیار خوبی برخوردار است. پس از آن درباره برخی از احکام قرآنی، علی‌الخصوص ازدواج (ص ۱۸۰ تا ۱۸۲) شرح و بسط کافی داده شده است، جز اینکه این بخش متأثر از این پیشداوری عبرت‌آورو نه چیز دیگر درباره زنان است که «ناقص عقلند و رأی ندارند» (ص ۱۸۲).

«کتاب» یازدهم در بیان احکام کبائر است، یعنی گناهان بزرگی که مستوجب عقوبت و کفر محسوب می‌شوند زیرا که این گناهان موانع دین را نقض می‌کنند (ص ۱۸۶). گناه چند سرعشاً دارد: حسد، سرس و کبر؛ و این کبر میبانی است که مؤلف بازهم به آن خواهد

۱۳۰. هاگو سیاست پادشاهان نیکو مردم بکند دیگر را بخورد چون دزدان بکند دیگر را پدرند... و عوام و تادان از سلطان بیشتر ترسند که از قرآن» (ص ۱۷۸).

۱۳۱. بدینی است که رأی اشعریه نیز همین است. مثلاً بنگوید بدو موتهگری و است صبر شکن گری عینک اسلامی، ادنیورو، ۱۹۷۳، ص ۲۱۶. این نویسنده در سراسر کتاب خود اهمیت تاریخی این رساله را که طبعاً گسترده‌تر از آن است که در اینجا مطرح شده است، نشان داده است. مسأله این است که کدام گناهان همین عالم آدم را از جامعه مسلمانان بیرون می‌راند.

عین حال موضوعهای دیگر نیز همچون بازی و لعب ۱۲۵ و خواندن کتابهای ممنوع نیز مطرح می‌شوند. اما در میان همه این آراء و احکام حد میان دستورالعملهای مربوط به حفظ ایمان و دستورالعملهای ناشی از عرف و عادات در کجاست؟ همه موضوعها برحسب یک قانون و شریعت اسلامی است و تداوم رفتار اخلاقی را شرط زندگی ایمانی می‌دانند. مورد داوری قرار گرفته‌اند، و برحسب همین شریعت است که حدود حلال در نسبت با حرام‌خواه ایمانی و خواه اخلاقی، تعیین شده‌اند. تعیین حد شرعی موجب تقسیم‌بندی امور زندگی می‌شود بی‌آنکه این امور را در مراتبی که طبعاً دارند مژروی نمایند.

«کتاب» شانزدهم، کتابی است در آداب، یعنی قواعد و احکام تربیت صحیح و رفتار شایسته‌ای که در جامعه اسلامی آن روزگار باید مراعات می‌شدند. این کتاب از لحاظ فنی محتوای صراحت و عبارت به پای «رکن» دوم کیبای سعادت نمی‌رسد اما در عین حال پس آنکه از مطلب است و مؤلف آن هیچ یک از موضوعهای را که غزالی بررسی کرده است از قلم نمانده است. مخاطبان عمده این «کتاب» سه شخصیت هستند: کودکی که تمامی احکام و مقررات ضروری و مطلوبی که از او یک انسان شایسته اجتماع می‌سازند خطاب به پدر و مادرش تبیین شده‌اند؛ پادشاه که بار دیگر دستورالعمل خطاب به او تدوین شده است (ص ۲۴۵ و ۲۴۶)؛ و بالاخره «مختبص» که غزالی در «رکن» دوم کیبای سعادت فصل منشی را به او اختصاص داده بود. اما از این هم فراتر روم؛ از آنجا که عبارتهای کامل از کیبای سعادت در بحرانهای نقل و رونویس شده‌اند. ۱۲۶ در نظر ما بدیهی می‌ناید که مؤلف بحرانیافته در هنگام تألیف اثر خود کیبای سعادت را در کنار دست و در برابر چشم می‌داشته است به این «کتاب» به گونه‌ای صریح و آشکار به تعالیم غزالی می‌رسیم که البته مؤلف بحرانیافته آزادانه و به دلخواه آنها را تعقیب کرده است، ولی همین‌جا که در کیبای سعادت عمل شده است این تعالیم برحسب احکام مکتب شافعی تبیین شده‌اند. برخی از موضوعهایی که در «کتاب» شانزدهم مورد بحث قرار گرفته‌اند از «رکن» اول کیبای سعادت برگرفته شده‌اند مثل احکامی که باید در هنگام انجام تکالیف مذهبی مانند زکات، حج، غزاه، قرائت قرآن و ...

(ص ۱۷۶ تا ۱۹۲) و یازدهم (ص ۱۹۵ تا ۲۱۸) به بحث دربارهٔ شیار فراوانی از مسائل عینی و ملموس، که فقه اسلامی راه‌حلهایی برای آنها پیش بینی کرده است، می‌پردازد. برخی از این مسائل با اخلاق رابطه مستقیم دارند، اما همه آنها مسائل هستند که به زندگی رایج آن روزگار مربوط می‌شوند و ما در اینجا فقط به گفت‌وگو از برخی از آنها می‌پردازیم. در رأس همه آن مسائل اقطاع^{۱۲۷} جای دارد که در اینجا به معنای زمین یا زمینیهایی است که پادشاه به یکی از اتباع خود می‌دهد. مؤلف در «کتاب» دوازدهم به بررسی حقوق مالکیت آنچه در این گونه زمینها یافت می‌شود، می‌پردازد. اصل که این موارد بر مبنای آن مورد داوری قرار می‌گیرند این است که کسی که از اقطاع برخوردار می‌گردد مالک آن اقطاع نمی‌شود، و این نکته‌ای است که باید به صراحت بیان می‌شد. «کتاب» سیزدهم نیز در باب حقوق است و «کتاب الحقوق» نام دارد در این «کتاب» احکام مربوط به موارد ذیل بیان شده‌اند: حق خدای عزوجل بر بندگان، حق پیغامبران، حق مسلمانان نسبت به یکدیگر، حق پدر و مادر، حق فرزندان، حق مرد، حق زن، حق غلام و کنیز، حق خداوندان غلام و کنیز، حق امرا و پادشاهان، حق رعیت و مردم، حق غلام، حق همسایه، یعنی در مجموع دو دسته حقوق هستند: دستهای که باید از آنها اطاعت کرد و دستهای که باید آنها را محترم شمرد. این برداشته و احکام ابتدایی حقوق از همان زمان که اندرزنامه‌های اخلاقی کهن تدوین شده‌اند، همواره در همه کتب مورد تذکر قرار گرفته‌اند و در آنها بارها تکرار شده است که احترام حقوق دیگران منبت از فضیلت عدل است. «کتاب» چهاردهم با عنوان «مشکلات الاحکام» فهرستی از مسائل متنازع فیه در زمینه فقه و حقوق بدست می‌دهد که جمعا بیست و یک مسأله‌اند. ابتدا صورت هر مسأله و پس از آن آرای فقهایی مختلف نقل می‌شود. بدین‌سان خواننده یک رساله عملی کوتاه فقهی دربارهٔ مسائل روز در اختیار دارد. ۱۲۸ «کتاب» یازدهم در باب حلال و حرام به لحاظ شرع اسلامی است، چیزی حلال است که «بنده به گردن آن ثواب یابد» از خدا، و حرام آن چیز است که انعام آن مستوجب کفر الهی است. در اینجا عمده‌ت موضوع تملک اموال مادی مطرح است. ۱۲۹ اما در

۱۲۷ دربارهٔ این بحث پر دامنه بنگرید به: C. Cahen, مقاله «اقطاع» / *al-iftā'* در *دایرة المعارف اسلام* و ای. کی. اس. لئون، «تأملاتی در باب اقطاع» در

Arabic and Islamic Studies in Honor of H.A.R. Gibb, G. Makdisi ed., Leyden, 1965, pp. 358-376.

۱۲۸ مثلاً آنکه کسی را که منکر توحید است چگونه باید شناخت؟ تا چه اندازه می‌توان از غیر مسلمانان حمایت و حفاظت کرد؟ یا کودکی که به پدر و مادرش بی‌بره چه باید کرد؟ آیا مالک کنیز یا غلام می‌تواند با او ازدواج کند؟ آیا آموزش جادوگری حلال است؟ ...

۱۲۹ همان‌چنان که پادشاه و سلطان را مالی حلال است، و حرام بیشتر است» (ص ۲۰۰)، آن‌گاه در ص

۲۱۶ و ۲۱۷ دستورالعمل دریافت هدیه و فرق آن با رشوه ذکر شده است و گفته می‌شود که سلیق آن دورباید فرق نهاد.

۱۲۵ همهٔ بازیها حرام هستند مگر سه بازی: تیرباران، سوار و راسیه و بازی با زن حلال (ص ۲۰۶-۲۰۴). ۱۲۶ کتابی است که صفحه‌های ۲۲۲ تا ۲۲۵ بحرانیافته را با صفحات ۲۸۲ تا ۳۰۰ از جلد اول کیبای سعادت مقایسه کنیم تا در پایم که بحرانیافته تأمل طعم خورده کیبای سعادت را خلاصه کرده است. در عین حال آداب مربوط به سلطان هائیها نیستند که غزالی در باب «برعت فاشان و ولایت راندن» (ص ۵۵/۱ تا ۵۴/۲) تریف کرده است.

مراعات شوند.^{۱۲۷}

«کتاب» هفدهم (ص ۲۴۸ تا ۲۷۵) آن بخش اخلاق از بحر الفوائد است که بهتر و بیشتر از بخشهای دیگر بسط و تفصیل یافته است. اما این امر بدان سبب ممکن شده است که مؤلف در این بخش از دستاوردهای «رکن» سوم کیمیای سعادت بیشتر بهره گرفته است (و ما قبلاً در بند ۷.۱۱ از آن گفت و گو کرده‌ایم). در عین حال در اینجا مؤلف القائات صوفیانه‌ای را که رهنمون غزالی در تدوین طرح مباحثش بوده‌اند، و ما پیش از این کوشیدیم تا آنها را باز نمایانیم، کنار گذاشته است. مؤلف بحر الفوائد بنای کار خود را بر این تصور رایج، که غزالی نیز بیان کرده بود، نهاده است که اخلاق درمان هادتهای ناپسند است: «خلاق همه بپارند، لیکن بهاریا مختلف است» (ص ۲۴۸). اکنون عبارتی را که پیش از این در صفحه ۱۴۴ (ابتدای «کتاب» یازدهم در مورد گناهان کبیره) دیدیم، در اینجا به تکرار باز می‌یابیم که: «سر همه گناهها سه گناه است: حسد است و حرص و کبر» (همانجا). مؤلف، موضوع و هدف این ادعا را که «معالجه الذنوب» است اصل هفتمین «کتاب» به چهارده باب قرار داده است. برای درک این نکته که هر یک از این بابها در «رکن» سوم کیمیای سعادت یافت می‌شوند،^{۱۲۸} بهتر است که به پیوست شماره ۳ در پایان کتاب حاضر رجوع شود. مقابله دو متن نشان می‌دهد که مؤلف بحر الفوائد مباحثی را که غزالی ذکر نموده است، به اختصار رونویس کرده است.^{۱۲۹} با این تفاوت که برخی از اقوال را تغییر داده، پارامی از عبارات را بجایها کرده، و گاهی چند سطر از خود به بعضی از بندها افزوده است. اما جست و جوی این که چگونه مؤلف سرمنشأ و اصل همه خطاها و گناهان را در سه خطای بزرگ یعنی حسد و حرص و کبر یافته است، پیوده است. او چشم‌انداز صوفیانه اخلاق غزالی را کنار گذاشته است و لذا از «رکن» چهارم کیمیای سعادت که در آنها چندین نکته مثبت اخلاقی غزالی وجود منقذ مدرج در «رکن» سوم را اصلاح می‌کنند، هیچ اقتباسی ننشده است. در واقع مؤلف بحر الفوائد به جای آنچه از کیمیای سعادت کنار می‌گذاشت، هیچ چیز دستکم به صورتی سنجیده و سامان گرفته، نگذاشته است. مثلاً بخش مثبت اخلاق او حاوی یک رساله در فضایل نیست؛ بلکه برعکس، برای ارائه این بخش به دو منبع دیگر متوسل شده است: سنت اخلاقی مدرج در ادبیات، و علی‌الخصوص سنت صرفاً اسلامی و سنی

^{۱۲۷} مثلاً بحر الفوائد، (۲۴) کیمیای سعادت: ۱/ ۲۴۲ تا ۲۴۷، که مؤلف بحر الفوائد شش موردی را که غزالی ذکر کرده است، به اختصار رونویس نموده است.

^{۱۲۸} به ابتدای باب ۱۲، در مورد «معالجت حاضر آوردن دل در غماز» که خارج از موضوع این مبحث است و از «رکن» اول کیمیای سعادت گرفته شده است.

^{۱۲۹} چاپ انتقادی کیمیای سعادت می‌تواند در تصحیح متن نسخه‌های بحر الفوائد سودمند باشد. وانگهی در بحر الفوائد به اقتباسهای لفظی از کیمیای سعادت بر می‌خوریم که بررسی آنها موضوع تحقیق جداگانه خواهد بود. ما در اینجا به اقتباسهای نسبتاً طولانی و کاملاً محسوس بسنده کرده‌ایم.

که مستلزم پیروی دقیق از آیین شریعت بود. و لذا از آنها که برداشتها و تصورات رایج در یک عصر را، که کمتر شخصی و خصوصی و بیشتر جمعی و سنتی بودند، بیان می‌کنند پس در خود توجه است.

«کتاب» هجدهم (ص ۲۷۶ تا ۲۸۸) به بیان احکام زیارت حج در مکه و چگونگی فواید انجام آن اختصاص دارد. به درستی نمی‌دانیم که چرا این «کتاب» در این محل جای داده شده است چه که قاعدتاً و منطقاً باید پس از کتابهای اول یا سوم که به قریب به جهاد و غناز اختصاص دارند، قرار می‌گرفت. کتابهای نوزدهم تا بیست و یکم به بیان احکام مربوط به جواهر، آن هم در هر دو معنای لغوی و مجازی کلمه، اختصاص دارند. ابتدا رساله کوتاه‌ای (ص ۲۸۹ تا ۲۹۵) است درباره خواص سنگهای قیمتی و شبه قیمتی، که به سبک و سبکی «کتاب» عجایب» عربی و فارسی نگارش یافته است، و پس از آن دو مجموعه از «نوادیر» یعنی سخنان به یاد ماندنی (ص ۲۹۶ تا ۳۲۴) درج شده است، که اولی مجموعه‌ای است از «نوادیر اقوال» شخصیت‌های مختلف اسلامی درباره موضوعهای متفاوت مربوط به حکمت عمل، و دومی مجموعه‌ای است با عنوان «جواهر الکلام» از سخنان و آرای مؤلف خطاب به سلطان، که سخنان سلاطین معروف را به صورت نقل قول در تأیید آنها آورده است. این سخنان خطاب به سلطان عدتاً تا از اندرزنامه‌های اخلاقی تقلید شده‌اند. اما مؤلف با درج آنها در یک چشم‌انداز اسلامی نیرومند، که در آن سلطان مرتباً به شریعت اسلامی حواله داده می‌شود و در انتظار زندگی آخرت قرار می‌گیرد، آنها را امروزی و جاندار و باب روز کرده است. کتابهای بیست و بیست و یکم، از آنها که تمبیه‌ای از اقوال هستند که مؤلف نقل یا تدوین کرده است، اصالت خاصی دارند. اولی خطاب به همه مردم است و دومی خطاب به سلطان. اما نمی‌توان گفت که این اصالت تا بدان حد است که رنگی از یک مکتب، و به طریق اولی، مکتب اشعری داشته باشد. این اندرزهای حکمت در کنار یکدیگر آئینه خندانند تا سلطان را به تمامی وظائفی که در عرف و سنت به گردن دارد، آگاه کنند و لذا نمی‌توان در تدوین آنها یک پیش فرض عقیدتی پیدا کرد. پس از کتابهای بیست و دوم تا سی و یکم^{۱۳۰} اخلاقی باردیگر در «کتاب» سی و دوم (ص ۳۲۷ تا ۳۴۸) ظاهر می‌گردد و آن مبحثی سیاسی است به نام «کتاب السلطان» در آداب سلطنت. نمی‌

^{۱۳۰} «کتاب» ۲۲ (ص ۳۲۵ تا ۳۲۷) موضوع «کتاب» ۱۰ را سرمی‌گیرد و با بر مخرج احکام شریعتی شرح آن را ادامه می‌دهد. پس از آن چند «کتاب» در مباحث مذهبی (سابق و فضایل هفت «اسام» سنی؛ باطنی و مسیحیان و دعاوی ایشان درباره عیسی، جانشینی خلفا، راه رستگاری، راه رستگاری، اصول دین است؛ دلایل ثبوت حضرت محمد ص، تألیف شده است پس از آنها تکلیف «مروار» «عجایب» دین، کتابی دیگر در «تمیز روای» و بالاخره «کتاب» نیز درباره «اخلاق» یعنی حرکات و فرائض و ناگهانی اندامهای مختلف تن انسان، که هر کدام تمیزی دارد.

«کتاب» سی و دوم از ده «باب» تشکیل شده است و این همان عددی است که انتظار می‌رود که یک «نصیحة الملوک» بر حسب آن تقسیم شده باشد. نکات عمده باب اول را که حاوی دلیل این امر است که «مردم به پادشاهان نیاز دارند و لذا باید به آنان احترام بگذارند» بیان کردیم؛ باب دوم مسؤولیتی را که در زمینه استقرار عدالت بر اساس قانون شریعت بر گردن سلطان قرار دارد، تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که اگر سلطان به مسؤولیت خود عمل نکند کثیر ابندی سخت خواهد دید. در باب سوم وظائف اصل پادشاه و رخصاتی که در هر زمینه باید پیش‌گیرد، تبیین و بر غروره شده‌اند. باب چهارم در بیان «اسباب» است که مانع پادشاهی باشند؛ مثل دل‌انگیزی و غفلت و تدبیری و سپکساری، اما مؤلف تیمات عمل این موانع را ذکر نکرده است. بابهای بعد به بررسی دو فضیلت عمده شاهان، یعنی عدل و غوا اختصاص دارند و در بابهای آخر موضوعهای زیر، علی‌الخصوص به تفکد اقوال بزرگان، بیان شده‌اند: آنچه شایسته است که شاهان بیشتر از هر چیز بخشیره کنند (علم، نادر و سیم)؛ دلایل و حکمت کوتاهی عمرهای پادشاهان؛ و بالاخره تکلیف واجب سلطان که «هر سال غزاکند با آن قوم... از جملت کافران».

«کتاب» سی و دوم، در مقایسه با نصیحة الملوک غزالی که یک «نصیحة الملوک» عظمی و به معنای واقعی است، جز در بابهای سوم و چهارم فاقد اصالت است. در این دو باب ملاحظه می‌شود که مؤلف ضمن آنکه از اعتبار اقتدار اقوال که نقل می‌کند کاملاً بهره گرفته است، کوشیده است تا در امر بر شمردن اختیارات و وظائف سلطان و معایب که موجب سلب صلاحیت او می‌شوند، صریح و دقیق باشد.

«کتاب» سی و سوم بحرالوفاد (ص ۴۲۹ تا ۴۴۴) که «تذکره الآخره» نام دارد و در باب مرگ و زندگی آخرت است، از آن قدرت لاف و نفوذی که در فصل چهارم «دبیاجه» کیبیه سعادت غزالی درباره همین موضوع ملاحظه می‌شود، برخوردار نیست.^{۱۵۲} پس از آن کتابی قرار دارد در باب «وصایا» (ص ۴۴۵ تا ۴۴۸)، حاوی واپسین سفارشهای دینی و اخلاقی است که پیامبران مختلف در دم مرگ به پیروان خود کرده‌اند. با «کتاب» سی و پنجم (ص ۴۴۹ تا ۴۶۸) بار دیگر به اخلاقی عملی باز می‌گردیم که در ترکیب طولانی از اقوال گوناگون و متمسک به ده باب جداگانه، تبیین شده است. این «کتاب» که «لطایف و غرایبه» نام دارد، در واقع مجموعه‌ای از اقوال و حکایاتی است که مؤلف می‌خواهد با کنایه‌های ظریف و لطیف و گاه تند

کلی، لحن در مقاله‌ای که در آغاز این بخش (۲۰۱۲) به آن اشاره شد، کوشیده است تا از طریق کتاب بحرالوفاد، قنای آنچه را که به چگونگی اعیال امور ناشی از منصب امیر و سلطان مربوط می‌شود، تبیین کند و غرمنی که فراهم آورده است بس غنی و متنوع است. هر چند که این نویسنده هواره آنچه را که در نوشته دایرةالمعارف نویس ما بسیار سنی است، در نیافته است و خاطر نشان نکرده است، در عین حال یکی از خصوصیات کاملاً اختصاصی «نصیحة الملوک» را، که در بخشی از بحرالوفاد انعکاس دارد به خوبی نشان داده است. و آن این است که سلطان هواره به شریعت اسلام و مفسران آن، علماء، یعنی دانشمندان دین حواله داده شده است. در حالی که غزالی در کیبیه سعادت اندیشه خود را در باب سلاطین در زمینه‌ای صوفیانه بسط می‌دهد و ترجیحاً به کمال خصلتها و صفات فردی نظر دارد. مؤلف بحرالوفاد منحصراً و دقیقاً به قانون شریعت می‌نگرد تا خصوصاً نشان دهد که سلطان موظف است خود را با آن تطبیق دهد^{۱۵۱} و احکام آن را تحمیل و اجرا کند. در واقع غزالی هم شدیداً به سلطان توصیه کرده است که به اندرزهای علماء^{۱۵۲} عنایت کند و گوش هوش بسپارد «تا راه عدل به وی می‌آموزند» و سلطان باید نظم عادلانه خاص عدالت را مستقر گرداند.

این «کتاب» سی و دوم چنین آغاز می‌شود: «بدان که پادشاهی و شهرباری از مهمات مسلمانی است. اگر پادشاهان نبودند، رعیت یکدیگر را بخوردند. و خدای را عزوجل بر این خلق دو نگاهبان است: نگاهبان وی در آسمان فرشتگانند، و نگاهبان وی بر زمین پادشاهانند. و قوام دین و مسلمانی به عالمان است که حلال و حرام پیدا کنند. و قوام دین و ملت به پادشاهان است که ایشان فرق کنند میان عدل و جور. و از اینجا گفته‌اند که: قلم و شمشیر دو برادرانند، هیچ یک را از یکدیگر گیر نیست» (بحرالوفاد، ۴۲۷ و ۴۲۸). چنان‌که دیدیم می‌شود در این دو کتاب هیچ چیزی سنی نیست (بگریه مثلاً به آنچه پیش از این در شماره ۲۰۲۵، نکته الف قائله تصرّف شده است). نهایت این‌که در اینجا، آن هم در این عبارت، دین یک مخرج مشترک است. یک حوزه عمل مشترک میان دانشمندان و پادشاه؛ و در واقع ملت دقیقاً به معنای مجموع مردمانی است که یک دین دارند و در یک سرزمین زندگی می‌کنند. اگر بخواهیم در زمینه آن طرز تلقی اختلاف و تقابلی بیابیم، این اختلاف نظر و تقابل که البته جزئی خواهد بود- میان غزالی و مؤلف بحرالوفاد از یک سو؛ و با سنایی، به سبب موقعیت ممتازی که برای صوفی در مقام رازین و ناصح پادشاه قائل شده است، از دیگر سو وجود خواهد داشت.

۱۵۱. گونه «ایبای» همه عدل پادشاهان یک کلمه است. و آن آن است که از آنها گیرد و به حق خرج کند و به شریعت کار کند (ص ۸۰۸).

۱۵۲. آن جمله است قاعده حشر در دستورالعمل شاهان: «و آن که تشنه باشد همیشه به دیدار علمای پندار و جریس خود بر نشیند نصیحت ایشان» (کیبای سعادت، ۱/ ۱۵۳۴).

۱۵۳. مؤلف بحرالوفاد، در تفسیر این «کتاب» به اشارات ظریفی استناد می‌کند و عموماً آنها را «اصلاً نقل می‌نماید. ظفر همدانی در روزگار خود همدانی نامدار بود و تا اوایل قرن ششم زندگی کرد انقیس، تاریخ ۱۵۲. این اضمحار را باید بر چند شعر که عوف بر باب «آداب الهیون» ۱۲۳۵، و ۶۹۶ و ۱۶۹۷ از او نقل کرده است، افزود.

یادخواه تدارند و با قاضیان آن جاها بدکارانند؛ درباره اموال که حلال هستند و می‌توان آنها را تصاحب کرد (علی‌المصوم غنیمت که از کفار گرفته می‌شود؛ درباره دردهای بی‌درمان (مثل بدبازی و ابلیس)، از آن پس مؤلف به گردآوری و تصریف صفاتی می‌پردازد که مسلمانان ستا آدمهای عاقل، جاهل، غیبط و کساف را که خدا قریضشان کرده است به آن صفاتی می‌نویسند و سرانجام پس از مناظرهای میان پیغمبر اسلام و ابلیس (المتلله) که ضمن آن فرصت‌های مطلوب شیطان برای اغوی آدمیان بیان شده‌اند و مهم‌ترین دلیل طرد و لعن او باز گفته شده است، این دایرةالمعارف با چند عبارت در تشویق انسان به خوشرفتاری با انسبی به پایان می‌رسد.

— طبقه‌بندی صوری "کتابهای" مربوط به اخلاق در این دایرةالمعارف

این که کتاب بمرالوفاد، به این شکل پایان می‌یابد نباید شگفتی‌انگیز باشد، بلکه برعکس به خوبی نشان می‌دهد که مؤلف تألیف کتاب خود را چگونه در ذهن خویش طرح کرده است؛ پس از آنکه تألیف را به پایان برده بوده دریافت است که هنوز یک عنوان و اقوال مربوط به آن باقی مانده‌اند، او این عنوان و اقوال را در آخر این مجموعه اقوال جای داده است؛ زیرا که نمی‌دانسته است که آنها را در کجا قرار دهد که بهتر باشد؛ او این باب را در آخر کتاب، اما به هر حال در متن کتاب جای داده است زیرا که اسب فی الواقع بسیار اهمیت داشته است. به طورکلی، این تقسیم‌بندی و ترکیب مبتنی یا منبت از اندیشه‌های معنی که مؤلف را در ساماندهی طرح کتاب راهنمایی کرده باشند، نیست. "کتابهای" که بمرالوفاد را تشکیل می‌دهند در پی هم جای گرفته‌اند؛ این آنکه هیچ توضیحی درباره این تسلسل داده شده باشد یا حتی پی‌آن‌که در پایان یک "کتاب" خبر از "کتاب" دیگر و موضوع و محتوای آن داده شود تا حکایت از انسجام ترتیب کلی آن داشته باشد. منظور و هدف که بمرالوفاد برای آن پدید آمده است، و آن کمک به یک سلطان در اداره امور مردم و سرزمین اوست؛ امکان می‌دهد تا چتر دایره‌ای که چرا مؤلف این "دریای دستاوردها" را در یک‌جا انبوه کرده است؛ مؤلف، تکالیف و احکام عمده شریعت اسلامی را به مخاطب خود تعلیم می‌دهد یا آنها را به او گوشزد و یادآوری می‌کند؛ آن همه قول، اندرز، حکایت و کلیات نصار بدان‌رو در کتاب اثبات شده‌اند تا روح و جان مخاطب را برای قبول احکام اخلاق آماده کنند؛ و بالاخره شش سختگیر مسلمان، که مؤلف بدان پایبند است؛ در تقابل با الهام‌ها و بدبختی‌ها و کژروهای رایج در آن روزگار مورد تأکید قرار گرفته‌است. بیان تکالیف و احکام شریعت و سنت، ناشی از اوضاع و احوال زمانه است و به گمان ما همین تکالیف و احکام هستند که موضوع انتضایی مؤلف و شیوه بیان او را توجیه می‌کنند. در واقع نیازهای زمانه‌ای که تلویحاً به ترتیب اولویت با اهمیت شود،

آنها و نیز ارائه تبیین و اختلافات هوشیاری خواننده را برانگیزد و به اندیشه‌اش وادارد. این عبارات غالباً به صیغه تفضیل ساخته شده‌اند تا آنچه را که در این جهان بهتر یا بدتر است، یا آنچه را که خوبتر می‌نماید، توصیف کنند؛ گاه نیز به صورت دسته‌بندی شده و چهاره‌دار بیان شده‌اند، که البته ما از زمانی که با کهن‌ترین اندوزنامه‌ها آشنایی یافته‌ام این شیوه‌های بیان را نیز شناخته‌ام (بگردد به مباحث پیشین، بویژه شماره ۱۲۰). باب اول مجموعه‌ای از اقوال است «در باب خوش‌ترین چیزی که در جهان است»، ۱۵۲. باب دوم حاوی مجموعه‌ای از سخنان و کلیات نصار «در بیان عجیب‌ترین چیزی در جهان» مادی است، ۱۵۵. باب سوم در تبیین «سخت‌ترین چیزی در جهان» است، ۱۵۶. باب چهارم مجموعه‌ای است از «سخنان غریب» در چگونگی توزیع ثنات و شقاوتها، ۱۵۷. باب هشتم در باب کسانی است که «دعای ایشان مستجاب نباشد». و بالاخره باب دهم در باب بهترین سخنان ۱۵۸ است. در بابهای دیگر نشان داده شده است که مشیت‌های الهی تغییرناپذیرند و اجتناب از آنها ناممکن است، و این که انسان با تمامی وجود خود، بدون جدایی جسم و روح، در برابر خدا متعهد و مسؤول است. ۱۵۹. این عبارات اخیر وابستگی مؤلف را به مذهب سختگیر اشرعی به خوبی نشان می‌دهند.

آخرین کتاب بمرالوفاد، "کتاب" سی و ششم (ص ۴۷۷) دنباله "کتاب" قبل است و «کتاب الفرائب» نام دارد. این کتاب که به دوازده باب تقسیم شده است حاوی اقوالی است در باب «بشرینها... و کمترینها...» ۱۶۰ درباره آنچه «مبارک و میمون است» (گوسفندداری، تملک زمین، گسب و کار، رسیدگی...)؛ در باب شهرهایی که نباید در آنها اقامت گزید (زیرا که

۱۵۲. نمونه: «مردی که زنی نیکو و پارسا در خانه دارد وی در بهشت است، زیرا که زنان نیکو نگهبان دین بافتند؛ حرام» (ص ۳۴۹)؛ تأملی که جنبه اخلاقی، دینی و جامعه‌شناختی دارد و پس دوازده‌پایانه می‌نماید اما ظاهراً از خود مؤلف نیست.

۱۵۵. نمونه: «عصبت آن است که هر روز از آدمی چیزی کم می‌شود، و اجلس نزدیک می‌آیند و او هر چه تراست بر نیناه» (ص ۳۵۱).

۱۵۶. نمونه: «سخت تر آن است که مردی در میان دو وزن گرفتار باشد، و آن کس که چهار وزن دارد همه شترها در خانه دارد» (ص ۳۵۲).

۱۵۷. همه آنهایی که صورت تدوین و بیان شده‌اند، و این نمونه‌ای از آنهاست: «خداي تعالی... حسنه فیه جزو آفرید، نه جزو به شکی دارد و جزوی به همه عالمیان» (ص ۳۵۷).

۱۵۸. نمونه: «هر که گردد و نخورد، بهتر آن است که نخورد و نگردد نکرده باشد» (ص ۳۶۸).

۱۵۹. چهار باب دیگر حاوی دو قصه عجیب و دو «مناظره» (میان دولت و عقل، و میان جان و تن، که هر یک در فضاهای خود می‌نارزد) هستند. حکایت اول جنبه اسطوره‌ای و خداشناسی دارد و دلیل این امر را که هر دو «دیگر» می‌بینیم، بیان می‌کند، و آن این است که سیرخ باور نداشته است که فی‌توان علیه همیشه «خدا» را در شکایت دوم نشان می‌دهد که آسان و تقدیر الهی همواره انسان ظالم را تنبیه می‌کنند.

۱۶۰. نمونه: «گران تر و سنگین تر از کوه پنهان است که بر پی‌گاه، نینده» (ص ۳۶۹).

مؤلف را به انتخاب موضوعهای «کتابهای» اول و نهم تا هجدهم (و نیز بیست و دوم که مکتب «کتاب» دهم است)، و بیست و سوم تا سی و یکم ترغیب کرده‌اند. اما این انتخاب البته کاملاً مستقلانه صورت نگرفته است و دیدیم که کیبای سعادت غزالی چه تأثیر عددی در تألیف بسیاری از «کتابهای» بحرالوفاک داشته است.

اکنون باید از آن بخش از این کتاب صحبت کنیم که روحانی‌ترین و معنوی‌ترین و ارزشمندترین بخش کتاب در همه شرایط است. این بخش وسیعاً وابسته به سنت اخلاقی است که می‌شناسیم و همدتا از انبوه اقوال تشکیل می‌شود، اما به طور کلی تقلیدی است که به گونه کاملاً شخصی و خصوصی از آن سنت شده است. ما معتقدیم که این بخش حاوی نوعی طبقه‌بندی است. اما این طبقه‌بندی، نوعی طبقه‌بندی ناشی از ترتیب منطق اندیشه‌های مذهبی، اخلاقی و سیاسی نیست، بلکه نوعی طبقه‌بندی است که برحسب انواع و از راه سبکهای ادبی صورت پذیرفته است. با بحرالوفاک این نکته کاملاً روشن می‌شود که سنت اخلاقی فارسی زبان عموماً و دقیقاً به بیان ادبی وابسته است. اکنون که محتوای هر یک از «کتابهای» بحرالوفاک برای ما معلوم شده است، برای تصدیق این نکته همین قدر کافی است که به بررسی عنوانهای «کتابهای» مربوط به اخلاقی سنتی بپردازیم: می‌بینیم که هر عنوان آگاهانه و از روی قصد انتخاب شده است و با محتوای معینی انطباق دارد.

«کتاب حکمت» (شماره ۲) مجموعه‌ای است از اندرزهای مربوط به حکمت عملی که از قول «بزرگان و مشایخ» دین و «پادشاهان» (ایران) نقل شده‌اند. «کتاب نصیحة الملوك» (ش ۴)، کتابی است که در آن قبل از هر چیز و بیشتر از هر چیز به پادشاه یا پادآوری شده است که موجودی می‌رند است. «کتاب اخلاق الصالحين» (ش ۵) کتابی است که در آن صفات مشخصه برخی از بزرگان سمرقنجامه برشده شده‌اند. «کتاب حکایات الصالحين» (ش ۶) نیز مجموعه‌ای است از سخنان گزیده که از رهگذر حکایتهای گونه‌آقا شده‌اند. در مورد رفتار شایسته یا «آداب» هم دو کتاب (ش ۷ و ش ۱۶) وجود دارد با عنوان «ادب الملوك» و «آداب السلام» که قبل از هر کس خطاب به شریان و میزبانان جامعه نگارش یافته‌اند و هدفشان این است که رفتارهای عادی و رایجی را (حتی در تعیین اوقات امور روزانه) که جامعه از ایشان توقع دارد، به آنان گوشزد کنند. «کتاب الحقوق» (ش ۱۲) درباره حقوق که مردم نسبت به یکدیگر دارند و آداب اطاعت از احکام نیز جزئی از اخلاق سنتی است. «کتاب السلطان» (ش ۳۲) یک «نصیحة الملوك» حقیقی و در حد حال است که در آن وظایف ناشی از فضیلت شاهی، عدالت اجتماعی و واجبات مربوط به حمایت از دین و ملت اسلام برشمرده شده‌اند. «کتاب تذکرة الآخرة» (ش ۳۳)، شدیدترین محرمات و تنبیهاات زندگی اخلاقی را در بیستم اندازی مذهبی عرضه می‌کند. و بالاخره «کتابهای» هستند که در آنها

سخنان به یادماندنی و کلیات قصار گردآوری شده‌اند. دسته‌بندی این سخنان به دو صورت انجام گرفته است. یک دسته بر حسب شخصیت گویندگان آنها فراهم آمده‌اند و عبارتند از «بازبین گفته‌ها» (وصایا ش ۳۲) و بزرگان (که در «کتاب» ۳۳ فقط عبارتند از پیامبران) و کتاب دانشمندان (علماء ش ۲۰) و حکما که خطاب به همه مردمان بیان شده‌اند، و نیز کتاب اندرزهای پادشاهان قدیم خطاب به شاهان بعد (ش ۲۱). گروه دوم برحسب خصلت تدوین و متناقض سخنان منقول یا حکایات و محاورات مشخص می‌گردد. این خصلت از راه لغات و اصطلاحاتی که کلیات قصار را می‌سازند (چهارمین، بدترین، عجیب‌ترین... و یا از طریق ساختار شماره‌دار آن کلیات قصار شناخته می‌شود. گاه نیز ماهیت شگفتی آور حکایت (که یکی از عناصر کاربردی آن فقط در پایان حکایت روی می‌نماید. و یا اینکه در حکایت از عناصر اسطوره‌ای بهره گرفته می‌شود، و یا جاذبه و کشش ستاره‌ای که در طرف یک منظره پدید می‌آورد، نمایانگر این خصلت هستند. در اینجا به «کتابهای» سی و پنجم و سی و ششم درباره «لطایف» و غریب» نظر داریم.

مختصر این که چنین می‌نماید که مؤلف بحرالوفاک در انجام طرح خود مبنی بر تألیف مجموعه‌ای از معارف عملی زمان خویش موفق بوده است، به این معنی که به جای آنکه مواد مورد نظر خود را از مقوله‌هایی برگزیده که مؤلفان رساله‌های دایرة المعارف مانند ۱۶۱ قبل از او وضع و تدوین کرده بودند، مجموعه‌ای از مکشبات و دستاوردهایی که به عقیده خودش برای مخاطب سودمند بوده‌اند، فراهم آورده است؛ وانگهی این مواد و مطالب را به ترتیبی که به ذهنش و دستش می‌رسیده‌اند، بر حسب انواع و سبکهای ادبی‌شان مرتب کرده است. او با در پیش گرفتن این روش، و درست در زمینه مقوله‌ای که در این جا مورد نظر ماست، نسبت به اخلاق سنتی ادب فارسی وفادار و امین و نافذ مانده است، علی‌المخصوص به این نکته آگاه بوده است که وجه ادبی اخلاق فارسی مقدم بر هر گونه ترکیب ناشی از تأمل و اندیشه است. هر چند که مؤلف کمکی به ما در جهت پیشروی در راه شناخت اخلاق نکرده است و هر چند که به طریق اولی، در سلسله مسائلی که در آن روزگار عمیقاً برای اخلاق مطرح بودند ۱۶۲ هیچ نکته‌ای را روشن نکرده است. حداقل شاهد مهم هساز و اجتناب اخلاق اندرزنامه‌ها و اخلاق نشأت

۱۶۱. در مورد دایرةالمعارف زبان فارسی بنگرید به تحلیل استوار و امیدوارکننده خانم زیبا و سل. خر علی فارسی از قرن چهارم تا قرن ششم هجری، رساله ماشین هده، دانشگاه پاریس، ۱۹۸۳ [این رساله بعداً به صورت کتاب درآمد و ترجمه فارسی آن با عنوان دایرةالمعارف فارسی، توس، ۱۳۶۹ منتشر شده است] ۱۶۲. در واقع مسائلی که علوم اقتصادی، سیاسی و اجتماعی برای اخلاق مطرح کرده‌اند خیلی جدید هستند. اخلاق قرن سیمانه باصفه‌ای ظریف برای این مسائل یافته است و آنکه در زمینه‌های یاد شده شناخت عمیق داشته باشد.

سخنان به یادماندنی و کلیات قصار گردآور شده‌اند. دست‌نویس این سخنان به دو صورت انجام گرفته است. یک دسته بر حسب شخصیت گویندگان آن‌ها فراهم آمده‌اند و عبارتند از: «بازبین گفته‌ها» (وصایا ش ۳۴) ی بزرگان (که در «کتاب» ۳۳ قط عبارتند از یاسرانی و کتاب دانشمندان (علماء) ش ۲۰) و حکما که خطاب به همه مردمان بیان شده‌اند. و نیز کتاب اندرزهای پادشاهان قدیم خطاب به شاهان بعد (ش ۲۱)، گروه دوم بر حسب خلعت تدوین و متناقض سخنان منقول یا حکایات و محاورات مشخص می‌گردد. این خلعت از راه لغات و اصطلاحاتی که کلیات قصار را می‌سازند (چهارین، بدترین، عجیب‌ترین... و یا از طریق ساختار شماره‌دار آن کلیات قصار شناخته می‌شود. گاه نیز ماهیت شگفتی آور حکایات (که یکی از عناصر کاربردی آن فقط در پایان حکایات روی می‌نماید، و یا این‌که در حکایات از عناصر اسطوره‌ای بهره گرفته می‌شود، و یا جاذبه و کشش متناهی که در طرف یک متناظر پدید می‌آوردند، نمایانگر این خلعت هستند. در اینجا به «کتابهای» سی و پنجم و سی و ششم دربارهٔ «طایفه‌ها و غریبه‌ها» نظر داریم.

مختصر این‌که چنین می‌نماید که مؤلف بمرالوفاد در انجام طرح خود متنی بر تألیف مجموعه‌ای از معارف عملی زمان خویش موفق بوده است. به این معنی که به جای آن‌که مواد مورد نظر خود را از مقوله‌هایی برگزیده که مؤلفان رساله‌های دایرالمعارف مانند^{۱۶۱} قبل از او وضع و تدوین کرده بودند، مجموعه‌ای از مکسبات و دستاوردهایی که به عقیدهٔ خودش برای مخاطب سودمند بوده‌اند، فراهم آورده است؛ وانگهی این مواد و مطالب را به نثری که به ذهنش و دستش می‌رسید، بر حسب انواع و سبکهای ادبشان مرتب کرده است. او یا در پیش گرفتن این روش، و درست در زمینهٔ مقوله‌ای که در این‌جا مورد نظر ماست، نسبت به اخلاقی سنتی ادب فارسی وفادار و امین و نافذ مانده است. علی‌الخصوص که به این نکته آگاه بوده است که وجه ادبی اخلاق فارسی مقدم بر هرگونه ترکیب ناشی از تأمل و اندیشه است. هر چند که مؤلف کمکی به ما در جهت پیشروی در راه شناخت اخلاق نکرده است و هر چند که به طریق اولی، در سلسلهٔ مسائلی که در آن روزگار عمیقاً برای اخلاق مطرح بودند،^{۱۶۲} هیچ نکته‌ای را روشن نکرده است. حداقل شاهد مهم همساز و اجتماع اخلاق اندرزنامه‌ها و اخلاق نشأت

مؤلف را به انتخاب موضوعهای «کتابهای» اول و نهم تا هجدهم (و نیز بیست و دوم که شکل «کتاب» دهم است، و بیست و سوم تا سی و یکم ترغیب کرده‌اند. اما این انتخاب البته کاملاً مستقلانه صورت نگرفته است و دیدیم که کیهانی سعادت غزالی چه تأثیر عمده‌ای در تألیف بسیاری از «کتابهای» بمرالوفاد داشته است.

اکنون باید از آن بخش از این کتاب صحبت کنیم که روحانی‌ترین و معنوی‌ترین و ارزشمندترین بخش کتاب در همهٔ شرایط است. این بخش وسیعاً وابسته به سنت اخلاقی است که می‌شناسیم و هدف تا آن‌جا انبوه اقوال تشکیل می‌شود، اما به طور کلی تقلیدی است که به‌گونهٔ کاملاً شخصی و خصوصی از آن سنت شده است. ما معتقدیم که این بخش حاوی نوعی طبقه‌بندی است. اما این طبقه‌بندی، نوعی طبقه‌بندی ناشی از ترتیب منطقی اندیشه‌های مذهبی، اخلاقی و سیاسی نیست، بلکه نوعی طبقه‌بندی است که بر حسب انواع و از راه سبکهای ادبی صورت پذیرفته است. با بمرالوفاد این نکته کاملاً روشن می‌شود که سنت اخلاقی فارسی زبان عیناً و دقیقاً به بیان ادبی وابسته است. اکنون که بحثی برای یک از «کتابهای» بمرالوفاد برای ما معلوم شده است، برای تصدیق این نکته همین قدر کافی است که به بررسی عنوانهای «کتابهای» مربوط به اخلاق سنتی بپردازیم؛ می‌بینیم که هر عنوان آگاهانه و از روی قصد انتخاب شده است و با محتوای معنی انطباق دارد.

«کتاب حکمت» (شمارهٔ ۲) مجموعه‌ای است از اندرزهای مربوط به حکمت عملی که از قول «بزرگان و مشایخ» دین و «پادشاهان» (ایران) نقل شده‌اند. «کتاب نصیحةالملوک» (ش ۴)، کتابی است که در آن قبل از هر چیز و بیشتر از هر چیز به پادشاه یادآوری شده است که موجودی میرنده است. «کتاب اخلاق الصالحین» (ش ۵) کتابی است که در آن صفات مشخصهٔ برخی از بزرگان بر مشفق جامه برشته شده‌اند. «کتاب حکایات الصالحین» (ش ۶) نیز مجموعه‌ای است از سخنان گزیده که از رهگذر حکایتهای غوغه، آقا شده‌اند. در مورد رفتار شایسته یا «آداب» هم دو کتاب (ش ۷ و ش ۱۶) وجود دارد با عنوان «آداب الملوک» و «آداب السیاح» که قبل از هر کس خطاب به شریان و میزبان جامه نگارش یافته‌اند و هدفشان این است که رفتارهای عادی و رایجی را (حتی در تعیین اوقات امور روزانه) که جامه از ایشان توقع دارد، به آنان گوشزد کنند. «کتاب المحققین» (ش ۱۳) دربارهٔ حقوق که مردم نسبت به یکدیگر دارند و آداب اطاعت از احکام نیز جزئی از اخلاق سنتی است. «کتاب السیطان» (ش ۳۲) یک «نصیحةالملوک» حقیقی و در حد عالی است که در آن وظایف ناشی از فضیلت شاهی، عدالت اجتماعی و واجبات مربوط به حمایت از دین و ملت اسلام برتر شده است. «کتاب تذکرةالآخره» (ش ۳۳)، شب‌بدرترین مجزومات و تنبیهاات زندگی اخلاقی را در چشم‌اندازی مذهبی عرضه می‌کند. و بالاخره «کتابهای» هستند که در آنها

۱۶۱. در مورد دایرالمعارف زبان فارسی بنگرید به تحلیل استوار و فیدوار گفتهٔ خام زبوا و سل خر علی فارسی از قرن چهارم تا قرن ششم حصری. رسالهٔ مائین شده، انتشارگاه پاریس، ۱۹۸۳ [این رساله حداً به صورت کتاب درآمد و ترجمهٔ فارسی آن با عنوان دائرةالمعارف فارسی، تروس، ۱۳۴۹ منتشر شده است].
۱۶۲. در واقع مسائل که علوم اقتصادی، سیاسی و اجتماعی برای اخلاق مطرح کرده‌اند خیلی جدید هستند. اخلاق قرن میان باصفهانی ظریف برای این مسائل یافته است بی آنکه در زمینه‌های یادشده شناختی عمیق داشته باشد.

آن ذری از کان کهن ریخته
آن به در آورد ز غرق علم
کرچه در آن سکه، سخن چون زوایت
گو کم از آن شد پنه و بار من
وین دویی از بحر تو آنگیخته
وین زده بر سکه رومی رقم
سکه زو من از آن پیر است
پیر از آن است، خردمند من»
(ص ۳۶ و ۳۷)

بدین سان هر یک از دو شاعر کتاب خود را به نام یک امیر کرده است و هر چند که کتاب اولی پس بر ارزش است، اما کتاب دوم کم‌حجم‌تر و خشنود است: «واقع چنانکه خواهم دید، نظامی پیر از سنایی به موادی که در اختیار داشته نظم و سامان داده است. از روایت خود را به بیان چند مفهوم معین محدود کرده است و همین امر نیرو و اعتبار بیشتری به تعالیم او داده است. اما بی‌کیان سرشاری و غنای وافی را که در حدیقه الحقیقه هست از دست هشته است.

سخن‌الامراء در زمانی سروده شده است که نظامی به چهل سالگی نزدیک شده بوده است و این سنی است که در آن عقل به طبیعت می‌پیوندد و دل‌آز گذشت زمان احساس می‌شود (ص ۵۲). شاعر، مثنوی خود را به نام پیرامشاه کرده است^{۱۶۶} که شصت سال در ارزنجان در آسیای صغیر فرمان راند. دامنه قلمرو او از غرب به روم می‌رسید و از شمال با انجاز در کشمکش بود (ص ۳۲). او در سال ۶۲۲/۱۲۲۵ در گذشت: پدرش، داوود، در سال ۵۵۸ کشته شده بود. قطعاً نظامی مثنوی خود را زمانی به نام او کرده است که چند سال از برتخت نشستن او می‌گذشته است.^{۱۶۷} اگر زمان سروده شدن مخزن الاسرار در حدود سال ۱۱۷۴/۵۷۰ به‌هر حال قبل از سال ۵۷۶/۱۱۸۱ که تاریخ شرایش مثنوی دوم یعنی غرور و شوق است سیدایم چندان به خطا نرفته‌ایم و به حقیقت نزدیک خواهیم بود.^{۱۶۸}

مخزن الاسرار، تا آنجا که به یک متن قدیمی دشوار مربوط می‌شود به بهترین صورت چاپ

۱۶۶. بنگرید به زلمابور: *Manuel*, ص ۱۴۵ و ۱۴۶. سرزمین او لرمق نشین بود و اردنیهان در آنجا انبوه بودند اما پیرامشاه که از قبيلة منجوجکان بود، گروهی انبوه و ضال از متکلمان و ادیبان مسلمان با پدر آنجا کرده آورده بود. بنگرید به: کلودکان.

۱۶۷. ذبیح‌الله صفا در تاریخ ادبیات دیر ایران، ۲/۲: ۸۰ به عیبه چاپ و وحید دستگردی اگر بعد از آن سخن

خواهم راند) استاد کرده و در آن اشعار می‌یافته است که سخن‌الامراء در سال ۵۷۰ به نام پیرامشاه سروده شده است (بیت ۱۷ در صفحه ۲۶ چاپ وحید دستگردی). اما نسخه‌ها با یکدیگر اختلاف دارند در چاپ برتلس (سال ۱۵۵۹) قید شده است و چند نسخه بعد از هم ذکر کرده است.

۱۶۸. نظامی، به موجب بیت که در لواطی آفرینش مثنوی (انفاده، چاپ برتلس، مسکو، ۱۹۶۰، ص ۲۲۱)، صلا، می‌گوید که در آن مذکور است که هنگام مرگ ۶۳ سال و ۶ ماه سن داشته است. اگر سال ۱۲۰۹/۶۰۵ را که بر روی سنگ گورش نقل شده است، بنگرید به: یانویکله تاریخ ادبیات ایران، ص ۲۰۰ به عنوان سال وفاتش پذیریم، یعنی تاریخ شرایش مخزن الاسرار که در حدود چهل سالگی او سروده شده است، قبل از سال ۵۸۲ خواهد بود و این تاریخ خوب دیرتر از زمان حقیق سروده شدن آن می‌آید.

گرفته از شرح اسلام در وجود یک شخص بوده است. بیگان تصور و درک تلویحی و بیان نشده اختلاف‌های ناشی از بیزنیسم این اخلاقیات، و علاقه مؤلف به ایجاد هماهنگی و همخوانی در میان آنها مانع از آن شده است که از راه طبقه‌بندی منقول و به اثبات رسیده مواد کار خود، در راه بهره در آن مواد و تسلط بر آنها اقدام کند. عمده محتوای اخلاقی عمل تحفة الملوك (پیش از این، شماره ۲۹) در بحر التواضع یافت می‌شود، اما در عین حال تفاوت میان این دو پس آشکار و چشمگیر است، زیرا که آنچه را که آن یک تفصیل می‌دهد و می‌پراکند، این یک گرد می‌آورد و فشرده می‌ناید: دو شیوه دلپذیر برای بررسی اخلاق و در عین حال برای مجاب کردن از راه اخلاق.

۳.۱۲ و گنجینه رازها (مخزن الاسرار) از نظامی

نظامی پیش از این (شماره ۳.۱۴) همچون شاهد آگاه فرهنگی که پیام ادبیات اخلاقی زبان فارسی را عمیقاً درک و جذب کرده است، غوده شده؛ او نمی‌کوشد تا این پیام را از طریق تکرار متقل کند بلکه به گونه‌ای مستقلانه و به دلخواه این پیام را تجربه می‌ناید و در آن زندگی می‌کند. لذا جز آنچه را که می‌زید و در می‌یابد بر زبان نمی‌آورد. این امر که او فقط شاعر شد غرابی با این معنی ندارد: شاعر خیلی بیشتر از نویسنده و کسی که کلیات را در سلیک نثر می‌کشد، از زرفای وجود خویش مایه می‌گیرد. نظامی در عین حال در خارج از عرف و سنت جای نمی‌گیرد، اما این عرف و سنت را در نزد شاعری دیگر می‌جوید، و او همانا سنایی است. در واقع اولین مثنوی از پنج مثنوی با خصم‌ای که نظامی را به یکی از متفکرترین مردان تمامی ادبیات فارسی تبدیل کرده‌اند، با اشاره به حدیقه الحقیقه سنایی آغاز می‌شود. از میان این پنج مثنوی مخزن الاسرار فقط یک داستان بلند نیست بلکه نوشته‌ای آموزشی است که احوالات روحی شاعر را قبل از آنکه شرایش داستان‌هایش را آغاز کند، نشان می‌دهد.^{۱۶۹} وانگهی اشاره و استاد به حدیقه الحقیقه برای آن نیست که خبر از تقلید از این کتاب بدهد، بلکه بدان‌روست که نظامی می‌خواسته است از آن فراتر رود:

دنامه، دو آمد ز دو ناموسگاه^{۱۷۰} هر دو مسجل به دو پیرامشاه^{۱۷۱}

۱۶۹. بنگرید به کتاب ما (متن ماشین شده، پاریس، ۱۹۸۲) با عنوان:

Histoire de la littérature persane, I. Période classique, p. 35-41.

۱۷۰. یا به جای کلمه ناموسگاه، قلمرو و سلطنت گذاشتیم. دو معنای رایج تر کلمه ناموس از *nomos* یونانی می‌روند: ۱. قانون و اقتضای شهرت. در لغت‌نامه‌ها برای ناموسگاه فقط «میدان کارزار» ذکر شده است که در فرانسوی «عرصة شرف و افتخار» گفته می‌شود. ممکن است در اینجا به معنای «جایی که قانون از آن می‌بخیزد» یا «جای افتخار» باشد که معنای اول به نظر مناسب‌تر می‌ناید.

۱۷۱. پیرامشاه کسی است که حدیقه الحقیقه به نامش سروده شده است (شماره ۱.۱۲) و نام کسی هم که مخزن الاسرار به او عهده شده، فخرالدین پیرامشاه است (ص ۳۱).

اعلام می‌دارد: «مایهٔ درویشی و شاهی در او / مخزن اسرار الهی در او» (ص ۳۶). در واقع در بیست فصل یا «مقالته» این شعر بلند که بالغ بر دو هزار بیت است، دوگونه انسان را روی روی یکدیگر کشف می‌کنیم: خود نظامی در ترکیب شعر کاملاً حاضر است. او خود را در کنترل درویش (که در فارسی به معنای «فقر» است) جای داده است و آرماتپا و افکار باطنی پنهانی و شرایط عمده و اصلی زندگی او را پذیرفته است. این آرماتپا و افکار بنیادی در سراسر مثنوی بیان و تفسیر می‌شوند. و اما در مورد شرایط زندگی باید گفت که این شرایط دوگونه زندگی گوشه گیرانه و گوشه‌ای زاهدانه. خود او در پایان «مقالهٔ اول» می‌گوید: «هیچ نظامی ز جهان گوشه گیر» (ص ۸۹). صومعه‌ای که او سرانجام بدانجا راه می‌برد، صومعهٔ شعر و سخن است:

«شعر به من صومعه بنیاد شد / شاعری از مصطبه آیاد شد
زاهد و راهب سوی من تاخندند / خرقه و زناو در انداختند»
(ص ۴۸).

اما نظامی پیش از آنکه به این صومعه، که در آنجا شاخص‌ترین خصیصهٔ خود حتی سخن را جامعهٔ نظم می‌بوشد، برسد ناگزیر شد شبانه به راهی گام گذارد، که در آنجا چونکه دست از مصاحبت شهوات و آرزوها برداشته بود، به دوستی برخورد و آن را صمیمیت می‌نامد. و آن همانا دل اوست. دل در آن واحد راهنا و هدف تکاپوی اوست (ص ۵۱) و دوست در تکلیبی دل است که سخن به زیانش راه می‌یابد و «جرب زیان» می‌شود. زیرا که دل مقصوده و کاخ و بارگاه، و نیز میزبانی است که خلائق روی بدان دارند و در پیرامون آن پروانه‌وار در هم می‌غشرد. اما فقط کسی بدان راه می‌یابد که از خود به در آمده باشد. دل همینین استاد و «راضی» و خواجه و مرشد غلمی است که به نظامی آموخت تا خود را «از گره که فلک» برهاند و آزاد کند. یک روز، بامدادان، شاعر به گردش در یک «باغ دل افروز» رفت و تا آنجا محو جمال شد و سرمست بادهٔ هستی: «تا غلم عشق به جایی رسید / کز طرق بوی و غلی رسید» (ص ۶۰). در اینجا باید به این کلمهٔ کلیدی در زبان نظامی که حاوی یکی از مفاهیم اصلی دلدستاهای اوست، توجه خاص ملحوظ شود. نخستین گوشه گیرایی یا «غفلت» او در آن سرگراگ تحقق یافت. آن‌گاه در «غفلت» دوم، «خواجه» گذشت تا او را همچون یک زیبطی دوست بدارند: و بعد آشکار ساخت که او خود همان باغی است که در آن سیر و قاشا کرده بوده است، او همان چیز است که نشان داده بوده است: سخن اسواقی، که بی برزلق آوردن کلمه‌ای، در آن زیسته است. اما سرانجام روز فرار رسید و همه چیز ناپدید شد و شاعر که دل شکسته و در عین حال شلوم شده بود، به سرودن شعری پرداخت: که امروزه می‌توان آن را دربارهٔ آنچه شبانه در دل خود دیده بود به زبان آورد.

شده ۱۶۹ و باید دانست که کهن‌ترین نسخهٔ خطی آن - که در دست هست - یک قرن و نیم پس از فوت سرایندهٔ آن تحریر شده است. ۱۷۰ این را هم باید دانست که نظامی مرکز زادگاه خود گنجه را در آذربایجان ترک نکرده است (بنگريد به عنوان «گنجه» / Gandja در دایرةالمعارف اسلام). او ظاهراً تحت تأثیر محیطی بوده است که تصوف در آن رونق تمام داشته است او با دربارهای منطقه در ارتباط بوده است، و بالاخره این که از اهل ادب فارسی آذربایجان بوده و با چند تن از نامداران ادب آن زمان ارتباط و دوستی داشته است. ۱۷۱ به نظر نمی‌رسد که تحقیق خاصی دربارهٔ مخزن الاسرار انجام گرفته باشد، ۱۷۲ احتمالاً این شعر تحت‌الشعاع مثنوی دیگری، که نظامی در سرایش آنها برای پروراندن نبوغ خود آزادتر بوده است و به اندازهٔ زمانی که مخزن الاسرار را می‌سروده در قید و بند عرف و سنت به سر نمی‌برده، قرار گرفته است. ۱۷۳ در عین حال باید پذیرفت که این مثنوی حاوی طرح اولیهٔ اندیشه‌های عمده‌ای است که به مثنویهای بعد جهان داده‌اند. در میان این اندیشه‌ها، اندیشهٔ عشق پاک و دادگری پادشاه، از اندیشه‌هایی هستند که در مخزن الاسرار به‌خوبی بیان و تبیین شده‌اند و در داستانهایی بعد نیز هواره با هم خواهند بود.

— شاعر و پادشاه

همان‌گونه که در حقیقهٔ الحقیقهٔ سنایی دیدیم، نظامی هم معتقد است که دو شخصیت در کانون جامعه قرار دارند. از ضمن یقی که در آن عنوان شعر خود را بیان می‌کند، محتوای آن را هم

۱۶۹. ما از چایی که زیر نظر برتلی، به وسیلهٔ فرهنگستان علوم آذربایجان در ۱۹۶۰ (شازنده ۲۵۳+۱۴ ص) در مسکو انجام گرفت استفاده کرده‌ایم و به همان ارجاع می‌دهیم. این چاپ، متنی را که به وسیلهٔ وحید دستگردی (تبریز، ۱۳۱۲، ج ۳، ۱۳۳۳) چاپ شد به نحو محسوس اصلاح می‌کند. در مورد چاپهای دیگر بنگريد به غنائیا شاعر، فهرست کتابهای چاپی، ستون ۲۹۶۰ و ۲۹۶۱. ارجاعات ما به شماره‌های صفحه‌ها و ابیات [مترجم به ندرت نقل کرده است] مربوط می‌شوند.

۱۷۰. در مورد خود نظامی باید گفت که همهٔ تذکره نویسان و مورخان ادبیات فارسی از او سخن گفته‌اند. به گمان ما بهترین کار در این زمینه مقاله‌ای است از یان رییکا با عنوان «شاهران و نفر نویسان اواخر عهد سلجوقیان و مغوله در تاریخ ایران کبیرج» (۱۹۶۸)، ۵/۵۷۷ تا ۵۸۴. ۱۷۱. از نظامی مرتباً در مرگ خاقانی مثنوی در ۵۹۵ ه. ق. به جا مانده است. ۱۷۲. مادر این زمینه چیزی نمی‌شناسیم جز معرفی کلی این کتاب به وسیلهٔ ایچ. بدوهریج: «The Magazine of Mysteries (Makhzanu-l-Arar) by Nizami of Ganja», J. R. A. S., 1909, pp. 953-962.

ما نتوانستیم از ترجمهٔ انگلیسی کتاب که به وسیلهٔ غلامحسین دراب (لندن، ۱۹۵۴) انجام گرفته است، استفاده کنیم. و ارجاعاتی که برتلی در آثار خود به مخزن الاسرار می‌دهد چندان پرکننده‌اند که نمی‌توانند مورد استفاده قرار گیرند.

۱۷۳. نظامی در عین حال از همان لحظه که مخزن الاسرار را معرفی می‌کند کاملاً به اصالت اندیشهٔ خود آگاه است: «هاریس کس نیلیر قهتام / آنچه دلم گفت بگو، گفته‌ام» (ص ۳۶).

سختی را «تنوشند» همان بهتر که «شهد سخن را مگس افشان» نکند (همان‌جمله) و به همین دلیل است که پادشاهان را به عنوان مخاطبان خود انتخاب می‌کنند زیرا که فقط حد آنان را در شأن سخن سزوار خود می‌داند؛ او معتقد است که بیشترین قابلیت شنوایی «در کسانی یافت می‌شود که در بالاترین سطح جامعه جای دارند»

— درویش، آینه شاهان است

نظامی مخزن الاسرار را به بیست فصل [«مقالت»] تقسیم کرده است. یعنی به تعداد موضوعهایی که قصد بررسی آنها را داشته است. هر فصل شامل یک مقدمه آموزشی و تشویق‌کننده و یک حکایت است. و آن روایت یا داستانی نثر و آکنده از تأملات است و به گونه‌ای ختم می‌شود که معنا و مقصود آن فصل را به تمامی برساند. در فصل اول موقیعت آدمی و داستان «آفرینش آدم» مطرح می‌گردد. انسان همچون حضرت آدم است. از روح و جسم آفریده شده است و ترکیبی از بزرگی و ذنوبی است. تاریخ آفرینش آدم یک مبحث غنچه است. همه آفریدگان در برابر او کرنش کردند و «جمله عالم به سجود آمدند» اما شیطان او را فریب داد؛ آن‌گاه آدم از گناهی که کرده بود، پشیمان شد و توبه کرد و در نتیجه حکومت جهان به او داده شد:

«چون دلش از توبه لطافت گرفت ملک زمین را به خلافت گرفت
تعمد وفا در زیمی عدل کشت وقتی آن مزرعه بر ما نوشت»
(ص ۸۴)

پس پشیمانی و توبه همان قطعی است که انسان از آنجا به سمت عظمت خویش تغییر جهت می‌دهد، و عظمت بدان معنی است که کاملاً خود را به خدا بسپارد، و آن‌گاه خدا به او همه چیز می‌دهد. داستانی که پس از آن نقل می‌شود این اولین ملاحظات را تصریح و تأکید می‌کند، و این نکته در همه «مقالت‌های کتاب بکر و مشهود است. داستانی که در پایان مقالت اول نقل شده است داستان پادشاهی است که یک پادشاه ظالم را پس از مرگ در خواب می‌بیند و از او می‌پرسد که در دادگاه الهی چه سرنوشتی در انتظارش بوده است. او پاسخ می‌دهد که چونکه پس از مرگ دریافت که هیچ امید و راه نجاتی ندارد فقط به عفو الهی دل بست و خطابه به خدا گفت: «گرچه ز فرمان تو بگذشتم / ز دینم کم، کم هم در گشتم» (ص ۸۷). توبه دنباله اقدام به امید خالصانه به عفو الهی در زمانی است که شر و کار بد تحقق یافته است. یعنی حرکت اولیه دل است که به وسیله آن انسان به خیانت درونی خود اعتراف می‌کند، رویه سویی غلبه می‌آورد و از خلق خدا روی می‌گرداند که: «خلق چه باشد؟ به خدا در گریز» (ص ۸۶). چنانکه ملاحظه می‌شود اخلاقی نظامی رُکب و راست و بدون ابهام و انحراف است. از دین نشأت می‌گیرد و به کمک دین هم توجیه می‌شود؛ مثلاً این اخلاقی رفتاری را پیشنهاد می‌کند که

ضرورت داشت که این گزارش مقدماتی نقل گردد تا نشان داده شود که مهارت و قدرت نظامی در حرک و تصور و بیان بهترین پیام صوفیانه و اخلاقی که عمده‌تاً در فصل اول حدیقه‌المعقیفه بیان شده است، تا چه پایه است. در سرفراز این شعر آموزشی هشدار داده می‌شود که سخنان شاعر صورت ظاهری هستند که او از دنیای درون خود عرضه می‌کند و از همین دنیای درون است که الهام می‌گیرد؛ شعر او گنجینه‌ای است که بسیار ثروتمند در آن نهفته است و «گنجینه‌ای از راز و رمز» است برای کسی که بدان راه یابد. برای نظامی نیز دل یک عضو معنوی و روحانی است و همان است که باید جسم آدمی و جان تأثیرپذیر او را راه برد (ص ۵۲). همان جانی که جای در جگر آدمی دارد (ص ۱۳۲). دل، عضو و ابزار عشق است که تجربه و تحقق آن با دست شستن از شهوات و آرزوها، که همانا فنا و فراموشی خویشی است، آغاز می‌شود. نظامی در درک و تصور ادب، یعنی شیوه رفتاری که موجب زندگی انتظام یافته انسان می‌شود، علی‌المخصوص در یک مورد خیلی فراتر از سنایی رفته است و آن عبارت از وفا و وفاداری است. کلماتی که چندین بار مؤکداً در مخزن الاسرار تکرار شده است، مثلاً در یک‌جا می‌پرسد: «بیزیری که موجب سر برزدن ادب و رشد آن می‌شود، چیست؟» و خود او پاسخ می‌دهد که کاشتن تخم وفاست و می‌رسد: «وفا چنانکه باید و شاید چه چیز است؟» و پاسخ می‌دهد که همانا «نگه‌داشتن» حق و راز است (ص ۱۰۴، ۱۷۲). و این یکی از موارد و نکاتی است که مانع از تصور وجود ارتباط و تلازم میان مخزن الاسرار و دیگر متونهای او می‌شود و حتی درست خلاف آن را می‌نمایاند. ۱۷۵

نکته آخر این‌که، نظامی حداقل به همان اندازه سنایی، برای پیشه خود به عنوان شاعر ورزشی و اعتبار فراوان قائل بوده است. به عقیده او جهان با سخن خلاتی خداوند آغاز شده است (ص ۳۹). انسان تمامی برتری و والایی این جهانی را به برکت سخن کسب کرده است (ص ۴۱). سختی که شاعر آن را پروراند باشد به سرانده‌اش امکان می‌دهد تا به سریر «سلطنت ملک معانی» برسد (ص ۴۶). پس بدین‌سان شاعر انسانی است که می‌تواند با پادشاهان همسری و سلوک کند و به ارشادشان بر دازد و نظامی می‌کوشد تا تمامی توان خود را در این راه به کار گیرد. سختی او را رویابوری خوابگان و بزرگان جهان فرام می‌دهد و او را به گفت‌وگو و همواره با ایشان وامی‌دارد؛ و در واقع به خوبی می‌داند که اگر قرار باشد که

۱۷۴. «نعم ادب چیست؟ وفا کاشتن حق وفا چیست؟ نگه‌داشتن».

۱۷۵. چنین می‌باید که قائل شدن به این‌که ازدواج نظامی با اولین همسرش، آفاق، که از او نام برده و بسیار دوستش می‌داشته است، سر آغاز قطع پیوند او میان زندگی زاهدانه و زندگی عادی دنیوی بوده حاصل خیالات او است. همان‌گونه که خود او می‌گوید آفاق احساسات در او بیدار کرد که آنها را به قهرمان نخستین داستان، یعنی شیرین که مظهر وفاداری است، نسبت داده است.

سخنش را «تنبه‌شد» همان بهتر که «شهادت سخن» را مکتب افشان نکند (همان‌جمله) و به همین دلیل است که پادشاهان را به عنوان مخاطبان خود انتخاب می‌کند؛ زیرا که فقط حد آنان را در شان سخن سزاولار خود می‌داند؛ او معتقد است که بیشترین قابلیت شنوایی در کسانی یافت می‌شود که در بالاترین سطح جامعه جای داوند.

— درویش، آینه شاهان است

نظامی مخزن الاسرار را به بیست فصل [مقالت] تقسیم کرده است؛ یعنی به تعداد موضوعهایی که قصد بررسی آنها را داشته است. هر فصل شامل یک مقدمه آموزشی و تشویق‌کننده و یک حکایت است؛ و آن روایت یا داستانی تفر و آکنده از تأملات است و به گونه‌ای ختم می‌شود که معنا و مقصود آن فصل را به تمامی برساند. در فصل اول موضوعیت آدمی و دست‌ان آفرینش آدم مطرح می‌گردد؛ انسان همچون حضرت آدم است؛ از روح و جسم آفریده شده است و ترکیبی از بزرگی و زبونی است. تاریخ آفرینش آدم یک سمرق نمونه است؛ همه آفریدگان در برابر او کرنش کردند و «جمله عالم به سجود آمدند» اما شیطان او را فریب داد؛ آن‌گاه آدم از گناهی که کرده بوده پشیمان شد و توبه کرد و در نتیجه حکومت جهان به او داده شد:

«چون دلش از توبه لطافت گرفت ملک زمین را به خلافت گرفت
تخم وفا در زبانی عدل کشت وقفی آن مزرعه بر ما نوشت»
(ص ۸۴)

پس پشیمانی و توبه همان نقطه‌ای است که انسان از آنجا به سمت عظمت خویش تفر جهت می‌دهد، و عظمت بدان معنی است که کاملاً خود را به خدا بسپارد، و آن‌گاه خدا به او همه چیز می‌دهد. داستانی که پس از آن نقل می‌شود این اولین ملاحظاتی را تصریح و تأکید می‌کند؛ و این نکته در همه «مقالت‌های کتاب مکرر و مشهود است. داستانی که در پایان مقالت اول نقل شده است داستان پادشاهی است که یک پادشاه ظالم را پس از مرگ در خواب می‌بیند و از او می‌پرسد که در دادگاه الهی چه سرنوشتی در انتظارش بوده است. او پاسخ می‌دهد که چونکه پس از مرگ در باغ که هیچ امید و راه نیافتی ندارد فقط به عفو الهی دل بست و خطاب به خدا گفت: «گرچه ز فرمان تو بگذشتم / ز توبه‌ت کمتر، کز هر رد گشتم» (ص ۸۷). توبه بدو آنقدر به امید خالصانه به عفو الهی در زمانی است که شر و کار بد تحقق یافته است. یعنی حرکت اولیه دل است که به وسیله آن انسان به خبات درونی خود اعتراف می‌کند؛ رویه سویی خدا می‌آورد و از خلق خدا روی می‌گرداند که: «خلق چه باشند؟ به خدا در گریز» (ص ۸۶). چنان‌که ملاحظه می‌شود اخلاق نظامی ترک و راست و بدون انبیا و انحراف است؛ از دین نشأت می‌گیرد و به کمک دین هم توجیه می‌شود؛ شادی این اخلاقی وفاداری را پست‌ها می‌کند که

ضرورت داشت که این گزارش مقدماتی نقل گردد تا نشان داده شود که مهارت و قدرت نظامی در درک و تصور و بیان بهترین پیام صوفیانه و اخلاقی که عمدتاً در فصل اول حقیقه‌الصفیه بیان شده است، تا چه پایه است. در سرآغاز این شعر آموزشی هشدار داده می‌شود که سخنان شاعر صورت ظاهری هستند که او از دنیای درون خود عرضه می‌کند و از همین دنیای درون است که الهام می‌گیرد؛ شعر او گنجینه‌ای است که بسیار ثروتمند را در آن غنچه است و «گنجینه‌ای از راز و رمز» است برای کسی که بدان راه یابد. برای نظامی نیز دل یک عضو معنوی و روحانی است و همان است که باید جسم آدمی و جان تأثیرپذیر او را راه برد (ص ۵۳). همان جایی که جای در جگر آدمی دارد (ص ۱۲۶). دل، عضو و ابزار عشق است که تجربه و تحقیق آن با دست شستن از شهوات و آرزوها، که همانا فنا و فراموشی خویشی است، آغاز می‌شود. نظامی در درک و تصور ادب، یعنی شیوه رفتاری که موجب زندگی انتظام یافته انسان می‌شود، عل‌المخصوص در یک مورد خیلی فراتر از سنایی رفته است. آن عبارت از وفا و وفاداری است، کلماتی که چندین بار مؤکداً در مخزن الاسرار تکرار شده است. مثلاً در یک‌جا می‌پرسد: «بگری که موجب سر بزدن ادب و رشد آن می‌شود چیست؟» و خود او پاسخ می‌دهد که کاشتن تخم وفاست و می‌پرسد: «وفا چنانکه باید و شاید چه چیز است؟» و پاسخ می‌دهد که همانا «نگهداشتن» حق و راز است (ص ۱۰۴، ۱۲۶). و این یکی از موارد و نکاتی است که مانع از تصور وجود ارتباط و تلازم میان مخزن الاسرار و دیگر متنوهای او می‌شود و حتی درست خلاف آن را می‌نمایند.^{۱۷۵}

نکته آخر این‌که، نظامی حداقل به همان اندازه سنبلی، برای پیشه خود به عنوان شاعر ورزشی و اعتبار قبولان قائل بوده است. به عقیده او جهان با سخن خلایق خداوند آغاز شده است (ص ۳۹). انسان تمامی برتری و والایی این جهانی را به برکت سخن کسب کرده است (ص ۴۱). سخنی که شاعر آن را پرورنده باشد به سرانجامش امکان می‌دهد تا به سرور «سلطنت ملک مملکت» برسد (ص ۴۶). پس بدین‌سان شاعر انسانی است که می‌تواند با پادشاهان همسری و ملوک کند و به ارشادشان بر دلازد و نظامی می‌کوشد تا تمامی توان خود را در این راه به کار گیرد. سخنش او را رویاروی خواجگان و بزرگان جهان قیام می‌دهد و او را به گفت‌وگو و محاوره با ایشان وامی‌دارد؛ و در واقع به خوبی می‌داند که اگر قرار باشد که

۱۷۴ «تخم ادب چیست؟ وفا کاشتن حق وفا چیست؟ نگه‌داشتن».

۱۷۵ چنین می‌نماید که قائل شدن به این‌که ازواج نظامی با اولین همسرش، آفاق، که از او نام برده و بسیار هوشی می‌داشت است، سر آغاز قطع پیوند او میان زندگی زاهدانه و زندگی مادی دنیوی بوده حاصل خیالاتی است. همان‌گونه که خود او می‌گوید آفاق احساساتی در او پدید آورد که آنها را به فرمان نخستین دانشانش، یعنی شیرین که مظهر وفاداری است، نسبت داده است.

سخنش را «ننوشند» همان چتر که «شهد سخن را مگس لاشان» نکند (همان جلد) و به همین دلیل است که پادشاهان را به عنوان مخاطبان خود انتخاب می‌کنند زیرا که فقط حق آنان را در شأن سخن سزاولار خود می‌دانند؛ او معتقد است که بیشترین قابلیت شنوایی دو کسانی یافت می‌شود که در بالاترین سطح جامعه جای دارند.

۳- درویش، آئینه شاهان است

نظامی مخزن الاسرار را به بیست فصل [مقالت] هجیم کرده است یعنی به تعداد موضوعهایی که قصد بررسی آنها را داشته است. هر فصل شامل یک مقدمه آموزشی و تشریح‌کننده و یک حکایت است؛ و این روایت یا داستانی نغز و آکنده از تأملات است و به گونه‌ای ختم می‌شود که معنا و مقصود آن فصل را به قلمی برساند. در فصل اول موقعیت آدمی و داستان «آفرینش آدم» مطرح می‌گردد؛ انسان همچون حضرت آدم است از روح و جسم آفریده شده است؛ ترکیبی از بزرگی و زبونی است. تاریخ آفرینش آدم یک سمرشق نمونه است؛ همه آفریدگان در برابر او کرنش کردند و «جمله عالم به سجود آمدند» اما شیطان او را فریب داد؛ آن‌گاه آدم از گناهی که کرده بود، پشیمان شد و توبه کرد و در نتیجه حکومیت جهان به او داده شد:

«چون دلش از توبه لطافت گرفت ملک زمین را به خلافت گرفت
تعمم وفا در زمی عدل کشت وقفی آن بزمرعه بر ما نوشت»
(ص ۸۴)

پس پشیمانی و توبه همان نقطه‌ای است که انسان از آنجا به سمت عظمت خویشی تغییر جهت می‌دهد، و عظمت بدان معنی است که کاملاً خود را به خدا بسپارد، و آن‌گاه خدا به او همه چیز می‌دهد. داستانی که پس از آن قلم می‌شود این اولین ملاحظات را صریح و تأکید می‌کند؛ اولین نکته در همه «مقالت‌های کتاب مکرر و متجود است. داستانی که در پایان مقالت اول قلم شده است داستان پادشاهی است که یک پادشاه ظالم را پس از مرگ در خواب می‌بیند و از او می‌پرسد که در دادگاه الهی چه سرنوشتی در انتظارش بوده است. او پاسخ می‌دهد که چونکه پس از مرگ دریافت که هیچ امید و راه نجاتی ندارد فقط به عفو الهی دل بسته و خطابه به خدا گفت؛ «گرچه زفرمان تو بگذشتم / زدمت کمر، که هر رد گشتم» (ص ۸۷). توبه نه‌ای اقدام به امید خالصانه به عفو الهی در زمانی است که شر و کار به تحقق یافته است؛ یعنی حرکت اولیه دل است که به وسیله آن انسان به خیالت درونی خود اعتراف می‌کند؛ روبرو سویی خدای او را و از خلق خدا روی می‌گرداند که: «خلق چه باشد؟ به خدا درگیر» (ص ۸۶). چنان‌که ملاحظه می‌شود اخلاق نظامی رُک و راست و بدون ابهام و انحراف است؛ استیلا از دین نشأت می‌گیرد و به کمک دین هم توجیه می‌شود؛ سادی این اخلاقی و قناری را پیشنهاد می‌کند که

ضرورت داشت که این گزارش مقدماتی نقل گردد تا نشان داده شود که مهارت و قدرت نظامی در حد و تصور و بیان بهترین پیام صوفیانه و اخلاقی که عمده‌تاً در فصل اول سدیقه الحقیقه بیان شده است، تا چه پایه است. در برآفتاب این شعر آموزشی هشدار داده می‌شود که سخنان شاعر صورت ظاهری هستند که او از دنیای درون خود عرضه می‌کند و از همین دنیای درون است که الهام می‌گیرد؛ شعر او گنجینه‌ای است که بسیار ثروتها در آن نهفته است و «گنجینه‌ای از راز و رمز» است برای کسی که بدان راه یابد. برای نظامی نیز دل یک عضو معنوی و روحانی است و همان است که باید جسم آدمی و جان تأثیرپذیر او را راه برد (ص ۵۳). همان جانی که جای در جگر آدمی دارد (ص ۱۲۶). دل، عضو و ابزار عشق است که تجربه و تحقق آن با دست شستن از شوائب و آرزوها، که همانا فنا و فراموشی خوشبختی است، آغاز می‌شود. نظامی در درک و تصور ادب، یعنی شیوه رفتاری که موجب زندگی انتظام یافته انسان می‌شود، علی‌الخصوص در یک مورد خیلی فراتر از سنایی رفته است و آن عبارت از وفا و وفاداری است، کلمه‌ای که چندین بار مؤکداً در مخزن الاسرار تکرار شده است. مثلاً در یک جا می‌پرسد: «بدری که موجب سر بریدن ادب و رشد آن می‌شود چیست؟» و خود او پاسخ می‌دهد که کاشتن نعم و وفاست و می‌پرسد: «وفا چنانکه باید و شاید چه چیز است» و پاسخ می‌دهد که همانا «نگه‌داشتن» حق و راز است (ص ۱۰۴، ۱۲۴) و این یکی از موارد و نکاتی است که مانع از تصور وجود ارتباط و تلازم میان مخزن الاسرار و دیگر مثنوی‌های او می‌شود و حتی درست خلاف آن را می‌نماید.^{۱۷۵}

نکته آخر این که، نظامی حداقل به همان اندازه سنایی، برای پیشه خود به عنوان شاعر ارزش و اعتبار فراوان قائل بوده است. به عقیده او جهان با سخن خلایق خداوند آغاز شده است (ص ۳۹). انسان قنای برتری و والایی این جهانی را به برکت سخن کسب کرده است (ص ۴۱). سخنی که شاعر آن را پرورنده باشد به سراینداش امکان می‌دهد تا به سریر «سلطنت ملک معانی» برسد (ص ۴۶). پس بدین‌سان شاعر انسانی است که می‌تواند با پادشاهان هم‌سری و سلوک کند و به ارشادشان بر دازد و نظامی می‌گوید تا قنای توان خود را در این راه به کار گیرد. سخنش او را روبرواری خواب‌گهان و بزرگان جهان قرار می‌دهد و او را به گفت‌وگو و هم‌واره با ایشان وامی‌دارد؛ و در واقع به خوبی می‌داند که اگر قرار باشد که

۱۷۴. «نعم ادب چیست؟ وفا کاشتن حق و وفا چیست؟ نگه‌داشتن».

۱۷۵. چنین می‌نماید که قائل شدن به اینکه ازدواج نظامی با اولین همسرش، آفاق، که از او نام برده و بسیار دوستش می‌داشته است، سر آغاز خلق پیوند او میان زندگی زاهدانه و زندگی مادی دنیوی بوده حاصل خیالاتی است. همان‌گونه که خود او می‌گوید آفاق احساساتی دراز و پدید آورد که آنها را به بهرمان نخستین دلباشش، یعنی شیرین که مظهر وفاداری است، نسبت داده است.

در نتیجه دیری نمی‌باید که مملکت خراسان را به و بران می‌کشاند. این حکایت که در ادبیات فارسی کمتر داستانی به خشونت و تند آبیافت می‌شود، چنین پایان می‌پذیرد: «خیل نظامی، زحد افزون، گری / بر دلِ خواب شده، خون‌گری» (ص ۱۱۴).

چهار فصل (مقالات) اول تا چهارم مخزن‌الاسرار اصولاً خطاب به شاه و امیر سروده شده‌اند و در آنها توصیه شده است که زندگی خصوصی پادشاه باید در نهایت خویشتن‌داری بگذرد و این که اولین تکلیف دینی او باید اجرای عدالت باشد، و عدالت مقتضی آن است که مسؤولیت شهریار حق رفتار کارگزارانش را هم در می‌گیرد: «نصیحة الملوك» های سنتی را نمی‌توان از این بهتر به بیان عناصر اصلی و عمده آن محدود کرد، و از این بهتر نمی‌توان خصوصیت‌های اصلی «نصیحة الملوك» را به اجمال به قلم آورد. شعر به‌خودی خود بی‌زیباییست و کلیاتی که در آن به کار رفته‌اند نیرویی دارند که به کمک زیبایی شعر، در نهایت آسانی خواننده را متقاعد می‌کنند. بدین‌سان در راهی که سبایی آغاز کرده است یک گام دیگر به پیش می‌رویم. حقیقت این است که در برخی از تأکیدهای آسمی، پیامی که شاعر در مدظن داشته است، خیلی بهتر جفت‌وجور و تبیین شده است. چنین می‌فاید که محتوای پیام برای نظامی این بوده است که چیزی عرضه کند که بیش از هر چیز دیگر قادر به ایجاد یک رفتار کل باشد تا یک شهریار خوب خود را با معیار آن که تمامی موجود پت‌های بالقوه یک حکومت خوب در آن یافت می‌شوند، تطبیق دهد. بدین‌سان اعتقاد شاعر به قدرت سخن خود تمامی وجوه نجاتی را که در اخلاق یافت می‌شوند، به ادبیات منتقل می‌کند.

نظامی بی‌آن که مخاطب اصلی خود را از نظر دور دارد، در فصل‌های بعد به معرفی زاهد و پیر می‌پردازد که باید برای سلطان نقش آینه را ایفا کند. این زاهد، قبل از هر چیز کسی است که روزگانه با غودن دو چهره او در مقام انسان (فصل پنجم)، به او تجربه آموخته است. یک چهره و رویه انسان، جوانی است که «همه آتش» و «خوشی» است (ص ۱۱۶)، و چهره دیگر پیری است که «تلخ» است، عاقل کامل کسی است که در این هر دو سن وابسته به کسی نیست زیرا که ریخ آن را بر خود هموار می‌کند که نان از دست‌خیز خود بخورد، و این همان درسی است که «پیر خشت‌زن» به یک مرد جوان می‌دهد. جوان وقتی که او را در حال خشت‌زنی عرق‌ویزان و ناله‌کنان می‌بیند، به او می‌گوید که در آن سن دست از کار بکشد و گدایی پیشه کند تا زندگی آسوده داشته باشد، و پیر به او پاسخ می‌دهد که «دست‌کنی کس نیم از هر کنج / دست‌کنی می‌خورم از دست رنج» (ص ۱۲۱)، زاهد هرگز کار همین آدمی است که به کار دل‌پز دارد نه به امور دنیوی (فصل ششم) و به همین جهت نظامی توصیه می‌کند که: «بندۀ دل باش که سلطان شوی / خواجۀ عقل و ملک جان شوی» (ص ۱۲۴) و نیز این که: «میرو شو از بند خود آزاد باش / شمع شو، از خوردن خود شاد باش» (ص ۱۲۵). مهم این است که آدمی به

انسان را بر محور والاترین فضایل یعنی عدل، متضاد بیدادگری، به حرکت در می‌آورد، در نتیجه این عدل پادشاه در رأس قائم چنین اخلاق جای می‌یابد و در واقع کلیددار آن می‌شود، زیرا که باید در جامعه نخستین و مهم‌ترین مجری عدالت باشد. بخش تشویق و ترغیب‌کننده فصل دوم (ص ۹۰ تا ۹۴) هم خطاب به اوست و یک اندرزنامه فشرده اما بس دلپس و زیبا را تشکیل می‌دهد. این فصل پرمایه و غنی را می‌توان عمدتاً در دو عبارت زیر خلاصه کرد که: «کار تو بروردن دین کرده‌اند» (ص ۹۳) و این که:

«عدل بشیری است خرد شادکن / کارگری، مملکت آبادکن
مملکت از عدل شود پایدار / کار تو از عدل تو گیرد قراز»
(ص ۹۴)

داستان که این تشویق‌ها را تکمیل می‌کند حکایت تبدل احوال انوشیروان است؛ مشاهده این که بیدادگری سبب ویرانی کامل یک روستا و پریشانی احوال مردم آنجا شده است، سبب می‌شود تا تصمیم بگیرد که به پادشاهی دادرگ تبدیل گردد. ۱۷۶ بنابراین تغییر حال پادشاه که اقدامی در جهت «طاعت» از خداست، به این صورت خواهد بود که از رفتار بیدادگرانه در حق رعایای خود دست بردارد (ص ۹۹). فصل سوم برای این مدعا یک دلیل کل و حجت عمومی عرضه می‌کند: دنیا جز درد و ریخ هیچ حاصل ندارد، و با وجود این انسان در آن همواره در پی آرزوهای خویش است. پس در این شرایط اولین خرد و حکمت این است که پادشاه از سرگرم شدن به آن سرباز زند و دست بردارد، انسان‌های خوب - درویشان و مقلان - را در پیرامون خود گرد آورد و به آنچه برای زندگی ضرورت دارد، اکتفا کند، همان‌گونه که سلیمان، از همان روز که از دهقان پیر درس گرفت، رفتار کرد. این یک رفتار شخصی است که نظامی از پادشاه توقع دارد، اما در فصل چهارم به والاترین ارزشی که در سطح جامعه در وجود یک شاه یافت می‌شود می‌پردازد و آن «هافر داد کردن» و «داد دادن» است (ص ۱۰۹). پادشاه باید از «نقص حق ستم‌دیدگان» و از «همت مردم» برترسد (ص ۱۱۰)، زیرا که: «وادگری شرط جهاننداری است / شرط جهان بین که ستمکاری است» (همان جا). در اینجا داستان پیرزنی (ص ۱۱۱ تا ۱۱۴) نقل می‌شود که سخت معروف شده است و آن این است که پیرزنی یک روز بر سر راه سنجر می‌آید و سلطان سنجر سلجوق را عامل جنایت‌هایی می‌شمارد که رئیس پلیس (شعنه) او نسبت به مردم روا می‌دارد، و سرانجام به او می‌گوید: «بندۀ ای دعوای شاهی کنی / شاه ندای، چونکه تباهی کنی» (ص ۱۱۳). اما سلطان سنجر شکایت پیرزن را به سفره و آسان می‌گیرد و

۱۷۶ این داستان ملفه‌ای است که اصل آن در شاهنامه (۳۸۰/۷ تا ۳۸۵) است در احوال پیرام گور و درسی که از یک زن و ده‌تایی در باب شیوه نادرست حکومت خود می‌گیرد.

دنیا فریبده است، موجب خواب و خیال می‌شود، هم جاه است و هم دوزخ (فصل هشتم): جای آشوب و آشفتگی و شگنجه است، و سبب آن عدوت این است که عاری از عدالت است (فصل نازدهم): باطنش پیش از هر کار، باید از خواهی که این جهان او را در آن فرو برده است بیدار شود و هوشیار گردد (فصلهای ۸ و ۱۴)، آن گاه از خیر بطلای فریبده آن دور گردد (فصل ۱۲)، به این جهان پشت کند و رهسپار راه دین گردد (فصل ۱۲). نخستین گام در این راه این است که به اندک قناعت کند، از مشکلات نهراسد و به هنگام سختی پایداری و پشتکار نشان دهد و از زمانه درس بیاموزد (فصل ۱۷)، مرد خردمند در برخورد با دیگران خوشبخت را برتر نمی‌داند بلکه آن اندازه هوشمند خواهد بود که دیده بگشاید و قاضی و محاسب خود را بنگرد (فصل ۱۰)، مرد خردمند از همنشینی بدان و بدکاران گریزان خواهد بود (فصل ۱۹)، اما در عین حال دشمن دانا را بر دوست نادان ترجیح می‌دهد (فصل ۱۶) و چون می‌خواهد کسی دوست گیرد می‌کوشد آدم وفادار را بر دوست برگزیده و به این همه اسرار خود را نزد هیچ‌کس برملا نمی‌سازد و رازی را که با او در میان گذاشته شده است هرگز فاش نخواهد کرد (فصل ۱۸)، انسانی عاقل می‌کوشد تا در این جهان توشه زندگی در آن جهان را تدارک ببیند (فصل ۹)، او هیچ ارزشی برای کیفیت نفسی قائل نیست بلکه تنها فضیلت شخصی را ارزشمند می‌داند (فصل ۱۵)، از هیچ چیز غی‌ترسند هرگونه بیم و هراس را از خود می‌زاند و در عین حال می‌داند که در همه احوال نباید از حوادث زمانه غافل باشد و بازی سرتوشه را فراموش کند (فصل ۱۶)، مرد عاقل پرورش فضایل، سکوت و خاموشی، و اقدام به کار را بر همه رازهای دل رجحان می‌تهد و می‌داند که آدمیان برای به انحراف کشیدن او دست به هر کاری می‌زنند (فصل ۲۰).

«قیمت از قائم افزون تر است دور از این دایره بیرون است» (ص ۲۳۳)
 «تا به جهان در نفسی می‌زنی به که دو عشق کسی می‌زنی» (ص ۲۳۱)
 «جهاد بر آن کن که وفا را شوی خود تبرستی و خدا را شوی» (ص ۲۳۸).

این ابیات نمونه‌هایی از تأملات شخصی هستند که نظامی فصلهای کتاب^{۱۷۷} را به آنها آراسته است. دل نگران عمده و موضوع اصل اشتغال فکر او که تمامی تأملاتش را سامان می‌دهد و راهبری می‌کند، این است که مخاطب خود را به این امر، که دنیا به سبب خصلت خود آدمی را به نابودی می‌کشاند، آگاه کند، و چنانکه دیدیم سنای نیز همین اشتغال خاطر را

۱۷۷. مثلاً بنگرید به داستان بسیار دلکنی که در آن توصیه می‌شود که رازی را که کسی به تو گفته است هرگز با افشاکنی (ص ۲۲۲ تا ۲۴۶). «و عید مستغفری در این محل (ص ۱۸۵ تا ۱۹۱) مجموعه‌ای جالب از ضرب‌المثلهای نشت گرفته از سخن پادشاه و وزیر و دیگران آورده است.

ز رنگی خود شاد باشد و با درد و رنجی که دارد بسازد و مطمئن باشد که خدا نان روزانه و روزی هر کس را می‌ریزند: «هر که یقین را به توکل سرشت / بر کرم الرزق علی‌الله نوشت» (ص ۱۲۹). غم همیشه از شادی خیر می‌دهد: «شاد دم زان که دل من غمی است / کامدین غم سبب غمی است» (ص ۱۲۸). مرد عاقل در دُمره کسانی یافت می‌شود که «اهل یقین» هستند (ص ۱۲۳). وانگهی هیچ‌کس هرگز بیشتر از آنچه آسمان حواله‌اش کرده نخورده است. این تأکید بر لزوم کوشش، چنانکه دیدیم، در سراسر حقیقه الحقیقه سنای بسیار محسوس است، نهایت این که نظامی بدین هم از دیدگاه کوشش پرهیزگاران^{۱۷۸} دل می‌نگرد و هم به لحاظ کار عملی که موجب کسب نان و آزادی عمل می‌شود.

فصل هفتم به وصف عظمت آدمی و نشان دادن «فضیلتش بر حیوانات» اختصاص دارد و می‌آورد ارزشی انسان را به دست می‌دهد. تردیدی نیست که طبیعت آدمی زیباترین چیز جهان است که «نیکی افزون تر از این چون نبوده؟ اما در عین کمال زیبایی ضعیف است و: «به که ضعیف، که در این مرغزار / آهوی فریب ندود با نزار» (ص ۱۲۲). و از این بالاتر این که «چون تو همایی، شرف کار پاش / کم‌خور و کم‌گوی و کم‌آزار باش» (همان جا)، لذا باید در پرده دل آشیان گرفت، و البته قدرت دل آشکار نمی‌گردد مگر پس از آن که آدمی برای پیگیری بر اسبیل و هوسهای خود کوشش کند و «رک هوا» غاید تا در این راه نه حقیقت را بلکه این نکته را کشف کند که حقیقت حافظ و نگهدار اوست (ص ۱۲۵). در اینجا «داستان فریدون با آهو» نقل شده است و این که شاه فریدون تیری بر آهو انداخت، اما آهو چنان تیز تک بود که نه تیر فریدون به آن رسید و نه اسب او، و فریدون بر هر دو خشم گرفت. اما تیر به زبان آمد و به اندرید گفت که عظمت آدمی در این است که در جست‌وجوی بزرگی باشد زیرا که نهایت آدمی و «صفت و شرف آدمی» در خدمت به دیگران است (ص ۱۲۸) و این که هیچ خدمتی از انجام عهد بزرگتر و پسندیده‌تر نیست: «شمع که او خوابگی نور یافت / از کمر خدمت زنبور یافته» (همان جا). چنین می‌نماید که نظامی عظمت انسان را در خدمتی که از راه وفای به عهد تحقق می‌یابد، منبث می‌داند، چه در چنین وضعیتی است که همه تواناییهای بالقوه انسان امکان قوش و تحقق پیدا می‌کنند. اما این «خدمت» باید نسبت به چه کسی انجام گیرد؟ تردیدی نیست که باید نسبت به برترین افراد («بلندان») باشد، و از داستان فریدون بر می‌آید که این «بلندان» جز فرمانروایان نیستند. و اگر چنین باشد یقین که در پایان این فصل آمده است حاوی پریشی است که هر کس باید بدان پاسخ دهد، و آن کیفیت خدمتی است که باید به بزرگان کرده شود.

بیت چنین است: «خیل نظامی، که نه بر بستای / از بی خدمت چه گمر بستای؟».

نظامی در فصلهای بعدی مغز الانسار، ضمن یک سلسله یابی از تأملات و اندر زها که در گامون یک حکمت عام و کلی جای دارند، دنیا و انسان را رویاروی هم و در تضاد قرار می‌دهد.

داشت. نهایت اینکه نظامی، این فکر ساده و سنی را به گونه‌ای شخصی و با اعتقاد جازم تجربه کرده است و به کار بسته است. محتمل است که مغز انبساط گواه مرحله‌ای از زندگی دوری و ذوق نظامی باشد. آن مرحله احتمالاً زمانی بوده است که نظامی، پس از سالهای آشفته‌گی و هیجان، در طی آن زمان طعم تنهایی را می‌چشیده است. این تنهایی ظاهراً در نظر او مرحله‌ای سرشار و پرمایه و مثبت جلوه می‌کرده است. روشن است که فرهنگی که در پیرامونش وجود داشته است کمک لازم را برای درک این امور و تبیین آنها، به او می‌کرده است. منظور ما از فرهنگ پیرامون او تصوف است که بسیاری از مقوله‌های مهم آن در مغز انبساط یافت می‌شوند؛ چهار حکایت از مجموع بیست حکایت مغز انبساط (در فصلهای ۳، ۹، ۱۲، ۱۷) از سنت اخلاقی تصوف گرفته شده‌اند و چندین بار سخن از یر، یعنی مرد مجرّم که شاگردان گردگودش را گرفته‌اند، به میان آمده است.

نظامی در تقابل با دنیا و رویاروی سلطان، انسانی را به عنوان سرمشق معرفی می‌کند که درویش است و چنین می‌نماید که او خود را نیز درویش می‌شمرده است. البته این درویش دقیقاً یک صوفی نیست، بلکه به احتمال قوی یک گوشه‌گیر "راویه‌نشین" است که تنها به چیزی می‌اندیشد که به او امکان می‌دهد تا در کمال استقلال و آزادی از این عالم به عالم دیگر گذر کند. نظامی همچنین انسانی است که به واقعیت‌های دل‌باور و پیوند دارد. در عین حال انسانی است که در برخورد با جباران کلامی تند و تلخ دارد. و این یکی از مشخصه‌های درویش است، و جزئی از التزام دنیوی این انسان معنوی را تشکیل می‌دهد. در مغز انبساط، این مشخصه بویژه در داستان بیزرن و سلطان سنجر مشهود است، اما از آن آشکارتر در «داستان پادشاه ظالم با مرد راستگویی» (فصل چهاردهم) مشاهده می‌شود. این داستان روشن‌ترین توصیف از برداشتی را که نظامی می‌جوید و تردید قبل از او سنایی‌ها از «نصیحة الملوك» داشته است، به دست می‌دهد. چنین می‌نماید که والاترین عمل اخلاق همانا به زبان آوردن سخن شایسته و مناسبی است که موجب تغییر رفتار شهریار ستمکار گردد؛ چه که سلطان پس از آن که عدالت پیشه کرد به صورت ستون استوار و محور زندگی اخلاق جامه در می‌آید. در سخن شایسته و درستی که به زبان می‌آید (یعنی "راستی" که در یونانی هم معنای نزدیک به همین دارد) وضع زندگی متباین دو انسان به خطر می‌افتد و به بازی گرفته می‌شود. و کسی که خطر این عمل برخورد آمیز و رویایی را می‌پذیرد در نتیجه اجازه می‌دهد تا آزادی حریف مقابل وارد عمل شود. نظامی، که در محیطی اسلامی زندگی می‌کند، این آزادی را خاص خدا می‌داند که به مشیت او به انسان منتقل می‌شود و در شخص ستمکار با کشف و شناخت وضعیتی که دارد، تحقق می‌یابد.

نظامی در این حال متأثر "تکوینی دنیا" است. نظامی نیز، همچون سنایی، دنیا را نکوهیده است و این نکوهش را تفصیل داده است؛ زیرا که در این دنیا همه چیز برای آن ساخته و پرداخته شده است که انسان را به ناکامی و سرمان بکشاند. به عبارت دقیق‌تر، جزء جسمی و ضعیف انسان دارای تمامی مناسبت‌ها و قابلیت‌های مطلوب دنیاست و همان است که وجدان را به خودی ("غفلت") می‌کشانند و در همین جاست که اختلاف و تفاوت میان جانی جسم و دل معنوی ضعیف می‌شود و از میان می‌رود. اما در نظر سنایی مانع عمده‌ای که دنیا برای زندگی دل‌پدید می‌آورد نفس پرسبی است، در حالی که این مانع در نظر نظامی پول است. صوفی قبل از هر چیز در اندیشه آن است که هرگونه علاقه و پیوند را که از راه زندگی حواس پدید آمده است قطع کند که قطع علاقه به غلک طبعاً در صدر آنهاست، اما پیش از این (شماره ۱۱۲) نشان داده شد که به عقیده سنایی مهم‌ترین مدخل حواس همین حس نفس‌پرسی است (حدیقه الحقیقه، ص ۳۷۴). درویش، قبل از هر چیز انسانی است که خود را از زروسم خود رهاخته است (مغز انبساط، فصل ۱۲، ص ۱۷۷ تا ۱۸۴)، و این نکته در امر کلی تر تسلط بر امیال و هواها (ص ۱۲۵)، نکته‌ای بس اساسی و عمده است. دو موضوع عمده که موجب اشتغال فکری نظامی می‌شوند "حس" آدمیان و بی‌عدالتی سلطان هستند. نظامی درباره زنان در مغز انبساط هیچ نگفته است و درباره نفس‌پرسی هم سخنی بر زبان نرانده است. در واقع دو شخصیت مهم مورد توجه او بوده‌اند: سلطان، که باید عادل باشد؛ و درویش که باید ناعاوا باشد.

۱۷۸. البته سنایی در باب اول حدیقه الحقیقه بر لزوم گوشه‌گیری بسیار تأکید کرده است، اما مفهوم توبه حاوی مفهوم امید هم هست و لذا مقتضی یک رفتار مثبت است.

درویش از یک وجه به صوفی می‌ماند، اما در این وجه هم از او تمایز دارد. این وجه شمایه

منظومه‌های خود را در راه «عشق خالص» به کار گیرد و این نکته علی‌الخصوص کاملاً در داستان لیلی و مجنون مشهود است. و چه چیز غربی است این «زهد» که نظامی از آن دم می‌زند: «زهد، غربیه است به میخانه در / گنج، عزیز است به ویرانه در» (ص ۲۶). و از طریق همین زهد است که رهایی به عالم دل تحقق می‌یابد، عالمی که اخلاق در آن جای دارد، اما در راه سلوک دل واپس نهاده می‌شود.^{۱۷۹}

۴.۱.۲. سه رساله از سه سبک و سیاق متفاوت

از اواخر سده ششم و اوایل سده هفتم هجری سه رساله در اخلاق سنتی به نثر فارسی در دست است که هر یک از آنها به یک نوع سبک بیان متفاوت تعلق دارد و به‌خوبی نشانگر شکل تحول یافته آن سبک و سیاق است. یکی از آنها دایرة المعارف گونه است و در مقوله نوع دایرة المعارفها جای می‌گیرد، ثومی به صورت مجموعه‌ای از حکایات است و سومی حاوی سخنان و کلیات قصار مردان نامدار است. این سه رساله نشانگر کوشش در جهت دسته‌بندی تجربی خاصی در زمینه مسائل اخلاق و نیز حکایتگر علاقه مخصوص مؤلفان ایشان به صحت و دقت در به کار بردن مفاهیم انتخابی هستند. این مفاهیم در هر سه رساله از لحاظ عددی محدودند و بدین لحاظ هر سه کتاب همچون رساله‌های واقعی جلوه می‌کنند. از سوی دیگر هر سه رساله مطابق سلیقه زمانه تألیف شده‌اند، یعنی که نثر آنها سنگین و منشیانه است، همان سبکی که نصرالله منشی، مترجم کلیه ودمه در حدود سال ۱۱۴۱/۵۲۶ پدید آورد و چندین نسل را تحت تأثیر قرار داد.^{۱۸۰}

۱.۴.۱۲. مکالمات اخلاقی، درباره خصلتهای انسان سخاوتمند

رضی‌الدین ابوجعفر محمد نیشابوری مؤلف کتاب کوچکی است به نام مکالمات الاخلاق درباره «خصلتهای پسندیده و نعیبانه» که به یکی از صاحب مقامان آن عصر هدیه شده است و او

۱۷۹. ما باید در فرصت مناسب به این «عشق خالص» بپردازیم. این عشق به قول لویی ما سیونیون عبارت است از «عشق پاک و بی‌آلایش و بیارسانانه تا هنگام مرگ» (مصالح حاج، پاریس، ۱۹۷۵، ۲/۳۹۷ تا ۴۰۰ و ۳۱۵). با کمال تأسف در اینجا نمی‌توان به تجربه و تحلیل عوارض و ثمرات اخلاقی این عشق در چهار منظومه نظامی پرداخت. برای این کار ابتدا باید بنیادهای اخلاقی را که شاعر شخصتهای داستانهای را بر بنیاد آنها خلق کرده است و بهرانهایی را که گریبانگیرشان شده است و راههایی را که برای خروج از آن تخصصها در پیش پایشان گذاشته است، تبیین و توصیف کرد. و روشن است که چنین کاری از حوزه تحقیق ما در اینجا بیرون است.

۱۸۰. صحابی، مؤلف فرایند السلوک، یکی از سه رساله‌ای که در این مجلد بررسی می‌کنیم، صریحاً گفته است که از این کتاب سرمشق گرفته است (برگ ۱۷ الف).

جیرالدین نصر بن احمد^{۱۸۱} از مردم دهستان در شمال شرق هرات بوده است. از رضی‌الدین نیشابوری اشعاری برچسب‌مانده‌اند که بخشی از دیوان او بوده‌اند. قطعی از این اشعار به نام ابراهیم بن الحسین امیر قرمخان سمرقند است که در سالهای ۵۸۲ تا ۵۹۷ امارت داشته است.^{۱۸۲} عوفی در باب الالایب (چاپ سعید قیس، تهران، ۱۳۳۵، ص ۱۸۵ تا ۱۸۹) به فضیلت از رضی‌الدین نیشابوری یاد کرده است. همچنین می‌فانیم که امام فخر رازی در سال ۵۸۲/۱۱۸۶ در بخارا با این شاعر دانشمند دیدار کرد و ناگزیر از مباحثه با او گردید.^{۱۸۳} به این ترتیب رضی‌الدین در نیمه دوم قرن ششم مردی متشخص و نامدار در میان اهل علم و ادب خراسان و ماوراءالنهر بوده است. او ظاهراً در سال ۵۹۸ در گذشته است.^{۱۸۴} اما نمی‌توانیم تاریخ تصنیف مکالمات الاخلاق را تعیین کنیم، احتمال می‌رود که به اواخر سده ششم تعلق داشته باشد.^{۱۸۵} از وجود این کتاب از طریق کاتب چلبی که در قرن یازدهم هجری می‌زیست، اطلاع یافتیم.^{۱۸۶} و از آن هنگام تا کنون چهار نسخه خطی از آن پنا شده است.^{۱۸۷} که چهارستان نسخه کتابخانه آنتالیا [انتظاریه] در ترکیه است. نسخه تاریخ ندارد اما به خط نسخ بسیار خوش قرن هفتم نوشته شده است.^{۱۸۸} محمد تق دانش پژوه مکالمات الاخلاق رضی‌الدین نیشابوری را تصحیح و چاپ کرده است و ما اقوال کتاب را از همین چاپ نقل می‌کنیم.^{۱۸۹} همچنین باید دانست که مکالمات الاخلاق عنوان بسیاری از کتابهای ادب و اخلاق بوده است و نباید آنها را با

۱۸۱. اصراف می‌کنیم که هیچ اطلاع‌ی درباره این شخص نداریم.

۱۸۲. بنگرید به: سعید قیس، باب الالایب، یادداشت‌های ص ۸ و ۶۲۲ و نیز

Zambaur, Manuel, p. 206.

۱۸۳. بنگرید به: نجیب مایل هروی، شرح حال و زندگی... خزالدین دلاوی، کابل، ۱۳۳۲، ص ۱۸۱ تا ۱۹۲

رضی‌الدین نیشابوری در مقدمه ۲۰۷ مکالمات الاخلاق از کتابی که با عنوان «وحدۃ التوکل» تألیف کرده نام برده است. اما ما هیچ اطلاعی درباره آن نداریم.

۱۸۴. بنگرید به: ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ۸۵/۲

۱۸۵. مؤلف ما فرزان (ص ۷۲) می‌نویسد که از آن نام می‌برد و می‌گوید که کتاب

پس از مرگ سنجر (که در ۵۵۲ اتفاق افتاد) نوشته است. اما این اطلاعات ضعیف کمکی به تعیین تاریخ تألیف کتابش نمی‌کنند.

۱۸۶. بنگرید به: کشف الظنون حاجی خلیفه، ۲/ سون ۱۱۸۱.

۱۸۷. بنگرید به: علینقی مژری، فهرست... ۱۶۹۰ و ۱۶۹۱.

۱۸۸. بنگرید به: فهرست میکروفیلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و خیابان پور، فهرست، ترکیه، ص ۱۸۸ و ۱۶۹ (هر مورد یک نسخه مکالمات) و ض داندکده ادبیات تبریز ص ۳ و ۲ و ۴ (۱۲۹۹)، ص ۱۶۸ و ۱۶۹ (هر مورد یک نسخه مکالمات) و ض ۳۲۹۷)، ص ۴۳۵ و ۴۲۶. مؤلف، این مختصر را مورخ سال ۱۲۰۶/۶۰ دانسته است.

۱۸۹. در دو رساله در اخلاق، تهران، ۱۳۴۱، با مقدمه و تصحیح محمد تق دانش پژوه، ص ۲۵۴ و (انتشارات دانشگاه تهران، تصحیح به نسخه کتابخانه آنتالیا سمرقند، تلاش است.

هم اشتباه گرفت.^{۱۹۰}

مکالم الاخلاق رضی‌الدین نیشابوری به یک سنت اخلاق قدیم الساجه تعلق دارد که متنی بوده است بر تریب و تیوب فضایل و رذایل مخالف آنها. ما تا کنون به سه کتاب برخوردیم که از تأثیر این سنت خالی و عاری نبوده‌اند: خودنامه چان افروز (پیش از این، بند ۳۰۷) که یک "صده" یا صد کلمه است که اندرزهای خود را بر محور صد مفهوم اخلاق گرد آورده است؛ صواعق‌السیکایات عوفی (بند ۲۰۱۹) در جزء دوم و جزء سوم خود حکایاتی را دربارهٔ بیست و پنج فضیلت و بیست و پنج رذیلت گرد آورده است؛ و بالاخره کتاب اخلاق محتشمی نصیرالدین طوسی (بند ۱۱۹۹) از چهل باب تشکیل شده است که هر باب حاوی اقوال مناسبی است دربارهٔ یک مفهوم که عمدتاً به اخلاق مربوط می‌شود. اما باید دانست که مکالم الاخلاق مقدم بر دو کتاب اخیر است. مکالم الاخلاق هم کتابی است متشکل از «چهل باب» اما به سبب تباین و تضادی که (تقریباً) در هر فصل [باب] میان یک فضیلت و خصلت ضد آن بیان شده است بیشتر از آن دو به سنت قدیم نزدیک است. این سنت در دورهٔ پیش از اسلام، بویژه در نوشته‌های زبان پهلوی کاملاً شناخته بوده است.^{۱۹۱} اما مکالم الاخلاق فقط یک فهرست است:

۱۹۰. بنگرید به: Bulletin, no. ۱۳۵ و ۱۳۶، سرچشمهٔ ایرانی این کتابها دربارهٔ خصایب و فضایل (و اعداد آنها) آشکارا می‌نماید. اینوسترانزف / Inostranzef در کتاب تأثیر ایرانیان بر ادبیات مسلمانان که به وسیلهٔ ترجمان از روسی به انگلیسی ترجمه شده (بجی، ۱۹۱۸، فصل ششم دربارهٔ مترجمان از پهلوی به عربی، ضمن بررسی خصوصاً سنت کتابهای مربوط به خوبیا (البطانی) متذکر این نکته شده بود است و سلسله مترجمان پهلوی طبعی ضمیر بر فرخان را که در اواخر قرن دوم میلادی مأمون کار می‌کرد، به دست داده است. چنین می‌نماید که کهن‌ترین مکالم الاخلاق در زبان عربی تألیف ابن ابی‌الدنیاست (متوفی در ۲۸۱ ه.ق. بنگرید به: بروکلان، J. A. Bellamy، ص ۲۲۷ و ۲۲۸) و معرفی نسخهٔ خطی برلین به وسیلهٔ J. A. Bellamy، The Muslim World، ص ۲ تا ۱۹۶۳) و آن مجموعه‌ای است از سنتهای مسلمانان یا ائمه‌ای طولانی پیام کتب ادب و اخلاق، معروف‌ترین مکالم الاخلاق در زبان عربی تألیف رضی‌الدین بن نصر الطبرسی (جانب تهران: ۱۳۴۷ ه.ق. هشت + ۵۶۷ ص) متوفی در سال ۵۲۷/۱۱۵۲ در سمرقند است. این کتاب مجموعه‌ای است از ادب، و مرکب از اقوال از سنت مسلمانان، و اول با ن در قرن دهم هجری به فارسی در آمده است. نسخه‌های این ترجمه (و ترجمه دیگری که بعداً انجام گرفت) فراوانند. یک مکالم الاخلاق دیگر که به فارسی است و باید آن را از دیگران قایلر داد تألیف امیر سیدعلی بن شهاب همدانی (متوفی در ۷۸۶) است که نسخه آن در تاشکند یافت می‌شود. بنگرید به: C. A. Storey, Persian Literature، و ترجمهٔ روسی آن به وسیلهٔ Bregel، مسکو، ۱۹۷۲.

۱۹۱. بنگرید به جدولهای که دومنشا تنظیم کرده است در: دیکتوت، یک دائرةالمعارف مرادای / Une Encyclopédie mazaréenne, le Denkart, Paris, PUF, 1958، ص ۴۰ تا ۵۲ در خود دیکتوت هم بنگرید به کتاب چهارم، فهرست فضایل و رذایل که در کتاب حکمت حکیمان سامانی / The Wisdom of the Sassanians ترجمه شاول شیکد (کلاردو، ۱۹۷۹) ص ۱۳۶ تا ۱۳۹ آمده است؛ و کتاب سوم دیکتوت که با همین عنوان به وسیلهٔ دومنشا ترجمه و چاپ شده است (پاریس، ۱۹۷۳) ص ۲۱۳ تا ۲۱۵.

فضایل و رذایل در نهایت اختصار تعریف شده‌اند و پس از آن به کمک اقوال حکایات و قطعات شعر (که غالباً به عربی هستند) ابضاح شده‌اند.^{۱۹۲} بر همین مناسبت که کتاب به سنت صرفاً ایرانی و زبان فارسی تعلق دارد، زیرا که در این کتاب، چنان‌که در زبان فارسی معمول بوده است، بیان ادبی جایگاهی پس مهم دارد؛ این زبان کاملاً سخته و پخته است و تثر رضی‌الدین علی‌المخصوص مرصع و مترسلانه است که در آن واژه‌های عربی به وفور و به صورتی تکلف آمیز یعنی زیاده از حد به کار رفته است.

چهار باب اول کتاب دارای محتوایی هستند که جای آن دقیقاً در ابتدای کتاب است. در باب اول (ص ۴ تا ۱۹) در اصطلاح که عنوان کتاب از ترکیب آنها درست شده است، به اختصار توضیح داده شده‌اند: کرم یعنی بزرگی روح، و غلظ یعنی صفت و فضیلت و خصلت. به عقیده مؤلف هر فضیلتی بذاته حاوی کرم است. پس از این تعاریف حکایاتی طولانی نقل شده است تا نشان دهد که فضیلت، یعنی آمادگی عادی انسان برای رفتار کریانه، حاوی جنبه‌ای است که بیشتر از آنچه می‌بخشد به دست می‌آورد. باب دوم (ص ۲۰) یادآوری مختصر تقسیم‌بندی خُلقهای فعلی یعنی فعال یا پویا و خُلقهای ترکیبی ایستا و رها کردنی و نیز خُلقهای طبیعی و خُلقهای مکتسب است. در باب سوم (ص ۲۱ و ۲۲) این نسخه توضیح داده شده است که بیازمای نفس (روح) را باید با تقویت اشداد آنها معامله کرد. فهرست فضایل و رذایل از باب چهارم (ص ۲۳ تا ۲۹) با تعریف سخاوت و خست آغاز می‌شود. از آنجا که مؤلف، کتاب خود را برای یک صاحب مقام می‌نویسد است طبیعی بوده است که توجه او را به فضایی جلب کند که از طریق آن بتواند آنچه را که شاخص هرگونه فضیلت به‌طور کلی است، به فضیلت درآورده و عینیت بخشد و آن سخاوت نفس است. این فضیلت و عینیت در مورد کسی که صاحب قدرت است از طریق بخشندگی و حُسن رفتار تحقق می‌یابد.

این باب چهارم که مخصوصاً به دقت و مقیانه تدوین شده است می‌تواند نمونهٔ روشی باشد که مؤلف در تألیف اثر خود به کار برده است. در ابتدا تعریف کوتاهی از موضوع داده شده است: «بیاید دانست که جملهٔ سعادت دنیا به جود بازیسته است، اما دُنی، قال الله تعالی "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امثالِهَا" (قرآن، انعام، ۱۶۰) و هر که در راه مخلوق و وصیت حاجت و تقصیت لَوم دارد، از سر محبوب خود برخیزد، از جزای خیر خالی نمی‌ماند. چون این خدمت برای رضای اکرم الاکرمین و ارحم الراحمین افتد توقع مجازات بیشتر باشد. بیت:^{۱۹۳}

خاک را تخمکی دهی که بیاش هر یکی را دَنَت دهد پادشاهی

۱۹۲. مؤلف، اقوال متثور عربی را به‌علاقه با دلخواه و آزادانه ترجمه کرده است.

۱۹۳. این ابیات از سنایی گرفته شده‌اند. بنگرید به مثنویهای حکیم سنایی، چاپ مدرس رضوی، ۱۳۴۹.

گر به زرد تو خاک با کرم است آن که خاک آفرید ازو چه کم است؟

اما سعادت دنیا بدان سبب که کرم دانه‌ای است که بدو همای دلهای خلق صید توان کرد، و چون دل که سلطان است در قید تمت افتاد، قالب به تیجیت صید گردد، و چون مرد مالک و رقاب ذوی الایلاب شد، اسباب مرادت مهیا گردد (مکرم الاخلاق، ۳۲)، آن‌گاه برای تبیین این نکته سه حکایت نقل شده است. در حکایت اول گفته می‌شود که پرویز، پادشاه ساسانی، به توصیف نزدیکانش بر آن شد تا یکی از سپهسالاران خود را که می‌خواست «از جاده طاعت اغراض غایب و سبیل عناد و عصیان بپیرد» به همین منظور او را به خود نزدیک تر کرد و «از نفایس خزاین و ثقود دقایق خویش او را به اضماف استحقاق و منزلت او تخصیص کرد و به موضعی شریف تر از محمود»ش نشانید «چنان‌که نایره خلافش بدان مکرمات، تمام کشته و منطوق شد و بیخ کینه از صمیم سینۀ او بدان دست نعمت، پکلی منقطع گشت» (ص ۲۴). حکایت دوم داستان یکی از دلیران خوارج است که چون حجاج بن یوسف را می‌بیند که در رأس سپاهیان خود روی به مصاف آورده است، خویشیای حجاج را در حق خود به یاد می‌آورد و به یاد «هزار بار جلیت و انعام گرانبار» او می‌افتد، از رویاری با او پشیمان می‌شود، تیم در نیام می‌کند، عنان جفا باز می‌گشود و روی از سر برگاه برمی‌ناید. حکایت سوم داستان امیری است که یک روز از فرزند خود و از غلام خود پرسید که در دنیا چه چیز را بیشتر از هر چیز دوست دارند. فرزند گفت: «هبت من آن است که باشد مرا خزاین مال و اسب و سلاح و غلامان، آن مقدار که هیچ‌کس را در دنیا نباشد» و غلام گفت: «هبت من آن است که بنده‌ای را به درم بخرم و آزاد کنم، یا آزادی را به کرم بنده گردم» (ص ۲۶). مؤلف پس از آن نشان می‌دهد که امتیاز مرد سخاوتمند با کرم بر بخیل، و تفاوت این دو در چه چیز است. این تفاوت در مبلغ پول و میزان سرمایهای که هر کس دارد نیست. سخن مرد کرم همیشه دلپسند و جالب توجه است، و خود او گشاده روست؛ وانگهی «تصل ریغ تن در إعانتی ضعیفی از فروغ» مرثوت و اغصان مساحت است» (ص ۲۷). کرم و بخشندگی در عالی‌ترین درجه آن عبارت است از بخشش بدون چشمداشت عوض که «شرف‌ترین انواع ساحت ایتار است... و حقیقت آن است که هر که بدل از بهر شکر و ثنا و ممت و جزا می‌کند طالب عوض است و فرقی عظیم است میان تاجر و کرم» (ص ۲۷ و ۲۸). و یکی از «علامات کرم غریزی و سخای طبیعی» این است که دهند در هیچ وضعی موجب تحقیر گیرنده یا سایل نشود و آبروی او را نریزد که «مجله ذخایر

چنین است در اصل، و مؤلف هم همین صورت را گرفته است و آن را clear ترجمه کرده است، که قطعاً نادرست است و احتمالاً غلط چاپی است. صورت درست آن باید «فروع» باشد هم به قیاس ظاهر که باید با «افسان» بخواند یعنی که در حالت جمع باشد و هم به قیاس معنی که منظور اجزای مرثوت و شاخه‌های مساحت است.

و نفایس دنیا عوض عزت نفس و آپدرون نباشد. این باب با صریح و تأکید چند نکته دیگر در باب کرم و بخشندگی پایان می‌پذیرد و ضمن آنها چند قول و حکمت از زبان شخصیهایی معروف نقل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که کرم نباید به زنگار مکت آلوده باشد و این که مرد کرم بر خلاف آدم بخیل، هرگز نگران طلا و ثروت خود نیست.

این باب چهارم به عنوان نمونه نشان می‌دهد که مؤلف چگونه درسهای اخلاق عملی را که قصد اقتدایان را داشته است، با صنایع ادبی در هم آمیخته است البته صرف نظر از رد و طرد منت، می‌توان گفت که هیچ چیز تازماری در این باب باقی نمانده اما ترکیب عبارات و ذکر اقوال به گونه‌ای است که خواننده با آفت آنها را می‌خواند، به خاطر داریم که عوفی هم دریاوت کرم و بخشندگی سخن گفته است (جوامع الحکایات، بخش دوم، فصل نهم؛ جلد اول از مجلد دوم چاپ کریمی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۲۴۴ تا ۲۵۸) و نیز از بخل و خست سخن رانده است (هسان بخش سوم، فصل نهم؛ چاپ کریمی، تهران، ۱۳۵۲، ص ۲۳۸ تا ۲۷۲). چنان‌که پیش از این گفتیم، و اثر شاعرانه رضی‌الدین را می‌شناسیم است اما از مکرم الاخلاق او بی اطلاع بوده است، زیرا که در اثر عظیم خود یعنی جوامع الحکایات که تألیف آن در سال ۶۲۲ پایان گرفته است نامی از مکرم الاخلاق نبرده است (بنگريد به مقدمه کریمی بر جوامع الحکایات، جلد اول از مجلد سوم، ص چهل و شش تا پنجاه و سه)، و هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که بتوان بدانکای آن ادعا کرد که عوفی به نحوی از این کتاب استفاده کرده است. آن دو فصل از کتاب عوفی مجموعه‌هایی از حکایات و اقوال هستند که به سبکی بس مقتصدانه و بی‌پیرایه نوشته شده‌اند.^{۱۹۲} اما بای که رضی‌الدین به این امر اختصاص داده است آشکارا از جهت تأملات غنی تر، از لحاظ محتوا موسع تر و از وجه بیان متصنع تر است.

از چهار باب اول مکرم الاخلاق به روشی فهمیده می‌شود که فکر اخلاق مؤلف در درجه اول متوجه فضیلت کرم هم در معنای اعم و هم در معنای اخص آن بوده است. بقیه کتب فائد هرگونه اندیشه رهنموددهنده است؛ مجموعه‌ای است از فهرست توصیفی فضایل و رذایل، ترکیب هر باب شبیه ترکیب باب چهارم است که ذکر آن گذشت. به نظر ما چنین می‌آید که ترکیب و تدوین بابها بر حسب عنوان القابای موضوعها تنظیم شده است. به این معنی که صرف اول اصطلاحهای مربوط به موضوعهای اخلاقی مورد بحث منظور شده است خواه آن موضوع یا یک اصطلاح واحد نموده شده باشد و خواه با چند اصطلاح، که در این حالت حرف نخست اصطلاح اول به‌صصااب آمده است. و چنین است که از حرف لاف (باب ۵) به حرف ی (باب ۴۰) می‌رسیم و در این فاصله به حرفهای زیر برمی‌خوریم: ب (باب ۶)، ت (باب ۷)، ث (باب

۱۹۲. و غالباً کرم را جوامع رضی می‌شناره و این را به بنای آن به نظر می‌آید

رازار، عاری از سنگدل، صمیمی، آرام دل، شکیبا، اهل عفو، عادل، فروتن، خوشنود برای خوبی و خیر دیگران، و در صورت لزوم اصلاح‌گر ایشان اما به نرمش و نیکو می‌ماند، سنجیده، متین، مهربان، نرغ، راضی به رضای سرنوشت، حق شناس، مردی است که آینه را برگزیده که بدان یقین پیدا کرده بوده است (باب ۲۰) یعنی که به فضیلت یقین دست یافته است بدینی است که اگر لباس بسیار زیبای ادیبانه‌ای که مؤلف سخنان خود را در آن پوشیده است نمی‌بود، همه اینها سخت ملال‌آور می‌شدند. و این لباس زیبا فقط منحصراً به کیفیت والایی یک زبان متصنع سخته نیست، در هر باب توزیع و ترکیب ضلالت مختلف تشکیل دهنده آن از اندازه مطلوب و معقول برخوردار است؛ تعریف موضوع، قل آتاقی از قرآن و سخنان پیامبر، حکایات سخنان حکیمان، بیت شعر یا مصرع، مؤلف کوشش محسوس به کار برده است تا حکایات کتاب را از وقایع تاریخی برگزید، و همین امر سبب می‌شود که کتاب از وجوه زندگی سیاسی و زندگی اجتماعی، و دست‌کم در مورد چهاره‌های که در سنت تاریخی‌نگاری جایی داشته، سندیت داشته باشد. چند سال پس از آن عوفی در جوامع‌الحکایات این کوشش را با درخشندگی هر چه تمام‌تر دنبال می‌کند. اما میان سنای آرماتی مرد اخلاقند و زندگی سیاسی و اجتماعی‌یی که البته زندگی روزگار مؤلف نیست تفاوت بسیار وجود دارد؛ با کتاب مکارم الاخلاق به مرحله‌ای از زبان و بیان اخلاقی می‌رسیم که به نظر می‌رسد که بدون پذیرش آن زبان و امور مربوط به زندگی روزگار مؤلف، فی‌الواقع دیگر نمی‌توان از آن فراتر رفت.

۲.۴.۱۲ فرایندالسلوک درباره ده فضیلت شخصی

دومین رساله، از سه رساله که گفتیم در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم در باب اخلاق نگارش یافته‌اند، عمدتاً مجموعه‌ای عظیم از حکایات گوناگون است که به ده باب تقسیم شده‌اند و مفاهیم و تعلیقاتی را که در این بابها مطرح هستند تبیین می‌نمایند. عنوان کتاب به خوبی بیانگر سبک و سیاق آن است: «سرآمدهای رفتارهای شایسته در بیان فضایل پادشاهان» (فهرست السلوک فی فضائل الملوک) (ورق ۱۲۲). این کتاب که یک تألیف ادبی بس دقیق و مضبوط است به یک اتابک اهدا شده است، و همین امر عنوانی را که برای کتاب انتخاب شده است توجیه می‌کند و نشان می‌دهد که کتاب یک «نصیحة الملوک» نیست.^{۱۹۵} مؤلف از مردم قلمه سجاس در ناحیه زنگیان است، و اسحق بن ابراهیم قائم‌الطای نام دارد. او کتاب خود را در ظرف یک سال تألیف کرده است و همان‌گونه که خودش نوشته است (ورق ۲۸۹) بهاء کار

۸. ج (باب ۱)، ح (بابهای ۱۰ و ۱۱ و ۱۲)، خ (باب ۱۲)، دال (باب ۱۳)، صاد (بابهای ۱۷ و ۱۸ و ۲۰)، ضاد (باب ۲۱)، ط (باب ۲۲)، ع (بابهای ۲۳ تا ۲۸)، غ (باب ۲۹)، ف (باب ۳۰)، ق (باب ۳۲)، ک (بابهای ۳۳ و ۳۴)، ل (باب ۳۵)، م (باب ۳۶)، ن (باب ۳۷)، و (باب ۳۸)، ه (باب ۳۹). در این میان فقط بابهای ۱۵ (حرف غ)، ۱۶ (حرف ذ)، ۱۹ (حرف ش) و ۳۱ (حرف ز) از لحاظ نظم الفبایی در محل خود جای ندارند. اما این امر برای رد اعتقاد ما به اینکه مؤلف در نویب کتاب به یک نظم الفبایی نظر داشته است، کفایت نمی‌کند. ما، بر عکس، جداً معتقدیم که مؤلف در نویب کتاب نظم الفبایی را به کار برده است و مکارم الاخلاق، چنان‌که قبلاً گفتیم، فی‌الواقع جنبه دایره‌المعارف دارد؛ اکنون تأکید می‌کنیم که این خصوصیت دایره‌المعارف کتاب منتج از طرح و برنامه مؤلف برای عرضه مجموعه‌ای از اطلاعات اخلاقی و اجتماعی روزگار است و او آگاهانه اصطلاحات ناظر بر مفاهیم را به‌صورت الفبایی تنظیم کرده است. و اما در مورد مفاهیم باید گفت که همه آنها کاملاً سنتی هستند و به محدوده مشخص مفاهیم اخلاقی یعنی بهترین فضیلتها و صفتها مربوط می‌شوند، یعنی صفاتی که بزرگواری و کرامت نفس انسانی متعلق به اخلاق حسنه را مشخص می‌نمایند، و اما بزرگواری و صفات نیکو به تنهایی تمامی اخلاق را تشکیل نمی‌دهند. نفوذ و تأثیر تصوف نیز در اثر رضی‌الدین آشکار است و این نکته از اشاراتی که به نویسندگانی همچون ابونصر قشیری، ابوسعید اهل‌الحیر، سنایی و مانند ایشان می‌کند یا اقوالی که از آنان نقل می‌نماید مستفاد می‌گردد. اما در عین حال به همان نسبت به دیگر حکمای سنت اخلاق، بویژه حکمای پیش از اسلام استناد می‌کند. برخی از حکایات هم به زندگی و اخلاق مردان سیاسی معروف مخصوصاً ابومسلم مربوط می‌شوند. در واقع آنچه رضی‌الدین برمی‌گزیند و نقل می‌کند به حوزه عمل و تفکر مرد اخلاقند، نه صوفی، ارتباط می‌یابد.

رضی‌الدین کوشش داشته است تا تعریفهای برای غالب مفاهیمی که مطرح می‌کند، به دست دهد. این تعریفها شگفتی‌آور نیستند اما خصوصیتهای خاص خود را دارند مثلاً او میان پشتکار (جِدْ) یعنی «کوشش در جهت به‌دست آوردن موضوع جست و جوی» و کوشش (جهد) یعنی «قبول زحمت برای به‌دست آوردن چیزهای ضروری» (ص ۴۷) فرق می‌گذارد. با مثلاً سوز، دقیقاً به‌معنای سرسختی در تسک و توسل به یک تصمیم نیست بلکه عبارت است از «اندیشم‌نگری». در عواقب موهوم و محتمل، و اسحاق غزونی به قدر امکان از عادیته آن (ص ۵۸)، و یا هر بیتی شکیبایی عبارت از «ثبات است بر امتناع از مفسدت که طبع باعث آن بوده» (ص ۱۰۵).

به عقیده رضی‌الدین مرد اخلاقند مرد نمیشدند و کربیی است که می‌تواند شایستگی دیگران را تشخیص دهد و محترم بشمارد؛ مردی است استوار، ثابت قدم، جدی، پاکدامن، محتاط، وفادار،

۱۹۵. دواورد بلوشه (Catalogue, جلد ۲، شماره ۷۵۸، ص ۲۲) نوشته است که این کتاب عبارت است از «رساله‌ای در حکومت که برای شاهان نوشته شده است» اما قطعاً در قرائت دوسه غم کتابدو ترجمه آن دچار اشتباه شده است.

قواعد علم بیان تألیف نماید. اما تقلید یا پیروی (و به نوشته خودش "اقتدا" در ورق ۱۷ ب) به قلمرو و سبک و شیوه محدود نگانده است و به شیوه ترکیب و تألیف هم کشیده شده است و به صورت *اوجظه* و ادغام حکایات کوتاه در روایات بلند جاوه گرفته شده است. به عبارت دقیق تر می‌توان گفت که در هر باب یک روایت یا داستان اصلی وجود دارد که گفت و شنودهایی قهرمانان به آن جان می‌دهند و نکات و درسهای مندرج در گفت و شنودها به وسیله داستانهای کوتاهی که در آنها گنجانده شده‌اند، تبیین می‌شوند. همه ده باب کتاب به یک صورت تنظیم شده‌اند. هر باب یک موضوع خاص دارد که در ابتدای آن ملاحظات نظری مربوط به موضوع مقدمتاً ذکر شده‌اند. گاهی در همین بخش مقدمه وار چند حکایت کوتاه برای تغییر ذائقه یا صحنه آرایشی ذکر شده است. پس از آن روایات اصلی نقل می‌شود و این فرصت جلست تا قاصی خصوصیات برجسته و سنتی مختص به موضوع کلی آن باب، به گونه‌ای درهم و پهم از زبان بازیگران روایت بیان گردند. مثلاً در باب سوم، روزی که قهرمان داستان است، فرصت می‌یابد تا خطراتی را که یک خادم را در امر نزدیک شدن به پادشاه تهدید می‌کند، برشمارد (ورق ۵۵). الف تا ورق ۱۱۶ ب). این روایت بلند که پیکره باب سوم را تشکیل می‌دهد آکنده از داستانهای کوتاهی است که پیش از این ذکر کردیم. اما هر اندازه که از پایهای اول به سمت پایهای آخر کتاب پیش می‌رویم از تعداد این حکایات کوتاه کاسته می‌شود و حتی روایت اصلی هر باب هم اندک اندک کوتاه تر می‌گردد. تا آنجا که باب هفتم حاوی یک روایت است که مضبوط می‌نماید. در عوض، در پایهای آخر سهم و مقدار تأملات مؤلف بیشتر می‌شود. هر باب با یک شعر در مدح سلطان پایان می‌پذیرد، و هر شعر به گونه‌ای سرود شده است که ردیف آن، پس از قافیه، کلمه‌ای است یا حاوی کلمه‌ای است که خبر از موضوع اصلی آن باب می‌دهد. ملاحظات کلی مؤلف، که هر باب با آنها آغاز می‌شود، طبعاً مبتنی بر آیات قرآن و سخنان پیامبر هستند و در میان شخصیت‌های مسلمان که مؤلف به آنان اشاره می‌کند، فقط نام شاهی و امام علی (ع) مشاهده می‌شود.^{۱۹۹} براساس سبب‌شنایی که از حضرت علی (ع) شده است^{۲۰۰} و خصوصاً از این قول مؤلف که می‌گوید امام علی جانشین واقعی و بی‌واسطه پیامبر اسلام بوده است (ورق ۹ ب)، فهمیده می‌شود که اسحاق سجاسی از طرفداران جدی آرمان علی، و بی تردید شیعه بوده است.

سفر شهریاری

دبیاجه کتاب حاوی یک موضوعگیری سیاسی بسیار مهم است. مؤلف پس از استناد به «نامعلی از اوسط به اسکندر» که از آن نتیجه می‌گیرد که دین و قدرت دنیای دو برابرنده می‌گویند

۱۹۹. سجاسی به ندرت نام مؤلفان را ذکر می‌کند. نامهایی که ذکر شده‌اند عبارتند از: اوسط به بار اورشاهی باب ۱۱، الف تا ورق ۲۱۴، ظهیر فارابی، شاعر معروف که در ۵۹۸ در تبریز درگذشته دیوار اورشاهی باب ۱۷۷، الف تا ورق ۲۵۴، فردوسی نیز دویار (ورقهای ۵ و ۱۲ ب)، سنایی یک بار (ورق ۵ ب)، اندرزیای برهنه حندی (ورق ۲۲۴ الف)، ربه حساب نیاوردیم، ۲۰۰. چنانکه در ورقهای ۷۲، ۱۵۲، ۱۵۳، الف تا ورق ۲۱۷، الف تا ورق ۲۴۷، الف تا ورق ۲۷۲ هم حسن و حسین (ع) فرزندان علی (ع) ستوده شده‌اند.

تألیف را در سال ۶۱۰/۱۲۱۳ به پایان برده است. کتاب به نام مظفرالدین ازبک (ورق ۱۴ الف تا ۱۷ الف)، آخرین اتلیک آذربایجان از خاندان ایلدگز، تألیف شده است. مظفرالدین ازبک در سال ۶۰۷/۱۲۱۰ جای برادر خود، ابوبکر، را گرفت و در سال ۶۲۲/۱۲۲۵ از مسند قدرت فروکش شده.^{۱۹۸} از کتاب اسحق اللجناسی سه نسخه در دست است که برای تدوین یک متن انتقادی به منظور جاب کتاب کفایت می‌کنند. ما در بررسی آن در اینجا از نسخه مورخ ۱۵۲۱/۱۹۲۶ بهره گرفته‌ایم.^{۱۹۷}

نیت مؤلف در تدوین این کتاب هم این بوده است که بهترین تأملات را از احباق وجود خویش بیرون کشد و آنها را در یک شکل ادبی کاملاً پرداخته و بسیار دقیق بیان کند، و هم از این رهگذار یک ماندگار یا اثر ماندگار در خور یک انسان برجوا گذارد (ورق ۱۷ الف و ۱۷ ب). او می‌داند که هیچ کاری دشوارتر از نوشتن نیست، زیرا که نه تنها عقاید و باورها بسیار متنوع و متغایرند که حسودان و عیبجویان هم پس فراوان هستند. او همچنین می‌داند که به وله اطالعه کلام رفته است، اما می‌گوید او درست هم می‌گوید که هیچ نکته‌ای را تکرار نکرده است. او می‌گوید که قاصی این مجموعه از خود اوست و برای تألیف آن به هیچ کتاب دیگری رجوع نکرده است (ورقهای ۲۸۵ الف تا ۲۸۹ ب). بدین سان درباره مآخذ نزدیک و بدون واسطه او هیچ چیز نمی‌دانیم جز اینکه همان‌گونه که خودش گفته است (ورق ۱۸ الف) از «حکایات مسوم» استفاده کرده است تا تأملات خود را توضیح دهد.^{۱۹۸} و اما در مورد انگیزه‌اش و آنچه مشوقش در این زمینه بوده است، می‌گوید که این انگیزه و شوق را به هنگام مطالعه سداب نامه و «کتابهای مشابه دیگر» و علی‌المقصود در ضمن مطالعه کلیله و دمنه پیدا کرده است، و تأکید می‌کند که شیوه نگارش این کتاب را سخت پسندیده است و پس از مطالعه آن قدر عجباً کتاب خود را تألیف کرده است (ورق ۱۷ ب تا ورق ۱۹ الف).

یونانی که مؤلف فراد الله السلوک از کتاب کلیله و دمنه می‌کند بی تردید به سبب کیفیت زبان و شیوه بیان نصرالله منشی، مترجم نامدار ایرانی است؛ و به همین دلیل است که در ضمن کتاب چندین بار یادآوری می‌کند که آرزومند است که کتاب خود را مطابق با بهترین و استوارترین

۱۹۶. بنگری به: زامپاور، Manuel، ص ۲۳۱.

۱۹۷. دو نسخه خطی در پاریس وجود دارد (کتابخانه ملی، شماره ۷۵۸ تنه مجموعه فارسی، شماره ۹۹، مورخ به سال ۱۵۳۶ و شماره ۵۵۹، غزن قدیم به شماره ۱۳۶، مورخ به سال ۱۹۱۶) - نسخ مسوم که از قرن هفتم به جا مانده است به شماره ۱۹۹۵ در کتابخانه ایامیه‌هیجی جای دارد (آقای اوزرک، پس از پایان دفاع از رساله دکترای خود در ۱۹۷۶ فیلم این نسخه را به ما اهدا کرد. همچنین یک فیلم از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران وجود دارد به شماره ۳۰۳۹). ما نسخه شماره ۷۵۸ کتابخانه ملی پاریس را به کار برده‌ایم. هم به دلیل کیفیت خوب نسخه و هم بدان جهت که در زمانی که درباره فراد الله تحقیق می‌کردیم این نسخه دستیاب تر بود. این نسخه به خط نستعلیق خوش نوشته شده است و دارای ۲۹۰ ورق است که هر صفحه ۱۵ سطر دارد. ۱۹۸. *فصلنامه مجموعه‌های حکایات بهره گرفته است زیرا که مثلاً می‌نویسد: «روایان، محدثان، قصه‌گویان و افغان روایت کرده‌اند که ...»* (ورق ۱۵۷ الف)، و این عبارت چند بار تکرار شده است.

شدند» (ورق ۱۲) و او توانست ضحاک را که «دشمن خداه بود، شکست دهد. نیروی همین پرنو آسمانی بود که به کیخسرو امکان داد تا افراسیاب شمشکر را از میان بردارد» (ورق ۱۳)؛ و به اسکندر توانایی داد تا سد سکندر را در برابر اقوام باجوج و ملجوج بربازد (بنگريد به قرآن، کف، ۹۲ تا ۹۸). آنگاه پس از ظهور اسلام این فر نصیب محمود غزنوی شد (ورق ۱۴ الف) که اسلام را در هندوستان رواج داد، و پس از او به ملکشا سلجوق و سرانجام به سلسله ایلدگر رسید (ورق ۱۴ ب). پس بدین سان یک فرهنگ‌باری وجود دارد که تاریخ از روزگار پادشاهان پیش از اسلام وجود آن را تأیید می‌کند. این فر منشأ الهی دارد و در اصل از منبعت خدا نشأت می‌گیرد. آنگاه در وجود انسان جایگزین می‌گردد و او را از فضیلت عدالت برخوردار می‌کند و همین فضیلت او را بر آن می‌داند تا با کسانی که بی‌دادگی و در عین حال بدین هستند، بیکار کند و از میانشان بردارد. سرچشمه قدرت امیران و فرمانروایان آسمانی است و حقانیت ایشان در دادگری متجلی می‌شود که البته دو وجه دارد: خاکی و مشهود پس وقتی که قدرت را در دست می‌گیرند هیچ مشکل پیش نمی‌آید همچنانکه با تئوت پیامبران نیز هیچ مشکلی پدید نمی‌آید. در اینجا، با یک رفتار رایج و عادی و کاملاً پذیرفته شده نسبت به اقتدار سلاطین سروکار داریم.

— از خود تا بخشندگی

هر یک از ده باب فرائد السلوک به یک موضوع معین اختصاص دارد. این موضوعهای کلی عبارتند از: عقل، علم، عدل، جود، عزم، حزم، حکمت، شجاعت، عفت و مکرم الاخلاق. بدیهی است که در هر باب افزون بر موضوع اصلی که فضیلت است، سخن از ردیفاتی هم که ضد آن است به میان می‌آید. هر چند که خود مؤلف دلیل انتخاب این موضوعها را توضیح نداده است اما توجیه این کار آسان است. از فحوائ کتاب این نکته به دست می‌آید که اسعاقی سجناسی فقط به فضیلتهای فردی توجه داشته است، یعنی فضیلتهایی که در مقابل با فضایل ارتباطی میان افراد قرار دارند مثل آنچه به دوستی یا کاربرد آلام مربوط می‌شود. مؤلف مخصوصاً به فضایل معنوی توجه خاص نشان داده است همچون عقل، عمل، علم، حکمت، تصمیرگیری و جدیت، دورانپذیری و مانند اینها. شکیبایی^{۲۰۲}، فروتنی و خوشنودی اسباب اشتغال فکری او را از وجه اخلاق فراهم نمی‌کنند، و این نکته را می‌توان نشانه فقدان تأثیر تصوف بر فکر او دانست. پس از فضیلتهای معنوی سه فضیلت عمده یعنی عدالت،

«آفریدگار، با نگاهی از سر آسمان، گروهی از آدمیان را مجزا کرد، آنان را به لطف خاص خود احاطه کرد و نور نبوت را به ایشان ارزانی فرمود و قیای مأمودیت روحانی را بر قامتشان پیرفتاد. آفریدگار همچنین از راه مثبت حکمانه خود گروهی از بندگان خود را برگزید، ایشان را به افتخار عقل از دیگران متمایز ساخت و به زبور فرمائی آراسته‌شان کرد، و پرنو فر (دوج) شهریار را بر ایشان افکند، و آنان را در جبروت کبريایی جای داده» (ورق ۱۲ الف). بدین سان خدا دو دسته از آدمیان را از مرتب اقتدار برخوردار کرده است: پیامبران و پادشاهان، که جایگاه و مقام خویش را مستحق از خداوند دریافت می‌کنند؛ چنانکه پس از این خواهم دید در ادبیات فارسی موضوع اعطای مقام و منصب امیران و شهریاران به وسیله خلیفه [چنانکه در میان اهل سنت رایج است] مطرح نشده است و بجای نیافته است. پیامبران به حدیث راهی را نشان می‌دهند که آنان را به رستگاری رهنمون می‌شود و ایشان را از انجام کارهایی که به دوزخشان می‌کشاند، باز می‌دارند. و اما پادشاهان، خدا به آنان «آهن یعنی شمشیر» داده است تا که با شمشیر بران خشم سر از تن هر کس که از آن راه منحرف شود و رهنمودهای پیامبر را نادیده گیرد، جدا کنند، و با شمشیر داوری روح از اندام دُر و گوهر بسترند. خدا همان‌گونه که آفریدگان را موظف به اطاعت از خود و پیروی از پیامبران کرده است، به همان‌گونه نیز انسان را موظف به اطاعت از پادشاهان و اجرای فرمانهای ایشان نموده است، زیرا که گفته است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا فرمان برید، از فرستاده او فرمان برید و از آن کسان نیز که در میان شما زمام امور را در دست دارند» (قرآن، نساء، ۶۲) (ورق ۱۲ ب). مؤلف از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که تکلیف اطاعت از شاهان یک تکلیف الهی است (ورق ۱۳ الف). خدا، وحی خود را به وسیله فرشته به پیامبران می‌فرستد، اما «به پادشاهان دُویی داده است که فرامی‌است، پرتوی ربانی است که از انوار جهان غیب نشأت می‌گیرد، و روشنایی درخشانی است که از تشعشع انوار روشنایی الهی منبعت می‌گردد. خداوند این نور را در دل پادشاهان جای می‌دهد و این نور در پریشانی آنان پراکنده و ساطع می‌شود به گونه‌ای که آفریدگان به برکت تابش آن چتر از آتیه هستند می‌شوند و از برکت حرارت آن بر مردمانی که بر روی کره زمین می‌زیند، برتری می‌یابند و بر آنان فرمان می‌رانند» (ورق ۱۳ الف).

فرهی که خدا به پادشاهان داده است حاوی یک نیرو و یک قدرت تقابل است که به ایشان امکان می‌دهد تا برای استقرار عدالت مبارزه کنند. این فره ایزدی، مثلاً نصیب فریدون شده است، و از برکت همان بود که «عدالت، راستی، دوستی، بخشندگی و عفو در طینت او عجین

۲۰۲. که البته فراموش نشده است. مثلاً بنگرید به ورق ۱۲۰ ب، که در آنجا گفته می‌شود که کاری که از صبر بر می‌آید از شمشیر ساخته نیست، و در باب فروتنی بنگرید به ورق ۲۳۱ الف که در آنجا تأیید شده است که بهترین رفتار در جامعه این است که انسان خود را کوچک‌تر از همه بداند.

۲۰۱. مؤلف توضیح داده است که این هزرت و شوکت را «در زبان فارسی دری فر، در بهلولی دَرَج [ارج] و در فارسی عبودیت گاهی می‌نامند» (ورق ۱۳ ب).

موضوعات جلوه می‌کند.

پس بدین‌سان دو عقل وجود دارد (ورق ۲۳ الف)، که یکی طبیعی (غریزی) است و دیگری دیناورد کوشش است. عقل نوری است که جان آن را به سوی خود می‌کشاند همچنان که گوگرد آتش را جذب می‌کند یا سنگ مغناطیس آهن را. عقل دوم مکسب است و همان است که «به قوت تجربت حاصل می‌شود» (ورق ۲۳ الف). این عقل را همچنین «متیشق [عقل] یعنی آنچه به امکانات و وسایل زندگی و بقا تعلق دارد» می‌نامند؛ این عقل نشان می‌دهد که راهها و وسایل زندگانی، دعاوی، معاملات، فعالیت‌های بازرگانی، هنرها و صنایع و فنون و همچنین تقویر فنیایی مثل زندگانی در جامعه و یا سودی که باید از ثروت گرفت برای هر کس و در حدو شأن ایده‌چیزها هستند» (ورق ۲۳ الف). مضمون حکایت اصل و بلندی که پیکره باب اول را تشکیل می‌دهد (ورق ۲۳ ب تا ورق ۷۰ ب) این است که پیش از پرداختن به یک فعالیت بازرگانی باید ابتدا ارزش پول را تجربه کرده (ورق ۷۰ ب و ورق ۶۰ ب)، بنابراین عقل عمل، و به تعبیری عقل معاش، به تجربه به دست می‌آید و با تجربه تقویت می‌شود. عقل عمل قوه تشخیص و تمیز است و مقدم بر آن است، و تشخیص و تمیز آدمی نوعی اطلاع و دلالت است که جز از این طریق به دست نمی‌آید. با وجود این، این قوه فی نفسه «جوهر وسیعی است که بسیار چیزها را در بر می‌گیرد و می‌تواند سنگهای گرانبها در میان اجسام است، و می‌تواند افراد انسان در میان صورتهای جسمانی است» (ورق ۷۰ ب).

عقل در روند آفرینش شریف‌تر از هر چیز است (ورق ۷۰ ب) و لذا فقط اندکی رشد می‌کند، آن هم در عالم عمل که در اینجا کوشش تأثیرپذیر بر عقل می‌گذارد (ورق ۷۴ الف). اما برعکس، علم تماماً به کوشش بستگی دارد و به همین دلیل باید هرگونه پشتکار و دقت را که ضروری است در آن به کار بست. علم، عقل انسان را نمی‌افزاید بلکه آن را زیست می‌دهد؛ و دقیقاً به ملاحظه همین نکته است که در نظر سبجاسی سلسله مراتبی میان انسانها وجود دارد که در آن بزرگترین افراد دانشمندترین ایشان هستند. در یک جامعه آنچه اهمیت دارد این است که انسان جاهل جلوه نکند زیرا که «هیچ تنگی شرم‌آورتر از جاهالت نیست» (ورق ۷۶ الف)، و مؤلف با نقل داستان شرمندگی خود که یک روز در برابر یک جمع از نادانان خواه احصا است کرده بوده است، این نکته را اثبات می‌کند (ورق ۷۶ الف و ۷۶ ب). در اینجا به نظر می‌رسد که

۲۰۴. پسری که پدرش مرده بود از مادر خود ششمی میراث پدر شد. مادر میراث را وگذاشت و میراث را به شریک را قرار داد که فرزند، آخرین سفارش پدر را انجام دهد و آن این که به نظمایی دور برود و یک تنه پارچه معمول با یک قطعه پارچه ابلسی مخلوط کند. پسر پذیرفت و فرصتی برای او فراهم آمد تا به سفری دراز سرشار از تجربه و آموزش دست یزد. و در پایان با یک شکارخوار خان ازدواج کند این تجربه‌ها و تالیف، که بر سر راه هر مسافر بازرگان قرار دارند و طی آن تحقیق می‌یابند.

شیب است، و عفت قرار دارند. کرم و پخشندگی در جای مناسب خود، یعنی پس از فضیلت عدل قرار گرفته است و این هر دو فضیلتی هستند که مناسبت تمام با مخاطب کتاب دارند: «در میان والا ترین و شایسته‌ترین رفتارهای پادشاهان و در میان پرهیزگارانترین کارهای سلاطین، هیچ فضیلتی، بعد از فضیلت عدل، به علو مرتبه و رفعت جود نیست» (ورق ۱۵۲ الف). باب دهم در مکالم اخلاقی گل سرسید کتاب جلوه می‌کند زیرا که «همه فضایل در پی آن می‌آیند» (ورق ۲۸۶ الف). بدین‌سان مدلل می‌شود که مکالم اخلاق دقیقاً همچون یک موضوع معین و خاص ملحوظ و تالی شده‌اند، و اینکه در کتاب رضی‌الدین نیشابوری، که پیش از این مورد بررسی قرار گرفت، کوشش بر آن بوده است تا مکالم اخلاق همچون فضیلتی که از همه فضایل دیگر نشان دارد، معرفی شود. در واقع او مکالم الاخلاق خود را از جایی آغاز کرده است که سبجاسی فراتر السلوک خود را، درباره همان موضوع، در آنجا به پایان برده است.

به عقیده سبجاسی بسیاری از فضیلتها از عالم دیگر نصیب آدمی می‌شوند و «نورانی» هستند. این فضیلتها عبارتند از: عدل، حزم، حکمت، عفت و مکالم اخلاق.^{۲۰۳} اما قبل از همه آنها عقل جای دارد. باب اول فراتر السلوک چنین آغاز می‌شود: «عقل، نوری از سلطنت آسمانی است که بر جانهای ترکیه یافته می‌تابد» (ورق ۲۲ الف). شجاعت نیز یک موهبت الهی است (ورق ۲۵۴ ب). اما همه فضیلتها فقط موهبت و عطای خداوند نیستند و لذا مؤلف کوشیده است تا آنها را به فضیلتهای «طبیعی» یا «غریزی» و ذاتی و فضیلتهای مکسب تقسیم کند، و هرگاه که دریافت است که کوشش انسان برای کسب فضیلت ضرورت دارد، کوشیده است تا این تقسیم‌بندی را اجمال کند. «طبیعی» همانا فضیلتی است که از عالم بالا حایت شده است، و مکسب آن است که از کوشش آدمی منتج می‌شود. از آن جمله اند علم و بود که انسان را به سوی عظمت، خوشبختی و خدا رهنمون می‌شوند، و نیز از همین زمره‌اند عقل عملی یا عقل معاش، و عدل. همان‌گونه که می‌توان حدس زد کتاب سبجاسی تا اندازه‌ای حاوی تأملات اوست. مؤلف حتی کوشیده است تا هر یک از موضوعها را تریف، و در صورت اقتضا تقسیم‌بندی کند. برای تمیز ارزش این کوشش بیهوده نخواهد بود که برخی از خصوصیتها را، که مؤلف برای تمیز و معرفی هر یک از ده باب مورد بحث خود، توضیح داده است بیان کنیم. در عین حال باید این نکته را هم خاطر نشان کرد که در بحثهای روایی کتاب وجوه اخلاقی موضوعات مورد توجه خاص مؤلف بوده‌اند. به‌طور کلی این کتاب همچون نتیجه پیوند آن دو نوع یعنی تربیلهای دقیق و موجز و روایت اخلاق

باب سوم (ورق ۱۲۰ ب تا ۱۲۹ ب) این نکته را به خوبی نشان می‌دهد که داستان اصل ۲۰۶ به باب حاوی درسی اصل است که مؤلف قصد القایش را دارد. بخش مقدمه گونه این باب که مفهوم اخلاق مورد نظر در آن معرفی، تشریف و تقسیم‌بندی شده است، نمایانگر کوشش مؤلف است در جهت آن که درس و آموزش این حکایات را در میان وجوه مختلف آن مفهوم جای دهد. اما چنین می‌نماید که این کوشش چیزی جز تزیین و آرایشی نامتناهی نیست و این‌جا گفته می‌شود که هر انسانی باید عادل باشد بویژه که اقتدار سلطنت را در دست داشته باشد. فضیلت عدل در نزد برخی کسان یک هدیه غریزی طبیعت است و در کسان دیگر طبیعتاً به بی‌نظمی اخلاق مشعر می‌شود. این فضیلت از برکت انتخابی که فرد در میان یک محیط اجتماعی صمیمی اخلاق می‌تواند حاصل می‌آید. اما افرادی نیز هستند که طبیعتاً فاسد و تباه است و هیچ چیز وجود ندارد که بتوان در برابر این امر طبیعت قرار داد، لذا باید در انتظار بدترین عواقب و اثرات آن بود. چنین می‌نماید که تصور واقعی مؤلف دربارهٔ عدالت این است که برخی از طبیعتاً، خوشبختانه از آن برخوردار هستند. تابع آدمیان با این تقدیر و سرشت محتوم که طبیعتاً برخی از فرمانروایان را با بی‌عدالتی عیان کرده است. آغاز می‌شود. این فرمانروایان حق و وسیله‌هایی هستند که خدا به دستشان یک ملت فاسد را تیب و مجازات می‌کند و مثلاً یک پادشاه شمرگر و جابر بر سرشان می‌گارد (ورق ۱۲۸ ب). شمشیر در مقابل این حقیقت به هیچ کار نمی‌آید، باید شکیبایی کرد تا وقتی که تمامی عوارض و تبهات مجازات الهی ظاهر گردند یعنی که مملکت ویران و سلطنت نابود گردد. سیاسی با قبول این نکته، که یک عدالت «مکتسب» ناشی از انتخاب وجود دارد در مقدمات بابهای کتاب خود، ساخت اخلاق را سالم و مصون نگاهداشته است. اما داستانی که قتل می‌کند برعکس نشان می‌دهد که اخلاق به زحمت و بدندرت می‌تواند آنچه را که برعکس مشیت الهی با برآر می‌خیزد^{۲۰۷} در طبیعت انسان نقش بسته است. اصلاح کند، در مورد سزاهای عدالت و بی‌عدالتی باید گفت که بدون کمترین اختلاف همانها هستند که برای عدالت و بی‌عدالتی ذکر شدند؛ عدل سبب طول عمر می‌شود، اما ستم از طول عمر کاهد؛ مرد عادل شاهد پیروزی را در آغوش خواهد کشید و مرد ستمگر با پیداد خود نابود خواهد شد (ورق ۱۲۷ ب). بدین‌سان تاریخ انسانها به دلیل وجود

مؤلف فقط خواسته است که با استفاده از داستانها و مهرکهای انتخار آفرین، میل به آموختن را در خواننده برانگیزد. بلکه بدون حشو و زوائد یک اعتقاد بنیادی را که از محیط زندگی خود گرفته است، بیان می‌کند. نهایتاً اینکه باید به اهمیت آن پی برد، داستان بلند دو برادر به نامهای جبرود و جهرام که، با حکایاتهای تکبیل، چهل و یک ورق از نسخه را پر کرده است. تماماً در توضیح و تبیین این نکته است که علم سبب تمایز و تشخیص انسان می‌شود، و از این رهگذر موقیبت او را در جامعه تضمین می‌کند. این داستان عاری از سادگی و ضعف نیست اما از جلال و هیجندگی علمی که در روزگار مؤلف رونق داشته است حکایت می‌کند. شکل ظاهر کلیاتی که در آن به کار رفته‌اند، صورت ظاهر سبک‌آشعار عملی، کلیات قصار و ضرب‌المثلها و حکایاتهای مربوط به جانوران، دانشی را که خواننده توقع دارد و می‌پسندد برایش فراهم می‌کند. به‌طور خلاصه درسی است که از اشیاء گرفته می‌شود. البته بیان اخلاق جسمانی فدای این عرصیت شده است که زبانش به‌صورت ترکیبی از اصطلاحات اخلاق و علم درآمده است. کوشش او معطوف به این امر بوده است که همت انسان را به‌سوی آنچه در نظر خود او والاترین ارزشی بوده است که انسان می‌تواند بدان دست یابد، یعنی علم، رهنمون گردد. البته خود او به خوبی تأکید کرده است که علم کار دل است (ورق ۷۷ الف) و نوری است که نخست بیان را روشنی می‌بخشد و از این طریق دری به خدا می‌گشاید. اما داستانی که مؤلف برای روایت برمی‌گزیند و از بیان نظری به گزارشی ادبی نشان می‌دهد که در حقیقت فکر او از همان آغاز متوجه «یکی از میوه‌ها و ثمرات دانش» بوده است (ورق ۷۸ الف). این حکایات که بخش اصلی این باب را تشکیل می‌دهد برای نشان دادن و توضیح این «میوه» مناسب‌تر است و نمی‌تواند برای یک بررسی نظری ضعیفی به کار آید. مؤلف دو شخصیت را وارد صحنه می‌کند که یکی از آنان به این میوه دست می‌یابد و دیگری از دسترسی به‌آن محروم می‌ماند. هدف از این داستان ساده عاری از تحرک و دهره نشان دادن صحت و اعتبار و پاداشی است که جامعه به علم می‌دهد و کفیری است که برای طرد آن، به‌سبب زندگی و ناکارانه، پیش‌بینی شده است. یعنی در یک مورد به موقیبت و پیروزی، و در مورد دیگر به ناکامی می‌انجامد.

۲۰۵. و رهای ۷۸ الف تا ۱۲۰ الف. دو برادر بودند که یکی از آنها یک دختر به نام جوهر داشت، و دیگری دو پسر. پسر بزرگتر، جهرام، زشت بود و به رفت و آمدهای نفاذیست می‌پرداخت، اما جوهر را دوست داشت. برادر کوچکتر، جبرود، خویش سباً بود و خود را وقف تحصیل کرد، لذا جوهر را به زنی به او دادند. اما چون خود را در خطر کینه‌جویی جهرام دید، به سفر رفت و به مدت ده سال به تحصیل ادامه داد. دانش او چنان شد که سبب شد تا مورد علاقه پادشاه واقع شود و به وزارت او نصب گردد، شاه و وزیر به سرزمین جهرام رفتند. و جبرود دریافت که پراختن محکوم و بدست است، اما او را بخشود.

۲۰۶. داستان اصلی در این باب این است که فیروزشاه برای انتقام از عدم کفین جسمی خود با یک کتیز زشت و سیاه همخواهی می‌شود و از او دارای فرزندی به نام فرهاد می‌گردد که پیداکر و بدکار است. فیروز بناچار می‌گزرد و کشور را به فرهاد می‌گذارد، و فرهاد زهایای خود را به قتل و نابودی می‌گشاید. رعایا را فیروز می‌خواهد که بازگردند، او این کار را می‌کند و سپس اداره کشور را به فرزند لیکوتار خود فرخ، که از مهر اول داشته است، می‌سپارد.

۲۰۷. در داستان اصلی باب سوم، خطا همانا غیروزشاه است که به فکر انتقامجویی از حسر خود می‌افتد و سزایش را می‌بیند (ورق ۱۲۹ الف).

عدل سرانجامی خوش پیدا می‌کند و سرنوشت محترم ناخوش در یک تغییر ناگهانی به صورت دایره‌ای در می‌آید که در آن محو می‌گردد.

در باب چهارم (ورق ۱۴۹ ب تا ۱۷۶ الف) که به وجود و کرم اختصاص دارد، موضوع داستان اصلی بر این محور استوار است که این فضیلت هواره به سود دارنده‌اش تمام می‌شود. بدیهی است که انسان برای غشخته بودن باید پول داشته باشد. اما دنیا چنین ساخته و پرداخته شده است که یک نسل جمع کند و نسل بعد، آن گردآورده‌ها را بر باد دهد. اقتصاد خانواده متأثر از این قانون است، و این قانون ظاهراً عمومیت و شمول دارد. «یک بازرگان فروتنی از مردم بلغ در حال استعصار، به فرزند خود می‌گوید: طیبیت من قابل به آن دارد که مال جمع کنم و بیایر صرفه‌جو باشم. طیبیت بر این فاعده استوار است که بدهد و بپاکد کند» (ورق ۱۵۸ ب). این بازرگان وقتی که این اندرز حکیمان را به‌خاطر آورد که: «با فرزندان خود بر حسب آدابی که از روزگار خود کسب کرده‌اید، رفتار نکنید، زیرا که ایشان برای روزگاری متفاوت آفریده شده‌اند»، از صرافت اصلاح او افتاد (همان‌جا). و فرزند او، سعید، میراث پدر را با چنان سخاوت بی‌حساب خرج کرد که نگاه عطوفت آمیز پسری را که دوست می‌داشت به‌سوی او کشاند. اما در عین حال همین بخشندگی و جود چنان مکرمات اخلاق در او پدید آورد که وقتی که همه چیز برای انجام بی‌عفتی آماده بود، او توانست عفت خود را حفظ کند (ورق ۱۷۵ الف).

در واقع بخشندگی و جود در همه سطوح و مقیاس‌ها به انسان سود می‌رساند، این موضوع فی‌الواقع مورد علاقه تام سجاسی بوده است زیرا که پیش از آغاز داستان اصلی به یک بحث نظری متضمن سه نکته پرداخته است. او پیش از هر چیز اثبات می‌کند که بهترین میوه و ثمره فضیلت مورد بحث در این جهان نیکامی، و در آن جهان رستگاری است. آن‌گاه اصل فضیلت بخشندگی را ناشی از قوه شیز می‌داند و همین قوه است که جود را در میانهای مجمل و خست یا ولخرجی و اسراف قرار می‌دهد (ورق ۱۵۳ الف). سجاسی جود را دوگونه می‌داند: «الهی» (که آدمی را وامی‌دارد تا بهترین را ببخشد) و «انسانی» (یعنی دادن چیزی به آدم نیازمند بر حسب و مقیاس نیازی که دارد، ورق ۱۵۵ ب). در عین حال آن نوع بخشندگی را که منت به دنبال داشته باشد، محکوم می‌کند (ورق ۱۵۶ الف، و ۱۵۷ الف). و سرانجام سجاسی با استناد به اقوال حکما که متأسفانه نامشان را ذکر نکرده است،^{۲۰۸} قائل به وجود شش نوع جود می‌شود (همان‌جا). در همین باب است که از امام علی (ع) به عنوان مظهر و شخصیت والای عدل

و جود نام برده شده است (ورقه‌های ۱۵۳ ب تا ۱۵۴ پ).

باپهای پنجم و ششم به بحث از دو فضیلت اختصاص دارند که آن دو نیز ضامن موفقیت و پیروزی در این دنیا دانسته شده‌اند. عزم (ورق ۱۷۶ الف تا ۱۹۲ الف) که در صوری که متکی بر توکل به‌شما باشد، و انسان مصمم در سختی‌های و پایداری پشه کند به غایت مقصود می‌انجامد. داستان دو روستایی که یکی از ایشان نادار و دیگری دارا بود، این ادعا را ثابت می‌کند. عزم استوار و پاییزی روستایی نادار، که شش نام داشت، سبب شد که سرانجام کار، وضع آن دو دگرگون گردید.

عزم از صفات و فضایل است که در ادبیات فارسی به ندرت توصیف شده است هر چند که عناصری که آن را تشکیل می‌دهند قویاً در ادبیات فارسی یافت می‌شوند. احتمالاً سجاسی این ضعف و فقدان را دریافته بوده است زیرا که تعریف معنای آن را تفصیل داده است. او ضمن تفسیر سخنی منسوب به پیامبر (که الحزم سوء الظن «عزم معادل بدگمانی است»)^{۲۰۹} می‌نویسد: «عزم یکی از انوار عقلی و فاضل و یکی از شعله‌های حکمت راهتاست. بر تو این نور از تیرگی بدگمانی زاده می‌شود و تشمتع این شعله از ظلمت سوءظن ساطع می‌گردد. معنای مجازی این سخن (پیامبر) این است: وقتی که انسان به اعتراض صمیمانه کودکان زمانه اعتدال نمی‌کند و به عطوفت و دوستی فرزند روزگار سوءظن دارد، وقتی که می‌داند که علاقه و محبت و ظرافت آنان از صمیمیت و حقیقت سرچشمه نمی‌گیرد؛ و از اینها مهم‌تر، وقتی که می‌گوید تا با استفاده از دورویی و ربا و نادرستی اسرار خوشتر از حفظ کند و به هیچ کس امکان شناخت و توانایی کسب اطمینان درباره آندیشه‌های نهان و قضاوت وجدان خود را نمی‌دهد در این صورت هیچ انسان بدجنسی فرصت و امکان بدگویی از او را نخواهد یافت و فرصتی برای آن که شخصاً مورد حمله و انتقاد قرار گیرد برای هیچ فرد فتنه‌انگیز به دست نخواهد آمد. در این صورت زندگی او، قطعاً در صلح و آرامش خواهد گذشت» (ورق ۱۹۲ الف و ب).

به این ترتیب صفت سوءظن به دیگران و نهان داشتن افکار و خیالات شخصی نه تنها ضامن سلامت و آرامش انسان است، بلکه وسیله‌ای است برای رسیدن به آنچه جست‌وجو می‌کند. زیرا که انسان محتاط و خوشترن‌دار به سبب همین خصلتی که دارد «همیشه دارای قضاوت درست و اندیشه سالم است» (ورق ۱۹۳ الف). او استقلال و آزادی عمل خود را از دام فساد و از هم‌پاشیدگی اجتناب‌ناپذیر ناشی از ارتباطات انسانی می‌رساند. مؤلف، در مقابل

۲۰۹. فرهنگ‌های عربی برای کلمه عزم، در کاربرد اولیه و قدیمی و لغوی آن معنی در رفتار عاقلانه و محتاطانه، استواری و درست قضاوت، حکمت، تیزهوشی و عقل سلیم و نیز معنای «تصمیم، استواری، رفتار جدی، برخوردار قاطع و تیرمندان» قائل شده‌اند: بنگر به فرهنگ عربی سقوتوی، انگلیسی، اثر Pellat, M. Chouémi، ۱۹۸۰، ص ۲۵۹.

۲۰۸. آن‌چه سخنان و اندیشه‌های حکیمانه عبارت از: کرم (خرج فراوان برای یک سود کلان)، ایدار (خرج کردن خیل بیشتر از آنچه ممکن است برای یک چیز به دست آید)، نل (خرج کردن به گونه‌ای که موجب شادی روان گردد)، سولایت (کمک به دوستان در وقت نیاز)، ساحت (دادن بخشی از آنچه دوست داریم به کسی که در خود آن است)، شایعت (دادن بخشی از آنچه از شنیده است به کسی که طبع نیست یار).

اورپان رومی به جذبه عرب تبدیل می‌شود) و مضمون داستان از وجه فرهنگی نیز دگرگونی می‌گیرد. این جا به جای اخلاق خیل پیش از آن در روایت‌های عربی مشهود بوده است. در این روایت‌ها مشاور جذبه اهمیت و جایگاه بزرگ یافته است. و در روایتی که سنجاسی قتل کرده است به اوج عظمت خود می‌رسد. در روایت سنجاسی لزوم تبیین و تشریح مفهوم حزم قاضی شرح و بسطی را که داده شده است، توجیه می‌کند، به‌طور دقیق‌تر باید گفت که آنچه داستان اخلاق زبنا و جذبه در اینجا نشان می‌دهد، فقط همین اندیشه و تأمل سنجاسی است که می‌گوید «هر بار که بخت بر می‌گردد عقل به بلاهت می‌گراید» (ورق ۲۰۲ الف). در میان ناپاک‌ها و خیانت‌ها ملکه و بخت برگشتگی شاه، قصیر جای می‌گیرد که حزم، مال‌اندیشی و حيله و اختیون را تحمیس می‌بخشد. پادشاه که بختش برگشته بود، در گوش خود را بر اندرزه‌های نصیحت‌گری حکیم خود می‌بندد.

باب هفتم (ورق ۲۱۲ الف تا ورق ۲۲۳ ب) به گونه‌ای منطقی متمرکز بر استصحابی است که به عقیده مؤلف دخالت آن در اخلاق جنبه قطعی و مؤثر دارد، و آن عقل است که موضوع باب نخستین بود. حزم سبب می‌شود که انسان آن را در ابتدای راه امر به‌کار گیرد، و علم موجب آراستگی آن است. حکمت، یعنی موضوع بحث در باب هفتم، عبارت از عقل تام است. یعنی عقل که کمال یافته است، عقل که همه ابدایش به منصه ظهور و بروز می‌رسد. عقل تحقق یافته عمل است. سنجاسی برای آن که معنای عام و کل حکایت این باب را به دست دهد با نقل قولی از «خردمندان» می‌کوشد تا زمینه ذهنی لازم را برای ادخال عقل فراهم کند: «الحکمة تکامل العقل بالعلم»^{۲۱۵} یعنی که: «حکمت کمال عقل است در عمل» و در تفسیر آن می‌گوید: «و ثمرة آن پدید آمدن چیزهایی است که هگمان می‌پذیرند (عربی هستند) و چیزهایی که عقارتیند و برهنایی یک قاعده پس کامل و یک اساس پس استوار پدید آمده‌اند» (ورق ۲۱۷ ب). سنجاسی پیش از آن که نشان دهد که عقل به معنای واقعی آن چیست، در مقدماتی که برای نقل حکایت خود می‌چیند، می‌کوشد تا به تفصیل وجوه گوناگون حکمت را توضیح دهد و تأکید کند که حکمت «شریف‌ترین فضیلت‌هاست» (ورق ۲۱۶ ب) زیرا که حکمت همه فضایل دیگر را به دنبال خود می‌آورد. و عمده آنها این است که انسان را متوجه خدا می‌کند و او را از توجه به پوچهای زندگی این جهان باز می‌دارد. بدین‌سان اخلاق سنجاسی نیز همچون هر اخلاقی سنتی دیگر می‌کوشد تا عبقی باشد و لذا یک اخلاق ذهنی و در عین حال مذهبی است. این وجه ذهنی و معنوی ناشی از این اطمینان عام است که قوه تیز ناشی از احتیاط کاری به محض این که در ذهن پدید آمد در اخلاق کارایی پیدا می‌کند اما سنجاسی خواسته است موضوع

مربوده و ارتباط که لزوماً آدمی را آسیب‌پذیر می‌فانید نوعی عدم معاشرت را که حفاظت‌کننده است، پیشنهاد می‌کند. در این صورت فرد اخلاق‌مند می‌تواند از نور عقل برخوردار گردد که به او امکان می‌دهد تا رویدادها را پیش‌بینی کند و «پیش از آنکه واقع شوند تدارک مقابله با آنها را ببیند» (ورق ۱۹۳ ب) و در نتیجه مال‌اندیش‌ترین (آخرم) انسان خواهد شد. و هرگاه که وقایع روی دادند قوت نظر، بهره‌مندی از تجربه شخصی و حسن تدبیر به او امکان می‌دهد تا خود را از محضه برهاند و دورنگر (حازم) باشد. همچنین از عاجز بودن بر اثر ضعف قضاوت، برای یافتن راه مقابله با رویدادها در امان خواهد بود (ورق ۱۹۴ الف). پس بدین‌سان حزم صفت و فضیلتی است که از نوعی بدگمانی حاصل می‌شود؛ حزم فی نفسه عبارت است از «پیش‌بینی عوارض و آثار چیزها و حوادث به یک نگاه درست و تأمل قوی»؛ فایده و وظیفه این خصلت این است که آدم را از آنها و آسیب‌های ناخواسته مصون می‌دارد و او را بر می‌انگیزد تا «به چیزی اعتماد نکند که بر اساس تأمل درباره عوارض و اثرات نتیجه خوب بار می‌آورد» (ورق ۱۹۴ الف).

اعتقاد به تأمل و اندیشیدن قبل از دست زدن به هر کار در تفکر اخلاقی سنتی جایگاهی اساسی و محوری دارد، اما سنجاسی بدگمانی کل را هم به عنوان شرط تأمل و تفکر به آن اعتقاد افزوده است. داستان دراز باب ششم (ورق ۱۹۵ الف تا ورق ۲۱۲ الف) به این منظور نقل شده است تا این نکته را در مفهوم مخالفتش اثبات کند. در این داستان، همان‌گونه که انتظار می‌رود، یک زن ناپاک و خائن در مقابل یک پادشاه که عاری از حزم است قرار می‌گیرد.^{۲۱۱} و اندرزه‌هایی که خادم پادشاه، به نام قصیر، به او می‌دهد هیچ تأثیری بر پادشاه نمی‌گذارند، علت این امر را توضیح می‌دهیم. قضیه عبارت است از داستان معروف زبنا (زنوبیا) [زینب]، ملکه تندر [المیصر] و جذبه، پادشاه حیره که نویسندگان متقدم همچون طبری^{۲۱۲} و مسعودی^{۲۱۳} به آن اشاره کرده‌اند. این داستان نمونه بسیار خوبی است از کار و فعالیت خاطره و ذهن جمعی. در این داستان چیزی از تاریخ محقق و روی داده^{۲۱۴} یافت نمی‌شود مگر آنچه به طرح‌های ذهنی رایج و متکسب تعلق دارد (که در اینجا از ماجرای کلثوم پاتراگرنه برداری شده است). در این طرح‌ها بازیگران تاریخ و داستان به آسانی سرزمین خود را عوض می‌کنند (مثلاً

۲۱۰. رضی‌الدین نیشابوری هم دقیقاً در باب مربوط به حزم به آن اشاره کرده است (مکامم الاخلاق، ص ۱۶۲).

۲۱۱. در وره‌های ۲۰۲ الف و ۲۰۳ الف، حزم و احتیاط همچون دو مفهوم مترادف به کار رفته‌اند.

۲۱۲. طبری، تاریخ، ۱۷/۲ تا ۲۷، که در آن بر نقش قصیر، مشاور خردمند جذبه تأکید شده است.

۲۱۳. در مرجع الفقه که به وسیله Ch. Pellat با زبیتی، تصحیح و چاپ شده است، پاریس، ۱۹۶۵، ۳۹۵ تا ۴۰۱.

۲۱۴. در مورد قصه زنوبیا بنگرید مثلاً به:

J. Gagé, *La montée des Sassanides et l'heure de Palmyre*, Paris, 1964, pp. 345-367.

۲۱۵. مؤلف این عبارت عربی را چنین به فارسی برگردانده است: «حکمت تمام شدن عقل است به فعل».

«حکایتی» که مفهوم حکمت را تبیین و تمثیل می‌کند (ورق ۲۱۷ ب تا ورق ۲۲۲ ب) مجموعه مفصل است از اندرزهایی که از زبان یک برهمن سرانده‌ی قل می‌شوند.^{۲۱۸} در روزگار انوشیروان، بازرگانی ثروتمند به نام پسر یک شب خواب دید و برادرش از تشویق شد که به جست‌وجوی داروی جاودانگی برود. او به راه افتاد و در کوهِ سرانده‌ی به برهمنی برخورد کرد که در غاری گویچه عزلت گرفته بود. او خوابی را که دیده بود با برهمن در میان گذاشت و از همین جا گفت: گویی میان آن دو در گرفت که ضمن آن پسر از اسرار زندگی سعادتمندانه مرده زاهد آگاه شد (دوره‌های ۲۲۴ الف تا ۲۲۹ الف، حاوی ۲۵ سؤال و جواب)، سخنان مرد زاهد دقیقاً همان داروی جاودانگی بودند که بازرگان به دنبالش بود. آن‌گاه بازرگان از برهمن خواسته تا به او اندرزهایی درباره حکمت عمل بدهد. برهمن چنین کرد (دوره‌های ۲۲۹ الف تا ۲۳۱ ب، حاوی ۲۷ اندرز)، پس از آن برهمن به بازرگان غاز و ناپیش آموخته آن‌گاه به بزرگان به وطن خود بازگشت، به درسهای برهمن عمل کرد و با خاطر آسوده انتظار مرگ ماند.

انتظار روایت چنین داستان درازی از سببهای طبیعی است. زیرا که دیدیم که احتراف کرده بود که کتاب کلیله و دمنه را سخت می‌پسندد و آن مجموعه‌ای از حکمت است که در روزگار انوشیروان بر رویه طبیب، در جست‌وجوی آن به عنوان داروی جاودانگی برای پادشاه به هند رفته. محتوای تعالیم برهمن اصالتش بدعانه ندارد؛ زیرا که جزء آن بخش از ادبیات اخلاقی به شمار می‌رود که عنصر هم‌پیکری در آن قوی است و در اینجا نکات مشترک آن بیان شده‌اند. می‌توان این داستان را با داستان اندرزهای که برهمن به اسکندر داده از یک دست دانست و می‌توان گزاشی آن را پیش از این در داستانی که فردوسی درباره اسکندر پرداخته است، نقل کرد (شماره ۲۰۱، ۴). و آن نیز وابسته به سبب است که از نپایه نشأت گرفته است. اما نمی‌توان دانست که باغذی که سببهای داستان خود را از آن گرفته چه بوده است. سادگی متن داستان شاید بتواند نشانه آن باشد که این مأخذ خیلی ابتدایی بوده است. هر چند که مؤلف چند تعبیر اسلامی را در آن گنجانده است. ابتدایی بودن داستان به این معنی است که به هسته‌ای می‌ماند که در پیرامون آن چیزهایی نشوونغا می‌یابند. حتی از لحاظ زمانی نیز ابتدایی است. اما مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که آن را در قیاس با هشتین مجموعه اندرزهای بزرگهر (شماره ۸، ۲، ۳) چگونه تبیین کنیم؟^{۲۱۹} و آن را در چه جایگاهی قرار دهیم؟

۲۱۸. منظور از سرانده، میلان [سری لنگا] است. در دست سلطان املار جمیل تورج و قصص، مورخ ۵۲۰ ه. ق که در ۱۳۱۸ ش در تهران چاپ شده است، ص ۱۰۶ و ۱۸۱) آدم پس از ارتکاب گناه و تبعید از پشت بر این کوه، در هندوستان، فرو آمد. آدم همین «ابوالشیر» نامیده می‌شود. بازرگان این حکایت هم پسر نام دارد. این حکایت به زیارت سرچشمه می‌ماند.

۲۱۹. ما نشان داده‌ایم که سر مشق اندرزهای بزرگهر ریشه در اخلاقیات پیش از اسلام داشته است. آن

خود را در این زمینه تظلیف کند، زیرا که احساس کرده است که محیطی که در آن می‌زید چنین اقتضا می‌کند و لذا به نقل قولی جالب توجه از شخصیتی ناشناخته پرداخته و نوشته است: «حکمت از طبقات آسمان به مرکز زمین فرود آمد و در چهار منزل و چهار مسکن استقرار یافت: در مغز یونانیان، بر زبان اعراب، در دست چینیان و در دل ایرانیان» (ورق ۲۱۴ ب). در نتیجه، حکمت در میان یونانیان به فلسفه تبدیل شد، در میان اعراب به فصاحت و بلاغت و در میان چینیان به فن و هنر. اما در میان ایرانیان در عضوی مستقر شد که انسانی‌ترین و معنوی‌ترین عضو است، و آن دل است. دل انسان کانون حکمت عمل است. چنین می‌نماید که تصوف، فرهنگ ایرانی را به صورت ممتازترین جایگاه بیان خود در آورده است، پس می‌بینیم که از زمانی که مسکویه در جلایان خود حکتهای جهان را به آنچه خود می‌گفت محدود کرد، تا این زمان راهی دراز طی شده بوده است. سببهای گواه و راوی شعوری است که ایرانیان در قبال فرهنگهای همسایه نسبت به فرهنگ خود پیدا کرده بودند.

سببهای ورود به موضوع بحث خود، و البته بی‌آن که منبع خود را ذکر کند، تعریف جالبی از نشانه (عَلَم؟) های حکمت به دست داده است (همان‌جا). اولین نشانه آن حدت ذهن و تیزهوشی (ذکا) است یعنی «سرعتی که عوارض و تبعات یک قضیه را به ذهن متبادر می‌کند».^{۲۲۰} بعد از آن ذکر جای دارد یعنی «استحکام و ثبات تصویر آنچه عقل به وسیله تقییل فراهم آورده و گزیده کرده است». نشانه دیگر حکمت به کار گرفتن تنقل در کارهاست یعنی اینکه «فلسفه، پس از تحقیق و وارسی، به عمل که موضوع جست‌وجو (مطلوب) به وسیله آن استخراج شده است، خوشنود گردد». «صفای ذهن» برای نفس عبارت از این است که «درباره اثرات و تناقضات قضایا تأمل کند». و بالاخره، آخرین نشانه حکمت «سهولت تعلم» است، یعنی «سرعت ادراک برای فهم چیزهایی که جنبه نظری و تنقل دارند». بدین سان حکمت مخصوصاً دارای کیفیتی است که همان سرعت عمل در فالیتهای ذهنی است. این فالیتهای عمدتاً در امر نتیجه‌گیری و درک نتایج مصداق می‌یابند. در این فالیتهای از قوهای فهم و تقییل با وهم و هنجبیت نفس بهره گرفته می‌شود. وهم وقتی که با عقل همراه گردد به تشکیل و ایجاد ادراکات و قضایای روشن کمک می‌کند. برای آن که شخص بتواند همه تواناییهای خود را به کار گیرد مقتضی است که نفس، قوه عقل را به کار اندازد. در معرفی و ارائه این نشانه‌های حکمت، بی‌نظمی و ناشیگرایی مشاهده می‌شود که از آنها به خوبی می‌توان دریافت که این خصلت یا فضیلت، چگونه تصور می‌شده است و چه‌سان در همه ابعادی که داشته است تحقق می‌یافته است.

۲۲۰. ما احتمالاً از ضبط نام گزیده این سخن غفلت کردیم؛ و لذا اکنون منشأ این عبارت را نمی‌شناسیم.

اصل آن به هری بوده است و سببهای آن را به فارسی نقل کرده است.

۲۲۱. هج هبازت متن این است: «سرعتی انقباض نتایج».

مجموعه فرهنگ السلوک، که کلاً و منحصراً به ایجاد اخلاق فردی در انسان عنایت دارد، حلقه‌ای از زنجیر مجموعه‌هایی است که شاخص‌ترینشان در قرن پنجم ه در ادبیات فارسی پدید آمده‌اند و شکوفا شدند.

مؤلف در باب هشت (ورقهای ۲۳۲ تا ۲۵۵ ب) به تعریف و بررسی شجاعت و دلیری پرداخته است. حکایت اصلی این باب در احوال دو برادر است: یکی خود پیروز که در زمینه سلاحها صاحب نظر بود و پس دلیر؛ دیگری فرخ روز که دبیری ماهر و شایسته بود و اهل بیرون و افسون. هر دو از کشورشان تبعید شدند و دور افتادند. فرخ روز، پیشنهاد کرد که برای ادامه حیات به نزد پادشاه آن ولایت روند و به خدمت او درآیند. اما خود پیروز پیشنهاد کرد که از سلاح خود کمک گیرند و چنین اتفاق افتاد که خود پیروز دهنی را که بر سر راهشان در آمده بود، شجاعانه از پا در آورد، او را گرفتند و با برادرش به زندان انداختند و هر دو را نزد پادشاهی که مقتول رعیت او بود، بردند. آن دو را محاکمه کردند و فرخ روز را کشتند زیرا که چنین تشخیص دادند که افسون او از شجاعت برادرش خطرناک‌تر است. مدتی پس از آن برادر دلیر توانست انتقام برادر کشته شده خود را بگیرد.

به عقیده سیاسی دلیری فضیلتی است که خاص افراد سپاهی است، او در مقابل اهل تخمیر گروگی را قرار می‌دهد که همانا اهل قلم هستند. سپاهی فاقد احساس است (ورق ۲۴۹ ب) و اهل قلم بیشتر از مردم عادی از احساس برخوردار است. اهل تخمیر به زبان زور حرف می‌زند و اهل قلم، در سرانجام کار، به راز روایتگری دست می‌یابد.

باب هشت با ستایش از دلیری، که فضیلت میاز راه ایمن مسلمانان است، آغاز می‌شود. شجاعت اقتضا می‌کند که دارنده آن برخوردار از شش صفت باشد. (ورقهای ۲۳۵ ب و ۲۳۶ الف)؛ زیرکوارگی جان (گیر نفس) که سبب می‌شود تا انسان، پول و اختارات را حقیر بشمارد، عظم همت که چون وجود نداشته باشد حتی استمال مرگ هم مانع عشق به خوشبختی جاوید نمی‌شود، حوصله و بردباری (حلم) که موجب فرونشتن خشم می‌شود، وقار و سنگینی و فقدان سبکی (عدم پیش) که در حین پیکار سبب آرامش دل می‌گردد، نیرو (شهامت) که میل به کارهای دلیرانه را در انسان برمی‌انگیزد، گستاخی (تهور) که انسان را به انجام کارهایی که مجبور به انجامشان نیست وامی‌دارد. شجاعت الهی چنین است، همان که فقط از حول و قوه الهی نشأت می‌گیرد و امان عمل (ع) بهترین سرمشق و مظهر آن است (ورق ۲۳۷ ب). اما صورتهایی از شجاعت وجود دارند که از لحاظ کیفیت پست‌تر از آنچه گفته شد هستند (ورق ۲۳۶ الف).

از آن جمله است شجاعت بیسی و شجاعت بدموم که در آنها وجه زود خشمی قوی‌تر است و شجاعت ناشی از هیجان که در آن هوسها و امیال موجب بیرون آمدن می‌شوند، و شجاعت قهرمانانه (کُرّامی / korāmi) که ناشی از کوشش در راه کسب افتخار است، و بالاخره شجاعتی که در فرد شکست خورده پدید می‌آید و موجب تحمل صبورانه شکست به امید کسب پیروزی و غلبه می‌گردد. در این مورد اخیر اگر انسان اقدام به فرار کند، نکوهیده نیست؛ این ملاحظات مقدمه‌وار و ابتدایی با نقل سخنی از «سکبان» پایان می‌گیرد. و این سخن بیشتر از آن که درست باشد بلیغ و فصیح است و ضمن آن گفته می‌شود که شجاعت چنان امنیت خاطر و اعتماد به نفسی درگیر و دار خطرات پدید می‌آورد که هرگز ترس بدان راه نمی‌یابد (ورق ۲۳۷ ب).

باب نهم (ورق ۲۵۵ تا ۲۷۲ ب) تنها یک داستان دارد که در ستایش عفت است. یک زاهد دختری زیبا و پاکدامن و عقیق داشت که دو نفر دوستش می‌داشتند: پسر باغبان و پسر پادشاه. دو تن از این سه شخصیت داستانی، یعنی دختر مرد زاهد و پسر پادشاه، زیر نفوذ پدر خود بودند. این سه تن مدتها دستخوش هوس و پابند عفت بودند. سرانجام پسر پادشاه بی‌آنکه از حضور کمک‌کننده یا بازدارنده پدر برخوردار باشد، پیشقدم شد و راز عشق و دلدادگی را بر زبان آورد، اما همین امر سبب نابودیش شد. فرزند پادشاه از ترس آن که خوشنامی خود را در نزد پدر از دست دهد شکیبایی پیشه کرد و دنلبان بر چگر گذاشت؛ دختر مرد زاهد نیز دامن عفت خود را نگاه داشت به این ترتیب که از یک سو به جوان جسور گفت که «بی‌خوشی کنی» و اگر به پیروایی ادامه دهی تا تو به پدر، و به وسیله او، به شاه شکایت خواهم برد؛ و از دیگر سو به او خاطر نشان کرد که اصل و قاعده این است که «عاشق صادق فقط به زاده و خوشنودی و دلخواه معشوق بیندیشد» (ورق ۲۶۵ الف). بدین‌سان در این قضیه، این زن است که فضیلت نشان می‌دهد که البته آن را در موقعیت شخص خودش یافته است و از پدر هم برای حمایت و حفاظت خود استفاده می‌کند. ترس از پدر عنصری است که به تنهایی یکی از دو جوان دستخوش عشق و دلبستگی و آماده عشق‌بازی را از غلطین در ماجرا در امان می‌دارد، هر چند که پدر حسادت به رقیب در دل و جانش کاشته می‌شود.

مقدمه این حکایت، که مؤلف در آن به معرفی و تبیین عفت می‌پردازد، از یک روان‌شناسی که درک آن آسان باشد، برخوردار نیست. خود سیاسی دوبار تأکید کرده است که این فضیلت مستلزم آن است که فرد آدمی توانایی آزمایش هیجان و هوس، و تحمل آن را داشته باشد زیرا که عفت عبارت از طرد و ترک هوس و هیجان است. چنان‌که در مورد پیوسته ملاحظه می‌شود و آیر داستانی پس معروف است، پارسایی و طهارت پیامبران به آنان قدرت می‌بخشده شوق و ذوق چیزهای معنوی قدسین را از پرداختن به لذات جسمانی منصرف می‌کند. انسانهای دیگر در تحت استیلا و اقتدار طبیعت خود هستند. برخی از ایشان دلاوی طبیعت فرشته‌وارند و

بعضی از جلودن خود که به حکمت هدایان مربوط می‌شود حاوی متنی که شبیه متن داستان بیجایی باشد، نیست. شاید بر حسب اتفاق یک روز مآخذ آن شناخته گردد.

عین حال گروه غالب توجهی است از جست‌وجوهای پیگیر و وارسته‌ای مبتنی بر کم‌تجربگی در زمینه بیان و زبان اخلاق در سر آغاز قرن هفتم هجری.

۳.۴.۱۲. بریدالسادة، داستان‌های مجموعه و مجموعه

سومین رساله که به این دوره تعلق دارد (کتابت آن در سال ۱۲۰۹/۶۰۶ به پایان رسیده است)، رساله‌ای است که محمد بن قاضی مطلق‌ای تألیف کرده است و بریدالسادة نام دارد.^{۲۲۳} چنان‌که پیش از این گفتیم این رساله از نوع کتابهایی است که از مجموعه کلیات قصار مردان نامی تشکیل می‌شوند. ما پیش از این (شماره ۱.۷) گفتیم که دو مأخذ اصلی و عدۀ بریدالسادة دو کتاب بوده‌اند: شهاب‌الاجیار و چهار «صدکلام» رشیدالدین وطواط (پیش از این، شماره ۲.۲.۷). جای دادن این کتاب در یک طبقه‌بندی خاص دشوار است، زیرا که از یک جهت به یک بین‌المتن، یعنی مجموعه و ناول سنتها، می‌ماند، و از جهت دیگر به سبب نیتی که در تألیف آن نهفته است، یک «نصیحة الملوك» است. ما پیش از این (شماره ۳.۷) آن‌را نمونه‌ای از مجموعه‌های کلیات قصار عاری از تمیز و تفسیر ولی آراسته به حکایات کوتاه معرفی کرده‌ایم که در بین‌النهرین مجموعه‌های ساده کلیات قصار و رساله‌های سنتی جای می‌گیرد. این کتاب فقط به این دلیل یک «نصیحة الملوك» است که، همان‌گونه که مؤلف آن می‌کوشد نشان دهد، شرف اخلاق است که برای هر انسان، و به طریق اولی برای فرمانروایان، ارزشمند است. این کتاب به سبکی بس متکلف و متعنع نوشته شده است، اما محتوای آن چندان ابتدایی است که نیازی به بررسی تفصیلی ندارد. وانگهی یک چنین تجزیه و تحلیل نمی‌تواند موجب توسعه و افزایش شناخت ما نسبت به اخلاق رایج در آن زمان گردد. همین اندازه می‌توان گفت که این کتاب شاهد و نشانه‌ای است از تحول تصور و برداشتی که نسبت به اخلاق سنتی مندرج در اندرزنامه‌ها وجود داشته است. چنان‌که پیش از این نیز گفته شده است، این اخلاق اکنون دیگر کاملاً در یک شیوه بیان صرفاً اسلامی، که در آن اندرزنامه‌ها به‌یادگار بلوغ منتسب به مهم‌ترین شخصیت‌های دینی تبدیل شده‌اند، متبلور می‌گردد.

اکنون به اثری دیگر از همین دست می‌رسیم که برای همان اتابک ایلدگری یعنی ازبک بن محمد (متوفی در ۱۲۲۵/۶۲۲؛ ورق ۴ ب) نوشته شده است و داستان درازی است که فقط یک نسخه خطی از آن بر جا مانده است، و آن عبارت است از داستان‌های مجموعه و مجموعه^{۲۲۴} تألیف

را با ملاحظات نظری آراسته است. اما هدف و نیت اصل او این نبوده است. بلکه می‌خواسته است که یک اثر عمل‌پدیده آلود و خوانندگان کتاب خود را تشویق کند تا همت به کسب فضیلت‌های بنیادی بپایانند. از این دیدگاه کتاب او در خور توجه است زیرا که قطعاً به قیامات اخلاقی یک محیط معین عنایت دارد. افق اخلاقی نویسنده و محیط زندگانی او از طریق داستان‌های بلندی که روایت کرده است کاملاً مشهود می‌شود و می‌توان آن را به شکل زیر ترسیم کرد. انسان دارای قوه قیّز و تشخیصی است که باید از راه درس‌هایی که از تجربه می‌آموزد، تطفیف گردد. موفقیت مهم‌ترین آرزوی انسان است؛ که در جامعه به علم و دانش بستگی می‌یابد، در تاریخ به عدالت؛ و در زندگی خصوصی و شخصی به بخشندگی و کرم عینی و عملی، و قاطعیت یا عزم، و حزم یا استیاضا. اما کمال انسانی فراتر از میل به موفقیت جای دارد، و مبتنی بر رفتار اخلاقی پارساگونه است. یعنی آن حکمت عملی که دل انسان قوه الهام بخش آن است. کمال انسان یک جهت دیگر هم دارد و آن این است که کمال در استعداد کرانه نفس به نقطه اوج خود می‌رسد. راه رسیدن به این کمال خصوصاً از طریق رشد و تقویت دو فضیلت، یعنی دلیری یا شجاعت و عفاف یا خوش‌بختاری، که دو قوه زودخشمی و نفس‌پرستی را به راه درست رهنمون می‌شوند، هوار می‌گردد. در محیطی که سنجاسی در آن می‌زیست قاعدتاً گروه‌های مختلفی از آدمیان در پیرامون پادشاه یافت می‌شدند مثل سپاهیان، درباریان، سرکردگان سپاه، دانشمندان، دیران، بازرگانان و شاید هم اهل تصوف که همخوانی میان ایشان فقط از راه کسب فضیلت ممکن می‌بود.

علی‌اصفغانی در تحفة الملوك درباره یک خاطره دراز مدت و دیرپا یعنی سنت مندرج در اندرزنامه‌ها کار کرده است. او با آن اندرزنامه‌ها مأیوس بود و کوشیده بود تا اصل و جوهر آنها را بیان کند. اما اسحاق سنجاسی بر سر یک خاطره کوتاه مدت، که از طریق کتابهای رایج در آن روزگار، مثل مرزبان نامه و خصوصاً کلیله و دمنه،^{۲۲۵} به او رسیده بود، کار کرده است. او علاقه وافق به تقلید از کلیله و دمنه داشته است. اما از آنها که داستان‌هایی که نقل کرده است دارای همان نفوذ و تأثیر داستان‌های کلیله و دمنه نیستند، سنجاسی بجز آن دیده است که با گنجاندن تعالیم مورد نظر خود در بطن ملاحظات و تأملات نظری بر اعتبار آن تعالیم بیفزاید. کتاب سنجاسی یک تألیف منطقی است^{۲۲۶} که نتیجه و حاصل متغیر و ناپایدار دارد، اما در

۲۲۱. مؤلف فرقة السلوك بر خلاف مؤلف کلیله و دمنه، در داستان‌های خود نقش‌های اصلی را به آدمیان داده است نه به جانوران. این داستان‌ها این فرصت را به خواننده نمی‌دهند تا به تمییز و مقایسه بپردازد، زیرا که صرفاً حکایاتی هستند که بر آنها دلالت و مدلول در هم خلط می‌شوند.

۲۲۲. همان‌گونه که به تفرص به وسیله و روایتی نگارش یافته است، و بعداً به آن می‌پردازیم، به نام یکی از وزیران اتابک ازبک بن محمد که سنجاسی کتاب خود را به نام او کرده، تألیف شده است.

۲۲۳. مؤلف این کتاب روایتی از مرزبان نامه را هم به تفرص جمع آورده است که به نام روضة القلوب شهرت دارد.

۲۲۴. عنوان کتاب در ورق ۷ تلفظ ضبط شده است. در مورد نسخه خطی دیگر به پد محمد تق دانش پژوه،

حامد بن فضل الله بن محمد الترخسی (ورق ۳ الف). محمد جعفر محبوب در ضمن تحقیق گسترده‌ای دربارهٔ داستانهای نیمه عامیانهٔ مکتوب فارسی آن را معرفی کرده است. ۲۲۵ حامد سرخسی قصد داشته است «پندنامه‌ای تألیف کند حاوی گفته‌های حکمت آمیز، پند و اندرز، حکایت و روایات برگرفته از داستانهای پادشاهان و سفرنامه‌های بازرگانی مردمان روزگاران گذشته (ورق ۳ الف). او کتاب خود را برای همهٔ مردم، بویژه پادشاهان تألیف کرده است.

روایت اصلی *أعجوبه* و *محبوبه* نمی‌ناید که از خود سرخسی باشد، در واقع خود او نوشته است (ورق ۷ ب) که این حکایت زبازدر دریانوردان و مسافران بوده است. داستان چنین است که در روزگاران قدیم یکی از شاهان ایران به نام شیخ هشتی با زنان را بسیار دوست می‌داشت. یک بازرگان یک روز دربارهٔ دو دختر جوان بسیار زیبا و بسیار زیبر مصری به نام *أعجوبه* و *محبوبه* یا *او سخن گفت و او توانست با تمهیداتی آن دو دختر را برآید.* ۲۲۶ آن‌گاه از ایشان خواست که در حضور او بر سر ده موضوع مناظره کنند. شاه برای آغاز کردن بحث، پرسشی را مطرح می‌کرد، *أعجوبه* با بیان یک توضیح کوتاه که با یک حکایت همراه بود، پاسخ می‌داد، و *محبوبه* این حکایت را با نقل یک حکایت دیگر تکمیل می‌کرد تا جنبهٔ متفاوت دیگری از مفهومی که مورد بحث بود عرضه کند. بدین‌سان با مجموعه‌ای از بیست حکایت دربارهٔ ده موضوع سرورکار داریم: عدالت، پادشاه، شکیبایی او در قیال کارهای زیردستان، چگونگی اجرای مجازات و سیاست (تنبيه)، دلیری، بخشندگی، ستایش اعتدال در خور تقدیر، نگوشتی حسد، لزوم پنهان کردن اسرار از زنان، لزوم قطع هرگونه پیوند از بدان، لزوم توکل کامل به خدا و قناعت به آنچه او می‌دهد.

این قصه‌های دراز به سبکی روان نگارش یافته‌اند. راوی هیچ ادعا و تئقی نداشته است جز

یوشی، شماره ۳۰، این نسخه به شماره ۳۰۹۲۹/۲۲۲ در کتابخانهٔ مجلس یافت می‌شود. نوشتهٔ صفحهٔ آخر بر اثری طوطی از میان رفته است، نسخه که احتمالاً در قرن هشتم کتابت شده است، دارای ۸۲ ورق است و هر صفحهٔ آن ۱۷ خط دارد. ترتیب ابواب آن برهم خورده است و به گمان ما چند برگ از آن افتاده است. مؤلف کتاب ندیده، یکی نوشتهٔ اخلاق قرن هشتم است (چاب محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۱)، میان‌گونه که محمدتقی دانش‌پژوه می‌تواند کرده است، یکی از داستانهای خود را (ص ۳۹ تا ۵۰) از *أعجوبه* و... (ورق ۱۴ ب به بعد) گرفته است.

۲۲۵. محمد جعفر محبوب، *أعجوبه* و *محبوبه*، مجلهٔ سخن، س ۱۱، ش ۵ (۱۳۳۹)، ص ۵۶۵ تا ۵۷۲. مؤلف قسمتهای سخن‌دار قصه را نقل کرده و شباهت کلی روایت را با روایت *بهرام‌نامه* و روایت *کلیله و دمنه* (در مورد شیوهٔ مجازات مکتوب) نشان داده است.

۲۲۶. داستان دراز این آدم‌یابی که به وسیلهٔ یکی از عازم جوان پادشاه به نام طغیور انجام می‌گیرد در *روایات* ۱۳ الف تا ۱۳ الف متدرج است. مؤلف پس از آن فهرست متدرجات کتاب را نقل کرده است (ورق ۱۲ ب تا ورق ۱۴ الف).

اینکه شنوندهٔ معمولی را به کسب اخلاق برانگیزد. تألیف او نمونه‌ای است از ادبیات اندرزآمیز که در اوایل قرن هفتم، تحت تأثیر تألیف کتابهای عثمدهای به زبان فارسی، همچون *کلیله و دمنه*، *بختیارنامه*، *سندبادنامه*، *مربان‌نامه* شکوفا گردید. ما در اینجا به‌شماره به وجود این نوع از ادبیات که در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارند و دو کف حمایت دربارهای محل پدید آمدن پند بسته می‌کنیم. خوانندهٔ قطعاً دریافته است که *عقلای* بازرگاری اصل داستان در اینجا دو زن هستند. ۲۲۷ بازی نقش انسان عاقل و فرزانه به وسیلهٔ زنان در سنت ادبی فارسی امری شناخته شده و مسلم است. مثلاً نظامی که از لحاظ زمان و مکان به اسحاق سرخسی نزدیک است، کار سرائیش داستان «هفت شاهزادهٔ خانم» (هفت پیکر) را به پندام علاءالدین گریا ارسال، *انابک شهر* مراغه ۲۲۸ در آذربایجان در سال ۱۱۹۷/۵۲۹ به پایان برد. هفت دختر جوان این داستان به *بهرام‌گرم* درس عشق و زندگی دادند.

۵.۱۲. کتابی سومند برای کسی که از آن سود بَرَد (المفید للمستفید)

کتابی که اکنون بررسی می‌کنیم پس اصیل‌تر از آخرین رساله‌هایی است که پیش از این معرفی کرده‌ام و فایده‌ای کاملاً متفاوت با فایدهٔ آنها دارد. این رساله در حدوسط بررسی سنتی اخلاقی و بررسی علمی آن جای دارد. مؤلف آن به سلسله مراتب درس و مدرسه آشنایی و لحاظه دارد و حتی رموز بحث و جدل را می‌شناسد اما در عین حال به انسانهای روزگار خویش نیز حساس است، چنان‌که بخش عثمدهای از کتاب خود را به طبقهٔ بندی آدمیان برحسب برخی از معیارها اختصاص داده است. البته او هیچ حکایتی روایت نمی‌کند، از اقوال اندرزآمیز کمک نمی‌گیرد و به‌طور کلی تئیت تألیف کتابی دایرهٔ المعارف‌گونه در سر نداده بلکه فکر او راهی سخت‌تر و دقیق‌تر و استقرایی‌تر می‌باید که مؤلفان سلف بدان عنایت نداشتند. اما تئید داریم در اینکه رسالهٔ او را در زمرهٔ رساله‌هایی که صورت ظاهر منظم‌تر و مدون‌تر و *أُسُلُومِند* دارند، و بعد از این از آنها بحث خواهیم کرد، جای دهیم. زیرا که فکر مؤلف متضمن روشی متکی بر تجربه و آزمون است که در عین حال هم به‌طرز فکر و روحیات عالم اخلاقی اندر زها که تأثیر آنها غالباً در کتاب آشکار می‌گردد ارتباط داده و هم به مشاهده و تأمل در رفتار آدمی؛ و این مشاهده و تأمل از طریق یک شبکهٔ قانونمند، که می‌کوشیم حدود آن را معین

۲۲۷. در سندبادنامه زن نقش تیه‌کارانه دارد، زنی که دل شاهزادهٔ جوان را ربوده بود بدقت دستنهایی مختلف به دفاع از اعمال خود پرداخته اما سودی نداشت و سرش برآورد رفته یلهٔ آوری نقش هم که در *هرادوک* شب به دو زن داده می‌شود، تکرار مکررات خواهد بود.
۲۲۸. در مورد این شهریار فرهنگ پروردگار به تحقیق جالب‌الحد کسروی در *خوشنودان* کتاب تهران، ۱۳۵۷، ص ۲۲۹ تا ۲۳۶.

کنیم. تطبیق می‌شود.

از المید المستفید سه نسخه خطی موجود است.^{۲۲۹} نسخه کتابخانه سلطنتیک یک بار چاپ شده است و ما در بررسی خود از همان نقل می‌کنیم. ^{۲۳۰} ما مؤلف آن کیست؟ کتاب نسخه‌ای که از آن یاد شد، آن را به باب‌الفضل‌الدین کاشانی (که احتمالاً در سال ۱۲۰۷/۶۰۴ درگذشته است) نسبت داده است.^{۲۳۱} این امر فی نفسه نامکن نیست اما هیچ مجموعه خطی حاوی آثار باب‌الفضل^{۲۳۲} این رساله را در بر ندارد. این رساله در نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به امام محمد غزالی نسبت داده شده است، و این امر، با توجه به شناختی که از آثار غزالی داریم قطعاً متنی است. در خود متن هیچ نشانه‌ای یافت نمی‌شود که ما را در زمینه انتساب این کتاب اصیل به یک مؤلف معین رهنمون گرد. ^{۲۳۳} نگارش دقیق و شیوه بیان منطقی آن به سبک نگارش و شیوه بیان افضل کاشانی نزدیک هستند و دلیل وجود ندارد که تاریخ تحریر آن را از تاریخ زمانی که این نویسنده می‌زیسته است، دور کنیم. تا وقتی که خلاف این نظر ثابت نشده است و برای آنکه از عقیده سعید نفیسی دور نشویم می‌توانیم آن را متعلق به اوایل سده هفتم، یعنی مقدم بر اخلاق ناصری بدانیم زیرا که از این کتاب متأثر نشده است. مؤلف این رساله، همان‌گونه که از مقاله پنجم از باب سوم آن برمی‌آید، تحت تأثیر این تصور ناشی از تفکر اسلامی است که عقل، بدون کمک شریعت مسلمان، نمی‌تواند تعادل درست و منطقی زندگی

^{۲۲۹} بنگرید به محمد تقی دانش پزوه، بوئن، شماره ۱۲۴، مژده، فهرست، ص ۱۶۸۹ و ۱۶۹۰. ظاهراً کهن‌ترین نسخه خطی آن در مجموعه لنینگراد است (کاتالوگ، شماره ۱۶۶۰، شماره ۱۲۰۸/۷۸ نوشته شده است، اما ما نتوانستیم صحت و سقم این گفته را تحقیق کنیم. نسخه‌های دیگر چندان قدیمی نیستند. بهترین آنها، که به چاپ هم رسیده، نسخه کتابخانه سلطنتیک تهران است که (اگر درست فهمیده باشیم) در قرن نهم کتابت شده و در ۱۳۰۷ استعاضا شده است (بوئن، جلد ۶، ص ۶۷۶). نسخه دیگر (که ناقص است) در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (۳/۲۶۵، شماره ۱۰۵۳، جای دارد و در ۱۶۸۵/۱۰۹۷ کتابت شده است. نسخه مجلس شورا به شماره ۱۹۷۵ رونویسی جدید از نسخه کتابخانه سلطنتیک است.

^{۲۳۰} المید المستفید، تصحیح و مقدمه از نصرالله تقوی، تهران، ارشدان، ۱۳۰۱، ش. پانزده + ۹۳، ص. کتابخانه ملی تهران.

^{۲۳۱} سعید نفیسی در تاریخ نظم و عق، ص ۱۲۵ تردیدی در صحت این انتساب ندارد.

^{۲۳۲} بنگرید به یان ریچکا، «باب‌الفضل»، دائرة المعارف اسلام، مجتبی مینوی که آثار افضل‌الدین کاشانی را چاپ کرده است (مشتقات، بنگرید به فصل مربوط به رساله‌های اسلوبند) ضرورتی برای جای دادن المید ... در ضمن آنها نیافته است.

^{۲۳۳} مؤلف در صفحه ۱۲ می‌گوید که در روزگار او یافتن پادشاهی که به راستی عادل باشد شگفتی آور خواهد بود. پس کتاب خود را برای یک شهریار حامی فرهنگ نوشته است و در روزگاری آشفته می‌زیسته است. در صفحه ۹ به سمرقند و بخارا به عنوان کانونهای صدها معرفت اشاره می‌کند. این نکته از روزگار هانی‌پدی به ایستثنای دوره مغولان به بعد در مورد مذهب حنلی کاملاً صدق می‌کند. او همچنین در صفحه ۶۲ از امام معین‌الدین عبدالمجلیل نام می‌برد که ما هیچ چیز درباره او نمی‌دانیم.

خصوصی را تأمین کند. اخلاق متدرج در المید المستفید در درون محیطی کاملاً اسلامی شده که در آن تصوف آرمان زندگی است، تحول می‌یابد، و اگر قرار باشد که از نوعی قربایت فکری میان کتاب و کتابهای دیگر یاد کنیم، قبل از همه به آسانی آثار امام محمد غزالی را ذکر خواهیم کرد. المید المستفید که به پنج باب تقسیم شده است، تحقیق و جست‌وجویی است دربارهٔ عوارض و تبعات ناشی از درک این نکته که آدمی از تن و روان ساخته شده است. مؤلف علاقه‌مند است که خواننده در این تحقیق و جست‌وجو با او همراهی کند و از این رهگذر خودش هم عارف گردد و موانعی را که بر سر راه کسب معرفت یافت می‌شوند از میان بردارد. این موانع عبارتند از مثلاً قید و بند ناپایا و ملاحظه‌کاری غلط و شراسوری از اقدام به جست‌وجو. چنین معرفتی او را به راه نوعی زندگانی خواهد کشاند که مشخصه آن سرسپردگی و عبادت است؛ مرد کامل دهری است عارف و عابد» (ص ۳). او می‌داند که این دو گونه، تن و روان، چرا آفریده شده‌اند، و هر یک از آنها را در جهت هدفی که برای آن آفریده شده است، به کار می‌گیرد؛ و از برکت این کار نه تنها به رستگاری (نجات) می‌رسد بلکه از درجیات کمال بالا می‌رود. کسی که در جست‌وجوی (طالب) این چیزهاست فی نفسه گامی بزرگ به پیش برداشته است و مستفید شده است. این کتاب نیز برای چنین کس به نگارش در آمده است و برایش سودمند (مفید) خواهد بود. در چشم مؤلف ناشناخته‌ای کتاب، سود و فایده هدف و انگیزه مهمی است، اما این سود را برای موفقیت ترکیب آدمی (ص ۲) تجویز می‌کند و نه موفقیت کاملاً زودگذر و موقتی که بسیاری از اخلاقایی که تاکنون شناخته‌ایم بدان اندیشیده‌اند.

— عوارض ناخوش شرم و خجولی

مؤلف المید... در باب اول (ص ۴ تا ۲۶) می‌خواهد نشان دهد که معرفت نجات بخش (ص ۲۳ تا ۲۶) چه چیز است، اما پیش از ورود به این بحث می‌کوشد تا همه کسانی را که شرم و خجالت ایشان را از جست‌وجوی این حکمت متعالی و معرفت باز می‌دارد، به جنبش در آورد (ص ۴ تا ۲۳). زیرا که خجالت مانع از آن می‌شود که آدمی در شرایط مناسب و لازم برای جست‌وجوی معرفت قرار گیرد. شرم، که مانع پرسیدن و در نتیجه مانع جست‌وجوی دانش می‌شود، در نهایت «مانع خیر است» (ص ۴) و مرد شرمگین به قبول داده‌ها (تقلید) بسنده می‌کند. البته نوعی شرم نیکو نیز وجود دارد که همانا حساست و ناشی از امان است؛ و به واسطه آن انسان می‌داند که اگر مرکب گناه گردد خدا او را می‌بیند.^{۲۳۴} و دربارهٔ گناه باید گفت که

^{۲۳۴} مؤلف (در صفحه ۴) دو حدیث از پیامبر دربارهٔ حیاطی می‌گفت که هر بودی شهاب لاخیر اشاره‌های

۶۹ و ۱۳۴) یافت می‌شوند. در مقدمه المید... حدیث دیگری هم نقل شده است که آن هم در شهاب لاخیر (شماره ۱۲۷) وجود دارد.

نوعی نافرمانی است، و هر نوع نافرمانی ناشی از آن است که آدمی نمی‌داند که خدا چه چیز را دوست دارد. این نافرمانی همچنین نتیجه آن است که انسان از جست‌وجوی معرفت و شخص خدا شرم دارد. پس نوعی معرفت وجود دارد که موجب شرم نیکی می‌شود (علم به اینکه خدا همه چیز را می‌بیند، و نوعی شرم هم وجود دارد که موجب نادانی مجرمانه می‌گردد و «علت‌العلم به نافرمانیها نسبت به پروردگار است» (ص ۵).

کسانی که اخلاقاً ضعیف هستند و کمبود دارند بر حسب نوع شرم یا نوع رزانت و خوشتن داری نادرستی که عارضشان هست، طبقه‌بندی می‌شوند. نکوش و انتقادی که مؤلف از این افراد می‌کند بر محور کلمه شرم استوار است، اما این کلمه دو پهلو و مبهم می‌نماید زیرا که دو معنای متضاد دارد؛ از یک سو به‌معنای تنگ و خجالت است و از دیگر سو به معنای خوشتن‌داری، عفت، حیا و رقت احساس. انسان از تن و روان ساخته شده است، به همین دلیل برخی از آدمیان برای توجیه تبیل خویش در راه کسب منافع و نجات ضروری جسم خوشتن‌داری یا شرم را چانه می‌کنند، و برخی دیگر نمی‌توانند از پس شرم و تنگ اعتراف به نادانی برآیند و در نتیجه از منافع و نجات محروم می‌مانند.

در رأس همه این افراد کاهلان جای دارند که تبیل خود را به دستاویز وضع مزاجی خود توجیه می‌کنند، و در میان کاهلان، ریاکاران (اهل زرق و سالوس، ص ۵) بدتر از همه هستند زیرا که به زی دانشمندان و صوفیان در می‌آیند و کاهل و بی‌حسی خود را زهد و شرم قلمداد می‌کنند. اینان از کسب نعمت‌ها دست می‌کشند و به در خانه سلاطین و فرمانروایان به گدایی می‌روند. اینان ادعا می‌کنند که کسب و فایده، حجاب و مانع راه راست است، که این حرف درست است اگر که حرص و طمع محرک انسان باشد، اما اگر برای ادامه زندگی لازم باشد حرفی نادرست است. پس از اینان کسانی هستند که هیچ ضرورت و دلیلی برای کار کردن ندارند؛ همچون ثروتمندان که غرق در مال و ثروت هستند، یا فرزندان صاحبان جاه و مقام و «چنانان نازک تن که به کار کردن و کسب روزی عادت نکرده‌اند» (ص ۷). اینان در توجیه تبیل و کاهل خود می‌گویند به طبقه و قبیله‌ای تعلق دارند که افراد آن مواجب بگیر یا اهل پیشه و حرفه و کسب نیستند و لذا اگر کار کنند مورد نکوش و تمسخر مردم واقع می‌شوند. آنچه ایشان نام شرم و عار بر آن می‌نهند و در حقیقت جز تبیل نیست، آنان را به جایی می‌کشاند که از گرسنگی بمیرند، یا دست به گدایی دراز کنند، یا به کارهای حقیر در خدمت پادشاهان بپردازند و یا به دزدی و راهزنی دست یازند. در حالی که شرم واقعی انسان را به‌کوشش برای کسب معاش خویش وامی‌دارد.

کاهل صوفیان یکباره و تن‌پرور، و کسانی که از مناصب عالی عزل و خلع شده‌اند به آسانی، به سبب تقاب دورویی و زرق و سالوسی که بر چهره دارند و شرم دروغینی که نشان می‌دهند،

مشهود می‌افتد. پس از آن مؤلف المید به تفصیل (ص ۷ تا ۱۱) به نکوش گروه سوم از تبیلان و کاهلان می‌پردازد، و اینان کسانی هستند که کاهلیشان «بسیار شگفتی‌آور» (ص ۸) می‌نماید؛ اینان آن دانش و شایستگی را، که به برکت آنها امرار معاش کنند دارند اما ترجیح می‌دهند که زندگی را از طریق دستیابی به مقامات عالی تأمین کنند. اینان عالمان هستند، همانها که غزال هم به‌شدت ایشان را مورد نکوش قرار داده‌بود.^{۲۳۵} یکی از آنان «در فقر و فاقه می‌گردد» (ص ۸) و دیرگاه در کمین و انتظار می‌نشیند تا سلطان مدرسه‌ای برایش بسازد و منبع دخل کلان بدان اختصاص دهد. یکی دیگر پول به‌دام می‌گیرد، یا آن آبی و غلامی می‌خرد و به گرد جهان می‌گردد تا اینکه سرانجام سلطان نظر لطفی به او بیندازد و لباسی فاخر بر او بپوشاند. دیگری در گوشه عزلت منزوی می‌شود تا میل دیدار خود را در دیگران برانگیزاند. آن دیگری سلطان را بر آن می‌دارد تا او را به رسالت به جایی دور بفرستد تا در آنجا مالی فراچنگ آورد. آن یکی میطی برپا می‌کند، گروهی مقلد و هوادار او در واقع «مشتقی» در پیرامون خود گرد می‌آورد، می‌خواهد تا رقیبش که یکی از هوادارانش را از چنگش به در آورده است، به جریان ماجرا اقدام کند و حق تا آنجا پیش می‌رود که هواداران خود را به قتل او برمی‌انگیزد و شهر، و حق کشور، را به آشوب و پیکار می‌کشاند. و آن یکی همین که می‌بیند که یک عالم موقعیتی می‌یابد و جا می‌افتد، آنچه را که او می‌گوید انکار می‌کند و او را نادان می‌شارد و اطمینان می‌دهد که اگر آن عالم هم به اندازه خود او می‌دانست هرگز او را تکذیب نمی‌کرد. پس از آن مؤلف به تمقل و احتیاج درباره این رفتارها می‌پردازد (ص ۹ تا ۱۱) و برای توضیح رفتار خوب، علی‌الخصوص از پیامبران مثال می‌آورد که هرگز هیچ یک از آنان دیگری را تکذیب نکرده است و خلاف نگفته است و همه ایشان نان روزانه خود را با کار خوشتن به دست آورده‌اند.

اما کسانی دیگر هستند که به سبب شرم و عار نابخود را از خوراک معنوی و مانده آساق محروم می‌کنند. این‌کسان نیز سه دسته‌اند (ص ۱۱ تا ۲۳). دسته اول عبارتند از سلاطین و سرکردگان سپاه، اعیان، فرمانروایان محلی و وزیران. آنان چندان گرفتار امور و اشتغالات روزانه‌اند که فرصت پرداختن به امور معنوی را نمی‌یابند، اما افزون بر این، از اینکه جهاتشان در این زمینه آشکار گردد شرم و تنگ دارند تا بدانجا که به تفحص و تحقیق هیچ چیز نمی‌پردازند ولی در عین حال عنوان سایه خدا در روی زمین بر خود می‌نهند (ص ۱۲). بدین است که اجرای وظایفشان از تحقیق در راه کسب نعمات و منافع معنوی خیل دشوارتر است، اما سلطان از راه اجرای عدالت می‌تواند به این نعمات و منافع دست یابد و فقط عدل است که

۲۳۵. «مید، مؤلفی، جمله اول، کتاب اول، باب هفتم»

مدرسه‌ای، خاقانی، سخاخانه‌ای یا بیارستاقی می‌سازیم و خدا ما را خواهد بخشود» (ص ۱۷). این کسان در گفت‌وگوها و مباحثات ارباب فکرمخالفت می‌کنند، آنچه را که بکسی می‌گوید تأیید می‌نمایند، سخنان دیگری را رد و تکذیب می‌کنند و این را بر آن رجسان می‌نهند. ایشان حتی در دعاوی و مشاجرات که چیزی از آنها را در نمی‌یابند مداخله می‌نمایند، حتی در موضوعات اظهار نظر می‌کنند که بسیاری از علما از فهم آنها در می‌مانند (ص ۱۸). ایشان موجب پدید آمدن کشمکش‌هایی می‌شوند که به درگیری و مرگ می‌انجامند. دیمان این دروها (ص ۱۹) عمل به احکام است (توبه و انابه، رهایی از پول و ثروت زیاد، چیران بی‌عدالتیها و کارهای ناروا، اطاعت از احکام شرع اسلام و خدمت علما و دستکار و پرهیزگار). اما انسان از طریق تأمل درباره جهان و ابدیت در راه «نظری» گام برمی‌دارد.

در کنار قدرنقدان و مردم عوام، که همه ایشان فاقد سواد و معرفت واقعی هستند، گروه علمایی یافت می‌شوند که فقط به اشیا خارجی علم دارند. «اینان از راه سمع، به تقلید اندک مایه علمی آموخته‌اند اما از راه استدلال و استنباط به فکر دست نیافته‌اند» (ص ۲۱). ایشان بجمالی دارند که در آنها گروهی از مخاطب و پیرو را گرد می‌آورند و سرگرم می‌دانند اما از رفتن به نزد ارباب حقیقت و راهبانان بد برای کسب مائده معنوی تنگ دارند زیرا که می‌ترسند که اعتقاد اطرافیان را از دست بدهند. شرم و بی‌حسی معنوی و کاهل ایشان ناپسندیده‌تر از شرم و بی‌حسی و کاهل مردمان دیگر است زیرا که ایشان وسایل رسیدن به هدف را دارند و این وسایل عبارتند از علوم فقه، حقوق، لغت‌شناسی، منطق و دیگر علوم مانند اینها. آنچه اینان کم دارند علم کافی در به کار بستن و رفتار است؛ قناعت پیشه کردن نسبت به ثروتهای مادی و زودگذر؛ و حرص نسبت به کسب معنویات، و نه برعکس، تا از نشانه‌ها و ظواهر به معنی و باطن برسند. مردمان پیری ایشان در این است که بر حسب آنچه می‌دانند عمل کنند، تا آنکه خدا در باطن ایشان نور علم واقعی را برافروزد. همچنین لازم است که این اطمینان وجود داشته باشد که در این عالم عالمان معنوی هم وجود دارند اما از چشم کسانی که فصور دیده دارند پنهانند.

بدین‌سان مؤلف المعید للمستعید برای آنکه خواننده خود را به آستانه نکته اصلی و آموزش واقعی باب یکم کتاب یعنی علم واقعی هدایت کند، اخلاق خاص را پی‌ریزی کرده است و کار را بر آن استوار نموده است. این اخلاق متکی بر این عقیده است که نادانی همواره به نحوی از آنحا مقتضی خطاکاری و مجریمیت است؛ اولین خطا، که هیکان مرتکب آن می‌شوند، این است که به سبب کاهل و تن‌پروری به شرم ناشی از اقدام برای کسب علم واقعی تسلیم می‌شوند زیرا که مسلم است که شخص و جست‌وجو نوعی اعتراف به نادانی است و جامعه نظر خوبی نسبت به این اعتراف ندارد. آدمی تحت تأثیر این فضولات قرار می‌گیرد زیرا که خود را وابسته به

می‌تواند او را به ساءه خدا در روی زمین تبدیل کند. برخی از پادشاهان فقط نسبت به مردم و ملت عدالت می‌ورزند، برخی دیگر که میانه‌رو (مقتصد) هستند فقط نسبت به جسم خود عدل به کار می‌برند به این معنی که امیال و هوسها را از خود می‌رانند؛ و بالاخره گروهی دیگر کالیته بس اندک هستند که هم نسبت به مردم و هم درباره تن و جان خود عدل می‌کنند و ایشان کسانی هستند که خود را از ارتکاب هرگونه خطا و گناه باز می‌دارند. برای آنکه پادشاهان بتوانند در راه جست‌وجوی معرفت نجاتبخش گام بردارند باید ایشان را بر آن داشت تا هم راه عملی و هم راه نظری متناسب با وضع و موقع خود را در پیش گیرند. راه عملی عبارت است از راه توبه، راه اطاعت از احکام الهی و مانند آن و مخصوصاً راه تعدیل اشتیای شکم و شهوت (ص ۱۴). ۲۲۶ مؤلف در اینجا فرصتی می‌یابد تا یک «نصیحه الملوك» مختصر تدوین کند. اما راه نظری مشتمل بر ملاحظات و تأملات چند است، مثل اینکه پادشاه خود را بنده خدا بداند و بر این اعتقاد باشد که خدا او را برای حفاظت و مراقبت از بندگان خود گمارده است، و اینکه به مرگ و رستاقی‌ریزی که در انتظار اوست بیندیشد.

دسته دوم از کسانی که خود را از مائده آسمانی محروم می‌کنند، آنان هستند که مؤلف ایشان را عوام خلق (ص ۱۶) می‌نامد و عبارتند از بازرگانان، پیشه‌وران، مالکان زمین (دهاقین)، کارگران و صنعتگران (صناع). چنانکه خواهیم دید این کسان در مقایسه با کسانی که به علوم زمانه می‌پردازند عوام به حساب می‌آیند. اما این را هم می‌دانیم که همین کسان نیز در قرون وسطی بخشی عمده از جامعه فعال یا نیروی کارآی جامعه را تشکیل می‌دادند. ۲۲۷ به عقیده مؤلف المعید حرص و مال‌پرستی این کسان را از جست‌وجوی منافع معنوی باز می‌دارد. این افراد فقط در ظواهر امور مسلط هستند و به اعیال ظاهری اکتفا می‌کنند، و از اینکه ضمن جست‌وجوی علم و تحصیل کمال نادان جلوه کنند، شرم دارند. بعضی از آنان به برتری مال خود می‌نازند و به فضایل اسلام می‌گویند که ایشان برای ادامه زندگی به ایشان نیاز دارند. برخی از آنان به تحصیل علم وائفا علاقه دارند اما عشق به دنیا در آنان قوی‌تر است. و بالاخره کسانی از آنان هستند که توبه را به روزگار پیری وامی‌گذارند و با دادن مازاد خوراک و پوشاک خود به ناداران، به تحریک شیطان وجدان خود را رها و یله می‌سازند. بسیاری از ایشان به خود می‌گویند: «ده یا بیست سال دیگر هم با دوستانم در رفا و به آسودگی بگذرانیم، آن‌گاه

۲۲۶ به‌خوبی آشکار است که مؤلف در اینجا دقیقاً آنچه را که در کیبای سعادت ذکر شده توسعه داده است و همان‌گونه که گفته شد محور اصلی تمامی رکنی سوم آن کتاب است (ص ۵۲۲).

۲۲۷ در این مورد بکریه به مفهوم patrician در کتاب ار. دیلر، پالی‌ت:

20. R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge, 1972, p. 20. خاندانهای طبقه اشراف در یک شهر قرون وسطایی است.

نصیری می‌داند که خود از خویشین در جامعه ساخته است. مؤلف شیوه‌ها و اشکالاتی را که گروه‌های مختلف مردم زندانی پيشداورهای خویش در مورد وضعیت اجتماعی خود هستند به ظرافت باز شناخته و بیان کرده است.

کار مؤلف را می‌توان به‌صورت زیر خلاصه کرد. در جامعه موقعیت و مقررات و حدود و حقوق مشخص وجود دارد؛ موقعیت و مقررات مربوط به صوفیان، سلاطین و قدرتمندان؛ مقررات مربوط به طبقه بالای جامعه که به‌کار کردن خونگرفته است ولی وسایل و امکانات زندگی را در اختیار می‌گیرد، و مقررات مربوط به طبقه عامه مردم که باید کار کند تا زندگی نماید؛ مقررات مربوط به علای و اوست به دربار و سلطان، و مقررات مربوط به اندیشمندی که پایند دین هستند. تمامی این مقررات در مقابل مقرراتی که جامعه حاضر به شناسایی و قبول آنها نیست، قرار می‌گیرد یعنی آنها که از دین نشأت می‌گیرند و البته شناخت و درک آنها فقط باید مخصوص امکان‌پذیر است. دنباله باب یکم (ص ۲۳ تا ۲۶) به تعریف موقعیت و مقررات مربوط به کسی است که از معنای همه معارف برخوردار است و نور این نگاه مخصوص به او تأیید است. مؤلف برحسب همین نور و میزان آن به تجدید دسته‌بندی انسانها می‌پردازد.

به عقیده مؤلف المفید دنیای غیراخلاقی از افراد زیر به‌وجود می‌آید: صوفی کاهل و فرمانروای پرمشغله؛ انسانی که خاستگاه و موقعیت اجتماعی او را برای کار کردن آماده نکرده است؛ مردی که کار می‌کند اما علای دین را از مزاد حاصل کار خود اداره می‌کند و به همین سبب به خود اجازه می‌دهد تا در امور آنان دخالت نماید؛ دانشمندی که به فکر کسب نام و اعتبار است و عالی که فقط به ظاهر امور اکتفا می‌کند. آنچه برخی از اینان (صوفی تن‌پرور، صاحب مقام منزول و عالم سودجو) نیاز دارند کار کردن است، و آنچه دیگران باید انجام دهند این است که به بهترین وجه به‌کار و پیشانی که دارند بپردازند. اما آنچه همه بدان نیاز دارند فایده آمدن بر عار و شرم مانع شونده و وقفه‌آوری است که آدمی را از کوشیدن، کوشیدن در راه کار و بالاخره کوشیدن در راه جست‌وجوی معرفت باز می‌دارد. اخلاق مقتضی تحقق همین وجه اخیر است. جست‌وجوی عبارت از پذیرش بدون تأمل یک فکر و عقیده (تقلید) نیست بلکه عبارت است از تأمل شخصی (تنبه‌اند)، و استهضار فقط در صورتی مشروع است که در جهت جست‌وجوی عمیق‌ترین معنی انجام گیرد. استهضار به معنای فضولی نیست و آزادی برای این کار را ندارد بلکه از قبل برای نوری که پیش از آن وجود دارد، جهت یافته است و حتی برای آن نور از قبل ساخته شده است و همین نور است که آن را توجیه می‌کند. یک معنای این و خالص وجود دارد که نور کل است و همچون خورشید نور خود را از خویشین می‌گیرد (ص ۲۵). این معنی که موضوع والا ترین معرفت است، در جان محمد (ص) مندرج است. و چنین

است که عقیده یا ایمان عقلانی جلوه می‌کند و اخلاق، که در نهایت مقتضیات خود پدیدار می‌گردد، نمی‌تواند به چیزی جز ایمان بینجامد.

مؤلف المفید پس از آن انسانها را برحسب خلوصشان یعنی توانایی کاپیش بزرگی برای انکاس این نور محمدی در ایشان وجود دارد، طبقه‌بندی می‌کند. این طبقه‌بندی برحسب میزان تاری و عدم شفافیت، یعنی نقص اخلاق که مانع تأمل خالص (عکس) می‌گردد، انجام می‌گیرد. آخرین قصی که باید از میان برداشته شود «دود خودبینی» (ص ۲۶) است. این رساله مختصر زهد عارفانه (ص ۲۳ تا ۲۶) که از روزگار غزالی تا زمان مؤلف تنها رساله‌ای است که صورت مدون دارد و به سبک قدما نگارش یافته است، بواقع به اخلاق مربوط می‌شود و به خوبی دیده می‌شود که اخلاق چگونه در این رساله بیان شده و در آن تحلیل رفته است و ساختار خود را در آن یافته است. ما از توصیف آن خودداری می‌کنیم زیرا که این کار ما را از راهی که در این پژوهش در پیش داریم منحرف می‌کند.

۳- تن و روان، اخلاق و شریعت اسلامی

عنوان بابهای بعدی المفید للمفید نشانگر تمیز و افتراق است (در آن روزگار همچون یک امر واقعی و بدیهی پذیرفته شده بود) که محرک اندیشه مؤلف بوده است. در واقع مؤلف رساله خود را بر محور این امر که انسان از یک تن و یک روان ساخته شده، استوار کرده است به این شرح: باب دوم (ص ۲۷ تا ۳۴)؛ جسم و روان در چه چیز تفاوت دارند. باب سوم (ص ۳۵ تا ۵۶)؛ در باب صفات جسم و روان^{۲۳۸}. باب چهارم (ص ۵۷ تا ۷۰)؛ در باب افعال تن و روان. باب پنجم (ص ۷۱ تا ۹۲)؛ در باب مراتب که جسم و روان طی می‌کنند.

از آنجا که جسم یک شیء مرکب است بطبعاً فاسد شدن و از میان رفتن است، و در نتیجه اتحاد جسم و روح هم از میان رفتن است. اما روح را نمی‌توان با جسم مقایسه کرد زیرا که نامتناهی و لطیف است. این که جسم دام روح است بدان معنی است که جسم سبب می‌شود تا روح چیزهای خوب را دریابد یعنی که آنها را بشناسد. جسم و روح از فیض وجود پدید آمده‌اند و خدا آنها را با یک رابطه روحانی به هم پیوند داده است (ص ۳۵). از اتحاد این دو گوهر، یکی لطیف و دیگری غلیظ است. صفات و خصوصیهایی پدید آمده‌اند همان‌گونه که از ترکیب آب و خاک گیاهان پدید می‌آیند. اما تفاوت که وجود دارد این است که وقتی که آب را حذف کنیم گیاه نابود می‌شود و در آبی هم که از گیاه کشیده شده است هیچ نشانی از گیاه یافت

^{۲۳۸} صفت عبارت است از چیزی که منوط به جوهر نیست و نوعی کیفیت است. در اینجا منظور از صفات، استعدادها و قوای ذهنی هستند.

آورده است» به‌گونه‌ای که آن برگزیده با الهام از خداوند راه تحقق این اعتدال را به انسانها می‌آموده (ص ۵۶). و فقط همین عقل نبوی قادر به این کار است. به سخن دیگر انسان موظف است که گنجینه‌ای را که همراه با طبیعت و خلقت به او داده شده است، کشف کند. او موظف است - هر چند که قدرت طبیعی آن را ندارد - که از این گنجینه خوب بهره گیرد و آن را در راه درست به کار برد. قدرت اخلاق او از طریق متابعت که خدا به بندگان موهبت می‌کند تحقق می‌یابد (ص ۵۰).

پس به این ترتیب داروی کمکی عقل، ایمان است. کسی که معتقد است که باید از عقل طبیعی و شریعت نبوی همزمان و با هم پیروی کرد در راه درست گام برمی‌دارد (ص ۵۱) و ۵۲). کسی که منکر آن است که عقل قادر به شناخت خدا (و روح) است در گمراهی و پلاندن به سر می‌برد؛ اعتقاد به این که معرفت عالی فقط از راه تصور می‌شود امام حاصل می‌شود ناشی از مطلق‌گرایی و ایمان کورکورانه است. کسی هم که عقل را منحصراً به عقل نیازمند است و پیامبران را نادان و بی‌حالات می‌شمارد، در الحاد به سر می‌برد و به راه اباحت می‌رود (ص ۵۱). پیغمبر اسلام نه «از بهر تعلیم خدای شانی» که از برای تأیید و تصدیق اهل خرمه و بیدار کردن، هشدار دادن و تهدید دیگران برانگیخته شده است (ص ۵۲). کسانی که به شریعت اسلامی تعلق دارند، برحسب رفتار نادرست، ناقص یا کامل که در راه اجرای این شریعت در پیش می‌گیرند، به سه گروه تقسیم می‌شوند، اما دست یازیدن به این قانون تنها راه رستگاری است و در این زمینه عقل به تنهایی کفایت نمی‌کند (ص ۵۲ تا ۵۳).

انسان کاملاً مسؤول (مخاطب، ص ۵۵) زندگانی اخلاق خویش است. چنی که مسؤول ایجاد تعادل است که باید در میان قوای خود پدید آید. اما این اعتدال، بر هر شرح استوار است نه بر دلخواه طبیعت یا به بابیت طبع. بیگانه منظور مؤلف از «بابیت طبع» تقابلی هر قوه است برای حرکت در جهت دلخواه خود بدون توجه به تعادل مجموع قوا. اما او، دست‌کم در باب سوم کتاب خود که موضوع بحث کنونی ماست (ص ۵۵ و ۵۶) فقط به توصیف آن زندگی اخلاق می‌پردازد که در چهارچوب اطاعت نظام شرع تحقق می‌یابد. این نظام، صرف‌نظر از اینکه چند فضیلت صرفاً مذهبی بر آن افزوده شده است، چیزی نیست جز همان مجموعه فضیلتی «متوسط» و بینابینی که از روزگار ارسطو به بعد در همه رساله‌ها تکرار شده‌اند. در عین حال چنین می‌نماید که در اینجا فاصله‌ای پدید آمده است: به این معنی که در حالی که طبیعت انسانی چنان غوده می‌شد که فقط با قدرت اخلاق نمی‌تواند زندگی کند، اکنون طبیعت انسانی به‌گونه‌ای تصور می‌شود که گویی فاقد نظم است و حتی قی نفع به بی‌نظمی گرایش دارد. و این اعتقادی است که تا اینجا در نزد چندین مؤلف علی‌الخصوص غزالی مشاهده کرده‌ام. اخلاق که طبیعی است که تا اینجا در نزد چندین مؤلف علی‌الخصوص غزالی مشاهده کرده‌ام. اخلاق که طبیعی انسان باشد وجود ندارد، فقط اخلاق اسلامی وجود دارد که از زمان بعثت به بعد برای همه

غی‌شود». اما روح وقتی که از جسم یعنی بدن جدا می‌شود آثار صفاتی را که به هنگام اتحاد آن دو وجود داشته‌اند، حفظ می‌کند. روح، این آثار را در فراسوی مرگ در خود نگاه می‌دارد و بر حسب اینکه طبیعت آنها میل به ایجاد خوشی یا رنج داشته است، موجب می‌شوند که روح در بهشت یا در دوزخ زندگی کند.

خصوصیت‌های ناشی از اتحاد روح و جسم (ص ۴۸ و ۴۹) عبارتند از عقل (که برای کسب معارف، مخصوصاً معرفت بازگشت انسان به سوی خدا ایجاد شده است)، قوه غضبیه (که برای دفع و رد ایجاد شده است)، قوه شهویه (که وظیفه آن کشش و جذب است)، و بالأخره قوه عدل «که برای ایجاد اعتدال در میان آن سه قوه خلق شده است». نقش یا وظیفه اخلاق بزرگ عدل این است که این قوا را از افتادن به افراط یا تفریط نگاهدارد و در نتیجه آنها را نیکو نماید. در واقع «اعتدال علت نظام همه کارهاست» (ص ۴۹).

اگر فعل و انفعال عادی این قوا به باشد اثری که از آن در روح باقی می‌ماند تبدیل به درد و رنج می‌شود و اگر خوب باشد این اثر به خوشبختی و آرامش بدل می‌گردد (ص ۳۹). ناگفته پدیده‌ای است که رفتار بد زمینه را برای رنج، و رفتار خوب، زمینه را برای خوشبختی فراهم می‌کنند. و چنین است که درد و رنج به هنگام مرگ، در لحظه‌ای که روح از عالم جسم جدا می‌شود، و از باز یافتن آنچه دوست می‌داشت نومید است، و از نزدیک شدن به خدا محروم است، و از شمار آنان که به خدا نزدیک می‌شوند کنار گذاشته شده است، آشکار می‌گردد (ص ۳۹ تا ۴۵) که در آنها کسانی که می‌توانستند رستگار شوند ولی این کار را نکردند، وصف شده‌اند. ۳۳۹

در اینجا سؤالی مهمی مطرح می‌شود که مؤلف می‌کوشد تا به تفصیل بدان پاسخ گوید. خدا در نهاد آدمی گنجینه‌ای از خرد به ودیعت نهاده است؛ هر انسان موظف است که این گنجینه را که همان روح او و قوای اوست، کشف کند و این قوا را در راه هدفی که برای آنها ساخته شده‌اند به کار ببرد. پس پدیده‌سان چنین می‌نماید که انسان دارای یک قدرت طبیعی است برای آن که خودش یک زندگی اخلاقی را که مسؤولیت آن را دارد، تحقق بخشد. این زندگی اخلاقی در جوهر خود عبارت از همان اعتدال است که پیش از این از آن سخن رفت؛ «آنچه حقیقت خلق خوب و صفات نیکو را تشکیل می‌دهد اعتدال این صفات است» (ص ۵۶). اما مؤلف معتقد است که هیچ‌کس نمی‌تواند خودش این اعتدال را پدید آورد. ۳۴۰ «به همین جهت است که حکمت الهی همه مقدمات لازم را برای برگزیدن یکی از بندگان خود در هر دوره از تاریخ فراهم

۳۳۹ رکن دوم از باب سوم، صفحه ۲۸ تا ۴۵ خطاب مفصلی است که در آن مؤلف خواننده را به کوشش در راه جدا ترخیص می‌کند.

۳۴۰ عین حق این است: «به استقلال و استدلای خویش» (ص ۵۰).

سه تاشان بد و سه تایشان نیکو هستند و یک درجه هم در بنیابین جای دارد و همان است که در آن عقل کارپروری بر هوسها را آغاز می‌کند و انسان ضمن اطاعت از شرع در راه تصوف پیش می‌رود. مرد فاقد اخلاق، که غرقه در هوسهای خویشی است، و انسان عارفه که گشخته عشق معبود است، دو قطب بشری هستند که در آن روح باید بداند که با جسم چه کند و آن را چگونه راه ببرد. این معرفت بر کشف علیت ریغ و محنتی که بر جان انسانها جنگ می‌انگازد استوار است، و آن علت همانا «من» نفسانی اوست و درمان آن هم در این است که این «من» را به زهد وادارد. به همان اندازه که اخلاقی برای عارفان ضرورت دارد، به همان اندازه هم جسم ضروری روح است، و به همان نسبت روح برای شناختن خدا از طریق نشانه‌های خلقت به نیاز زمان دارد. وقتی که این زمان و فرصت حاصل شد و شناخت معنوی تحقق یافته جسم توان جدایی را می‌یابد و روح به همگی انسان تبدیل می‌شود، و «در پایان، روح دیگر نیازی به جسم ندارد» (ص ۸۰).

این نمونه از بشریت، که جسم در تعریف اصل انسان جایی در آن ندارد، مقتضی عوارض و تمایق است که توجه به آنها مهم است. مرگ به معنای قطع پیوند جوهر انسان نیست، و او آنجا که روح وجود دارد، جوهر انسان به جسم طبیعی کار ندارد. کتاب المید که در چنین چشم‌اندازی ساخته و پرداخته شده است، گواه جالب نظر جایگاهی است که ترکیب دین و شریعت الهی، زهد، اخلاق، فلسفه و عرفان، که دستاوردهای همه جریانهای فرهنگی موفق بودند، در اوایل سده هفتم بدان رسیده بود.

۱۳. نتیجه، حاصل و موفقیت این نوع ادب اخلاقی: آثار اخلاقی سعدی

سعدی توانسته است اثری کاملاً شخصی در بهترین سنت رساله‌های اخلاقی فارسی پدید آورد. البته این اثر، همان‌گونه که تا کنون نشان داده شده است، در پی بسیار آثار دیگر پدید آمده است. اقدام به معرفی سعدی بدون توجه به سنتی که او جزئی از آن به حساب می‌آید اشتباهی فاحش در شناخت چشم‌انداز بحث خواهد بود.^{۲۴۱} پیش از این ضمن توصیف کتابهای اخلاقی

۲۴۱. هارنی ماسه در رساله دکتری خود به نام *Essai sur le poète Saadi* (پاریس، ۱۹۶۹، ص ۲۳۶) که با عنوان سده‌ی شاهر به وسیله دکتر غلامحسین یوسف به فارسی در آمده است، آرای اخلاقی عهدی را که در آثار سعدی یافت می‌شود، شناسایی و بررسی کرده است. اما از آنجا که این اخلاق را در چشم‌انداز دقیق خود جای نداده است نتوانسته است به هدف خود که همانا نشان دادن اصالت سعدی بوده است، برسد. از سوی دیگر در نیمی از آن رساله کوشش شده است تا زندگینامه سعدی مشخص و تدوین کرده اما از آنجا که مؤلف روایتیهای سعدی را مره به درست نمانده است کوشش او به نتیجه مطلوب نرسیده است. شاید که این کوششهای مژده‌دار و ناشی از تجربه‌گری برای مطرح کردن مؤلفیهای پیشی در مطالعات مربوط به سعدی لازم بوده‌اند.

انسانها معتبر است. شریعت اسلام سبب پدید آمدن یک نظم اخلاقی طبیعی نمی‌شود، بلکه حاوی نظم خاص خویشی است که به برکت آن قوای طبیعی انسان می‌توانند در ضمن عمل هاهنگ خود به‌صورت قوای نیکو درآیند. تحقق یک زندگی اخلاقی کاملاً خوب جز از طریق اطاعت از شریعت اسلام امکان‌پذیر نیست.

مؤلف المید از انجام یک کار غفلت کرده است: این که نشان دهد که اخلاق را که از متون فرائی و احادیث اسلامی اخذ کرده است، در چه چیز با اخلاق صرفاً عقلانی فلاسفه تفاوت دارد؟ این که مؤلف، حداقل در باب سوم، شریعت اسلامی را با آن چه فلاسفه طرح و تدوین کرده‌اند یکی دانسته است، بیگانه‌بان سبب است که شریعت اسلامی را عقلانی‌ترین همه مکاتب می‌شمرده است. غزالی در یکی سوم کتاب خود در باب اخلاق، محتاطانه‌تر رفتار کرده است. به عقیده مؤلف المید، که کمتر از غزالی به تجربه ناشی از اندرزننامه‌ها آشنا و نزدیک بوده است، انسان باید از شریعت اسلامی متابعت کند تا به زندگی فضیلتانه و آکنده و رستگاری برسد. یعنی همان زندگی که فلاسفه در طول تاریخ پیشنهاد کرده بوده‌اند اما به عقیده مؤلف المید فقط در اخلاق اسلامی حاصل می‌شود.

اساس باب چهارم المید للستید بر این نکته استوار است که از آنجا که انسان از روح و جسم ساخته شده است پس اطاعت از شرع هم باید به‌وسیله روح و جسم او تحقق یابد. اطاعت جسم ناظر است بر انجام آنچه بدان امر شده است و خودداری از آنچه نمی‌گردیده است. این روش، آدمی را به یک زندگی زهدآمیز رهنمون می‌شود که از برکت آن انسان به قناعت به آنچه بر وی زیستن او ضرورت دارد، دست می‌یابد، و در نتیجه مسأله عمده درد و محنت (ص ۴۷ تا ۷۰) حل می‌شود زیرا که مرد زهد پیشه دیگر از دیگران ریغ نمی‌برد و دیگران نیز از او در ریغ نخواهند بود. کم‌گذاری یعنی خودداری از تصدیع و ابتدای دیگران، مفهومی که به تأکید در همه اندرزننامه‌ها تکرار شده است، بهترین راه و وسیله تحقق خود را در زهدی که منطبق با شریعت اسلامی باشد می‌یابد. این راه و وسیله عبارت از این است که آدمی حداقل فرصت زندگی را صرف بستگیها و علایق خویشی کند. این وسیله همچنین موجب می‌شود که انسان از اهتق که به «من» خویشی می‌دهد بکاهد و در نتیجه توانایی این «من» را برای ریغ بردن از دیگران کاهش دهد. و اما در مورد اطاعت روح باید گفت که نوعی اطاعت درونی است که به وسیله عقل و در خود عقل و افعال آن در زمینه‌های کنکاش، تأمل و ملاحظات، انجام می‌گیرد (ص ۷۲).

مؤلف در باب پنجم نوعی طبقه‌بندی از انسانها را پیشنهاد می‌کند که برخلاف طبقه‌بندی مطرح شده در باب یکم آفق نیست بلکه عمودی است، و این طبقه‌بندی برحسب درجاتی که آمال و هوسها دارند، شکل گرفته است. در این طبقه‌بندی هفت درجه یا مرتبه وجود دارد که

ترجمه شده‌اند. برای درک اخلاقی سده‌ی در اینجا به نکات سده‌ای که باید درباره‌ی احوال و آثار یک شخصیت نوشت، اکتفا می‌کنیم.

— زندگی‌نامه ادبی

تدوین زندگی‌نامه سده‌ی به دو دلیل عمده آسان انجام نمی‌گیرد. دلیل اول ناشی از مشکلات است که منابع حاوی ترجمه‌ی احوال او پدید می‌آورند هیچ‌یک از این منابع که همگی در بیرون از دایره خود آثار سده‌ی قرار دارند، هژمان و معاصر با سده‌ی نیست. این منابع خارجی یا که در تذکره‌ها و کتب سنتی یافت می‌شوند باید با نهایت احتیاط و وسوسه بررسی کرد و به کار گرفت زیرا که سرانجام موجب دل‌سردی محقق و ره‌گرددن تحقیق می‌شوند.^{۲۲۴} دلیل دوم مربوط به مشکلات ناشی از تعبیر و تفسیر اطلاعاتی است که خود سده‌ی درباره‌ی خودش داده است. این نکته را در همین‌جا یادآوری کنیم که سده‌ی شخصیتی را که در دو اثر عمده خود خلق کرده است و او آن سده‌ی حکیم است در حالت اول شخص به سخن در می‌آورد، مرزی که مؤلف را از شخصیت داستان‌پاشش جدا می‌کند، مرزی ثابت اما حقیقی است، زیرا که اگر بدان توجه نکنیم خطر آن وجود دارد که به وادی آرای دور از حقیقی که به عقل راست نمی‌آیند، بپیچیم.

شیراز شهری نسبتاً مصون و محروس است که در یک دوره آشوب‌زده از عرصه فرهنگی ایران، یعنی هجوم مغول، شاه‌ی تولد (گلستان، ۱۱۲۲) و مرگ سده‌ی بوده است. دلایل که عباس اقبال آشتیانی^{۲۲۵} ارائه کرد این امکان را پدید آوردند تا برخلاف آنچه همگان معمولاً می‌پذیرفتند اطمینان بیابیم که سده‌ی در اواخر قرن ششم زاده نشده است. اقبال زمان تولد سده‌ی را میان سالهای ۱۱۲۳/۶۱۰ و ۱۲۱۹/۶۱۵ قرار می‌داد^{۲۲۶} اما اگر سخن خود سده‌ی را بپذیریم که می‌گوید گلستان را (که در سال ۱۲۵۸/۶۵۶ تمام شده است) در پنجاه سالگی نوشته است (گلستان، ۵۷) شاید مناسب‌تر آن باشد که این تاریخ را تا سال ۱۲۰۹/۶۰۶ جلو ببریم. سعید نفیسی اول کسی است که به بررسی انتقادی اطلاعات مربوط به احوال زندگی

درباره آینه در نوشته‌های اخلاقی ادیب بزرگ شیراز در قرن هفتم باز خواهیم یافت، بارها گفتگو کرده‌ایم. دو نوشته تکمیل سده‌ی یعنی بوستان و گلستان از یادمانهای خاطره جمعی به‌شمار می‌روند و به‌گونه‌ای شکوهند به نسلهای پیاپی نشان داده‌اند که مردم در اندرون یک فرهنگ مشترک چگونه می‌زیستند و زندگی مشترک چه‌سان فعلیت می‌یافته است. برای گرد آوردن حکمت زندگی که آدمیان در طی قرن‌ها بدان دست یافته بودند و برای تبدیل آن به آینه‌ای که کسانی که خوشبخت‌تر از آن باز می‌شناسند به‌گونه‌ای خستگی‌ناپذیر بدان بنگرند و تا دیر زمان خوشبخت‌تر از آن بسنجند، شاعر و روایتگر با تقال لازم بود که بداند و بتواند تمامی القانات و ذهنیات یک خاطره عظیم و وسیع را به زبانی زنده و جاندار بازگو کند بی آنکه خدشهای بر آن وارد آورد و یا آن را از اقوال دست‌وپاگیر و نامناسب انباشته نماید. از قول خود او شاهد بی‌اورم که گفته است: «نگفتند حرفی زبان آوران / که سده‌ی مثال نگوید بر آن» (بوستان، ۱۸۷۲).

سده‌ی خود را در برابر «قولی که قبلاً گفته شده بود» و ابعادی وسیع به‌گسترگی یک فرهنگ چند صد ساله داشته، می‌دیده است. او به این وضع وحال آگاهی عمیق و ملموس داشته است و آن را به‌گونه‌ای مثبت بررسی کرده است، به این ترتیب که خود را درست در میان جای آن «قول قبلاً گفته شده» قرار داده است تا آن را به‌شکل نو بازگوید. پس در اینجا فقط قضیه یک شکل تازه مطرح نیست، سده‌ی نمونه‌های فرهنگی و علی‌الخصوص اخلاق رایج در سنت زمانه را گرفته و چندان خوب آنها را تجربه کرده و در آنها زیسته که توانسته است آنها را به‌گونه‌ای شخصی و خاص خود بیان کند. روان‌شناسی روزگار ما^{۲۲۷} این امر را به‌خوبی ثابت کرده است که هیچ رفتار انسانی، خالصاً و تمام و کمال، اصالت ندارد، و این که هر رفتار هواره به میانگیری و به‌واسطه نمونه‌ای که به‌وسیله محیط و فرهنگ پیرامون شکل گرفته است، پدید می‌آید. این نکته در آثار سده‌ی کاملاً آشکار است؛ او از طریق تقلید کاملاً خاص خود و شخصی رایج‌ترین و مقبول‌ترین نمونه‌های فرهنگی و اخلاقی که روتقشان حکایت از رواج و مقبولیتشان دارد، توانسته است این نمونه‌ها را به‌چنان زبان بلیغ و شیوایی بیان کند که دیگر هیچ‌کس نتوانست به همان آسانی و روانی زبان او را تقلید نماید.

۱۰۱۳ سده‌ی، شخصیت و آثار او

درباره سده‌ی بسیار نوشته‌اند و آثار عمده او بارها و بارها استنساخ شده‌اند، بر آنها شرح‌ها و تفسیرها نوشته شده است، از آنها تقلید شده است، دهها بار چاپ شده‌اند و به زبانهای مختلف

۲۲۴. در اینجا به کارهای رنده‌لر / René Girard می‌اندیشیم.

۲۲۴. این منابع به تفصیل در فصل نهم و هشتمی که ذیل از صفایم این موضوع اختصاص داده است، نقل شده‌اند: تاریخ ادبیات... ۱/۳ ص ۵۸۴ تا ۶۲۲ و ۲/۳ ص ۱۲۱۷ تا ۱۲۱۹. ۲۲۵. در مقاله‌ای با عنوان «زمان تولد و اوایل زندگی سده‌ی»، مجله تعلیم و تربیت، ص ۹۳۱۶/۷. ۲۲۶. ۶۴۵ تا ۶۲۷.

۲۲۵. بزرگ‌تر به یان ریگا، «شاعران و نوشته‌های متور اواخر عهد سلجوقیان و دوره مغولان»، در تاریخ ایران کسیر، ۱۹۶۸، ۵۵۰/۵ تا ۶۲۵ که صفحات ۵۹۴ تا ۶۰۹. ۲۲۷. در مورد سده‌ی است و عظیم‌ترین و علمی‌ترین تحقیق است که درباره سده‌ی می‌شناسیم.

آثار اخلاق سعدی حاوی روایت‌های بسیاری هستند که شرایط گزاش آن‌ها جز در مسافرت فراهم نمی‌آیند. این نیز مسلم است که سعدی حکیم بر آن بوده که تصویر مردی آزموده و پخته‌تر به خود به دست دهد، یعنی در درجه اول تصویر مردی را که جهان را گشته است. البته اگر او را در سفرهایی که کرده است دنبال کنیم سر درگم می‌شویم، اما در هر حال او را در همه جا در شکل و شباهت سیاحتگری می‌بینیم که علاقه‌مند است به بحث‌ها بگذرد و مفهوم آن‌ها را استخراج کند: «و هسقی در آفاق، سعدی صفت / تنی گرد و باز آری بر معرفت» (بوستان، ۱۳۲۶).

در این میان ناگهان دو تاریخ مشخص در زندگی او پدیدار می‌شود: سالهای ۶۵۵ و ۶۵۶ ه.ق. تاریخ اول، سالی است که بوستان برای اول بار به کسی اهدا شده است (همان، ۴۱۶) و آن کس ابوبکر، فرزند و جانشین سعد بن زنگی است که در آن هنگام در شیراز فرمان می‌راند. تاریخ دوم، تاریخ سالی است که گلستان به پایان رسیده (ص ۵۷) و به اناتیک ابوبکر (ص ۵۱ و ۵۴)، به فرزندش سعد (ص ۵۲ و ۵۵) و به وزیر اناتیک یعنی ابوبکر بن ابی‌نصر (ص ۵۵) تقدیم شده است. بنابراین سعدی در این سالها که در تاریخ ایران فراموش ناشدنی هستند، زیرا که در همین سالها هولاکو خان به قلب ایران حمله برد و بغداد را به تصرف در آورد، در شیراز مستقر بوده است. به یاد داریم که سی و هفت سال پیش از آن سعدی برای تحصیل به پایتخت عباسیان رفت و شیراز را که در آن هنگام پهنه شکاش اناتیک سعد بن زنگی با پسر و رفیقش بود، رها کرد.^{۲۵۲} این اناتیک کوشیده بود تا با مغولان از در آشتی درآید^{۲۵۳} اما هولاکو پس از آن که در سال ۱۲۵۶/۶۵۴ از آمودریا گذشت و به ایران رسید به زندگی و فرمانروایی او پایان داد، و اگر سعدی قبل از آن تاریخ رخت اقتامت در شیراز ننگینده بوده است یگمان با شنیدن این خبر، روی به شیراز نهاده است. فارسی تا اندازه‌ای از ویرانیهایی ناشی از حمله مغولان در امان ماند.^{۲۵۴} روی به شیراز نهاده است. فارس تا اندازه‌ای از ویرانیهایی ناشی از حمله شهری که در آن تداوم زندگی فرهنگی دچار وقفه نشد. بدین سان، درست در اوج بورش مغولان، سعدی به صورت وارث خاص سنتی که مورد توجه ماست، درآمد. ابوبکر تا جمادی‌الثانی ۶۵۸ (مه و ژوئن ۱۲۶۰) فرمان راند، یعنی تقریباً سه سال پس از آنکه بوستان به نامش تألیف شده بود. سعد، پسر ابوبکر، دوازده روز بعد از پدر در گذشت و حکومت آل سلفر به دست سرداران و نایبان سلطنت افتاد تا سرانجام در سال ۱۲۸۷/۶۸۶ به جنگ مغولان

سعدی در آثارش پرداخت^{۲۵۵} و خصوصاً در مورد مسافرت‌های سعدی تحقیق کرد. سعدی در آثار خود سعدی حکیم را به مسافرت از مغرب تا هند، و از مکه تا کاشغر^{۲۵۶} در شرق ماوراءالنهر واداشته است. در واقع لازم بود که حکیم ما جهان اسلام را به قلمی بشناسد، اما چنین می‌ناید که روایتگر ما، همچون بسیاری از ادیبان روزگار خود، و به گونه‌ای محقرانه‌تر تفصیلاتی که بنیاد کرده بوده است و چند سفر به زیارت حج و چند مسافرت به سوریه و جاهای دیگر مثل سفر از جزیره کیش به دیاربکر که قطعی می‌ناید.^{۲۵۸} سعید نفیسی همچنین توانسته است عناصر همخوان و مواد مناسب را برای تعیین زمان درگذشت سعدی میان سالهای ۱۲۶۰ و ۱۲۶۱/۶۹۴، فراهم آورد.^{۲۵۹}

سعدی (که در فرانسوی Saadi نوشته و تلفظ شده است) تخلصی است که مصلح (نام خاص اوست) به افتخار و احترام اناتیک سعد بن زنگی، یعنی اولین شهریار که سعدی در زمان او به شاعری و تصنیف پرداخت، بر خود نهاد.^{۲۶۰} پدرش، عبدالله از زمره عالمان خطه شیراز بود (گلستان، ۸۹) و با آنکه زود درگذشت سعدی تحت تأثیر اندرزهایش قرار گرفت (همان جا). سعدی احتمالاً از بعد از سال ۶۲۰ ه.ق برای تکمیل تحصیلات خود در مدرسه مشهور نظامیه به بغداد رفت. یکی از استادان او در آنجا ابوالفرج بن جوزی نوّه این جوزی، دانشمند معروف حنبلی^{۲۶۱} بود که کوشید تا سعدی را از پرداختن به سیاح باز دارد (گلستان، ۹۶). پس از آن اگر به گفته خود سعدی اعتقاد کنیم، یک دوره طولانی مسافرت پیش می‌آید. این امر قطعی است که

۲۵۶. سعید نفیسی، «سختان سعدی درباره خود»، مهر، ۵ (۱۳۱۶)، ش ۱ تا ۵، ص ۴۲ تا ۱۳۷، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷

افشا^{۲۵۵} بدین سان می توان تصور کرد که حامیان درباری سمدی پس متوج بودند و محضاً دو برادر مقتدر جویی^{۲۵۶} در دربار مغول از آن جمله اند. در عین حال چنین می نماید که سمدی در تماس و رفتار با طبقه حاکم به اندازه کافی آزاد بوده است و همین امر به او امکان داده است تا اندرزهای فراوان خطاب به افراد این طبقه به قلم بیاورد. این اندرزها بخش عمده ای از آثار او را تشکیل می دهند.

اما درباره پیچونگی زندگی سمدی در شیراز و وضع فعلی آن چیزی نمی دانیم.^{۲۵۷} او قطعاً با محافل متصوفه مرتبط بوده است و در زندگی عادی مردم شیراز مشارکت داشته است. او در زمان حیات به عنوان شاعر شهرت یافته بود و دامنه صیت اشتهاش از مرزهای زادگاهش بس فراتر رفته بود. او پنهان نکرده است که در سایه الطاف ثروتمندان زیسته و «پرورده نعمت بزرگان» بوده است (گلستان، ۱۶۳). باید یک روز دامن همت به کمر زد و ضمن یک تحقیق صبورانه، از ورای یک چهارچوب تاریخی و اجتماعی که به دقت فراهم و تدوین شده باشد، ویژگیهای خاص و معنی دار زندگی در شیراز را، علی الخصوص بدان گونه که سمدی بیان کرده است، ترسیم کرد، یعنی ترسیم نوعی زندگی روزمره در شیراز در عصر سمدی. در زمان تابناکی نوادگان زنگی کتاب بسیار تألیف شده است و مواد کافی و لازم برای تدوین یک شیرازنامه آن

۲۵۵. سعد بن ابیورک، درست پس از فتح بغداد در ۶۵۶، در مراغه به حضور هولاکو رسید (رشیدالدین فضل الله، جامع الخواریز، ۴۶/۲).

۲۵۶. پیش از این اشاره شد که سمدی احتمالاً به جزیره کیش در خلیج فارس رفته بوده است. در صفحه ۱۱۷ گلستان نقل می کند که در جزیره کیش همان بازرگان ثروتمند بوده است، و در بیت ۴۶۱۲ بوستان سخنان یک درویش کیشی را نقل می نماید. لویس ماسینیون (مصاحب خلج، ۱۹۷۵، ۴۴۵/۲) ضمن گفت و گو از تجدید حیات خلج در عصر اولین فرمانروایان مغول از نقش شمس الدین محمد حکیم کیشی (که در ۶۶۶ مدرس نظامیه بغداد شد و در ۶۹۴ درگذشت) به تفصیل یاد کرده است که اخلاق نجاب کندی بود (معلم سمدی بوده است). البته در این قول باید تجدید نظر شود، و نه فقط به دلیل آشکار سالهای که ذکر شده اند بلکه همچنین به دلیل اینکه میان مصاحب الدین شیرازی (سمدی) و قطب الدین شیرازی خلط شده است. در واقع شمس الدین شاکر شمس الدین بوده است (برای منابع این قول بنگرید به لغت نامه معتمدان ذیل «شیرازی» و وقتی مهم در دربار مغول ایفا کرده است. بنگرید به رشیدالدین فضل الله، جامع الخواریز، ۱۷۳/۳، ۲۲۲، ۲۲۹؛ محمد علی مدرس، زیسمات الادب، ۴۷۰/۲ تا ۴۷۲).

۲۵۷. اگر محضای نامه شمس الدین تا یزیدی را که از بازرگانان بسیار ثروتمند روزگار سمدی و یکی از کسانهای بوده است که مورد ظلف هولاکو قرار داشته است (جامع الخواریز، ۱۰۲/۳) باور کنیم سمدی گویا به حلقه معنوی شیخ صوفی آن عصر یعنی ابوعبدالله غفیف وابسته بوده است (آن نامه از جمله به وسیله مظاهر مصفا در کابل دیوان شیخ ایل سمدی شیرازی، ضمیمه، ص پنجاه و نه و شصت چاپ شده است). همچنین سمدی ظاهر امری به سکه رفته و در بازگشت واره تیریز شده و در آهنا آنها جاننشین هولاکو و نیز برادران جویی را ملاقات کرده بوده است. این امر در مقدمه نامهای از سمدی در نسخه خطی کتاب مورخ ۷۶۷ کتابخانه ملی پاریس ذکر شده است.

روزگار وجود دارد. اما نویسنده اخلاق ما که در آن روزگار می زیسته است اصلاً از آن آموها نبوده است که وقایع شخصی روزانه را در یک دفتر یادداشت هر روزه ثبت کند. پس نمی توان یک «تاریخچه زندگی» از آثار او بیرون کشید. اما در این آثار یک نکته مهم بافت می شود: سمدی، با قدرت مطالبه و روحیه نظاره گری که در او می شناسیم، در یک محیط فرهنگی دیگر می توانست نوعی موهن یزید^{۲۵۸} یا امیل زولا گردد. دقیقاً همان فرهنگی که او در آن می زیسته است و نیز پاسخ مناسی که او خواسته است در مورد انسان به این فرهنگ بدهد سبب شده اند تا سمدی متفکری متفاوت باشد. در واقع چنین می نماید که او خواسته است وقایع زندگی شخصی را در هم بیاورد تا شکل گرفتن سپای یک مرد خردمند، که نمونه حقیق و مستر جامه بوده است، در برابر چشم خوانندگان آسان و ممکن گردد. وقایعی که سمدی نقل می کند وقایعی هستند که به زندگی روزانه مردم شیراز در قرن هفتم مربوط می شوند. هر گاه که جزئیات نقل شده اند همانها هستند که دقیقاً برای مردم روی می دهند: حکایات خاص همیشه جنبه عمومی دارد به این معنی که هرکس می تواند بگوید که آن واقعه کاملاً با کاییش برای خودش اتفاق افتاده است.

— جایگاه و اقتدار مرد خردمند

از چشم سمدی، خود سمدی کیست؟ او قبل از هر چیزی مردی است که قدرتش در سخن نهفته است، او «سخن را می پرورد» و سخن را پدید می آورد (سخن ساز است). او در حکایتی که محل وقوع آن را در کنه، سرزمین نظامی قرار می دهد داستان پادشاهزاده ی «گاپاک» را نقل می کند که «مست به مقصود پارسایی در مسجد که مورد قبول خدا و شاکردان بود، در می آید» و با «بی عزتی» پیش می گیرد. پارسا مرد، پیش از آنکه واکنش نشان دهد با خود تأمل می کند که «وگر دست قدرت نداری، بگوی! / که بایکزه گردد به اندرز، خوی» (بوستان، ۲۱۲۰). سمدی پیش از آن به ستایش از سمدی حکیم پرداخته و در حق او گفته بود که «حق تلخ بین تا چه شیرین بگفت» (بوستان، ۲۱۲۱). به طور کلی می توان گفت که سمدی همواره خود را با شخصیت های داستانهایش یکی می کند. البته آن دسته از شخصیتها که خاصیت وجودیشان این است که با فاصله معنی از جامعه آشفته خود زندگی می کنند و همواره سخنانی روشنگر که موجب اصلاح افراد متعین می شوند، بر زبان دارند. اما سمدی از بطن و دروغایه اخلاق که

258. C. Blum, «La peinture du moi et l'écriture inachevée», *Revue Poétique*, 53 (1983), pp. 60-87.

مؤلف در این مقاله ابداع تاریخی را که مونتزی الهام داد به خوبی نشان داده است. و آن عبارت از این است که انسان بتواند «جوهر اولیه وجود» را در واکنش فرعی نسبت به کارهای عادی بازتاباند.

کجا عقل یا شرع فتوی دهد
که اهل خرد دین به دنیا دهد؟
(بوستان، ۱۸۰ و ۱۸۱).

سعدی که در فرا بالای دو اقتدار دنیوی و مذهبی جای گرفته بوده خود را مردی می‌فانسد
است که والا ترین، و در عین حال دشوار پذیر ترین حقیقت را در اختیار می‌داشته است.
هر جامعه اخلاقی خاص را مقبول می‌داند و سعدی، که این اخلاق را با تاروپود فرهنگ
خاص آن جامعه در حالی که جامعه همواره از آن فرهنگ انحراف می‌یابد و به کجراهه می‌رود،
خطاب به همان جامعه بیان می‌کند، در نتیجه در وضعی تناقض آمیز و در انزوای متناقص قرار
می‌گیرد. این انزوا فقط ناشی از این امر نیست که سعدی از هیچ کس، به منظور قضاوت دربارهٔ
او، سخن نمی‌گوید؛ آدمیان عادت دارند که همواره دربارهٔ دیگران بدآوری کنند و در این
سکوت، این رفتار نادیده انگاشته شده و نوعی تنهایی، که حالات خاص خود را دارد دانسته
شده است؛ «جو سعدی، کسی ذوق خلوت چشید / که از هر که عالم، زبان در کشید» (بوستان،
۱۱۲۳). این انزوا (تنهایی و خلوت) همچنین فقط نتیجهٔ آن نیست که سخن شاعر، قبولی را که
انتظار می‌رود نمی‌یابد و گوش شنوای درخور پیدا نمی‌کند، زیرا که معتقد است: «بگوی آنچه
دانی، سخن سودمند / و اگر هیچ کس را نیابد پسند» (بوستان، ۳۱۱۲). بلکه انزوای دمیشتاک و
کشنده‌ای که سعدی آزموده است ناشی از آن است که می‌کوشد تا نسبت به امور قضاوت
همخوان و متعادل داشته باشد. حال آن که رفتار همگان، در قضاوت‌های معلوم و مکرر هر کسی
نسبت به دیگری، عاری از هنجار و درجات تغییرات احوال است. و در همین
جاست که جامعه از اخلاق متعریف می‌شود. اخلاق پانگاه آدمی به خویشتر آغاز می‌گردد و
واقعاً همین است که اخلاق غلط و نادرست را، که خود را قاضی دیگران می‌کند، بر ملا می‌سازد
به گمان ما این موضوعها که کاملاً سستی هستند، بیشتر از همه اخلاقیون، در کانون اخلاق
شخصی سعدی جای دارند. سعدی با این بافتاری خاص دیدگاه‌های شخصی خود را در سنت
اخلاقی تثبیت می‌کند.

بدین سان سعدی مردی اخلاق است که سخنانش در نقطهٔ مقابل سخنان دیگران قرار
دارند. سخنان دیگران زشت و ناخوشند زیرا که اخلاق را برای سرزنش به کار می‌برند و حال
آن که سعدی معتقد است که: «شاید پس کار خویشتر بنشستن / لیکن نتوان زبان مردم بستن»
(گلستان، ۱۳۹)، حقیقت این است که در هر آدمی وجه بد و وجه خوب وجود دارد اما این
بدی، چه یک نقص جسمی باشد و چه یک رفتار غلط، نباید چهرهٔ خوبی را بر ما پوشانند.
متأسفانه قضاوت دربارهٔ دیگران همواره بر محور بدی استوار است. سعدی برای اختتام باب
هفتم بوستان، که به «عالم تربیت» اختصاص دارد، در ابیات ۳۲۱۴ تا ۳۲۱۰ به خوبی نشان داده
است که همیشه «بُود خار و گل با هم ای هوشمند» (بیت ۳۲۱۰) و لذا ضرورت دارد که آدمی

مقبول جامعه است برای گفتن چهره می‌گیرد. این شکل بیان چنان نیست که یک نقش مطلوب
ساده به حساب آید؛ بلکه بر عکس، نقشی دشوار است که درگیری معین و شجاعی خاص
می‌طلبد و سعدی بارها بر آن تأکید کرده است. این حکایات کارکردی دیگر هم دارند و آن،
هر چند که در چهار چوب اقوال که پیش از این بیان شده‌اند جای می‌گیرند، از حکایات یک
قاضی فهمیده می‌شود: در اینجا همکاران این قاضی او را تحقیر می‌کردند، اما سرانجام توانست با
آزادی روشن و بالای خود بر میاستاد نبوده آنان روشنی ببیند و سرانجام هم هدیه‌ای را که
برایش تهیه کرده بودند، نپذیرفت:

«بدین شیوه مرد سخنگوی بُست
دل آزرده را سخت باشد سخن
چو دست و پند، مغز دشمن برآر
که فرصت فرو شویدی از دل غبار»
(بوستان، ۲۱۱۲ تا ۲۱۱۴).

پایگاه و کارکرد انسانی که سخن راست و درست بر زبان دارد به پایگاه و کارکرد مرد
جنگجو، که از او پیش از هر چیز شجاعت انتظار می‌رود، می‌ماند. اما میدان عمل شاعر، سخن
است:

«دلیر آمدی سعدیا در سخن
چو تیفهٔ به دست است فتحی بکن
بگوی آنچه دانی که حق گفته به
نهرشوت ستانی و نه عشو ده»
(بوستان، ۵۰۳ و ۵۰۴). ۲۵۹

سعدی حکیم طبعاً در بالاتر از امیران جای دارد، زیرا که همان گونه که در سراسر باجهای
اول بوستان و گلستان مشاهده می‌شود، او به آنان اندرز می‌دهد. او در مقابل شکوه ناستوار و
درهم شکنندهٔ قدرت، خود را در موضع مطمئن کسی که قدرت دنیوی ندارد، یعنی مرد درویش،
احساس می‌کند و می‌داند که موفقیت و فیروزمندیش به همان اندازهٔ حکتی که تعلیم می‌دهد و
تبلیغ می‌کند مُسلم و دیرپاست. اما سعدی همچنین خود را بالاتر از طبقهٔ علّیای مذهب
احساس می‌کرده است و علت آن هم این بوده است که به سبب روحیهٔ درویشی و استقلال
ناشی از آن، آزادی عمل داشته است و هم به دلیل سخنانی که بر زبان می‌آورده است و او خود
آگاهی عمیق و قطعی به ارزش آنها داشته است:

«زبان می‌کند مرد تفسیر دان
که علم و ادب می‌فرود به نان

۱۱۶۱. همان گونه که اربک ول (نسخهٔ اخلاق، پاریس، ۱۹۱۶، ص ۱۱۶ تا ۱۱۷) نشان داده است، شجاعت
نه فقط فضیلتی است که بر حسب اخلاق واقعی عمل می‌کند «بلکه بر اخلاق اثر می‌گذارد و خود را ملزم
می‌داند تا آن را جهانی و اخلاق تر نماید.

پیش از آنکه «در پوستین خلق افتد» و عیب دیگران را ببیند خود را اصلاح کند، و در هر صورت «اگر سیرت خوب و گرمشگر است / خدام به سیر از تو داندار است» (بیت ۳۲۰۰) و حقیقت این است که:

«اگر در جهان از جهان رسته‌ای است
کس از دست جور زبانها ز نیست
اگر بر پیری چون ملک ز آسان
به کوشش توان دجله را پیش بست
مبتدار اگر شیر و گر رویی
اگر کنج خلوت گزیند کسی
مذمت کنندش که زرق است و ریو
وگر خنده روی است و آمیزگار

(بوستان، ۳۲۲۸ تا ۳۲۴۸).

در مورد فقیر و غنی، دارنده و بینوا، کامران و تنگدست، ناطق زبان آور و خاموشی کم سخن، صبور تحمل کننده و کسی که «در سرش هول مردانگی است»، مرد صرفه جوی «اندک خور» و آدم دست و دلبازی که «بی تکلف زید»، «پارسی که سیاحت نکرده است» و «جهان دیده» ای که بسیار سفر کرده است، مرد عزّ و کسی که زناشویی کرده است، آدم خوش سپا و مرد زشت روی نیز وضع بر همین منوال است. سده به ندرت ذوق و قریحه خود را با چنین طول و تفصیل برای بیان بی اخلاق مردمان و نکوهش آن به کار برده است، و لذا چنین می نماید که در اینجا با عیب و تقصیر سروکار داریم که پیش از همه عیبها و تقاصی موجب بروز هول و انزجار در او می شده است. در سده یک جی را نهانی انگیزه های آدمی، که از ظواهر به آنها پی برده می شود، وجود دارد. اخلاقی و دروغین و مزور برای لقا و اجرای نادرستی خود به آن ظواهر متوسل می شوند. اما این راز همواره از حیطه دستیابی آدمیان بیرون است و فقط خدای توان آن را دریابد. در اینجا به سرآغاز پوزخند معروف سده، که از همان اولین داستان که در بوستان نقل می کند^{۲۶} و به همان گونه به تفصیل و تکرار در گلستان مشهود است،

۲۶۰. بوستان، آیات ۳۱۰ تا ۳۲۰. منظور، داستان معروف «ز دریای هُمان برآمد کسی» است، که باید

بدون توجه به تقسیم بندی های ناشر، به دقت و با اسلوب درست تطبیق شود تا خوب درک گردد. مردی حکیم که «سرایا آنگونه از تجربه از سفر باز آمده است، به عنوان وزیر شاه برگزیده می شود، اما سلف او، «وزیر کهن که کسی نو» او را پر کرده بود، روزی در خدمت شاه فرصتی یافت و به سبایت پرداخت و ده ناخوبتر صوری شرح داده، و «ملک را چنان گرم کرد این غیر» که «ظفر کرد پرورشید در کار مرده و او را «گیان بدی راست شده، لذا ماچرا را با وزیر در میان نهاد. وزیر در دفاع از خود «بختدید و انگشت بر لب گرفت / کز او [وزیر] سبوت» هر چه آید، نباید شگفت» (بیت ۳۸۹). باید دانست که موضوع اتهام کشش جنسی

برمی خوریم.

سدهی حکیم فصیح و بلیغ، نقطه مقابل مردم بد زبان است. چنان که گفته شد، پیکار دلبران او بر این پایه استوار است که سخنانی بر زبان آورد که همچون حقیقتی که در آنها نهفته است، بر آن آدمیان تلخ جلوه می کنند. اما سخن مرد حکیم فی نفسه، سخن درست و سخن محیط درست و سالم است، و البته نه فقط بدان سبب که با حد و رسم درخور کسی که آن سخن را تبلیغ می کند انطباق دارد، بلکه بدان دلیل که در میان جای افراط و تفریط قرار می گیرد و حد اعتدال را نشان می دهد:

«مگوی آنچه طاقت نداری بشود
چه نیکو زده است این مقل، بَرِ هَم
چو دشنام گویی، دعا نشنوی
مگوی و منه تا توانی قدم
نباید که بسیار بازی کنی
وگر تند باشی به یک بار و تیز
نه کوتاه دستی و بیچارگی

که جو کشته، گندم نخواهی درود
بُودِ حرمت هر کس از خوشتن
بجز کشته خوشتن تدری
از اندازه بیرون و زاندازه کم
که مرقمیت خویش را بشکنی
جهان از تو گیرند راه گریز
نه زجر و تقاول به یک بارگی»
(بوستان، ۲۹۱۴ تا ۲۹۲۰).

این اصل تعادل و میانه روی همواره راهنمای تأملات سدهی است، مخصوصاً در هنگامی که موضوع به کار بردن سخن در میان است. او در باب چهارم گلستان که تماماً در «فوائد خاموشی» است، به خوبی، رجحان و اولویت را که برای سکوت قائل است، نشان داده است، اما عنایت او به این امر منحصراً برای حفظ موازنه و میانه روی و میزان نیست، بلکه عمدتاً بدان سبب است که «غالب اوقات، در سخن نیک و بد اتفاق افتد، و دیده دشمنان جز بر بدی غی اندیشه (گلستان، ۱۷۸).

سدهی می داند که سخفش در معرض حسادت و رشک بدخواه قرار دارد. راه مقابله و دفاع این است که خاموشی گزیند، اما در این صورت سدهی از میان می رود. لذا عادتاً و می توان گفت به دلیل رسالتی که دارد، جسورانه در راه درست خود، که مبتنی بر کیفیت سخن است، گام می نهد:

«تقایی است هر سطر من زین کتیب
فرو هسته بر عارضی دلقب
معانی است در زیر حرف سیاه
چو در پرده مشق و در میخ ماه

→
یوده است. سدهی بارها نشان داده است که هیچویان موضوعات هیچویی خود را غالباً از همین امور می گیرند.

می‌داند درس بیاموزد و گاهی نیز درس دهد. این حکمت که به عقل درمی‌آید مستلزم یک ظرافت شخصی و نیز نوعی کمال یافتگی است که امید به بلوغ و رسیدگی اخلاق و معنوی و درخشندگی و گسترده‌گی روزافزون آن را پدید می‌آورد. حکیم واقعی آن کس است که همواره در حال تحقق یافتن و تحقق بخشیدن است. باب چهارم بوستان که به فضیلت «تواضع» اختصاص دارد، چنین پایان می‌پذیرد:

«بزرگی که خود را نه مردم شمرد
از این خاکدان بندهای پاک شد
الا ای که بر خاک ما بگذری
که گر خاک شد سدی، او را چه غم
به پیچارگی، تن فرا خاک داد
بسی برنیامد که خاکش خورده
مگر تا گلستان معنی شکفت
عجب، گریب ز چنین بلبل!

به دنیا و عقبی بزرگی پیرد
که در پای کمتر کسی خاک شد
به جان عزیزان که یادآوری
که در زندگی خاک بوده است، هم
وگر گریه عالم برآمد چو باد
دگر باره، بادش به عالم بزد
بر او هیچ بلبل چنین خوش نگفت
که بر استخوانش فروید گل.»

(بوستان، ۲۴۹۳ تا ۲۵۰۰).

سعدی که خود را مُرد می‌انگارد، در می‌یابد که پیامش زنده است. ظرافت پنداری از تعال آنچه را که او حامل آن است، در برابر چشمش آشکار می‌کند. در همین خط فکری است که کسی را که خود را تا حد سگ فرو می‌شکند و پایین می‌آورد، یعنی که به هرگونه اندیشه «کبر و رای و خرد و بزرگی» پشت پا می‌زند (بوستان، ۲۳۲۵)، سرمشق و نمونه عارف کامل می‌شناسد. بدگونه‌ای دقیق‌تر، و به لحاظ دیدگاه حاکم بر آثار سعدی، که همانا اخلاق است، می‌توان گفت که کسی که در راه کمال گام بر می‌دارد باید در مورد بدیهایی که از او می‌گویند گروکور باشد و خود را از آن بدیها اصلاح کند و فریفته خوشگوییها نشود، که «به حیل ستایش فرا چنه مشو / چو حاتم، اَسم باش و عیت شنو» (بوستان، ۲۳۴۵).

در هنگامی که سعدی به صیغه اول شخص سخن می‌گوید یا برای آن است که اندرزی مناسب دهد یا درسی شایسته را باز گوید. ۲۴۲ غالباً برای آن است، که گواه فضیلت کسی باشد و یا مخصوصاً درسی و اندرزی فراگیرد. سعدی در قتل ماجرای ثروتمندی که دو فقیه خشکسال دمشق همه ثروت خود را اِثبار کرده، به دلیل آنکه خود کوتاهی و کوتاه‌اندیشی کرده است، خویشان را ابله و سفیه توصیف می‌کند (بوستان، ۶۱۷ و ۶۲۲). او در هنگامی که در

در اوقات سعدی نکتید ملال
مر کاین سنجهاست مجلس فروز
نرمخ ز خصان اگر بر نکتد
که دارد پی پرده چندین جمال
چو آتشی در او روشنائی بر سوز
کز این آتش پارسى در تبتد»^{۲۴۱}
(بوستان، ۳۲۲۸ تا ۳۲۳۲).

در اینجا در مسیر ستایش عمیق و گسترده سعدی از کیفیت سخنان سعدی حکیم گام می‌نیم؛ «زبان درکش از عقل داری و هوش / چو سعدی سخن گوی، ورنه خوش» (بوستان، ۲۹۹۰). او به خوبی می‌داندست که سعدی، هم اکنون و در همین جا، از دید شیرازی زمانه‌اش پیام آور خوب عقل و حکمت بوده است:

«تو را پند سعدی پس است، ای پسر
گر امروز، گفتار ما نشنوی
از این پند نصیحتگری بایست
اگر گوش گیری چو پند پدر
مبادا که فردا پشیمان شوی
ندام پس از من چه پیش آید»
(بوستان، ۲۷۰۰ تا ۲۷۰۲).

توصیها و توصیه‌های از این دست، بسیارند و به تکرار نقل شده‌اند:

«گرت عقل و رای است و تدبیر و هوش
که اغلب در این شیوه دارد مقال
به عزت کنی پند سعدی به گوش
نه در چشم و زلف و بُناگوش و خال»
(بوستان، ۱۲۱۰، ۱۲۰۲).

آین که باید به سعدی گوش فرادهم بدان‌روست که کیفیت سخنش این ارزش را دارد و خواننده و شنونده را مجاب می‌کند. بدیهی است که این کیفیت منبعث از صورت و محتواست، و این کیفیت اندرزی است که خوب و درست بیان شده باشد. اما این کیفیت همچنین ناشی از آن است که مردی که این سخن را بر زبان می‌راند خود از فضیلتی که تبلیغ می‌کند برخوردار است. سعدی حکیم سرمشق جامعه است. این سرمشق تا اندازه‌ای فضیلت او را مستقیماً نشان می‌دهد، سعدی در این که خود سرمشق باشد تردید نکرده است. و چنین است که روایت می‌کند که «مرا در سیاهان یکی یار بود / که جنگاور و شوق و عیار بود» (بوستان، ۲۵۱۵). و این که «مرا یک دم از دست نگذاشتی / که با راست طبعان سری داشتی» (بوستان، ۲۵۲۸). «سعدی صفت» (به شیوه سعدی) اصطلاحی است که بارها بر زبان قلمش جاری می‌شود. بدین گونه او خود را همچون سرمشق انسانی که می‌داند و می‌تواند از همه فرصتها برای آموختن بهره‌جوید، معرفی می‌کند: «برو خوشه چنین باش سعدی صفت / که گرد آوری خرمن معرفت» (بوستان، ۳۲۸۸). در واقع سعدی به دلخواه خودش خود را چونان نمونه حکیمی می‌نماید که مخصوصاً

۲۴۲. چنان که در جای جای گلستان (دست‌کم هفت مورد) و در بوستان آیات ۲۷۲۲ تا ۲۷۲۷، ۲۷۲۸ تا ۲۷۲۹

۳۵۷۵ (که در آنجا سعدی تقلب بُت سومات را بیان می‌کند).

۲۴۳. داستانهای دیگری که در درس آموزهای سعدی مربوطند، در بوستان عبارتند از آیات ۱۲۴۲ و بعد.

۲۴۱. بدین معنی «آتش‌پندسی» است یعنی «عجلک بدخیم» [۱] و لفظ به لفظ یعنی آتش میریزد برین پارس، و این یک بازی با کلیات است که سعدی سخن خود را بدان نام خوانده است.

تغذیهٔ بخند، به عنوان طلبهٔ صاحب ادوار تحصیل می‌کرد، روزی، از حسادت یک مهندس شکایت به استاد برد که «فلان یار بر من حسد می‌برد». استاد بر آفت و بر او خرده گرفت که غیبت می‌کند و «که معلوم کردت که غیبت نکوست؟» (بوستان، ۳۰۲۱ و بعد). و وقتی که یک واعظ دانشمند را، به سبب آنکه «حرف ایجاد گفتی درست»، دست انداخت، زاهد حکیم صاحب‌دل که این سخن را شنید بر آفت و او را نکوهید (بوستان، ۳۲۸۱ به بعد). او می‌دانست که از کسانی که درسی خوب و پند نیکو می‌دهند چگونه تریف و ستایش کند (گلستان، ص ۸۱). سدهی در ازای پیوند که داده است نیست و چهار درس گرفته است. این میزان به خوبی نشان می‌دهد که سدهی حکیم نمونه و سرمشق جامعهٔ خود را مردی می‌دانسته است که از آموختهٔ از دیگران، آن هم به هنگام وقایع پیش پا افتاده، ننگ و پروا نداشته است. و این البته اندیشه‌ای است که در سنت اخلاق زبان فارسی، و برای همهٔ سنین زندگی، هنوز پابرجا بوده است. سدهی اندر اندر روزنامه‌ها را می‌نی بر اینکه آدمی هواره باید در کار آموختن باشد، به خوبی درک و تبیین کرده است، و حتی آن را به صورت خفیهٔ حکیمی که به کمال رسیده در آورده است. یعنی تقریباً نشانه‌ای از کمال صرفاً انسانی، نشانه‌ای که هواره در سراسر زندگی آموختنی و فراگرفتنی است.

— درویش و پادشاه

سؤال مربوط به این که سدهی کیست؟ سؤال است که سر دراز دارد و لذا ادامهٔ بحث برای تبیین پاسخ آن ضروری است. سدهی که سخن راست اما محل اعتراض بر زبان دارد، در برابر دشمنان خویش همچون مردی که دلی صاف و پاک دارد، رفتار کرده است. این سادگی و صفای خاصهٔ دل مستلزم این است که آدمی در وضعیت برخورد از احساسات عاطفی، یعنی درست در وضعی که در آن رویاروی دشمنان خواهد بود، باقی بماند. از این دیدگاه چنین می‌نماید که مفهوم کینه و دشمنی که، چنان‌که دیدیم، سنتاً با نوعی خشونت مورد بررسی قرار می‌گرفته است، در زبان سدهی چهره‌اش کاملاً شخصی پیدا می‌کند:

«یکی را چو سدهی دل ساده بود که با ساده‌رویی در افتاده بود
جفا بردی از دشمن سختگوی ز چوگان سختی بمستی چو گوی

۱۸۲۷ و بعد، ۳۰۲۸ و بعد، ۳۱۷۴ و بعد، ۳۵۸۶ و بعد، ۳۶۴۰ و بعد، ۳۷۲۰ و بعد، ۳۷۵۱ و بعد، ۳۸۸۹ و بعد؛ و بیش از یازده مورد گلستان. دو حکایت شمارهٔ ۱۷ و شمارهٔ ۱۸ در گلستان اقبال‌های ۱۶ و ۱۷ در چاپ هجری (در باب عشق‌شاهر در جوانی به یک نازنین پسر و به یک زیا روی) فقط در ظاهر از احوال خود سدهی می‌نمایند. حکایت ۱۷ در باب هفت نیر از همین دست است.

ز کس، چنین بر ابرو نینداختی
یکی گفتنش: آخی تو را ننگ نیست؟
تن خویشان شبیه، دوانا کنند
نمایب ز دشمن خطا در گذاشت
بدو گفت شیدای شوریده سر
دام خانهٔ مهر یار است و بس

ز یاری به تندی نپرداختی
خبر زین همه سیل و سنگ نیست؟
ز دشمن، تحمل، زبوان کنند
که گویند: یارا و مردی نداشت
جوابی که شاید بشنن به زرد
از آن می‌نگنجد در آن کین کسی
(بوستان، ۳۳۹۰ تا ۳۳۹۷).

تأثیر تصوف در تمامی باب چهارم بوستان (در توضیح) چنان‌که در ابیاتی که نقل شد، کاملاً آشکار است. این امر سبب شده است که در ذهن سدهی مفهومی از اخلاق پدید آید که به گونه‌ای آشکارا بی‌گسسته‌تر از آن است که تا آن هنگام در اخلاق سنتی رایج بوده است. پیش از آنکه توضیحات دقیق‌تر دربارهٔ یکی از وجوه این پند اخلاقی سدهی داده شود، باید به این سؤال پاسخ داد که سدهی، در درون طبقه‌بندی‌های جامعه بدان‌گونه که در روزگار آن رواج داشت، خود را چگونه و در کجا جای می‌داد؟ یکی از ابتدایی‌ترین و مهم‌ترین طبقه‌بندی‌های رایج آن بوده است که آدمیان به دو دستهٔ جوانان و پیران تقسیم می‌شدند.^{۲۶۴} دو باب از هشت باب گلستان از همین تقسیم‌بندی پیروی می‌کنند و به ترتیب به «عشق و جوانی» (باب پنجم) و «ضعف و پیری» (باب ششم) اختصاص دارند. سدهی در این جا چندین حکایت از روزگار گذشته، یعنی دوران جوانی، نقل می‌کند. او در حالی که پنجاه ساله است، یعنی در زمانی که کتاب را به پایان می‌رساند، خود را در زمرهٔ آن دسته از مردمان می‌داند که دیگر چندان زمانی از عمرشان باقی نمانده است (گلستان، ص ۵۲)؛ او قطعاً خود را در گروه سالخوردگان جای داده است. یعنی کسانی که عمرشان، که پنج روز می‌یابد روبرو پایان دارد و می‌کوشند تا در صورت امکان عمر خود را با انجام کار خیری که پس از آنان باقی بماند به پایان برسانند. اخلاق سدهی اخلاق مرد سالخورده‌ای است که روزگار هوا و هوشش به سر آمده است. به اعتقاد او، و در چشم جامعه‌ای که او در آن می‌زیست، این شرط مطلوب برای برخورداری از وجاهت و قبول عام بود.^{۲۶۵}

دومین طبقه‌بندی رایج عبارت بود از دسته‌بندی مردمان به غنی و فقیر (مثال: نوانگر / درویش در گلستان، ص ۸۳ و سرمایه‌دار / درویش در بوستان، بیت ۲۶۰۲ و بعد). تشخیص و تعین هویت ثروتمند آسان است، او دارای مال و قدرت است تا بدانجا که کامل‌ترین سیاهی ثروتمند در پادشاه تجسم می‌یابد. دو باب اول و دوم گلستان به ترسیم دو سیاه متضاد پادشاه و

۲۶۴. مثلاً بنگرید به آنچه پیش از این در شمارهٔ ۲۰۱۰ گفته شد (فصل نهم «بوستان»)
۲۶۵. تداوم این قاعدهٔ اجتماعی را می‌توان تا عصر حاضر هم دنبال کرد و آثار آن را در رفتار اجتماعی باز یافت.

نظامیه بنده، به عنوان طلبه صاحب ادراک تحصیل می‌کرد، روزی، از حوادث یک همدرس شکایت به استاد برد که «فلان پار بر من حسد می‌برد». استاد بر آشت و بر او خرده گرفت که غیبت می‌کند و «که معلوم کردت که غیبت نکوست؟» (بوستان، ۲۰۲۱ و بعد). و وقتی که یک واعظ دانشمند را، به سبب آنکه «حرف ایجاد گفتی درست»، دست انداخت، زاهد حکیم صاحب‌دلی که این سخن را شنید بر آشت و او را نکوهید (بوستان، ۳۲۸۱ و بعد). او می‌دانست که از کسانی که درسی خوب و پند نیکو می‌دهند چگونه تحریف و ستایش کند (گلستان، ص ۱۸۱). سدی در ازای آن پند که داده است بیست‌وچهار درس گرفته است. این میزان به خوبی نشان می‌دهد که سدی حکیم نمونه و سرمشق جامعه خود را مردی می‌دانسته است که از آموختن از دیگران، آن هم به هنگام وقایع پیش پا افتاده، ننگ و پروا نداشته است. و این البته اندیشه‌ای است که در سنت اخلاقی زبان فارسی، و برای همه سنین زندگی، هنوز پابرجا بوده است. سدی اندرز اندرزنامه‌ها را مبنی بر اینکه آدمی هواره باید در کار آموختن باشد، به خوبی درک و تبیین کرده است، و حتی آن را به صورت تخصصه حکمی که به کمال رسیده در آورده است. یعنی تقریباً نشانه‌ای از کمال صرفاً انسانی، نشانه‌ای که هواره در سراسر زندگی آموختنی و فراگرفتنی است.

— درویش و پادشاه

سؤال مربوط به این که سدی کیست؟ سؤال است که سر دراز دارد و لذا ادامه بحث برای تبیین پاسخ آن ضروری است. سدی که سخنی راست اما محل اعتراض بر زبان دارد، در برابر دشمنان خویش همچون مردی که دل صاف و پاک دارد، رفتار کرده است. این سادگی و صفای خاصی دل مستلزم این است که آدمی در وضعیت برخورد از احساسات عاطفی، یعنی درست در وضعی که در آن رویاروی دشمن خواهد بود، پاک بماند. از این دیدگاه چنین می‌ناید که مفهوم کینه و دشمنی که، چنان‌که دیدیم، سنتاً با نوعی خشونت مورد بررسی قرار می‌گرفته است، در زبان سدی چرخشی کاملاً شخصی پیدا می‌کند:

«یکی را چو سدی دل ساده بود که با ساده‌رویی در افتاده بود
جفاپردی از دشمنی سختگوی و چونان سختی بخسختی چو گوی

ز کس، چنین بر ابرو نینداختی
یکی گفتش: آخر تو را ننگ نیست؟
تنی خوشیشت شنبه، دوانان کنند
نشانید دشمن خطا در گذاشت
بدو گفت شیدای شوریده سر
دل خانه مهر یار است و بس

ز یاری به تندی نپرداختی
خبر زین همه سیل و سنگ نیست؟
زدشمن، تحسّل، زبوان کنند
که گویند: یارا و مردی نداشت
جوانی که شاید نبشتن به زر،
از آن می‌نگیند در آن کین کسی؟
(بوستان، ۳۲۹۰ تا ۳۲۹۷).

تأثیر تصوف در تمامی باب چهارم بوستان («در تواضع») چنان‌که در ابیاتی که نقل شد کاملاً آشکار است. این امر سبب شده است که در ذهن سدی مفهومی از اخلاق پدید آید که به گونه‌ای آشکار بسی گسترده‌تر از آن است که تا آن هنگام در اخلاق سنی رایج بوده است. پیش از آنکه توضیحات دقیق‌تر درباره یکی از وجوه این پند اخلاقی سدی داده شود، باید به این سؤال پاسخ داد که سدی، در درون طبقه‌بندی‌های جامعه بدان‌گونه که در روزگار او رواج داشت، خود را چگونه و در کجا جای می‌داد؟ یکی از ابتدایی‌ترین و مهم‌ترین طبقه‌بندی‌های رایج آن بوده است که آدمیان به دو دسته جوانان و پیران تقسیم می‌شدند.^{۲۴۹} دو باب از هشت باب گلستان از همین تقسیم‌بندی پیروی می‌کنند و به ترتیب به «عشق و جوانی» (باب پنجم) و «ضعف و پیری» (باب ششم) اختصاص دارند. سدی در این جا چندین حکایت از روزگار گذشته، یعنی دوران جوانی، نقل می‌کند. او در حال که پنجاه ساله است، یعنی در زمانی که کتاب را به پایان می‌رساند، خود را در زمره آن دسته از مردمان می‌داند که دیگر چندان زمانی از عمرشان باقی نمانده است (گلستان، ص ۵۲)؛ او قطعاً خود را در گروه سالخوردگان جای داده است، یعنی کسانی که عمرشان، که پنج روز می‌یابد، رو به پایان دارد و می‌کوشند تا در صورت امکان عمر خود را با انجام کار خیریه که پس از آنان باقی بماند به پایان برسانند. اخلاق سدی اخلاق مرد سالخورده‌ای است که روزگار هوا و هوشش به سر آمده است. به اعتقاد او، و در چشم جامعه‌ای که او در آن می‌زیست، این شرط مطلوب برای برخورداری از وجاهت و قبول عام بود.^{۲۵۰}

دومین طبقه‌بندی رایج عبارت بود از دسته‌بندی مردمان به غنی و فقیر (مثال: تاشکر / درویش در گلستان، ص ۸۳ و سرمایه‌دار / درویش در بوستان، بیت ۲۶۰۲ و بعد). تشخیص و تعیین هویت ثروتمند آسان است، او دارای مال و قدرت است تا بدانجا که کامل‌ترین سیاهی ثروتمند در پادشاه تجسم می‌یابد. دو باب اول و دوم گلستان به ترسیم دو سیاه متضاد پادشاه و

۲۴۹. مثلاً بنگرید به آنچه پیش از این در شماره ۲۱۰ گفته شد (فصل نهم «نوستانه»).

۲۵۰. تداوم این قاعده اجتماعی را می‌توان تا عنصر حاضر عم دنبال کرد و آثار آن را در رفتار اجتماعی باز یافت.

۱۸۲۷ و بعد، ۲۰۳۸ و بعد، ۲۱۷۲ و بعد، ۲۵۸۹ و بعد، ۲۶۴۰ و بعد، ۳۲۲۰ و بعد، ۳۷۵۱ و بعد، ۳۸۸۹ و بعد؛ و پیش از یادزد مورد گلستان. دو حکایت شماره ۱۷ و شماره ۱۸ در گلستان (تأثیرهای ۱۶ و ۱۷ در باب درستی) (در باب عشق‌شاهر در جوانی به یک نازنین پسر و به یک زیا روی) فقط در ظاهر از احوال خود سدی می‌نایند. حکایت ۱۷ در باب هفتم نیز از همین دست است.

جای می‌گیرند.

بدین سان، درویش قبل از هر چیز انسانی است که از جهت مادی فقیر است.^{۲۶۷} از این دیدگاه موجودی است که بیشتر از هر کس دیگر در حال و تضاد با پادشاه قرار دارد و این نکته از تعدادی از حکایات گلستان به خوبی آشکار است.^{۲۶۸} اما درویش همینکه آدمی است که زهد بر زندگی او غلبه دارد. از این وجه دیگر، درویش از آن دسته از مردمان است که اقبال را «زاهد»، «یارسا»، «صالح»، «قاضی»، «عارف»، «قیه»، «حکیم»، «دانا»، «ساقی» و جوینده و محقق و «صاحبدل» می‌نامند.

همه این کسان و درویش رود روی زاهد درویش (عابد)، که رفتارشان چندین بار مورد سرزنش قرار گرفته است،^{۲۶۹} قرار دارند. با آنکه یادم می‌آید هرزه و فاجر، از این هم فراتر می‌رود و زراکه آدمی است که به دلیل شیوه زندگانی و به سبب قوت جسمانی و زور بازو شده اید در مقابل زاهد راستین^{۲۷۰} قرار می‌گیرد.

سعدی خود را از زمره درویشان شمرده است. اما تا آنجا که فهمیده‌ایم هرگز خود را صوفی به حساب نیاورده است. او صوفیان، این مردمان «صوفی‌پوش» (بوستان، ۲۲۶۱ و ۲۲۶۹) را می‌شناسد و گرامی می‌دارد. اما نکته شگفتی آن این است که در آثار سعدی اشاره و ارجاع آشکار به مشایخ متصوفه پس از آنکه است. در میان صدها حکایت که در بوستان و گلستان یافت می‌شوند، در مجموع فقط ده حکایت دیده می‌شوند که در آن از زندگی صوفیان نامبردار شده است و غالباً به فرهای دوم و سوم هجری تعلق دارند؛ متأخرترینشان عبارتند از شیلی (متوفی در ۲۳۴ هـ؛ بوستان، ۱۳۲۵)، باباکوهی شیرازی (متوفی در حدود ۴۲۰، بوستان، ۲۶۵۵) و عبدالقادر گیلانی (متوفی در ۵۶۱؛ گلستان، ۸۷). دو حکایت هم به جلول (قرن دوم) و باغزید (قرن سوم) نسبت داده شده‌اند. اما در مورد بقیه حکایات باید گفت که حکایات بسیار در مورد

۲۶۷. مثال:

«نگار من چو درآید به خنده نکین / نمک زیاده کند بر جراحتِ رشان
چه بودی آرسر زلفش به دستم افتادی / چو آستین کریان به دست درویشان»
(گلستان، ۱۴۰)

۲۶۸. گلستان: ص ۴۰، ۴۱، ۸۴، ۹۱، و دیگر حکایات «باب دوم» و نیز ص ۱۰۹ و مانند آنها.
۲۶۹. کلمه «عابد» (مقت) ظاهراً یک بار در گلستان دارای معنی مثبت است (ص ۸۲۶). «حکایتی که در آنجا درویش و «عابد» یکی گرفته شده‌اند، در جاهای دیگر رباعی و درویش است. گلستان: ص ۸۶ و ۱۰۰-۱۰۱ (که زندگی درویشان را نکوهش می‌کند)، و مراد دیگر که «عابد» فقط شیخ به نیاویس می‌پردازد و روزها «راوندی» معاش است، با «آن به سازش می‌دهد» یا «گناهکاران را تحقیر می‌کند» و نیز بوستان: ۹۰۹ که «ابوری زیا» را عابد را می‌فریبد و ۴۰۳-۴۰۴ که «عابد» می‌فریبد ترش روی می‌کند.
۲۷۰. بوستان، ۲۱۲۳ (رند نایاک و مست)، و ۲۱۹۳ (رند مست). گلستان: ص ۱۰۷ (درویش) و ۱۴۰ (پارسا). در بوستان (۲۰۶۶) هزرت پریشان شوییده و «زاهد» مستخفیه که به یک چوب زانده شده‌اند.

درویش اختصاص دارند. سعدی در بسیاری از حکایات خود را به خوبی در صف درویشان جای داده است. او در بطن این گروه دو خصوصیت مربوط به هم را که در آن روزگار شین درویش واقعی بودند با کالیش اختلاف درجات، توصیف کرده است و آن دو خصوصیت عبارتند از: فقر و پرهیزگاری. هر آدم نادار لزوماً درویش نیست چه رسد به آن که درویش واقعی باشد. برای رسیدن به فقر باید به خصیصه‌های دیگر که مقدم بر آن است یعنی پرهیزگاری دست یافت. و برای این کار لازم است که نوعی هبستگی میان درویشان برقرار باشد، و حتی اگر ضرورت باید به‌طور جمعی زندگی کنند. اما سعدی به صوفیان روزگار خود نمی‌اندیشد. صوفیان «از این پیش، طایفه‌ای در جهان پراکنده بودند به‌صورت و به معنی جمع، و این زمان قومی به‌صورت جمند و به دل پراکنده» (گلستان، ص ۹۶ و ۹۷). سعدی اصرار داشته است که میان درویشان واقعی و زاهدان رباعی فرق بگذارد. واقع امر این است که او به تضاد و تقابل میان داراییان و نادارها بسیار حساس بوده است و ثروت به چشم او چیزی خطرناک جلوه می‌کرده است. او برای ترسیم این قضیه حکایتی دراز (گلستان، ص ۱۶۲ تا ۱۶۸) در باب «جداً سعدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی» تألیف می‌کند که در آن سعدی در برابر مدعی خود، مردی «در صورت درویشان نه بر صفت ایشان»، قهری مدعی، قرار می‌گیرد. در این جدال، وضع مرد ثروتمند و وضع آدم فقیر، و نیز دلایل و انگیزه‌های وضعیت‌های مربوط به هر یک از آنها که ناشی از ثروت آن یک و ناداری این یک است، مورد تردید و تشکیک قرار نگرفته است، زیرا که این وضعیت‌ها طبیعی و معترف دانسته شده‌اند. وانگهی دولت و ثروت واقعی همانا فقر و دانش است (گلستان، ص ۱۵۵)، که تغییر جبهه نمی‌دهد، چنانکه ثروتمندان و دولت‌مندان خوب و فقیران و ناداران بد یافت می‌شوند. سعدی، که حکیمی درویش بوده است، نکوشیده است تا قنک و پرهیزی را توجیه کند بلکه خواسته است تا استفاده از ثروت و دولت را، که خود از پرهیزگاران آن بوده است، تأیید نماید. در عین حال، در حکایت زیر می‌توان عناینی را به طیفان قهرانی که از عقل و دانش برخوردار بوده‌اند، تشخیص داد:

«وقتی، افغان فتنه‌ای در شام / هر کس از گوشه‌ای فرا رفتند
روستا زادگانی دانشمند / به وزیر پادشاه رفتند
پسران وزیر، ناقص عقل / به گدایی به روستا رفتند»
(گلستان، ۱۵۴ و ۱۵۵).

به این ترتیب شورش و طغیان پسندیده آن است که یک روبرو اجتماعی و یک زرفای اخلاق داشته باشد و در این صورت اصلاحی^{۲۶۶} است که در آن مردان خصلتمند در صفوف اول

۲۶۶. در مورد اصلاح پنگریه به مقاله «تغییر» در دائرة المعارف اسلام، سعدی در عین حال هرگز معنای فقه‌الشرعی نام خود یعنی «مصلح» را تبیین نکرده است.

را می‌خورد (بوستان، ۱۳۸۹)، و با مردی که در جوانی گرفتار عشق شده بوده است، یا تحصیل علم می‌کرده است، یا درس می‌داده است، یا به زیارت حج می‌رفته است یا سفر می‌کند است و با بالاخره درویش و شاعر بدان گونه که می‌دانیم، یعنی به طور کلی مردی بوده است که در جمع شخصیتها و افرادی که پیش از این بر مردم شیخ ملتزم می‌شده است مگر در مقام نظایر کننده و روایتگر. تنها استثنا بر این قاعده رأی و نظر او درباره یکی از آن شخصیتها، و در عین حال مهم‌ترین ایشان یعنی پادشاه یا امیر است. سعدی مواضی دارد که به برخی از آنها کاملاً پاینده و معتقد است و این مواضع همانها هستند که در برابر پادشاه و امیر اتقاذا می‌کنند و در این معنی، سعدی خود را همچون سپای خصوصی کمال یافته اخلاقی ستی در زبان فارسی می‌تواند در واقع مکتب و رأی او، همبای این اخلاق، به گونه‌ای ژرف و بنیادی بر محور مفهوم عدالت استوار است، و عدالت به فردی بستگی دارد که سنگ بنای جامعه بهشمار می‌رود و او همانا سلطان است و لذا تربیت و آموزش او ضرورت دارد.

توجه نظری و مکتبی به که سعدی به هنگام روبرویی با پادشاه یا خود حمل می‌کند همان است که در مقام درویشی آموخته است، و آن آموزشی است که او به تجربه فرا گرفته است، در واقع سعدی در هیچ جای آثارش از هیچ کتابی نقل نکرده است. ^{۲۷۲} او به قدرت و اثر مکتب خود آگاه است، این مکتب که متکی بر خدایت او را فراتر از پادشاه و دور از حیطه سلطه او جای می‌دهد، این مکتب او را به کسی که حاکم بر سرنوشت و زندگی انسان است، پیوند می‌دهد، و به او امکان می‌دهد تا سلطان را نصیحت کند و هرگز از او نهراندند «بقرس از خدای و مترس از امیر» (بوستان، ۱۳۸۴) قطعاً دستورالعمل بوده است که سعدی در زندگی به‌کار می‌بسته است. آنچه آموخته بوده این بوده است که در زندگی آدمی چه چیز ثابت دارد و چه چیز متغیر است. سرنوشت انسان چیزی تغییرناپذیر است زیرا که بستگی به خدا دارد و خدا همه چیز آدمی است، اما تغییرات و تبدیلات به نسبت چیز یا چیزهایی که منشأ آنها هستند یعنی دنیا و یهودگی آن، ناپایدارند. بخشی از باب پنجم بوستان (۲۵۰۱ تا ۲۶۴۵) به تبیین مفهوم سرنوشت، که همواره در برابر رفتار و اراده آدمی روی می‌نماید تا نانوای آن را نشان دهد، اختصاص دارد. درسی که از این مبحث گرفته می‌شود پس سخت است: انسان در برابر

زاهدان و پرهیزگاران، که پیش از این توصیف کرده‌ام، یافت می‌شوند که راویان یا قهرمانان آنها نانشناخته‌اند. علت این امر باید گرایش سعدی به قطع پیوند با سنت رایج در زمینه نقل احوال بزرگان و برگزین و انتصاب شخصیتهای حکایات خود از عالم درویشان، پارسیان و عارفانی باشد که آنان را به دلفوا خود چنان معرفی می‌کند که گویی در همه زمانها و تا روزگار مؤلفه زنده بوده‌اند. اما این نکته هم واقعیت دارد که آنچه در صفحه صفحه گلستان و بوستان خوانده می‌شود وجه مشترک و نظریه عمومی تصوف است، یعنی مفروضات دینی و فضایل مهمی که تصوف بدانها ارج نهاده است و ما پس از این به آنها خواهیم پرداخته تنها فرقه یا گروهی‌بندی مصوفانه‌ای که در این دو کتاب از آن نام برده شده است قلندریه است، و آن حرکتی صوفیانه است که از قرن سوم شناخته بوده ^{۲۷۱} و در عالم اسلام گسترش داشته و مخصوصاً در قرن هفتم یعنی در روزگار سعدی زیر نفوذ و تأثیر شیوه زندگی خود دزدگی و بی‌زاری در سعدی دامنه و گسترش یافت. البته قلندریه به سبب شیوه زندگی خود دزدگی و بی‌زاری در سعدی پدید آورده‌اند ^{۲۷۲} زیرا که چنان رفتار می‌کردند که مخالف با آداب و رسوم رایج می‌نمود و کاملاً بی‌نظم و ترتیب زندگی می‌کردند. در عین حال، این شیوه زندگی گروهی از جوانان را به خود می‌کشاند و شیفته می‌کرد.

حکایات سعدی شخصیتهای متفاوت را به صحنه می‌آورد که تصور خصوصیتهای آنان آسان است. در کنار شخصیتهایی که پیش از این بر مردم، اشخاص دیگری وجود دارند مثل وزیر، صاحب منصب دیوان اداری، صاحب مقام، سرباز، امیر، مزدور، مالک زمیندار، بازرگان، خنوز، پیشه‌ور، قاضی، اهل شرع، واعظ، خطیب، طبیب، منجم، خنیاگر، برده، ارباب، برده‌فروش، مشت‌زن، گشتی‌گیر، شاعر، باده‌شوار، دزد، زاهد، زایر، اهل سیر و سفر و کسانی که در بهیر و سفر به ایشان برمی‌خورند مثل ملایح، ساربان، روستائین، غریبه، مهمان، میزبان، گدا، یودی، نصارا، زردشتی، برهمن، ترک، کرد، زنگی، و بالاخره عامه مردم و همچنین دانشمندان، زنان پرهیزگار و عاقل و ماهر یا دنیا، و بسیاری دیگر.

سعدی، در این عالم وسیع، خود را قبل از هر چیز همچون کودکی که در کنار پدر و مادر سر می‌کند، نشان داده است، و یک‌بار هم چنان پدری که غم از دست‌دادن کودک نوباوه خود

۴۴۴. جگر دهمه مقاله‌های بسیار مستند «قلندریه» و «قلندریه» در «دایرة المعارف اسلام» و نیز «فقه‌های متوفیه در اسلام» اثر، S. Trimingham، ل. کشفور، ۱۹۷۱، ص ۲۶۷ و پند.

۲۷۲. «سیر» کوبیان قلندر نیست! پدر، گو ز خیرش فروشی دست» (بوستان، ۱۳۸۲). پدر مرده مالدی که با «قلندریان» نشست و برخاست کند برای همیشه پشیمانی خواهد خورد زیرا که همه چیز او را می‌برد (گلستان، ۱۳۸۲) و نیز «حکایان، دیر دیر خورند، و عابدان نیم سیر، و زاهدان سدرم، و جوانان تا طبق بر می‌کنند، و پیران تا ورق بکنند اما فندریان چندان بخورند که در معده جای نفس نماند و بر سفره روزی کسی» (گلستان، ۱۳۸۸).

۲۷۲. سعدی در یکی از حکایات گلستان (ص ۱۸۴) سخن از قول محمد غزالی نقل کرده است، و در صفحه ۶۴ گفته است که در مجلس ملوک «شاهان می‌خواندند. او چندین حکایت نقل کرده است که در آنها به شخصیتهای شاهانه اشاره شده است، و یک بار هم قول از فردوسی نقل نموده است» (بوستان، ۱۳۲۰). وجه خوش گفت فردوسی با کارآمد... همین، در واقع مؤلفی که پیش از همه به وزن سدهای آمده است، خود سعدی است. او بحق تأکید می‌کند که در تألیفات خود «از شعر مستعبدان به طریق استعاره هیچ تالیفی نکرده است» (گلستان، ۱۳۹۱). در واقع آثار او سرشار از ستی هستند که آن را به شایستگی در خود جای داده‌اند و چنانکه خود او گفته است: «کهن خرقه خویش پیراست / به از جامه عاریت خواست» (همان‌جا).

سرنوشت خود هیچ سامی و دستیاری ندارد: «گرفت صورت حال، بد یا نکوست / نگارنده دست تقدیر، اوست» (بوستان، ۲۶۲۵).

خوشبختی و بدبختی صورتهایی از مشیت الهی هستند و سرنوشت، ما را به آنها که دخواهش است، می‌کشاند. انسان جز پذیرفتن آن هیچ اختیار دیگر ندارد (بوستان، ۲۶۱۱)، و سندی به تفصیل و توسیع می‌کشد تا این قبول را به فضیلت تبدیل کند. زیرا که سرنوشت است که آدمی را غنی یا فقیر، خوشبخت یا بدبخت می‌کند و سرانجام، ریخ و مرگ او را به دنبال دلود و هیچ چیز، نه زور نه شجاعت نه دانش و نه هوشمندی، هرگز توانسته است که آدمی را از چنگال سرنوشت بربانند. به چه کس باید شکایت برده؟ به داور فروش، ای خداوند هوش / نه از دست داور برآور فروش» (بوستان، ۲۶۰۶). میان سرنوشت (فقا) و خدا چه فاصله‌ای وجود دارد؟ و این دقیقاً سؤال است که مطرح نشده، از طرح آن اجتناب شده و جایی برای طرح آن نبوده است. زیرا که از یک طرف نسبت دادن آنچه بر ما می‌رسد به کسی جز خدا شرک است (بوستان، ۲۶۳۶). حکایت پیرمردی که بدون دلیل به هنگام بروز شورش در شام (بوستان، ۱۸۷۷ تا ۱۸۸۳) به بند افتاد و آزار دید، وجه مثبت این رأی را نشان می‌دهد: شر و رنجی که روی می‌دهد همواره دارویی است که از جانب «حبیب حکیم» می‌رسد. از طرف دیگر، انسان برحسب این که سرنوشت را اجتناب‌ناپذیر می‌داند یا به خدا اعتقاد دارد باید رفتار و روش متفاوت داشته باشد: «مکن، سسدا، دیده بر دست کس / که بخشنده پرورگار است و پس» (بوستان، ۲۶۴۳). دایره عمل سرنوشت در بطن دایره عمل اسرارآمیز رحمت جای دارد، و انسانی که در اعتقاد خود استوار باشد هیچ تناقضی در این میان نمی‌بیند. ۲۷۲ در اینجا در سرفراز راه زندگی فضیلت‌دانه قرار داریم: در پیوند با این اصل ثابت مکتب اخلاق است که انسان باید ضرورت اجتناب‌ناپذیر تسلیم به سرنوشت و تقدیر محتمل را به فضیلت رعایت و خوشنودی تبدیل و همخوان کند، و سندی این نکته را به تفصیل می‌بروراند و توضیح می‌دهد: «چو رد می‌نگردد خدنگ فضا / سهر نیست مر بنده را جز رضا» (بوستان، ۲۶۲۰). در عین حال، در اینجا هم دست تقدیر در کار است، زیرا که خود رفتار فضیلت‌دانه هم مقتضی استعداد و آمادگی قبل است.

«نه صاحب‌لان دست پرمی‌کشد
که سرشته از غیب در می‌کشد
نه خیر باز است و طاعت، ولیک
نه هرکس تواناست بر فمل نیک...

۲۷۴. در اینجا دقیقاً در نقطه مقابل دو بیت معرفی که ضرورتی به خیام نسبت داده است، قرار داریم (بدانته، چو تکب طابع آرد است...). این دو بیت تمهیدالین راوی را سخت بر آشفند (مرصادالهد، تصحیح مصداقین ریاحی، تهران، ۱۳۲۵، ص ۳۱ و ۴۰)، زیرا که در آن تضاد میان خوبی و رحمت آفریدگار و ناپایداری آفریده‌هایش مورد سؤال قرار گرفته است (مرصادالهد در سال ۶۲۰ هـ ق تحریر شده است).

تکبر مکن بر رو راستی که دست گرفتند و برخاستی
(بوستان، ۲۵۶۲، ۲۵۶۳، ۲۵۷۱).

ما، پس از این در جای دیگر نشان خواهیم داد که سندی، همبای شست رابطه میان دهش طبیعت و کوشش انسانی را چگونه به تصور در می‌آورده است؟ اعتقاد سلسلانی، که با تعلیمات متصوفه مؤکد شده است، تفکر سندی را در این قابل میان تعلق همه چیز به خداوند و هیچ و پویایی عالم، میان ثابت و متغیر، شکل داده است. سندی در زمینه درک کمال مطلق الهی که اعتقاد به آن در محیط و روزگار او روتی داشته است، ششما و با نهایت رضایت و دخواه عمل کرده است. او به زبان کرم شتابی، که از او درباره غیبت روزانه‌اش سؤال می‌کنند، چنین می‌نگارد: «که من، روز و شب جز به صحرا نیم / ولی پیش خورشید، پیدا نیم» (بوستان، ۱۸۷۶). ۲۷۵

«روعلل جز بیخ بر بیخ نیست
توان گفتن با حقایق شناس
که پس آسمان و زمین چیستند؟
چو سلطان عزت، علم برکشد
بر عارفان جز خدا هیچ نیست
ولی خرده گیرند اهل قیاس
بقی آدم و دام و ده کیستند؟
جهان، سر به جیب عدم درکشد»
(بوستان، ۱۸۵۱ تا ۱۸۵۲، ۱۸۶۰).

اما حتی پیش از این سرانجام هیچ چیز، نه موقعیت اجتماعی انسان و نه وضعیت اخلاق او، ثابت نیست:

«چو استفاده‌ای بر مقامی بلند
پسا استفاده در آمد زبای
گرفتم که خود، هسی از عیب پاک
یکی، حلقه کیمه دارد به دست
گران را بخواند، که نگذارش؟
نه مستظهر است آن به اعمال خویش
بر افتاده گرهوشمندی، بخند
که افتادگانش گرفتند جای
تعمت مکن بر من عینانک
راکی در خراباتی افتاده مست
وراین را براند، که باز آردش؟
نه این را در توبه بسته است پیش»
(بوستان، ۲۰۱۵ تا ۲۰۲۰).

اقتوالی که قل شدند از باب سوم («در عشق و سقی و شوره») و باب چهارم («تواضع») بوستان برگرفته شده‌اند و به کمک آنها می‌توان دریافت که چگونه عشق انحصاری نسبت به خدا به

۲۷۵. حکایتی که پس از این نقل می‌شود در سه نسخه‌های دست‌نویس که مائین لغت‌نامه بر کار بردام، آن را در تعلیقاتش (ص ۵۰۳ و ۵۰۴) جای داده است، فضیه مربوط به یک سکا طلاق که سعد زنگی به یکی از مداحان خود بخشید که بر روی آن نوشته شده بود: «فقط خداوند با استفاده آن در هیچ چیز در چشم آن مرد پرشور و معتقد، ارزش نیافت آید» که در متن هم ملاحظه می‌شود این حکایت در چاپ سوم بوستان یوسنی در متن جای گرفته است، مترجم.

ایجاد نسبت اساسی در موقعیت انسانی می‌انجامد. نظام فضیلت‌های که سمدی پدید آورده است بسیار ساده است و ما ضمن بیان اصول و فرضیات مکی او فضیلت‌های را هم که از نظر او بنیادی و اساسی هستند تبیین کرده‌ایم.

سمدی هنگامی که رویاروی پادشاه قرار می‌گیرد، خود را حکیم می‌نماید اما حکیمی که صورت باطن او صورت پارساست؛ «ملک از خردمندان جمال گیرد و دین از پرهیزگاران کمال یابد». پادشاهان به نصیحت خردمندان از آن محتاج‌ترند که خردمندان به قربت پادشاهان (پیت)؛

پندی اگر بشنوی، ای پادشاه در همه عالم به از این پند نیست؛
جز به خردمند، مفرما عمل گرچه عمل، کار خردمند نیست»

(گلستان، ۱۷۰).

پس بدین‌سان حکیم و پارسا دو مقصد متفاوت دارند. حکیم دارای تجربه دنیاست بدان‌گونه که توصیف کرده شد و این تجربه را در تنهایی درویشی خود به دست آورده است و راه آن به نوعی برتری حقی در زمینه سیاست و اخلاق می‌رسد که او را در قیاس با هر شخص صلاحیتدار دیگر در مرتبه‌ای بالاتر جای می‌دهد. مفهوم مخالف این سخن آن است که صرف‌نظر از شکست برای یک عمل هیچ مجازاتی بدتر از این وجود ندارد که در نظر خردمندان، عمل ناشی از ضعف داوری («خفت رأی»، گلستان، ۱۶۰) جلوه می‌کند. خود سمدی ضمن نقل چایلو‌سپای یک «پراکنده‌گو» زمینه‌هایی را که زبان و صلاحیت و کارایی خود را در آنها به‌کار برده، مشخص کرده است. او مردی پارساست، اما نه به دلیل ریاضت‌هایی که کشیده است و البته خود او در هیچ‌جا به آنها اشاره نکرده است، بلکه عمدتاً به دلیل قیامی که به غلوت و سکوت و مخصوصاً تواضع دارد و به تفصیل درباره آن سخن گفته است. شور عارفانه او آکنده از نشانه‌های واقعی صمیمیت و صداقت است. اما این شور در عین حال پنهانی است، به این معنی که در جای خود باز می‌ماند و فقط در هنگامی که سخن از عشق در میان است بیان می‌شود. با وجود این قلمرو واقعی سخن سمدی همانا اندرز است.

علی‌الحصول در برابر پادشاه می‌بیند که سمدی نه تنها در آنچه می‌گوید که به شیوه گفتن نیز حکیم است. سخنانش خطاب به مردم شاهان‌هاش متعلقانه است، اما جز به این طریق چگونه می‌توان نظر قدرتمندان و زورمداران را جلب کرد؟ در عین حال این اعتقاد همواره در ذهن او حاضر و فعال است که او ضمن خطاب به پادشاه، قدرتی را که همواره در خطر دریافتن به بی‌عدالتی است، مخاطب قرار می‌دهد. او از پادشاه به اسم نام می‌برد، او را می‌ستاید^{۲۷۶} و در

۲۷۶. مثلاً

«از آن جمله ستمی که بر من گذشت

دهاتم جز امروز شیرین نگشت

←

صف پادشاهان دادگر جای می‌دهد (چنان‌که در بوستان، ۶۷۰). اما در عین حال اندرزهایی به او می‌دهد که در آنها در مورد پیدادگری به او هشدار می‌دهد. گاه نیز بی آنکه از او نام ببرد این کار را می‌کند.

بدین‌سان در رأس هرم و ستیغ جامعه دو مرد رو در روی هم قرار می‌گیرند: یکی مرد حکیم است که به تجربه فضیلت دست یافته است و دیگری سلطان است که باید درس هدایت به او آموخته شود. حکیم در مورد سرنوشت عالم یک رأی و نظر کلی و ملموس بدان‌گونه که درباره هر کاردارن دیگر هم مذاقت دارد، خطاب به پادشاه بیان می‌کند اما هرگز جایگزین خویشتن را فراموش نمی‌کند و خود را به جای پادشاه نمی‌گذارد. در اینجا در جریان سنت اخلاقی عرفاً ایرانی، و نه یونانی، که میان مرد حکیم با پادشاه فرق می‌گذارد و آن دو را رو در روی هم جای می‌دهد، قرار داریم. در جامعه یونانی وظیفه اداره و هدایت جامعه دقیقاً بر عهده فیلسوف است اما در حکمت ایرانی مرد حکیم در زهد دینی تسلیم دیده و پرورش یافته است؛ هرگز پادشاه نباید به فکر پیمودن راهی که زاهد بدان می‌رود، بیفتد:

«در اخبار شاهان پیشینه هست
به دورانش از کس نیاززد کس
چنین گفت، یک ره، به صاحب‌دل
که عمرم به سر رفت بی‌حاصلی
بخوام به کتب عبادت نشست
چو می‌بگذرد ملک و جاه و سریر
چو بشنید دانای روشن نفس
طریقت بجز خدمت خلق نیست
تو بر تحت سلطانی خویش باش

که چون تکه بر تخت زنگی نشست
سبق برد اگر خود همین بود و بس
که عمرم به سر رفت بی‌حاصلی
که دریام این پنج روزی که هست
نبرد، از جهان دولت الا فقیر
به تندری برآشت کای تکه، پس
به تسبیح و سجاده و دلق نیست
به اخلاق پاکیزه، درویش باش»
(بوستان، ۵۲۷ تا ۵۴۴).

— مفهوم «مدا» —

در آثار سمدی شخصیت‌های مطرح می‌شوند که تا بدانجا بیانگر مشخصه‌های خاص دسته‌های مختلف آدمی هستند که می‌توان آنها را به‌عنوان مشرق‌اندیشیدن و تأمل معرفی کرد. پادشاه و درویش حکیم، مرد پارسا و آدم دنیادوست، فقیر و غنی، جوان و پیر در شخصیت خود مشخصه‌های ساده و برجسته‌ای را گرد می‌آورند که رویارو قرار گرفتن آنها آدمی را به اندیشه

در اقبال و تأیید بریکر سمد

که مادر نژاد چون او قبل و بعد
(بوستان، ۲۵۵۲ و ۲۵۵۳)

و تأمل واهی دارد. هدف حکایاتی که تارویود بوستان و گلستان را تشکیل می‌دهند این است که این سرمشقای تفکر، که سعدی فضیلت‌پریشان است، ملموس گردند و در زندگی روزانه سرمشق قرار گیرند. همچنین خالق این دو کتاب، به برخورداری از شیوه‌هایی که به کمک آنها هر چه را که از انسان انتظار می‌رود به محیط فرهنگی آنها مرتبط می‌سازد، می‌تواند آزادانه اختلافها و تعیرات احوال را به دلخواه خود، مطرح کند.

برای نشان دادن نکته‌ای که پیش از این اعلام کردیم و نیت از همین اختلافها و تعیرات احوال است، یعنی نشان دادن این نکته که دامنه اخلاق سعدی گسترده‌تر از دامنه اخلاق سنن است، به گفتگو دربارهٔ مناظرهٔ معروف پیردازم که خود سعدی در گلستان «جدال سعدی یا مدعی...» (۱۶۲ تا ۱۶۸) نقل کرده است و در آن خویشین را در مقابل مردی فقیر اما مدعی و بی‌احاطه قرار داده است. مباحثه نخست میان سعدی و مدعی انجام می‌گیرد و سرانجام «مرافعهٔ این سخن پیش قاضی» برده می‌شود. مدعی به دادخواهی فقیران برخاسته بود و «وَمِی توانگران آغاز کرده»،^{۲۷۷} و می‌گفت که فقیران چیزی ندارند تا اتفاق و بخشش کنند، پس در سخاوت ناتوانند و توانگران بویی از سخاوت نبرده‌اند که «درویش را دست قدرت بسته است و توانگر را پای ارادت شکسته». اما این سخن بر سعدی گران آمد و به دفاع از توانگران پرداخت و گفت «بایرگران مسکینان» بر دوش ایشان است، و چون از نگرانیهای آبی زندگی فریغت خاطر دارند، می‌توانند با روح آزاد به عبادت پردازند و «عبادت ایشان به قبول نزدیک‌تر است». اما مدعی پاسخ داد که: «آن نشنیدی که [پیغمبر فرمود] الفکر فخری؟» و سعدی گفت: البته، اما به شرطی که خود فقیر از جان و دل آن فقر را بپذیرد، وگرنه از راه زهد منحرف می‌شود. مدعی گفت: با وجود این نباید توانگران را دارندگان داروی فقر به حساب آوری، زیرا که «به عزت مالی که دارند و عزت جاهی که ندارند برتر از همه نشینند و خود را بهتر از همه بینند» (ص ۱۶۴). سعدی پاسخ داد که: «ممنّت ایشان رومدار که خداوند کزنده، مدعی گفت: بل، توانگران به خوبی قدرت سخی بودن را دارند، اما هیچ نمی‌کنند. سعدی پاسخ داد: «بر بخل خداوندان نعمت و وقوف نیاخته‌ای الا به علت گدایی، وگرنه هر که طمع یک سو نهد کریم و بخشیش یکی نماید، محک داند که زر چیست و گدا داند که محسک چیست» (ص ۱۶۴). مدعی گفت به تجربه می‌داند که توانگران، چون کسی به درخانه‌شان آید، به گهاشتگی می‌سیارند تا بگویند که ارباب در خانه نیست؛ و سعدی پاسخ داد که سبب آن است که «از دست متوقمان به

جان آمداند و از رقبهٔ گدایان به فغان»، وانگهی فقر، برخلاف غنا، مانع از آن می‌شود که آدمی «حلال از حرام بشناسد»، فقر سرچشمهٔ شرها و بدیهاست.^{۲۷۸} آیا ترجم مدعی نسبت به فقر پرده از حسرتی که بر ثروت توانگران می‌خورد برمی‌دارد؟ سرانجام کای مباحثه و مرافعه مدعی می‌کند که دو طرف دست به گریبان می‌شوند و بحث هدیه‌گر را می‌درد و در نتیجه مرافعه به نزد قاضی می‌برند. قاضی توضیح می‌دهد که هم توانگر خوب بافت می‌شود و هم توانگر بد چنان که فقیر خوب و بد، در واقع «در زمرهٔ توانگران، شاکردند و کفرو و دو حلقهٔ درویشان صابرند و ضجور... (بیت): اگر زالد، هر قطره‌ای در شادی / چو مهر، بازو از او پر شدی... معترضان حضرت حق، چل و علا، توانگراند درویش سیرت و دروشتاند توانگر هست، و همین توانگران آن است که غم درویش بخورد، و همین درویشان آن است که کم توانگر گیرند...» (گلستان، ۱۶۷).

در این قطعهٔ بسیار فصیح، که برگردان فرانسوی آن عجولانه خلاصه شده است، ظاهراً باید به دو نکته در مورد اخلاق توجه کرد. سعدی با رویارو نهادن درویش و توانگر، و البته نه به قصد تغییر وضع ایشان (او تغییر وضع جامعه که فقط در حیطهٔ قدرت پادشاه است) بلکه به منظور زیست‌شان هر یک در وضعیت خاص خویش، در خط سنت باقی می‌ماند و این سنت را از یک سو از راه سخاوت یا شکیبایی اخلاقی تبیین می‌کند یعنی آن را از مایهٔ اخلاق برخورداری می‌نماید، و از دیگر سو در اندرون خویش از آن فراتر می‌رود.^{۲۷۹} هم در مورد فقیر (گلستان، ۱۶۴) و هم در مورد ثروتمند (ص ۱۶۷) تأکید شده است که اگر در جست‌وجوی معرفت نباشند و آن را به دست نیاورند وضعیت که دارند آنان را به شر و بدی خواهد کشاند. بدیعی است که معرفت در معنای مورد نظر است که سعدی تعریف می‌کند. سعدی در پایان گلستان بار دیگر به موضوع درویشی و توانگری پرداخته و این نکات را به کمک کلیات قصار باز گفته است (ص ۱۷۵ تا ۱۸۴)، بدیعی است که در همدجا بر تأثیر و نقش سرنوشت و تقدیر که ثروت را، به دلخواه خود و بی‌آنکه هیچ کاری از دست انسان برآید، تقسیم می‌کند تأکید ورزیده است.

۲۷۸. سعدی این نکته را با روایتی مثال درویشی عربی که به هنگام لواط با یک جوان دستگیر شد (گلستان ص. ۱۶۵) تبیین می‌کند. درویش که در خطر سنگسار شدن بود، گفت: «ای مسلمانان! عزت ندارم که ندکم، و طاقت ندارم که صبر کنم» لارهبانیة فی الاسلام، یعنی تعاد میان فقدان مایه برای زن نکرده و اصل تحریم رهبانیت و تحریم از نشان داد (A. J. Wenslick). مستند است که حدیث «لارهبانیة...» را احمد بن حنبل نقل کرده است.

۲۷۹. سعدی در باب هشتم گلستان که از کلیات قصار تشکیل شده است، بار دیگر به این موضوع پرداخته و نشان داده است که توانگری و درویشی آدمی را از خدا باز می‌دارد (ص ۱۸۷) و فقط «حالات فکر» سبب هر گونه تعالی می‌شود.

نکته دیگری که باید خاطر نشان کرد این است که مؤلف این "مجلسی" مربوط به جندال بر سر توانگری و درویشی نوعی بیان حالت را که خاص خود اوست، وارد سنت مرسوم می‌کند. همین امر سده‌ای را وامی‌دارد تا خطاب به مدعی درویشی بگوید که: «یر بخل خداوندان نعمت و قوف نایب‌های الّا به علت گدایی، و گر نه هر که طمع یک سو نهد کرم و بخیلیش یکی نماید». پس او مفهوم مدعّا و دیدگاه را وارد اخلاق می‌کند. از این مفهوم نام برده نشده اما واقعاً حاضر و ملموس است و مورد تأکید قرار گرفته است و منشأ آن استداد و توانایی والای اخلاق یعنی تضاد محتاطانه است. این مفهوم در ذهن و زبان غزالی هم وجود داشته است، آنجا که میان موارد اجرای قوانین شریعت تفاوت قائل شده است یا آنجا که به تحقیق در باب تیات پرداخته است. این مفهوم در ذهن و زبان سده‌ی خیل آزادتر می‌نماید و همچون نوعی تشکیک اخلاق در باب اخلاق جلوه می‌کند. یکی از شایستگی‌های بزرگ سده‌ی این است که توانسته است عبارات و تعبیرات ادبی اخلاق سنتی را گرد هم بیاورد و به مقدار بسیار انبوه وارد ادبیات کند، و بارها توانسته است این تغییرات جزئی احوال را، که این مفهوم را انسانی (و رحسب ریشه واژه "حوسث داشتن") می‌کنند، نقل و ضبط نماید. سده‌ی مردی سختگیر است اما دوست دارد که پاسخهای آرامی بخش یا روشنگر را با لبخندی تأکید کند. ۲۸۰ از او توصیه به کسب نیکامی ابا ندارد (چنانکه در بوستان، ۹۲۷: «چنان زی که ذکرث به تحسین کنند»، و تأملاتی در بسیاری از موارد نشانگر یک عاطفه انسانی هستند که، چنانکه پیش از این دیدیم، از راه نپس شدن کینه‌های آرموده شده، وجه عمومی و کلی پیدا می‌کنند. در متن برخورد‌های سیاسی - مذهبی قرن هفتم، که از آنها خبر داریم و نیازی به تکرار نیست، بیان داستان آن «هفت» که حاجت به بُت سنگی بی‌حس و حرکت برد، و چون سخن از ذکر پروردگار به میان آورد آرزویش برآورده شد، کاری شایسته و درخور توجه است. خدا به مردی مؤمن و "حقایق شناس" که از رفتاری که خدا با آن کافر کرده بود، دچار شگفتی شده بود، چنین پاسخ داد:

«که پیش صتم، پیر ناقص عقول بسی گفت و قولش نیامد قبول
گر از درگاه ما شود نیز رد پس آنکه چه فرق از صتم تا صمد؟»

(بوستان، ۳۹۷۷ و ۳۹۷۸).

هدف ما از این مبحث (۱، ۱۲)، شناساندن سده‌ی و آلازش بود. اکنون بدی می‌نماید که سده‌ی، حداقل در گلستان و بوستان، به آثار خود در آمیخته و با آنها یکی شده است یعنی که سده‌ی همانا اثر خویشی است. کار سده‌ی این بوده است که با ساخت و پرداختن سده‌ی در ۲۸۰. این نکته پیش از این گفته شده است. همچنین بنگرید به گلستان، ص ۱۴۴، ۱۴۶ و ۱۵۸.

بطن گفتارش به عنوان سرمشق جامه، شخصیت سده‌ی را بسازد. گفتار سده‌ی و کانون موضوع و هدف آن، به همان نسبت که شاه و درویش تصویر خود را در آن می‌پاشد به یکدیگر مرتبط هستند.

اما آثار ادبی سده‌ی محدود به همین دو کتاب و قائمه‌ها یا مشخصه‌ها و سبکهای نگارش آنها نمی‌شوند. بلکه افزون بر چند نامه و رساله منثور ۲۸۱ شامل مجموعه‌ای از اشعار غنایی هستند که دیوان او را تشکیل می‌دهند و ذبیح‌الله صفا به بهترین وجه آنها را معرفی کرده است. ۲۸۲ اما در اینجا برسر آن نیستیم که عناصر اخلاق (و جاودانگی) پراکنده در این بخش عمده از آثار سده‌ی را جست‌وجو و بررسی کنیم. ۲۸۳

۲۰۱۴ بوستان و گلستان، یا گلهایی در خارستان

ما ضمن گفت‌وگو از سده‌ی وسیعاً از این دو کتاب بهره گرفتیم. ما بارها به در چاپ از این کتابها رجوع کرده‌ام و از این پس هم به آنها ارجاع خواهیم داد. منظور ما از آن دو چاپ یکی سده‌ی نامه یا بوستان است که ابتدایی‌ترین و متمم‌ترین صورت آن را غلامحسین یوسفی در ۱۳۵۹ چاپ کرد و آن مجلدی است که به آسانی قابل استفاده است. ۲۸۴ این ادب داشتند شناخت و وسیعی را که از شارحان و شرحهای بوستان داشته است برای تصحیح کتاب به کار گرفته است. اما بهترین چاپ انتقادی گلستان همان است که علی‌ف در ۱۹۵۹ در مسکو به چاپ

۲۸۱. اصالت این آثار مورد تردید است، بنگرید به یان ریکا، تاریخ ادبیات ایران، ص ۲۵۲.

۲۸۲. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۱/۳، ص ۶۱۴ تا ۶۲۰، مسکو، محدوح، تاریخ گردآوری اشعار، جایگاهشان در تاریخ ادبیات فارسی و تأثیری که بر آن کرده‌اند.

۲۸۳. اشاره است به "عیب‌ها" (غریب دهشتناک)، چیزهای خلاف حیا و عفت، یکی از اولین پژوهشهای کتابشناسی درباره سده‌ی (و حافظ) را می‌توان در مقاله ابرج افشار [مجله علمی باب طرح کتاب شناسی سده‌ی و حافظ، در مقالاتی درباره زندگی و شمع سده‌ی، گردآورده، رشتگان، تهران، ۱۳۵۲، ص ۱۳ تا ۱۴.

۲۸۴. بوستان سده‌ی یا سده‌ی نامه، تصحیح، مقدمه و توضیح از غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۷۵ و ۵۸ + (انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، ش ۱۹، متن چاپ شده از ص ۲۰۴ تا شماره گذاری پایایی ابیات) است و نسخه ده‌ها در صفحه‌های ۵۳۵ تا ۵۴۴ ضبط شده‌اند. توضیحات مربوط به متن در صفحات ۲۰۵ تا ۲۵۲ قرار دارند، و فهرست نسبتاً مفصل لغات برای استفاده از آن در مراجعه به آن افزوده شده است. اولین چاپ فی الواقع انتقادی بوستان در سال ۱۹۶۲ [۱۳۴۱] به وسیله ر. علی‌ف (مسکو، ۵۷۷ ص) فراهم شد که بدیع الزمان فرزانفر، ذبیح‌الله صفا و مجتبی مینوی آن را ویرایش کردند و تجدید نظر و اصلاحات در ۱۳۴۷ در تهران چاپ کردند. علی‌ف برای این چاپ مقدمه‌ای جامع و صاف در شرح تألیف بوستان نگاشته است و خصوصاً خاطر نشان کرده است که بقیع هارونک به خط سده‌ی است که به کار رفته و بوستان را شخصاً اصلاح کرده است [مترجم در همه جا از چاپ سوم بوستان یوسفی تهران، سواروزی ۱۳۴۸] استفاده کرده است.

تعداد هر چه بیشتری از افراد را خوشایند افتد. در ادبیات عرب یک "مقامه" به معنای یک "جلس" است، یا همان گونه که بلاشر / Blachère در یک مقاله آموننده و رغبت‌انگیز دربارهٔ بدیع الزمان همدانی، خاکی نامدار این نوع (که در ۳۵۸ حق در همان زاده شده و در ۳۹۸ در عرات درگذشته است) به کار برده است، عبارت است از یک غامبی کوتاه شادی‌آفرین.^{۲۹۱} در واقع بسیاری از مشخصه‌های خاص "جلس" در آنچه در گلستان "حکایات" نامیده شده است باز یافته می‌شوند. یکی از این مشخصه‌ها قبل از هر چیز کوتاه بودن و فتردی است بدون تردید هم در گلستان و هم در بوستان خود داستان یا خود حکایت که در آغاز عبارت است از ملاحظاتی دربارهٔ این یا آن وجه یک خصوصیت مثبت یا منفی، معمولاً بسیار کوتاه و فشرده است، و در ضمن آن، در شرایطی که خیلی زود طرح و تبیین می‌شوند یک گفت‌وگوشکو کوتاه میان دو شخصیت - و به ندرت سه نفر یا بیشتر - بیان می‌گردد. در گلستان فقط در سه مورد حکایات نسبتاً دراز بیان شده است،^{۲۹۲} "حکایات مقامه" گلستان هواره افزون بر اصل داستان که به نثر است، حاوی چند بیت شعر است که حکم نتیجه‌دستان را دارند و متصل بر مفهومی هستند که باید از داستان نتیجه گرفته شود. در این حکایات غالباً عبارت و اصطلاحاتی به صورت اندرز، حکمت، کلیات قصار و ضرب‌المثل گنجانده شده‌اند. گاهی آیات هم حاوی برخی از این عباراتند. حکایات یا مقامه‌های گلستان برخلاف غالب حکایاتهای بوستان حاوی هیچ‌گونه ملاحظات مفصل و مطول نیستند و اقتضای آنها را هم ندارند. به عنوان مثل اگر باب سوم را بررسی کنیم درمی‌یابیم که این باب مثل همهٔ باب‌های دیگر کتاب فقط از حکایاتی (جمعاً ۲۸ حکایت) تشکیل شده است که، به استثنای یکی از آنها (حکایت ۲۷ که نسبتاً طولانی است)، حجم هیچ یک از آنها، آن هم با حروف درشت از ۲۴ سطر تجاوز نمی‌کند و حتی هشت حکایت وجود دارد که حجم هر یک از آنها در حدود ۱۰ سطر است. درحالی که هیچ یک از چهارده حکایت باب ششم، بوستان، که در همان موضوع است، از لحاظ کوتاهی به پای غالب حکایات باب سوم گلستان نمی‌رسد.

۲۹۱. در مورد بدیع الزمان همدانی بنگرید به مدخل Hamadani در لغت‌نامهٔ المعارف اسلام عبارت "غامبی" کوتاه شادی‌آفرین "را به جای «sayyete» اسپانیایی به کار بردیم. لغت‌نامهٔ "مقامه" عبارت از یک غامبی تقلیدی کوتاه که در نمایشخانه بازی می‌شود، نیست. از میکول / Miquel ۸۰ دو ترمیم آن نوشته است: «به‌طور کلی این نوع ادبیات متون مسجع در نوع مجلس مقامه» آری می‌یابید که به شیوهٔ sayyete، مایع‌رابعه متعرج زندگی یک شخصیت نیمه مسخره، نیمه لوگر، و نیمه خور و به هر حال شادمانی قلمی زیرزمین بیان را بیان می‌کند» [تاریخ ادبیات عرب، مجموعهٔ «دبی» می‌نامم، شماره ۲۵۵، ص ۱۸۷].
 ۲۹۲. در باب سوم، حکایت شماره ۲۷ (۲۸) در چاپ مورد استفادهٔ ما ص ۱۱۵ تا ۱۱۶ باب پنجم، حکایت شماره ۲۰ (۱۹) ص ۱۲۵ تا ۱۲۸ و باب هفتم، حکایت شماره ۱۶ (۱۷) در چاپ مورد استفادهٔ ما ص ۱۶۲ تا ۱۶۳.

رساله است.^{۲۸۵} نسخه‌های خطی بی که اساس کار این دو چاپ قرار گرفته‌اند وافرترین نسخ خطی متون فارسی موجود هستند.^{۲۸۶} و این قول در مورد نسخه‌های چاپی هم صادق است.^{۲۸۷} همچنین شرح‌های بسیار دربارهٔ گلستان وجود دارد.^{۲۸۸} و ترجمه‌های آن دو کتاب علی‌المخصوص به ترکی و زبانهای اروپایی فراوان است.^{۲۸۹} جالب توجه‌ترین نکته وفور قابل ملاحظه نسخه‌های خطی بوستان و گلستان است؛ و این امر به بهترین وجه غایانگر وجهه و رونق این دو اثر است و به عبارت دیگر تأثیر فرهنگی عظیمی را که این دو کتاب بر نسلهای متادی گذاشته‌اند، نشان می‌دهد.

— سخن تشویق آمیز و قانع‌کنندهٔ سعدی

بوستان^{۲۹۰} یکی مثنوی چهار عزار بیتی است که در همان بحر "مقارن" سروده شده است که مثلاً شاهنامه در آن بحر است. اما گلستان به صورتی نگارش یافته است که کمتر در ادبیات فارسی سابقه دارد، و از لحاظ سبک و سیاق در مقولهٔ "مقامات" جای می‌گیرد، و آن نوعی نگارشی است که کمتر از نوشته‌های دیگر جنبهٔ تعلیمی دارد و به گونه‌ای ترتیب می‌یابد که

۲۸۵. گلستان سعدی، تصحیح، مقدمه و توضیحات از ر. م. علی‌یف، مسکو، ۱۹۵۹ [۱۳۳۸] ۴۸۷ ص متن فارسی و توضیحات انتقادی. در مورد شروع گلستان از چاپ مفصل و دقیق خلیل غطیب زهر (تهران، ۱۳۳۸، یازده + ۶۹۵ ص) استفاده کرده‌ام [مترجم گوید: در وقتی که مؤلف، این سطور را می‌نوشته است، گلستان جاب غلامحسین یوسفی (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸، ۸۱۵ ص) هنوز به زیور طبع آراسته نشده بوده است، که به گویا ما بهترین و متعین‌ترین و استوارترین متن گلستان است، و همین است که مورد مراجعه و استفادهٔ ما در ترجمه حاضر بوده است.]

۲۸۶. مخصوصاً بنگرید به: احمد مزوری، فهرست ... ۱۸۶۱/۲ تا ۱۸۷۰ (نسخهٔ خطی کلیات که قریباً بی‌ترسان مورخ ۷۱۰ هجری است؛ ۲۶۶۲/۴ تا ۲۶۶۸ و ۳۳۲۷ تا ۳۳۶۰ (۴۰۰ نسخهٔ خطی بوستان؛ ۲۰۲/۵ تا ۳۲۰/۵) ۲۲۱۶ (۲۲۲) نسخهٔ خطی گلستان.]

۲۸۷. علی‌المخصوص بنگرید به: غانیا با مشار، فهرست کتابهای چاپی فارسی، ستون ۵۲۲ تا ۵۲۵ (برای چاپهای بوستان، ستون ۲۶۶۱ و ۲۶۶۲ (برای چاپهای کلیات)، ستون ۲۷۲۶ تا ۲۷۵۵ (برای چاپهای گلستان، ۲۸۸ بنگرید به: احمد مزوری، فهرست نسخه‌های خطی ... ۲۳۸۹/۵ تا ۳۳۹۴ (برای شرح گلستان، ۲۴۵۴/۵ و ۲۴۵۵ (برای شرح بوستان).]

۲۸۹. مثلاً بنگرید به: تحقیق کتابشناختی غنی ماهیار نوایی در کتابشناسی ایران، ج ۲، زبان و ادبیات فارسی، تهران، ۱۳۵۰، ص ۲۲۷ تا ۴۶۲ در مورد چاپها، ترجمه‌ها و تحقیقات مربوط به آثار سعدی، یک ترجمه خوب بوستان عبارت است از: *The Bāstān of Sa'di* by Morāṭh Pīnted and Tales Adorned, اثر دیکنس، لندن، ۱۹۲۲، بیست‌وهشت + ۳۱۸ (مجموعهٔ شاهکارهای یونسکی)، اما باید با احتیاط از ترجمه‌های فرانسوی این دو کتاب استفاده کرد (باری به‌دوستان و دفرمیری، نیکلا، عیشا).

۲۹۰. یک بار دیگر تأکید می‌کنیم که این عنوان را خود سعدی بر این کتاب نهاده است، بلکه بعدها از مقدمهٔ گلستان برگرفته شده، و بر آن نهاده شده است. در مورد معانی بوستان و گلستان بنگرید به اثر ما با عنوان توصیف طبع در شعر غزلی فارسی در قرن یازدهم، پاریس، کلیکتیک، ۱۹۶۹ (ص ۳۷، ۶۸، ۶۹ و ۷۱).

مقامه در یوسان جرئومه و مایه داستان است ولی در گلستان به صورت اسلوب غریب‌تری و خاص نگارش در می‌آید. حتی می‌توان گفت که سدهی چهارمین شیوه بیان ادبی قلمی سبب اخلاق زیان فارسی را دقیقاً در مقامه پیدا کرده است. البته او مدیح و هینکر مقامه‌نویس نیست.^{۲۹۶} اما آن را به گونه‌ای کاملاً شخصی و خاص خود به کار برده است و در عین حال به استثنای یک مورد همه مشخصه‌های آن را حفظ کرده است، یعنی مشخصه‌هایی که خاص مقامات بدیع‌الزمان همدانی، مدیحه این نوع، و مشخصه‌های خاص حریری هستند و «حریری نیز به دقت و موبه‌وه از همدانی تقلید کرده است» (مقاله «الحریری / el-hariri» در دائرة المعارف اسلام). منظور از آن یک مورد جنبه طنز آلود و تحریک آمیز مقامه عربی است که به قول بلاشر غالباً «یک فرد بی‌خاشاک و ولگرد اما پس فریخته و در عین حال وقیع و زیان‌آور را رو درروی یک شهری ساده لوح و زود باور قرار می‌دهد. حال آنکه سدهی هفتم کاملاً مغایرت به مقامه‌های خویش می‌دهد. البته مقامه‌های او خالی از جنبه‌های نیش‌آلود نیستند و در آنها آداب و رسوم و بیج و خهای مقتضی به‌خوبی در جای خود قرار دارند اما این بدان سبب است که در آثار سدهی و علی‌المخصوص در گلستان موضوع سخن، اخلاق است.

به این ترتیب می‌بینیم که سدهی سنت مورد نظر ما را چگونه به کمال می‌رساند. او برای آنکه به بهترین وجه در محدوده این سنت قرار گیرد و در آن بماند هرگونه ملاحظه نظری و غیرعملی را برای همیشه کنار می‌نهد و حال آنکه اسلاف او، چنان‌که پیش از این دیده شد، غالباً اقدام به بهره‌گیری از آن کرده بودند. سدهی دقیقاً و جداً به مقوله اندرز نظر و عنایت دارد زیرا که اندرز به مسائل عقل عملی مربوط به زندگی عادی باسج می‌دهد. سخن او جنبه انتفاع‌کنندگی و تشویق دارد و در همان زمینه جای می‌گیرد که ارسطو در فن شعر مطرح کرده است.^{۲۹۷} ارسطو می‌گوید: «سخنان تشویق آمیز برای این به کار می‌روند تا یک داوری و حکم را تصریح کنند و پدید آورند، و این درست همان چیز است که باید در تعریف سخن سدهی

مشخصه دوم «بجس» یا مقامه ساختار دقیق آن است که در آن نثر و نظم زنجیروار در پی هم می‌آیند.^{۲۹۸} و ضمن آنها حکایت، گفت و شنود (و ندرتاً یک‌گویی) و عبارات متنوع پیاپی نقل می‌شوند و متنوعاً درهم می‌آمیزند. همان‌گونه که پیش از این گفته شده، همه این خصوصیتها در هر یک از «حکایت»های گلستان مشهود هستند.

مشخصه سوم روزینه بودن و فطرت داشتن مقامه است؛ یعنی که حاوی ملاحظات یا آداب و رسوم زمان است؛ مؤلف علاقه‌مند است که روایتی از خود را به کمک آن دسته از شاخصه‌های زندگی، که در هستی همه دسته‌های افراد زمانه او یافت می‌شوند، بسازد و لذا تا آنجا که می‌تواند از کلیات قصار و ضرب‌المثل‌های متعلق به محیط فرهنگی و کتبینه معنوی آن عصر استفاده می‌کند خواه از راه استعمال رایج آن‌ها در زبان، خواه به سبب وجودشان در گذشته که اینک بار دیگر به برکت قلم سدهی جان تازه می‌یابند،^{۲۹۹} و بالاخره خواه به سبب دقت و اصابتی که در نوآوری مؤلف نهفته است و آنچه پدید می‌آورد موجب تبادر عبارات مشابه به ذهن می‌شود. این مورد اخیر در غالب اقوالی که علی‌اکبر دهخدا در اثر معروف خود از سدهی نقل کرده است، مشهود است. باب اول گلستان تنها باب در این کتاب است که ضمن آن مشاهده می‌شود که مؤلف به نقل داستان‌هایی پرداخته است که قهرمانان آنها شخصیت‌های تاریخ گذشته هستند. باب مشابهی که در یوسان در باب عدالت پادشاه وجود دارد به سبب استفاده بیشتری که سدهی از داستان‌های کهن یا معاصر خود بر اساس حماسه یا تاریخ‌نگاری کرده است، به گونه‌ای محسوس سنتی‌تر می‌نماید. اما در بابهای دیگر و به‌طور کلی در دیگر آثار سدهی این دو مقوله الهام بخش سدهی نبوده‌اند. و حتی وقتی که پای یک سنت قدیمی ولی نزدیک یعنی افسانه‌سرایی از زبان جانوران به میان می‌آید می‌توان گفت که سدهی عمداً و آگاهانه از آن دو مقوله بریده و دور شده است. سنت غنی و پر مایه افسانه‌پردازی از راه ترجمه فارسی کلیله و دمنه که به دست نصرالله منشی انجام گرفت و ما پیش از این به اهمیت و تأثیر آن اشاره کرده‌ام، رونق و اعتبار تمام یافت. اما سدهی البته نه به محتوای اخلاقی و صورت‌های مختلف تألیف عبارات افسانه‌آمیز بلکه با سبک نصرالله منشی و نوع افسانه‌سرایی قطع پیوند کرده است و در دو کتاب گلستان و یوسان فقط یک افسانه کوتاه به چشم می‌آید.^{۳۰۰}

۲۹۳. نثر پخته و مایه‌دار سدهی تا آنجا که ما می‌دانیم هنوز مورد بررسی ژرف و بنیادی قرار نگرفته است نه از لحاظ دستور زبان (صرف نظر از چند تک نگاری) و نه از وجه واژگان، شکل (که تا چه اندازه مؤوزن و شگفتاست) و سبک.

۲۹۴. علی‌اکبر دهخدا برای تدوین اثر عظیم خود، اثنان و چکم (تهران، مجلس، ۴ ج، ۱۳۱۰، ۲۰۶۴ ص، فهرست) موصفاً از آثار سدهی بهره گرفته است.

۲۹۵. و آن حکایتی که کرس بازنه است (یوسان، ۲۶۲۱ تا ۲۶۲۲)، گفت و شنود شترچی به مادرش از

مقوله ضرب‌المثل است (همن، ۲۶۲۰ و ۲۶۲۱) و داستان شمع و پروانه (همن، ۱۹۳۱ به بعد و ۱۹۶۴ به بعد) نوعی استعاره است، همچنان که حکایت قطره و باران هم (۱۹۸۴ به بعد) از همین مقوله است؛ داستان زجاج و طوطی (گلستان، باب پنجم) هم فقط حاوی یک ضرب‌المثل است.

۲۹۶. شاید (همان‌طور که محمد جعفر مجیب‌دین در مقاله‌ای که بعداً نام می‌بریم، حدس زده است) سدهی از مقامات همدانی از راه آنچه حیدالدین بلخی متوفی در ۵۵۱ به فارسی نوشته بوده آگاهی داشته است (بنگرید به: ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات ۱/۹۵۸ تا ۱۶۰).

297. *Asiatique, Rhétorique, Livre II, 16* (texte et trad. de M. Dufour, Paris, Les Belles - Lettres, 1967, 139 pp. 7eq.).

[و ترجمه فارسی آن، به وسیله دکتر عبدالعزیز زین‌کوبه تهران، بهنگار ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷].

براهنهای قلیل ارسطویی هستند.

اما در وقتی که سخن از "مجلس" سده‌ی گونه در میان است چگونه تقسیم‌بندی ارسطویی را در مورد تفاوت میان امور واقعی و سابق روایت، و امور ابداعی آن مثل افسانه و قتل به کار بندیم؟ روایت سده‌ی دقیق و ظریف و ماهرانه است، او تا آنجا که بتواند از تسک به امور و وقایع منبت از تاریخ‌نگاری و تذکره‌نویسی و تراجم‌نگاری بهره‌ی می‌کند و بدین‌سان از سنت رایج فاصله می‌گیرد. خصلت قدیمت امور منبت از تاریخ‌نگاری و تذکره‌نویسی (به لحاظ انتضای قدمت و سنت) آدمی را بر آن می‌دارد تا پذیرد که آن امور در عین حال که واقعی بوده‌اند، غیرعادی یا خارق‌العاده نیز بوده‌اند. و از خودداری سده‌ی از پرداختن به آن امور می‌توان چنین نتیجه گرفت که او آگاهانه از آنها اجتناب کرده و صرفاً به امور مربوط به زندگی و منش خواننده ششونده پرداخته است.^{۲۹۸} حکایات سده‌ی روایت بسیاری عادی امور، وقایع و گفت‌وگوهای هستند که به گذشته نزدیک، یعنی به‌طور کلی به زندگی گذشته خود سده‌ی تعلق دارند. اما میزان واقعیت آنها چه اندازه است؟ پیش از این سؤال را طرح کردیم که "سده‌ی کیست؟" پاسخی که در آنها داده شد پاسخ سؤال اخیر نیز هست. امر ابداعی یا امر واقعی با هم به کار گرفته می‌شوند تا منش و طبع زمانه را اثبات کنند. واقعیت "مجلس" و مقامه کمتر از امور واقعی زندگی که امکان روایتشان را دارد، و بیشتر از انطباق که با طبع زمانه نسبت به امور زندگی و آنچه این‌گونه تصور می‌شود، دارد نشأت می‌گیرد. هیچ‌کس ناگزیر نشده است از سده‌ی بپردازد که آنچه می‌گوید حقیقت دارد یا نه. کوشش در غور توجه او برای روزینه کردن اخلاق از طرح تشویق‌گر او در جهت دستیابی به تعداد هر چه بیشتری از غم‌طایان ناشی می‌شود. و بدین‌سان می‌توان خوب دریافت که چرا او به کار گرفتن افسانه و نیز قلیل و استماره، اجتناب کرده است. زیرا که افسانه و قلیل خاص غم‌طایان آگاه‌تر هستند. غم‌طایب که می‌توانند کلید درک مفهوم حکایات مربوط به جانوران و موجودات انسانی را به وجه مطلوب به کار برند.

این کوشش همچنین در چگونگی به کارگیری اصطلاحات نیز مشهود است. در اینجا هم تسک به صاحب‌نامان کهن فقط در مواردی به چشم می‌خورد که بای قتل اقوال حکمت آمیز رایج و مشهور، آن هم اسامی اساطیری مثل لقمان یا جمشید در میان باشد. در سراسر بوستانه و گلستان مجموعه‌ی کمتر از بیست حدیث نوی یافت می‌شود، و اصلاً در هیچ‌جا نامی از قرآن در

۲۹۸. محمد جعفر محبوب در یک مقاله چاپ (هفت‌گویی کوتاه درباره‌ی زبان سده‌ی و پیوند آن با زندگی)، مقالات، چاپ رستگار، ۱۳۵۲، ص ۳۲۸ تا ۳۲۷ به خوبی علاقه سده‌ی را برای به کار گرفتن زبانی که دستیاب غم‌طایان باشد و بهره‌ی می‌گیرد از شیوه‌ی بیانی که مطابق با طبع و جنبش روزمره مردم روزگارشان باشد، نشان داده است.

به کار برده. به عقیده ارسطو براهنهای مشترک در همه انواع بیان که موجب پدید آمدن داوری می‌شوند دو گونه‌اند: شاهد مثال و قیاس اشیاری.* در اینجا مقتضی است که اندکی با فیلسوف هراهمی کنیم. شاهد مثال که عبارت است از: «اصل استدلال از راه قیاس و استنتاج»، حاوی دو مقوله است: یکی نقل امور گذشته که از آنها مطلبی برای زمان حال استنتاج می‌شود؛ و دیگری شاهد مثال ابداعی یا ایجادیه که ممکن است یک افسانه و حکایت یا یک قلیل و کتابه باشد. اما قیاس اشیاری به تعبیر ارسطو همواره یک "گونه" قضیه یا قیاس برهانی است که در میان براهنهایی که از قبل فراهم آمده‌اند، آن دسته را که صرفاً بر ضد شخص حریف هستند، به کار می‌گیرند.

در واقع، یک قضیه ممکن است به‌گونه‌ای ساخته و پرداخته شود که همیشه و در همه جا صادق باشد؛ در این صورت اثبات آن در بهترین قواعد شرعی شناخته شده انجام می‌گیرد تا حقیقت به‌گونه‌ای بدیهی آشکار گردد. سده‌ی به شکل مکاشفای خیلی بهتر از اسلاف خود دریافته است که سخی در این شیوه و نظام هیچ‌گونه تحرک و گیرایی ندارد بلکه در نظام ارزشهای که جامعه‌اش همچون ارزشهای سازنده جامعه به لحاظ فرهنگی پندانی می‌نگرد، تحرک و پویایی خواهد داشت. به همین سبب سخن او به‌گونه‌ای بیان و تألیف شده است که موجب پیوند و التصاق با این ارزشها و با مفاهیمی که مؤید این ارزشها هستند، گردد. و لذا نمی‌تواند جز اینکه برهانی و نشأت گرفته از معانی و بیان با فن شعر باشد، صورتی دیگر داشته باشد. قضیه یا قیاس (به قول ارسطو) قضیه‌ای است متشکل از براهنهای مناسب، و برای این ساخته می‌شود که موافقت و تصدیق یک غم‌طایب، یک گروه شوند، یک محیط معین را نسبت به آنچه بدیهی نیست (ارزشها) اما مرجح است، جلب کند.

اگر بر سببای توفیق که نصیب گلستان شده است داوری کنیم و نیز همه اسلوبهای بیان ادبی را که تا کنون در این فصل بررسی شده‌اند، در نظر می‌گیریم می‌بینیم که "مقامه" مقوله‌ای است که بهتر از هر نوع دیگری می‌تواند اندیشه و تبت تشویق‌گر سده‌ی را تحقق بخشد. مقامه در واقع بهترین فن ادبی مناسب برای اخلاق آموزی به شیرازهای سده هفتر و به‌طور کلی به همه کسانی است که در سنت فرهنگی زبان فارسی مشارکت دارند. حتی "شکل" ظاهر مقامه یا مجلس را باید از زمره فنون همین شیوه بیان ادبی دانست؛ فشرده‌ی و کوتاهی مقامه خصلت تند و تیز اجزای بیابایی تشکیل دهنده مقامه را تشدید می‌کند و به التزام سریع غم‌طایب کمک می‌فاید. میزانی تر متکلفی که همراه با شعر به کار می‌رود، میان دو شیوه عمدتاً نگارش رایج در سنت ادبی فارسی هماهنگی و التصاق ایجاد می‌کند. روایتهایی که در هر "مجلس" نقل می‌شوند از نوع

* اینترجم، شاهد حال را در برابر example و قیاس اشیاری را در مقابل enthymème به کار برده است. اصطلاح دوم را "برهان منطقی برآیند و ملزوم" و "نتیجه" (۱) هم معنی کرده‌اند.

ایبداع ناعلم می‌فایند، که سده‌ی کمال هنر خود را نشان داده و هنر را به کمال رسانده‌است. بدین‌سان چنین می‌فایند که به کارگیری اشکال بیان و عبارت‌پردازی و تنوع آنها از راه آثار سده‌ی به پیشرفت مهمی رسیده‌است. البته هیچ‌گونه نظریه و دستورالعمل از پیش پرداخته‌ای که حاکم بر این سبک باشد مشهود نیست، بلکه برعکس، همان‌گونه که رادوپال گفته‌است زبان او صورت عمل و ملموس زبانی است که کاملاً به زبان "مردم" نزدیک است.

استاد و تسک به ارسطو، آن هم در سبک و سیاق که خاصی اوست، امکان می‌دهد تا جایگاه اخلاقی سده‌ی را با اطمینان تعیین کنیم. این اخلاق به سبب کیفیت نتیجه‌ای که از آن عاید می‌شود موجب می‌گردد تا آنچه به‌عنوان شاخصه‌ای سنتی اخلاق معرفی شده‌اند، به‌گونه‌ای کامل و ملموس آشکار گردند. این سبک، سبکی است آکنده از انواع مدح و مذم، سخنی است که از راه استدلال تشویق‌آمیز، عامه مخاطبان را وادار به واکنش و اقدام می‌کند. در عین حال وقتی که موضوع تعریف و تشریح روشهای استدلالی خاصی مورد بحث، که سده‌ی به بهترین شکل دقیق‌ترین و ظریف‌ترین صورت آن را به‌کار بسته‌است مطرح می‌شود دسته‌بندی انواع در درون جنس، بدان‌گونه که ارسطو وضع کرده‌است موجب سر درگمی می‌گردد. تدوین چنان دسته‌بندی اسلوب‌های ادبی و بیانی سده‌ی از موضوع گفتار ما بیرون است. آنچه مهم می‌نماید آن بود که نشان داده شود که مفاهیم اخلاقی سنت رایج در آن روزگار که در آثار سده‌ی منعکس شده‌اند در کدامین جایگاه قرار می‌گیرند. این جایگاه بنا بر قول ک. پرلین همانا "امپراطوری معانی و بیان" است و ما برای روشن شدن مطلب اندکی در این زمینه گفت‌وگو می‌کنیم.^{۳۰۱} استدلال به زبانی نه مشروط بلکه طبیعی انجام می‌گیرد و می‌بینیم که سده‌ی خیال بیشتر از اسلاف خود به همین زبان نظر داشته‌است.^{۳۰۲} زبان مستدل طبیعی سده‌ی مبتنی بر قضایای مورد قبول عامه مخاطبان است و می‌کوشد تا از راه اسلوب‌های مختلف فن بیان، اقبال را به عامه به قضایا نشان می‌دهند، کمب کنند. مؤلفه امپراطوری معانی و بیان در فصل سوم این کتاب موضوعات مورد توافق را که می‌توانند به‌عنوان نقطه آغاز سخن به‌کار گرفته شوند، تعریف کرده‌است که از آن جمله‌اند: ارزشها، رده‌بندیها یا سلسله مراتبها و

میان نیست. درحالی که برعکس، اصطلاحات و اقوالی که صاحبان نشان ساخته هستند، بسیارند. همداد اندرژا-در معنای واقعی کلمه نیز بسیار است. احکام اخلاق، یعنی اندرزهای که به زبانی سخته و دقیق بیان شده‌اند نیز بسیار هستند و می‌توان گفت که اصولاً زبان سده‌ی زبانی است که همواره به نصیحت می‌گردد و خصلت اندرزآمیزی و حکمت‌گویی طبیعی آن است. کلیت قصار، که جنبه عمومی و انتزاعی بیشتر دارند و آگاهانه با استفاده از مجاز و استعاره ساخته شده‌اند، تقریباً در هر صفحه بارها به چشم می‌خورند و غالباً کار همان "قول" (dit) را می‌کنند که قبلاً از آن سخن گفته‌ام (۲.۱۹). و آن را عنصر حل و انتقال مفهوم روایت یا حکایت دانستیم. می‌توان آنها را به "پندهای حکیمانه" به‌گونه‌ای که ارسطو تعریف کرده‌است، نزدیک دانست، و اینها دستورالعملهایی هستند که «موضوعات افعال آدمیان است» و معمولاً یا نتیجه‌گیری و یا مقدمه‌البرهان قیاسهای اخلاقی می‌دهند.^{۳۰۳}

هم در یوستن و هم در گلستان ضرب‌المثلها هم همین کار کرد "اقوال" یا حکایات را دارند. بنابر گفته ارسطو (فن شعر، کتاب سوم، ۱۱) ضرب‌المثلها عبارتند از «استعاره‌های نوع به نوع» و همان‌گونه که مثال که خود او آورده‌است نشان می‌دهد، مبتنی بر یک روایت مشهور هستند که رابطه نسبت و انطباق استعاره بر مبنای آن تعیین می‌شود. روایتی که بدان تسک جسته می‌شود روایتی است که همان از آن آگاهند و بدان آشنایی دارند و ممکن است که یک افسانه یا یک تمثیل و یا یک رمز و کنایه باشد.^{۳۰۴} در عین حال، این نوع ضرب‌المثل با معنایی که برای آن قائل شدیم، برخاسته از یک فرهنگ عالمانه است و سده‌ی به ندرت آن را به‌کار برده‌است. نوعی دیگر از ضرب‌المثل مثبت از یک امر ملموس و عمومی است مثلاً سخنی که در این بیت به‌کار رفته است: «چو کودک به دست شناور برست / تریسد، وگر دجله پهناور است» (یوستن، بیت ۱۸۴۴). در این مورد نمی‌توان به تحقیق گفت که این ضرب‌المثل از قبل مشهور بوده یا اینکه سده‌ی آن را ابداع کرده‌است؛ و دقیقاً در همین قلمرو است، یعنی آنجا که تمیز میان سنت و

^{۳۰۱} فی شعر ارسطو، کتاب دوم، ۲۱. مثال که از ارسطو نقل می‌شود این است: «اگر عقل سلیم داشته باشیم نباید به فرزندان اجازه دهیم که در معرفت افراط کنند» برای ساختن قضیه باید چرایی آن را بیان کرد؛ و مصروف نظر از اینکه لفاظ در دانش آنان را به تبلی می‌کشاند، سواد زیاد موجب رشک و کینه دیگران می‌شود. اما در چهارچوب حکایت دلیل پند حکیمانه به‌گونه‌ای طبیعی تبیین می‌گردد و تشکیل پدید نمی‌آید. ^{۳۰۲} این نکته را ایچیکو (Ichiko) (و همکاران او) در یک مقاله جالب نشان داده‌است: «Fable, Parable and Allegory» در دایرة المعارف ریچیکو، ۱۹۸۲، ۱۳۲/۷، و نکته مورد نظر ما در صفحه ۱۳۲ آبیاست. H. Suhany (مادی سهانی) در «Les Figures de style» (مجموعه «چند می‌دام»، شماره ۱۸۸۹، ص. ۱۸) نوشته‌است: «تمثیل یک روایت استعاره‌ای است که حاوی یک درس و نتیجه اخلاقی یا دینی است. تمثیل بر زبان روی می‌دهد، اما استعاره در معنای واقعی کلمه جنبه فضایی یا توازن دارد. یک ضرب‌المثل معمولاً تمثیل اشیاء شده و تقلید شده است.»

301. Ch. Perelman. *L'Empire rhétorique. Rhétorique et argumentation* (Paris, Vrin, 1977, 196 p., Coll. «Pour Demain»).

پرلین در نوشته‌های خود این اندیشه را پرورده‌است، اما این کتاب اوج بحثگی وی است و او بهترین مقاله‌های خود را در کتاب زیر گردآورده‌است:

Le Champ de l'argumentation, Presses Univ. de Bruxelles, 1970, 408p.

^{۳۰۲} «قاعده در زبانهای طبیعی عبارت است از ابهام و نیز ابهامان تفسیرهای متنوع (پرلین، ص ۵۸). و همین امر به مؤلف امکان می‌دهد تا پس از آن نشان دهد که نقش کنشی که استدلال می‌کنند یقینی است که کلیات را برحسب دغدغه خود تفسیر می‌کنند، چه باید باشد (فصل ۵).

فروتنی، و مصداق خود سمدی که پیش از این بیان کردیم و نشان دادیم که می‌کوشید تا خود سرنشق و نمونه باشد.

— موفقیت ادبی گلستان

بوستان و گلستان را با بد قطعاً دو کتاب مکمل هم به حساب آورده. مؤلف آنها یک پیام عمده دارد که خطاب به دو گروه مخاطب متفاوت از هم، بیان می‌شود، و این نکته‌ای است که پس از این تبیین خواهیم کرد اما در اینجا فعلاً به گفت‌وگو از شکل ظاهر هر یک از این دو کتاب می‌پردازیم. البته اگر خود سمدی چیزی در این زمینه گفته بود به ما در تبیین و توصیف پیوندهای میان آن دو کمک می‌کرد، اما او در بوستان هیچ چیز درباره‌ی گلستان نگفته است و در گلستان هم هیچ سنجی از بوستان به میان نیاورده است. جز اشاره کوتاهی در گلستان که ترتیب زمانی این دو اثر را روشن می‌کند. هیچ تردیدی نیست که بوستان ابتدا در ۶۵۵ تألیف شده و در همان سال به نام «بویکر» (بر این سعد بن زنگی) درآمده است. و نیز تردیدی نیست که گلستان هم در سال ۶۵۶ به نام هو تألیف شده است. این که این دو کتاب پس از آن تاریخ بازبینی و اصلاح شده‌اند از اختلافات تردیدناپذیر و ناهمخوان میان نسخه‌های خطی موجود و نیز از تغییر نام محمودیان و مخاطبان نشان آشکار می‌گردد. برخلاف آنچه تذکره‌نویسانی که منحصراً بر متن این دو اثر تکیه می‌کنند و ظاهر حکایات را سند قرار می‌دهند، گفته‌اند نمی‌توان تصور کرد که سمدی این دو کتاب را در دو سال، همان دو سال اول پس از بازگشت به شیراز، نوشته باشد. البته می‌توان پذیرفت که گلستان پس از بوستان تألیف شده است، و این امر نه فقط از اختلاف سلاطین که قبلاً ذکر شد، برمی‌آید بلکه از آنجا نیز روشن می‌شود که سمدی در گلستان خود را کسی معرفی می‌کند که شهرت آدیش نیاز به بازآفرینی و تبلیغ ندارد.^{۳۰۲} و این ادعا در صورتی درست خواهد بود که در آن هنگام بوستان از شهرت برخوردار بوده باشد یعنی پیش از گلستان تصنیف شده باشد. صورت ظاهر تدوین دو کتاب به گونه‌ای است که به آشکارا اقتضا می‌کند که حاصل کاری هستند که در طی چندین سال انجام گرفته است. البته خود سمدی به صراحت می‌گوید که فصل اول گلستان را در یک روز تصنیف کرده است (گلستان، ۲۲) و پس شگفتی آور خواهد بود که واقعاً منظور او همان باب اول باشد زیرا که از لحاظ ادبی فصل سخت پیچیده است حاوی چهل و یک «مجلس» یا حکایت، اما این نیز طبیعی است که مؤلف با تألیف نخستین منظور تصنیف خود در یک صحنه (فصل، یعنی بند، و بیگان قصد او همان اولین «مجلس» یا حکایت کتاب است) هم به آزمایش خود پرداخته است و هم قریحه و چیره‌دستی

برجسته‌ات، و درست در همین زمینه‌هاست که صفای و بیان سمدی غنوده می‌شود. پیش از این به اشاره گفته شده است و پس از این نشان داده خواهد شد که اخلاق که در بوستان و گلستان مطرح است، از سنتی‌ترین اخلاقیات، و محتوای آن بسی کمتر از محتوای سنت اخلاق فارسی باز و منبسط است؛ زیرا که سمدی، قطعاً تحت تأثیر اولویتهای روزگار خود، دست به انتخاب زده است. سمدی ضویشن را در فکری که در پیرامونش قرار دارد جای می‌دهد و خواننده را به فرهنگی حواله می‌دهد که عناصر فکری خود را از همان گرفته است، اما به برکت اثر ادبی خویش آنها را بدیهی نشان می‌دهد. موفقیتی که نصیب او شده است به خوبی می‌نماید که او درست عمل کرده است و تیر را بر هدف نشانده است فقط با بسط یک موضوع می‌توان به تأثیری که می‌خواهیم، دست یابیم (پرلن، ص ۵۱). بدین‌سان شرح و بسط، فن اصلی است و این همان چیزی است که از راه «مجالس» فراوانی که بر محور یک مفهوم معین، و به‌طور کلی در یک باب، گرد آورده می‌شوند، تحقق می‌یابد.

پرلن از فصل ششم به بعد به تجزیه و تحلیل فنون استدلال و مباحثه که بر «منطق عملی» خاصی احکام ارزشی استوار است، می‌پردازد.^{۳۰۳} در اینجا ضروری می‌نماید که درباره‌ی نتایج حاصل از این استدلال گفت‌وگو شود تا از آنها در شرح و تفسیر اسلوب‌های ادبی و بیانی موجود در بوستان و گلستان، که باید قبلاً فهرستی از همه‌ی صورتهای آنها ارائه می‌شد، استفاده گردد. و چون که این کار نشده است در اینجا حداقل به «فن استدلالی» مبنی بر به‌کار گرفتن برهانهایی که «ساختمان امر واقع را تشکیل می‌دهند» اشاره می‌کنیم و از آن جمله‌اند: برهانهای قیاسی، برهانهای مشهور، برهانهای مصداق و غیر مصداق یا خلط. در این برهانها به مورد خاص استاد می‌شود؛ با درک و تشخیص نیت استدلال هر حکایتی که سمدی روایت کرده است می‌توان شیوه‌های گوناگونی را که برای طرح و معرفی مفاهیم بنیادی اخلاق خود به‌کار برده است، بهتر باز شناخت و نشان داد، در واقع یک حکایت ممکن است روایتی یک گونه و سرنشق که منشأ یک دستورالعمل رفتاری شده است، باشد؛ یا برعکس، ممکن است که توصیف و تبیین قاعده‌ای باشد که از پیش بیان می‌شود و در ذهن و وجدان آدمی مرکوز می‌گردد؛ و بالاخره ممکن است در وجود شخصی که به سبب اقتدار یا اعتبار خود مرجعیت یافته است یا طرد شده است، به‌صورت مصداق یا خلاف آن تبیین گردد. اشاره به یک نکته که به گمان ما ضرورت دارد، جالب خواهد بود، و آن این است که تمسک سمدی به برهان مصداق فقط در دو مورد مشهود است: مصداق فرزانه‌ای که دچار مردی بی‌تغیر شد ولی رفتاری پارسا‌پایانه در پیش گرفت (بوستان، ۲۱۹۳ تا ۲۱۹۸ تا ۲۲۰۶ تا ۲۲۲۲، در حکایت‌های مربوط به

۳۰۲. دکتر جلیل سمدی که در اولیای عوام استفاده است، صحبت سخنانی که در بسط زمین منتشر گفته و قصب الجیب حدیثش که همچون شکر می‌خورند. ۱۰۰ گلستان، ۵۱.

۳۰۳. رجالی که تحلیل ارسطو درباره‌ی متلاقیاس انضامی منحصراً جنبه‌ی رده‌بندی دارد و در نتیجه نمی‌توان آن را بر آثار سمدی اطلاق داد.

خود را نشان داده است. و این حکایات اول، حکایاتی شکوهند و استادانه است که بر بقیه کتاب و سبک و سیاق آن تأثیر نهاده است. در این زمینه نمونه معروف مولوی که هجده بیت اول مثنوی خود را در یک مجلس سروده است، در دست است.

اگر وضعی را که سعدی در ابتدای کتاب توصیف می کند و خود را در آن جای می دهد به عنوان یک واقعیت بپذیریم، کار تحقیق درباره مدت زمان تصنیف کتاب از این هم سخت تر انجام خواهد گرفته. در واقع سعدی چنان که خود گفته است بر آن شده بوده است که «در نشیمن عزلت» نشیند و «دامن از صحبت» بپوشد و رفت و آمد با مردم فرایند و به سکوت و تأمل بگذراند. اما وقتی که می بیند که یکی از دوستانش «دامنی گل و ریحان و سنبل و ضیئران» که بقا و عهد ندارند، فراهم آورده است بر آن می شود تا گلستانی تصنیف کند که «یاد خزان را بر ورق او دست تطاول نباشد و گردش زمان عیش ربیع آن را به طیش خریف مبدل نکند» (گلستان، ۵۴). لذا تصمیمی را که برای عزلت و سکوت گرفته بوده است لغو می کند، و اگر گلستان در روزگاری تألیف شده باشد که سعدی می کوشیده است تا بار دیگر در شهر شیراز جا بیفتد و عثایت دربار را کسب نماید، آن تغییر رأی توجیه ناکردنی خواهد نمود. و آنکه ای آنچه سعدی در باب تصنیف «فصل در یک روزه» گفته است ممکن است که فقط یک مقدمه چینی و زمینه سازی باشد. اما ممکن هم هست که با یک وضع واقعی تطبیق کند در این صورت مربوط به زمانی مقدم بر سالهای ۶۵۵ و ۶۵۶ خواهد بود. می توان تصور کرد که سعدی در زمانی که سرگرم تصنیف بوستان بوده، به تألیف گلستان نیز آغاز کرده است.^{۳۰۵} و بخشی از «عمر گرنامه خود را» صرف این کار^{۳۰۶} کرده، و بعدها آنها را به نام محدوحان خود درآورده است.

باری چنین می نماید که گلستان اقتباس ادبی بسیار موفق بوستان، خطاب به گروه وسیعی از مخاطبان است. همان گونه که در اسطوره، حوا از پهلوی آدم خلق شده است، سعدی نیز از تأملات پر شاخ و برگ و پر شرح و بسط خود در بوستان، کتاب موجز و دلچسب و زیبای گلستان را بیرون کشیده است. البته در این یک خیلی بیشتر از آن یک مطلب پرانگنده یافت

● اسدی گفته است: «فصل در همان روز اتفاق بیاض افتاد در حسن معاشرت و آداب معاشرت» (گلستان یوسنی، ۵۴). و این بیشتر با «باب هشت» در آداب صحبت» مطبق است نه با «باب اول» در سیرت پادشاهان» و دانسته نیست که مؤلف چگونه به این تصور افتاده است که قصد سعدی، باب اول بوده است! ۳۰۵. در گلستان (ص ۵۴) چنین می خوانیم: «فی الجمله از گلستان هنوز بقیه مانده بود که کتاب گلستان تمام شد. آیا این بدان معنی است که کتاب در یک فصل تقریر یافته است؟ و یا در پایان بایز یک سال؟ و یا اینکه اشاره به این امر است که سعدی تألیف گلستان را بعد از آغاز تصنیف بوستان شروع کرده و در حین تصنیف این یک آن دیگر را تمام کرده است؟

۳۰۶. به دلیل تفاوت و تقلیل میان دو ج / شرح، تأکید بر این جمله گلستان (ص ۵۶ و ۵۷) که «کلمه ای چند - در این کتاب درج کردیم و برخی از طبعی گرنامه را از شرح باید عمر را به معنای هستی و زندگی گافی گرفت.

می شود؛ و این نکته را پیش از این عمل دشق خاطر نشان کرده است که برخی از «حکایت» های گلستان هیچ ربط و پیوندی با بانی که در آن جای گرفته اند ندارد.^{۳۰۷} و حتی هدف بعضی از آنها هیچ چیز جز تفریح خاطر، یا چنان که پیش از این (۲۱۵) دیده شد و عنوان کتابی است، جز «فرج بعد از شدت» نیست. هر واحد کوچک گلستان و بوستان به شکلی بسیار عادی بر یک گفت و شنود مقتضی و مناسب حال که آکنده از اصطلاحات و عبارات مطابق با ذوق و قریحه مؤلفند، استوار است. علاقه سعدی به این اصطلاحات و تعبیرات مسجع و پرورده در گلستان آشکارتر و لطیف تر از بوستان است. این اصطلاحات در گلستان کمتر از بوستان یافت می شوند ولی بیشتر و راحت تر بیان شده اند تا در هر حکایت یک به یک آنها جایگاه و ارزش خود را پیدا کند. برعکس، در بوستان غالباً از اولین معنایی که در گفت و شنود دارند فراتر می روند و گویی گریزهایی از یک موضوع هستند. این اصطلاحات، بدون شرح و بسط در پیرامون یک موضوع گردآورده شده اند و همه سطوح و زوایای آن را نشان می دهند، چنان که سعدی در ابیات ۲۱۱۵ تا ۲۱۴۷ بوستان تمام آنچه را که در مورد زن خوب و زن بد در ذهن و نظر داشته است، در اصطلاحات و تعبیرات متنوع بیان کرده است. همچنین است در ابیات ۳۷۰۶ تا ۳۷۲۹ در باب این که آدمی نباید از مرگ کسی، حتی اگر بدترین دشمنش هم باشد، شاد گردد.

در گلستان، متن همواره بسطیتر است و واحدهای کوچک آن مستقل هستند. حتی در حکایت طوفان مشت زن و جبر و بحث دراز او با پدر (گلستان، «باب سوم»، ۱۱۹ تا ۱۲۶)، هجر قصه گویی مؤلف همواره توجه خواننده را به خود جلب می کند، و هر بخش از آن حاوی مجموعه ای از اندرزه و کلیات قصار است که به بهترین صورت نقل و تدوین شده اند تا احساس خستگی پدید نیاید. در اینجا بر خلاف آنچه در بوستان عمل شده است دیگر تشریح از سرهم بندی و در پی هم چینی روایت و اصطلاحات مشهود نیست بلکه بافت و پیوندی به چشم می خورد که موقفانه صورت پذیرفته است. خواننده، این هر دو شیوه بیان را با هم درمی یابد و دنبال می کند. در همین حکایات مباحثه آمیز مجموع آنچه روایت می شود برای رسیدن به یک نتیجه در موضوع سفر است، و این نتیجه هم قاعده کلی و هم استثنائات آن را بیان می کند به این معنی که:

«که بود کز حکیم روشن رای بر نیاید هوش تدبیری
گاه باشد که کودکی نادان به غلط بر هدف زنده تبری»
(گلستان، ۱۲۶).

تصمیمی که اخلاقی اندرزنامه‌ها می‌توانست به دست دهد ولی حکایت مباحثه‌آمیز به‌گونه‌ای ماهرانه بدان می‌انجامید.

سعدی می‌دانست که دشمنانی دارد و چنین می‌نماید که مخصوصاً از حسدات آنان نسبت به خود آگاه بوده است. طبعاً این حسدات انگیزه‌های داشته است. لذا سعدی کوشیده است تا اخلاق را که فی‌الواقع زاهدانه بوده است به صورتی دوست داشتنی درآورد. او ترغیب به نوعی فروتنی که بتواند اثر مکرره اقتدار اجتماعی را تلطیف کند، کرده است. البته بیان پُرطنطنه و شوکت‌مندش توانسته است خشکیا و به عبارتی بی‌میزگی‌های اخلاق عمومی او را از هکسان پنهان دارد و برتردی‌هایی که نسبت به اشخاص و قضایای قطعی داشته است، برده افکند. لکن برای آنکه با برجا بماند و استمرار یابد، هواره اثر خود و شخصیت خویش را به خوشبینی نگریسته است:

«هنر به چشم عدلوت، بزرگتر عیب است
نور گیتی فروز چشمه هور زشت باشد به چشم موشک کور»
(گلستان، ۱۱۸)

۳.۱۳ اخلاقی که عمومی است

فقد ما این است که در صفحه‌های بعد نشان دهیم که آموزش عام و کلی سعدی چه چیز است. بدین‌سان ناگزیر خواهیم بود که محتوای دو کتاب متفاوت اما مکمل همدیگر یعنی بوستان و گلستان را بررسی کنیم. ما مخطوط اصلی این محتوا را به محتوای کتابهایی که پیش از این بررسی کرده‌ایم، خواهیم سنجید.

— آلتیز به قدرتمند و درویش

هم بوستان و هم گلستان با فصلی آغاز می‌شوند که یک «نصیحة الملوک» کلان است. به بوستان، با اندرزهای انوشیروان و دیگر پادشاهان کهن (بیت ۲۱۸ تا ۳۰۹) گام می‌نهمیم. و این میثقی است که با الهام از متونی که کاملاً برایمان آشنا هستند، و مخصوصاً در سنت اندرزهای انوشیروان و اردشیر جای می‌گیرند، تصنیف شده است. اما سعدی با آغاز کردن فهرست پندهای خود با این اندرز: «که خاطر نگهدار درویش باش / نه در بند آسایش خویش باش» (بوستان، بیت ۲۱۹) پیدرنگ انتضایی را که کرده است، آشکار می‌سازد. این لحن در سراسر این بخش حفظ شده است و ضمن آن به پادشاه نشان داده می‌شود که چگونه باید عدالت را اجرا کند، اجرای عدالت با اشتیاق پایان‌ناپذیر شاعر به شیر و رفاه اتباع سلطان، یعنی رعیت و اهل کشور عموماً آغاز می‌شود؛ اما خیر و صلاح دهقان زمیندار (بیت ۲۲۷) که رفاه و آبادانی کشور

بسته به اوست، و نیز زن بیوه و کودک یتیم جنگ‌زده (پتهای ۲۲۴ و ۲۲۵) که دهانشان در درگاه خدای‌تواند یک سرزمین را نابود کند، نیز در مد نظر بوده است. پس از آن به پادشاه در مورد رفتارش با کارگزاران، اطرافیان، فرمانروایان ایالات و مقامات اداری اندرزهایی داده می‌شود، و نیز اندرزهایی در زمینه رفتار سخاوتمندانه با سران سپاه، سعدی سفارش می‌کند که شاه نسبت به همه باید نرمش را با خشونت درآمیزد و کوشش داشته باشد تا نام نیک و آثار خیر ماندنی از خود برجا گذارد. چنان‌که دیده می‌شود، همه چیز به سنی‌ترین شکل و لحن آغاز می‌شود. این بخش اول متنهایی است از اندرزهای کهن که به‌گونه‌ای شایسته بازگو شده‌اند و هدف از آنها جلب توجه پادشاه به اجرای درست و عادلانه وظایف خویش است.

آخرین اندرز این بخش سرآغاز حکایتی طولانی است که در آن سعدی برای اول بار به کتاب خود حالتی شخصی می‌دهد. اندرز در بیان لزوم این قاعده است که سلطان باید قبل از مجازات یک نفر درباره او تحقیق کند. آفت سلطنت استبداد در تصمیمهایی است که صرفاً بر مبنای سباحتی مردم حصور گرفته می‌شوند. پیوند میان اندرز و حکایت به وسیله یک ضرب‌المثل پدید آمده است، «که سهل است لعل بدخشان شکست / شکسته نشاید دگرپاره بست» (بیت ۳۰۹). و از اینجا حکایت معروف «در تدبیر، و تأخیر در سیاست» (بیت ۳۱۰ تا ۴۲۰) به این صورت آغاز می‌شود:

«ز دریای عجان برآمد کسی سفر کرده هامون و دریا بسی
عرب دیده و ترک و تاجیک و روم زهر جنس، در نفس پاکش علوم...»

شخصیت ادبی سعدی از ورای این نمونه مرد حکیم که از درون ماجراه‌ها، در برابر سلطان عادل سر برمی‌آورد، نمایان می‌شود. سلطان، این مرد را درجه به درجه تا منصب وزارت برمی‌کشد و می‌گذارد تا او به کمک صفات و خصوصیات خود بر همه پیشی گیرد، پس از آن شاهد اسباب و چینی و توطنه وزیر پیشین هستیم که با سخن چینی‌های خود موفق می‌شود که در اعتدال سلطان نسبت به وزیر جدید خدشه ایجاد کند. اما سلطان این مان‌اندیشی را دارد که از یک طرف وزیر جدید را فراخواند و اتهامهایی را که به او می‌زند با او در میان گذارد وزیر حکیم در اینجا داستان ابلیس را، که به زیباترین صورت به خواب کسی آمده، باز می‌گوید. آن کسی از ابلیس پرسید که تو با این همه زیبایی چرا در حضرت سلطان به زشت‌ترین چهره درمی‌آیی؟ و ابلیس پاسخ داد که تو راست می‌گویی «ولیکن قلم در کف دشمن است» (بیت ۴۰۶).^{۳۰۸} سلطان در

۳۰۸. دانیم که در سنت متصوفه، ابلیس یکی از نمونه‌های تقدس است زیرا که از خدا پستی عبود خود پذیرفت که نغمین شود (او این والاترین دلیل حق است). بنگرید مثلاً به *فهن عده خطاوا* تهران، ۱۳۲۹، ص ۲۹۴ تا ۲۹۶.

مشارکت کند (بیت ۶۰۴ تا ۶۴۰) تا جایی که خود را از ضروریات و اربابان: «جو سیم که درویش مسکین بخورد / به کام اندر نقد زهر است و درد» (بیت ۶۲۸).

باب اول گلستان از مجموعه‌ای از اندرزها و ملاحظات خطاب به پادشاه و نیز خطاب به درباریان فراهم آمده است، اما دیگر به وسیلهٔ زنجیرهٔ یک دیدگاه مشخص راهبان به یکدیگر پیوند ندارند، بلکه با ریزدوختهایی در چهل‌ویک «جلس» به هم پیوسته‌اند این باب مجموعه‌ای است از خصوصیات ظرافت متنی از عقل سلیم و قلمرو حقایق اولیه و بدیهی. این خصوصیتها باید به رفتار پادشاه وجه انسانی بدهند و به او کمک کنند تا احساس قدرت شخصی خویش را تلطیف و متناسب کند. «جلس» اول چنین است: «پادشاهان را شنیدم که به کشتن اسیری اشارت کرد، بیچاره در حالت نومیدی به زبانی که داشت، ملک را دشنام دادند گرفت و سقط گفتن، هر که گفتند: هر که دست از جان بشوید هر چه در دل دارد بگوید» (بیت).

إِذَا بَسَّ الْأَسَاسُ طَالَ لِسَانُهُ
كَيْتُورٍ مَظْلُومٍ يَصُولُ حَلَّ الْكَلْبِ

وقتی ضرورت چو فغاند گریز
دست بگیرد سرششیر تیز

ملک پرسید که چه می‌گوید؟ یکی از وزرای نیک محضر گفت: ای خداوند جهان می‌گوید وَالْكَافِرِينَ الْفَيْظُ وَالْمَافِينَ عَنِ النَّاسِ [قرآن، ۱۳۴/۳]، ملک را رحمت در دل آمد و از سر خون او در گذشت. وزیر دیگر (که ضد او بود) گفت: اینانی جنس ما را شاید در حضرت پادشاهان جز به راستی سخن گفتن، این، ملک را دشنام داد و سقط گفت، ملک، روی از این سخن درهم کشید و گفت: مرا آن دروغ، پسندیدتر آمد از این راست که تو گفتی، که روی آن در مصلحت بود و بنای این بر شقی. و خردمندان گفتند: دروغی مصلحت‌آمیز به از راستی تنه‌انگیزی (بیت).

هر که شاه آن کند که او گوید
حیف باشد که جز نکو گوید

بر طاقی ایوانی فریدون نبشته بود:

جهان، ای برادر، فغاند به کس
مکن تکیه بر ملکی دنیا و پشت
چو آهنگ رفتن کند جان پاک
چهار تخت مُردن، چه بر روی خاکه

(گلستان، ۵۵۸ و ۵۵۹)

به این ترتیب هر «جلس» [در چاب غلامحسین یوسف: حکایات] در بر داشته مجموعه‌ای از اصول مشهور است که به سود پادشاه و درباریانند. این اصول و حقایق در هر «جلس» بی‌امون یک حکایت اصلی فراهم آمده‌اند و ضمن آنها به پادشاه یادآوری می‌شود که سرانجام میرنده است و در زمینه دادگری و بخت‌بندی چه تکالیف دارد. اما در اینجا برخلاف آنچه در بوستان

جواب وزیر گفت که خودش واریس کرده و دریافت است که وزیر پیر دل به غلامی خورشید طلعت بسته است. و وزیر در پاسخ استدلال کرد که با تأسف و حسرت به جوانی و حُسن که ما را ترک کرده‌اند، نگرستن امری طبیعی است. سلطان به ماهیت افترا آگاهی یافت و موقع وزیر را استوارتر کرد و به خود گفت: «ز صاحب غرض تا سخن نشنوی / که گر کاربندی پشیمان شوی» (بیت ۴۲۸).

در سراسر باب اول بوستان اندرزهای خطاب به پادشاه از همین گونه‌اند و ما تا اینجا دو قسمت نسبتاً طولانی را به‌طور خلاصه بیان کردیم. دو قسمت دیگر (بیت ۶۵۷ تا ۶۹۹ و بیت ۸۲۶ تا ۹۰۵) نیز دو حکایتی تقریباً طولانی مشابه آن دو قسمت هستند. اما قسمتهای دیگر کوته‌اند و به‌گونه‌ای منظم بر یک حکایت اصلی استوارند. همه این قسمتها حاوی اندرزهایی خطاب به پادشاه هستند و همان اندرزهایی که معمولاً در «نصیحة‌الملوک» ها ملاحظه می‌شوند.^{۳۰۹} تنها اندرزهای اصیل که قبلاً شنیده نشده‌اند، دو اندرز هستند: این که به پادشاه دادگر توصیه می‌شود که به فکر رها کردن منصب خود نیفتد، و پیش از این از آن سخن رفت؛ و دیگر این که به پادشاه توصیه می‌شود که اگر قلمرو خود را خوب اداره کند ولی در کار خود موفق نشود نباید دلسرد گردد (بیت ۵۲۸ به بعد).

این دو اندرز را زاهدان حکیم می‌دهند، و همراه با آنها به سر منزل دیدگاهی که الهام بخش باب اول بوستان است، راه می‌بریم. این دیدگاه در چند قضیهٔ مشخص حکایات مشهور انعکاس می‌یابد. شاه و گدا در برابر مرگ یکسان هستند (بیت ۷۰۰ تا ۷۱۲). پیش از فرا رسیدن مرگ، گدا به هزارویک دلیل از شاه می‌ترسد، و تقابل میان این دو مهم‌ترین و شدیدترین تضاد ممکن است (بیت ۵۶۹ تا ۵۹۲ از جمله بیت ۵۸۷: «وجودت [=تو جبار] پریشانی خلق از اوست / ندانم پریشانی خلق دوست»). در عین حال این نکته قطعی است که پیروزی نهایی خاص گداست: «لپ خشکی مظلوم را کو، بخند / که دندان ظالم بواحد کند» (بیت ۶۰۳). آه کسی که محکوم به مرگ است تا روز رستاخیز هول‌انگیز است (بیت ۷۳۷ تا ۷۵۲). وانگهی پادشاه با کینه در طول زمانه، گاه بس فوری است: «غی ترسی ای گرگ ناقص خرد / که روزی پلنگیت برهم درده» (بیت ۷۵۶). پس بهترین راه و رسم برای پادشاه این است که در غم مردم

۳۰۹. ستایش شکیبایی پادشاه، نیکویش خشم او، مجازات مرگ برای گناهکار در صورتی که قتل‌ن شرع آن را پیش‌بینی کرده باشد، بدگمانی دائمی نسبت به دشمن، اما رفتار شایسته با اسیر، بهره‌گیری درست از خزانه و رفتار با مردم بدان‌گونه که چوین خوب به گداس می‌رسد؛ گوش به سخن شاکی داشتن، مقایسهٔ پادشاه خوب با پادشاه بد؛ بدی به بدی می‌آورد؛ اگر انسان ظالم باشد نماز و دعا هیچ سودی برایش ندارند؛ پادشاه از این جهان هیچ چیز به خود نخواهد برد؛ بهترین اندرز را دشمن می‌دهد؛ بهترین دوست کسی است که اندرز خوب می‌دهد؛ باب اول بوستان با مجموعه‌ای از اندرز به پایان می‌رسد که در آنها توصیه‌هایی دربارهٔ هنر جنگ با اندرزهای اخلاقی مربوط به این موضوع دردم می‌آیند.

مشهود است. این باب به درویشان مربوط نمی‌شود و گفت‌وگو از ایشان موضوع باب بعد است. در عوض، در اینجا در چند "جلسه" موضوعی مطرح شده است که در باب اول بوستان نشانی از آن یافت نمی‌شود، و آن این است که اولی آن است که آدمی دور از دیار و خطرات آن، بویژه حسادت (حکایت ۱۵ و ۱۶ و ۲۷) به سر برد مگر آنکه در آنها در نهایت تسلیم و خدمتگزاری زندگی کند (حکایت ۲۵) و مبارزه به رأی و عقیده پادشاه باشد (حکایت ۳۱). یعنی همه آن چیزها که در «نصیحة الملوك» ها بیان شده‌اند و کلیه دمنه مؤکداً آنها را باز گفته است.

چنین می‌نماید که در باهای یابی بوستان نوعی به هم پیوستگی میان موضوعات مطرح شده وجود دارد و همین است که موجب انسجام به هم پیوسته کتاب می‌شود. اما در گلستان چنین نیست، هر چند که در سه باب از آن همان موضوعات مطرح شده در سه باب از بوستان، به میان می‌آیند، اما به‌گونه‌ای دیگر پرورده شده‌اند. و باهای دیگر، به‌استثنای باب دوم «در اخلاقی درویشان» ربط کمتر به یکدیگر دارند. بدین‌سان در اینجا ما همان نظم و ترتیب باهای بوستان را بی می‌گیریم و هرگاه که گلستان چیزی افزون در همان زمینه‌ها دارد به آن اشاره می‌کنیم و با بررسی اجمالی محتوای باهای دیگر گلستان این مبحث را به پایان می‌رسانیم. مخاطبان اصل این دو کتاب، دو شخصیت، شاه و درویش، هستند. باهای اول و دوم بوستان (دریاره عدل و احسان) عمدتاً خطاب به پادشاه تألیف شده‌اند. هدف باهای دیگر تربیت فرد انسانی است به‌گونه‌ای که موفق به تحقق آرمان مرد درویش گردد: عشق و محبت، فروتنی، رضا به داده و تسلیم به سرنوشت، درست کرداری، تربیت و آموزش، حق‌گزاری، پشیمانی و توبه، در گلستان، برعکس، آنچه به‌درویش مربوط می‌شود در باب دوم گرد آورده شده است، و باهای دیگر خطاب به عموم مردم و در جهت تقویت ابتدایی‌ترین احساس اخلاقی ایشان تألیف شده‌اند.

طبیعی است که پس از آنکه تکالیف پادشاه را در زمینه دادگری به او یادآور شدیم، او را با احسان که موضوع باب دوم بوستان است آشنا کنیم. وانگهی این باب به‌طور کلی خطاب به همه کسانی که مال و منال دارند و پادشاه در صدر ایشان است، تألیف شده است. سخاوت عبارت از نیکوکاری (احسان) است و این امر تقریباً همیشه در برگیرنده کمک نقدی و مالی است، که به "جهود" تعبیر می‌شود و به‌بیان احساسات خوب همچون شیرین طبعی و خوش‌سخنی محدود نمی‌گردد (بیت ۱۳۷۱ تا ۱۳۸۵). پایه این فضیلت این است که آدمی به هیچ آفریده، حتی به مورچه، آزار نرساند (بیت ۱۳۲۴ به بعد)، و این تکلیف همه قدرتمندان است که به زبردستان ستم نکنند (بیت ۱۲۸۸ به بعد). این تکلیف است که آدمی حتی بدی را با خوبی پاسخ دهد: «بدی را بدی سهل باشد جزا / اگر مردی آشنین الی من آسآه

(بیت ۱۲۸۶).^{۳۱۰} انسانی که "اهل دل" باشد باید به همه ببخشد و بخوراند مثلاً به کودک چمن، و نیز گربه پشدرسته و آدم ناهل و به‌طور کلی به هگان زیرا که به این ترتیب می‌توان اطمینان داشت که به آنچه شایسته است خواهد رسید (بیت ۱۵۰۶ و بعد؛ و ۱۵۱۶ و بعد). تنها استثنا بر این قاعده این است که نباید به کسی که با دوست و همسایه و به‌طور کلی با همنوع خود بدی می‌کند چیزی داد (بیت ۱۵۸۹ تا ۱۵۹۷). بدینی است که آدمی باید به‌اتنازه امکانات خود احسان کند و ببخشد، و این امکانات صورت‌های مختلف دارند: مثل رسیدگی به احوال کودک پدر مرده (بیت ۱۱۴۲ تا ۱۱۵۴)، دیگر اندرزی است که پیش از این هم مطرح شده است و چنین می‌نماید که در آن عصر صورت عام داشته است و برآورد اثرات اقتصادی آن آسان است: آدمی باید با اطمینان به تأمین نان روزانه‌اش، که حواله دست تقدیر است یا به هرصه زندگی نهد. اما احسان و بخشندگی ممکن است به این صورت باشد که آدمی ترجیح دهد که به محبتاجات خود را از یک فروشنده تنگ دست ببرد (بیت ۱۲۳۱ تا ۱۲۳۸)، حتی ممکن است که به این صورت باشد که اگر کسی به بند یفتد و انسان هیچ وسیله دیگری برای کمک به او نداشته باشد، خود را به جای او به بند دهد (بیت ۱۲۵۵ و بعد). به مرد ثروتمند هم خاطرنشان می‌شود که ثروت پایدار نیست و چه بسا که آدمی در فردا روز نادار گردد، و لذا اگر بخشنده بوده است، همچنان خوشبخت خواهد بود. در مورد مرد خسیس چنین پیشگویی می‌شود که طلا و ثروتش بر باد خواهد رفت و پیش از آنکه دیگران مالش را بر باد دهند چتر است که خود او آن را به بخشندگی صرف کند. احسان از زهد برتر است (بیت ۱۲۲۹ و بعد؛ و از روزه نیز البته در صورتی که روزه‌دار آنچه را که خود مصرف نکرده است به دیگران هم نهد (بیت ۱۲۴۷ و بعد). حقیقت این است که احسان و سخاوت سبب ناداری نمی‌شود: نه تنها هر کس که در آن دنیا پاداش نیکو خواهد داشت، در این دنیا هم وقتی که بدبختی روی دهد، پاداش آن داده می‌شود. احسان، آدمی را خوشبخت و سعادتمند می‌کند (آغاز باب)، به آدمی روشی چشم، نظم روشن و ثروت می‌بخشد (بیت ۱۴۸۷ تا ۱۵۰۵) و موجب می‌شود تا دل هیرمندان از احسان پسته او شود (بیت ۱۴۴۲ و بعد). اما مرد بخشنده نباید برای مردم فریب، از روی ریا یا به سبب غرور احسان کند بلکه باید شہرت خود را به بخشندگی نیکو و گرامی دارد. بدینی است که سرمشق که ارائه می‌شود سخاوت حاتم طائی معروف است.^{۳۱۱} (بیت ۱۳۸۶ تا ۱۵۶۳). که سدی ضمن گفت‌وگو از او درباره جواهری به معنای بلند همتی و بزرگ‌منشی داد سخن می‌دهد، و آن فضیلتی است که بر حسب آن آدمی بدون توجه به تناسب آنچه از او خواسته شده است، می‌بخشد.

۳۱۰. بخش آخر مصراع دوم قسقی از یک حدیث است

۳۱۱. در مورد داستان او بنگرید به «The Tale of al-Hatim» در دائرة المعارف اسلام

س تربیت باطن آدمی

پارچه‌گر دیده می‌شود که آنچه در سنت اخلاق در باب پنهان‌دگی گفته شده بود، در باب دوم بوستان به خوبی گردهم آورده شده است، البته به گونه‌ای نامنظم اما با چنان خودجوشی و بهادتی که دلپذیر و مطبوع است. کار ما عبارت از مرتب کردن اندیشه‌هایی است که در این باب بیان شده‌اند. باب سوم مبحث تربیت و پرورش آدم باطنی یا باطن آدمی را می‌گشاید. این باب با مدخل بزرگ که صفت الوالی درویش است، یعنی عشق، آغاز می‌شود. در اینجا نیز قلمی آنچه معمولاً دربارهٔ این فضیلت، و به سخن دقیق‌تر، آنچه دربارهٔ حالت کسی که شور عشقی خدا به جانش می‌افتد تصور می‌شده است، به خوبی گردهم آورده شده است. این حالتی است که در آن آدمی زمام اختیار عقل را از دست می‌دهد؛ البته سمدی در اثر خود به عقل نپرداخته است مگر در مورد نصیحت شاه و کودک و نیز ستایش کسی که از عقل سلیم برخوردار است. عشق خصوصیتی کاملاً اختصاصی دارد که در این باب سوم بر آن تأکید بسیار شده است: آدمی را کرکوکور می‌کند، شکیبایی و آرامش را از انسان می‌گیرد، آدمی باید در بیرون از خود زندگی کند زیرا که عشق سبب می‌شود تا معشوق را به خاطر خود معشوق دوست بدارند. و چنین است که عشق به صورت مرگی مطلوب در می‌آید؛ عاشق به محض عاشق معشوق را مختار می‌گذارد تا دربارهٔ جهنمی یا بهشتی بودن او تصمیم بگیرد، او می‌خواهد به دست معشوق ببرد، درد عشق را دوست دارد و تن و جان به آن می‌سپارد. درد و مرگ به «نفس» عاشق مربوط می‌شوند و عاشق در آن لذت و شادی می‌یابد و خود را از آن سیراب می‌کند. او در بیرون از خود، سازوנוایی می‌شود که جهان را پر کرده است و سرود ستایش معشوق را سر می‌دهد. عاشق، بدی و دردی را که از معشوق می‌بیند، نیکی و خوشی احساس می‌کند و آن را بدی ناشی از یک داروی درمانگر می‌شمارد (بیت ۱۸۷۷ تا ۱۸۸۳). بدین‌سان عشق رفتار و هنجاری است که نگرش عادی آدمی را دگرگون می‌کند: تا پیش از آن، آدمی مرگ را اجتناب‌ناپذیر و حتمی، بلایی توجیه‌نشدنی، و تدافعی ضروری و دشوار می‌دانست. دین این اطمینان را به درویش داده است که خدا به تنهایی کفایت امور او و جهان را می‌کند و می‌تواند برای کسی که او را دوست دارد هر کاری بکند (بیت ۱۸۳۷ و بعد)؛ در نتیجه قبول این امر جریان زندگی انسان عادی در روند عشق تجلی می‌یابد. این عشق مقتضی وفاداری (مثلاً بیت ۱۷۷۹ و بعد) و ثبات (بیت ۱۷۴۳ تا ۱۷۷۸) است. اگر کامل باشد و آدمی را به قلمی در برگردد باید انسان به همان‌گونه با آن سر کند که شمع سر می‌کند: در شکیبایی می‌سوزد و به قلمی می‌میرد؛ نه همچون پروانه که شهادت تحلیل رفتن و مرگ تدریجی را ندارد و خود را عجولانه به شعله می‌زند و در دم جان می‌دهد (بیت ۱۹۶۴ تا ۱۹۷۹).

در باب پنجم گلستان هم سخن از عشق و دوستی در میان است. اما معلوم نیست که این

بمحت ناظر بر چیزی دیگر جز عشقهای انسانی باشد، نهایت اینکه برحسب برخی از مشخصه‌ها می‌توان گفت که این عشق زمینی ممکن است که مقدمه‌ای بر عشق روحانی باشد. باید دوست داشت داشتن بهتر از تحلیل رفتن و ناپود شدن در تنهایی است. عشق امری ظرف و شیرین است. در عین حال عشق هرگونه قصد زاهد را از میان برمی‌دارد عشق امری مختصر طلب و افرادکننده است، سیری‌ناپذیر و اقتضای نفسانی است. هر چند که پایداری در برابر وسوسه آن ناممکن نیست (گلستان، ۱۲۹)، آنچه ناممکن است بسن زبان بگوینان است (همان‌جا). بهتر آن است که آدمی دلپسته نشود، زیرا که افسار به بریدن و گسیختن پس سخت و دشوار است، جدایی روی دیگر اتحاد و پیوستگی است:

«بوسه دادن به روی دوست چه سود؟ هم در آن لحظه کردنش بدرد
سبب، گویی وداع باران کرد! روی از این نیمه سرخ وزان سو، زرد»

(گلستان، پایان حکایت سمدی با جوان نحوی کاشغری، ص ۱۴۲).

دیگر مشخصات عشق بدین‌قرارد: عاشق همواره آن‌که را که دوست دارد زیبا می‌بیند. نگاه عشق نمی‌تواند چیزی جز هر در معشوق ببیند (ص ۱۳۶). معشوق نیز، به نوبهٔ خود دوست دارد که به آتش رشک دامن زند، او حق می‌تواند چندان در رد و منع عاشق بیاوردی کند که دیگر کار از کار بگذرد و مرگ انیام‌ناپذیر عاشق فرا رسد. اما در عین حال عاشق مطرود همچنان در کار عشق استوارتر می‌گردد. ۳۱۲ در اینجا نازنین پسر به‌همان اندازهٔ زن زیبا مطمع نظر و موضوع عشق است، اما حتی نیک‌ناشناس‌تر از زن است و اگر ضایع شود دیگر کمتر به‌کار می‌آید. حکایت طولانی قاضی‌بی که ملک او را در کنار پسری شوخ چشم غافلگیر کرد (ص ۱۴۵ تا ۱۴۸) بیانگر چند نکته است: اهمیت نگاه در نظر قانون شرع، آگاهی قاضی از اهمیت امر و در عین حال از غیرقابل مقاومت بودن هوس خود، و بالاخره ناممکن بودن یافتن متهم‌کننده‌یی که خودش از مظان آن اتمام بری باشد. عشق، در عین حال بیشتر از یک قضیهٔ مفروض است. ارزش آن در وقت سختی آشکار می‌گردد (ص ۱۴۸). پایان بابیه و حکم آن این است که آدمی در راه آن جان بپازد (همان‌جا). حتی از عشق ببرد و این اندیشه‌ای است که سمدی به زبان ادبی بیان می‌دارد (ص ۱۲۴). و اما در مورد دوستی باید گفت

۳۱۲. در بوستان (بیت ۲۳۱۴ تا ۲۳۱۷) تأملات متفاوت یافت می‌شود.

دگر گفت: زن در جهان خود مباد
که تقوی باری نیاید به کار
مکن، سمدیاه خطه بر روی مزن
اگر یک سحر در کارش کنی به

و یکی گفت: کس را زن بد مباد
زنی توکن ای دوست هر نوبهار
کسی را که بی‌بی گرفتارون
تو هم جور بینی و بارش کنی

در رفتار: به این معنی که همهٔ مردم تحت تأثیر احساس برتری، نیرومندی و صولت قرار می‌گیرند اما انسان افتاده و فروتن جانب کوچک‌تران و افتادگان را می‌گیرد و ترجیح می‌دهد که ضعیف‌ای خود را ببیند و ناملایمات را برتابد.

باب پنجم بوستان به بررسی دو موضوع اختصاص دارد که در پیوند با موضوعی هستند که پیش از این بیان شده: البته در اینجا دیگر سخن از تبیین ادبیه معاشرت و قانون رفتار آدمی در میان همجنس‌انسان در میان نیست، بلکه سخن از رفتار آدمی در برابر عشق ازل و نسبت به شخص خودش در میان است. سمدی در برابر حکم آسمانی فقط یک رفتار را ممکن می‌داند که آن "رضا"ست، زیرا که خدای حاکم بر سرنوشت و زندگی انسان است. بدین‌لی است که آدمی دارای اختیار است، اما نه اختیار مقابله با سرنوشت و تقدیر. بهترین کار این است که آید را به شیوه‌ای مسالمت‌آمیز بپذیرد. این تقدیر به سه طریق ظاهر می‌شود: زمان مرگ هر کسی با رقم می‌زنند، یکی را توانگر می‌کند و دیگری را درویش می‌سازد؛ انسانی را دو قانون شرایط و اوضاعی که جهت زندگیش در میان آنها تبیین می‌شود، خوشبخت یا بدبخت می‌کند؛ در فراوسی تقدیر و قضا مشیت الهی نهفته است که خوشبختی و بدبختی بازتابی آن هستند و این نکته را پیش از این باز گفته‌ایم. تقدیر، انسان را راه می‌برد همان‌گونه که ستارگان جویان اشیای دنیوی را راه می‌برند؛ وقتی که اقبال نباشد شجاعت به هیچ کار نمی‌آید و دقیق‌ترین هوشیاری همواره بازیچهٔ حکم آسمانی خواهد بود. چنین می‌ناید که سمدی در لحظه‌ای که به بررسی موضوع سرنوشت می‌پردازد با بیان هر چه در این زمینه می‌داند خود را تسکین می‌دهد. در عین حال در خارج از زمینه‌هایی که تقدیر بر آنها حاکم است، خوش بینی نازل‌ناپذیری که ریشه در ایمانش دارد، نشان می‌دهد: در سراسر بوستان این اطمینان داده می‌شود که در فراوسی مرگ جهانی آکنده از عدالت و به‌سود ستدیدیگان یافت می‌شود. گاه پیش می‌آید که این دگرگونی در همین دنیا روی می‌دهد و آن مثلاً در وقتی است که مال و اقبال درویش و مردم عامه تغییر می‌کند "چو بیدی ایادهٔ شطرنج" [که ناگاه فرزین [وزیر] شود] (بیت ۱۲۹۲)، خدا ذاتی اخلاق است و این امر در پایان جهان آشکار خواهد شد. در این جهان نیز به هر حال نظمی وجود دارد به شرطی که هر کسی در وضعی که به‌نامش رقم خورده است و در شرایطی که سمدی برای آن بیان می‌کند، به سر برد و از فضای آسمانی راهی نباشد.

انسان نسبت به خود نیز وظیفه‌ای دارد و آن این است که حقیقت و "اخلاقی" نشان دهد. یعنی آنچه‌ای می‌ناید باشد و چنان بنیاید که هست که: «به نزدیک من شب و روز را هزار / به از فاسق پارسا پیرهن» (بیت ۲۶۷۵). "وایا" آیه ظاهر آروشنی است که لحن در زیر بار، آدمی در کنار افراد منکر و مُلحد این‌تر است تا در کنار زاهد و دایمی. همهٔ بدبختی ناشی از آن است که آدمی علاقه‌مند به برخورداری از شهرتی باشد که با واقعیت آنچه هست تطبیق نمی‌کند. بدین‌سان

که مؤلف ما در این زمینه چند کلمه‌ای بیان کرده است، مثلاً در ضمن گفت‌وگو از همسایگی (ایله از همسایگی دانشمند بیزار است؛ بریدن از هزار دوست و تنها سرکردن بهتر و خوشتر از همسایگی با دشمن است) و در موضوع دوستی کهن که بنیاید رشته آن بر سر هیچ و بوج گسیخته شود، و این اندرزی است که در همهٔ مجموعه‌های کهن دیده می‌شود. بدین‌سان زندگی عاشقانه هیچ راه‌آورد برجسته و خاصی به مؤلف اخلاقند عرضه نکرده است. و می‌بینیم که سمدی همهٔ آنچه را که باید در موضوع عشق تعلیم دهد در باب سوم بوستان بیان کرده است که در آنجا عشق رنگ عرفانی گرفته است و همان رهیافتی است که در تمامی سنت اخلاق تبیین شده است و پاسخ مسائل حاد انسان عادی در مورد سرنوشت، مصیبت، درد و مرگ است. سمدی در اینجا به‌صرف رابطهٔ عاشقانهٔ مرد و زن به‌منظور بررسی دقیق موجودیتهای بالقوهٔ آدمی سان تنگ‌ریسته است.

به بوستان باز گردیم: باب سوم آن مبحث پرورش خصوصیتها و فضایل درویش را باز می‌کند و با تکمیل‌کننده‌ترین جزء آنها یعنی عشق آغاز می‌شود. باب چهارم به تبیین "تواضع" تخصیص یافته است که در کلکتن سخنی از آن در میان نیست. تواضع از طبیعت و ماهیت انسان، که از خاک درست شده است، نشأت می‌گیرد، همان‌گونه که غرور، خاص طبیعت شیطان است که از آتش آفریده شده است؛ آتش سر برمی‌کشد و خاک فرو می‌نشیند. سمدی در چهار بیت (۱۹۸۰ تا ۱۹۸۳) عمدهٔ آنچه را که در سنت اخلاق برای توجیه فروتنی بیان شده است به‌خوبی تبیین می‌کند. انسان اگر در حد و رسم آنچه هست رفتار کند به‌بزرگی می‌رسد، و از طریق فروتنی و افتادگی به‌بار و بر شایسته دست می‌یابد (بیت ۱۹۸۴ و بعد)؛ به سخن دقیق‌تر انسان با تهی شدن از "من" و مئی آکنده از حکمت می‌شود همچنان که خود سمدی (بیت ۲۴۹۵ و بعد، آخر همین باب که در آنجا موضوع خاک [که گر خاک شد سمدی، او را چه غم؟] تکرار شده است) در طول تمامی این باب، انسان افتاده و فروتن توصیف شده‌است؛ که در برابر بزرگان دستار به سر آماج ضربه‌های آدمیان است اما کسی را تحقیر نمی‌کند، ضف کوچک‌ترها را می‌نهد، مهربان و خوش‌سخن است، خوشخو و ملایم طبیعت است، رفتارهای زشت را برمی‌تابد، راپزنی نیکاندیش است، از خطاها در می‌گذرد، به کاستیهای خود خست‌است، گوش به ستایش و چاپلوسی نمی‌سپارد، به کینه و دشمنی نمی‌افتد و می‌داند که گناهکار توبه کار بر زاهد خودفا رجحان دارد. فروتنی پادشاه، امری ممکن و مطلوب است و عبارت از این است که به یاری فقیر و درمانده اقدام کند (بیت ۲۴۹۲ و بعد)؛ و این رفتاری است که مقام معنوی او را از درویش هم بالاتر می‌برد. اگر فروتنی کوششی باشد که انسان برای رسیدن به حقیقت ماهیت زمینی نه فرشته‌سان - خود می‌کند در این صورت می‌بینیم که این کوشش در سطح رابطه با دیگر آدمیان جای می‌گیرد، و عبارت است از متعق ساختن تغییر

به تحصیل علم کمر می‌بندد و بدبخت آن کس است که به کسب قدرت روی می‌آورد (حکایت شماره ۲). اما مرد نادار کاری دیگر نباید بکند جز اینکه وضعی را که دارد به بهترین صورت بگذراند. او باید در وقتی که نیاز دارد و مثلاً گرسنه است آنچه را که به او هدیه می‌دهند بپذیرد و حق دهنده را سپاس گوید؛ او در عین حال باید تحمل سختی فقر را بر حاجت بردن به کریان و منت‌دار ایشان شدن ترجیح دهد (حکایت شماره ۳): «به نان خشک قناعت کن و جامه دلق / که پار محبت خود به که باي منت خلق» (گلستان، ۱۱۰). البته این سخن، تأملی درویشانه است؛ سمدی در مقام یک شهرنشین، به تصور در نیاورده است که چنین حرف را در زبان روستایی و امداور بگذارد. قاعده اصلی در این زمینه «جوافردي» است و آن این است که آدمی نان روزانه خود را خودش به دست شتر قربان نیاورد؛ «حاتم طایی را گفتند: از تو بزرگ هست در جهان دیده‌ای یا شنیده‌ای؟ گفت: بل، یک روز چهل شتر قربان کرده بودم آمرای عرب را، و خود به گوشه صحرا به حاجتی بیرون رفتم. خاکی را دیدم پشته فراهم نهد، گفتم: به مهابت حاتم چرا نروی که خلق بر سبای او گرد آمده‌اند؟ گفت: «هر که نان از عمل خویش خورد / منت حاتم طایی نبرد». من او را به همت و جوافردي از خود برتر دیدم» (گلستان، ۱۱۴). اما گفای چتر از دزدی است (حکایت شماره ۲۷). انسان اگر نیازمند شد می‌تواند نیاز خود را به مردم بزد اما به شرطی که به اندرزهایی که در حکایات شماره ۱۰ تا ۱۲ مبنی بر نخوستان از کسی که با منت می‌دهد و باعث شرمساری می‌شود، عمل کند. در این باب سوم گلستان، قناعت فضیلتی نیست که فقط به فقیر اختصاص داشته باشد بلکه هر انسان در هر وضعی باید قناعت پیشه کند؛ در واقع هر شاید مخاطب اصلی این باب نوع انسان به‌طور کلی است نه انسانهای نادار که فرصت و امکان خواندن این را نداشتند و نمی‌یافتند. در این صورت فضیلت قناعت برای نوع آدمی عبارت از رعایت قواعد درست خوردن است که سنت اخلاق همواره به آنها توجه داشته است و آنها را چنین تبیین کرده است: جز در وقت ضرورت نباید خورد، آنچه برای ادامه زندگی کفایت کند خورده شود، و حتی با روزه‌گیری باید از این حد هم فراتر رفت. حکایات ماقبل آخر این باب، شماره ۲۸، حکایت طولانی روایت گفت و شنود جوان مشت‌زن با پدر است که پیش از این از آن سخن گفته‌ام و شاهکار «بحالاس» سمدی‌وار است و بدین‌منظور نوشته شده است تا نشان داده شود که به‌ندرت گستاخی و بی‌روایی ماجراجویانه آدم فقیر به نتیجه‌ای می‌رسد.

تربت هم، به سهم خود، موضوع دو باب تکمیلی در دو کتاب است: باب هفتم بوستان و باب هفتم گلستان. «تربت» برحسب مقدمه باب هفتم بوستان عملی است که عقل به‌وسیله آن‌هوی و هوس را به انتظام در می‌آورد، و این کار بر همه کس واجب است (بیت ۲۸۷۷: «و خود را جو کودک ادب‌مون که چو پیو...» تربیت با حفظ زبان آغاز می‌شود. حفظ زبان با

موضوعی که سمدی روان‌شناس کوشش چندانی برای تأمل در آن نکرده است، یعنی موضوع آگاهی هر فرد انسانی به این که پیگوته تلقی و نگرسته شود، به سنتی‌ترین شیوه مطرح شده است. سمدی در باب ششم بوستان به گفت و گو از رفتار مناسب آدمی که نیازهایی دارد پرداخته است. رفتاری که بر مبنای صورت ظاهر میانه‌روی پیشنهاد می‌شود «قناعت» است که از قیالات صوفی‌گرایه مؤلف نشأت گرفته است. نیازهای انسانی که در این باب بر شمرده شده‌اند عبارتند از: نیازهای شکم، آمیزش، خواب و مسکن. قاعده این است که برخورداری از حد ضروری کفایت می‌کند و هر چه بیشتر از آن باشد زیاده است. این قاعده بر بی‌اعتدالی نسبت به جسم استوار است: تن می‌خواهد که هر چه بیشتر پرورده شود، اما پرورش تن لزوماً مستلزم دست برداشتن از پرورش روح و فضیلت است. میان مرد «تن‌پرور» و انسان «هتر‌پرور» تضاد و تقابل وجود دارد: «شکم‌بند، بسیار بینی خجل / شکم-پیش من، تنگ هتر که دل» (بیت ۲۷۶۰). انسان باید خود را از بند هوس برهاند و گرنه برده آن می‌شود و سرانجام برده دیگران خواهد شد؛ حرص به بدبختی می‌انجامد، قناعت، فضیلتی است که بر اعتدال و قدرت او در برآوردن نیازهای بشر استوار است. قناعت عبارت از این است که آدمی کار تأمین آتیه را به خدا واگذارد، جز به زمان حال ننگرد تا از روزی روزانه و سرنوشت کنونی خوشنود باشد و به آن بسازد، این خصلت مانع از آن می‌شود که آدمی در گدایی سرکند، زیرا که روزی به کوششی که برای کسب آن می‌شود، به دست می‌آید (بیت ۲۷۸۹ و بعد). این در سها به ظاهر ابتدایی می‌نماید اما نزدیک نیست که روش و منش آن عصر را بازتاب می‌کند، و آدمی را بر می‌انگیزد تا ارزشهایی را که در عمق وجود خویش دارد، برآورد کند و به کار گیرد.

به همین جهت است که این موضوع با گسترده‌ی دامنه بیشتر بار دیگر در باب سوم گلستان مطرح شده است. در تمام این باب توجه مؤلف به تقابل میان ثروت و فقر معطوف است. این باب چنین آغاز می‌شود: «خواه‌اند» [گدای] مغری در صف [= راسته] برازان حلب می‌گفت: ای خداوندان! نعمت، اگر شما را انصاف بودی و ما را قناعت، رسم سؤال از جهان بر خاستی» (گلستان، ۱۰۹). پس بدین‌سان اگر ثروتمندان منصف می‌بودند و اگر ناداران از وضع خود خوشنودی می‌داشتند، عالم نظم و نظام می‌یافت. در اینجا اخلاق خیالی و آرمانی به عنوان کمال مطلوب به آدمیانی که دست تقدیر ایشان را غنی و فقیر کرده است، پیشنهاد می‌شود. البته وضع آدم ثروتمند به‌گونه‌ای است که به نوعی با اخلاق ربط پیدا می‌کند؛ و آن این است که آدمی می‌تواند و باید آن وضع را نپذیرد. غلا و ثروت نه تنها در لحظات حساس زندگی، بویژه در دم مرگ به هیچ کار نمی‌آید (حکایات شماره ۱۶ و ۲۲)، بلکه فروتنی به سبب ثروت خود به بهبودی نمی‌آید (حکایت شماره ۲۱) و به دام غش و امساک گرفتار می‌آید (حکایت شماره ۲۲) و چنان‌که دیده شد دچار بی‌عدالتی می‌شود. از دو مرد فروتنی آن کس نیکبخت است که

مهم‌تر اینکه این خداست که ارادت، ایمان، اقرار به خدا، سخاوت، معرفت و هوشمندی را در وجود بشر نهفته است (صیت ص ۳۴۶۲ و بعد).

«چه اندیشی از خود که فطرت نکوست
بزد، یوسنان‌بان به ایوان شاه
از این درنگه کن که توفیق اوست
به توپاوه گل، هم زیستان شاه»

(صیت ۳۳۷۴ و ۳۳۷۵)

همان‌گونه که از حکایت بلندی که پس از این ابیات نقل شده است^{۳۱۲} بر می‌آید انسان در عین حال می‌تواند افعال خود را بسنجد، با "مدرا" رفتار کند (صیت ۳۴۹۲)، و اقدام به کاری نکند مگر در وقتی که مطمئن باشد که آن کار نتیجه بخش خواهد بود. انسان در هر وضعی که باشد همیشه خدا را شکر کند، زیرا که چون نیک بگذرد بدبخت‌تر از خود بسیار خواهد یافت. انسان در بدبختی کشف می‌کند که پیش از آن بقدر خوشبخت بوده است. انسان حتی اگر هیچ چیز نداشته باشد باز هم باید سپاس گوید که آدم آفریده شده است نه خَر. باید خدا را عاری از کبر و غرور ستایش کرد و به یاد داشت که در زندگی همه چیز به مشیت الهی بسته است. این رفتار شاکرانه است که سبب می‌شود تا کسی که در آسایش زندگی می‌کند از محنت همنوع خود آگاه گردد. سنت متصوفه عمیقاً و وسیعاً بر اهمیت شکرگزاری نسبت به خدا تأکید کرده است؛ غزالی اصل دوم از "رکن" چهارم کیمیای سعادت (۲/۳۴۲ تا ۳۸۲) را به تبیین "شکر" اختصاص داده و آن را با فضیلت "صبر" در هم آمیخته است. و به همین‌گونه است مثلاً در اخلاق محتشی خواجیه نصیرالدین طوسی (باب چهارم، ص ۹۷ تا ۱۰۶). در نظر غزالی شکر عبارت است از شناخت نعمتهای خدا و آمادگی روحی که منتفی شادمانی است، و نیز انجام کارها که عمدتاً اعمال مذهبی هستند. بای که سعادتی به این امر اختصاص داده است شامل ارائه روشند آن به همان صورت که گفته شد، نیست، بلکه عمده تعلیمات مربوط به این موضوع را در یک رشته حکایات منظوم آکنده از تأملات شخصی و ضرب‌المثلها و تصییرات گوناگونی که بر جمعی کثیر از مستندان اثر می‌گذارد، گرد آورده است. در این باب از یوسنان بیشتر از هر جای دیگر در می‌یابیم که ایمان اسلامی سعادتی به او کمک کرده است تا در قبال زندگی رفتار و منتی مثبت در پیش گیرد. این باب آنچه را که سعادتی به تبیین خوشنودی از سرنوشت و رضایت از تقدیر آسانی، تخصیص داده است، به خوبی روشن می‌کند.

سعادتی در پایان یوسنان به پایان زندگانی خود می‌نگرد و به زبان مردی که نهنال سخن می‌گوید. زمانی است که در آن احساس نزدیک شدن مرگ او را وادار به برگزیندن درباره زندگی می‌کند؛ گریه نه برای تأسیف از دست دادن آن، بلکه به دلیل تأسیف از اینکه زندگی را در

خاموشی موضوع اصلی این باب است؛ آدمی باید کم حرف بزند، و چون لب می‌گشاید نیکو گوید. غیبت نکند (موضوعی که به تفصیل پرورده شده است: صیت ۲۹۹۰ تا ۳۱۱۴). از خود تعریف نکند، و از زبان بد بیناک باشد (صیت ۳۲۳۳ تا ۳۳۱۰). پس از سخن و گفتار، موضوع زن به میان می‌آید که به سبب خصلت خود برای شوهر مسأله ایجاد می‌کند (صیت ۳۱۱۵ تا ۳۱۵۳). در واقع تربیت، منش آدمی را انتظام می‌دهد اما در وقتی که پای منش زن در میان است چتر تحمل خارهای آن چه می‌توان کرد؟ در اینجا یک بند هم به تربیت فرزند اختصاص یافته است (صیت ۳۱۵۴ تا ۳۱۷۳)، و آن چکیده اصولی است که در آنها نوعی سختگیری نسبت به پسران و لزوم یاد دادن راه و روش زندگی و اتکالی به خویشن برای امرار معاش، توصیه شده است. در بندهای بعدی، غلامیاری و همجنس‌بازی مورد نکوهش قرار گرفته‌اند، اما این مبحث رو در تعالی دارد: هر موجود زیبا یبایی جمال خدا را به یاد می‌آورد (صیت ۳۲۱۴ و بعد). در باب هفتم گلستان برخی از تأملات و اندرزه‌های بسیار رایج در سنت اخلاق مطرح شده‌اند. تعلیم و آموزش موجب هوشمندی نمی‌شود، تنها میراث قابل انتقال خصلت نیکویی است که فرزند از پدر می‌آموزد، مُلم باید سختگیر باشد بویژه اگر شاگردش شاهزاده یا امیرزاده باشد؛ تربیت یکی است اما خصلتهای آدمی متفاوتند و به‌گونه‌های مختلف عمل می‌کنند.^{۳۱۳}

به‌گمان ما باب هشتم یوسنان در امر تأمل درباره کُل فکر و آثار سعدی اهمیت خاصی دارد. این باب بیگان حاوی والاترین و برجسته‌ترین دیدگاه سعدی است و از همین رهگذر است که او رفتاری را که از هر انسان توقع دارد، ترسیم می‌کند. موضوع عبارت است از "شکر" که از ایمان نشأت می‌گیرد و موضوع آن دانستن قدر نعمتهای الهی است؛ شکر رفتاری داغی در پی دارد که میان موجودات انسانی نسبت به هم ممنوع است و عبارت است از بقا در حالت شکر، و در نتیجه در حالت امداری و وابستگی و تسلیم کامل به خدا. آنچه انسان دارد و به‌طور کلی آنچه هست همه از آن خدا هستند، خدایی که به‌گونه‌ای معجز آسا عمل کرده است و اثر وجودی چندان است که آدمی هرگز نمی‌تواند شکر کامل او را بگوید. و این نکته‌ای است که در ابتدای این باب (و نیز در صیت ۳۳۴۴ تا ۳۳۵۸) تبیین شده است: «تو قائم به خود نیستی یک قدم از غیبت مدد می‌رسد دم به دم» (صیت ۳۲۳۳). انسان به این ترتیب ماهیاً رهن منت خداست که او را همچون "الف"، راست بر سرپا نگاهداشته است تا بتواند راه برود. اما حق ناشناسی سرچشمه نافرمانی نسبت به خدا، و در نتیجه منشأ همه گناهان است (صیت ۳۳۳۶ تا ۳۳۴۳). انسان می‌تواند خوب و درست رفتار کند اما قدرت این کار را از خدا می‌گیرد، و

۳۱۲. سعدی داستان «جدال با مدعی در بیان توانگری و درویشی» را در آخر همین باب جای داده است و ما پیش از این از آن سخن گفته‌ایم. اما معلوم نیست که چرا این مبحث در اینجا آمده است.

۳۱۳. منظور داستان سعدی در میان پرستان سومات است (صیت ۳۳۷۶ تا ۳۵۷۵).

غاموشی موضوع اصل این باب است: آدمی باید کم حرف بزند و چون لب می‌گشاید نیکو گوید غیبت نکند (موضوعی که به تفصیل پرورده شده است: بیت ۲۹۹۰ تا ۳۱۱۴)، از خود تعریف نکند. و از زبان بد بیناک باشد (بیت ۳۲۳۲ تا ۳۲۴۰). پس از سخن و گفتار، موضوع زن به میان می‌آید که به سبب خصلت خود برای شوهر مسأله ایجاد می‌کند (بیت ۳۱۱۵ تا ۳۱۵۳). در واقع تربیت، منش آدمی را انتظام می‌دهد اما در وقتی که پای منش زن در میان است پسر تحمل خاره‌های آن چه می‌توان کرد؟ در اینجا یک بند هم به تربیت فرزند اختصاص یافته است (بیت ۳۱۵۴ تا ۳۱۷۳)، و آن چکیده اصولی است که در آنها نوعی سختگیری نسبت به پسران و لزوم یاد دادن راه و روش زندگی و انکای به خویشی برای امرار معاش، توصیه شده است. در پندهای بعد، غلامبارگی و همجنس‌بازی مورد نکوهش قرار گرفته‌اند، اما این مبحث رو در تعالی دارد: هر موجود زیبا زیبایی جمال خدا را به یاد می‌آورد (بیت ۳۲۱۴ و بعد). در باب هفتم گلستان برخی از تأملات و اندرزهای بسیار رایج در سنت اخلاق مطرح شده‌اند. تعلیم و آموزش موجب هوشندی نمی‌شود، تنها میراث قابل انتقال خصلت نیکویی است که فرزند از پدر می‌آموزد، معلم باید سختگیر باشد بویژه اگر شاگردش شاهزاده یا امیرزاده باشد؛ تربیت یکی است اما خصلتهای آدمی متفاوت و به گونه‌های مختلف عمل می‌کنند.^{۳۱۳}

به گمان ما باب هشتم بوستان در امر تأمل دربارهٔ کل فکر و آثار سمدی اهمیت خاص دارد. این باب بیگان حاوی واژین و برجسته ترین دیدگاه سمدی است و از همین رهگذر است که او رفتاری را که از هر انسان توقع دارد، ترسیم می‌کند. موضوع عبارت است از "شکر" که از ایمان نشأت می‌گیرد و موضوع آن دانستن قدر نعمتهای الهی است؛ شکر رفتاری دائمی در پی ذارد که میان موجودات انسانی نسبت به هم تنوع است و عبارت است از بقا در حالت شکر، و در نتیجه در حالت امداری و وابستگی و تسلیم کامل به خدا. آنچه انسان دارد و به‌طور کل آنچه هست همه از آن خدا هستند، خدایی که به‌گونه‌ای معجز آسا عمل کرده است و اثر وجودش چندان است که آدمی هرگز نمی‌تواند شکر کامل او را بگوید. و این نکتهای است که در ابتدای این باب (و نیز در بیت ۳۲۴۴ تا ۳۲۵۸) تبیین شده است: «تو قائم به خود نیستی یک قدم / ز غیبت مدد می‌رسد دم به دم» (بیت ۳۲۳۲). انسان به این ترتیب ماهیتاً رهین منت خداست که او را همچون "الف"، راست بر سرپا نگاهداشته است تا بتواند راه برود. اما حق ناشناسی سرچشمهٔ ناقرمائی نسبت به خدا، و در نتیجه منشأ همهٔ گناهان است (بیت ۳۲۳۶ تا ۳۲۴۲). انسان می‌تواند خوب و درست رفتار کند اما قدرت این کار را از خدا می‌گیرد، و

^{۳۱۳} سمدی داستان جدال با سمدی در بیان توانگری و درویشی را در آخر همین باب جای داده است و ما پیش از این از آن سخن گفتیم. اما معلوم نیست که چرا این مبحث در اینجا آمده است.

مهم تر اینکه این خداست که ارادت، ایمان، اقرار به خدا، سخاوت، معرفت و هوشمندی را در وجود بشر نهفته است (بیت ص ۳۲۴۲ و بعد).

«چه اندیشی از خود که معلم نکوست / از این درنگه کن که توفیق اوست
بَرَد، بوستان‌بان به ایوان شاه / به توباه، گل، هم زیستان شاه
(بیت ۳۲۷۴ و ۳۲۷۵)

همان‌گونه که از حکایت بلندی که پس از این ابیات نقل شده است^{۳۱۴} بر می‌آید انسان در عین حال می‌تواند افعال خود را بستنجد، با "مدارا" رفتار کند (بیت ۳۴۹۲)، و اقدام به‌کاری نکند مگر در وقتی که مطمئن باشد که آن کار نتیجه‌بخش خواهد بود. انسان در هر وضعی که باشد همیشه خدا را شکر کند، زیرا که چون نیک بنگرد بدبخت‌تر از خود بسیار خواهد یافت. انسان در بدبختی کشف می‌کند که پیش از آن چقدر خوشبخت بوده است. انسان حتی اگر هیچ چیز نداشته باشد باز هم باید سپاس گوید که آدم آورده شده است نه عَر. باید خدا را عاری از کبر و غرور ستایش کرد و به یاد داشت که در زندگی همه چیز به مشیت الهی بسته است. این رفتار شاکرانه است که سبب می‌شود تا کسی که در آسایش زندگی می‌کند از محنت همنوع خود آگاه گردد. سنت متصفوه عمیقاً و وسیعاً بر اهمیت شکرگزاری نسبت به خدا تأکید کرده است؛ غزالی اصل دوم از "رکن" چهارم کیمیای سعادت (۳۴۲/۲ تا ۳۴۸) را به تبیین "شکر" اختصاص داده و آن را با فضیلت "صبر" در هم آمیخته است، و به همین‌گونه است مثلاً در اخلاق مستحی خواجه نصیرالدین طوسی (باب چهارم، ص ۹۷ تا ۱۰۶). در نظر غزالی شکر عبارت است از شناخت نعمتهای خدا و آمادگی روحی که مقتضی شادمانی است، و نیز انجام کارها که عبادتاً اعمال مذهبی هستند. بای که سمدی به این امر اختصاص داده است شامل ارادهٔ روئند آن به همان صورت که گفته شد، نیست، بلکه عمدهٔ تعلیلات مربوط به این موضوع را در یک رشته حکایات منظوم آکنده از تأملات شخصی و ضرب‌المثلهای و تمیزات گوناگونی که بر جمعی کثیر از مستندان اثر می‌گذرانند، گرد آورده است. در این باب از بوستان بیشتر از هر جای دیگر در می‌یابیم که ایمان اسلامی سمدی به او کمک کرده است تا در قبال زندگی رفتار و منشای مثبت در پیش گیرد. این باب آنچه را که سمدی به تبیین خوشنودی از سرنوشت و رضایت از تقدیر آسانی تخصیص داده است، به خوبی روشن می‌کند.

سمدی در پایان بوستان به پایان زندگانی خود می‌نگرد و به زبان مردی کهنسال سخن می‌گوید. پیری، زمانی است که در آن احساس نزدیک شدن مرگ او را وادار به گریستن دربارهٔ زندگی می‌کند؛ گریه به نرایی تأسیف از دست دادن آن، بلکه به دلیل نأسفه از اینکه زندگی را در

^{۳۱۴} منظور داستان سمدی در میان بت پرستان سومات است (بیت ۳۴۴۶ تا ۳۵۷۵).

فراموشی خدا که علت اللل اشتباهها و گناهان اوست - سر کرده است. سعدی از این زندگی تنگ دارد. در طی زندگی فرصتهایی که در آنها می‌توان به مرگ اندیشید کم نیستند، بویژه فرصتهایی که در آنها آدمی مردمی را می‌بیند (بیت ۳۷۰۶ به بعد) و یا مصیبتی به او می‌رسد (بیت ۳۸۸۹ و بعد: کودکی را از دست داده است). زندگی هواره خیلی زود از دست می‌رود، اما هواره پس از مردن ما هم ادامه می‌یابد. ثروت موجب می‌شود تا انسان مرگ را از یاد ببرد؛ نفس پرستی بر مرگ پرده می‌افکند و آن را تسریع می‌کند. ارزش واقعی زندگی، در برابر مرگ و چشم انداز روز حساب نهایی آشکار می‌گردد؛ لذا هنوز، وقت توبه باقی است، و "توبه" عنوان یاب هم است: آدمی باید دست به دامان ملکان روحانی، که آدمی را به راه درست راه می‌برند، گردد؛ و اکنون که این نکته را دریافته است بهترین زمان برای توبه فرا رسیده است. در روزگار جوانی هم در توبه باز بوده است و سعدی به تصریح جوانان را به غنیمت شمردن فرصت فرا می‌خواند (بیت ۳۶۲۹: «جوانا، رو طاعت امروز گیر...») و پنهان نمی‌کند که خودش برای آن که توبه کند به انتظار پیری نشسته بوده است. و این موضوعی است که در مباحث اخلاقی زمینه دارد و قراردادی می‌نماید.

سعدی در صفحیات پایانی بوستان ۳۱۵ نشان می‌دهد که نگران نزدیک شدن مرگ و لزوم توبه است. و در همین زمینه خاص است که فرصت می‌یابد تا به تأملاتی بپردازد که به مسؤولیت اخلاقی انسان مربوطند و دسته‌بندی آنها جالب می‌نماید. او در کتاب خود چندین بار اعلام کرده است که کودک، پاک به دنیا می‌آید: «چو پاک آفریدت به‌هش باش و پاک / که تنگ است ناپاک رفتن به خاک» (بیت ۳۳۱۷ که شبیه است به بیت ۳۴۷۱: «تو پاک آمدی، برحذر باش و پاک...»). بر این امر این حقیقت افزوده می‌شود که آدمی در خود از یک اصل فاسدکننده برخوردار است و آن نفس‌انگاره است. بدینقی این است که انسان اجازه نشد به نفس بدهد، زیرا که به بجه گرگی می‌ماند که چون بزرگ شود پرورنده خود را از هم می‌درد (بیت ۳۷۴۸). در عین حال این بدینقی اجتناب ناپذیر نیست:

«نه ابلیس در حق ما طعنه زد
 «کز اینان نیاید بجز کار بد»
 (قرآن، ۱۵/۷-۱۷).
 قفان از بدیها که در نفس ماست
 که ترسم شود ظن ابلیس راست
 چو ملعون پسند آمدش قهر ما
 خدایش بینداخت از پیرما»
 (بیت ۳۷۷۱ تا ۳۷۷۳).

«خود را با پاک و ناپاک هم و با بد و بدست است. باب دهم دنیا به باب قبل است اما با لح شخصی تر و تاملنازی می
 صورت نیش به مرگه خدا. سعدی درخواست می‌کند که بخشوده شود و از شر و بدی در امان باشد. او چنین
 دارد که خدا می‌بخشاید و آدمیان نمی‌بخشند.

انسان تا لحظه‌ای که زنده است فرصت و امکان اصلاح خود را دارد:

«اگر مرغ دولت زلیدت بچست
 هنوزش سر رشته داری به دست
 وگر دیر شد، گرم زوباش و چست
 زدیو امدق غم ندارد دُست
 هنوزت اجل دست خواهش نیست
 برآیور به درگاه «دار» دست»
 (بیت ۳۸۰۹ تا ۳۸۱۱).

توبه امری سست و ناپایدار است و فقط خدا می‌تواند آن را استوار بخرد (بیت ۳۹۵۷ و بعد). اما آیا انسان آن توانایی اخلاقی را دارد که خودش خود را اصلاح کند؟ پاسخ، منفی است: خود سعدی چنین نیایش می‌کند:

«تو دای که مسکین و بیچاره‌ام
 فروماند؛ نفسی اثاره‌ام
 غی تازد این نفس سرکش چنان
 که عقلش تواند گرفتار چنان
 که با نفس و شیطان برآید به زور؟
 مصاف پلنگان نیاید بی مور»
 (بیت ۳۹۲۲ تا ۳۹۲۴).

فقط خدا می‌تواند راه رستگاری را نشان دهد، و مفهوم نیایش طولانی نهایی سعدی هم همین است. او می‌گوید:

«چرا باید از ضعف حالم گریست؟
 اگر من ضعیفم، پناهم قوی است
 خدایا به غفلت، شکستم عهد
 چه زور آورد یا قضا، دست جهد
 چه برخیزد از دست تدبیر ما؟
 همین نکته بس، عذر تقصیر ما»
 (بیت ۳۹۴۵ تا ۳۹۴۷).

بدین‌سان، سعدی، در پایان همه تشویق‌هایی که در سراسر کتابش از انسان به‌منظور در پیش گرفتن راه زندگی اخلاقی می‌کند - این امر مستلزم وجود توانایی اخلاقی مستقل است - به‌سوی خدا باز می‌گردد و به ناتوانی جدی خود اعتراف می‌کند، ناتوانی که جز با عفو الهی و توبه آدمی به شرطی که مقبول خدا افتد، اصلاح و اقیام نمی‌پذیرد. توجه به‌خدا احساس ناتوانی و آگاهی از پلشتی و آلودگی معنوی را تعمیق می‌کند. در اینجا مختصات، خطوط فاصل نیک و بد نیستند بلکه حدورسم پاکی و ناپاکی اهمیت می‌یابند. در میان نیک و بد ممکن است که یک خط منحنی در نوسان باشد، اما در میان پاکی و ناپاکی فقط یک خط والا و یک خط سافل وجود دارد.

باب ششم گلستان به‌گفت‌وگو از «ضعف و پیری» اختصاص دارد که در آن بار دیگر به‌عالم ابتدایی ترین و رایج‌ترین اندرزهایی که پیش از این در اندرنامه‌های کهن دیده‌ام، باز می‌گرهم. وقتی که مرگ نزدیک می‌شود هیچ چیز نمی‌تواند آن را دور کند: انسان سالخورده نباید بیندارد که هنوز جوان است؛ و مخصوصاً مرد سالخورده نباید زن جوان بگیرد و این اندرزی مکرر

است که ظاهراً حکایت از یک رسم رایج دارد. این نکته نیز یادآوری شده است که فرزند آرزومند مرگ پدر است؛ و اگر مرد جوان قصد مسافرت دراز دارد باید به همان آهستگی مرد پیر ره در نوردد تا زود از پا نیفتد؛ و مرد زورمند باید کودکانی خود و ناتوانی آن روزگار را به یاد بیاورد، و با مادر پیر خود به خشونت رفتار نکند.

سه باب از بابهای گلستان خاص این کتابند که در بوستان ذکرشان نشده است و عبارتند از نخست: باب دوم «در اخلاق درویشان»، که در آن سندی مخصوصاً نشان می‌دهد که چه چیز درویشی واقعی را از زاهد ریایی متمایز می‌کند؛ او درویش را به خلقی به صفاقی که او را خوشبخت می‌سازند و عبارتند از: خوشنودی و شکیبایی، فرا می‌خواند؛ و قواعد زندگیانی دوستانه‌ای را که باید در میان درویشان حاکم باشد، بیان می‌نماید. دوم: باب چهارم «در فواید خاموشی» که نسبتاً کوتاه است؛ اولی آن است که آدمی خاموشی پیشه کند زیرا که بداین ترتیب خصوصاً از بروز کشمکش و منازعه پیشگیری می‌شود؛ و پس از آن برای حفظ سخن و صدا و نیز کاربرد آنها قواعدی ذکر شده است. ۳۱۶ و بالاخره، آخرین باب گلستان یعنی باب هشتم، به گونه‌ای دقیق‌تر منشأ الهام این کتاب را که همانا اندرزنامه‌های کهن هستند، نشان می‌دهد. سندی در این باب بیش از صد اندرز را که به شیوارترین وجه بازنگاری شده‌اند، فراهم آورده است. بخش عمده این اندرزها با آنچه در عنوان این باب آمده است یعنی «در آداب صحبت» تطبیق می‌کنند. هدف از این اندرزها این است که انسان برای مباحثه و گفت‌وگو آماده شود؛ چگونگی رفتار در روابط خود با دشمن، ابله، آدم بدکار یا انسان زورمند را فراگیرد؛ و بداند که چگونه اندیشه‌های فنی و جالافتاده دربارهٔ ثروت، رشک، دانش، عمل، توانمندی و چیرگی را به ذهن بسپارد.

این باب از صدو هجده بند تشکیل شده است و هر بند حداقل حاوی یک اندرز است که در قالب عبارتی پردلخته و دلنشین بیان شده است و در پی آن یک یا چند بیت شعر ذکر می‌شود که هم آن عبارت را می‌آریند و هم گاه اطلاعاتی دربارهٔ موضوع به دست می‌دهند. در غالب موارد اندرزها با یک یا چند مقایسه مشخص و تبیین می‌گردند (مثل شماره‌های ۲۶ و ۹۱) و گاه یک حکایت کوتاه در دنبال دارند (مثل شماره ۹۲) و در نتیجه چند اندیشه را دربارهٔ یک موضوع یکجا گرد می‌آورند. اکنون به عنوان مثال به نقل دو اندرز (شماره‌های ۶۲ و ۱۱۲) می‌پردازیم:

«وای بی قوت، مکر و فسون است؛ و قوت بی رای، جهل و جنون.

۳۱۶. در مجموعه «الاسالی کتابخانه کوپروبرلی استانبول (شماره ۱۵۹۷) شری یافت می‌شود به نام «چندبیت» به سرفه شخصی به نام یوسف در سال ۹۹۹. و آن در نگارش زبان است که در ده حکایت مرتبط با موضوع بیان شده است.

تقریب باید و تدبیر و عقل، وانگه ملک
که ملک و دولت نادان، سلاح جنگ هفتادست»
(گلستان، ۱۸۰)
«بزرگتری را برسیدند؛ با چندین فضیلت که دست راست راسته خاتم در انگشت چپ چرا می‌کنند؟ گفته‌اند نانی که اهل فضیلت همیشه محروم باشند؟»

آنکه حظ آفرید و روزی سخت
یا فضیلت همی دهد، یا بخت»
(گلستان، ۱۸۹).

چنان‌که از این نمونه‌ها می‌توان دریافت، باب آخر گلستان میدان وسیعی از تأملاتی است که از حکمت عامه برگرفته شده‌اند و به برکت بلاغت و سخندانی سندی ارزشی خاص پیدا کرده‌اند.

بوستان و گلستان دقیقاً همچون بیان موفق مجموعه‌ای از ارزشهای مقبول که یک جامعه آنها را از آن خود می‌داند و از راه میراث محفوظ مانده‌اند و منطبق با آرمان باطنی آن هستند، جلوه می‌کنند. فضیلت‌های مطلوب جامعه در پیرامون چند کردار زندگی جمعی گرد هم آورده می‌شوند. در صفحات پیش فقط عمدهٔ مطالبی را که باید دربارهٔ اخلاق سنتی باز گفته شود و سندی خاطره و ذهن زندهٔ آن بوده است، بیان کردیم. نوشتهٔ او خیلی بیشتر از آنچه تجربه و تحلیل ما نشان بدهد، ظریف و لطیف است. بررسی ما که بر ترجمهٔ کامل که خود ما از متن کرده‌ایم استوار است، فقط جمع‌بندی بندهایی از او را در بر می‌گیرد. ما می‌توانستیم این خطوط را آکنده از ارجاعات کنیم. در عین حال این خطوط پر از کلیاتی هستند که خود شاعر به کار برده است. کوشش ما معطوف بر این بوده که نشان دهیم که مبانی اخلاقی که در آثار سندی انعکاس یافته است ساخته و پرداختهٔ خود او نیست بلکه سنتی و عام است. اگر آثار اخلاقی سندی را از این سنت جدا کنیم و آن را یک پدیدهٔ خارج از مجموعه قلمداد نماییم آنها را از صورت طبیعیشان خارج می‌کنیم. در عین حال اثر سندی از فوق برخوردار است که ریشه در دو چیز دارد: خصلت عام که موجب قبول عامهٔ مردم شده است، زیرا که خوب می‌دانیم که عامهٔ مردم فقط چیزی را آسان و خوب می‌پذیرند که آن را از پیش در ذهن و یاد خود حاضر بدانند. وجهی قوت دیگر اثر سندی از هنر شاعری او سرچشمه می‌گیرد. چنان‌که دیدیم شاعر قیالواقع از هرگونه اسلوب‌بندی و نقشه‌پردازی اجتناب کرده است و به شهود دوبافته بوده است که فقط شعر به تجارب و امور تجربه‌ای شده امکان می‌دهد تا به چهره‌ای صورت در زبان ظاهر گردند. ۳۱۷ و بالاخره اینکه اخلاقی سندی یا تصوف عجمی شده است. و این شاید بدان سبب است که

۳۱۷. زی بوهره / J. Beaufret. جلدی پیش در یک سفرنامهٔ اینج کلام بودور را نقل کرده که: «فقط شعر، حقیقت درخشان مهادنگی سرشتی چیزها را باز می‌نمایاند».

۱۴. اخلاقیات و ویژه

در مورد نکات خاص اخلاقی سنتی می‌توان انبوهی از تأملات را از درون کتابهای بسیاری که به زبان فارسی در آن دوره نوشته شده‌اند، بیرون کشید. مثلاً می‌توان روشی را که مؤلفان مختلف و متفاوت برای تقسیم‌بندی جامعه خود بر بنیای دیدگاههای خاص خود به کار بردند، مورد بررسی قرار داد. در قطب این انبوه مؤلفان را می‌توان امام محمد غزالی و محمد طوسی دانست. محمد طوسی در عجایب المخلوقات^{۲۲۱} که بعد از سال ۵۵۷ هـ ق نوشته شده است، هفتمین تقسیم‌بندی خود را بر بنیای آداب و رسوم ملت‌های مختلف استوار کرده است. همان‌گونه که کیکلوس هم در قاپوسنامه همین کار را کرده است و قبلاً به آن اشاره کرده‌ام. اما غزالی در تفسیری که برای فخرالملک نوشت تا پیشنهاد او را برای بازگشت به بغداد و تدریس در نظامیه^{۲۲۲} رد نکند، نوعی تقسیم‌بندی بدیعی‌تر به کار برده است. او در این نامه افراد مردم را به سه دسته کرده است و اشخاص عادی را که فراموشکارند، از اشخاص شریف که به زندگی آخرت می‌اندیشند و از اشخاص والا و ارجند که نگاه درونی خود را چنان پروراندند که قطعی برای خداوندی می‌کنند، متفاوت دانسته است. به این ترتیب اختلاف آدمیان بر محور میزان پی‌گیری خداوند آلودشان و یا توجه کبایش چشمگیرشان به امور مذهبی شکل می‌گرفت.

تعدادی رساله وجود دارد که مستقیماً به قلمرو اخلاقی سنتی مربوط می‌شوند و خطابه به مخاطبان خاص نوشته شده‌اند و در آنها سخن از اخلاق و ویژه‌ای است که موافق مزاج و مصلحت آن مخاطبان بوده است. و این چیزی است که می‌توان آن را مقوله اخلاقیات ویژه نامید که در آنها دیگر معیار شمول عام، بلکه براساس آن رساله‌های بررسی شده در این فصل انتخاب شده بودند. سطح نظر نیست. بررسی این رساله‌ها در اینجا مقدور نیست. در عین حال مفید می‌دانم که جالب‌ترین آنها را نام ببرم و شاخص‌ترین مشخصه‌های آنها را خاطرنشان کنم.

۱) در عرصه آموزش جوانان، دو متن مورد توجه و تأکید قرار گرفته‌اند و این امر نشانه تأثیر آنهاست. متن اول را مترجم آن رساله‌ای از ابن‌مقفع (متوفی در حدود ۱۷۹ هـ ق) دانسته است. این مترجم کسی دیگر جز خود خواجه نصیرالدین طوسی نیست، و ترجمه را برای همان مخاطب اخلاقی محتشمی (پیش از این، بند ۱، ۱، ۹) انجام داده است یعنی که ترجمه به نیمه اول قرن هفتم تعلق دارد. از این متن نسخ خطی بسیار دو دست است که کهن‌ترین آنها در حیانت خود

۲۲۱. این کتاب را دکتر سونجر ستوده چاپ کرده است؛ نگاه ترجمه و نشر کتابه ۱۳۴۵. در مورد

موضوع بحث بنگرید به صفحات ۲۰۶ تا ۲۲۲.

۲۲۲. این نامه به وسیله فیض‌الله صفای (مجله بهرس ۵ ش ۱۳۱۷، ص ۳۳۲ تا ۳۶۶) و دوبار در (نشان) چاپ شده است. عباس اقبال هم آن را چاپ کرده است (مکالمات فارسی غزالی، تهران، ۱۳۳۳، ص ۲۲ تا ۲۵).

نصوف، در مقابل یا مذهب علمی دین، که سده‌ی در آثار خود به زیرکی آنان را نکوهیده است. «بیمجارتین و راست و درست‌ترین مذهب روزنه آن عصر بوده است. از این طریق می‌توان قدرت پذیرشی را نیز که آثار سده‌ی به اخلاقی سنتی داده است تبیین و توضیح کرد.^{۲۲۱} هیچ‌یک از کتابهای که در این فصل مورد بررسی قرار گرفته‌اند از یک سامان درونی در مورد موضوع مورد بحثشان برخوردار نیست و هیچ قرینه‌ای بر اینکه سده‌ی در تألیف مجموع بوستان و گلستان از آنها تأثیر پذیرفته باشد، در دست نیست. غی‌توان به اطمینان گفت که سده‌ی قاپوسنامه را می‌شناخته است. ۲۱۹ ما ظاهراً آیه علوم یا حداقل کبیای سعادت غزالی را می‌شناخته است زیرا که همان‌گونه که در مورد «شکر» یادآوری کردیم، اندیشه سده‌ی گاه بسیار نزدیک به اندیشه غزالی است. سده‌ی به دلیل موضعی که در مقام ناصح پادشاه گرفته است در خط مستقیم که اسلافش، سنایی و مخصوصاً نظامی، طرح کرده‌اند جای می‌گیرد. می‌توان احتمال داد که مخزن الاسرار نظامی را دیده بوده است. اما از تحفة الملوك بسیار دور است. و این امر نه به سبب آشنایی او با مجموعه‌های اندرزه‌های کهن است بلکه بدان سبب است که تمامی آنچه را که از سنت اندرزنانه‌ها برگرفته بوده به خوبی و به‌گونه‌ای غنی و سرشار در خود جذب کرده است. همین جذب و تألیف هستند که آثار سده‌ی را به صورت سرآغاز مجموعه‌ای از آثار مکتله‌های که از آن پس تألیف شده‌اند و از احصایشان در اینجا درمی‌گذریم، در آورده‌اند.^{۲۲۲}

۲۲۱. دکتر غلامحسین یوسفی صفحات پس پرمایه‌ی درباره دیدگاه‌های اصل سده‌ی در مورد عالم به آن صورت که شاعر آرزو می‌کرده، نوشته است («جهان مطلوب سده‌ی در بوستان»، مقالات، چاپ منصور رستگار، ۱۳۵۲، ص ۲۰۶ تا ۲۹۱ که غلامحسین یوسفی در برگه‌ای در آغوش باد تهران، توس، ۱۳۵۶، آن را درگیرانه نقل کرده است). و آن تحقیق موضوعی درباره «مدینه فاضله» است به صورتی که در بوستان ظاهر می‌شود.

۲۲۲. این چیزی است که هفتمانی در جای در کتاب حکمت سده‌ی، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵ گفته است. من یادداشت مربوط به این موضوع را کم کرده‌ام کتاب هم فاقد فهرست است. در این کتاب نکات انتقادی پس آموزنده درباره کتاب علی‌دقی در مورد سده‌ی یافت می‌شود.

۲۲۰. هارثی ماسه (در منطق درباره سده‌ی ... در ۲۶۲) تأمل را که پیش از او هرمان آته داشته است، تکمیل کرده و نوشته است که نزاری هفتسانی (متوفی در ۴۱۱، بنگرید به: تاریخ ادبیات ... ذبیح‌الله صفا، ج ۳، دفتر ۱/۲ تا ۳۳۱/۲) ۷۴۵) معاصر سده‌ی، در نگارش دستورنامه تحت تأثیر بوستان بوده است. اما بررسی یک نسخه خطی این کتاب (کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، مجموعه شماره ۵۲۲۳، ورق ۱۱۷ الف تا ۱۲۷ الف، سوره ۱۲۲۹ هـ ق) ما را در این زمینه متقاعد نکرد، مگر آنکه جزئیات آن واریش خود، این دستورنامه یک متنی است که صدها در آداب پاده است. سید علیرضا شهنازاده در همین حال در مقاله «ارتباط سده‌ی و نزاری» و تأثیر نزاری در حافظه، مقالات، ص ۳۲۰ تا ۳۲۷ نشان داده است که میان آن دو شاعر ارتباطی بوده و سده‌ی تأثیر ادبی قطعی بر نزاری داشته است.

خواجہ نصیرالدین نوشته شده و نسخه اساسی جایی است که به دست محمد تقی دانش پژوه انجم گرفته است.^{۳۲۳} در مورد صحت انتساب این ترجمه به خواجہ نصیرطوسی هیچ تردیدی وجود ندارد، وانگهی برای تکذیب ادعای خواجہ نصیر که می‌گوید متن عربی از ابن مقفع است، دلیل قانع کننده لازم است. متن عربی از میان رفته است.^{۳۲۴} اما ترجمه آن، همچون دیگر آثار ابن مقفع، متن بس کهن را که شاید پهلوی بوده است، زنده کرده است.^{۳۲۵} این رساله که الادیب الوزير لولد النصیر (ص ۲۴۹) نام دارد، مجموعه‌ای از اندرزهای کاملاً سنتی است. روایت فارسی آن به نثری زیبا و ضمیمه نگارش یافته و به ابیات عربی و فارسی و آیات قرآنی و احادیث نبوی و سخنان بزرگان و گویندگان ناخشناس آراسته است. بدین سان با مجموعه‌ای منقسم به پنجپاه فصل یا پند سرورکار داریم که هر بند آن حاوی یک و گاه چند اندرز است که به نثری ادبی و پرکیفیت، که احتمالاً متأثر از خود ابن مقفع است، عرضه شده است و خواجہ نصیرالدین طوسی این عرضه را که صورت تفسیر دارد، به کمال رسانده است. می‌توان خیلی خوب تصور کرد که این متن در مکه‌ی متشکل از نوجوانان به کار تحصیل و آموزش می‌رفته است. به همان گونه که باب هشتم گلستان می‌توانسته است مورد استفاده قرار گیرد. در این رساله ادب هم در زمینه اعیال صفات مخصوصاً اجتماعی و هم در امر مراعات قواعد ابتدایی نزاکت و آداب معاشرت به بهترین شکل تبیین شده است. تعلیمات کتاب دقیقاً در چهار چوب همان دنیای اندرزنامه‌های کهن جای دارد و در واقع چکیده‌ای از یک اندرزنامه است اما به هیچ وجه روایتی که خاص سن معینی میان کودکی و جوانی باشد نیست، بلکه در این رساله پسر بیچه یا ادب آشنا می‌شود آن هم ادب آدم بزرگسالی که کودک بعدها تبدیل به او می‌شود و مقدمات آن را از هم اکنون در خود دارد.

رساله دوم از آن امام محمد غزالی است و فرزند نامه نام دارد. این رساله بدان صیب که روایت

۳۲۳. در ذیل اخلاق محنتی و در همان مجلد، تهران، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵ تا ۵۵۹، ما در ارجاعات خود به همین چاپ استاد می‌کنیم. این متن اولیابار در ۱۲۱۲ خ در تهران و وسیله تعلالی (با مقدمه عباس اقبال) و بار دیگر در ۱۳۴۴ در اصفهان به دست غلامحسین آقایی (با مقدمه و یادداشت‌های سودمند) چاپ شده است. محمد غفرانی هم آن را در معارف اسلام (ش ۱۲، ۱۳۵۰، ص ۷۹ تا ۸۸) معرفی و چاپ کرده است. ۳۲۴. این متن همان ادب النصیر معروف نیست، به نظر می‌رسد که محمد تقی مدرس رضوی در احوال و آثار خواجہ نصیرالدین طوسی (ج ۲، تهران، ۱۳۵۴، ص ۵۸۰) این دو اثر را با هم اشتباه کرده است. ۳۲۵. بر اساس یک نسخه (کلکته، انجمن آسیایی بنگال، شماره ۱۱۷۳) که دانش پژوه به آن استاد کرده است (مقدمه، صفحه ۱۵۲ و هفتر)، کتابی به زبان پهلوی به نام آداب پادشاهان بوده است که ابن مقفع قسیمی‌های از آن را ترجمه به عربی کرده بوده است. در این صورت می‌تواند همان کتاب آیین نامه باشد که ابن ندیم ترجمه آن را به ابن مقفع نسبت داده است (ابن ندیم، فهرست، ص ۲۶۰). ۳۲۶. در الادب الوزير لولد النصیر، منظور از ولد صغیر قطعاً کودک خردسال است.

تنها رساله‌ای که تاکنون شناخته شده است و خطاب به یک گروه معین از جوانان، یعنی متعلمان، نگارش یافته است متن کوتاهی است به عربی که بعدها به فارسی ترجمه و شرح شده است و نسخه‌های متعدد از آن در ایران یافت می‌شود؛ و این نشانه آن است که این رساله در

۳۲۷. به زبان آلمانی به وسیله هامر یورگستال Hammer-Yorgestall در سال ۱۸۲۸، به انگلیسی به وسیله شیرر G. H. Scherer در ۱۹۵۱؛ و به فرانسوی به دست تقی صابغ J. Sabbagh در ۱۹۵۹ و حق به فارسی امروز...

۳۲۸. فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۲، دفتر ۴، ص ۲۵۴ تا ۲۵۶. ۳۲۹. مثلاً آفرین بر ارجاع پیشین، بنگرید به: فهرست میگزیده‌های کتابخانه مرکزی، ص ۴۸۰. ۳۳۰. فرزند نامه به خوبی نشانگر لحن اخلاق نامه‌هایی است که غزالی به زبان فارسی برای شخصیت‌های مختلف عصر خود نوشته است. یکی از افراد خانواده غزالی این نامه را نگه‌دارد و آورده بوده است که امروز به نام ضابطی الاقام می‌نامی حجه الاسلام شهرت دارد، و همین مجموعه است که عباس اقبال با عنوان مکتب دینی غزالی چاپ کرده است.

نخستین نوشته‌های مشایخ بزرگ تصوف ماوراءالنهر و خراسان، علی‌الحصص در آثار سراج طوسی، کلاباذی بخارایی و قشیری نیشابوری، که همه به عربی نگاشته شده‌اند باقی می‌شوند.^{۳۲۵} و در اولین رساله صوفیان‌های که به نام کشف المحجوب به وسیلهٔ هجویری مصنف به فارسی نگارش یافته است با دقت و عراحت هر چه قامت‌تر نقل شده‌اند.^{۳۲۶} همچنین دیده می‌شود که هر چندگاهی یک یا ترغیهای تازماری از آنها شده‌است مثلاً باب آخر از چهار باب صوفی نامه.^{۳۲۷} نوشته منصور بن ارشدی غزایی (متوفی در ۴۴۷) بکه وازنامهٔ حلیه است. گزیده^{۳۲۸} طاهر بن محمد الحانقاهی، همسر غزالی، متشکل از چهل و پنج فصل کوتاه است که به همین تعداد مفهوم اخلاق، که غالب آنها در قلمرو اخلاق متصوفه جای دارند اختصاص دارد. نوشته‌های نجم‌الدین کبریا حاوی عناصر بسیار از اخلاق متصوفانه^{۳۲۹} مثلاً می‌توان به رسالهٔ بس اسلوبیند او دربارهٔ اخلاق متصوفه اشاره کرد (رساله در اخلاق، نسخه خطی کتابخانه مجلس، مجموعه شمارهٔ ۱۷۰۷ تا ۱۷۱۴، ص ۱۲۰ تا ۱۲۴)، که در آن هر اصطلاح، قبل از آنکه به کار گرفته شود، به دقت تعریف شده است. در اواخر قرن هفتم، این رساله‌های حاوی طبقه‌بندی اصطلاحات هنوز هم محبوبیت دارند، از آن جمله است طرب المصطفی^{۳۳۰} امیر حسین الحسینی اهروی که^{۳۳۱} آخرین فصول آن یعنی فصلهای ۴ و ۵ به تعریف فضیلتها و زدنیتها آن هم در میان متصوفه و پادشاهان، اختصاص دارند.

نقشهٔ این گونه نوشته‌ها رسالهٔ کوتاه خواجه نصیرالدین طوسی است که اوصاف الاشرف نام دارد و نسخه‌های خطی فراوان از آن یافت می‌شود.^{۳۳۲} پنج فصل از شش فصل این کتابیه هر

۳۲۵. در مورد خانوادهٔ قشیری بنگرید به تحقیق جالب بالی: ۳۲۵.

R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur. A Study in Medieval Islamic Social History*, Harvard University Press, 1972, pp. 150-159.

۳۲۶. این کتاب را ژوکوفسکی چاپ کرده و نیکلسون به انگلیسی به آورده است. واژگان اصطلاحات صوفیه که مؤلف فراهم آورده بوده در فصل ۲۴ ترجمه (ص ۲۲۶ تا ۳۹۲) جای دارد.

۳۲۷. عنوان اصل کتاب چنین است: الخفی فی احوال المتصوفه که غلامحسین یوسف به چاپ رسانده است (تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۲۷). فصل چهارم (ص ۱۸۵ تا ۲۵۴) واژگانی است: حقهٔ خجوری اصطلاحات اخلاق و آداب صوفیه (ص ۲۱۹ تا ۲۵۴).

۳۲۸. به کوشش و با مقدمه و یادداشت‌های ایرج افشار چاپ شده است (تهران، بنیاد ترجمه و نشر کتابیه، ۱۳۴۷). افشار نشان می‌دهد که این متن با کتابی جدات و بر افتاده، مشترکات و مشابهاتی دارد.

۳۲۹. بنگرید مثلاً به سبکة المصلحین او (فهرست بگرو فیله، ص ۴۲۰)، فصل ۴.

۳۳۰. به تصحیح و مقدمه و حواشی سیدعلیرضا مجتهدزاده، مشهد، باستان، ۱۳۵۲.

۳۳۱. در مورد این مؤلف مهم قرن هفتم بنگرید به مقالهٔ خوب ظلمی «صوفی، سامات شیر» در دایرة المعارف اسلام.

۳۳۲. در مورد چاپ‌های این متن زیبا و شیوا بنگرید به مقدمه و چکیدهٔ فرهنگ‌شناسی ۱۵۸۴، شمارهٔ ۴.

مهرسها و مکتبا علم داده می‌شده است. این رساله که آداب المتطین نام دارد، غالباً به خواجه‌نصیرالدین طوسی نسبت داده می‌شود. بمدقت دانش پژوه ثابت کرده است که این انتساب خطاست زیرا که متن رساله در نسخه‌ای که در قرن ششم به تحریر در آمده است، یافت می‌شود.^{۳۳۱} و یک مؤلف سنی به نام زرنوجی آن را تألیف کرده است. این کتاب که به یازده باب و یک خاتمه تقسیم شده است مجموعه‌ای اندرز است در باب تحصیل علم و من جمله روش زندگی خاصی که یک معلم باید در پیش گیرد.^{۳۳۲}

۲. در تصوف، تلمیح اخلاق جایگاهی عمده داشته است، و این موضوع چندان وسیع است که باید از ورود به آن خودداری ورزید. برای پرداختن به این موضوع در ابتدا باید چشم‌انداز زهد و پارسایی را که این اخلاق جزئی از آن است، بررسی کرد. پارسایی و پرهیزگاری همان گونه که ولادیریان که لومپ^{۳۳۳} نوشته است، فراتر از ریاضت و سختی‌کشی است زیرا که ایجاب می‌کند که «انسان خود را از تمامی خویشتن بیرون بکشد». و اخلاق صوفیان‌های که در ادبیات وسیع تصوف مطرح است دقیقاً به همین معنی است. در بیرون از دایرةٔ تصوف نوعی زندگی مر تاضانه وجود دارد که سابقهٔ آن قدیمی است چنانکه در «زندگی» برزویه، آورندهٔ کتاب کله ودمه از هندوستان به ایران، مشهود است و همهٔ قرائن حکایت از آن دارند که حداقل در تحریر نهایی، اثر خود این موقع است. این نوشته که مخصوصاً به دلیل قدمت بسیار نفیس و ارزشمند است، نشانگر کمکی است که دستبازی به انجام اندرزهای اخلاق سنتی به روحهای آشفته کرده است.^{۳۳۴}

تحقیق دربارهٔ اخلاق تصوف باید در سه جهت انجام گیرد. قبل از هر چیز باید تعاریف پیشاه مقایم اخلاقی مندرج در رساله‌های متصوفه احصا و گردآوری شوند. این مفاهیم در

۳۳۱. بمدقت دانش پژوه، «مؤلف آداب المتطین»، راهنای کاب، ص ۱۹، ش ۴ تا ۱۲۵۵۵، ص ۴۲۷ تا

۲۲۹

۳۳۲. برای آگاهی از اندرزهای خطاب به شاگرد بنگرید به: غزالی، احیاء، ص ۴۸/۱ تا ۵۸

333. V. Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale*, Paris, 1981, p. 136

۳۳۳. کله ودمه (متن فارسی) چاپ محمد بنیوی، ص ۴۴ تا ۵۸ ترجمهٔ متن عربی به وسیلهٔ میکمل، ص ۳۱ تا ۴۸ برزویه را پدر و مادر به ناز پرورند و طبیعی حادث شد. او در مشاهدهٔ زندگی دیگر پزشکان که فقط برای کسب موقعیت کار می‌کردند، تصمیم گرفت که به بازار نرسد مگر به قصد سالم کردن ایشان و کسب شایستگی زندگی جاوید برای خویشتن. و چون دریافت که پزشکی هرگز نمی‌تواند انسان را به طور کامل درمان کند، آن را رها کرد و به اهل دین روی آورد. اما در میان آنان نیز چیزی جز تعصب نیافت، و زمان می‌گذشت، و لذا بر آن شد که فقط در کار نیک با تمام وجود اقدام کند، زیرا که «زنده همهٔ ادیان» جز این نیست پس هرگونه پیوند ناخوشایند با دنیا را گسست و زندگانی با «صلاح» و «صفاء» را پیش گرفت (متن عربی فاقد کلمهٔ «طهارت» است، اما بازهم دریافت که این کار کفایت نمی‌کند و باید عملاً پارسایی پیشه کند زیرا که فقط همین سرچشمهٔ خوشبختی جاوید است.

یک به شش بخش تقسیم شده است و هر بخش اختصاص به تعریف یک مفهوم دارد. هر یک از این مفاهیم به استادی بی که از مؤلف انتظار می‌رود، تعریف شده است. متن کاملاً غایبانگر اصطلاحات متصوفه، اخلاق، پارسایانه و عرفانی است. بدین‌سان در زمینه انتخاب مفاهیمی که تصوف عموماً به کار برده است نشانهای مطمئن در اختیار داریم.

جهت دومی که تحقیق در اخلاق صوفیه باید در پیش گیرد وارسی چگونگی به کار رفتن این مفاهیم در ادبیات فارسی است. در واقع ادبیات فارسی سرشار از اندرزاها و کلیات مضار است. تقسیم مفاهیم به وسیله حکایتهای آموزنده، بویژه در فقه و شرح احوال اولیا و قدسین، که میخلو سرتو / M. de Certaux را «بیان فضایل» نامیده است،^{۳۳۲} بسیار رایج است. چندان که در اینجا حتی نمی‌توان به ذکر چند اثر مهم‌تر از آثار دیگر اشاره کرد.^{۳۳۳} تنها خطری که می‌توان کرده تأمل آنک دربارۀ رجسته‌ترین نکات اخلاق است به گونه‌ای که در مثنوی معنوی مولوی (جلال‌الدین رومی) انعکاس یافته‌اند.^{۳۳۵}

زینولد تیکلسون به خوبی دریافته و خاطرنشان کرده بود^{۳۳۴} که مولوی بر خلاف ابن عربی در اندیشه پروراندن یک نظام فکری نبوده است و تصوفی که تدوین کرده است جنبهٔ تجربی دارد نه نظری.^{۳۳۷} بوزانی^{۳۳۸} نیز به گونه‌ای که به نظر ما درست می‌نماید، از پابندی مولوی به اصول

۵۴۴. در مورد تأثیر شمس کیشی در تألیف این رساله که متأثر از اخلاقیات حلاج است بنگرید به: لویی ماسینیون، مطالب حلاج، ۱۹۷۵/۲، ۳۴۶.

۳۳۲. مقاله «Hagiographies» در *Encyclopaedia Universalis*. فضیلت هم در معنای مفهوم اخلاق کلمه و هم در معنای قدرت سمبولیک به کار رفته است.

۳۳۴. باید با بررسی آثار فارسی خواجۀ عبدالله انصاری (که پس نزدیک به منش و حال و هوای اندر زانمهای کهن هستند و به تازگی چاپ انتقادی آنها به وسیله شیروانی آغاز شده است) و نیز مجموعه‌های حکایات ابتدایی، مثل دیوان از قرن پنجم (بنگرید به نقد ما در چکیده‌های دیوان‌شناسی، ۳ (۱۹۸۰)، شماره ۵۶۶) و قلمی آثار طاهر آغاز کرد. مصباح الأرواح (که بواسطه نشان داده است که اثر محمد بن ایل طغان است) از آثایان قرن ششم را باید غوغا شاخمی از ترکیب اخلاق و تصوف به حساب آورد.

۳۳۵. به تصحیح و با مقدمه و ترجمه انگلیسی نیکلسون، لندن، ۱۹۲۵ تا ۱۹۴۰. تا آنجا که ما در یافتن جلال‌الدین تنها مؤسّر آثار مولوی است که به وجوه اخلاق و اخلاق مضمر در این آثار بیشتر از هر کس توجه کرده است. بنگرید به تحقیق عظیم او به نام مولوی نام، مولوی چه می‌گوید؟، ج. ۲، تهران، ۱۳۵۴ و ۱۳۵۵، خصوصاً صفحات ۲۹ تا ۳۸ (قواعد اخلاق و واجباتی)، ۶۷۶ و بعد (دانش و تغیل) ۶۷۴۴ تا ۷۵۴ (کوشش انسان و تسلیم به مشیت الهی).

۳۳۶. در مقدمه‌اش بر کتاب: *Rumi: poet and mystic*، لندن، ۱۹۵۶، ص ۱۹۱.

۳۳۷. مثال: مثنوی، دفتر اول، پیتاهی ۲۸۹۷ و ۲۸۹۸ که در آنها مولوی سخن «پی‌سربوایی خود را به آید

تسبیح» می‌گوید و می‌گوید به سبب آن که مثل حال عاشقان زیرویر ندارد.

۳۳۸. مقاله «*al-din Rumi*» در *دائرة المعارف اسلام*.

سنت و شریعت دفاع کرده و از جمله نوشته است: «تو دهی که به خدا در عوالم آخرت هرگی به وسیلهٔ مولوی همچون چندین در خدای بدون برجای نماندن کثرتین انری، احساسی نشده است». مولوی در دفتر چهارم (۴۰۶ تا ۴۴۴) به گونه‌ای آشکارا وحدت مطلق خدا با عالم وجود از نفی کرده است: حکمت الهی مستقر در آثار مولوی، به گمان ما از دیدگاه سنان هیچ ابزاری ندارد^{۳۳۹} و بر دیگر اندیشه‌های اصل این صوفی بزرگ مسلان، که شمرش را نمی‌توان بدون توجه دائم به قرآن خواند، حاکم است. مولوی که در اندوه بهشت گمشده عشق گرفتار است، می‌خواهد از طریق تصفیه و تزکیه شاگرد خود را به راه بازگشت بکشاند؛ و چنین است که اخلاقی‌های زهد و پارسایی به صحنه می‌آید و تا مرگ نفس اماره و تبدیل دل به «آیه روان» چیرگی بر هواهای نفسانی ادامه می‌یابد. می‌توان گفت که دفتر دوم مثنوی، علیرغم همه حاشیه‌رویی به تعلیم و آموزش تشخیص و تمیز روح‌ها استوار است و انسان معنوی تغیل و توهّم را دغین چهار خود می‌شمارد. آموزش تشخیص و تمیز روح‌ها بدون هدایت «پیر» و مرشد ممکن نیست (مثنوی، دفتر ۲، بیت ۲۷۱۰ اواخر دفتر)، و به برکت پیر است که شاگرد رهرو به هشیاری نسبت به خود دست می‌یابد. در طول این شعر تأملات ناشی از حکمت عامه و اخلاق سنتی به وفور به چشم می‌خورند که از آن جمله‌اند: «حزیم» و «حزیمی» که همچون جایگاهی قطعی در زندگی اخلاق نموده شده‌اند (دفتر ۳، بیت ۲۱۲ تا ۶۷۶ که حاشیه روی هم دارد، «ریا» غالباً یک فساد مهیب مرده شده است، و حماقت آدمی نومیدکننده‌ترین صفت به حساب آمده در جانی که شبکیایی مورد ستایش و تأیید بسیار قرار گرفته است، مهارست و آنسی طولانی به مثنوی خصوصاً این اعتقاد را به وجود می‌آورد که یکی از دشمنان و پشیمانی‌های اصل مولوی دو مقام مژنی این بوده است که شاگرد شخصاً به قضاوت دست یابد: از همان دفتر دوم دیده می‌شود که «تقلید» و روحیه پیروی کورکورانه به شدت مورد نکوهش قرار گرفته است. این توجه به شخصیت فرد، سبب می‌شود تا شاعر، محیط مناسب را که این همه مورد عنایت اخلاقیون است همچون «جزء» خاص و نسبت لازم هر فرد معرفی کند (دفتر ۲، پیتاهی ۲۵۳۱ و ۲۵۳۲). به‌طور کلی می‌بینیم که مولوی هم در مورد سرنوشت انسان و کوششی که از او انتظار می‌رود همان مواضعی را در پیش می‌گیرد که تا کنون در ضمن این فصل مورد بررسی قرار گرفته‌اند؛ در نظر او تقدیر همیشه نیرومندتر از تصمیم و حزم آدمی است و انسان جز به تسلیم و رضا از جبر تقدیر نمی‌رهد (مثلاً دفتر ۳، بیت ۴۶۹ و بعد). اما در عین حال هواره به‌اندازهٔ گوشه‌زد می‌شود که باید بکوشد تا به سلوکی دست یابد که در خور انسان باشد و «کسی» گردد (دفتر ۳، بیت ۶۲۶). لکن وقتی نور بر آنچه مناسب است انجام گیرد خواهد تأیید که آدمی از

۳۳۹. همان‌گونه که A. Bausani در همان مقاله در بحث «اخلاق» نیلین یافته‌اند: «است‌کراری او هم

از همین مقوله است.

قلمرو نظر پیوند دارد. حوزه عمل آن حوزه "ادب" صریحانه است یعنی قواعد سلوک در جامعه، که خاص محافل صوفی هستند. شلمی (متوفی در ۴۱۲) در نیشابور این نوع قواعد را که مبنای اخلاق آنها روشن است، در کتاب آداب الصبیحة و حسن العشرة به زبان عربی گرد آورده است.^{۳۵۱} در مورد "ادب" متصوف می‌توان تاریخی مطول نوشت، اما گفت‌وگو از چشم‌انداز عقیدتی به معنای اخلاق و "ادب" متصوفه در آن جای می‌گیرند از حوزه تحقیق ما بیرون است و حتی جایی برای اشاره به آن وجود ندارد.

۳) محافل قوت و مجامع عیاران نیز به‌گونه‌ای خاص به پرورش اخلاق عنايت داشته‌اند. فصل چهل و چهارم قابوسنامه (پیش از این، ۳۰۱۰)، گواه ارزشمندی از دو معنای اصطلاح "بخواندگی" در آن دو نوع محافل است: معنای اخلاق (صفت مجتهدگی) و معنای اجتماعی (گروه‌های جوانان که به سبب التزام به سرسپردگی و وفاداری گرد هم می‌آمدند).^{۳۵۲} در همین نیشابور، و از رهگذر همان شلمی گواهی کهنی در زمینه وجود "قوت" در خطه ایران در دست داریم. بانی/ب Buliet در همان کتاب (ص ۴۳ تا ۴۵) که پیش از این مذکور افتاد، نشان داده است که قوت محفل جدا از جماعتی "عیاران" بوده است؛ و قرن پنجم در نیشابور به محافل شافعی و اشعری صوفی (در مقابل با جماعت حنفی) پیوند داشته است. او همچنین ثابت کرده است که قوت نیشابوری در پیوند با برخی از جماعات صوفی و نیز در میان زمینداران و پیشه‌وران رشد یافته بوده است. در عین حال، نوشته‌های مربوط به محافل و حلقه‌های قوت در معنای اصح کلمه، که به منظور تبلیغ و ترویج آراء و روش‌هایشان به نگارش در آمده‌اند، فقط از قرن هفتم به بعد و پس از آنکه حکومت مرکزی بغداد، و دقیقاً بگویم خلیفه الناصر (متوفی در ۶۲۰ ه‍.ق) به حمایت از گروه‌های قوت برخاست، تألیف شده‌اند.

اما برای آنکه در قلمرو ادبیات فارسی باقی بمانیم باید از یک کتاب بس نامدار و بسیار

استیاء اجتناب کند. مولوی در دفتر ۱۲ آیات ۱۳۲۱ تا ۱۳۵۸ این نکته را با نشان دادن این امر توضیح می‌دهد که انسان علاقه‌مند است که بر وفق آرزوها و هوسهایی که خدا اسباب واقعی آنها را از او پنهان کرده است، رفتار کند، و این امر تا زمانی که خیریه تقدیر، وارد آید و انسان را در تأثر و تأمل و تأمل آهسته کرده است فرو برد و حقیقت را برایش آشکار سازد، ادامه می‌یابد. او می‌گوید: «بد ندانی تا ندانی نیک و / شد را از حد توان دید ای فتن» (بیت ۱۳۴۵). مولوی واقعیت اختیار را در مورد کسی که ترجیح می‌دهد از قایلات خود پیروی کند، به شدت تأیید کرده است: «هر درستی جبر تاکی برهنی؟ / اختیار خویش را یک سو نهی» (بیت ۱۳۹۴). قضیه عبارت از نیرنگی است که انسان از طریق آن می‌کوشد تا بی‌التماس اخلاق خود را توجیه کند. شیطان اول کسی بود که این نیرنگ را به کار بست و به انسان پیشنهاد نمود، اما شیطان نقش قطعی در شری که انسان متوکل می‌شود ندارد. مولوی در جایی که شیطان را ولی دارد تا اعتراف کند که این او نیست که آدمی را خوب یا بد کرده است، زیرا که آفریدگار نیست. این موضوع را توضیح می‌دهد (دفتر ۲، بیت ۲۶۸۶ و بعد، و بیت ۲۷۴۰ و بعد). حقیقت این است که "عصر"، دل آدمی را برای شنیدن سخنان اغواگر آماده می‌کند. در عین حال تصمیم‌هایی درباره نیک و بد انسان با خداست. از مولوی پرسیدند که آیا خدا می‌تواند به کفر فرمان دهد؟ (دفتر ۳، بیت ۱۳۶۲ تا ۱۳۷۵) و پاسخ این است که انسان باید از فرمان خدا خوشنود باشد و به این ترتیب او مشیت الهی را می‌پذیرد نه کفری را که ممکن است حکم شود. مولوی توضیح می‌دهد که قاشی زشت نشانه زشتی قاش نیست، اما با ادامه این بحث "ذوق" نکته عشق از من می‌رود. آن‌گاه مولوی به موضوع بحث که برادر آن سؤال قطع شده بود، باز می‌گردد.

مسئله نهایی: از نظر مولوی والاترین فضیلت در اسلام کدام است؟ پاسخ این سؤال در دفتر چهارم (بیت ۱۵۶۱) و توضیح قبل از آن است، و آن "جذب خدا" شدن است که انسان عادی، یعنی کسی که نه فرشته خوست و نه دیو صفت، نباید هرگز از آن غفلت کند. پس در اثر عظیم مولوی یک نوع اخلاق وجود دارد که البته در چشم اندازی گسترده‌تر یعنی چشم‌انداز ناشی از جذب که پیر کوشیده است تا شخصیت شاگرد را بر محور آن بسازد، جای می‌گیرد. چنان‌که می‌توان حدس زد، مثلاً، که ما فقط چند نمونه از آن نقل کردیم، از دیدگاهی که در اینجا مورد نظر است در خور تحقیق بس طولانی است.^{۳۵۰}

جهت سومی که تحقیق درباره اخلاق متصوفه باید در مسیر آن انجام گیرد به رابطه این اخلاق با چشم‌انداز دینی ناظر بر آن مربوط می‌شود. این چشم‌انداز هم به حوزه عمل و هم به

۳۵۱. این کتاب در ۱۹۵۴ و به وسیله کیتر / M. J. Kister در مجموعه Oriental Notes and Studies، ش ۶، در بیت المقدس چاپ شده است.

۳۵۲. این هر دو معنی به خوبی در مقاله اف. تشر / F. Taeschner به عنوان «گروه قوت کشورهای اسلامی و نوع ظهور گوناگون آنها خصوصاً در ایران و کشورهای مجاور آن» (سبب دانشکده ادبیات تهران، ش ۴، ۲ (۱۳۳۵)، ص ۷۶ تا ۹۴) تبیین شده است. در مورد قوت نیازی به یادآوری مقاله مهم کلود کفن / C. Cahen در دایرة المعارف اسلام نیست. در مورد نوشته‌های مربوط به قوت نیز کتاب معروف مرتضی صارف با عنوان رساله جواهران وجود دارد که هائری کرین مقدمه‌ای تحلیلی بر آن نوشته است (تهران: پاریس، ۱۳۵۲/۱۹۷۳، ص ۱۱۰ تا ۲۴۸). همچنین کتاب تشر، که پس از مرگش انتشار یافته بسیار مهم است زیرا که متفحص در این زمینه بود. عنوان کتاب او (موضوع، ۱۸۹۶، ۶۷۲ ص) این است:

Zünfte und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der Futuwwa.

مقدمه محمد جعفر محبوب هم بر قوت نامه سلطانی معروف بسیار مهم است.

۳۵۰. در هر دو چکایات و رویانی که این شعر طولانی از بافت آنها به هد دیگر به یاد آمده است باید گفت که نشان دادن ساختار اصلی آنها بر مبنای ثبت آموزشی قوی، جالب خواهد بود.

جالب یعنی سبک عیار نام ببریم که، به رغم معایب و اچامهایی که دربارهٔ سرمنشأ و خاستگاه آن وجود دارد چنین می‌نماید که به‌خوبی آرماتپا و تیات محافل عیاری قرن ششم را منعکس می‌کند. این داستان بسیار دراز خوشوقتانه موضوع پژوهشی ارجمند و عالمانه به‌وسیلهٔ خاتم ماریتا گیار قراو گرفته است.³⁵³ و او توانسته است مخصوصاً مفصلاً و بنیاد اخلاقی این داستان پیچیده را تبیین کند. در این کتاب می‌بینیم که راوی قصه، فضیلت مردی را، که مرکب از دلیری و بخشندگی است، بس می‌ستاید و نشان می‌دهد که مردی مخصوصاً در میان "عیاران"، یعنی گروه‌هایی که بی‌هیچ پیوند مذهبی گرد هم می‌آمدند و عمدتاً متشکل از جوانان برخاسته از محافل و جوامع عامهٔ شهری بودند که خود را در خدمت والاترین آرماتپای شهریار قرار می‌دادند، رشد کرده است. طبعاً فضیلت "جوانمردی" صفتی است که این افراد را به هم پیوند می‌داد و آنان را به انجام کارهای مهم، مردانه و دلیرانه ملزم می‌کرد. کارهایی که همهٔ ذریه و پسر آنها را در پیوستهٔ کیکاووس باز شناخته‌ام.

اخلاقیات ویژه‌ای که در نوشته‌های خاص این رشته از اخلاق در ادبیات فارسی به نگارش در آمده‌اند همینها هستند. در عین حال یک اخلاق دیگر هم وجود دارد که از آن نام نبرده‌ایم، و بدان جهت نام "اخلاق ویژه" بر آن می‌نیمیم که فقط به یک فرد معین یعنی پادشاه مربوط می‌شود. اما موقع پادشاه در عالم اخلاق چندان محوری است که اخلاقی کردن منصب او تمامی جامعهای را که او بر آن فرمان می‌راند در برمی‌گیرد. به همین دلیل ضرورت دارد که جداگانه، و نه به اجمال و اشاره، مورد بررسی قرار گیرد.

فصل چهارم

«نصيحة الملوك»*

درآمد سخن

«نصيحة الملوك» ها به فن حکومت مربوط می‌شوند. ادبیات فارسی وسیعاً به این فن پرداخته است تا شیوه‌ای را که فرمانروا بایستی به‌کار بندد تا رعایای خویش را تحت تأثیر قرار دهد، به او نشان دهد. هدف از این تأثیر آن است که جامه‌ای که در فرمان امیر است، همسته گردد و مردمی را که تشکیل آن جامعه را می‌دهند به سمت خیر و صلاح هرچه همگانی‌تر رهنموی کند. چنین نفوذی مقتضی وارد آوردن فشار عادلانه است، عدلی که منبت از شرع و عقل باشد.

فن حکومت بی‌تردید مستلزم نوعی برخورداری از قدرت است؛ اما در دیدگاه مؤلفان «نصيحة الملوك» ها، این فن قبل از هر چیز عبارت از به‌کار بستن رفتار اخلاقی مختص فرمانرواست و آن اخلاقی است که فضیلت دادگری را در کانون فضیلت‌های دیگر جای دهد. این مؤلفان بر این باور بوده‌اند که با متعلق کردن فرمانروای وقت به اخلاق نیکو مهار رفتار سیاسی ممکن خواهد شد. به نظر آنان چنین می‌آید که می‌توان رفتار سیاسی را چونان نتیجهٔ اجرای عدالت بسط داد، عدالتی چندان صریح که قادر به الزام افراد مردم بود. الزام و تحقید

* عنوان این فصل دقیقاً صبارق است که باید «مرآة الأمراء» (همان‌گونه که مؤلف در مقدمهٔ فارسی خود آورده است) یا «آیین شاهان» ترجمه شود، اما بنا به ملاحظات که در ابتدای مقدمه آورده‌ام در این جا عنوان «نصيحة الملوك» به‌کار برده شده است.

353. Marina Gaillard. *Le Livre de Samak-e Ayyar, structure et idéologie du roman persan médiéval*, Institut d'Etudes Iranienne de l'Université de la Sorbonne, avec le concours du CNRS et AAEI, Paris 1987, 181 p.

ی. کی. اس. ملخون در «جامعهٔ اسلامی در ایران»، *Inaugural Lecture*، ۱۹۵۴، از ترکیب عیاری و فتوت در اواخر قرن ششم خواجه‌دی به دست داده است.

نوشته‌های فلسفی فارابی خاتمه می‌یابد. تأمل ما تا بدینجا پیش می‌رود که دیگر جای برای بحث بیشتر باز نماند؛ این تأمل که از فلسفه یونانی گرفته شده است به مفهومی که از ایمان به وحی شریعت اسلامی سرچشمه می‌گیرد، و از آن سخت متأثر شده است، تمیز و تفسیر خواهد شد. و بالاخره با توصیف دو «نصیحة الملوك» که پیش از تألیف خواجه نظام‌الملک به رشته تحریر در آمدند، می‌توان برخی از ویژگی‌های این نوع تألیفات را مشخص کرده به عقیده مؤلفان این آثار اخلاق بهترین ضامن رفتار سالم حکومت است و فضیلت دادگری فضیلت والای این اخلاق است. یک «نصیحة الملوك» همواره محیط زندگی کسانی را که کتاب خطاب به آنان فراهم آمده است، منعکس می‌کند و حاوی تأملات فنی در باب اداره کشور است. در کنار فرمانروا دو تن اعتباری بیشتر از دیگران دارند؛ وزیر که معمار اداره حکومت است و زن که مانع اداره امر حکومت است.

سیر الملوك نظام‌الملک نوشته یک وزیر برای سلطان خویش است؛ نوشته یک مدیر برای فرمانروا. دو وظیفه عمده گزیده خدا یعنی شهربان این است که در جامعه هر کس را در جای خود قرار دهد و نیز خیریه‌هایی در همه جا بگمارد تا همواره او را از رفتار عوامل حکومت بیگاهانند. آرای مؤلف نسبت به زنان بس خشن هستند، و این نشانه گرایش به مرد خدایی است که از دیدگاه تاریخی در مورد خواجه نظام‌الملک قابل توجیه است.

نصیحة الملوك مشتمل بر دو کتاب است که در آنها دو اندیشه متشابه بیان شده است. کتاب اول قطعاً از کیبای سعادت غزالی گرفته شده است، به نظر مؤلف، که خود غزالی است. شهریار، قبل از هر چیز، کسی است که باستی فیض ایمانی را که از جانب خدا دریافت کرده است، به عمل در آورد. این امر عبارت از اجرای عدالت است که گسترش شریعت شرقی آنرا به دست داده است. مؤلف کتاب دوم نصیحة الملوك، این اندیشه را گسترش داده است؛ شاهان پیش از اسلام از ایزد[ان] چنان که از تاریخ بر می‌آید، دادگر بودند، و با آنکه مسلمان نبودند شاهان خوبی بودند، لذا حق این است که سنت اخلاق و سیاسی که شلم آنان بوده است، پیروی گردد. سرمنشأ دادگری آنان در فره شاهی بود که خدا به ایشان داده بود و همچون فرهی است که خدا به پیامبران داد. پس در تداوم این سنت اجرای قدرت به این صورت خواهد بود که جامعه نظم سلسله مراتبی بیابد و عاملان این نظمی کبر داده شوند. اجرای عدالت قبل از هر چیز به مورد دوم مربوط است. پیوند میان شهربان و مردم چندان است که خدا برای مردم بد شهربان بد می‌فرستد و نیز مردم همواره از شهربان خود سرمشی می‌گیرند [التاس علی دین ملوکهم] هر شهربان را وزیری رازین باید و نیز فضیلت والای موهبی از سوی خدا، و نیز دانستی و نشست و برخاست با حُکما. تأثیر همنشینی با حُکما ستانقض تأثیر همنشینی با زنان است.

این دو کتاب خواجه نظام‌الملک و غزالی دو تألیف عمده در تاریخ تألیف «نصیحة الملوك» های

عبارت از این است که مجموعه ره‌ایا در یک نظم سلسله مراتبی و در جای خود قرار گیرند؛ گرایش این افراد بر این است که به جای هم بیفتند و قدرت همراه با قوه جبریه فرمانروا باستی علت واحد و لازم همبستگی میان افراد باشد همان‌گونه که عقل می‌باید هیچانان را آرام کند. فرمانروایی که مخاطب «نصیحة الملوك» های فارسی است چهارم است متنوع دارد، مخصوصاً که باستی به دستاری اهل تحمیر و اهل قلم، یک قدرت دنیایی را، در چهارچوب یک شریعت اسلامی که خود او در تشریح آن هیچ نقشی نداشته است، اِعمال کند. این شریعت را قضا دائماً به یادش می‌آورند. علای دین نیز که صاحبان علم هستند، قدرتی دارند که به کمک آن و به نام وحی و عقل به فرمانروا آگاهی می‌دهند و درباره او داوری می‌کنند، زیرا که در تصور مسلمانان شریعت بهترین شکل تجلی عقل است. قدرت فریبده علم در دست مشاوران فرمانرواست. اما قدرت ازلام همچنان در دست خود شهربان است؛ که البته برای آن «وَسَمِیاً مِّنْشَأِ اِلهی قائل شده‌اند. سبب آن است که چنین به نظر رسیده است که، در سطح اجرایی، حکومت سلطنتی مناسب‌ترین وسیله تحقق مفاهیم ناشی از شریعت و عقل متعلق به خدات الهی بوده است. این تصور لزوماً موجب شده است که تأمل اخلاق و سیاسی خطاب به فرمانروا به سمت نوعی بی‌توجهی نسبت به عقاید متضاد و کشمکش‌های عینی کشیده شود تا بدینجا که آنها را نادیده بگیرد.

در «نصیحة الملوك» ها نوعی یکپارچگی و یکدستی اندیشه وجود دارد که سنگ بنای آن خیر و صلاح عمومی است؛ روشن است که مفهوم عدالت با توجه به برداشتی که از این خیر و صلاح حاصل شده، رشد یافته است. خیر و صلاح عمومی قبل از هر چیز، در عالم آخرت، پاداش زندگی دنیوی است که بر میزان تبرع و خرد گذرانده شده باشد؛ و در این جهان موجب ترقی بخش اعظم مردمان در جامعه‌ای می‌شود که از طریق شریعت منشأ ازلی و محدودناشدنی دارد. این ترقی از وجه اقتصادی همچون یک باروری تلقی می‌شود؛ باروری زمین و بازار. ما این فصل را بر دو نوشته مشترک کرده‌ام؛ تألیف از خواجه نظام‌الملک و تألیف دیگر که کلاً به محمد غزالی متسوب است. این نوشته‌ها بسیار مهم هستند. اما برای آنکه بتوان به میزان این اهمیت پی برد می‌باید آنها را در زمره «نصیحة الملوك» ها محسوب داشت. به همین سبب بخشی از این فصل به بررسی تاریخچه این دسته از متون فارسی تا سده هفتم هجری اختصاص دارد. این تاریخچه ما را از درباری به دربار دیگر، یعنی دربار هر یک از اُمرا نامدار یک سلسله ره‌نمون می‌شود.

پیش از آن باید دید که «نصیحة الملوك» ها چگونه در مقوله اخلاقی سنتی جای می‌گیرند. همچنین باستی نگاهی اجمالی به تألیف‌های متنوع عرب زبان که به شیوه این کتابها فراهم آمده‌اند، افکنده شود؛ در این زمینه از اهمیت مؤلفات نام برده می‌شود و بحث به سیاسی‌ترین

که در اجرای قدرت به عدالت داده می‌شده؟ بیگان اخلاق عدم کفایت مؤسسات حکومتی را افزایش داده است، اما در عین حال در روحیه مردم آن روزگار مروج والا می‌شده که، همچون یک اصل سازنده و بارور زندگی اجتماعی، قادر به اداره جامعه و حل مسائلی آن بوده است، و انگهی گذشته فرهنگی ایران از دیرباز سر مشق مناسب آن را ارائه می‌داد.

«نصیحة الملوك» ها عناصر مطلوب برای تأمل در باب قدرت سیاسی هستند اما به هیچ وجه در قلمرو فلسفه سیاسی جای نمی‌گیرند. در این آثار نوعی رفتار تجربی در چگونگی به کارگیری و محدود کردن قدرت دولت، پذیرفته شده تلقی می‌شود و کم و کیف آن ارائه می‌گردد اما درباره «چگونه» نهایی آن که آنچه را پذیرفته شده به زیر سؤال می‌برد تا آن را توضیح دهد، سکوت می‌شود. هدف این آثار دقیقاً این است که روشی برای آسودگی زندگی انسانق در جامعه به دست آید و کیفیت آن بالا برود؛ در این معنی این آثار دارای یک بُعد سیاسی واقعی هستند و تنها به اخلاق محدود نمی‌شوند. در مجموعه‌ای که در آن جز منوایات منحصر آسلاهی خلیفه جانشین پیر (یا به تناسب مذاهب گوناگون اسلامی، آنچه با آن تطبیق می‌کنند و نیابت انحصاری و لازم او از شرح اسلامی به عنوان تنها صفت قدرت سیاسی، وجود ندارد پذیرار شدن مفهوم شهریار می‌تواند شگفتی آور باشد. پس از این چند کلمه‌ای در باب پیوندی که تاریخ میان آرمان اسلامی و فشار قدرتهایی که به زور در سرزمینهای مختلف جهان اسلام پدید آورده، سخن خواهیم گفت. در واقع تمامی ستنی که در «نصیحة الملوك» ها انعکاس یافته است ما را در برابر شخص شهریار قرار می‌دهد، مردی که در یک سرزمین یا میان یک ملت، و به منظور تداوم میراث قدرت، خواه از بالا و خواه از پایین، عملاً سه شیت که او را در کانون پدیده سیاسی جای می‌دهند، در اختیار دارد: اقتدار، استیلا آمریت، اقتدار شهریار نیرویی است که شهریار عملاً در دست دارد و به کمک آن بر مجموع رهاها، که عناصر مادی (مثلاً وابستگی سرزمینی) و فرهنگی آنان را مشخص می‌کند، مسلط است. استیلا شهریار شکل مشروع اقتدار اوست، قانونی است که معمول می‌دارد، قانونی که برگرفته از متن جامعه اسلامی است و در روزگار او به نسبت تحول اقتدارش تغییر و اجرا می‌شود. آمریت مشروعیتی است که شهریار از یک آمریت دیگر از طریق ارث، نیابت یا هر شکل دیگر حق فرمایشی چنان که در فرایند (پیش از این، میبست ۱۴۰۲) دیدیم، دریافت می‌کند. منصب شهریار که نافذ، حائز شرایط قانونی و مشروع است، ظاهراً با همین توصیفات و با همین تقدم به وسیله مشاوران شهریار پذیرفته شده است. شهریار اراده خود را تحمیل می‌کند، حکومت او حکومت مرفوع

فارسی به شهریار می‌رود. در این فصل به بررسی بیست و پنج تألیف در این زمینه پرداخته خواهیم شد که برخی از آنها خصوصاً جالب نظرند. نخست به واری متون ادبی قصه‌های کهن پرداخته می‌شود؛ کلیه و دمه؛ سداب نامه؛ بهشت نامه و مرزبان نامه. وجه مشترک سه کتاب اول این است که به شهریار می‌آموزند که در کیز شتاب نکنند. در این کتابها خودرایی حکومت هدف انتقاد قرار می‌گیرد و اندررها در قالب قصه بیان می‌شوند؛ قصه فرصتی است برای بیان درسهای متنوع دربارهٔ شرد و نیرنگ، دوستی و دشمنی، سرنوشت و فرصت متغیر. هر سه کتاب به کسانی که در گرداگرد شهریار یافت می‌شوند و بویژه به وزیران و زنان، توجه نشان می‌دهند، با این غایت که در کلیه و دمه مخالفتی زنان آثار نیکو در پی دارند اما در دو کتاب دیگر عوارض نایمون. مرزبان نامه به لحاظ روشی که برای مطرح کردن مسألهٔ تنش و منع یک اثر سیاسی و اخلاق به کار بسته است و نیز بدانزو که به گونه‌ای مثبت به قدرت انسان نسبت به طبیعت و سرنوشت، می‌نگرد در خور توجه است.

دو متن دیگر هم شایستگی بذل عنایت خاص دارند، نخست تألیفی از امام فخر رازی، زیرا که تقسیم سه گانهٔ قدیمی «فلسفه علمی» یعنی اخلاق فردی، اقتصاد خانواده و ادارهٔ جامعه را دیگر باره مطرح می‌کند و به این ترتیب راه را برای تدوین اثر خواجہ نصیرالدین طوسی هوار می‌سازد. دوم اثر افضل الدین کاشانی که شاید تداوم سنت فلسفی است که فارابی بنیاد نهاده بود. پس از سمدی و نصیرالدین طوسی چنین می‌فاید که مؤلفان این گونه کتابها بیشتر به بیان ادبی ستنی که به مقتضیات نظم فکری توجه بیشتر دارد، روی می‌آورند.

۱۵. جایگاه «نصیحة الملوك» ها در اخلاق ستنی

— شهریار نصیحة الملوك ها

در همهٔ متون فارسی که در فصلهای پیشین معرفی شده‌اند، شهریار حضور دارد. از نظر اخلاقیون شهریار، به دلیل عنوانی که در جامعه دارد، نخستین مخاطب است. بخش عمدهٔ امید به اخلاق کردن جامعه در پیرامون شهریار شکل می‌پذیرد و توسعه می‌یابد. قدرتی که جامعه را در حال و هوای فرهنگ ایرانی در دوره‌ای که مورد بررسی است، شکل داد پیش از هر چیز یک قدرت شخصی بود. هیأت تأسیسی و سازمانی بی که به او داده شده گویا برای واداشتن شهریار به ماندن در حدود عدالت کافی نبوده است؛ این وضع حتی ابزارهای مناسب برای گسترش جدی و مداوم عدالت را در دسترس او نمی‌گذاشت.^۱ آیا این امر نتیجه یا علت جایگاه عمده‌ای است

۱. ای. کی. اس. لئون، چنین بار نیکنه را، بویژه در مورد یکی از دوره‌های کاملاً سازمان یافته یعنی دوره سلجوقیان، بحثان داده است. مثلاً بنگریه او با عنوان ادارهٔ امپراتوری سلطان سنجر آن چنان که در عتة الفکة آمده است، BSOAS، شماره ۲۰ (۱۹۵۷) ص ۳۶۹.

۲. این سه عنوان اساسی یک تحقیق دربارهٔ تحول تاریخی مفهوم دولت بوسیلهٔ آ. پارسن دانترو (۱۹۶۷) هستند که به دست و. آر. ولان به فرانسوی ترجمه شده است (پاریس، سیر، ۱۹۶۹، ۲۸۸ ص، مجموعه «فلسفه سیاسی» ص ۳).

از آن متابعت کند. در این سنت این دو نظم ماهیتاً چندان پایدارند بلکه هر یک تداوم دیگری است، و عدالت همچون فضیلت اخلاقی مبنای هر نظم جلوه می‌کند.^۷ اخلاقی که در «نصیحة الملوك» ها مطرح هست یک مفهوم زنده و رایج از جماعت سیاسی، را متکین می‌کند به این معنی که این جماعت سیاسی، چنانکه ارسطو گفته است (سیاست، ۹/۳، ۱۲۸۱ الف) «به منظور تحقق خیر و صلاح» وجود یافته است، یعنی که فضیلت افراد از فضیلت فرمانروا شئیت می‌شود.

شهریار «نصیحة الملوك» ها شخصیتی با خصوصیات متنوع است؛ بخش از خصوصیات خود را از شاهان ایران قدیم، بدانسان که در شاهنامه‌های قرون اولیه توصیف شده‌اند می‌گیرد؛ و بخش دیگر را از سبای اسلامی مدافع شریعت در معنای وسیع کلمه دین کسب می‌کند. مفاهیم قدرت سلطنتی بدان‌گونه که امروزه می‌توان آنها را در مورد دوره‌های قبل از اسلام در ایران تصور کرد، بس پیچیده بوده‌اند.^۸ اما مسلم است که سلمان شدن ایرانی آثار ژرفی را که از آن مفاهیم به جا مانده بودند از میان نبرد. مسأله تاریخی دانستن این نکته نیست که آیا مفهوم سلطنت بر شکل‌گیری آرمان سیاسی سلسله‌هایی که در قلمرو ایران و آریایی پدید آمده‌اند تأثیر گذاشته است، چنانکه سلاّ جی. ای. بویل اهمیت تأثیری را که شاهانه فردوسی در طول قرون داشته، نشان داده است.^۹ بلکه مشکل ما برآورد و اندازه‌گیری کارآیی مفهوم ایرانی سلطنت در تشکیل خانواده‌های حکومتگری است که در سده چهارم پدید آمدند. آج. بوسه به شکل جالب نظر کوشیده است تا روندی را که سبب شد تا مفهوم سلطنت در ایران

است که نمود اوست، اما حکومت قوانین هم تا اندازه‌ای بر او تحمیل می‌شود زیرا که در یک جامعه اسلامی زندگی می‌کند که سلسله مراتب قضای خاص خود را دارد علت غایی این قوانین مقدم بر علت غایی اراده اوست تا بدانجا که توجیه نهایی استیلا و اقتیاد بدان از راه اجرای عدالت به وسیله شهریار حاصل می‌شود، زیرا که عدالت علت غایی قوانین است. این را می‌دانیم^{۱۰} که موضوع اقتیاد از دولت ظالم یکی از حساس‌ترین مشکلات تاریخ جهان اسلام بوده است.

قدرت سیاسی را به یک اصطلاحات مربوط به روابط رفتاری انسانها توصیف کرده‌اند، یعنی رابطه‌ای است که در آن رفتار یک یا چند فرد «موجب تضاد رفتار یک یا چند فرد دیگر می‌شود»^{۱۱} رفتار یک فرد را به همان متوال که تحت الشعاع قرار می‌گیرد و فاسد می‌شود می‌باید سزا داد. و این امر مفهوم سیاست را که در متون اخلاقی فراوان دیده می‌شود مطرح می‌کند. ممکن است که سزا (یاداشی یا کفر) جسمی باشد، در این صورت قوه قهریه را می‌نمایاند؛ و ممکن است مادی (قدرت مزدهدنه) یا غدای (قدرت مقیده به قانون) باشد، چنانکه خواهیم دید در «نصیحة الملوك» ها این سه نوع قدرت برای شهریار به رسمیت شناخته شده‌اند. روشن است که در مورد شهریار نمی‌توان این رابطه رفتاری را فقط به صورت رابطه میان افراد تصور کرد، بلکه قبل از هر چیز باید دانست که رقم بالای تعداد رعایا این رابطه را به صورت یک رابطه دولتی در می‌آورد. قدرت حاکم نظم خود را بر همگی افرادی که رعایایش هستند تحمیل می‌کند.

«نصیحة الملوك» ها جزئی از سنتی هستند که مشترک میان مجموعه‌ای از فرهنگهاست و افلاطون گواه صادق آن است، وار. پولن نشان داده است که این سنت به کانت ختم می‌شود.^{۱۲} در این سنت اخلاقی شامل سیاست هم هست،^{۱۳} نظم سیاسی باید با نظم اخلاقی هماهنگ باشد و

۳. چنانکه می‌توان این نکته را در صفحات کتاب بسیار غنی دیلیو مونگتری وات که پیش از این ذکر شده است، خواند (The Formative Period of Islamic Thought, ۱۹۷۳).

۴. مقاله «قدرت سیاسی» Political Power/ E. Br. در ۱۹۸۲، جلد ۴، ص ۶۹۷ به بعد. این مقاله ما را به تشخیص گونه‌های سزاوار قدرت رهنمون شده است.

5. R. Polin. *Éthique et politique*, Paris, Sirey 1968, 258 p.

دربار: مخالفت کانت با قائل شدن به جدایی میان عقل نظری و عقل عملی و نظر او در تأیید وجود یک عقل صرفاً عملی: «اساس عمل کانی برای تعیین اراده»، و رای هر تجربه‌ای جز خود آن، بنگرید به صفحات ۱۲ تا ۱۴.

۶. «مطلق حکومت به گونه‌ای هماهنگ جزئی از مطلقای نظم جهانی است. کافی است خوب رفتار کنیم تا رفتار کارآ را داشته باشیم، زیرا که وقتی که خوب رفتار می‌کنیم، مطلق با ساختارهای اشیاء و مطابق با قانون تحقق پیدا می‌کند» چنانکه می‌توانیم در عین حال هم قانون خیر و صلاح است و هم تقویت عقل (سلاّ).

به همین سبب است که این فیلسوفان مخصوصاً بر تعلیم و تربیت، نه به عنوان ابزاری برای تعلیم موجود انسان، بلکه به عنوان ابزاری در زندگی سیاسی اعتماد کرده‌اند» (از پولن، همان، ص ۱۲۴).

۷. برخلاف آنچه گفته آمد. ار. پولن می‌نویسد: «عدالت، که یک ارزش سیاسی است به ارزش‌هایی اخلاقی استفاده درست از آزادی و عقل و تعریف حقیقت شاختن انسان، البته از طریق پیوندن فضیلت بلکه از راه لزوم عمل و پیوندهای اصلی آزادی آدمی، به هم پیوسته است. یعنی رابطه درست سیاست با اخلاقی است» (ص ۱۸۷).

۸. تحقیق در این زمینه از بحث ما بیرون است. تنها به چند کار مهم ارجاع داده می‌شود مثل تحقیقات امیل بن نویست، *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (جلد ۲، فصل ۲) و تحقیقات ایرانی (ایرانی)، و کلود هرشنت (Le vocabulaire des institutions indo-européennes) و نویسندگان مختلف در جلد اول تا سوم اکادمیک (فیلیاتی - رونکوئی، نیولی، کنگه، مایر هورف و رچارد فرانک) *The Chariem of Kingship in Ancient Iran*، در ادونیکا آتیک، ۱۹۶۴) و اخیراً، که به ویژه غرض از این است بنگرید به

V. I. Lukonin, *Cambridge History of Iran*, 3/2, 1983, pp. 683-698.

9. J. A. Boyle. «The Evolution of Iran as a National State»

در اکادمیک، جلد ۳، ۱۹۷۴، ص ۲۲۷ تا ۲۲۸.

کتابهای تاریخ حاوی گونه‌های ناب «نصیحة الملوك» هستند. گویی قصد آن بوده است که هبای بیان تاریخ یکی از معانی اصل محتوای آن را نیز به دست بدهند.

تاریخ نگارش «نصیحة الملوك» ها خیلی پیش از اسلام آغاز شده است.^{۱۵} گویا نخستین کسی است که در ۱۶۹۳۲ اقدام به بررسی آن بر اساس قدیم‌ترین متون دوره اسلامی کرد و مخصوصاً نفوذ مفهوم ایرانی سلطنت را باز نموده است. پیش از این، در فصل اول، به تخیل به موضوع شکل‌گیری ادبیات اندرزی، من جمله ادبیات از نوع «نصیحة الملوك» اشاره شده است و نیازی به تکرار نیست. تاریخ پردازی و تألیف «نصیحة الملوك» ها که ذاتاً در قلمرو ادبیات جای می‌گیرند^{۱۶} عملاً مفهومی از سلطنت را اشاعه داده‌اند که در بردارنده برخی از خصوصیات سنت ایران پیش از اسلام است.

در عین حال چنان‌که گفتیم شخصیت شهریار یک سپای مختلف الاجزاء است. بدین است که مفهوم قدیمی ناشی از سنتی که توصیف کرده شد، احیا شده است. شهریار در حوزه واقعا

→ که در کتاب خود نقل کرده است:

Essai sur la pense islamique, Paris, 1973, pp. 51-86.

۱۵. بنگرید به:

W. Knauth und S. Nadjmabadi. *Das aliranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi nach den antiken und einheimischen Quellen dargestellt*, Wiesbaden, Steiner, 1975, 235 p.

کیفیت بالای سندی این کتاب توسط کلود هرشیت در *استودیوم اسلام* (۱۹۸۰)، ص ۳۲۲ و ۳۲۴ یادآوری شده است.

16. G. Richter. *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*, Leipzig, 1932, reprod. 1968, iv + 115 p., Leipziger Semitistisches Studien, N. F., B. 3.

این تحقیق با بررسی دو رساله ابن مقفع در ادب آغاز می‌شود و به تحقیق در اندیشه او مخصوصاً از ورای کلیله و دمنه می‌پردازد. فصل دوم در مورد متون عربی و نیز فارسی بسیار قدیم و معروف، *مواقف و عقاید کتاب* است. و در آن سنت ساسانی هم از نظر پخته‌اند است. این مضامین که کاملاً خشنود و استوار هستند توجیه شده‌اند که کتاب به صورت یک اثر متفن و معتبر کلاسیک در آرایه فصل سوم (ص ۹۳ تا ۱۱۰) نیز درخور توجه است: نویسنده در جست و جوی تأثیر ادبیات یونانی بر قدیم‌ترین «نصیحة الملوك» ها در زبان عربی خصوصاً به آرای فارابی می‌پردازد و به استواری نشان می‌دهد که چگونه «نصیحة الملوك» های غیر فسانان سرانجام چشم‌انداز یونانی این تکرار را دگرگون کرده و جای آن را به دیدگاه صرفاً اخلاقی دادند. باید به یاد داشت که هرمانانه در این زمینه تحقیق کرده است که به یاد ماندنی است:

H. Ebel. «Praktische Weisheitslehren, Werke über Ethik und Politik, und Spruchwörterausstellungen», im *Grundriss der Iranischen Philologie*, 1896-1904, vol. 2, pp. 346 à 352.

۱۷. گویا نخستین بر این نکته تأکید کرده است. از سوی دیگر این نکته بدین است که به هیچ وجه، در دوره اسلامی، در جست و جوی آن نیستیم که اوقیت متلاً غلام سلطنت ساسانی چه بوده است.

اسلامی پذیرفته شود و حتی در فقه اسلامی دلیل موجه بیاید، توصیف کند.^{۱۸} این البته توجیهی است اما هبای گونه که (اج. بوسه هم دریافت است، در ابتدای امر خود نهاد «سلطنت» جا افتاده است «این تداوم مفهوم ایرانی سلطنت تصویر و تصویر تازه‌ای از این نهاد را در اندیشه‌های اسلامی ایجاد کرده است» (اج. بوسه، همان مقاله، ص ۶۲). می‌دانیم که سامانیان و آل‌بویه^{۱۹} بودند که موجب احیای این مفهوم در بطن جهان اسلام شدند.^{۲۰}

در کنار وقایع تاریخی و توجهات فکری که باز هم به آنها پرداخته خواهد شد، گسترش مفهوم سلطنت به واسطه مناسب‌ترین ابزارهایی که بخش اعظم مردم باسواد آن روزگار بدانها دسترسی داشتند، انجام گرفت: تاریخ پردازی و تدوین «نصیحة الملوك» ها. به هنگام گفت و گو از سنت ارتشیری اندرزدی به شهریاران (مبحث ۵) به شیوه‌ای اشاره کردیم که در آن شاهنامه‌ها از دیرباز قالی برای بیان تاریخ جهان که پس از آن به وسیله تعداد کثیری از مورخان به فارسی و عربی تألیف شد، ارائه داده‌اند. به طور عام‌تر، و چنان‌که یکی از آگاه‌ترین شناسندگان تاریخ جهان اسلام در قرون وسطی، یعنی کلود کتن گفته است:^{۲۱} تاریخ‌نگاران قرون وسطی عمدتاً بدان دلشغول بودند که از طریق کتابهای خود به فرمانروایان سرمشقهایی بدهند که آنان را از تاریخی که به همان منظور سامان یافته بود، گرفته بودند. این نویسندگان در تألیف کتابهای خود همچنین علاقه‌مند بودند که به تحکیم هبستگی جامعه مسلمانان کمک کنند و مفهوم تحول زمان را نشان دهند. «از این دیدگاه، تاریخ نمونه‌اندک متفاوت «نصیحة الملوك» های سنت ایرانی است که متقابلاً مواد لازم خود را از تاریخ می‌گیرند» (کلود کتن، همان مقاله، ص ۸۲).^{۲۲} بسیاری از

10. H. Busse. «Der persische Staatsgedanke im Wandel der Geschichte» *Saeculum*, 28 (1977), pp. 53-74.

با پذیرفتن تعریف لزوم یک حکومت دینی به این نتیجه رسیدند که حضرت آدم را مردی شناختند که دو فرقه پیامبری و سلطنت را در خود جمع داشت. دو فرقه فروزان که در میان مردمان از هم جدا شدند و در اسلام با یکدیگر به هم پیوستند.

۱۱. ساسانیان شاهانه را زنده کردند و شجره خود را به ساسانیان رساندند، کلود کتن، مقاله «آل‌بویه» در *دائرة المعارف اسلام*، ج ۱/۲، ۱۳۹۳.

12. H. Busse. «The Revival of Persian Kingship under the Buyids», *Islamic Civilisation: 950-1150*, D. S. Richards ed., Oxford, 1973, pp. 47-69.

13. Cl. Cahen. «Notes sur l'historiographie dans la communauté musulmane médiévale», dans *L'Enseignement en Islam*, R. E. I., Hors Série 13, 1977, pp. 81-88.

۱۴. یک نمونه مشخص آن را محمد ارشون ارائه داده است و آن کتاب تاریخی سترک مسکویه است. بنگرید به مقاله او *اخلاق و تاریخ از دیدگاه تیاراب الای»* در:

Atti del III congresso di Studi Arabi e Islamici (Ravello, 1966)

آیین پیامبر بود، با آنچه از تاریخ می‌آموخته و به موجب آن قدرتهای اصلی با تحمل خود از راه زور، جای یکدیگر را می‌گرفتند، آشتی دهند. شریعت الهی نباید آرمانی تنها حکومت شایسته‌ای که می‌توانست مجموع جامعه مسلمانان را به سعادت دوگانه دنیوی و آخرتی برساند، شناخته می‌شد. اما از مذتبا پیش مشروعیت امویان مورد تردید قرار گرفته بود و هنگامی که سلسله دیلمی و شیعی آل‌بویه بر دستگاه خلافت دست انداخته و حکامی که ترکان آن چنان‌که آفت و دانی، و در گفت‌وگو از پایان عصر خلافت در زیر ضربه‌های متوالان به آن خواهیم پرداخت، زمام امور را در دست گرفته موضوع مشروعیت خلافت بیشتر مورد سؤال قرار گرفت.

شیوه‌های برخورد متفکران شیعی با این امر سه‌گونه بوده‌اند: تضایق اخلاق و فلسفی، روزرتال نشان داده است که قضات ۲۰ چگونه، البته کجایش به تناسب اوضاع، به حفظ نهاد حکومت، که امری اصالتاً اسلامی بود، توجه کرده‌اند، زیرا که بنای کارشان بر شریعت الهی بود که میان دو قدرت، مادی و معنوی، جدایی نمی‌تواند. اما اخلاقیون به هفتر حکومت کردن عنایت کرده‌اند، و البته واقعاً نه از وجه نظری آن؛ آنان سنگ بنا را بر واقعیت سیاسی وجود شهبازان نهاده‌اند و کوشیده‌اند تا ایشان را به کسب فضیلت والای عدالت فرا بخوانند^{۲۱} و بالاخره فیلسوفان اندیشه احترام به قانون را به عنوان اساس جامعه‌ای که به رفاه و سعادت می‌انجامد از یونانیان گرفته بودند.^{۲۲} این قضیه تا بدلتها ادامه یافت که قضات فیلسوفان را متهم کردند که قانون و شرع را ناشی از عقل اول می‌دانند (موضوعی که در آثار فارابی روشن است) نه از وحی که تضمین الهی را به همراه دارد (روزرتال، همان، ص ۱۴۲). در عین حال از روزگار این سینا قانون به عنوان مقوله‌ای که از طریق یک پیوند لازم به نبوت و به شخصی پیامبر ارتباط داد، مورد تأیید قرار گرفت. افلاطین قانون افلاطون را به وحدت وجود پیوند داد و این سینا

۲۰- یعنی ماوردی، غزالی، ابن جال و ابن تیمیه.

۲۱- فصل چهارم (ص ۸۲-۸۰) به بررسی نظریه قدرت در مقام اساس حکومت اختصاص یافته است بدان گونه که این خلدون ارائه داده است. از تحلیل دقیق خود را به چند نتیجه‌گیری صمیمی می‌رساند. من جمله این نکته که به نظر او سقوط یک حکومت نتیجه نازل اخلاقی نیست بلکه نتیجه ضعیف شدن تأثیر سیاسی مذهب و افراط بی‌اندازه در امور اقتصادی است. اما همان گونه که نویسنده می‌گوید (ص ۸۹) این خلدون از راههای مختلف به همان نتیجه‌ای می‌رسد که اخلاقیون بزرگ در مورد سرشت یک شهبازان باید به دیگران بدهند تا یک حکومت که طبعاً شایسته رشد و شکوفایی یا زوال و انحطاط است، هوام پیوند به آن نتیجه رسیده بودند.

۲۲- زی و دومیلی (در *La Loi dans la pensée grecque, des origines à Aristote*، چاپ پاریس، ۱۹۷۱) جای عمده‌ای را که مفهوم قانون در زندگی سیاسی تا قرن چهارم پیش از میلاد داشت، نشان داده است: قانون فاقد ضامن اجرایی، در معرض حمله و دستکاری می‌یافت و نتیجه موضوع بحثی بود که نویسنده به کمک متون مختلف مراحل عمده آن را بررسی کرده است.

طریق مذهبی همچون انسانی متعل به اقتدار، استیلا و آمریت غوده شده است که به شیوه‌های گوناگون رعایای خود را به اقتیاد می‌آورد، اما خود او خود را پیرو دینی می‌داند که دین مجموع آن رعایاست. درست است که شهباز بدین گونه غوده می‌شود اما از لحاظ تاریخی نیز فی الواقع همین گونه است. او درون یک قلمرو اسلامی که در آن شریعت نازل شده الهی حاکم بر سرنوشت هر انسان است، همین خصلت را دارد، و در آن شهباز نیز یک بنده است و تازه باید بیشتر از دیگران بتدگی نشان دهد.

در اینجا به قلمرو تاریخ تفکر سیاسی در اسلام نزدیک می‌شویم. مطالعاتی که در این باره انجام گرفته‌اند عمدتاً متوجه شناخت این نکته بوده‌اند که در طول زمان چگونه دو قدرت عملی - قدرت شریعت و قدرت شهباز - به هم پیوند خورده‌اند. همان گونه که پی. آنتس به درستی دریافته است^{۲۳} ادبیات به شکل که موضوع بحث ماست و تأثیر وسیعی بر مفهوم کلی حیات اسلامی داشته است «گونه‌ای از اخلاق دنیوی» را وارد جامعه کرده است که جزئی از میراث فرهنگی شده است اما در عین حال و در زندگی عملی هسته مرکزی آن را انجام عبادات پنجگانه شریعت اسلامی تشکیل می‌دهد. حکومت موظف است که شرایط لازم را برای هر چه بهتر انجام گرفتن این عبادات توسط مجموع رعایای خود فراهم کند. اما قدرت شهباز فقط به همین تکلیف محدود نمی‌شود، ادبیات مخصوصاً در رشد الزامات دنیوی مؤثر بوده است و از طریق اخلاق در این امر دخیل شده است.

۲۳- دو تحقیق درباره تاریخ تفکر سیاسی

می‌توان از مطرح کردن برخی از نتایج مطالعاتی که در قرون وسطی در باب تفکر سیاسی در اسلام انجام گرفته‌اند، اجتناب کرد، و این آخرین موضوع برای تعیین موقع «نصیحة الملوك» هاست. در اینجا به بررسی کارهای روزرتال^{۲۴} و لئون که مناسبت بیشتری با موضوع بحث ما دارند، پرداخته می‌شود. شایستگی روزرتال در این است که کوشیده است تا شیوه‌های گوناگون دعتیابی به امر سیاسی را از طریق مطالعه زندگی چند متفکر مشخص مسلمان، آن هم منحصراً در میان اهل سنت، تعریف و تعیین کند. هدف همه این متفکران آن بود که از سویی در مقام مسلمان آنچه را از شریعت می‌پذیرفتند، یعنی نبوت و جانشینی لازم قدرتی که مأمور اجرای

18. P. Antes. *Ethik und Politik im Islam*, Stuttgart, Kohhammer, 1982, 112 p.

کتابی تحقیق با کیفیت بسیار بالا که مخصوصاً به بررسی اخلاق منحصراً اسلامی پرداخته است. قولی که ما از آن نقل کرده‌ایم از صفحات ۲۲ تا ۴۴ کشیده شده است.

19. E. I. J. Rosenthal. *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge Univ. Press, 1958, reprod. and correct. 1968, xi+324 p.

مغولان و برجیده شدن دستگاه خلافت در سال ۱۲۵۸/۶۵۶ بود. همان‌گونه که برنلود اولین نوشته است: «دستگاه خلافت از مدت‌ها پیش به عنوان یک نهاد واقعی دیگر وجود نداشت»^{۲۶} اما این واقعه برای قشبان بسیار مهم و در خور توجه بود. لئون خیل خوب متوجه تحولی شده است که از این تاریخ به بعد در نظریه پردازها پدید آمد از این پس توجهی که تاکنون به رابطه میان شریعت و خلیفه می‌شد جدی خود را به توجه به رابطه میان شریعت و قدرت حاکم می‌دهد. شریعت خیلی بیشتر از گذشته به صورت عامل همبستگی جامعه باز می‌ماند؛ خلیفه از میان رفته است و اسلام می‌خواهد بدون پیشوای مرفی به حیات خود ادامه دهد و یا چندین پیشوا داشته باشد و یا اینکه دولت حاکم را پیشوا و امام باندند. دوره پیش از سقوط دستگاه خلافت را هم می‌توان به دو بخش کرد، و البته این تقسیم‌بندی برپایه اقدام غزالی مبنی بر تبدیل سلطنت به یک عنصر اساسی امامت یعنی برخوردار شدن سلطنت از قوه قهریه صورت‌پذیر است.

در عین حال دیده می‌شود که همه مسائل مهم مربوط به امامت پیش از غزالی مطرح شده بوده‌اند. چنین می‌نماید که این موضوع به ذهن متفکرانی همچون ابن‌مقفع راه یافته بوده است و دلیل این امر نظریه دوست در باب این که داوری نهایی درباره دولت و قانون شرع فقط اختصاص به حاکم دارد نه اجماع جامعه، و از اینجا می‌توان دریافت که جنبایی دو قدرت سیاسی و مذهبی واقعی است که در قرن سوم تحقق یافته بوده و بدین سبب توجیه می‌شده است که هر دو طرف دیگر در اندیشه تقرب نبودند بلکه در جست‌وجوی باقی بودند که همبستگی جامعه را تأمین کند. سؤالاتی مربوط به امامت در مورد سرمنشأ این نهاد مطرح نمی‌شدند، این سرمنشأ در شرع تأیید شده بود، اما آیا امام بایستی بهترین فرد جامعه می‌بود؟ چگونه او را انتخاب کنیم؟ چه صفاتی را باید در او توقع داشته باشیم؟ آیا بایستی تمام عالم اسلام فقط یک امام می‌داشت؟ شرایط تداوم عهدی که جامعه را به اطاعت از او وامی‌داشت، چه بودند؟^{۲۷} وقت که امام دیگر سلطه واقعی ندارد و مثلاً یک غاصب مانع فضالت او می‌شود چه باید کرد؟ قلمرو اقتدار او کدام است؟ او در چه شرایطی می‌تواند قدرت را منتقل کند؟ آیا او می‌تواند سلطه یک غاصب را بپذیرد و یا مأموریتی که جنبه ارفی پیدا کند به کسی بدهد؟

کوی. پس. لئون نشان داده است که سلاطین سلجوقی با اعاده قدرت خلفا که در روزگار آل‌بویه بی‌نیازت آسیب دیده بود، شرایط لازم را برای دستیابی به پاسخ این سؤالات فراهم آوردند. اکنون غزالی می‌توانست با بیان این که سلطنت به وجهی ذاتی پیوسته به امامت است و

میان قانون و اسلام ارتباط ایجاد کرد. همان‌گونه که روزنات نشان می‌دهد این سینا مفهوم سیاسی نبوت را باز یافت و سرانجام به بیان نظریه اخلاقی شهرداری رسید که فضیلت‌های آن نوعی جانشین موهبت واقعی الهی پیامبری است، یعنی حکمت نظری کامل نخستین قانونگذار اسلام، پیامبری که عارف کامل بود. هر چند که یونانیان در باب ماهیت، لزوم، اساس و محتوای قانون بحث بسیار کرده‌اند اما متفکران مسلمان اصلاً به این امر نپرداخته‌اند زیرا که برای ایشان یک قانون الهی وجود داشت.^{۲۸} همه آنان از قضات گرفته تا اخلاقیون و فیلسوفان به یک انسان پیامبر که قانون از طریق او نازل شده بود، چشم دوخته بودند. همه ایشان به این نتیجه می‌رسند که فضیلت فرمانروا، که بایستی از فضیلت پیامبر سرمشق بگیرد، یک امر اساسی است. هر چند که سنت اخلاقی ناشی از ایران میوه تجربه خود را در هنر حکومت ارائه داده، بایستی اعتراف کرد که به تنهایی در جهت دهی اخلاقی تفکر سیاسی صرفاً اسلامی عامل قاطع نبوده است. «فصلیه الملوک» ها که به تناسب تحولات این تفکر عاری از شاخ و برگ هستند، به میزان وسیعی در باروری این تفکر و تغییر جهت آن به سمت عمل مؤثر بوده‌اند.

کوی. لئون که تا اندازه‌ای نقطه ختام بر یک رشته دراز از تحقیقات در این زمینه گذاشته است^{۲۹} و حق در زمینه موضوع مورد مطالعه خویش بر محققان پیش از خود پیشی گرفته است، موضوع اصلی کتابی را که در بررسی حکومت و دولت در ایران قرون وسطایی فراهم آورده است تحقیق در نظریه سیاسی قضات مسلمان قرار داده است.^{۳۰} این نقطه نظر اهمیت اساسی دارد زیرا که در اسلام شریعت الهی مبنای اداره جامعه مؤمنان است، و شریعت قانونی است که به وسیله مجموعه احادیث نبوی، اجماع امت و اجتهاد تبیین می‌گردد. در طول زمان وظیفه تبیین بهترین حکم شریعت در رابطه با اوضاع تازه بر عهده قضبان بود. و اوضاع تازه کم نبودند اما یکی از آنها بیشتر از وقایع دیگر تأثیر گذاشته است و آن تصرف بغداد به دست

۲۳. ای. جی. روزنات (همان کتاب، فصل ۸) نشان می‌دهد که چگونه این باجه با پرداختن به این که انسان جز در مدینه فاضله و در پیروان آن شهرهای ناقص دنیوی نمی‌تواند یک وجود سیاسی باشد، عملاً از محدوده تفکر اسلامی خارج شده است.

۲۴. مجموعه مقالاتی که در اثر لئون گرد آمده‌اند با عنوان:

Theory and Practice in Medieval Persian Government

لندن، ۱۹۸۰، ۳۳۲ ص، که چند بار تجدید چاپ شده است و شامل دوازده مقاله است که شماره صفحات هر مقاله چنان که در اصل بوده حفظ شده است. ما در این کتاب خود از آن با عنوان ... *Theory and* از ارقام لاتین یاد می‌کنیم. شماره‌های لاتین، به شماره مقاله‌ها باز می‌گردند و بعد از آن سال انتشار و شماره صفحه ذکر می‌شود.

25. A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam. An introduction to the study of Islamic political theory: the jurists*, Oxford Univ. Press, 1981, XVIII + 364 p., London Oriental Series, 36.

۲۶. مقاله «عباسیان [بنی عباس] در دوره اشعار اسلام، چاپ ۱۹۷۳/۳.

۲۷. در مورد سوگند یحیی که امیران و دیگر گروه‌های اولیه به رزیم نسبت به خلیفه عباسی می‌خورند، بنگرید به تحقیق آر. پی. متعهد: *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۸۰.

این که اسامی از شخص امام فراتر می‌رود و سلطان را هم در برمی‌گیرد، به بندباری از آن سواطلا پاسخ دهد. امام سرعشا قدرت قانونی برای تفسیر شرع است و سلطان حامل قدرت اجرایی آن است.

اما غزالی در آنچه به فارسی نوشت و مخصوصاً در اثر معروف خود که نصیحة الملوك نام دارد، از این نظر فراتر رفت و معتقد شد که سلطان قدرت خود را از هیچ امامی نمی‌گیرد بلکه آن را مستقیماً از خدا دریافت می‌کند، و فقط در برابر خدا ملزم به اجرای عدالت است. این بازگشت به سنت مختص به «نصیحة الملوك» ها بسیار مهم است و بررسی آن ضرورت دارد. یگان غزالی «به تداوم ناهمگونی و جدایی میان آرمان اسلام و آرمان ایران پیش از اسلام کمک کرده است» (کی. اس. لئون، همان، ۱۲۶). اما در عین حال کوشیده است تا برای واقعیت اوضاع سیاسی بحال بیابد. امام فر رازی در فصول مؤکد دایرة المعارف خود یعنی جامع العلوم جدایی میان قدرتهای مذهبی و دنیوی را تصریح می‌کند و این نکته‌ای است که در جای خود به آن باز پرداخته خواهد شد.^{۲۸} اندرزهای عمده اخلاقی سنتی، بدون توجه به آرای نظری، پیش از غزالی، همزمان با او و پس از او به هگمان چنین اتفاق کرده‌اند که اطاعت از سلطان اطاعت از خداست، و نیز این که هر کس موظف است که همنوع خود را، خصوصاً اگر سلطان باشد، به کار خیر دلالت کند.^{۲۹}

به این ترتیب سلطان مسلمان که «نصیحة الملوك» ها خطاب به او تألیف شده‌اند شخصیتی جامع‌الافعال است، اما در عین حال اصل جلوه می‌کند. او در مجموعه‌ای که آن نیز اصل است، تربیت یافته و شکل پذیرفته است و اگر بخواهیم هتایی برای آن در عالم مسیحیت بیابیم به گمراه رفته‌ایم. شکی نیست که چه در اسلام و چه در مسیحیت (به قول ژ. دلوو) نوعی «انتخاب به اتفاق آراء» وجود داشته است که موجب شده است تا دین به صورت دین حکومت

۲۸. کی. اس. لئون فصل هشت (صفحات ۱۳۰ تا ۱۳۷) از کتاب خود را به بررسی این فصول اختصاص داده است. در اینجا به بخشی از این کتاب بزرگ، و آن هم اجمالاً پرداخته شده است، و حال آنکه در مورد دوره مورد نظر ما متعده‌ای جالب بسیار در آن کتاب یافت می‌شود، مثلاً درباره قضات شیعة امامیه که مشارکت شیعه را در امور دولتی یک حکومت شیعی به شرطی که خوب اداره شود، جایز دانسته‌اند. در مورد چگونگی حیات شیعه‌ها در دوره سلجوقی بنگرید به

B. Scarcia Amoretti, «L'imamismo in Iran nell'epoca selgiuchide: a proposito del problema della 'comunità'» dans *La Bizzaccia dello Sheikh*, Venezia, 1981, pp. 127-141.

۲۹. کی. اس. لئون در مقاله «Islamic Mirrors for Princess» که در کتاب *Theory and Practice* (۱۹۷۱, V, pp. 419 تا 442) چاپ شده است مجموعه‌ای از نصیحة الملوك را که به فارسی نوشته شده‌اند، معرفی کرده است. مقاله تحلیل دیگر او در همین کتاب (فصل ۷ ص ۳۲ تا ۳۷) با عنوان «Islamic Society in Persia» نیز جالب است و همین جامعه آن دوره مورد بررسی ما قرار دارد.

درآید و حکومت به بازوی دنیایی دین تبدیل گردد. اما همین که قدم در راه مقایسه کردن می‌گذاریم دیگر فقط سؤالاتی مربوط به ماهیت نظری پیوندهای میان قدرت مذهبی و قدرت دنیوی مطرح نمی‌شوند، بلکه باسقی تمامی شکلهای مخالف آشکار با پنهان با نظام سیاسی-مذهبی موجود را بررسی کنیم تا واقعیت ماهیت پیوندهای مورد بحث به صورت خاصه میان با آن آشکار گردد.^{۳۰} اگر به دو جامعه مسیحی و مسلمان به صورت دو مجموعه بزرگ بنگریم می‌بینیم که آن دو از یکدیگر به دو متفاوت بوده‌اند به این معنی که جامعه مسیحی در قرون وسطی حکومت ملوک الطوائف داشت و حال آن که، همچنان که کی. اس. لئون ضمن بررسی اوضاع^{۳۱} نشان داده است جامعه اسلامی چنین نبود، در اوضاع، حکومت و نه اربابیه زمینیان را در اختیار افراد می‌گذاشت و هر زمان می‌توانست آنها را پس بگیرد، یعنی هرگز موجب تنهید که شهریار و رعیت، حامی و حمایت شده را به هم مرتبط کند نمی‌شد. جامعه اسلامی دو دوره‌ای که مورد بررسی است، یگان به شدت وابسته خودفرای سلاطینی بود که قادر بودند برای خود قدرت کسب کنند، لذا اخلاقیون و مشاوران سلاطین کوشیدند که ایشان را متعلق به اخلاق حسنه کنند تا میان آنان و اتباعشان نوعی همبستگی پدید آید که بر اثر آن جاسطی تشکیل شود که در آن سعادت هگمان تأمین گردد. «نصیحة الملوك» ها تجسم آرزوها و بیان یک آرمان هستند، آرمان اخلاقی سنتی که در مورد سلاطین اعیال می‌شود.

۱۶. نگاهی به رساله‌های عربی مرتبط با فرمانروا و سلطان

ما می‌باید تحقیق خود را به ادبیات فارسی محدود کنیم، اما ندیده گرفتن این واقعیت که در نوشته‌های عربی سده‌های دوم تا پنجم به تربیت فرمانروایان که از طرف حکومت مرکزی به ابالات گسیل می‌شدند و به تربیت عالی‌ترین مقامهای حاکم و وزیرانشان و نیز به تربیت شاهزاده‌های جوان اهمیت فراوان داده می‌شد، غیر ممکن است.^{۳۲} ادبیات عرب در آن دوره ابیوهی غنی از کارهای تألیفی را به همراه دارد؛ از اندرزنامه‌های خطاب به سلاطین و تدوین

۳۰. در این مورد بنگرید به:

1. Delumeau, *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981, pp. 105, 128 et surtout 239.

31. A. K. S. Lambton. «Reflections on the iqta'» 1965, *Theory & Practice*, o.c., X, 358-376.

نویسنده، هدفها و عوارض این نظام را خیلی خوب نشان داده‌است.

۳۲. مقاله آمورنده ای. دی کرتیش در این مورد با عنوان «نکات درباره آموزش شاهزادگان در دربار عباسیان» در *Islam (n.), R. E. J.* ۱۹۷۷, ص ۸۹ تا ۱۰۲، از این مقاله بر جنبه دوگانه ادب / علم تأکید شده است.

بودند از طریق این دو کتاب به آثار ما بعد انتقال یافته‌اند. سبب دیگر سرمشق قرار گرفتن این دو کتاب نظم و ترتیب نظری و فنی است که مؤلف به‌کار گرفته است و مخصوصاً از همین دیدگاه است که رساله فی الصحابه متأخر از ادب کبر است، چنان‌که شارل پلا / Ch. Pellat آن را در «حد فاصل ادب تشویقی و ادب شطی» جای می‌دهد^{۳۸} و در این که آن را روایت اطاری، گزارش که با روحیه انتقادی واقعی به تحریر در آمده است، بخواند تردیدی به خود راه نمی‌دهد. در واقع، این متفقد در این کتاب مسائل عمده روزگار خود را مطرح می‌کند؛ درباره اختیارات امام، قشون، دارایی و بیت‌المال، حقوق و قضاء، اداره امور دولت، حکومت‌های ابلات، اطرافیان خلیفه، تعلیم و تربیت مردم. به این ترتیب از رهگذر این کتاب، از سده دوم به بعد به موضوع‌هایی روبه‌رو می‌شویم که از آن پس «نسخه‌الملوک»‌ها به توفیق خود و به شیوه‌های گوناگون و به‌صورت اندرز به دولت‌ها، به بررسی آنها می‌پردازند هر چند که آن رساله‌ها گاه صورت صرفاً فنی دارند.

همچنین نامه‌های بسیار معروف در دست هست که خطاب به فرمانروایان و برای تعلیم آنها نگاشته شده‌اند. عبدالحمید بن یحیی (متوفی قطماً در ۱۲۲) استاد ابن مقفع و شیخ اندام شیوة انشاء نامه‌ها در زبان عربی،^{۳۹} نامه‌ها بسیاری بر جا گذاشته است که بسیار ارزشمند هستند زیرا که به احتمال بسیار قوی می‌توان تأثیر سنت دیرری ساسانی را در آنها باز یافت. نامه‌ای که برای عبدالله فرزند آخرین خلیفه اموی^{۴۰} نوشته است آکنده از اندرزهای خصوصی او به امیرزاده و نیز حاوی اندرزهای خطاب به فرمانده قشون اموی است که همو بوده است. این ابی‌طاهر طیفور (متوفی در ۲۸۰/۸۹۳)^{۴۱} که از أسلاف طبری است، در میان اسنادی که در تاریخ بغداد^{۴۲} خود گرد آورده است، نامه‌ای از طاهر بن حسین، بنیانگذار معروف سلسله

توابع شاهان قدیم گرفته تا تأملات دقیق درباره ماهیت قدرت و مقتضیات احوال آن، ادبیات فارسی نیز همین راه‌های تألیف را طی کرد و البته به شت و با ابعادهای خاص خود و آنچه از متون عرب به عاریت گرفت و روشی که در انتخاب و تأویل آنها به‌کار بست.^{۴۳} قضیه پیچیده چگونگی تألیف تاریخ‌های شاهان کهن را که براساس مواد موجود در اسنادی همچون خدایانه و نه‌ایه (مجموعه ۱، ۲، ۳، ۴ و ۵) صورت گرفته تکرار نمی‌کنیم، که پیش از این دیدیم که این تاریخ‌ها چه اثر و اهیتی در تکوین اخلاق سیاسی داشته‌اند زیرا که دوسه‌ای واکه سنت می‌بایستی در این زمینه بعد تجسم می‌بخشدند. همچنین به فعالیت عظیم مربوط به تدوین اندرزنامه‌ها که عمده‌ا در خطاب به فرمانروا و اطرافیانش نوشته می‌شدند (مبحث ۱۸) باز نمی‌پردازیم که از آن جمله اثر معروف شاهی به نام آداب الملوک^{۴۴} و بسیار کتاب‌های دیگر همچون المغلّی‌الغزید ابن عبد ربه قرطبی (متوفی در ۲۲۹/۹۴۰) که بخش نخست آن یک نسخه‌الملوک است و در آن به میزان وسیعی از منابع فارسی بهره گرفته است.^{۴۵} ما در فصل یکم نیز بارها به مجموعه عظیم ابن فاتک که مختارالحکم / لوس بوکادوس ده اورو (Los Bocados de Oro) نام دارد، استناد کرده‌ایم.

دو اثر از تألیفات ابن مقفع سرمشق همه «نسخه‌الملوک»‌های بوده‌اند که از آن پس نوشته شده‌اند و سبب این امر آن است که اندرزهای کهنی که برای دیوار ایران قدیم^{۴۶} تألیف شده

۳۲. ما توانستیم به‌رسالة دکترای ای. اچ. داوود دسترس یابیم که کی، اس، شتون چندین بار به آن استناد کرده و مشخصات آن چنین است:

A. H. Dawood. *A Comparative Study of Arabic and Persian Mirrors for Princes from the Second to the Sixth Century A. D.*, Londres, 1965.

۳۳. یک جزوه، که ۲۵ برگ دارد و هر برگ آن دارای ۱۵ سطر است (بنگرید به فهرست کتابخانه مرکزی، ۱۵۵۸/۲) به نام اخلاق و حاوی مجموعه‌ای از پند و اندرزها و بارها و بارها به اشتباه به تمالهی نسبت داده شده است (بنگرید به: فهرست فیلم‌ها ...، ص ۵۱۷، ۵۲۶، ۵۳۶). این جزوه عبارت از الفرائد و الفرائد فی احکام الزیاده و انضمام الیها (عنوان دیگری الضلّی‌النس) است که در یک نسخه خطی (فهرست فیلم‌ها ...، ص ۲۸۸) به ابوالحسن بن الحسن الهوازی نسبت داده شده است.

۳۴. بنگرید به مقاله کارل پروکلان زیر نام همین نویسنده در دایرة المعارف اسلام.

۳۵. مقدمه آف. آر. سی. بکلی *Ghazali's Book of Counsel for Kings*، لندن، ۱۹۶۴، ص ۱۰. همچنین بایستی از آداب الخلافه نام برد که نمیت از سنت روم شرقی است. این کتاب مستفاد از تاریخ، ادب و اندرز است که توسط حسین بن اسحاق (متوفی در ۲۶۰/۸۷۳) فراهم آمده است (بنگرید به دایرة المعارف اسلام، ج ۲، ۴/۶۰) و تا اندازه‌ای وابسته به اسکندریه است. کتاب هنوز چاپ نشده است.

۳۶. در این مورد به مقاله مهم آف. گابریلی «ابن مقفع و در چاب دوم دایرة المعارف اسلام و معرفی‌های که گ. ریتر (Studien)، ص ۱۰ تا ۱۰۰، ای. روزتال (Political Thought)، ص ۶۹ تا ۷۴) و ای. کی. اس. شتون (State)، ص ۵۲) از ادب کبر کرده‌اند، مراجعه شود. آف. گابریلی (در همان مقاله) ادب صغیر را اصیل

نمی‌داند. در واقع این کتاب از اندرزهای عقلی تشکیل شده است که از مجموعه‌های مختلف منحصر به‌کتاب و دمه برگرفته شده‌اند.

۳۸. صفحه ۴ کتاب شارل پلا/نام

Ibn al-Muqaffa "mort vers 140/757. "conseiller" du Calif, Paris, 1976,

و مقدمه هوبیر رساله فی الصحابه، همراه با ترجمه، تعلیقات و فهرست لغات. محتوای این رساله همچنین توسط روزتال و شتون مورد بررسی قرار گرفته است.

۳۹. بنگرید به مقاله آ. ج. آر. کبیر در دایرة المعارف اسلام.

۴۰. این کتاب توسط محمد کرملی چاپ شده است: رساله الخلافه، قاهره، ۱۳۶۵/۱۹۴۶، ص ۱۷۳ تا ۲۰۰.

۴۱. بنگرید به مقاله آف. روزتال در دایرة المعارف اسلام، نامه عبدالحمید هم که بدان اشاره شد از همین طریق به ما رسیده است.

۴۲. این کتاب در سال ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ در قاهره چاپ شده است. نامه طاهر (ص ۲۶ تا ۱۲۴) توسط

گرفته در اینجا از برداشتن به تجربه و تحلیل فکر از خودداری می‌شود، اما برای آنکه رشته بحث گسیخته نشود ضروری است که بر سر یکی از نوشته‌های فلسفی او که سبسی‌ترین آنهاست؛ اندکی درنگ بشود. سخن از (کتاب) الیهامه المدیه^{۲۸} در میان است و آن رساله‌ای است که در آن فارابی بیشتر از دیگر نوشته‌های خود به میاست اندیشیده و پرداخته است.

بخش اول سیاست مدیه توضیحی است درباره شش مجموعه از اصول و شش گونه هیأت که بر مبنای این اصول پدید می‌آیند. این توضیح در باب سلسله مراتب موجودات با «رساله علت غایی که هانا خداست» (ص ۴۲ تا ۵۲) و تحصیل تقسیم‌بندی موجودات دیگر غیر از علت اولی یا اصل واحد که هانا خداست، تمام می‌شود. علت اولی سبب وجود علت‌های ثانوی و علت اولی است. علت‌های ثانوی علت‌های هستند که سبب وجود اجرام سیاری در جوهرشان می‌گردند، هر جوهر مخلوق یک علت دارد و تعداد علت‌های ثانوی به شماره آسمانی‌های حامل ستارگان است. نازلترین جوهر آسمانی آن است که ماه در آن در حرکت است؛ این علت‌ها را به نام روح، غرشته و ناهای مغایه دیگر می‌نامند. بدین است که این سلسله مراتب اجرام سیاری غنوه و سرمشق سلسله مراتبی است که میان افراد انسان پدید آمد.

چنان‌که گفته شد علت اولی همچنین اصل آفریننده عقل اولی است؛ و وظیفه عقل اولی رسیدگی به جانوران خردمند و ارتقای آنان به والاترین حد کمال است. یعنی اینکه انسان به نیکی‌بختی نهایی دست یابد، به سعادتی که خود در حد عقل اولی است؛ این امر وقتی تحقق خواهد یافت که انسان از جسم خود جدا شود (سیاست مدیه، ۸۲، ص ۸). نفس اولی صورت و ماده سه اساس دیگر اجسام هستند. این هر سه در اجسام یافت می‌شوند اما جسم نیستند، حتی پس متونند. هنوز دانسته نشده است که فارابی چگونه از نفس اولی یا روح به نفوس دیگر می‌رسد او فقط می‌گوید که (۳۲، ۱۳۲): «در میان سرمنشأهایی که هفت‌زاد نفس اول هستند نفوس اجرام آسمانی، جانوران عاقل و جانوران غیر عاقل قرار دارند.

نفوس جانور عاقل عبارتند از چهار توانایی آدمی: توانایی تفکر، توانایی آرزومندی یا شهوانی، و توانایی تحلیلی و توانایی احساس. قدرت تفکر به آدمی امکان می‌دهد تا دانش و هنر بیاموزد، و در کردارها و خلقیات میان آنچه نیک و زیباست از آنچه بد و زشت است فرق بگذارد، و درباره آنچه باید کرد و آنچه نباید کرد تأمل کند؛ و بالاخره آنچه را سودمند است از آنچه زیان آور است باز شناسد. این قدرت تفکر به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری یا پست است (که پیشه‌ها و خدمات از برکت آن تحقق می‌یابند) و با والا / مروتی

طهارتی به فروتنش عبدالله در زمانی که عبدالله در سال ۲۰۶/۸۲۱ حکومت یافت، نقل کرده است یک کتاب دیگر در آیین حکومت و رفتار فرمانروای خوب اثر قاضی نمان است که اسماعیلیه فاطمی مصر او را بنیانگذار فقه خود در سده چهارم می‌دانند.^{۲۹} نکته جالب نظر این است که این متن که همچون مدیحه‌ای درباره علی (ع) (یا پیامبر) جلوه می‌کند، روایتی از محتوای بخشی از نهج البلاغه است، یعنی همان «نامه معروف علی (ع) به اشتر» حکمران جدید مصر.^{۳۰} نامی که از حدود نیمه‌های قرن چهارم به وجود آن پی برده شده است.

— «سیاست مدیه» فارابی

در میان نمونه‌های دیگری که می‌توان از نوشته‌های قدیم و جدید عرفی در مورد تعلیم سلطان و نظریه اداره حکومت به دست داد، متونی یافت می‌شوند که به قلمرو فلسفه تعلق دارند. یکی از برجسته‌ترین مؤلفان این رشته قطعا فارابی (متوفی ۳۳۹/۹۵۰) است.^{۳۱} فارابی که از ترکمنستان برخاسته بود در فلسفه^{۳۲} به دوراهی که تعلق دارد که با نام «نوع ابن سینا» شهرت یافته است (روژه آرنالدز)،^{۳۳} از آنجا که تحقیقات دانشمندانی درباره تفکر فارابی انجام

۱. کلر در ۱۹۰۸ به آلفانی ترجمه شده و چند بار به چاپ رسیده است مثلاً توسط گ. ریختر در Studien, ص ۸۰ تا ۱۸۶ و سی. ای. یاس روت در JNES, ۲۹ (۱۹۷۰) ص ۲۵ تا ۴۱.
۲. پنگرید به:

G. Salinger, «A Muslim mirror for princes», dans The Muslim World, 46 (1956), pp. 2 & 39.

مقدمه و ترجمه این بخش از دعائم الاسلام چاپ قاهره، ۱۳۷۰/۱۹۵۱، ۴۱۲/۱ تا ۴۳۱ گرفته شده است و برای اعتراف‌هایی است به امیر در مورد رفتار خود او، رفتارش نسبت به اتباعش، رفتارش نسبت به پنج طبقه جامعه (کارمندان دولت، افراد قشون، قضات، مشایخ، بازرگانان و صنعتگران، و رفتارش نسبت به بی‌چیزان و بالاخره شیوه اداری و انجام وظایفش.

۴۴. این نکته را قبلا گ. سالینجر در مقاله همان یاد آورده است. درباره نامه علی (ع) به اشتر به مبحث ۱۲.۷ مراجعه شود، و نیز تحقیق اخیر محمدتقی دانش پور در مقدمه‌ای که بر ترجمه فارسی نامه با عنوان فرمان مالک اشتر (تبریز)، ۱۳۵۹/۱۹۸۰، که در چند مجلد مجله سنجه چکیده‌های ایران‌شناسی، شماره ۵۲۰ معرفی شده نوشته است، دیده شود.

۴۵. پنگرید به مقاله آر. والتس در دایرة المعارف اسلام، مآخذ این مطالعه را امروزه می‌توان تکمیل کرد، خصوصاً پنگرید به: جعفر آقایی چاوشی، فارابی: یکاب‌شناسی نوینی، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۷/۱۹۷۸ ص ۱۱۱.

۴۶. گفته می‌شود که لو ایتا در مرو در حوزه درس استاد خود یوحنا بن هیلان که یک مسیحی نسطوری معروف، شرکت جست است (ان والتس همان، ص ۷۷ ب).
۴۷. در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه در دایرة المعارف اسلام».

48. Al-Fārābī's The Political Regime al-Siyās al-madaniyya, also known as the Treatise on the Principles of Being. Édition critique, introd. et notes, par Fauzi M. Najjar. Beyrouth, 1964.

است (و از برکت آن انسان به علم آنچه نباید انجام گیرد، دست می‌یابد). عقل عملی عقل است که انسان به برکت آن به آنچه می‌بایست به اراده انجام دهد (ص ۵۳، ۵۴). آگاه می‌شود. قدرت شهوانی یا شهوت سبب علاقه‌مند شدن به یک چیز یا بیزاری از آن می‌شود، و در نتیجه آدمی را به تعقیب آن چیز یا دور شدن از آن ملزم می‌کند. نفرت، عشق، دوستی، دشمنی، ترس، آرامش، خشم و خوشنودی از این عقل ناشی می‌شوند. قدرت تحلیلی، پس از آنکه اشیای ملموس دیگر برای حواس محسوس نباشند آثار آنها را در خود نگاه می‌دارد. افزون بر این، قدرت تحلیلی این آثار را به دلخواه خود تألیف یا از هم جدا می‌کند. قدرت تحلیلی بدون عنایت به وجه اخلاقی موجب درک آنچه در رفتارها و عادات سودمند یا زیان‌آور است، می‌گردد. و بالاخره، قدرت احساس به کمک حواس پنجگانه آنچه را خواستنی یا نفرت‌آور است در می‌یابد بی‌آنکه از لحاظ اخلاقی میان سودمند و زیان‌آور یا خوب و بد تمیز دهد.

این جانور عاقل دقیقاً موجودی است که همه تقسیم‌بندی‌های سلسله مراتبی‌ی که به آنها اشاره شد با توجه به تحول او شکل پذیرفته‌اند. و مخصوصاً در رابطه با اوست که عقل اول در کارکرد خود به بهترین شکل تعریف می‌شود. کار عقل اول این است که قدرت تعقل انسان را به کار بیندازد و همه نفوس عاقل را هر چه بیشتر به او نزدیک کند (سیاست مدینه، ۲۶، ۱۶ تا ۳۷). عقل اول از علت اولی سرچشمه می‌گیرد (ص ۵۲، ۵۳ به بعد). عقل اول علت اولی را درک می‌کند و از طریق خودش، خود را نیز در می‌یابد، برعکس، موجودات نازل‌تر از اجرام ساوی برای رسیدن به عمل و فعلیت به علت نیاز دارند. علت‌های آنها اجرام ساوی هستند که حرکاتشان موجب تجمع مواد، صورتها و نفوسی می‌شوند که ترکیب آنها چهار عنصر سازنده چهار عالم جماد، نیاقی، حیوانی و انسانی را تبیین می‌کند. همان‌گونه که تاکنون سلسله مراتب تزیولی اصول را طی کردیم تا به آدمی (انسان) رسیدیم، در اینجا سلسله مراتب اجسام واقع در میان کره زمین تا ماه را بالا می‌رویم تا بار دیگر به انسان برسیم، تنها موجودی که برای موجودات دیگر آفریده نشده است و نیز نیازی به آنها ندارد.

انسان که در سلسله مراتب موجودات جای گرفته و برحسب آن تعریف شده است در بخش دوم سیاست مدینه (ص ۶۹ تا ۱۰۷) و برحسب شأن خودش مورد عنایت قرار گرفته است. این بخش که الاجتهادات الدینیه نام دارد، با عبارتی آغاز می‌شود که بسیار مهم می‌نماید و نقل برجه آن ضرورت دارد: «انسان از مقوله‌هایی تشکیل شده است که آنچه را که در خود آنهاست، نمی‌تواند چنان‌که باید به دست آورد، و الاثرین مقام روحی را نمی‌توان با ایجاد جماعاتی که بیشترین تصادشان در یک قطعه متمرکز باشند، کسب کرد. در میان جماعات انسانی برخی از آنها بزرگ، پاره‌ای متوسط و بعضی دیگر خرد هستند. بزرگترین جماعت آن است که از ملتهای متعددی که تشکیل آئم را می‌دهند، به وجود آمده باشد، ملتهایی که گرد هم می‌آیند

و به هم کمک می‌کنند. جامعه متوسط جماعتی مرکب از مردمی است که یک امت را تشکیل می‌دهند. کوچک‌ترین جامعه آن است که در یک شهر (مدینه) جای دارد. این سه اجتماع اجتماعات کامل هستند. و اما شهر نخستین یا به جوامع کامل است و حال آن که جوامعی که در روستاها، محله‌ها، کویچه‌ها و خانه‌ها تشکیل می‌شوند ناقص هستند. جامعه خانگی (موتلی) که تکامل نیافته‌ترین جوامع است، عنصر متشکل جامعه کوچک است که آن خود نیز جامعه محله را به وجود می‌آورد» (سیاست مدینه، ۶۹). محله شهر مصلح روستاست و هر دو فرمانبردار شهر هستند. جامعه شهری عنصری است که جامعه را به «ملت-جامعه» یعنی امت تبدیل می‌کند، امتی که خود به شهرها تقسیم می‌شود (سیاست مدینه، ۷۰) و چنان‌که دیده شد دارای روستاهایی است که از شهرها فرمان می‌برند. اما جامعه انسانی در مجموع به امت‌های هسیب می‌شود. یک امت به چند صورت از امت دیگر متمایز می‌گردد، نخست به سبب دوای ماهوی، یعنی صورتهای طبیعی (عقلی) و خصوصیهایی مثنوی (شیء). آن‌گاه به سبب یک امر قطعی (وضعیه) که میان دو امر فوق‌الذکر قرار دارد مثل «زبان» (لیسان) و به عبارت دقیق‌تر بیان شفاهی (لغت). اختلاف میان امت‌ها ناشی از علت‌های طبیعی است که خود وابسته به علت‌های سبای-جو، آب، خوراک و غیره هستند.

آنچه گفته شد به وجه بیرونی تشکیلات آدمیان مربوط است. فهم و شناخت کارکرد درونی انسانیت مستلزم بازگشت به اصل جانور عاقل است؛ عقل اول (سیاست مدینه، ۷۱). نقش والای عقل اول این است که علوم اولیه را به انسان منتقل کند. همین‌ها هستند که جزء والای قدرت تعقل انسان یعنی عقل نظری بایستی به‌کار گیرد تا در جهت شهوانی به حرکت درآید. قدرت شهوانی نیز قدرت تحلیلی و قدرت احساس را در جهت که عقل عملی استعدادی که چگونگی رفتار نیکو را منعکس می‌کند-تعیین می‌نماید، به‌کار می‌گیرد. آنچه در این روند خاص انسان است و عقل اول به او منتقل نمی‌کند اراده (اختیار) است که آقایی به کمک آن خوب یا بد را برمی‌گزیند و بر اثر آن شایسته پاداش یا کیفر می‌گردد. در واقع انسان از توانایی و ظرفیت رغبتی برخوردار است (اراده، سیاست مدینه، ۷۲) که متشکل از سه گرایش (شوق) است؛ یکی از قدرت احساس نشأت می‌گیرد، دیگری از قدرت تحلیلی و سومی از خرد (نطق) و همین وجه اخیر است که منطبق بر اراده (اختیار) است. اراده خواهان شیر و خوبی (یا بدی) است که وابسته به آن است، یعنی خوبی لرادی (یا بدی ارادی). اراده نمی‌تواند به خوبی (خیر) طبیعی، میل کند. خوب هر آن چیز است که موجب کسب سعادت می‌شود (ص ۷۱). سعادت خیر مطلق و هدف زندگی انسان است (ص ۷۴).

به این ترتیب اراده خیر منقضي کسب علوم اولیه و مقولات اولیه‌ای است که توسط عقل اول عطا می‌شوند. بساا این است که طبیعتاً برخی از فلسفیات این معرفت‌اولی را می‌پذیرند و

برخی دیگر می‌پذیرند یا برخلاف آن رفتار می‌کنند. میان افراد انسان برحسب درجه استعدادی که برای پذیرفتن مبادی اولیه، و نیز برحسب درجه استعدادی که در امر تعلیم برای توسعه این مبادی مشخص دارند، یک درجه‌بندی و سلسله مراتب پدید می‌آید. هیچ انسانی دارای معرفت خودبه‌خودی (من تلقای نفسه) نسبت به سعادت و سرنوشت نهایی خود و نیز آنچه باید برای دستیابی به آن انجام دهد، نیست. هرکس برای رسیدن به این امر به یک آموزگار و راهنما نیاز دارد. البته هیکان قادر به هدایت دیگران نیستند، برخی از افراد را با سبقتی هواره راهنمایی کرد، و برخی دیگر بکند به راهنمایی شوند در حالی که خودشان همچنان باسبقتی هدایت گردند. بدین‌سان سلسله مراتب میان انسانها عبارت است از سلسله مراتب راهنمایان و آنان که باسبقتی بسوی سعادت هدایت شوند.

با وجود این، این تجربه راهنمایان پایان‌ناپذیر نیست، و در اینجااست که به نقطه کانونی می‌رسد مدینه (ص ۷۹-۸۰) نزدیک می‌شوم و به پیشوای فرهنگ که مدینه فاضله را در پیرامون خود گرد می‌آورد، می‌رسیم. در صدر سلسله مراتب راهنمایان نخستین پیشوا (دوین الاوول) جای دارد که به هیچ‌وجه نیازی به راهنمایی هیچ‌کس ندارد. او دارای دو قدرت است: قدرت فهم دقیق جزئیات آنچه باید انجام دهد، و قدرت راهنمایی دیگران به‌سوی آنچه تعلیم می‌دهد. برای انجام این کار او عملاً و بدون کمک دیگران، همه علوم و همه معرفتها را کسب کرده است. در واقع عقل اول از طریق افاضه به عقل اکتسابی (مستفاد) رئیس اول قدرتی داده است که به‌کمک آن عقل متغیر او می‌تواند در جهت هدایت اشیاء و کردارها به سمت سعادت به‌کار یفتد. این افاضه همان وحی است (سیاست مدینه، ۸۰)، و به کسی که از آن برخوردار است فضل و توفیق می‌دهد، موجودیت هرگونه اقتدار بشری منتهی از این قدرت والااست.

بخش آخر سیاست مدینه به توصیف ساکنان مدینه فاضله و ساکنان شهرهای معمول اختصاص دارد. این توصیف معروف هیکان است و خود فارابی در آخرین کتابش با عنوان آراء أهل المدینة الفاضله بار دیگر به آن پرداخته است. این کتاب معروف‌تر از آن است که جایی برای معرفی آن مانده باشد، در عین حال اشاره به چند نکته از آن برای تعمیم فایده ضرورت دارد. وظیفه رئیس اول این است که مردم شهر را به‌صورت طوایف دسته‌بندی کند و جایی هر کس را در سلسله مراتب طبقه خود، با توجه به طبیعت و کردارش، تعیین نماید. در اینجا یک نکته مخصوصاً در مورد تذکر است و آن موضوع به وسیله شناختی است که ساکن مدینه فاضله به‌واسطه آن متاثر می‌شود: لازمه هر یک از ساکنان مدینه فاضله این است که اصول اولیه افراد موجود و سلسله مراتب آنها را بشناسد (و بداند که) سعادت، حکومت والاوی مدینه فاضله و سلسله مراتب قدرتمندان (منتهی از آن) چیست. آن‌گاه می‌بایستی اعمال معینی را که اگر انجام گیرند سعادت از طریق آنها به‌دست می‌آید، بشناسند. علم به این اعمال اگر به آنها عمل

نشود، کفایت نمی‌کند، ساکنان مدینه فاضله باید به انجام آن کارها همت کنند» (سیاست مدینه، ۸۲). دسته‌بندی شهرهای غیر «فاضله» دقیقاً در پیوند با این شناخت و اجرای این اعمال انجام می‌گیرد: در شهرهای جاهل مردم از آنچه در بالا گفته شد بی‌خبرند، در شهرهای فاسد این آگاهی وجود ندارد اما تأثیری هم بر رفتار مردم ندارد، در شهرهای گمراه مردم درباره اصول اولیه و سعادت جامعه تصورات خطا دارند.

سیاست مدینه، که سیاسی‌ترین اثر فلسفی فارابی است، در مورد آن تشخیص داده شد که، هر چند به اختصار، معرفی شود و این امر چند سبب دارد: نخست این که به خوبی اقتباس عملی یکی از شاخه‌های فلسفه یونانی اسکندریه‌ای را توسط تفکر اسلامی، جسم می‌کند. دوم این که این متن در شمار اندک متونی است که تأثیر عمیق بر روند تأملات سیاسی و اخلاق داشته‌اند سوم به سبب این که این متن یک دید کلی در مورد یک نظام روی هم رفته منسجم ارائه می‌دهد. اندیشه‌هایی که در این کتاب بیان شده‌اند مخصوصاً بر تأمل اخلاق اثر می‌گذارد و نویسندگان را بر آن می‌دارند تا مثلاً در باب این که خیر هیکان منطبق زندگی سیاسی است نظر بدهند، یا از جای دادن فیلسوفان در رأس سلسله مراتب فضیلت سرباز زنده و با زیر تأثیر واقعیتها، نظریه وحدت کارکردی مدینه فاضله را نق کنند.

از این نگاه اجمالی به نوشته‌های عربی برمی‌آید که پیش از آن که ادبیات فارسی در کتابهای مختلف شکل بپذیرد اندرز شاهان و تأمل درباره قدرت و سلطنت وسیعاً در جهان اسلام رواج داشته است.

۱۷. دو «تصحیح الملوك» کهن

دو «تصحیح الملوك» در دست همت که تاریخ تألیف آنها همزمان با تاریخ تألیف فقه‌ترین اندرزنامه‌های فارسی است و بیگان کهن‌تر از «تصحیح الملوك»های دیگر، که در این فصل بررسی خواهند شد، هستند. این دو دقیقاً معرف دو وضعیت این‌گونه کتابها، قبل و بعد از تحول این نوع نگارش هستند. نخستین آنها به سبک و سیاق «تصحیح الملوك»هایی است که در آنها اندرزهای مربوط به چند فکر عمده را هکشا نباشته شده‌اند. دومی یک گزارش بسیار منظم اخلاق است و از این لحاظ به رساله‌ای منسجم می‌ماند که در آن تصویرهای فهرست‌وار فضایل ارائه شده‌اند.

— اندرزهای سبک‌گین

یک مجموعه اندرز (پندنامه) در دست همت که به سبک‌گین (متوفی در ۲۸۷/۲۹۷) نسبت داده شده است. می‌گویند پس از آنکه محمود دو نیاپت نوجوانی به حکومت غزنه مأمور

اصل بسیاری از قصه‌های این مجموعه مخصوصاً داستان تصرف بُست خود سبکین است.^{۵۲} و عوف می‌گوید که آن را از کتاب معروف الشی (متوفی در ۱۰۳۲/۴۲۷) به نام تاریخ البیعی که به عربی در مدح بین الملک یعنی سلطان محمود نوشته شده، برگرفته است.^{۵۳} عوف در صفحه ۲۹۲ تصریح کرده است که سبکین در وقتی که محمود را در خزنه مستقر کرد سفارشها و اندرزهای پدرانۀ فراوان به او داد. این سخن ناظر بر یک نکته معروف است و آن این که سفارشها و اندرزها فقط به قواعد درست حکومت کردن مطوف بودند و در واقع چیزی جز یک «نصیحة الملوك» نیستند. م. ناظم متوجه این معنی بوده، و عقیل (متوفی در قیمة دوم سده نهم) در آثار الوزرا (تهران، ۱۳۳۷، ص ۱۶۹) با ارجاع به متن شبانکارهای نوشته است: «پندهایی که امیر سبکین برای فرزند خود، سلطان محمود، تدوین کرده است به خط او (یعنی ابوالفضل بستی وزیر شخص سبکین) بوده‌اند و بسیار سودمندند». به این ترتیب هیچ چیز مانع از آن نمی‌شود که پندنامه مورد بحث را متنی متعلق به اوایل قرن پنجم و حتی کمی قبل از آن تاریخ بدانیم.

این متن چنین آغاز می‌شود: «اکنون، فرزندم، مواظب باش؛ اگر یک روز خدا را بر امیر کنی به همان‌گونه که مرا امیر کرد، بدان که فرمان فرمودن برندگان خدا کوچک کاری نیست. پادشاهی کاری خطرناک است؛ در این دنیا ارزش والای آمی را در خطر می‌اندازد و در آن دنیا فین به گردنت می‌گذارد. می‌بایستی که از خدا بترسی؛ هرگاه از خدا ترسیدی، بندگان خدا هم از تو ترس خواهند داشت. و نیز می‌بایستی که پارسا باشی، زیرا که افراط کار محترم نیست. و نخستین کاری که بایست انجام دهی این است که خزانه شاهی را بیانی و خزانه مردم (یعنی المال) را، زیرا که به یکسب خزانه می‌توان سلطنت کرد، اما اگر خزانه و طلا و مال نداشته باشی، هیچ‌کس از تو اطاعت نخواهد کرد» (ص ۶۱۴). به این ترتیب بخش عمده‌ای از پندنامه به چگونگی کسب خزانه و نگاهداری و اداره و صرف آن، چه توسط سلطان و چه به‌دست کارگزاران او اختصاص دارد؛ موقیبت این امور در درجه اول به میزان عدالتی که نسبت به

شده،^{۵۴} پدرش پندنامه‌ای برای پسران فرستاد تا رهنمون حکومتش باشد. این پندنامه از جمله‌های کوتاه به‌صورت اندرزهای آمرانه و هاری از تکلفات ادبی که از خصوصیات نگارش قرن پنجم هستند، تشکیل شده است. می‌توان تخمین زد که این متن در نخستین سالهای عصر سلاطین غزنه تهیه شده است. در حقیقت متن دارای یک مقدمه است که در آن به خاستگاه و آغاز کار سبکین از زبان خود او اشاره شده است. و در واقع سندی است که یکی از سه مأخذ عمده تاریخ این قسمت از زندگی سر سلسله غزنوی را تشکیل می‌دهند.^{۵۵} در حقیقت با متنی سر و کار داریم که بنیاد دوگانه دارد: گزارش خاستگاه یک سر سلسله و وصیت‌نامه اخلاقی او خطاب به جانشینش، کسی که پس از مرگ او عملاً قدرت را در دست گرفت. بسیار محتمل است که مجموع این متن در زمان محمود، یعنی همان جانشین، تدوین شده باشد. این متن را محمود ناظم در یک کتاب تاریخ که در ۱۳۳۲/۷۳۲ توسط محمد بن علی شبانکارهای نوشته شده است و جامع الاثبات نام دارد، کشف کرده است. این کتاب نوعی تاریخ جهان است از ابتدا تا روزگار مؤلف که مؤلف آن بیگانه بخشی را که به عصر سلاطین غزنوی اختصاص داده است با آب و تاب بیشتر شرح داده است. همان‌گونه که ژان اوین مطرح کرده است^{۵۶} مؤلف احتمالاً از کتاب تاریخ محمد بن حسین بیهقی (که تألیف آن در ۱۰۴۰/۴۲۷ به پایان رسیده است) بهره گرفته است. از این تاریخ فقط بخش آخر آن به دست ما رسیده است، اما مؤلف آن خاطر نشان می‌کند (چاپ دوم، مشهد، ۱۳۵۰، ص ۱۱۱) که پیش از آن تاریخ سبکین را «از آغاز کودکی» تا پایان زندگی او نوشته بوده است. احتمالاً همین کتاب منبع شبانکارهای بوده است. م. ناظم متن پندنامه و مقدمه تاریخی آن^{۵۷} را بر پایه نسخه خطی موجود در کتابخانه ملی پاریس (ضایح مجموعه نسخ فارسی، شماره ۱۲۷۸) چاپ کرده است.

همان‌گونه که م. ناظم یادآوری کرده است، وجود این مجموعه اندرز را عوف (متوفی در قبل از ۱۲۳۲/۶۳۰) در جوامع الحکایات خود (مبیت ۲، ۱۹۹). خاطر نشان کرده است. فرمان

۵۲. سبکین برای جانشین خود فرزند دیگرش اسماعیل را در نظر گرفته بود. بنگرید به:

C.E. Bosworth, "The Early Ghaznavids", Cambridge History of Iran, vol. 4 (1975), p. 168.

فاعدت محمود بایستی کاری کرده باشد تا توسط پدرش بر برادر ترجیح داده شود.

۵۳. بنگرید به: C.E. Bosworth, The Ghaznavids, Beyrouth, 1973.

۵۴. Jean Aubin, «Un chroniqueur méconnu, Šabānkārā'ī», in Studia Iranica, 10, 2 (1982), pp. 213 à 224.

این مقاله‌ای بسیار مهم دربارهٔ جامع الاثبات است که از آن نسخه‌های خطی فراوان موجود است.

۵۵. M. Nazim, «The Pand-Nāmah of Subuktigin», in IRAS, 1933, pp. 605 à 628.

۵۶. ارجاع می‌دهم به این متن باقی می‌گردد. ژان اوین در همان مقاله (یادداشت ۱۱) از یک چاپ انتقادی یاد می‌کند که در ۱۹۷۵ توسط ای. موسیل براساس یک نسخه خطی دیگر انجام گرفته است.

۵۳. از آن جمله است بخش دوم کتاب، صفحات ۲۱۱ و ۲۱۲ (که مأموریت خود را در رؤیا می‌بیند و صفحات ۲۱۲ تا ۲۸۴) (که تاریخ پیروزی‌های اوست) و صفحات ۱۵۶ تا ۱۵۸ (که بی‌ثباتی کارهای دیوی را خاطر نشان محمود می‌کند).

۵۴. تاریخ البیعی شامل وقایع اواخر عصر سامانیان تا سلطنت محمود است. ترجمه آن به فارسی در قرن هفتم صورت گرفته است و دو تن از مترجمان آن را می‌شناسیم. این ترجمه در ۱۳۴۵ در تهران چاپ شده است. داستان فتح بُست در صفحه ۲۸ به بعد آمده است. عوف این داستان را بی‌آنکه قصد تشبیه داشته باشد، به‌گونه‌ای اخلاقی بازنویس کرده است.

۵۵. مخصوصاً در مورد افطاح تصریح شده است (ص ۶۱۷) که آن را به فرزند کسی که از آن بهره‌مند بوده و مرده است، در صورتی که آن فرزند به آن نیاز نداشته باشد و یا در خور آن نباشد، باز نگذاشت.

مردم اعیال می‌شود بستگی دارد. زیرا که مردم خزانه واقعی شاه هستند. پندها همچنین به موضوعهای متنوع دیگر مربوط می‌شوند: اطرافیان فرمانروا، دستیاران او (وزیران، دیوان، رازیان، خیرگزاران^{۵۶} و جاسوسان، قشون او، دشمنانش و بالاخره فشاری که می‌بایستی بر حسب کثیر یا پادشاه بر اتباع خود وارد آورد.

به این ترتیب این راههای کوچک درست حکومت کردن همچون یک دستورالعمل روزانه جلوه می‌کند.^{۵۷} این راهها فاقد هرگونه خشو و زواید است و بدون مقدمه چینی به اصل مطلب، یعنی مقتضیات حکومت که لازمه اجرای عدالت است، می‌پردازد. چنان‌که گفته شد عقلی که در تاریخ و وزارت در قرن نهم صاحب نظر است، این متن را سخت پسنیده است. این متن خیلی ابتدایی است اما محتوای صریح و مشخص دارد و اصطلاحات متداول عربی را به کار برده است، لذا از آنجا که یک سبک خاص را در خود نهفته دارد شایسته آن است که مورد بررسی وسیع قرار گیرد. این کتاب به سبب سه امر مخصوصاً همچون یک «نصیحه الملوك» جلوه می‌کند: تأکید بر فضیلت عدالت، ارائه فنی و عملی فن حکومت و اداره دولت، خصلت تاریخی که خاص این دسته از کتابهاست. روح و جوهر «نصیحه الملوك»، اخلاق است؛ همه چیز با تشویق به الصفاق عقل یا عدالت آغاز می‌شود (ص ۶۷۵). اما التزام در این راه و در جهت اقدام ملموس دیگر زیر تأثیر قانع‌کننده لفافه‌های ادبی غی‌ماند؛ بلکه برای کسی که «توسط خدا» در رأس سلسله مراتب دولتی قرار گرفته است همچون غایت منطقی ضرورت موقوت غوده می‌شود.

قواعد و اصول اجرای وظایف سلطنت و وزارت

دومین نصیحه الملوك قدیمی خیلی منظم‌تر و مفصل‌تر است و همچون رساله‌ای می‌نماید که با دقت تدوین شده است. این کتاب آداب سلطنت و وزارت نام دارد. عنوان آن که در آغاز متن ذکر شده است خبر از دو بخش، یعنی دو منصب اساسی حکومت، می‌دهد و نشان از یک اعتقاد اساسی دارد: اعیال قدرت بدون این دو منصب مکمل یکدیگر، حتی اگر چه یکی از آن دو بالاتر از دیگری قرار گرفته باشد، صورت نمی‌گیرد. غی‌دانیم که مؤلف این کتاب کیست، از آن قطب سه نسخه خطی موجود است^{۵۸} که هیچ‌یک از آنها قدیمی نیست. این متن نخست بار در

۵۶ این افراد را صاحب البرید می‌گفتند اما تعریف شغل آنان دقیقاً با خبررسان تطبیق می‌کند. کلمه سیاست در این متن یافت نمی‌شود.

۵۷ در متن تصریح شده است که محمود داین دستورالعمل را در گنجینه خود حفظ می‌کرد و هر روز به دقت آن را می‌خوانده (ص ۶۰۹).

۵۸ بنگرید به متزوی، فهرست، ص ۱۵۱۴؛ پوهن، شماره ۱۲، فهرست کتابخانه مرکزی، ۱۲/۲۸۲۲. نسخه خطی نجف در ۱۷۸۹/۱۲۰۴ و نسخه خطی تهران (که تفاوت بسیار کمی با نسخه بمبی دارد) در ۱۷۲۲/۱۱۳۶ و نسخه کتابخانه ملی پاریس در قرن دهم نوشته شده‌اند.

۵۹۱۸۸۳ توسط شارل شفر چاپ شد اما توجه چندانی را به خود جلب نکرد. ۶۰ شفر از راه بررسی انتقادی خود متن تاریخ تحریر آن را قرن چهارم دانسته است و به نظر نمی‌رسد که چنان خلاف آن را ادعا کرد. سبک، واژگان و محتوای آداب سلطنت و... نشان می‌دهند که این متن مطمئناً پیش از برداشتن غزالی به این رشته تألیف شده است. همچنین می‌توان دلیل دیگری برای قدمت این متن ارائه داد و آن عنوان مشاغل است که مؤلف ضبط کرده است. افزون بر مناصب سلطان و وزیر، شش منصب دیگر هم (ص ۱۹ و ۲۰) ذکر شده‌اند که همه وابسته به سلطنت، یعنی قدرت نظامی و غیر نظامی هستند. رئیس قوه قضاییه که امیرداد نام دارد مخصوصاً بر جریان صحیح دادگاه سلطنتی نظارت می‌کند که مأمور اجرای عدالت نسبت به متظلمان از دستگاه حکومت (مظالم) است. او نخستین مقامی است که نصب می‌شود و ظاهراً صاحب نخستین عنوان باشد، و این امر با آنچه مؤلف آداب الحرب (ص ۲۳۰، ۱۹) در باب هندوستان در قرن هفتم ذکر می‌کند، تطبیق دارد. او در تکیه کتاب آیین کشورداری (همان، ص ۳۷) می‌گوید امیرداد شاه درجه دوم و دازنده فرمان (سلطنتی) است. این جایگاه والای امیرداد در هندوستان از نظام حکومتی غزنوی به جا مانده بوده و حال آن که در دوره سلجوقیان^{۶۱} دیگر در ایران باقی نبرده است هر چند که در روزگار سامانیان وجود داشته است.^{۶۲} منصب بعد فایده دربار (وکیل در) است که در دوره‌های سامانیان، غزنویان و سلجوقیان برقرار بوده است. از همین قرار است مناصب دیگر: امیر حجاب، ناظر سلطنتی (شرف)،^{۶۳} رئیس دیوان قشون (لشکر)^{۶۴} و رئیس دیوان خبررسانی (صاحب البرید).^{۶۵} چنان که دیده می‌شود هنوز نامی از بازرس امور مالی (مسئولی) در میان نیست. مؤلف آیین کشورداری فصل نخست کتاب را به این منصب اختصاص داده است، و هر چند که در دوره سلجوقیان تابع

59. Ch. Schefer, *Chrestomathie persane*, Paris, 1883, vol. 1, pp. 9-28.

ارجاعات ما به این چاپ باز می‌گردند.

۶۰ یادداشت‌های ریچتر در *Studien* ص ۸۶ گایگر و کوهن، ۲/۳۴۷ و مقدمه بگلر بر ترجمه نصیحه الملوك، ص سیزده، یادداشت ۲.

۶۱ بنگرید به ای. کی. یاس، لنتون.

۶۲ *The Internal Structure of the Saljuq Empire*, Cambridge History of Iran, 1968, VI/226.

در این روزگار مقام اول را وکیل در بر عهده داشت.

۶۳ در مورد تشکیلات حکومتی دوره پیش از سلجوقیان در خراسان بنگرید به

Cl. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, p. 41.

۶۴ این اصطلاح را بر مبنای توصیفی که محمد بن مبارکشاه (ص ۵۲۱ تا ۵۲۴) به دست داده است باید به همین معنی گرفت که البته آداب سلطنت و وزارت هم آن را تقضی نمی‌کند.

۶۵ بنگرید به مقاله ای. سی. باس ورت استریتز-مهری، «در مورد «دایره خبررسانی» اسلام»، ۴/۲۷۸.

۶۶ این عنوان در اینجا همچون رئیس دادگاه جلوه می‌کند و امیر امیر شگفتی آور است.

فصل مختص سلاطین چهره می‌جوید، یعنی در این وضیعت اندرز جایگاه ویژه و مهمی می‌یابد. سخن ۵۱ اندرزی در میان است که در نصبه الملوك غزال (جمعه ۳۰۲) نیز آمده است و همان است که می‌گویند روی نیکین انگشتی انوشیروان قر بوده است؛ «موجود خوب زرگ است، اما هر بزرگی خوب نیست». این نکته برای نشان دادن وجه اخلاق قلمی حق آداب سلطنت و وزارت کفایت می‌کند. آدابانی مملکت به کیفیتهای اخلاق سلطان و وزیر وابسته است. اگر شریعت اسلامی مستند اصل و عمده مؤلف است، برای او اخلاق شرط لازم و همی اعیال درست و دقیق قدرت است.

فصل اول از دو فصل آداب سلطنت و وزارت به سلطان اختصاص دارد («آداب سلطنت» ۱۱ تا ۲۱) و خود مؤلف آن را به چهار بخش تقسیم کرده است: رفتار شخصی سلطان، رفتاری که لازم است نسبت به اطرافیان داشته باشد، تکلیف او به مشورت و اندرزگیری معیارهای اخلاق که به سلطان کمک می‌کنند تا بهترین دستیاران و کارگزاران را برگزیند. مؤلف موضوعهای کتاب را براساس معیارهای رایج در سنت اخلاق اندرزنامهها تنظیم کرده است. اما خیلی بیشتر از آنچه در این سنت وجود داشته است صریح و آموزنده است.

مؤلف نخست به سلطان خاطر نشان می‌کند که او نیز همچون هر انسان دیگر یک مخلوق فناپذیر است که در عین حال مکلف است که نعمتهای خدا را در خویش حفظ کند (ص ۱۱). آن‌گاه او را در برابر وضیعت که دارد، قرار می‌دهد: «به مشیت الهی یکی (از انسانها) پادشاه دیگران شده و جامه سروری (خلافت) پوشیده است، آرمیاج که گنجینه‌های هستند که آفریدگار به او سپرده است، در فمه او قرار گرفته‌اند چنان که (به عربی) گفته می‌شود: «شیا چوپان هستی و همگی مسؤول حفظ رمة او هستند»^{۶۸}، به این ترتیب در واقع در روز رستخیز حساب و وضعی که مردم در آن به سر برده‌اند از او خواسته خواهد شد» (آداب سلطنت و... ص ۱۱). در مورد این‌که شاه چگونه به قدرت رسیده است هیچ سؤال مطرح نمی‌شود؛ او به برکت عنایت خدا در آن مقام جای گرفته است و نقش مباشر (خدا؟ پیامبر؟ خلیفه؟) دارد، لذا نقطه به مسؤولیتی که نسبت به اتباعش دارد توجه می‌شود، و آن هم بدان‌رو تا تکالیف ناشی از منصبی که داده به او یادآوری گردد.

البته آسمان «در طی چند روز» برحسب آرزوی سلطان چرخیده است (ص ۱۱)، و در همین چند روز بایستی میان شیطان، که هواهای نفس را برمی‌انگیزد و عقل را تیره می‌کند، و عبادت خدا که دژ نیرومندی برای حفظ مملکت خواهد بود، یکی را انتخاب کرد و گرنه دیگر هرگز چنین فرصتی دست نمی‌دهد، در همین چند روز است که او به هیچ فرصتی دیگر که بایستی راه

منصب وزارت بوده^{۶۹} اهمیت آن بر کسی پوشیده نیست. این منصب در روزگار نخستین شاهان غزنوی وجود داشته است زیرا که بهیچ در تاریخ خود از آن یاد کرده است.

از هفت منصب که محمد بن مبارک‌شاه در آیین کشورداری نام برده است، شش منصب در آداب سلطنت و وزارت یاد شده‌اند، اما هیچ اشاره‌ای به هیچ منصب دیگر ندارد و ذکر از مستوفی به میان نیاورده است. همه این منصبها زیر نظر و مسؤولیت سلطان هستند. و از لحاظ نظری به استثنای منصب عارض بقیه مناصب کشوری هستند و مشخصه نظامی تشکیلات حکومتی سلجوقیان در تقسیم‌بندی آنها ملاحظه نمی‌شود. اگر تداوم تشکیلات اداری را که میان دوره سامانی و ابتدای دوره غزنوی وجود داشته است در نظر بگیریم در می‌یابیم که کتاب آداب سلطنت و وزارت اگر به عصر سامانی تعلق نداشته باشد لافل در اوایل عهد غزنوی تألیف شده است.

واژگانی که از عربی گرفته شده آن‌هاست و این امر البته در مورد متونی از آن نوع شگفتی‌آور نیست. ادبیات اندرزگونه با پندیت از هرگونه ملاحظات مربوط به وضعیتهای خاص فارغ نگاهداشته می‌شد، اما برعکس، در اینجا در وضعیت خاص و کاملاً مشخص انعام مسؤولیت توسط سلطان و وزیر قرار داریم و طبیعی است که نویسنده به یک تجربه و اصطلاحات خاص آن که در فرهنگ اسلامی عرب زبان جا افتاده بوده است، روی آورده باشد.

وجه اسلامی این نوشته آشکارا مؤکدتر از خصوصیت اسلامی «نصبه الملوك» هائی است که پیش از این در میان اندرزنامه‌های کهن مورد گفت‌وگو قرار گرفته است. این وجه ناشی از سه امر است: نخست این که در صلابت قام به شاه خاطر نشان می‌شود که وضیعت مذهبی کارهایش سبب می‌گردد که در عالم دیگر برای ابد در سعادت یا ذلت و بدبختی قرار گیرد. دوم این که هرگونه فعالیت سلطان یا محک شریعت اسلامی سنجیده می‌شود؛ شریعت سرمشق و فایده نهایی رفتار فرد را به دست می‌دهد، و کارهای انسان را به حلال و حرام تقسیم می‌کند به گونه‌ای که سلطان واضع قانون خاص خود نیست بلکه نخستین کسی است که می‌باید قانونی را که برای تنظیم رفتار او و اتباعش وضع شده است، اجرا کند. سوم این که مؤلف برای تأیید (تصدیق به این بابت، ص ۱۵) آنچه پیشنهاد می‌کند تنها به قرآن (ده بار)، پیامبر (هفت بار) و سنت (شش بار)، و نه هیچ منبع قدرت دیگر، استناد می‌جوید. استشهاد به کلیات قصار معروف^{۷۰} به بندرت انجام می‌گیرد. اما یک مورد در خور توجه وجود دارد که در آن مؤلف به یک اندرز قدیم تمسک می‌جوید، و سبب این است که از این اندرز به صورت حاصل سخن

66. A. K. S. Lambton, «The Internal Structure» a.c., pp 257-258.

۶۷ در آداب سلطنت و وزارت، ص ۱۲ («سلطان عادل برتر از پادشاه و پادشاه برتر از پادشاه و پادشاه برتر از پادشاه» و بربرکت است) و ص ۲۷ «درین خزانه شاه است و کلید این خزانه در دست کشاورزان طبع است» نمونه‌هایی دیده می‌شوند.

۶۸ این تصویر مهمی که از جهان به دست داده شده در قرآن یافت می‌گردد و نیز در تفسیر سنجیده می‌شود. ونسینک / Weninck / فراهم آورده است دیده می‌شود.

تشکر از خدا به واسطه نعمت‌هایش، که تنها راه حفظ این نعمت‌هاست، در پیش گرفته شود. روزه و غاز سلطان موجب می‌شوند که از کفر رنجی که بر اثر رفتار او بر یکی از اتباعش رفته است، در امان بماند.

آنچه گفته شد مقدم بر تکلیف اصلی سلطان، یعنی عادل بودن است. او بایستی قبل از هر چیز این نکته را بداند که خدا همواره در حق او عادل خواهد بود (ص ۱۲). عدالت شاه به نوبه خود سرمنشأ نظم جهان است، و مؤلف می‌خواهد نشان دهد که این فضیلت مبتنی بر چه چیز است (ص ۱۲ تا ۱۶). قبل از همه یک عدالت مخصوص وجود دارد و آن این است که آدمی نسبت به دروان خود دادرگر باشد به این طریق که آن را از آنچه نمی‌خواهد باز دارد و در نتیجه مانع تزلزل آن گردد. آنچه نمی‌خواهد است چیزی است که نیروی روح را کاهش می‌دهد و آن آمیزش بیش از اندازه با زنان است (ص ۱۳). افزون بر این، زنان دام‌هایی هستند که شیطان چیده است. سلطانی که بر اثر آمیزش با زنان طمعه شیطان می‌گردد، می‌بایستی به سختی حساب پس بدهد. در واقع آمیزش با زنان موجب ناتوانی جسم، فساد عقل^{۶۹} و کوتاهی عمر می‌شود و نویسنده عوارض آن را برمی‌شمارد. به این ترتیب زن، و در پشت سر او شیطان، عامل فساد مرد قدرتمند است؛ به زن جز به چشم دام هوسا نگریسته نمی‌شود؛ این اشاره به فساد عقل شاید ناشی از توجه به خطری است که از مداخله زنان در امور سیاسی بروز می‌کند و دلیل آن را غزالی بیان خواهد کرد. به هر حال، ما به این ترتیب در برابر تصویری که نسبت به زن وجود داشت و مانع رسیدن مرد به قدرت شمرده می‌شد، قرار می‌گیریم. مؤلف با قبول این اندیشه که خطر در سوءاستفاده از آمیزش با زنان نهفته است گویا بر سر آن است که این خطر را به هرگونه نیست و برخاست با زنان تمییم دهد (ص ۱۴).

هدف اصلی عدالت هبانی تأمین و نگاهداشت دارایی‌هاست؛ خزانه سلطان و اموال اتباعش. قاعده این است که به آنچه شریعت فرمان می‌دهد گردن گذاشته شود و از پیامبر و خلفای اولین او پیروی گردد. سلطان فقط وکیل خزانه نیست، او همچنین مسؤول رفتار همه کسانی است که بر ضعیفان ستر روا می‌دارند. بدترین بی‌عدالتی این است که سلطان، با پول مسلمانان و اهل ذمه ایشان خود را پلشت کند، به این معنی که با انجام کارهایی در جهت کسب منافع ناعادلانه از مسؤولیتی که در باب فروش به نرخ عرف (مواضعه) بر عهده ایشان است سوءاستفاده کند و به دیگر کارهای خلاف شرع دست بزند.^{۷۰} خدا بدان جهت به سلطان قنوت بخشیده است که او اتباع خود را از آتش دوزخ این باره به این معنی که باید چنان رفتار

۶۹. قنات عقل (ص ۱۴). فرهنگهای لغت درباره کلمه قنات که بایستی به معنای چنابت، کشمکش و چاندن اینها باشد تفسیری نداده‌اند.

۷۰. که ضعیفان نسبت زیاد و مضح خاتمه نیز می‌شود.

کند که بر اثر احتیاج به کار خلاف اقدام نکنند. مؤلف مخصوصاً بر تکلیف سلطان در زمینه استغفار تأکید می‌کند و عوارض پافشاری او را در پیداکردن نشان می‌دهد؛ ویرانی مملکت، نابودی سلطنت، پیروزی یک طغیانگر بزرگتر بر او و کفر ابداً.

رحم و عدالت دو فضیلت مختص سلطانند که مؤلف در نخستین مبحث فصل اول بدانها پرداخته است. مبحث دوم و سوم این فصل، که مربوط به سلطان است، سلطان را به کسائی توجه می‌دهد که به او نزدیک می‌شوند و نیز کسانی که سلطان باید ایشان را به خود نزدیک کند. در هر دو حالت مسأله حرف شنوی اهمیت بسیار دارد (آداب سلطنت ... ۱۶). کسانی یافت می‌شوند که می‌کوشند به سلطان نزدیک شوند تا به او خدمت کنند؛ برخی از ایشان تبت خیر دارند، پس جا دارد که به خدمت درآیند و به سخنانشان گوش فرا داده شود؛ برخی دیگر می‌کوشند تا با ناچیز شدن کار دیگران و توطئه خود را به سلطان نزدیک کنند زیرا که طبیعتشان دود است. در هر صورت بر سلطان لازم است که درباره انگیزه‌های کسانی که خدمت خود را بر او عرضه می‌کنند بیندیشد و توطئه‌گران و چاپلوسان را یکی بداند. چنین می‌نماید که مؤلف آداب سلطنت و وزارت کوشیده است تا درس‌های کلیه دمه را در چند سطر خلاصه کند؛ در روزگار او این کتاب هم به عربی و هم به فارسی دستیاب بود. به هر حال ملاحظه می‌شود که آزمایش ورودی به خدمت سلطان یک فرض جینی بوده است (ص ۱۷) که به خود سلطان اختصاص داشته است و بر واریسای اخلاق نامزدهای خدمت مبتنی بوده است «او با این واریس (فصل) به خاتمان امید می‌دهد و عیبجویان را به سکوت وامی‌دارد» (ص ۷۱).

اما سلطان باید همچنین به اندرزهای اشخاص فرزانه و تجربه آموخته گوش فرا دهد «زیرا که آدمی از راه مشورت با انسان صائب‌نظر به کامل‌ترین کمک دست می‌یابد» (ص ۱۷). مؤلف آداب سلطنت در هر موضوع جوهر و عصارت آنچه را که گفتنی است در نهایت ایجاز در چند سطر بیان می‌کند و این قاعده را در مورد اندرز به سلطان به کار می‌بندد بی‌آنکه از پرداختن به عوارض موضوع غافل بماند. لذا جای آن دارد که در اینجا یک مورد خاص را، هر چند به اجمال، نشان دهیم (ص ۱۷ و ۱۸). آنچه برای مؤلف اهمیت دارد غایباندن خطرهای عمده‌ای است که در سر راه سلطانی کمین کرده‌اند که زمام کار خود را فقط به فضاوت و خلق و خوی خویش می‌دهد. وقتی که سلطان بایستی به امور مهم رسیدگی کند ممکن است دچار سرگردانی بشود، ممکن است ناگزیر گردد که به کسی که کم‌خرد و عاری از شعور باشد اعتماد کند، سخنان بوج ستاره‌شمار را باور کند و تحرکات دشمن را دست کم بگیرد. او باید از شتابزدگی و هیجان و تندری بپرهیزد، تا فرصت برای اندیشیدن و تأمل داشته باشد به خدمتگزاران خوب و حق خطاکار محبت کند، مشاوران خود را به دقت برگزیند، عالماً عامداً خوش‌رفتار با سختگیر باشد

حقیقت یمنی که از سلطان بر دلا می‌نشیند یک حجاب محافظ است و کسی را یاری آن نیست که احترام او را نگاه ندارد، و حال آن که وزیر این حجاب را ندارد، وانگهی مردم نظم و امنیت کشور را ناشی از سلطان می‌دانند و بی‌نظمی را به گردن وزیر می‌انیند، پس ضرورت دارد که وزیر به برکت عقل و حکمت خود فیلسوف، و با آهادر در زمینه کشاورزی و با گردآوردن مال بازرگان، و با نشان دادن گستاخی سپاهی باشد تا کشور به برکت مآل اندیشی او پیشرفت کرده مردم از بیم او فروتنی پیش گیرند» (ص ۲۱).

به این ترتیب ملاحظه می‌شود که مؤلف در نخستین باب از سه باب این فصل که البته در آخرین باب است می‌کوشد تا تصویر اخلاق وزیر کامل را ترسیم کند. وزیر، در اداره امور کشور، از آنجا که ذاتاً قایل به نیکی دارد و در نتیجه می‌کوشد تا آنچه را که برای کشور سودمند است بیابد، و نیز می‌داند که سرنوشت و آدمیان از چه پدید آمده‌اند، باستی و مقصد چینی مؤلف برای رسیدن به همین نتیجه است. به‌اندک زمان مناسب برای هر کار کدام است و آن کار را در جایی که مناسب آن است انجام دهد. وزیر که در میان پروندگان، سلطان، مردم، لشکریان، کارگزاران حکومت، دوستان و دشمنان قرار گرفته است باید رفتارهای مناسب و شایسته داشته باشد تا هرکس به حق خود برسد، نظم برقرار باشد و دشمن بدل به دوست گردد و در عین حال دوست نیز بیش از اندازه مورد اعتدال قرار نگیرد. نویسنده در اینجا تعداد پیشوای اندرز برمی‌شمارد که نظایر شان را پیش از این در اخلاق سنی باز دیده‌ام، بهترین آنها، مثلاً این اندرز است که وزیر آنچه را که باید خود انجام دهد نباید به دیگران واگذارد بلکه آنچه را که باید به دیگران سپارد به ایشان واگذارد (ص ۲۲). وزیر همچنین باستی آیین استراتژست را باید (ص ۲۲)، در هر کار اندیشه کند، کمتر یا بیشتر از آنچه باید انجام دهد نکند، در جست و جوی نام نیک باشد و در عین حال به چاپلوس و مداح اعتدال نکند (ص ۲۳)، از شدت رافت و غم مردمان از پا در نیاید و در عین حال اظهار دلنگی و خستگی نکند (ص ۲۳)، و نیز وزیر باستی خطای کسی را که به خزانه آسیب رسانده است از سلطان بیوشاند، اما قضیه را با خود نگاهدار قصه دهد. او در نزد سلطان سمت والای ریزی دارد و لذا هرکاری که می‌کند مخصوصاً باستی در جهت پیشگیری از بیدالتی باشد (ص ۲۴ و ۲۵)، بزرگترین خطا این است که فقط مطابق میل و سلیقه سلطان سخن بگوید و در نتیجه بر قیالات او دامن بزند. وزیر کامل همواره درباره گذشته تأمل می‌کند، اندیشناک زمان حال و نگران آینده است (ص ۲۵)، در عین حال باستی اندرز پذیر باشد و به جای اقبال قیالات سلطان در اندیشه خوشنودی خدا باشد و نهراسد و دست از کار باز ندارد ۷۲ «زیرا که هیچ آفریدای نتوانست است حرکت زمان را

همچنین باستی به هنگام پرداختن مواجب کارگزاران سلطنتی و اعطای اقطاع به سرکردگان اندازه نگاهدارد. علاقه به تزیینات و تجمل او را به خست می‌کشد که عیبی بسیار زشت برای یک سلطان است. و سرانجام این که او نباید به خدمتگزاران خود بدگمان و ظنین باشد زیرا که این صفت موجب بی‌ثباتی و کینه آنان می‌شود. مؤلف در بخش سوم فصل اول کتاب با واداشتن سلطان به اندرزشویی، به همه این نکات توجه داشته است.

بخش چهارم این فصل (ص ۱۸۱ به بعد) نیز به موضوعی اختصاص دارد که در «نسخه الملوک» های بعد به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است. این بخش چنین آغاز می‌شود: «سلطان باستی میزان صلاحیت هر یک از ملازمان دولت را بشناسد تا بتواند منصب متناسب با هرکس را بر عهده‌اش بگذارد». این بخش که به هفت قسمت تقسیم شده فهرستی است از صفاتی لازم هر یک از ملازمان دولت. نخستین آنان وزیر است که در این قسمت صدر و ذوات (ص ۱۹) نامیده شده است ۷۱ و در فصل دوم که به تفصیل به بررسی منصب او پرداخته شده، وزیر عنوان گرفته است. او همچون مشاور و ناصح سلطان و انسانی رؤوف و رحیم نسبت به مردم معرفی شده است. پس از آن شش منصب دیگر جای دارند که در بالا به آنها اشاره شد و در میان آنها فقط منصب امیرداد به دقت تعریف شده است و این سبب اشاره صریح به کسانی است که او مسؤول رسیدگی به وضع ایشان است یعنی کسانی که شکایتی علیه حکومت دارند (متعللان). صاحب برید نیز همانند قاضی در دادگاهها ظاهر می‌شود. تجمع صفات مقتضی و لازم، سیای اخلاق مطلوب به هر یک از این ملازمان را تشکیل می‌دهد. فضیلتی که باستی وجه مشترک همه آنان باشد خوشرفتاری با اتباع سلطان و شنیدن همدلان سخنان ایشان است. اگر ملازمان دارای این خصال مطلوب باشند اتباع سلطان در آسودگی خواهند زیست «ایالات آباد خواهند شد و خزائن پر، و نزدیکان سلطان قامت افراشته و دشمنانش منکوب خواهند بود. مختصر آن که حسن رفتار عمیقاً سزاوار اعتدال است» (ص ۲۱). و سرانجام عبارتی حکمت آمیز ختام بخش این فصل ذکر شده است که پیش از این هم به آن اشاره کردیم: بهترین، بزرگترین است. به این ترتیب چنین می‌ناید که اخلاق، حسن اداره امور کشور و تضمین می‌کند.

فصل دوم کتاب آداب سلطنت (ص ۲۱ تا ۲۸) «در آداب وزارت» است. وزارت مقامی شدهش است و لوازم و آداب آن از سلطنت هم بیشتر و دشوارتر است. به دلیل اینکه به باستی دانست که وزیر امیری دیگر است و وظیفه او بسیار دشوارتر (از وظیفه پادشاه) است. در

۷۱. کلمه به کلمه چنین است: نخستین کسی در مقام وزارت. آیا این منصب مقامی جز مقام شخص وزیر است؟ در زبان بعضی محلی وزارت به معنی جایگاه وزیر است که به معنی منصب وزارت هم هست. به مقاله «صدر» در وقت نامه دهخدا بنگرید که در آنجا اقوال مؤلفان سلف که فقط همین معنی را مراد کرده‌اند، گرد آورده شده است.

۷۲. دریافت ما از عبارت «پشت باز ننهد» (ص ۲۶) همین است بر معنای «پشتو نکند».

تجدیل کنده (ص ۲۹).

مؤلف در دو باب دیگر از این فصل وظایف اصلی وزیر را برمی‌شمارد. وزیر نسبت به سلطان موظف است که منافع او را حفظ کند، امور او را اداره کند، احتیاجات او را تدارک ببیند و با دشمنانش مقابله کند؛ او هر یک از این کارها را به چهار صورت انجام می‌دهد. ترقی دادن و آبادان کردن آن، مجهز کردن لشکریان، داشتن حساب دقیق مداخل و تحمیل نکردن بر مردم؛ این رفتار سبب حفظ منافع سلطان می‌شود. فراهم کردن آنچه سلطان نیاز دارد^{۷۳} بر طریق شایسته، سامان دادن به امر دریافت مالیاتهای سلطنتی، خوشنود داشتن ملازمان سلطان، ذخیره غلات و مواد دیگر برای مقابله با مصیبت‌های عمومی که در زمان روی می‌دهند اموری هستند که با انجام آنها وزیر سلطان را اداره می‌کند و احتیاجاتش را برمی‌آورد. ایجاد قلاع استوار در مرزها و تجهیز آنها به بهترین شکل، سامان دادن سپاه، یافتن و شناختن اندازه و جای هر امر و هر طبقه و هر خدمتی در کشور؛ از این طریق است که وزیر به سلطان امکان می‌دهد تا با دشمن مقابله کند.

دستمای دیگر از وظایف وزیر به کشور مربوط هستند. وزیر در سایه منصب و تدبیر خود بایستی مملکت را آبادان کند و هرگونه علت و عامل افول و اضمحلال را از میان بردارد. افزایش درآمد‌های حکومت، درصورتی که با اجرای عدالت همراه باشد و موجب تمب و محنت مردم نگردد و گسترش دامنه قلمرو کشور اگر با حيله و نه از راه تهاجم مسلحانه انجام گیرد، آبادانی به همراه خواهند داشت. زوال مملکت از بیکری و یا از بی‌دبیری و ناشایستگی کارگزار (بیشدار) ناشی می‌شود و نیز از کاهش نقل و انتقال اموال،^{۷۴} زیرا که مردم اموال را به ثقل در خواهند آورد (و حبس خواهند کرد) و یا اینکه اموال عمومی به غصب درمی‌آیند (و از حیرت‌انگیز همگان خارج می‌شوند). این بیاریها وقتی درمان خواهند شد که داروی ضد آنها را به کار ببریم. در این صورت بیاریها به کل از میان خواهند رفت. اندیشه اعتلا یا زوال مملکت در متن کتاب مندرج است، اما بر زمینه واری قلمروهای شاهزاده‌نشین جوان و در حال تشکیل بیان می‌شود. نه براساس نگرش و تجربه امپراطورهای بزرگ، چنان‌که ابن خلدون بررسی کرده است.

چنین است بخشی خصوصیت کاملاً فنی «نصیحة الملوك»، و اختصاص به وزیر دارد که اهل فن و کارگزار قدرت است. لذا دیده می‌شود که هر چند که سلطان سلطنت می‌کند، اما کشور را وزیر اداره می‌کند، سلطان تنها کسی است که کارگزاران اصلی حکومت را برمی‌گزیند اما تمامی بار اداره کشور بر دوش وزیر است. سلطان مسؤولیت اخلاقی حکومت را دارد، و برای اجرای

۷۳. وظایف را به معنای چیزهایی لازم برای زندگی گرفته‌ایم.

۷۴. یا عبارت «عبرة اموال» را بدین‌سان دریافت‌هایم.

این مسؤولیت از بیم و هراسی بهره و کمک می‌گیرد که سلطنت ناشی از مشیت الهی او و آخرتی که به او حقانیت و قانونیت عملی می‌دهد. یعنی به‌طور خلاصه عظمت و جلال که دارد، ایجاد می‌کند. وزیر بایستی تمامی صلاحیتها و شایستگیهای کارگزاران حکومت را در خود جمع کند. آنها را به سلطان نشان دهد و آنها را در زمینه‌هایی که برای کشور حیاتی هستند به کار بندد. مؤلف آداب سلطنت به جایگاه وزیر در مقام راین سلطان به‌خوبی توجه داشته است. او همچنین قلمرو این منصب را معین کرده است: بایستی به سلطان اندرز داد تا او را از دست زدن به کارهای ناروا و ناعادلانه باز داشت. البته شیوه عمل برای اندرز دادن تصریح نشده است؛ اما از تعریف منصب وزارت برمی‌آید که منصب راینی جنبه فنی دارد. به این ترتیب جای یک راینی دیگر در نزد سلطان محتمل است، راینی که منحصراً به شخص سلطان یعنی مسؤول اخلاقی یک کشور، می‌پردازد. و چنان‌که دیده شد این همان جایگاهی است که سنایی برگزید و دیگران به پیروی از او در آن جای گرفتند.

۱۸. سیر الملوك نظام الملک یا «کتاب شیوه‌های رفتار ملوک»

این کتاب اثر نامدار یک وزیر بی‌ظفر و نیز نوشته نخستین اتابک شناخته شده در تاریخ است. به عبارت دیگر این اثر دستورالعمل مکتوب یک تجربه‌سیاسی در عالی‌ترین سطح سلسله مراتب حکومت و در عین حال مجموعه تعلیقات برای آموزش یک شاه جوان است. نظام‌الملک که وزیر اتابک بود،^{۷۵} در عین حال کسی است که از احداث مدرسه و گسترش مدارس هم در جهت تعمیق مذهب اشعری در میان طلاب در حال تعلّم و هم به‌منظور هدایت عوام مذهبی به سمت فرهنگ مناسب آن آیین بهره گرفت. سیر الملوك کتابی است که این چهار خصوصیت شخصیت ممتاز و مقتدر مؤلفش به‌خوبی در آن دیده می‌شوند و آن چهار خصوصیت عبارتند از: وزارت، آموزش‌گاری، تسنن و ایرانی‌گری. مخصوصاً و برای وجهه نظری که در اینجا مورد توجه ماست، باید گفت که در سیر الملوك یک شیوه بیان ادبی خاص و مجموعه‌ای از موضوعاتی یافت می‌شود که امکان می‌دهند تا بر خصوصیت کاملاً سنتی کتاب تأکید بورزیم. در واقع بخش قابل توجهی از این کتاب متشکل از مجموعه‌ای از اندرزها، حکیم و حکایاتی است که به این منظور فراهم آمده‌اند تا در قالب قوانین و سرمشقها (یا منبّهات) تخریف مناسب عمده اداری و دولتی کشور را به دست دهند. سیر الملوك یک اثر فنی و در عین حال ادبی است که توسط یک صاحب‌مقام بزرگ کشور نوشته شده است و لذا یک «نصیحة الملوك» به همان معنی است که پیش از این توضیح داده شده است.

۷۵. یادآوری می‌شود که اتابک (انگريد به نقل کلود کک) در دائرة التعلیقات الاسلامیه در ابتدا یعنی درست‌تر در روزگار نظام الملک سرپرست و مربی یک شاهزاده بوده است.

در جالی که در کتابهای آداب سلطنت هیچ نشانی از مؤلف یا محل تألیف و یا تاریخ آن یافت نمی‌شود، سیرالملوک اطلاعات مطلوب را در باب سرنشأ و محل تألیف خود به دست می‌دهد. تا پیش از این، معرفی این کتاب به شایستگی توسط پژوهشگانی انجام گرفته است که یا از دیدگاه کلی بدان پرداخته‌اند^{۷۶} و یا از دیدگاههای دیگر: سبک‌شناسی و واژگانی،^{۷۷} زبان‌شناسی،^{۷۸} فنی^{۷۹} و سیاسی.^{۸۰} زندگی و آثار خواجه نظام‌الملک بارها مورد تحقیق قرار گرفته و معرفی شده است، از جمله توسط ذبیح‌الله صفا،^{۸۱} و در متن تاریخی آن هم توسط

۷۶. بگریه به مقاله استوار و بسیار مستند غلامحسین یوسف با عنوان «دیر سیاست»، نگارش یافته در ۱۳۴۷ در مجسمه‌ای از مقالات آن نویسنده با عنوان دیداری با اهل قلم چاپ شده است (مشهد، ۱۳۵۵، ص ۱۰۷ تا ۱۹۱ و ۲۵۱ تا ۲۵۷). نویسنده توانسته است به خوبی از مقاله دانشمندانه بحثی مینوی با عنوان «خواجه نظام‌الملک طوسی» که در مجموعه مقالات او با عنوان نقد حال منتشر شده است (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۰ تا ۲۵۹ درباره زندگی نظام‌الملک و دیگر جنبه‌های فنی افراد) بهره بگیرد. ۷۷. ملک‌الشمساری چهار، سبک‌شناسی، ج ۲، ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۹۵ تا ۱۱۳. ۷۸. وزیر لازار، *La Langue*، ص ۱۱۳ تا ۱۱۶ به معرفی آن از این دیدگاه پرداخته است. این نوشته تا قبل از چاپ سیرالملوک به وسیله ایچ. دارک، از تحقیقات معتبر درباره متن اصلی و نسخ خطی سیرالملوک و نسخه‌های چاپی آن بوده است. ۷۹-۸۰. کی. اس. لئون، «ساختار درونی امپراتوری سلجوقی» در:

The Cambridge History of Iran, Vol. 5, pp. 203 à 282.
خصوصاً بگریه به صفحات ۲۱۴ تا ۲۱۶ (در باب تأسیس مدرسه)، ۲۲۴ تا ۲۲۸ (درباره تشکیلات دولت)، ۲۳۱ تا ۲۳۸ (در موضوع قشون)، ۲۳۹ تا ۲۴۵ (در مورد انابک، شهنه، اقطاع، ۲۴۹ تا ۲۵۷ (در مورد مالیاتها و عوارض، ۲۵۷ تا ۲۶۰ (درباره چهار دیوان حکومت)، ۲۶۱ تا ۲۶۶ (در زمینه منصب و وزارت و شخصیت خاص خواجه نظام‌الملک)، و صفحات بعد (درباره قاضی و محاسب)، و ۲۷۲ به بعد (درباره تشکیلات آثاره شهرها).
۸۱. بگریه به مقاله بجملة اقبال، مقاله ال. پیندر (ص ۲، ص ۱۹۶۵، ص ۲۷ تا ۵۹) و مقاله آیت‌احمد (ص ۱۰، ۱۹۶۱، ص ۶۵ تا ۷۸، ص ۱۱، ۱۹۶۳، ص ۴۸ تا ۷۱) و مقاله I. Pizzi (ص ۱۰۸ تا ۱۱۰) با عنوان «اندیشه سیاسی نظام‌الملک» در:

Giornale della Società Asiatica Italiana, 10(1896-7), pp. 131-139.

۸۲. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۲، ص ۹۰۴ تا ۹۰۹ مخصوصاً ۹۰۷ تا ۹۰۹ در باب وجود دو کتاب دیگر منسوب به نظام‌الملک، یکی از آن دو مشتمل بر "نذر" است (وصایه) که دستور الوزرا، پندنامه همنامیده می‌شود) و خطاب به فرزندش فخرالملک نوشته شده است. لیا حقیقت این است که این متن اثر یکی از نوادگان نسل هفتم نظام‌الملک است (بگریه به: دی. یوه. یوش، ص ۸۳، نسخ خطی دیگری از آن در دست نیست). اما کتاب دیگر اصیل می‌ناید و عبارت است از یک وصیتنامه که نظام‌الملک خطاب به برادر و وزارت خود نوشته است: احساس نزدیک شدن مرگ نظام‌الملک را و می‌دارد تا ایان قاطع خود را تکرار کند و تأکید نماید که هواره با توجه به خیر و نیکی رفتار کرده است؛ و دستورهایی برای اداره اموال خودش می‌دهد و به مبارض خود را می‌کند. از این متن یک نسخه مورخ ۷۵۴ هـ ق در کتابخانه قیرویلو به شماره ۱۵۸۹۱، برگهای ۲۳۸ و ۲۳۹ یافت می‌شود، ولی مخصوصاً نسخه قزینه در غور توجیه است که همان متن

سی. اچ. یاس‌ورث مورد تحقیق قرار گرفته است. ۸۲.

از میان مؤلفان سلف که زندگینامه خواجه نظام‌الملک را نوشته‌اند بایستی دست‌کم به اثر ابوالحسن علی بن زید بیهقی (متوفی در ۵۶۵هـ ق) اشاره کرد که در تاریخ بیهقی^{۸۳} او متدو ج است. این نوشته بدان سبب ارزشمند است که پدر نظام‌الملک یعنی علی بن اسحاق، پس‌رائی آنکه استادش ابوالفضل سوری به هنگام سقوط شهر طوس به دهستان سلجوقیان از آن دیار گریخته، با فرزند خود به بیهقی رفت و در آنجا رحل اقامت افکند. بیهقی توسط اتصال آن خانواده بود و بیهقی در اثر خود تمامی شهرنامه و وقایع عمده زندگی خانواده نظام‌الملک را تا زمان خودی، که برای یک شهرشناس ضروری است، گرد آورده است. اسحاق دهقان سوری مالک بوده پدرش علی که تشکیلات اداری شهر طوس به خدمت ابوالفضل سوری در آمد و حسن پسری که بعدها به نظام‌الملک نامبردار شد در طوس زاده شد. بیهقی خصوصاً داستان عزل الکندری^{۸۴} وزیر طغرل بیگ و آلپ ارسلان، امرای سلجوقی، را به دقت شرح داده است. الکندری یک خند اشمری جدی و کوشنده بود، و چون برکنار شد حسن بن علی جایش را در منصب وزارت گرفت و این واقعه در سال ۵۵۵ هـ ق رو داد (ص ۷۶). بیهقی سال تولد او را ۴۱۰ هـ ق ضبط کرده و تاریخ ۱۰ رمضان ۴۸۵ را تاریخ قتل او «در اصفهان» ذکر کرده است.^{۸۵} او همچنین به پناه می‌آورد که در کودکی شیر کشته شدن فخرالملک، فرزند و جانشین نظام‌الملک را که دو سال ۵۰۰ هـ ق روی داده بوده، شنیده بوده است.

گفته می‌شود که سلطان ملکشاه سلجوقی در سال ۴۷۹ خواست که کتلی در دریاچه حکومت و اداره کشور تألیف گردد،^{۸۶} و هیچ دلیل برای تردید در این تاریخ وجود ندارد. این تاریخ و

خردنامه (رک، ص ۱) است. برگهای ۱۲۹ تا ۱۳۶ بسیار خواناست (رونوشت آن در کتابخانه ملی تبریز یافت می‌شود، فهرست، ج ۱، ص ۹۰۷).

82. C. E. Bosworth, «The political and dynastic history of the Iranian world (A. D. 1000-1217)», *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, pp. 1 à 202.

در مورد زندگی سیاسی خواجه نظام‌الملک و سازمان اداری بی که پدید آورده و در سیرالملوک منعکس است بگریه به صفحات ۵۴ تا ۵۴.

۸۳. این کتاب حقیقی پیش از تولد کمال‌الدین بن العدم (۵۸۸) نوشته شده است. کمال‌الدین نوشته‌های دو شرح احوال نظام‌الملک به عربی دارد که توسط اس. زکار چاپ شده است (Tehran, ۱۳۴۱)، ص ۲۲۷ تا ۲۴۸. این زندگینامه از کتاب قبیه الطوب او برگرفته شده است (بروکلیان، ص ۱۳۴ تا ۱۳۴).

۸۴. تاریخ بیهقی، چاپ بهمنیار، تهران، ۱۳۰۸، ص ۷۲ تا ۸۳. ۸۵. بگریه به دیوانه المعارف اسلام، ۳۸۹/۵ و نیز:

R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, e.c.

۸۶. در مورد زندگینامه نظام‌الملک بگریه به مقاله سی. اچ. یاس‌ورث، ص ۱۰۲. ۸۷. هیوبرت دارک (در مقدمه چاپ خود، صفحه بیست و شش) متذکر شده است که همه قاضی که در ۹۰۹ فصل اول کتاب، درج شده‌اند به روزگار آلپ ارسلان تعلق دارند مگر اشاره به سفر اول ملکشاه به جرجان در سال ۴۷۱.

نسخه‌های خطی سیرالملوک از سال ۵۶۲ فراتر نمی‌رود، این سال تاریخ کتابت نسخه‌ای است که از میان رفته اما یک کاتب در نسخه خود آن را ضبط کرده است و کتابت دیگر از روی آن نسخه برداری کرده‌اند.^{۹۳} این متن قاعدتاً بایستی نزدیک به متنی بوده باشد که عهدکاتب فراهم آورده بوده است. به نظر می‌رسد که یک متن دیگری هم که دچار دستکاری بسیار شده بوده وجود داشته است که سرمنشأ نسخه‌های خطی بسیار ولی کم اعتبار شده است.^{۹۴}

چنانکه گفته شد نظام‌الملک یک طرح کلی برای تدوین کتاب خود نداشته است. آنچه می‌توان گفت این است که او مجموعه‌ای از حکایات، امثال و حکم را که برای تسلیم سلطان مناسب بوده‌اند، انتخاب کرده است. او از سوی دیگر برخی از امور را که از تجربه اداره کشور به دست آورده بوده گرد آورده است، و بالاخره این که این دو عنصر کتاب خود را در هم آمیخته و اصلاح کرده است. بدیهی است که در این کار چند اندیشه اساسی راهبر و بوماند که به بررسی آنها خواهیم پرداخت. به هر حال سیرالملوک به بررسی وظایف سلطان می‌پردازد و رساله‌ای نیست که در آن امر و وزارت یک بخش تکمیل‌کننده سلطنت باشد.

بدین‌سان سیرالملوک خطاب به سلطان تألیف شده است. این سلطان برگزیده خلافت خدا در هر عصر از میان مردمان یکی را برمی‌گزیند و او را به «هزراه پادشاهانه» آراسته می‌گرداند و رفا و آسایش جهان و آرامش بندگان خود را موکول به وجود او می‌کند. پس از این گزینش الهی همه امور به عدالت سلطان بستگی می‌یابد (ص ۱۳). اگر مردم سر از قانون الهی بتابند خدا سلطانی به برایشان خواهد گماشت، آنان را دچار بی‌نظمی می‌کند و بدین‌سان عقوبشان می‌دهد. برعکس، وظیفه سلطان خوب این است که هر یک از زیردستان خود را در جامه به رتبه‌ای که با استعداد او مطابقت دارد، بگمارد؛ وظیفه او همچنین این است که نگاهداران را کفیر دهد، و بالاخره با احداث وسایل آبیاری و راههای ارتباطی، و ساختن شهرها، پلها، دزهای استوار و مدارس و غیره کشور را به رفا، یابورد (ص ۱۴ و ۱۵)، خواجه نظام‌الملک به درخواست سلطان زمان خود کتاب را در باب آنچه «پسنیدید و ناپسنیدید» است (ص ۱۶) نوشته است و برای این کار آنچه را که از رفتار شاهان قدیم می‌دانسته است به کار گرفته است. به این ترتیب و با این مقدمات خصوصیت سنی «نصیحة الملوک» آشکار

انگلیسی آن این است:

The Book of government or Rules for kings.

۹۳. بهترین نسخه موجود از این متن نسخه کتابخانه ملی تبریز است که مشخصات آن را مژدوی آورده

است.

۹۴. جزئیات آن را ژیلبر لازار در *La Langue*، ص ۱۱۳ تا ۱۱۵ آورده است. همچنین بنگریه به هیوریت دارک، مقدمه، ص ده تا سیزده و مژدوی، فهرست، ص ۱۶۲۶ و ۱۶۲۷.

کاتبی به نام محمد (ص ۳) که نظام‌الملک در اواخر عمر متن کتاب را به او سپرد، تأیید می‌کند. این تاریخ بدون شک تاریخی است که کتاب در آن زمان به‌طور خلاصه (مختصر، ص ۱۰ و ۳۰۷) تألیف شده و مورد قبول سلطان قرار گرفته است. این تدوین اول «شامل چهل منهای یک فصل» بوده است (ص ۱۰)، و این اصطلاح نشان می‌دهد که مؤلف قصد تألیف چهل فصل را داشته است. اما چنانکه محمد کاتب نوشته است، خود مؤلف به دو صورت کتاب را افزایش داد: از طریق افزودن یازده فصل دیگر که جنبه تاریخی تر دارند، و از طریق پرمایه تر کردن فصلهایی که قبلاً نوشته شده بودند. به این ترتیب سیرالملوک یک بار به‌صورت یک طرح اولیه و یک «چهل فصل» بی‌نظم و ترتیب نوشته شده بود است همچون کتابهایی از همین نوع که پیش از این به آنها اشاره شده است. اما پس از آن خود مؤلف در فاصله ۴۷۹ تا مرگش در ۴۸۵ اضافاتی بر آن افزوده و آن را تکمیل کرده بوده و پیش از مرگ، در همان سال ۴۸۵ به محمد کاتب سپرده است، زیرا که زندگی خود را در خطر می‌دیده است. اما آیا محمد کاتب فقط از روی متن کتابت کرده است؟ آنچه مسلم می‌ناید این است که مدتی متن را پنهان داشته بوده و سرانجام آن را به محمد بن ملکشاه که از ۴۹۸ تا ۵۱۱ سلطنت کرد، تقدیم کرده است. به عقیده همه محققان^{۹۵} این متن از لحاظ سبک و محتوا یبدرنگ دچار دستکاریهایی شده است و اشتباههایی بدان راه یافته است که نمی‌توان آنها را از خواجه نظام‌الملک دانست. با وجود این قسمت عمده متن اصلی به خوبی محفوظ مانده است.^{۹۶}

سیرالملوک به گونه‌ای تحقیق مورد بررسی هیوریت دارک قرار گرفته و چاپ انتقادی آن توسط هو در ۱۳۴۱ صورت پذیرفته است.^{۹۷} این کتاب مبدئا، و ظاهراً به اشتباه سیاسته نامیده شده است، پیش از آن تاریخ^{۹۸} و پس از آن^{۹۹} نیز چاپ و ترجمه شده است. تاریخ

۹۸. بنگریه به: ژیلبر لازار، مقاله یادشده، و ۱۱۴ و ۱۱۵، و نیز مقاله Y.H. Bekâr به عنوان «نگاهی دیگر به سیاسته»، در آید، ص ۷، ش ۱۲، ۱۳۶۰، ص ۱۷۶ تا ۱۸۵.

۹۹. این نکته را هیوریت دارک در صفحه هجده و نوزده مقدمه نشان داده است. به نوشته ژیلبر لازار معتبرترین نسخه خطی «حاوی یک متن مطمئن قدیمی است».

۱۰۰. خواجه نظام‌الملک (ابوعلی حسن طوسی). سیرالملوک (سیاست نام)، با مقدمه، یادداشتها و تعلیقات هیوریت دارک، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰، ص یک + ۲۸۶، ص. مجموعه متون فارسی، ش ۸. اینجاست که برگرفته از این چاپ هستند، زیرا که پیش از آنکه چاپ دوم آن در ۱۳۴۷ منتشر گردد، بر روی آن کار کرده بودیم. چاپ دوم با توجه به نسخه مورخ ۶۷۲ هـ که کتابخانه ملی تبریز به شماره ۳۶۲۸ اصلاح شده است.

۹۱. بنگریه به ژیلبر لازار، *La Langue*، ص ۱۱۳ و ۱۱۴. ترجمه شارل شفر از سیرالملوک و چاپ آن در سه جلد (پاریس، ۱۸۹۱، ۱۸۹۳، ۱۸۹۷) معروف همگان است. در سال ۱۳۵۱ آتائی کویان متن فارسی کتاب را در آنکارا در ۲۶۸ صفحه چاپ کرده است ولی ما آن را ندیده‌ام. این متن مبتنی بر یک نسخه مورخ ۷۲۴ هـ است.

۹۲. هیوریت دارک چاپ ۱۳۴۰ خود را با تجدید نظر در ۱۳۴۷/۱۹۶۸ توسط یونسکو چاپ کرد. عنوان

عبارت پایان می‌گیرد که «کرهار مرد از سر مرد آگاهی دهد و چون ملک پیدار باشد در کارها هیچ چیز بر او پوشیده نماند». این اندرز که نتیجه خوشبختانه هارو، سلطان را به‌سوی اولین وظیفه‌اش یعنی لزوم آگاه بودن به امور، هدایت می‌کند. مؤلف فنون و شیوه‌های کسب خبر را در فصول بعد تبیین می‌کند.

مؤلف سیرالملوک در فصل پنجم (ص ۴۱ تا ۵۲) داستان مشهور والی آذربایجان را که «پارای زمین از آن پیرزق» را به زور تصاحب کرده بود، به عنوان مثال نقل می‌کند. پیرزن شکایت به انوشیروان برد، انوشیروان تحقیق کرد و چونکه گناه والی مسلم شد او را کشتند و پوست از تش جدا کردند. این داستان که خواجه نظام‌الملک آن را به تفصیل بیان می‌کند از صفحات زرین ادبیات فارسی است. داستان مسبق بر یک مقدمه ابدایی است: در واقع می‌بویست به کسافی است که به روزگار نظام‌الملک از اقطاع برخوردار بودند؛ و بایستی بر شیوه عمل ایشان در امر اداره اقطاع و برداشت محصول و منفعت مراقبت می‌شد؛ و این داستان نشان می‌دهد که برای ادب کردن آنان چگونه باید رفتار شود. نتیجه عمل این داستان این است که «هر دو سه سالی عُمل و مطلقان را بکَل باید کرد تا ایشان پای سخت نکنند و حصصی نسازند و دل مشغولی ندهند و با رعایا نیکو روند و ولایت آبادان نمایند» (ص ۵۲). بدین‌سان ملاحظه می‌شود که اندرز اخلاقی اکنون مؤلف را وامی‌دارد تا هر چه بیشتر اقدامات اداری صریحی را که موجب کارآشنی اندرز می‌شوند، ارائه دهد.

سلطان بایستی همین‌جا از کیفیت احوال یکایک کارگزاران مذهبی یعنی قاضیان، خطیبان و محاسبان^{۹۴} و همین‌جا از شیوه‌ای که هرکس برای انجام وظیفه خود به‌کار می‌برد، آگاه باشد از این پس نظام‌الملک بر منصب را به دقت تشریف و توصیف می‌کند. او همین‌جا به صورتی منظم نشان می‌دهد که سلطان برای آنکه شخصاً از رفتار صاحبان مناصب آگاه گردد، چه روشی باید در پیش گیرد. در اینجا (فصل ششم) یک نفر بایستی مراقب قاضی باشد و اگر او گزارشی به زبان قاضی بدهد سلطان قاضی را احضار می‌کند. و «چون پادشاه ترک باشد یا تازی» و عربی نداند (ص ۵۶)، یعنی ایرانی مسلمان باشد، بایستی یک قاضی آزموده که سلطان به او اعتماد کند در کنار سلطان باشد تا در امور مربوط به شریعت اسلامی سلطان را یاری دهد. چندین حکایت که به دقت نقل شده‌اند، میزان شدت عملی را که سلطان باید نشان دهد، تبیین می‌کند. مثلاً یک بار نانوايان غریبن اعصاب کردند: «در دکانها بیست و نان عزیز و نایافت شده، سلطان ابراهیم نانوايان را واداشت تا سبب کار خود را باز گفتند. روشن شد که نانوايان خاصي سلطان همه آردهای خوب را می‌خورد و در انبار می‌کند. سلطان فرمود تا خباز خاصي را

می‌شود. مفهوم سلطان، تأیید شده است و محل سؤال و چون و چرا ندارد، عدالت او نیروی هرک نظم و انضام جامعه است، اشاره به شریعت اسلامی مضر است اما تردیدی در آن نیست. درسهایی که نظام‌الملک از این پس می‌دهد از رفتار پیشینیان سلطان گرفته شده‌اند. می‌دانیم که نظام‌الملک اصولاً شاهان ایران را سر مشق سلاطین سلجوقی قرار می‌دهد: عمدتاً ساسانیان و پس از ایشان آل‌بویه، صفاریان، سامانیان و غزنویان؛ پس از پیامبر (ص) نام محمود غزنوی بیش از هرکس در کتاب ذکر شده است.

به نظر ما اصالت سیرالملوک در این است که مؤلف آن توانسته است از سنتهای عصر خود آنچه را که برای نشان دادن راه چگونگی تأمین عدالت به سلطان سودمند بوده است، بیرون بکشد. اندیشه اصلی این است که سلطان بایستی همواره در جریان آنچه در کشور می‌گذرد باشد؛ بداند تا اصلاح کند. سلطان در حدفاصل خدا و مردم جای گرفته است، او باید لطف الهی را جلب کند و مردمان را راضی نگاهدارد، اما وقتی مورد لطف الهی قرار می‌گیرد که نسبت به مردم دادگر باشد، و به عبارت دقیق‌تر نگذارد که ستمگران به زبان مردم رفتار کنند، و این در صورتی تحقق می‌پذیرد که «ملک... از کار خلق غافل نباشد» (ص ۱۸). این بود محتوا و ختم سخن فصل دوم.

سلطان بایستی «هر هفته‌ای دو روز به مظالم بنشیند» که شکایات رعایا را بشنود تا مملکت آرامش پذیرد (فصل ۳). سلطان بایستی در احوال و رفتار کارگزاران (عاملان) خود تفحص کند و مخفیانه درباره رفتار وزیران خویش تحقیق نماید و هرگز منصبی را به کسی نسیار مگر آنکه عمرانه مراقبی (مشفرد، ص ۴۰) را بگمارد. دلیل این امر، که به تفصیل با نمونه‌های مختلف تبیین شده این است که «در همه وقتی پادشاه را از احوال گاهشتگان غافل نباید بود و پیوسته از روش و سیرت ایشان بر می‌باید رسید. چون ناراستی و خیانتی از ایشان پدیدار آید هیچ ایفا نباید کرد. او را معزول کنند و براندازه جرم او، او را مالش دهند تا دیگران عبرت گیرند، و هیچ کس از بیم میاست بر پادشاه بد نیارد اندیشید» (ص ۴۰). به عنوان مثال جالب خواهد بود که ببینیم که از نظر مؤلف خطاهای عمده‌ای که کارگزاران حکومت مرتکب می‌شوند کدامند؟ این خطاها عبارتند از توهمین و سوء قصد به سلطان، و خواجه نظام‌الملک برای برشمردن آنها به سخنان منسوب به «ملک پرویز» استنباط می‌کند که گفته بوده است: «ملک را نشاید که گناه چهار گروه مردم اندر گذارد: یکی گناه آن که آهنگ مملکت وی کند، و دیگر آن که آهنگ حرم وی کند، و سه دیگر آن که راز ایشان نگاه ندارد و آشکارا کند، و چهارم آن که به زبان با ملک باشد و به دل با مخالفان ملک؛ و در سر تدبیر ایشان کند» (ص ۴۰).^{۹۵} فصل چهارم با این

۹۵. این اندرز که به گونه‌ای ناقص و به عربی به جعفر بن منصور خلیفه اول عباسی نسبت داده شده است، در *نقش‌نامه السیاسة* میرفتندی (ص ۳۱۲) که بعداً به آن پرداخته خواهد شد، نیز آمده است.

۹۴. در اینجا به معنای کارگزاری است که در شهر به امر صحت اوزان و مقایره می‌پردازد و معاملات بازار را حمل و فصل می‌کند.

بپوردد و در زیر پای پیل افکندند. به این ترتیب اعتصاب هم می‌تواند تهدید یا توهین به سلطان باشد و لذا وظیفه اوست که در باب علت‌های آن تحقیق کند. فصل هفتم به همه کارگزاران سلطان مربوط می‌شود و مؤلف به باری چند حکایت نشان می‌دهد که وظیفه آنان آگاهی یافتن بر شیوه رفتار گاشکان عمل است. دستورالعملشان این است که «آنچه ایزد تعالی از ما پرسد ما از تو پرسیم. باید که حال عامل و قاضی و شهنشاه و رعایا و خرد و بزرگ می‌دانی و می‌پرسی و حقیقت آن معلوم گردانی و سر و سبب و علالت می‌تابی تا آنچه واجب آید اندر آن، می‌فرماییم» (ص ۵۹). و خلفا و شاهان قدیم که بره را از گرگ در امان می‌داشتند، چنین رفتار کرده بودند.

در فصل هشتم هم خواجه نظام الملک توجه سلطان را بر وظیفه اطلاع با بی مترکز می‌کند. اما در اینجا بر آن است که سلطان را به اطلاع هر چه بهتر و بیشتر از کار دین و شریعت وادارد. او یک برنامه تحصیل برای سلطان تنظیم می‌کند و موادی را که باید در نزد عالمان دین بیاموزد، تبیین می‌نماید. بدون شک هدف او این است که از سلطان یک مسلمان خوب بسازد و در عین حال او را پندارن آموخته و عالم کند تا که اجازه ندهد که پیروان مذاهب ضالّه به او نزدیک گردند و از اینجا وظیفه او به عنوان نگاهبان هشیار دین آغاز می‌شود. آموزش مذهبی همچنین حاوی آموزش اخلاق است که از «حکایت پادشاهان عادل و قصص انبیا» برگرفته می‌شود (ص ۷۴)؛ سلطان با نگرش به عقب و به راستگرداری قدما سرمشقهای دادگری را باز خواهد یافت. حکم و حکایات تقوی پروری که پس از این سفارشها نقل شده‌اند کاییش متناسب با موضوع هستند. اما فصل نهم فقط یک یادداشت اداری (۹ سطر) در باب وظایف مشرف یا بازرس حکومت است.

در عوض، فصل دهم که مؤلف بار دیگر در آن به فکر اصل خود می‌پردازد، یک فصل نسبتاً طولانی است (ص ۷۹ تا ۸۹) که به دقت و آگاهانه تدوین شده است. موضوع این فصل به خوبی در این چند سطر بیان شده است: «واجب است بر پادشاهان از احوال رعیت و لشکر و دور و نزدیک خویش بررسیدن و اندک و بسیار آنچه رود بداندن» (ص ۷۹). این نکته همچون یک ترجیع در سیر الملوک تکرار می‌شود، و در این فصل برای آن مطرح شده است تا لزوم داشتن خبرگزار یا «صاحب خبران و شهبان» مورد تأکید قرار گیرد، زیرا که از برکت ایشان سلطان می‌تواند کوچکترین دعواها را حل کند و نیز به آگاهی از همه چیز دربارهٔ رعایای خویش نامبردار گردد. خواجه نظام الملک بدان سبب بر این امر اصرار می‌ورزد که «آب ارسلان بر خلاف محمود (ص ۸۸ و ۸۹) به بخبران و منبشان خود اعتدال نداشت» ولیکن آن اولی بر که صاحب خبر باشد، که صاحب برید داشتن یکی از قواعد ملک است» (ص ۸۹).

فصلهای یازدهم تا شانزدهم دنبالهٔ فصل دهم هستند و آنچه را که در این فصل گفته شده است

در فصل هفتم هم خواجه نظام الملک توجه سلطان را بر وظیفه اطلاع با بی مترکز می‌کند. اما در اینجا بر آن است که سلطان را به اطلاع هر چه بهتر و بیشتر از کار دین و شریعت وادارد. او یک برنامه تحصیل برای سلطان تنظیم می‌کند و موادی را که باید در نزد عالمان دین بیاموزد، تبیین می‌نماید. بدون شک هدف او این است که از سلطان یک مسلمان خوب بسازد و در عین حال او را پندارن آموخته و عالم کند تا که اجازه ندهد که پیروان مذاهب ضالّه به او نزدیک گردند و از اینجا وظیفه او به عنوان نگاهبان هشیار دین آغاز می‌شود. آموزش مذهبی همچنین حاوی آموزش اخلاق است که از «حکایت پادشاهان عادل و قصص انبیا» برگرفته می‌شود (ص ۷۴)؛ سلطان با نگرش به عقب و به راستگرداری قدما سرمشقهای دادگری را باز خواهد یافت. حکم و حکایات تقوی پروری که پس از این سفارشها نقل شده‌اند کاییش متناسب با موضوع هستند. اما فصل نهم فقط یک یادداشت اداری (۹ سطر) در باب وظایف مشرف یا بازرس حکومت است.

در عوض، فصل دهم که مؤلف بار دیگر در آن به فکر اصل خود می‌پردازد، یک فصل نسبتاً طولانی است (ص ۷۹ تا ۸۹) که به دقت و آگاهانه تدوین شده است. موضوع این فصل به خوبی در این چند سطر بیان شده است: «واجب است بر پادشاهان از احوال رعیت و لشکر و دور و نزدیک خویش بررسیدن و اندک و بسیار آنچه رود بداندن» (ص ۷۹). این نکته همچون یک ترجیع در سیر الملوک تکرار می‌شود، و در این فصل برای آن مطرح شده است تا لزوم داشتن خبرگزار یا «صاحب خبران و شهبان» مورد تأکید قرار گیرد، زیرا که از برکت ایشان سلطان می‌تواند کوچکترین دعواها را حل کند و نیز به آگاهی از همه چیز دربارهٔ رعایای خویش نامبردار گردد. خواجه نظام الملک بدان سبب بر این امر اصرار می‌ورزد که «آب ارسلان بر خلاف محمود (ص ۸۸ و ۸۹) به بخبران و منبشان خود اعتدال نداشت» ولیکن آن اولی بر که صاحب خبر باشد، که صاحب برید داشتن یکی از قواعد ملک است» (ص ۸۹).

[آفرینش] گوهر نسل است که بر جای ماند و هر چه از ایشان اصل تر بهتر و شایسته تر و هر چه مستورتر و پارساتر ستوده و پسندیده تر» (ص ۲۲۶). زن که به سلطان فریاد می‌دهد نه تنها در جایگاه خود قرار ندارد بلکه از آنجا که ناقص عقل است سبب بی‌گردد که امور سلطان مختل گردد و «هر آن وقت که زن پادشاه بر پادشاه مسلط شده است جز رسوائی و شر و فتنه و فساد حاصل نیامده است». مؤلف برای اثبات این نظر و برای آنکه موضوع خوب فهمیده شود تا آنجا که مناسب تشخیص می‌دهد حکایتها و مثالهای متناسب با موضوع نقل می‌کند. مثلاً گفته می‌شود که پیامبر (ص) گفته است: «با زنان در کارها تدبیر کنید اما هر چه ایشان گویند "چنین باید کرد" به‌خلاف آن کنید تا صواب آید» (ص ۳۳۰). و خواجه نظام‌الملک نتیجه می‌گیرد که اگر زنان «تمام عقل بودند یغیایر علیه‌السلام تفرمودی خلاف رأی ایشان رفتن».^{۹۸} این فصل با ملاحظاتی در باب زیردستان، که زن نمونه صادق آنان است و سلطان بایستی همواره او را بر جای خود بدارد، پایان می‌پذیرد.

سیر الملوك همچون يك «نصیحة الملوك» غیر قابل تردید می‌باشد. غایب، قاضی کتاب بر محور شغل سلطنت متمرکز است و تقریباً هیچ سخی در باب وزیر و نیز درباره آموزش ندارد. در عین حال اگر در تاریخ قرون وسطای جهان اسلام کسی چیزی برای گفتن در باب این موضوعها می‌داشت، آن کس قطعاً خواجه نظام‌الملک می‌بود. او در واقع وزیر دو تن از بزرگترین سلاطین سلجوق و بنیانگذار و مشوق بی‌همتای مدرسه بود.^{۹۹} مؤلف سیر الملوك در مورد شغل سلطنت توانسته است از آنچه سنت رایج می‌آموزخت بهره بگیرد، افزون بر این، او همچنین توانسته است از این آموزش آنچه را که به سود نظریه خودش مبنی بر لزوم تمرکز قدرت در دستان یک شهروار است، استخراج کند. البته خود او در مقام وزیر بود که به تمرکز این قدرت به سود شهرداری که سرپرستش را خود او داشت، کمک کرده بود. سیر الملوك به سبب این توجهات کتابی است بسیار سنتی که در عین حال سخت زیر تأثیر روزگاری است که مؤلف در آن می‌زیسته است، اما می‌توانست به‌صورتی دیگر بررسی گردد تا در سنت اخلاقی تر و کم تعهدتر «نصیحة الملوك» ها جای گیرد. واپسین اندرزی که در کتاب به سلطان داده شده است نوعی

بخش با موضوع فصل جهلم بیارتباط هم نیست. مؤلف در اینجا سلطان را تشویق می‌کند که نسبت به هر فرد مسلمان بخشنده و رؤوف باشد (ص ۱۷۸ و ۱۷۹)، که این «نیکی خصلتی است» خاص انسان عادل که نسبت به کسی که درمانده باشد احساس عطفوت می‌کند و تأثر نشان می‌دهد زیرا که «عادل... همیشه بخشاینده و مهربان» است و در آن جهان پادشاه بزرگ خواهد یافت. اما ستایش کلی این فضیلت موجب نمی‌شود که نظام‌الملک کاربرد محسوس آن را از نظر دور بدارد. وظیفه سلطان عادل این است که هر کس را در جای خود بنشاند، صاحبان فضیلت (ارزانیان، ص ۱۷۹) را برگزید و «تا ارزانان را دست کوتاه کند». اولین کسانی که سلطان باید به رعایت ایشان اقدام کند و آنان را در حمایت خود گیرد اعضای خانواده‌های معتبر و «ایانی ملوک» اند (ص ۱۷۹) که نبایستی به حال خود رها کرده شوند. سلطان باید همچنین مشایخ، عالمان، علویان، کسانی را که در مرزها برای گسترش اسلام می‌جنگند و بالاخره اهل قرآن و نیز همه کسانی را که به مملکت خدمت کرده‌اند یا خدمت می‌کنند، من جمله «پیران و جهان‌دیدگان» را حرمت بدارد و از «بیت‌الملک نصیب دهد». مختصر این که، چنان‌که از حکایاتی که در این فصل نقل شده‌اند بر می‌آید، خزانه دولت بایستی به‌صورت یک صندوق کمک جهت همه نیازمندان باشد.

فصل چهل و یکم به بررسی چگونگی توزیع مناصب حکومت اختصاص دارد. بایستی که هر کس که قدرت کارکردن دارد شغل در خور که بابت آن مواجب مرتب دریافت کند، داشته باشد. هرگز نباید دو شغل را به یک نفر سپرد و باین که دو نفر را به یک شغل گماشت. پادشاه خوب و بیدار آن است که بتواند برای هر یک از رعایای خویش شغل بیابد. اما بایستی کسانی را که مسلمان سنی نیستند از مشاغل دولتی برکنار کرد و دور داشت که «نهی است جهود و ترسا و غیر را عمل فرمودن»، و نیز راضی و باطنی را. هر چند که اینان صلاحیت عمل و فنی داشته باشند یک مسلمان بر آنان ارجح است (ص ۲۰۳ تا ۲۰۹). و چون وزارت بالاترین شغل حکومتی است مؤلف بر خصوصیتها و مناصب این منصب تأکید می‌کند (ص ۲۱۴ تا ۲۲۵) و از آن جمله این است که وزیر و وزیر نائب باید (ص ۲۱۸). نظام‌الملک برای ارائه سرمشق «آل‌برجک» را مثال آورده است اما می‌دانیم که خود او هم خانواده‌ای پدید آورد که افراد آن غالباً به وزارت رسیده‌اند.

آخرین فصل از سه فصل که به‌درستی گمان می‌رود که مکمل نیمه اول سیر الملوك هستند، یعنی فصل چهل و دوم در احوال زنان است همان‌گونه که غزالی آخرین فصل نصیحة الملوك را به ایشان اختصاص داده است. لحن مؤلفان هر دو کتاب یکی است. نظام‌الملک آن فصل را چنین آغاز می‌کند: «نهاد که زیردستان پادشاه زیر دست گردند که از آن خللای بزرگ تولد کند و پادشاه بی‌خبر و بی‌شکوه شود؛ خاصه زنان، که اهل سترند و کامل عقل نباشند و غرض از

۹۸. سی. ای. یاس ورت در مقاله سابق الذکر (ص ۷۷) چنین نظر داده است که منظور خواجه نظام‌الملک در این فصل خانه ترک‌ان (کد) خانوات بوده است که قانون رقابت و تحرک علیه خواجه بود. درباره دربارهای شاهزاده خانهای ترک ترتیب داده بودند برگریه در مقاله سابق الذکر کی. اس. شون با عنوان «صانع‌تر درونی...» ص ۲۲۳ و ۲۲۴. به گمان ما اشاره تاریخی خواجه نظام‌الملک قطعی است اما بیان مطلب «ارای» محتوای بسیار کهنه است.

۹۹. ما درباره مدرسه سخی برای گفتن نداریم، زیرا که تحقیقات بسیار در این باب انجام گرفته است. افزون بر مقاله‌های سابق الذکر در یادداشت پیشین به بررسی استوار آن دلیلی. بالایت مو کتاب *The Patricians of Nishapur* خصوصاً صفحات ۲۴۰ تا ۲۵۵ مراجعه شود.

فرکزیستی به جوهر کلامی است که نظام الملک خواسته است از طریق سنت به خواننده برساند: این که سلطان در هر امری میانه رود و تامل نگاهدارد (ص ۳۰۶). این است فشرده کتابی که پیش از کتاب غزالی به تحریر در آمده است.

۱۹. نصیحة الملوك غزالی

— منابع و ترکیب «النور به پادشاهان»

چنانکه پیش از این (شماره ۳۰۱) دیده شد، غزالی در «اصل دهم» از «رکن دوم» کیمیای سعادت (ص ۴۰۹ تا ۴۲۲) یک «نصیحة الملوك» به دست داده است. اکنون ضرورت دارد که به این متن پرداخته شود. در واقع چنین فهمیده می‌شود که غزالی در متن عربی اعیان، که متن فارسی کیمیای سعادت را بر پایه آن تنظیم کرده است، چیزی درباره «نصیحة الملوك» ننوشته است. این کار برای کیمیای سعادت گذاشته شده است. جلد دوم اعیان که رکن دوم کیمیای سعادت با آن تعلیق می‌کند، به ده «کتاب» تقسیم شده است که در کتاب نهم آن موضوع امر به معروف و نهی از منکر مورد بررسی قرار گرفته است و این وظیفه‌ای است که به مأموران مراقبت از آداب و رسوم (محتسب) و نیز به «امیران و سلاطین» مربوط می‌شود و یک رشته دراز از حکایات آن را تبیین می‌کند (اعیان، ج ۲، ص ۳۳۲ تا ۳۵۷). کتاب دهم این جلد به گفت‌وگو از فضیلتها و اوصاف پیامبر اسلام اختصاص دارد.

غزالی برای گنجاندن «آئینه» خود در رکن دوم کیمیای سعادت این نظم را بر هم زده است. کیمیای سعادت تا اصل نهم دارای همان محتوای کلی و همان نظم است که در کتابهای اول تا نهم جلد دوم اعیان ملاحظه می‌شود. مؤلف موضوع کتاب دهم از اعیان را تغییر داده و به جای آن یک «نصیحة الملوك» گنجانده است. این دگرگونی بسیار معنی‌دار است، و یکی از نشانه‌های مهم انطباق محتوای اعیان با حال و هوای زندگی ایرانی است که در آن دلبستگی سیاسی اخلاقی از عناصر حاکم بر جامعه بود.

آفرین بر این، «آئینه» مورد بحث آشکارا منبع نخستین باب از دو باب مهم نصیحة الملوك است، و حاوی یک مقدمه و ده قاعده است که بایستی حاکم بر رفتار سلطان باشند. مؤلف در مقدمه سلطان را در میان انسانهای دیگر جای می‌دهد تا به او خاطر نشان کند که او هم چونان دیگر انسانها (ص ۴۱۰) بدین سبب بدین عالم آمده است تا زندگی آخرت را آماده کند؛ پس باید با زهد و پرهیزگاری شهوات دنیایی خود را اصلاح کند، و البته ایمان نیروی لازم را برای این کار به او می‌دهد و اگر نتواند که در این عالم در برابر لذات و شهوات شکیبایی پیشه کند از برکت ایمان به زندگی خوش در عالم ابدی می‌رسد. اما بالاترین منصبی که خدا در عالم فانی به یک نفر عطا می‌کند این است که او را «خلیفه و نایب» خویش قرار می‌دهد (ص ۴۱۰) و این

مقامی است که برحسب این که به عدالت رفتار کرده باشد یا دستخوش هوا و هوس بوده باشد او را به عالی‌ترین پادشاهی در بهشت می‌رساند و یا به بدترین گیر افتاد می‌کند. برای دستیابی به عدل و اجرای آن ده قاعده وجود دارد (ص ۴۱۱ تا ۴۲۲) که از پرگشت اجزای آنها سلطان چنانکه باید عمل خواهد کرد. ۱) این که «هر چه خود را نهند، دیگر سلطان را نهند» و در هر مورد خود را به جای ایشان بگذارد. ۲) گذاردن وقت خویش را به شنیدن حاجات آنان غوار نشارد که «گزاردن حاجات مسلمانان از همه توافل فاضل‌تر» است. ۳) هر ط عادل بودن در حق دیگران این است که «در همه چیزها باید که قناعت کند» و به آنچه برای او ضرورت دارد بسنده نماید. ۴) بایستی «بنای کارها تا تواند به رفی کند نه به عُنف». ۵) آنکه جهد کند تا همه رعیت از وی خوشنود باشند با موافقت شرع به هم و از کسانی که ناخوشنود خود را در پرده چاپلوسی پنهان می‌کنند برحذر باشد. ۶) «آن که رضای هیچ کس طلب نکند برخلاف شرع» و به جای جلب رضایت مردم شرع را زیر پا نگذارد. ۷) از آنجا که «آثار خلق خدای تعالی تقلد کردن عظیم است» سلطان با قبول این مسؤولیت و انجام آن سعادتی می‌یابد «که وری آن هیچ سعادت نبود و اگر قصیر کند به شقاوت اندک و وری آن هیچ شقاوت چنان نباشد». پس لازم است که پیش از هر کار «به غلای دیندار نزدیک بود تا راه عدل به وی آموزد» و از مشاوره آنان برخوردار گردد (ص ۴۱۵). ۸) آن که سلطان بایستی «تشنه باشد همیشه به دیدار غلای دیندار و حریص بود بر شنیدن نصیحت ایشان». ۹) «آن که بدان قناعت نکند که خود [از] ظلم دست بردار لیکن غلامان و چاکران و نایبان خود را مهذب کند» و مراقب ایشان باشد. و عدل آن است که انسان پیروی عقل و دین کند و خود را از شهوات باز بدارد. ۱۰) غرور موجب خشم و میل به انتقامجویی می‌شود، سطلانی که دچار خشم می‌گردد «باید که جهد کند تا در همه کارها میل به جانب عفون کند و کرم و بردباری پیشه گیرد».

این بود فشرده این «نصیحة الملوك» مختصر، که نشانه کوششی است در جهت ارائه کوتاه و مختصر مواد سنتی این رشته از اخلاق، نهایت این که مؤلف کوشیده است تا این مواد را بر محور نکات عمده اندیشه اخلاقی خود متمرکز کند. در واقع به نظر غزالی سلطان هم یک انسان مثل همه انسانهای دیگر است و یک وظیفه کلی شبیه وظیفه آنان دارد که همانا زندگی در زهد و ایمان است؛ اما این وظیفه بایستی براساس یک شیوه خاص که متناسب با یک مسؤولیت استثنایی است، انجام بگیرد، زیرا که سلطان، که میان همه افراد انسانی منحصر بفرده است، خلیفه خداست. به نظر غزالی پرهیزکاری سلطان در این است که با میل فانی به بردباری و عفو، غرور و تکبر خود را مهار کند تا از عنف دور شود و به مهریانی و مدارا نزدیک گردد. هدف از زهد عدالت است و عدالت از آنجا که مقتضی خوشنودی مردم است ایجاد می‌کند که

سلطان از شهادت پرهیزد و گوش به ندای عقل و دین داشته باشد. ایان سلطان بایستی متقی بر شریعت اسلامی باشد و برای آگاهی از شریعت بایستی با علمای دیندار بیامیزد و تشنه شنیدن اندرزهای ایشان باشد. منصب سلطان او را رویاروی رعا یا غرار می دهد. لذا نباید بگذارد که آنچه را که خود خوش نمی دارد بر آنان تحمیل شود، و در عین حال سخنان ایشان را در حدود شرع بشنود و حاجتایشان را بر آورد. اما اگر حاجاتشان مخالف شرع بود بایستی اجرای شریعت را بر پر آوردن خواستهای مردمان مقدم بدارد. و بالاخره اینکه سلطان مسؤول کارگزاران و گهاشتگان خویش است. اگر از ایان ظلمی نیست به مردم بشود چنان است که خود او بر مردم ستم کرده است. چنانکه ملاحظه می شود "آیینة" غزالی نشان از خود او دارد: به نظر او «یک سیاست مطلوب قبل از هر چیز باید متکی بر علوم دین باشد»^{۱۰۰}

اگر آئینه را که غزالی در این "آیینة" خاص کیبای سعادت نوشته است با نوشته خواجه نظام الملک بسنجیم در می یابیم که غزالی تا چه اندازه خود را از واقعیت سیاسی حادث و روزمره به دور می داشته است. نصیحة السلوک چنانکه گفتیم در بخش اول خود همان "نصیحة الملوک" کیبای سعادت است، اما بخش دومی هم مرکب از هفت فصل بر آن افزوده شده است که غایتانده واپس نشینی هر چه بیشتر نویسنده به سوی گذشته است. این بخش ترکیبی است از حکایات، اندرزها و حکم که از نوشته های پیشین بر گرفته شده اند و مؤلف آنها را بر حسب نیاز سخن مرتب کرده است. در عین حال باید دانست که نصیحة الملوک بعد از سیر الملوک به نگارش در آمده است،^{۱۰۱} و می بینیم که حتی یک بار از سیر الملوک به تصریح نام برده است (ص ۱۲۲). در حقیقت غزالی از این کتاب شانزده حکایت و قول برگرفته است^{۱۰۲} و حتی یک بار (ص ۱۸۴) از خانواده و زاری نظام الملک نام برده و آن را پس ستوده است. ما، از طریق ترجمه ای که در قرن ششم^{۱۰۳} از این کتاب به عربی شده است، یقین داریم که

100. H. Laoust, *La politique de Gâzâlî*, Paris, 1970, p. 209.

این علوم عبارت بودند از فقه و اخلاق.

۱۰۱. باید به یادداشت که سیر الملوک ابتدا در سال ۴۷۹ نوشته شده و سرانجام کمی پیش از مرگ مؤلف در ۴۸۵ به پایان رسیده است. و این که کیبای سعادت در حدود سال ۴۹۹ نوشته شده است و غزالی (متولد سال ۴۵۰) در سال ۵۰۵ در گذشته است.

۱۰۲. این فهرست را جلال الدین هادی در مقدمه ای که بر جاب نصیحة الملوک نگاشته به دست داده است (ص ۹۳ تا ۱۰۲). البته در بخش اول نصیحة الملوک فقط دو قول از سیر الملوک نقل شده است و این نکته نشان می دهد که بخش دوم نصیحة الملوک قطعاً پس از تألیف سیر الملوک تدوین شده است.

۱۰۳. صلی الدین ابوالحسن علی بن مبارک اردبیل است به خواست آلب خلغ، اتابک موصل (متوفی در ۵۹۵). بگرد به بروکلین، ۱۸۴۲، ج ۱، ص ۴۰. در مورد یک ترجمه عربی دیگر که دو قرن بعد صورت گرفته و حاوی فقط بخش اول نصیحة الملوک است، به جلال هادی، مقدمه، ص ۴۲ تا ۵۲.

تمامی کتاب یعنی مجموع هر دو بخش آن از همان زمان همچون اثری از غزالی شناخته می شده است. در عین حال چنانکه از قدیم ترین نسخه خطی شناخته شده نصیحة الملوک بر می آید^{۱۰۴} بخش اول این کتاب به صورت یک اثر مستقل به کار گرفته می شد؛ مست که ظاهراً و به شهادت عنوانی که در کتاب خطاب به گیرنده آن به صورت «سلطان مشرق» به کار رفته است؛ برای سلطان سنجر سلجوق تدوین شده بوده است. سنجر از سال ۴۹۰ حاکم بر خراسان بود ولی فقط از سال ۵۱۱ و پس از درگذشت محمد بن ملکشاه، یعنی چند سال پس از فوت غزالی، لقب سلطان یافت. در مجموعه قدیمی نامه های فارسی که غزالی به شخصیت های مختلف نوشته است^{۱۰۵} آمده است که «ملک اسلام» از غزالی خواست تا کتاب مختصری (فصلی) در اخلاق برای او بنویسد. او این کار را کرد و نتیجه کارش به صورت نصیحة الملوک درآمد (فصل، ص ۱۱). بدون تردید این «ملک اسلام» همان سنجر بوده است و نصیحة الملوک به شکل یک مراسله برای او نوشته شده است. به نظر می رسد که این مراسله قطعاً بخش اول کتاب بوده است، زیرا که کاملاً نقل چند قطعه از کیبای سعادت است. و لذا انتساب آن به غزالی نباید محل تردید باشد.

اما بر عکس، صحت انتساب بخش دوم نصیحة الملوک به غزالی محل تردید است. کیفیت و جاذبیت متن در سطح بالاست و قدمت آن هم مسلم است و چنانکه گفتیم تألیف کتاب، اما نه منابع آن؛ مؤخر بر تاریخ تألیف سیر الملوک است. مطمئن ترین نسخه خطی کتاب که حاوی هر دو بخش آن است^{۱۰۶} متضمن یک تغییر در بیان عنوان کسی است که کتاب به نامش تألیف شده است. در اینجا هم نامی به تصریح از او برده نشده بلکه «سلطان عالم و ملک مشرق و مغرب» (برگ ۱ / ب) دانسته شده است. عنوانی که فقط منطبق با محمد بن ملکشاه است و شش نام همین معنی از آن درک می شده است. افزون بر تغییر یافتن کسی که کتاب به نامش تألیف شده است، محتوای کتاب هم دگرگونی یافته است زیرا که یک بخش دوم به قلم غزالی بر آن افزوده شده که البته شگفتی آور می نماید. جلال هادی در مقدمه خود بر متن چاپی (ص ۷۱ تا ۸۴)

۱۰۴. نسخه خطی کتابخانه فاتح به شماره ۵۲۰۶، بگرد به مغزی، فهرست، ص ۱۷۰۵ و ۱۷۰۶. نسخه های خطی مشابه دیگر عبارتند از نسخه نور عثمانیه، به شماره ۲۶۳۶ و مورخ ۵۵۲، و نسخه قاهره به شماره ۵۶/۱ که احتمالاً متعلق به قرن هشتم است.

۱۰۵. به نظر می رسد که این مجموعه را نوژی یکی از دختران غزالی فراهم آورده است و به عنوان ضمیمه آن با مقدمه و حواشی عباس اقبال چاپ شده است، تهران، ۱۳۲۲.

۱۰۶. نسخه خطی کتابخانه ایاصوفیا به شماره ۲۸۷۹ دارای ۶۴ برگه نسخی، مورخ ۸۶۳ بگرد به: فهرست قبلها... ص ۲۶۶. نام محمد بن ملکشاه در آن تصریح شده است (برگ ۱ / ب، ص ۱۴). اما این تصریح ظاهراً تأثیری از تعبیری است که کاتب از عنوان سلطان کرده است. کاتب حتی نام کتاب و نام سیر الملوک ضبط کرده است.

دلایل را که موجب این شگفتی می‌شوند بر شمرده است؛ وفور استعمال اشعار فارسی و عربی، استناد مکرر به سنت ایرانی و تصویرات غیراسلامی، آن یادآوری با آب و تاب تاریخ ایران پیش از اسلام، شرح و تفصیل رسوم صرفاً ایرانی (جشنهای نوروز و مهرگان، باده نوشی)، این بخش که به‌صورت مستقل در هیچ نسخه خطی یافت نمی‌شود بایستی علی‌القاعده در آخر آثار غزالی جای بگیرد، اما از مجموع آثار غزالی برمی‌آید که جایی در این آثار داشته باشد.

از آنجا که هیچ معیار داخلی یا خارجی ما را به اطمینان در مورد صحت این بخش رهنمون نمی‌کند.^{۱۰۷} برای وجود آن می‌توان چند فرض را در نظر گرفت، ممکن است که خود غزالی ناگهان به سنت تدوین «آیین سلطنت»، بدان گونه که تا پیش از پرداختن خود او به این نوع رایج بود، روی آورده است. او با این کار به این نوع تألیفات رنگ و بوی کاملاً اسلامی داده است. در این صورت او در سالهای آخر عمر خود، در فاصله ۵۰۰ تا ۵۰۵ ه.ق، این هفت فصل را نگاشته است یا کسانی را واداشته است تا زیر مسئولیت خود او آن فصول را بنگارند. فرض دیگر این است که شاید میان برادران غزالی، احمد و محمد، خطی روی داده است. به این معنی که فصول مورد بحث را احمد نوشته^{۱۰۸} و بر «فصل» برادر خود افزوده است. فرض سوم از این امر سرچشمه می‌گیرد که «فصل» غزالی یعنی بخش نخست نصیحه الملوک کاملاً با مفهوم سنتی «آیین‌های پادشاهان تطبیق می‌کند. و لذا یک مؤلف ناشناخته^{۱۰۹} انتظاری را که از آن می‌رفته است دریافت و برآورده است و با افزودن حکایات و اندرزه‌ها و چسبی که بخش دوم را تشکیل می‌دهند خصوصیت «ایرانی» کتاب را مؤکد کرده است.

مسئله تعیین اصالت اثر برای بررسی تاریخ اندیشه سیاسی و اخلاق غزالی بسیار اهمیت دارد. ما مسئولیت انتساب تمامی نصیحه الملوک را به سنت رایج وامی‌گذاریم، زیرا که نکته‌ای

۱۰۷. کتابی که در اینجا بررسی می‌شود، بهر (شماره ۱۲، ۲) است که چنان که گفته‌ایم توسط کسی تألیف شده است که کپیای سادات را در کنار خویش داشته است. کتاب به اثنابک آپ قتلغ اهدا شده است. و چنان‌که گفتیم ترجمه عربی نصیحه الملوک با عنوان اثر السبکی فی ... به نام هو انجام گرفته است. اما مؤلف بهر که کتاب را در حدود نیمه قرن ششم تألیف کرده است مطمئن از وجود بخش دوم نصیحه الملوک بی‌خبر بوده است.

۱۰۸. این فرض از جلال‌های است در مقدمه سابق الذکر ص ۷۹ و ۸۰ و دلیل او این است که خصوصیت صرفاً ایرانی نوشته کاملاً با تحول فکری احمد غزالی مطابقت دارد.

۱۰۹. چنین می‌ناید که مؤلف تمامی بخش دوم یک نفر بوده است. سبک و ترکیب عبارات این نکته را به اندازه کافی تأیید می‌کنند، وانگهی او بی‌آن که نام خود را ذکر کند غلویشان را تنها مؤلف کتاب (خداوند کتاب) صفحات ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۶۲ و چند موضع دیگر می‌نماید؛ اما برعکس، غزالی هرگز به نوشته دیگری که اثر خود او باشد، اشاره نمی‌کند؛ وانگهی آنچه می‌گوید بازگوکننده ظرات شخصی او نیستند.

که برای ما اهمیت دارد این است؛ که چگونه دو متن کاملاً متفاوت را که در شرف تاریخ و ادب از دیرباز به هم پیوند داده شده‌اند، با یکدیگر حفظ کنیم و آن دو را یکی بدانیم. لذا ضرورت دارد که وجوه اختلاف و یگانگی آنها را روشن کنیم. از پیامبر (ص) دوبار در بخش اول و دوبار در بخش دوم نقل قول شده است. اما فقط در بخش دوم است که نامهای اردشیر اسکندر و انوشیروان، بزرگمهر و دیگر حکمای ایران قدیم ظاهر می‌شوند. غزالی از لحاظ قطع دوبار در بخش اول (ص ۴۰ و ۵۵) یاد می‌کند. اما «مؤلف» بخش دوم هرگز به مطلبی که در جای دیگری نوشته باشد ارجاع نمی‌دهد بلکه خیل راست به مجموعه‌های اندرزه‌های کهن اردشیر، شاپور، یونان دستور و اندرزه‌های شاهان قدیم و «وصیتنامه‌ها» استناد می‌کند؛ البته سنت اسلامی را رها نکرده است. اما وسیعاً از مجموعه‌های بهره گرفته است که غزالی اصلاً آنها را به کار نبرده است. آیا در اینجا با گونه‌ای بازپایان اندیشه سیاسی و اخلاق غزالی از او ست و عرف ایرانی سر و کار داریم و این کار در لحظه‌ای صورت پذیرفته است که اندیشه غزالی بیش از هر زمان به سنت ایرانی نزدیک شده بوده است؟

نصیحه الملوک به شیوه‌ای انتقادی به‌کوشش جلال‌هایی چاپ شده است و آنچه ما در اینجا نقل می‌کنیم برگرفته از همان چاپ است؛^{۱۱۰} جلال‌هایی پیش از آن^{۱۱۱} نصیحه الملوک را بر اساس نسخه خلخالی در ۱۳۱۷ چاپ کرده بود که در ۱۳۴۳ به انگلیسی ترجمه شد.^{۱۱۲} چاپ دوم جلال‌هایی به برکت کشف نسخه‌های خطی متعدد تحقق یافته است.^{۱۱۳}

۱۱۰. غزالی (امام محمد بن محمد غزالی طوسی، ۴۵۰ تا ۵۰۵ ه.ق)، نصیحه الملوک، به سعی و اهتمام جلال‌الدین‌هایی با مقدمه و تعلیقات، تهران، ۱۳۵۱، ص ۱۹۶ + ۵۲۹، سلسله انتشارات آثار ملل، ۹۰. به دنبال چاپ انتقادی کتاب، جلال‌هایی متون نسخه‌های خطی قاهره، نور عثمانیه، قاهره و یک نسخه از خط السبکی ... را جداگانه چاپ کرد.

۱۱۱. تهران، ۱۳۱۷، بیست و هفت + ۱۵۹، نسخه خلخالی در ۱۳۴۷ ه.ق تألیف شد، خط آن بسیار بد است. اما مصحح با دقت تمام به متن اصل نزدیک شده است.

112. Ghazali's Book of Counsel for Kings (Nasihat al-muluk).

ترجمه افند. آر. بگل، لندن، دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۴، هفتاد و هفت + ۱۹۸، مترجم هجین از متن عربی اثر السبکی چاپ اچ. دی. ایساک بهره گرفته است. مقدمه و یادداشت‌های بس فاضلانه و سودمند.

۱۱۳. توصیف نسخه‌های خطی به وسیله جلال‌هایی در مقدمه چاپ دوم از ص ۲۶ تا ۲۶۶ گرامر گرفته است. پیش از انتشار این چاپ ما بر روی نسخه کتابخانه ایاصوفیا به شماره ۲۸۷۹ کار کرده بودیم و لذا گاهی به آن ارجاع می‌دهیم زیرا که قدیم‌ترین نسخه است ولی جلال‌هایی از آن اطلاع نداشته است. چون که نسخه ۱۱۳. تصحیف شده‌ای است. در مجموعه کتابخانه ایاصوفیا به شماره ۲۹۱۰ نسخه مورد نظر ما (برگهای ۷۵۱ الف تا ۲۶۶ ب)، مورخ ۷۰۰ ه.ق یافت می‌شود (تألیف مجموعه به قلم یکر اثر استبداد متد این نسخه همان متن بخش اول نصیحه الملوک است و به نسخه کتابخانه قاهره به شماره ۵۲۰۶ بسیار نزدیک است. برای اطلاع از همه نسخه‌ها بنگرید به: مجتبی منیری، «از خزانه ترکیه‌ها در سینه دانشکده ادبیات» ص ۸، ش ۳ (۱۳۴۴) ص ۱۵۵.

نداشته است. ۱۱۶

بدین‌سان بحث با گفت‌وگو از ریشه‌های (اصول) درخت ایمان که در اصل و پایه اعتقاد اسلامی است آغاز می‌شود (نصیحه الملوك، ص ۵ تا ۱۲) که البته آنها را به ساده‌گویی از روی کبیای سعادت (ص ۱۲۳ تا ۱۳۰) بازتوسیه کرده است.^{۱۱۶} پس از آن شاخه‌های درخت ایمان توصیف می‌شوند (ص ۱۳ تا ۵۱)، و این بخش محوری و اساسی «باب اول» است زیرا که به اِعمالِ ایمان به وسیلهٔ پادشاه مربوط می‌شود. یک دیباچه کوتاه چگونگی این عمل را تبیین می‌کند که «دو قسم است؛ یکی میان تو است و حق تعالی... چون غار و روزنه و دور بودن از حرام خوردن و حرام کردن، و دیگر میان تو و خلق است. و آن عدل است بر رعیت و دست برداشتن از ظلم» (ص ۱۴). پس عمل ایمانی پادشاه، اجرای عدالت است، و مؤلف برای توضیح اصول آن دقیقاً ده «قاعده» تشریح شده در «اصل دهم» از «رکن دوم» کبیای سعادت را که پیش از این توضیح داده‌ام، باز می‌نگارد. نهایت این که ترتیب آن قاعده‌ها بر هم خورده است و چنین می‌نماید که در نصیحه الملوك از مهم‌ترین قاعده شروع نموده است و به کم اهمیت‌ترین قاعده ختم کرده است؛ و این نکته از توضیح بیشتری که به اولین قواعد عملی اختصاص داده است بر می‌آید. اصلهای یکم تا چهارم نصیحه الملوك همان قاعده‌های هفتم تا دهم کبیای سعادت هستند و اصلهای پنجم تا دهم نصیحه الملوك، همان قاعده‌های یکم تا ششم کبیای سعادتند، و به همان ترتیب، اما در هر دو کتاب یکم یکی است. و به دلیل این که منحصراً (جز در یک مورد) به سنت اسلامی استناد می‌کند جالب توجه است، هر اصل در ابتدا تبیین شده است. آن‌گاه با استفاده از سنت (سخنان مناسب پیامبر (ص)، عَرَفَ خُلَفَای بزرگ، شخصیت‌های بزرگ روزگاران (کهن) تصویر و تفسیر شده است، و در پایان سخنی در نتیجه‌گیری آمده است.

آخرین قسمت از سه قسمت «باب اول» نصیحه الملوك به «پیدا کردن آن دو چشمه که آبشخور درخت ایمان است» (ص ۵۲ تا ۷۹) اختصاص دارد. این دو چشمه به قلمرو «شناخت» (دانش) خلق دارند. یکی «شناخت دیانت» که وی خود چیست؟ و چرا انسان را به آن آورده‌اند؟ چشمه دوم شناخت دَم آخر است و یادآوری آن که این دَم آخر چگونه خواهد بود. غزالی در دیباچه‌ای که خاص «نصیحه الملوك» است، توضیح می‌دهد که دنیا محل گذر به سوی دنیایی دیگر است، به ثُل می‌ماند که باید از رویش گذشت، و نباید «در دنیا جز به یاد راه مشغول» گشت، زیرا که دنیای دیگر قرارگاه ابدی است. پس باید همه چیزهای دنیایی را که می‌گوید در کتابی دیگر تعریف و تبیین کرده است، رها کرد. و منظور از آن کتاب دیگر «عنوان

آنچه بتفصیل توجیه را برانگیخته است و چند تحقیق درخور ملاحظه^{۱۱۷} به‌ویژه تحقیق خاتم ای. کی. لیس، لیکن را در پی داشته است.^{۱۱۸} مفهوم قدرت از نظر غزالی است که در نصیحه الملوك بیان شده است. در همهٔ این پژوهش‌ها جایگاه اندکی که مؤلف به امامت داده است و جایگاه مهمی که او، به دنبال نظام‌الملک، برای فضیلت عدالت در مقام عنصر موجه منسب سلطنت در نظر گرفته بوده است، مورد توجه و تأکید قرار گرفته است.

ایمان سلطان در کار عدالت

غزالی برای تعریف «باب اول» نصیحه الملوك آنچه را که تصور می‌کرده است که در کبیای سعادت ممکن است برای پادشاه سودمند باشد، از این کتاب برگرفته است. او می‌خواهد برای پادشاه توضیح دهد که در موقعیتی که دارد زندگی ایمانی چگونه باید باشد، زیرا که این ایمان تنها لطف پادشاهی است که خدا به بنده کرده است؛ و انسان برای برخوردار شدن از آن باید که از ستایش خدا غفلت نکند، چنان ستایشی که بنده ستایشگر را به بهره‌مندی از این لطف تایل سازد. در واقع «آن نعمت ایمان است که تخم سعادت جایویدان است» (نصیحه الملوك، ۲). تنها تخم که شایستگی آن را دارد که پادشاه تمامی هم و غم خود را مصروف آن کند، چنانکه این تخم به درختی تبدیل گردد. در دیباچهٔ «نصیحه الملوك» وار «اصل دهم» از «رکن» دوم کبیای سعادت، ایمان همچون باری و پشتیبانی معرفی شده بود که به آدمی نیروی سرکوبی هواها و امیال را می‌دهد؛ اما در نصیحه الملوك در کانون زندگی آدمی جای گرفته است. البته در هر دو مورد در هر دو وجهی که دارد نشان داده شده است: ایمان قلبی و ایمان عملی (کبیای سعادت، ص ۵۲۷؛ نصیحه الملوك، ص ۲ و ۳). اما این معرفی در نصیحه الملوك به وجهی نیکوتر پرداخته شده است: تمامی بخش اول این کتاب بر مبنای سنجش ایمان با درختی که دارای ریشه، دره، شاخه و دو سرچشمه است - استوار گشته است. و این سه عنصر، سه تقسیم‌بندی اساسی باب اول را تشکیل می‌دهند. مؤلف به پادشاه توصیه می‌کند که در هر روز جمعه این کتاب را بخواند تا ملکهٔ ذهنش شود و در پادشاهی بماند. و این نکته به خوبی نشان می‌دهد که کتاب یک «باب دوم» برای تحکیم و استواری ایمان پادشاه در جمعه

۱۱۶. همچون تحقیق روزتال در ریشه‌های سیاسی... که پیش از این در شماره ۱۵، صفحات ۳۸ تا ۴۳ به آن اشاره شده است؛ تحقیق خاتم لیسن با عنوان دولت و حکومت... که در شماره ۱۵، صفحات ۱۱۷ تا ۱۲۷ به آن اشاره شده و کتاب هارنی لاوس به نام سیاست غزالی La politique de Ghazali، پاریس، ۱۹۷۰، ص ۱۴۴ تا ۱۵۲.

۱۱۷. "The Theory of kingship in the *Nasihat al-mulūk*."

که در تئوری و عملی هو تقدید چاپ شده است و پیش از این از آن نام برده‌ام.

۱۱۶. مؤلف برخی از دستورات اصلی مربوط به روز جمعه را ذکر آورده و نقل کرده است. نصیحه الملوك، ص ۵۲ تا کبیای سعادت، ص ۱۷۵ تا ۱۸۳.

۱۱۷. در میان دو متن تفاوت‌های بسیار در جزئیات مشاهده می‌شود، اما متن اصلی قطعاً یکی بوده است.

سوم، در معرفت دنیا، از چهار «عنوان» مندرج در مقدمه مفصل کیبای سعادت (ص ۷۱ تا ۸۰) است. و دقیقاً همین کتاب است که غزالی از کیبای سعادت بر می‌گیرد و در نصیحة الملوك نقل می‌کند؛ با این تفاوت اندک که هشت «مثال» از ده مثال کتاب اخیر عیناً همان «فصول» کیبای سعادت و در ضمن آنها توضیح داده شده است که دنیای فریبنده چگونه است و آدمیان نسبت به آن چگونه رفتار می‌کنند (نصیحة الملوك، ص ۵۵ تا ۱۱۸). اما در مورد چشمه دوم شناخت باید گفت که چنین می‌نماید که گویا تنها بخش نازمادی است که غزالی برای کتاب اخیر خود تألیف کرده است. او در اینجا پس از یادآوری حقیقت مرگ، پنج حکایت بلند دربارهٔ عظمتی که مرگ آدمی را غافلگیر می‌کند و دیگر هیچ فرصتی برای پشیمانی و توبه نپذیرد^{۱۱۹} نقل می‌کند؛ و نتیجه‌ای که می‌گیرد آنکه از احادیث نبوی است؛ این است که پادشاه باید همواره در اندیشهٔ مرگ باشد. در روز رستاخیز پادشاه را رهاپیش برحسب عدالتی که داشته است داوری خواهند کرد؛ اگر عادل بوده است در نزد خدا گواهی می‌دهند و از او شفاعت می‌کنند و اگر پیدادگر بوده است شمشیر خواهند ساخت.

به این ترتیب بخش اول نصیحة الملوك مرقی و ارائهٔ «آیین سلطنتی» است که از کیبای سعادت برگرفته شده است. و توضیحی است دربارهٔ ایمان که آن نیز برگرفته از کیبای سعادت است و با ملاحظاتی دربارهٔ دنیا و مرگ رجسته شده است، چه از طریق آن‌است که پادشاه در راه عدالت گام خواهد نهاد و مطمئن خواهد شد که برحسب میزان افعال این فضیلت در پیشگاه عدل الهی محاکمه خواهد شد. نیت کلی مؤلف به‌گونه‌ای آشکار رنگ اخلاقی دارد، و این اخلاق تا آنجا که از غزالی بر می‌آمده است، با موقعیت پادشاه انطباق یافته است و عبارت است از فشردهٔ فضیلت کیبای سعادت در مورد هر آنچه می‌تواند در ترغیب پادشاه به کار گرفته شود. بدین‌سان با مجموعه‌ای که به‌گونه‌ای مطلوب بر محور مقایسهٔ ایمان با درخت، پرداخته شده است، سروکار داریم، و می‌بینیم که نکات مطلوب و مناسب کیبای سعادت به‌صورت تعریف، نقل قول و حکایت به‌نحوی معقول دست‌چین شده‌اند، و بالاخره در آن قسمت‌ها که نکات برگرفته شده از کیبای سعادت را به هم پیوند می‌دهند و مخصوصاً در قسمت آخر که مربوط به مرگ است، سبک و اندیشهٔ غزالی را باز می‌یابیم.

در اینجا اندیشهٔ غزالی از زمینهٔ صوفیانه‌ای که در مقدمهٔ کیبای سعادت به صراحت آشکار است و وجه غالب آن به‌تبار می‌رود، هاری است. اما در عین حال تمامی اقتضای اسلامی خود

۱۱۸. دو «مثال» آخر نصیحة الملوك که در کیبای سعادت یافت نمی‌شوند احتمالاً از اسناد علوم الهی برگرفته شده‌اند (روایت ابو یوسف، و حکایتی از عیسی [ع]).

۱۱۹. آخرین حکایت (نصیحة الملوك، ص ۷۴ تا ۷۷) روایت ساخته و پراخته‌ای از سفر اسکندر مقدونی به هندوستان است.

را حفظ می‌کند و آن را در حق پادشاه اجمال می‌نماید. به پادشاه نشان داده می‌شود که به شیوهٔ حکومتی که در پیش می‌گیرد بر سر رستگاری یا نابودی ابدی خود بازی می‌کند؛ این شیوه مبتنی بر شریعت مسلمان است اما به مباحثی علمی دین که از زبان پادشاهانده نموده و افعال می‌شود. سرمشق که در این زمینه مرقی می‌گردد، قبل از هرکس خلیفهٔ زهدیهٔ قرن اول یعنی عمر [ابن عبدالعزیز] است. ۱۲۰ اما در این صفحات هیچ نظریهٔ اخلاقی خاصی ترسیم و ارائه نمی‌شود. پادشاه از رهگذر مجموعهٔ انبوهی از حکایات، اندرزه‌ها و احکام اخلاقی که برحسب طرح کلی بخش اول کتاب تنظیم شده‌اند، در برابر «بزرگی قدر» و «علمی خطر» منصب خود قرار گرفته است؛ اگر عدالت پیشه کند به خوبی جایگاه خود را نگاه خواهد داشت، و توجیه این جایگاه موضوع اصلی باب اول نصیحة الملوك است. ۱۲۱ با حکایتی که یک زاهد دربارهٔ عدالت پادشاه چنین برای خلیفه نقل می‌کند مقدمه‌ای برای ورود به عالمی دیگر برای عالم اسلام آماده می‌شود، آنجا که زاهد به خلیفه می‌گوید: «این کافری بود که وی را شفت بر پندگان خدای چنان بود، و تو مؤمن... نگاه کن تا شفت تو چگونه است بر رحمت» (ص ۳۲).

از طریق همهٔ این مشخصات است که باب اول نصیحة الملوك می‌توانست یک کتاب جدید باشد. و اتفاقاً بخش دوم نصیحة الملوك همان کتاب تازه است که به کمک مجموعه‌ای از اندرزه‌ها بخش اول را شرح و بسط می‌دهد. غزالی بر این باور بوده که اگر پادشاه این اندرزه‌ها را با ایمان و آماج قلمی بپذیرد، همین اندازه کفایت می‌کند؛ «این جمله از اخبار و حکایات کفایت یزد اهل ولایت را. چون اصل ایمان بر جای باشد این قدر اثر کند، و اگر اثر نکند از آن است که دل از ایمان خالی شده است و جز حدیثی بر زبان نمانده است» (ص ۴۵ و ۴۶). «مؤلف کتاب» در بخش دوم تمامی مواد کار خود را از دنیای کهن و مخصوصاً تاریخ کهن ایران می‌گیرد.

سفر، جلال و اقتدار پادشاه

بخش دوم نصیحة الملوك مجموعه‌ای بس گسترده از اندرزه‌ها و حکایاتی است که سه چهارم تمامی حجم کتاب را تشکیل می‌دهند. این بخش به هفت باب تقسیم شده است که بابیه اول تقریباً نیمی (۳۴ درصد) از آن را در بر می‌گیرد. بابهای دیگر به ترتیب مربوط به منصب وزارت، منصب دبیری، بلند همتی پادشاهان، احکام اخلاقی، حکمت حکیمان و بالاخره «صفیه

۱۲۰. این سرمشق در صفحه ۳۴ نصیحة الملوك توصیف شده است. حکایات مربوط به او، بعد از حکایات

مربوط به پیامبر، از هر کس دیگر بیشتر است و جمعاً به هفت حکایت می‌رسد.

۱۲۱. عدالت با صفات و فضیلت‌هایی که شروط آنند توصیف شده است؛ غرض، نیکخواهی و شکیبایی.

خشم مهم‌ترین سرچشمهٔ پیدادگری مرقی شده است. نصیحة الملوك، ص ۳۹ تا ۴۶ و کیبای سعادت، ص ۵۲ تا ۵۲۵.

زنان و خور و شر ایشان». موادی که گردآورده شده‌اند جنبه سنتی دارند. اما انتخاب آنها و ساختار اصول کتاب تازگی دارند و لذا در خور آئند که اندکی در تبیین آنها درنگ شود. آن نظم و ترتیب زیبایی که غزالی در تبیین کتابهای خود به کار می‌بست در اینجا وجود ندارد و لذا ضروری است که تحول تدریجی اندیشه مؤلف را در هر یک از ابواب کتاب مشخص نمایم. باب اول نصیحة الملوك (ص ۸۱ تا ۱۷۴) از چهار مبحث تشکیل شده است: یکی حاوی بررسی معروف اوست در باب منشأ مقام سلطنت و چگونگی اداره امور و هدف آن؛ دومی تاریخ پادشاهان ایران قدیم را باز می‌گوید تا ارزش ملت نامدار و خوشنام را نشان دهد؛ سومی و چهارمی از اندرز به پادشاه تشکیل شده‌اند، که در یک مبحث اندرزهای کلی برای همه زمانها گنجانده شده‌اند و در مبحث دیگر اندرزهای مربوط به روزگار مؤلف که در آن عصر کار "سیاست" ضروری می‌شده است.

در مبحث اول (ص ۸۱ تا ۸۴) نوعی مفهوم قدرت مطرح می‌شود که معمولاً آن را برداشت اصلی و اختصاصی غزالی در زمینه نظریه حکومت در اسلام می‌شمارند. ما ترجمه فرانسوی این متن را در ضمن پیوستها (شماره ۱۲) آورده‌ایم [که نقل آن در ترجمه فارسی ضرورت ندارد] و در اینجا به شرح و تفسیر همان می‌پردازیم. در این مبحث مقام سلطنت با تمسک به آیات قرآنی و احادیث نبوی توجیه شده است و نشان داده شده است که حقانیت و مشروعیت این مقام به اجرای عدالت به وسیله پادشاه وابسته است. و این اندیشه‌ای است کاملاً خاص غزالی و در واقع "غزالی‌وار". پیش از این دیدیم که غزالی به طور اطلاق پذیرفته بود که یک سلطان بی‌ایمان (کافر) نیز ممکن است عادل باشد و مؤلف بخش دوم نصیحة الملوك دقیقاً به شرح و بسط این امر. آن‌هم در وجهی کاملاً ایرانی می‌پردازد. پیش از این همچنین دیدیم که خواجیه نظام‌الملک، و حتی پیش از او مؤلف آداب سلطنت و وزارت (شماره ۱۷ همین کتاب) نشان داده بودند که پادشاه برگزیده خداست و به برکت عدالت خود عامل رفاه و آبادانی جهان است. غزالی هم همین نکتات را تأیید کرده است. اما نظام‌الملک برخلاف مؤلف آداب سلطنت و وزارت، سخنی از نیابت نگفته است؛ لیکن غزالی این اصطلاح را به کار برده است (کیمیای سعادت، ۴۱۰) تا اقتدار پادشاه را مستقیماً به اقتدار خدا پیوند دهد که او نایب خداست نه نایب پیامبر یا خلیفه بغداد. در بخش دوم نصیحة الملوك نشانی از نیابت نیست و سلطنت تا مرتبه پیامبری ارتقاء یافته است و به موازات آن قرار گرفته است. به طور کلی به برداشت مستتر در خداپسندانه‌ها که در باب سنت اندرزهای اردشیر (پیش از این، شماره ۲۵) مشاهده کردیم، باز می‌گردیم. در آنجا دیدیم که تاریخ عالم از تاریخ پادشاهان و پیامبران تشکیل می‌شد. مؤلف بخش دوم نصیحة الملوك، به شیوه مقدمه منثور شاهنامه اهومصور، مورخ ۳۴۶ هـ ق (پیش از این، شماره ۲۰)، پیش از شروع به نوشتن تاریخ شاهان ایران، که نوعی تاریخ‌نگاری ابتدایی است و مبحث دوم باب اول را

تشکیل می‌دهد، به بیان تأملات خود درباره سلطنت می‌پردازد.

چنان‌که گفتیم در نظر غزالی بزرگ‌ترین موهبت که خدا نصیب یک پادشاه می‌کند و ملازم انتخاب اوست، همان ایمان است. در نظر مؤلف بخش دوم نصیحة الملوك موهبتی که با توفیق سلطنت همراه است "فرایزدی" است یعنی همان چیزی که در سراسر شاهنامه به چشم می‌خورد. مأموریت پادشاه دنیای [و زودگذر] است.^{۱۲۲} و مأموریت پیامبر دینی است. به همین دلیل است که دو دسته برگزیده الهی وجود دارد: پیامبران که آدمیان را به سوی خدا راه می‌برند؛ و پادشاهان که نظم میان آدمیان را حفظ می‌کنند و از رهگذر اجرای عدالت زندگی مرفهی برایشان فراهم می‌آورند.^{۱۲۳} اندیشه‌ای که در پس این تعبیر نهفته است و کاملاً سنتی است همان است که سنت اشعریان تبلیغ و ترویج دین و سلطنت و در برآوردن دیگر اثری از استاد به شریعت اسلامی و علای دین مشهود نیست؛ تنها موردی که به دین ارجاع داده شده است به اطاعت رعایا یا پادشاه مربوط می‌شود، و این امر به این سبب به دین و ایمان پیوند داده شده است که پادشاه برگزیده خداست. ایمان به خدا، این اطاعت را در خود قرآن هم مطرح کرده است. همچنین ضمن اشاره به اقتدار پیامبر به ایمان تمسک جسته می‌شود تا اهمیت مقام سلطنت نشان داده شود: «سلطان سایه خدا در زمین است».^{۱۲۴}

هدف مؤلف بخش دوم نصیحة الملوك این است که نشان دهد که نهاد سلطنت می‌تواند در بیرون از دنیای اسلام تداوم یابد و حتی در سلسله قوئه پادشاهان ایرانی تداوم یافته است. این نهاد را منشأ الهی آن تضمین کرده است و لذا در طول زمان خود را تبیین می‌کند. به این معنی که از برکت اجرای عدالت از جانب پادشاه و اطاعت از پادشاه از جانب رعایا علوم و بنای زندگی انسانی را تأمین می‌نماید. از آنجا که مؤلف به قول معروف در روزگاری آشفته زندگی می‌کرده است، با تألیف این کتاب به نگرانی ناشی از شکستگی نهاد سیاسی پاسخ گفته است. او این کار را با تأکید بر سرفشقای از شاهان قدیم ایران انجام می‌دهد ایرانیان دوستی او آشکار است و در چند مورد، تاریخ این پادشاهان به او کمک می‌کند تا تأملات خود را درباره نهاد آنان و تداوم آن دنبال نماید. دانسته نیست که هیچ اثر دیگر غزالی روش مشابهی در تداوم

۱۲۲. در متن میان اصطلاحات ملوک (جمع ملوک)، پادشاه، سلطان، امیر هیچ فرقی گذاشته نشده است.

۱۲۳. مؤلف در ده (پیش از این، شماره ۳۱۲) یعنی اسحاق ساجسی که در اوایل قرن هفتم می‌زیسته است، چنان‌که دیدیم، این فکر (دو برگزیده) را مطرح کرده است، اما منصب پادشاه را کاملاً دینی دانسته است.

۱۲۴. جلال هابی در مقدمه‌ای که بر چاپ نصیحة الملوك نوشته در صفحات ۱۶ تا ۱۷ روایات سنی و شیعه این حدیث را مقایسه کرده است [!] تا نشان دهد که در مکتب شیعه اطاعت از پادشاه جایز است به شرطی که شاه عادل باشد. در این حال تفسیر کاملاً مستند این حدیث که در کتاب *و کتبه* (شماره ۲۴۱ پیش از این، ۱۷) دیده می‌شود، نشان می‌دهد که این متن به همین معنی فهمیده شده است.

دیده باشد. ۱۲۵

مبعت دوم باب اول نصیحة الملوك (ص ۸۴ تا ۹۷) تاریخ پادشاهان ایران است و چنین آغاز می شود: «به اخبار در چنین روایت کنند که آدم را، علیه السلام، فرزندان بسیار بودند؛ و از فرزندان دو تن را برگزید؛ یکی شیت و یکی کیومرود. و چهل صیغه از صیغه های بزرگ را به ایشان داد تا بر آن کار کنند. پس شیت را به کارهای آن جهانی برگاشت، به نگاه داشتن دین. و کیومرود را بر کارهای این جهان. و پادشاهی راندن. و نخستین پادشاه اندر عالم، کیومرود بود، و پادشاهی او سی سال بود» (ص ۸۴ تا ۸۹). بدین سان در برابر صورت تاریخی شده آنچه در ابتدای مبعث اول گفته شده است، قرار داریم. پس از آن نوبت به شاهرش نام پادشاهان به روایت آفریاق آنان، می رسد. و مدت زمان سلطنت هر یک ذکر می گردد؛ افزون بر این در بسیاری از موارد آنچه شاخص سلطنت هر کس بوده است نیز بیان می شود؛ نبرد، اقدام در جهت قتل گری، فضیلت خاص، رفتار زشت، مثلاً در مورد انوشیروان چنین آمده است: «او فخر همه ملوک ایران بود به عدل و داد و نیکوکاری و آبادان داشتن ولایت؛ و پادشاهی او چهل و هفت سال بود» (ص ۹۵). پس از آدم چهل و نه تن پادشاهی کردند، پس آن گاه «سلطانان چیره شدند، و ملکی عجم بستند، و دولت دین و اسلام قوت گرفت از برکات پیامبر ما محمد، رسول الله صلوات الله علیه و سلامه، و روزگار خلافت عمر بن خطاب بود» (ص ۹۶، ۱۲۶).

درسی که از تاریخ این پادشاهان - که سلطنت کرده اند و رفته اند - گرفته می شود این است که از ایشان نام و آنچه کرده اند باقی می ماند؛ و آنچه از مردمان می ماند «سخن» است؛ خوشنامی، آنچه را که انسان انجام داده است به نامش پیوند می دهد؛ و این «زندگانی دوم» ایشان در زمین است (ص ۹۷). این تاریخ نگار بر مبنای خوشنامی در خط مستقیم اخلاقی ترین سنت خدا پیاندها جای دارد؛ جهان دخیلیه است، دل بستن به آن بهوده است، نه نیکان در آن پایدار می مانند و نه بدان؛ تنها نیکنامی باقی می ماند؛ و پادشاهان باید بیشتر از همه بکوشند تا نام نیک از خود برجای بگذارند. غزالی هرگز چنین پراشتی از زندگی پس از مرگ نداشته است.

دو مبعث طولانی دیگر که دنباله باب اول نصیحة الملوك را تشکیل می دهند حاوی

۱۲۵. هاتری لائوس (سیاست غزالی، ص ۷۵ تا ۷۶ و ۲۶۵ تا ۲۷۱) نشان داده است که نصیحة الملوك (در بخش اول) عمدتاً اندرزهایی را که در میان اهل خطاب به پادشاهان مندرجند، گرفته است. میزان اصل یکی از کتابهای غزالی است که پیش از امیا، تألیف شده است. منتظری نیز که عمدتاً یک رساله در اخلاق سیاسی است، مصححاً خطاب به خلیفه بغداد گزارش یافته است و حاوی همان اندرزهاست (لائوس، همان، ص ۸۲ و ۸۳، ۱۲۶ و ۱۲۷).

۱۲۶. این اختیار پس به شعر دقیقاً در خط فکری غزالی جای می گیرد؛ و او دلیل این امر را بعداً توضیح می دهد.

اندرزهای خطاب به پادشاه هستند و هدف از آنها دقیقاً این است که او را به در پیش گرفتن راه درست که موجب نیکنامی می شود، تشویق کنند. مؤلف اعتقاد یافته است که پادشاهان و خلفای روزگاران پیشین فرمانروایانی نیکوکار بوده اند ولی مردم و پادشاهان روزگار او چنان نیستند و از نیکویی خیرند. لذا وظیفه خود می داند که آنچه را که موجب موفقیت و نیکنامی آن پادشاهان و خلفای کهن شده بوده است در ذهن و یاد روزگار خود بگنجاند. این نوعی تفکر اخلاقی است که بر مبنای تمامی آنچه یک فرهنگ از گذشته خود برگزیده است و نگه داشته است، تحقق یافته است. خود مؤلف هم برای تبیین چند نکته مداخله می کند اما هدف اصل او این است که آنچه را که از مجموعه های مختلف برگرفته است، بدون نظم منطقی، مرتب کند. روح و ذهن او آشکارا سرشار از این منابع ساخته و پرداخته از اندرزها و حکایات اندرز آمیز و نمونه است. او نیز همچون منابع خود، مواد لازم را برای یاد و یادگاری که با تکرار چند اندیشه درباره شیوه های متفاوت ساخته و پرداخته می شود، نباشته می کند. چنان که بدینم خواهد نظام الملک از تباهی اخلاقی و سیاسی روزگار خود افسوس می خورد (سیر الملوك، ۱۷۸)؛ مؤلف بخش دوم نصیحة الملوك هم به نوبه خود از این وضع تأسف می خورد و این وضع او را در عناینی که به گذشته نشان می دهد، تقویت می کند؛ گذشته ای که به سبب فرهنگ خود همسوی نیات و آرمانهای مؤلف ساخته شده بوده است. و با توجه به این نکته است که اثرش در خود آن است که به دقت مورد بررسی قرار گیرد.

اندیشه های اساسی این مجموعه عظیم اندرز و حکایت همان اندیشه هایی که در «نصیحة الملوك» های ابتدایی رواج دارند. در یک مبعث، یعنی مبعث سوم از باب اول (ص ۹۷ تا ۱۲۷) عدالت در کانون توصیه هایی که به پادشاه می شود، جای دارد. می توان این مبعث را به راحتی به بندهای جداگانه تقسیم کرد، ۱۲۷ که غالباً هر بند با عرضه یک اندیشه ساخته شده است و پس از آن یک تا سه حکایت و چند کلام به یادماندنی ستاسب نقل شده است و سرانجام، گاهی، نتیجه گیری مؤلف همچون خاتمه ای بند بیان گردیده است. در مجموع می توان بیست و دو بند را بر شمرد که بدون نظم و ترتیب اما در عین حال بر مبنای یک اندیشه منسجم در پی هم آمده اند. برای آنکه این انسجام نبوده شود بیفایده خواهد بود اگر این شاهرش را انجم دهیم و آن را بر حسب دسته بندی موضوعی که مطرح شده اند سامان دهیم. نصیحة الملوك کتابی فوایع مهم است؛ هم به دلیل نفس کتاب و شیوه انتخاب موضوعهایی که در آن انعکاس یافته اند، و هم به سبب تأثیری که داشته است و اثری که بر جای گذاشته است زیرا که بسیاری

۱۲۷. ما در تحلیل خود روش فصل بندی و «پاراگراف» سازی و نیز شیوه نقل گذاری جلال های را کتاب گذاشته ایم. فقط، عمل به نسخه خطی که عاری از هرگونه «پاراگراف» بندی و نقل گذاری است، امکان می دهد تا حرکت فکری یک مؤلف را دنبال کنیم.

مؤلف، به منظور تربیت اخلاقی خود پادشاه، به کمک اقوال متروک، تصویر آرمانی مطلوب خود را ترسیم می‌کند (ص ۱۲۶ تا ۱۲۹).^{۱۳۰} او به همان شیوه و همراه با حکایات به پادشاه توصیه می‌کند که مردی خوشبختدار، شکیبا و آماده خدمتگزاری باشد (بند ۱۹، ص ۱۲۸ تا ۱۲۲). او همچنین به پادشاه نشان می‌دهد که پادشاهان کهن اوقات روزانه خود را چگونه سامان می‌دادند (بند ۱۷، ص ۱۲۶ تا ۱۲۳) دوستی انسان‌های پادشاهی می‌کند و در پادشاهی نوعی سستی نهفته است، «فرخ آن پادشاه که از سستی پادشاهی هشیار شده (بند ۲۰، ص ۱۲۲ تا ۱۲۳)، و بالاخره اینکه در جنگ، پادشاه نباید شخصاً خطر کند (بند ۲۲، ص ۱۲۷) و این قاعده که ملک نباید «به تن خویش حرب کند» و باید که «ناموس خویش نگاهدارد» اصلی است که بارها تکرار شده است.

موضوع عمومی یک دسته از عبادات، که مؤلف آنها را کرده آورده است، خلد است بدیعی است که پادشاه باید «با هیئت یوده» تا ترسش بر دغا بیندیشد، جایگاهش باید به هگنان، چه دوست و چه دشمن، والا غایب (ص ۱۰۷)، اما عمدتاً از راه رفتار ملازم (پادشاهی) و بر اساس این قاعده که «خوی رعیت از خوی ملک زاید» است که می‌تواند جایگاه مناسب را بیابد. بدیعی است که پادشاه باید نیکان را تشویق کند و بدکاران را تنبیه نماید، و این وظیفه مهمی است که مؤلف با هم به گفت‌وگو از آن می‌پردازد. اما، در این بند طولانی (ص ۹۰۷ تا ۱۰۹) بیش از آن و به گونه‌ای زرق‌تربا تأکید بر این امر که مردم در جست‌وجوی آنچه شایسته را، چه خوب و چه بد، خوش آید هستند. مسألهٔ مسؤولیت پادشاه را مطرح می‌کند و می‌گوید: «حکیمان گفته‌اند که ملوک چون بازارند، و هر کس به بازار آن یزد که روانی او بیش یوده» (ص ۱۰۹). این موضوع در بند ۸ (ص ۱۰۹ تا ۱۱۱) از سر گرفته می‌شود و در آنجا به تحصیل نشان داده می‌شود که مردم هواره می‌کشند تا خود را با رفتار پادشاه وفق دهند. پادشاه هم باید به نوبهٔ خود سرمشق خود را در تعلیمات و تجارت پادشاهان کهن ببیند و آن تعلیمات در اندرنامه‌ها و گزارش رفتار و کردارشان درج افتاده‌اند (بند ۹، ص ۱۱۲ تا ۱۱۴).

با وجود این، در آنچه به عصر اسلامی مربوط می‌شود سرمشق عمده‌ای که مرقی می‌گردد، سرمشق رفتار دو عمر است؛ عمر خلیفه (بند ۱۰، ص ۱۱۴ تا ۱۱۸) و عمر مروانی [= اموی]

^{۱۳۰} او مخصوصاً توضیح می‌دهد که «و ابوی عمارت را بر خردوری از شازده چیز است؛ جزه و دالتش و تیزهوشی و دریافتن هر چیزی به صورت قدام و فرهنگ و سواری و زین افراز کار بستن و مردانگی با دلیری و آهستگی و نیک خویشی و داد دادن ضعیف از قوی و گشاده‌دستی و...» (ص ۸۷۷).

^{۱۳۱} این نکته در سنت اردشیری موضوعی مهم است (بزرگنری به پیش از این: ۵۳۴) همچون مؤلف، روز را به چهار بخش می‌کود. اما گمان نمی‌رود که مؤلف این دسته‌بندی را از متنی رونویس کرده باشد.

از مؤلفان خلف بدان رجوع کرده‌اند و از آن بهره گرفته‌اند. رشتهٔ اندرزها با نگاهی به دشمن پادشاه آغاز می‌گردد. بند اول دربارهٔ ضرورت این نکته است که پادشاه از دشمن تراضی به خاطر حفظ نام دنیوی پرهیز کند که «ایزد، تعالی، دادگر است؛ نابجا به قیامت داد خصمان بدهد. پس از بهر دنیا، خصم اندوختن، گرا نکند» (ص ۹۷). این مقدمه ما را به نزد پادشاه غوغه در بند دوم (ص ۹۸ تا ۱۰۰) رهنمون می‌شود. در واقع در «فرخنده‌ترین» عصر، یعنی روزگار انوشیروان بود که ارادهٔ خدا بر آن قرار گرفت که پیامبر را، که «از برکات او دارالکفر، دار اسلام و ایمان گشت»، پراکنیزد، و آن، روزگاری خجسته بود که در طی آن عدالت این پادشاه جهان را آبادان کرده بود، و این تدارکی الهی برای پیدا آمدن پیامبر بود. پادشاهان ایران می‌دانستند (ص ۱۰۰ و ۱۰۱) که بیدادگری سبب ویرانی و تباهی می‌شود؛ و برعکس، عدالت آبادانی یعنی ثروت، سپاهیان، سلطنت و در نتیجه دین را رونق می‌بخشد. مؤلف کتاب در اینجا دو حکایت دراز نقل می‌کند (ص ۱۰۱ تا ۱۰۴) تا نشان دهد که بی‌عدالتی پادشاه نسبت به مردم در واقع بی‌عدالتی نسبت به خود اوست زیرا که خدا در همین دنیا به داد مستبدان می‌رسد؛ اگر درست بیندیشیم در می‌یابیم که بدبختی بی‌که به ما می‌رسد دفاًلهٔ بدی و شرّی است که روا داشته‌ایم. پس از آن، تکلیف (ص ۱۰۴ تا ۱۰۶) یک رشته سخنان اندرزگونه دربارهٔ عدالت، نیکوکاری و بی‌عدالتی نقل شده‌است. مؤلف بار دیگر در بندهای ۱۴ (ص ۱۲۴ تا ۱۲۶)؛ در اهمیت دادگری پادشاه و ۱۲ (ص ۱۲۱ تا ۱۲۲) کامل‌ترین درجهٔ عدل یا «عدل به تمامی»، که خود مؤلف آن را تفصیل داده است^{۱۳۲} و ۱۳ (ص ۱۲۱ تا ۱۲۴)؛ که پادشاه مسؤول رفتارهای شایسته یا ناشایستهٔ کارگزاران خویش است و ۱۸ (ص ۱۲۶ تا ۱۲۸)؛ در باب اینکه پادشاه باید از روی حساب و کتاب از رعیت خراج بستاند، به مسألهٔ عدالت پرداخته است.^{۱۳۳}

^{۱۳۲} سخن این قسمت چنین است: «و عدل به تمامی آن یزد که مجهول بی‌نام را با معروف با جاه و حشمت، در خصوصت و داوری برابری؛ و به هر دو به یک چشم نگری و یکی را بر یکی فضل نهی که این توانگر است و آن دبدوب؛ زیرا که گوهر و سفال هر دو بدان جهان به یک نرخ آید و هیچ عاقل از چه حشمت کسان، خویش را به آتش نسوزد. اگر به مثل، ضیق را بر پادشاهی داوری یزد باید که از صدر مملکت برغیزد و بر حکم خدای - تعالی - کار کند، و داو او از خوشن بدهد و خوشنوش کند و تنگ ندارد از حق؛ و بر قول حق تعالی کار کند: "لَنْ يَكُونَ لَكَ بِالنَّاسِ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ" و حقیقت آن یزد که اگر تو را بر کسی حق یزد به مال یا غیر مال، آن را بر وی روا کنی و بر وی ممت نهی».

^{۱۳۳} در اینجا داستان دینار سامون، خلیفهٔ عباسی، از گور انوشیروان ساسانی نقل شده است (بزرگنری به پیش از این: ۲۰۲). داستانی که به مناسبت توال موضوع نقل شده است منبّی بر اینکه یکی از گشتگان خلیفهٔ انوشیروانی و انوشیروان را زردید، اما وازنش فاش شد، «سامون خبر یافت، خادم را بفرمود کشتن و انگشتی پهرن و در انگشت او کرد» (ص ۱۲۸).

یعنی همرین عبدالرزاق^{۱۲۲} (بند ۱۱، ص ۱۱۸ تا ۱۲۱)، رشتۀ دراز حکایات که عدالت این دورا در عمل نهان می‌دهد با این نتیجه‌گیری به پایان می‌رسد که: «چون امیران چنان بودند، حواری و خدمت ایشان نیز چنان بودند» (ص ۱۲۱).

افزون بر آنچه گفته شد باید به سه بند دیگر هم اشاره کرد. در یک بند مؤلف این حکم را که «الدین و الملك توأمان» تدقیق می‌کند منتفی در این معنی که پادشاه باید فرائض دین را به‌جا آورد، دستورهای دینی را اجرا کند، بددینان را کفر دهد و مرزهای سرزمین اسلام را حفظ کند و آبادان دارد (بند ۶ ص ۱۰۶). بند دیگر (بند ۲۱، ص ۱۴۲ تا ۱۴۷) به کسانی که در خدمت پادشاهند مربوط است: پادشاه نباید به «ناسزاواران» اجازه دهد که خود را در میان خدمتکارانش جای دهند، عل‌المخصوص کسی ناسزاوار و ناپایسته است که به گستاخی و به اراده خود خویشی را در خدمت پادشاه جای کرده باشد؛ و اینجا سایه کلیله به خوبی مشهود است به هر حال خدمت پادشاه مقتضی خطری بزرگ است: «وای بر آن کسی که مبتلا شود به صحبت شاهان... کار ایشان بیشتر ربا باشد، گناه خود را خرد دارند و گناه دیگران بزرگ دانند» (ص ۱۴۵ و ۱۴۶). و اینجا همه موضوعهای کاملاً سنتی هستند.

در این میان مخصوصاً بند ۱۶ (ص ۱۲۹ تا ۱۳۶) جلب نظر می‌کند زیرا که چنین می‌نماید که گویا نخست بار است که در یک متن فارسی به قدمت نصیحة الملوك كوشش شده است تا با استفاده از مجموعه‌های سنتی اندر زها به تبیین آنچه از «سیاست» مفهوم می‌شده است پرداخته شود. دست‌کم برای آن دسته از متون فارسی که ما می‌شناسیم ترجمه این کلمه به سیاست در معنای سیاسی آن یعنی «politique» به مثابه قلم مناست. ۱۳۲ ظهیری سمرقندی (اغراض السیاسة، ص ۲۸۶ و بعد) می‌گوید که اِعمال قدرت (پادشاهی) شامل دو جزء است: ریاست یعنی تنظیم سلسله مراتب آدمیان، و سیاست یعنی اجرای عدالت از راه فشار و اجبار. مؤلف آداب سلطنت و وزارت توصیه می‌کند که رئیس دستگاه عدالت در هنگام اجرای سیاست یعنی تنبیه خالی از عشم باشد؛ خواهجۀ نظام الملک کلمه میاست را به درستی در معنای «اصلاح کردن» (سیر الملوك، ص ۴۰)، و «تنبیه بدی» (همان، ص ۹۱) به کار می‌برد. غزالی «آیین سلطنت» خود را در کیبای سعادت به‌گونه‌ای تنظیم کرده است که در دنبال اصل نهم از رکن دوم که در آنجا

۱۲۲. او از سال ۹۹۹ هـ ق تا سال ۱۰۱۱ خلافت کرد.

۱۲۳. مؤلف توضیح می‌دهد که شعر کسی بود که عنوان خلیفه را رها کرده و به عنوان امیر پسند کرده، و دومی کسی است که به محض آنکه بر تخت خلافت نیست حسن صبری را به بازی خود برگزید (ص ۱۲۳). و اینجا از جمله دلایل هستند که مؤلف این دو امر را بر دیگران ترجیح می‌دهد. این نکته قطعی است که غزالی، و پیش از او خواهجۀ نظام الملک، می‌خواهد به آن دو استناد کند.

۱۲۴. بکریک به لاگوست، سیاست غزالی، ص ۱۹۱ تا ۱۹۵ در مورد «تعریف سیاست» که مؤلف آن را در معنای وسیع به کار برده است. این مفهوم در کیبای سعادت جایگاهی خاص ندارد.

سخن از تکلیف آدمی به امر معروف و نهی از منکر در میان است، بیاید.

مؤلف بخش دوم نصیحة الملوك در بند ۱۶ در مفهوم را به هم پیوند داده است: «هیبت یعنی ترسی که از پادشاه در دها می‌نشیند، و «سیاست» تبیین این قضیه با بیان ملاسلطانی در پلج بیدادگری پادشاه آغاز می‌شود: این بیدادگری (جور) «ثانی» مردم را در دنیال دارد. رفاه مادی بی که پادشاه در آن می‌زند، اگر با ترس از بیدادگرهای پادشاه همراه باشد، در واقع زهری است که در کام مردم ریخته می‌شود: «تشنه‌ای که بزرگترین نعمتی، از پی دین و مسلمان، تدرستی است و ایمنی؟ و ایمنی، از سیاست پادشاه بُود» (ص ۱۴۱). بدین‌سان و در نتیجه «واجب کند پادشاه را که سیاست کند و با سیاست بُود، زیرا که سلطان خلیفه خدای است؛ ۱۲۵ هیبت او چنان باید که چون رعیت او را از دور ببینند بیارند بر خاستن. و پادشاه وقت و زمانه ما بدین سیاست و هیبت باید؛ زیرا که این خلائق امروزین، نه چون خلائق پیشند، که زمانه بی‌شرمان و بی‌ادبان و بی‌رحمتان است؛ و تموّد بالله اگر سلطان اندر میان ایشان ضعیف و بی‌قوت بُود، بی‌شک و یواری جهان بُود، و به دین و دنیا زیان و بخلل رسد» (همان جا). مؤلف چنین ادامه می‌دهد: «جور سلطان فی المثل صد سال، چندام زیان ندارد که یک ساله جور رعیت بر یکدیگر، و چون رعیت ستمکاره شوند ایزد-تعالی سیر ایشان سلطان قاهر گیراد» (ص ۱۳۱ و ۱۳۲) چنان‌که حجاج بن یوسف چنین بود.

بدین‌سان سلطنت را ندان تا اندازه‌ای مقتضی جبر و فشار است؛ و مؤلف می‌گوید که جبر و فشاری که جابره‌ان باشد بر رواج خشونت در میان مردم ارجح است. دیگر این که: «سلطان بی‌سیاست را به چشم خلق ندر، خطر بُود؛ و رعیت از وی ناخشنود بُود و هواره او را بد گویند؛ نبیّی که چون کسی از عامه را ولایت رسد و خواهد که از رعیت شیار گیرد» ۱۲۶ و به سیاست سخن گوید و جاه خویشی به سیاست بیدار کند که رعیت هم بدان چشم اول نگردت او را» (ص ۱۳۲ و ۱۳۳)؛ و این نکته را حکایت طولانی زیاد بن ابیه، فرزند ابوسلیمان، تبیین می‌کند که در تنبیه و مجازات (میاست فرمودن) گروهی از گناهکاران یک لحظه درنگ نکرد (ص ۱۲۵)، و چون «او را گفتند که سیاست نیکو چیزی است ولیکن تو بی‌حقی کردی»، مسؤولیت آن را به گردن «نافرمان‌داری» ایشان انداخت (ص ۱۲۶).

این مفهوم «سیاست» در چشم مؤلف بخش دوم نصیحة الملوك بسپاو مهم می‌نموده است و برای لطیفیت شدت لحنی که در محکوم کردن بی‌عدالتی پادشاه به کار رفته بوده وارد متن شده است. اجرای عدالت مقتضی وظیفه کفر دادن است؛ مؤلف از رهگذر سنت اخلاقی می‌داند که این وظیفه نباید بر اثر خشم و در حال خشم که خود موجب بی‌عدالتی می‌گردد بقیام گیرد.

۱۲۵. این اصطلاح، که موردی متعجب به فرمود است، از بخش اول نصیحة الملوك گرفته شده است.

۱۲۶. عبارت «و خواهد که از رعیت شیار گیرد» افزوده مصحح است و نا مطمئن می‌نماید.

حکایت طولانی خود را از بیبر الملوك نظام الملک برگرفته است.^{۱۳۰} و نیز سخن حکمت امیر پرویز را که در حکم نتیجه گیری و ختم آن مقال است.^{۱۳۱} بند ۲۵ (ص ۱۶۰ و ۱۶۱) با نشان دادن این نکته، از رهگذر چند قول، که حکمت سرچشمه همه فضیلتهاست، خبر از باجی پنجم و ششم نصیحة الملوك می دهد. بند ۲۶ (ص ۱۶۱ تا ۱۶۷) از اندازه های حرج و بسط آخوین عبارت بند ۲۵ در باب مال و دولت است و تا اندازه ای حرج و بسط یکی از اندرزهای است که پیش از آن درباره رسولان پادشاه گفته آمده است. به طور کلی مطرح شدن دو کلمه دولت و رسول، موجب دو شرح و بسط جداگانه در باب این دو شده است. چرخ فلک (ص ۱۶۲) می گردد و «بر یک گردش نمائند که طبیعت آن چنین است». هرگاه که به مراد دل و بر وفق بخت کسی بچرخد و او را به پادشاهی رساند پادشاه باید تمامی کوشش خود را برای بهره گیری از آن و اجرای عدالت در میان مردمان به کار برد. اما اگر کسی فریفته قدرق که دولت به او می دهد گردد دولت از او روی بر می گرداند. دولت از گزشتی مساعد چرخ آسایش حاصل می آید و وظیفه انسان این است که در این روزگار بهره اخلاقی از آن گیرد. دولت همچنین نتیجه قضای آسمانی و مشیت الهی است و همین مشیت است که دولت را از پادشاه خطاکار باز می ستاند. مؤلف توانسته است در چند سطر جنبه های مختلف دولت را که از لحاظ نظری متضاد می نمایند به هم پیوند دهد و نشان دهد که در هر صورت انسان در برابر آن اخلاقاً مسؤول است. حکایت مربوط به گسیل داشتن «رسول» به این منظور آورده شده است تا اهمیت قاطع «راست زبانی» (ص ۱۶۶) در امور کشور و دولت نشان داده شود. بند طولانی ۲۷ (ص ۱۶۷ تا ۱۷۱) متشکل از سه حکایت است در تبیین گفتار مؤلف در زمینه تکلیف پادشاه به تأمین نیازمندی های مردم و دادن داد آنان. بند ۲۸ (ص ۱۷۱ و ۱۷۲) که در حکم نتیجه گیری است، وظایف متقابل پادشاه و مردم را نسبت به یکدیگر یادآوری می کند. بار دیگر به پادشاه می گوید که از «دعای مظلومان» در دادگاه الهی بترسد و قتل می کند که پیامبر (ص) از مرگ چهار تن، با آنکه مسلمان نبودند اما فضیلتند بودند، تأسف می خورد.

مؤلف باب اول نصیحة الملوك توانسته است در آستانه قرن ششم با استادی تمام درسهای عمده ای را که از سنت کهن «نصیحة الملوك» ها گرفته شده اند، گرد هم بیاورد. اولین دو سه را

اما بر این نکته هم تأکید کرده است که مجازات شدید در اوقات آشفته دیگر همچون روزگارانی عادی ناعادلانه نخواهد بود. در اینجا قطعاً با متنی سروکار داریم که از گفته های غزالی در «نصیحة الملوك» پس فراتر می رود. متنی که پس از آن کتاب نوشته شده است و آن را به سمت شدت عمل متقابل می کند.

مؤلف بخش دوم نصیحة الملوك بر آن بوده است که در چهارمین و آخرین مبحث این باب (ص ۱۲۷ تا ۱۷۲) گفت و گو از این موضوع را از سر گیرد، اما خیلی زود از این تیت فراتر رفته است. او بحث خود را چنین آغاز می کند: «مقصود ما اندرین بسیار گفتن آن است که روزگار ما سخت ناموافق است» و مردم بد و غافل؛ و سلاطین به دنیا مشغول و مال دوست... ولیکن پادشاه را هیبت و سیاست باید تا هر کسی از پس کار خویش باشند و خلق از یکدیگر این بپزد. و ما اکنون چیزی یاد کنیم این باب تا خواننده را و شنونده را فایده بوده (ص ۱۲۷ و ۱۲۸). و پس از آن یک رشته حکمت و اندرز نقل می شود تا این نکته مؤکد گردد که امروزه روز مردم گوش به اندرز می بندند.^{۱۳۲} و این امر بیشتر از هر وقت پادشاه را ملزوم می کند که از «ویم و سیاست» مردم را به اطاعت و آداب، و این ابتدایی ترین شکل عدالت است، فضیلتی که «عز دین است و قوت سلطان و صلاح رعیت» و سازگاری و بودن به ایمنی و نشستن به عافیت، و پیوند همه نیکیها به ترازوی عدل باشد» (ص ۱۴۹ و ۱۵۰).

مؤلف، بر این سبنا و با به کارگیری تعدادی فراوان از اقوال بزرگان و حکایات که بر محور چند اندیشه مهم گرد هم آورده شده اند، بار دیگر دیدگاههای متفاوتی را درباره اعمال قدرت بیان می کند و بسط می دهد. این گروه های قول و حکایت را، که بند بند ترتیب یافته اند، می توان یوسادگی تشخیص داد. آنها را بدان گونه که تصور می کنیم که مؤلف ترکیب کرده است، به این شرح بیان می کنیم. نخست مجموعه ای از اقوال است که تصویری از صفاتی که از یک پادشاه توقع می رود، عرضه می دارند (بند ۲۳، ص ۱۵۰ تا ۱۵۲)؛ مردی معتقد و پایبند به دین، دوستدار علم، و عادل.^{۱۳۳} در بند ۲۴ (ص ۱۵۳ تا ۱۶۰) به همان موضوع باز می گردیم که در بند ۱۲ در باب وظیفه پادشاه در مورد نظارت بر حسن جریان امور و دقت در کارهای گهاشتگانش، مطرح شده بود. این دو بند، به گونه ای آشکار، از سخنان استوار خواجیه نظام الملک در همین موضوع گرفته شده اند و ملهم از آنها؛^{۱۳۴} و انگی می مؤلف این بخش از نصیحة الملوك دو

^{۱۳۰} مثال: «به اول زمانه، خلق خفته بودند و علی ایضا، امروز تر علما خفته اند و خلق مرده. بسخی خفته، مرده تا نصیحة رسول داده» (ص ۱۲۹).

^{۱۳۱} مثال: «سخن آصف بن برخیا: «زمانه تو بی، اگر تو به صلاح باشی، او به صلاح باشد؛ و اگر تو به فساد مشغول شوی، وی نیز به فساد مشغول شود» (ص ۱۵۳).

^{۱۳۲} همین بند ۲۴ را می توان به عنوان نمونه ای از کیفیت استادی که مؤلف در اختیار داشته است، و نیز

نونه ای از کیفیت زبان او تلقی کرد. پس از یک مقدمه که از خود مؤلف است به دو حکایت بلند، پنج «حکمت»، و دو مثال و یک شعر ضرب المثل مانند (ص ۱۷۵) می رسیم: «تنگباری» در برابر «آسان جانی» قرار می گیرد و به پادشاه توصیه می شود که روش دوم را اختیار کند.

^{۱۳۳} و آن عبارت است از حکایت امیر اسحاق سامانی (ص ۱۵۷، نصیحة الملوك، ۱۲۲ تا ۱۲۴) و حکایت بهرام گور/ گشتاسب (ص ۱۵۷، نصیحة الملوك، ۱۲۱ تا ۱۵۲) و نیز

^{۱۳۴} ص ۱۵۷، نصیحة الملوك، ۴۰. پیش از این، فصل ۴ ص ۱۵۷، نصیحة الملوك، ۳۶۰.

در مجموعه‌ای از اندرز و حکایت عرضه می‌کند که پس از او به صورت اقوال شاهد مثال در میان همه مؤلفان این نوع کتب رواج یافته‌اند. چنین می‌نماید که علی اصفهانی در باب نهم تفسیر الملوك خود زیر تأثیر نصیحة الملوك بوده است؛^{۱۲۲} به هر حال از «نصیحة الملوك» ده قاعده‌ای غزالی، که اصول و اصطلاحات اصلی آن را برگرفته است (کیبای سعادت، ۵۲۵ تا ۵۲۲: تحفة الملوك، ۶۳ تا ۶۶) پی‌خیز نبوده است. در عین حال کتاب او فاقد غنای نصیحة الملوك در این زمینه است. وجه ایرانی نصیحة الملوك کاملاً هویداست، به این معنی که برخلاف عادت غزالی مؤلفان آن گونه‌ها و حکایات و اقوال کتاب را از مجموعه‌هایی که به زبان فارسی بوده‌اند برگرفته است و سنتی را که به پادشاهان قدیم ایران نسبت داده می‌شده، اعتبار بخشیده است. خلیل کم به قرآن^{۱۲۳} و پیامبر اسلام (۲۳ مورد) استناد شده است و این روش رایج در متون فارسی بوده است. از شصت و دو حکایت مندرج در باب اول نصیحة الملوك فقط بازیگران بیست و یک حکایت دارای شخصیتهای دوره اسلامی هستند، البته به این شرط که حکایات دو روایتی مأمون را که در آن موبدان نکته‌ای را در باب برتری شاهان قدیم ایران نقل می‌کنند، مستثنی بدانیم؛ همین نکته مأمون را و می‌دارد تا به جست‌وجو و کشف گور انوشیروان اقدام کند (ص ۱۲۷ و ۱۲۸). در همین «باب» همچنین بیشترین تعداد ادبیات عربی (یازده مورد از جمع شانزده مورد در تمام کتاب) و فارسی را (چهارده مورد از جمع بیست و یک مورد) باز می‌یابیم. چنین می‌نماید که چهار شعر فارسی از آفرین نامه ابو شکور (پیش از این، شماره ۲۰۶) برگرفته شده‌اند.^{۱۲۴}

— وزیر و ایوان پادشاه است

مؤلف نصیحة الملوك در «باب دوم» (ص ۱۷۵ تا ۱۸۵) به موضوعی پرداخته است که در سیر الملوك و بخش اول نصیحة الملوك به‌اشاره برگزار کرده است، اما چنان‌که دیدیم یکی از موضوعهای مهم و موشع در آداب سلطنت و وزارت بوده است، و آن موضوع «وزارت» است. این منصب در اینجا، به همان‌گونه که در آداب سلطنت و وزارت (پیش از این، شماره ۱۷، باب دوم آداب سلطنت و وزارت) با منصب سلطنت تلفیق شده است، مورد توجه قرار ندارد. و این

۱۲۲. برخی از اندرزها در هر دو متن به هم شباهت دارند و ابیاتی که در نصیحة الملوك ضبط شده‌اند در نسخه الملوك هم یافت می‌شوند.

۱۲۳. مواردی که از قرآن نقل شده‌اند عبارتند از: بقره، ۲۵۰؛ آل عمران، ۲۵؛ نساء، ۴ و ۲۶ (دو بار)؛ یوسف، ۵۸؛ غزل، ۹۲؛ شعراء ۱۲۴؛ لقمان، ۱۲؛ آل‌رحمن، ۶ و ۷.

۱۲۴. آنها عبارتند از: اشعار مندرج در صفحه‌های ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۲ و ۱۵۲، که ویلبر لازار آنها را در نخستین شاهنامه پارس‌گوی، ج ۱، ص ۱۸۳ و ۱۸۴ نقل کرده است.

شاید بدان روست که از روزگار خواجیه نظام‌الملک به بعد منصب وزارت از لحاظ تاریخی همچون یک واقعیت اصلی و عمده قدرت تثبیت شده بود و از آنجا که اهمیت آن بدینی شده بود دیگر نیازی به بحث و تأکید زیاده نداشت. ترکیب باب دوم نصیحة الملوك چرخش و لحقی خیلی شخصی‌تر از باب اول آن دارد؛ به‌شرف تدریجی بیان مطلب مشهودتر است. مؤلف بیشتر از پیش به سخن و زبان خود سخن می‌گوید و تمسک او به اقوال دیگران کمتر می‌شود؛ سنت اخلاق منعصر اسلامی بدان‌رو مطرح می‌گردد تا وجود منصب وزارت مورد تأکید و تأیید قرار گیرد. اما مؤلف به‌طور کلی به سنت اخلاقی ایرانی از جمله سنت اخلاقی ایرانی دوره اسلامی که گونه‌هایی از چگونگی وزارت برمی‌کشد و خانواده نظام‌الملک را از آن به‌دست می‌دهد منتظر داشته است. به‌نظر نمی‌رسد که مؤلف نصیحة الملوك از وجود آداب سلطنت و وزارت خبر داشته است، اما یک موضوع در هر دو کتاب مشترک است و آن موضوع نقش وزیر در اداره امور کشور در مقابل دشمن است (آداب سلطنت و وزارت، ۲۷ و ۲۸، نصیحة الملوك، ۱۸۱ تا ۱۸۳)؛ البته این نکته موضوع مشترک قلمی سنت اخلاقی است که در آن «تدبیر و حیل» حق‌الامکان از «حرب» و جنگ بهتر دانسته شده است.

مؤلف برای تبیین ضرورت منصب وزارت، توصیف خصوصیتهای وزیر خوب، و تعیین حدود منصب او در مقایسه با حدود منصب سلطنت و نشان دادن اهمیت نقش وزیر در خدمت به مردم، به فقط چند صفحه اندک نیاز داشته است. در این صفحات هوازه از اخلاق بهره گرفته شده است و مؤلف عمدتاً تا به جای تعریف وجوه فنی منصب وزارت، تصویری از وزیر خوب ترسیم کند. او این باب را چنین آغاز می‌کند: «بیاید دانستن که پادشاهی به دستور^{۱۲۵} نیک تمام شود [نسخه: راست آید]، وزیر شایسته و با کفایت و عادل؛ زیرا که هیچ ملکی بی دستور روزگار نتواند گذاشتن، و هر که به رأی خویش کار کند افتاده آید بی شک» (ص ۱۷۵).

چنان‌که از این چند کلمه می‌توان حدس زد نقش عمده و اصلی وزیر این است که مشاور پادشاه باشد. خدا به شخص پیامبر توصیه کرده بود که در امور با دیگران مشورت کند (قرآن، آل عمران، ۱۵۹: وَ شاورهم فی الأمر) همان‌گونه که پیش از او وزیری برای موسی قرار داده بود (قرآن، طه، ۲۹ تا ۳۲). وزیر باید با آگاهی از خلق و خوی پادشاه او را نصیحت کند (ص ۱۸۱)؛ پادشاه باید مردی مورد اعتماد را به وزارت برگزیند و باید با او در مقام مستند رفتار کند اما مستندی که در بالاترین درجه رتبت باشد زیرا که امور کشور و در واقع «ساختگی کار و دخل و آبادانی ولایت و خزینه از وزیر باشد» (ص ۱۷۶). اما پیش از هر چیز از وزیر انتظار

۱۲۵. مؤلف کلیات «مستوره» و «وزیر» را مترادف و بدون تفاوت به کار می‌برد.

هوار لشکری از دلیر مردان مسلح، مکل نگاهدارد و خوب به ایشان برسد و چون جنگی روی داد اگر دشمن شکست خورد باید «گناهشان عفو کند و به کشتن ایشان تشابه» زیرا که آنان نیز دلار مردانی بوده‌اند و «زنده را بتوان کشتن» و [اما] کشته را زنده نتوان کریم» (هانا جبا)، و اگر سرپای از سپاهیان خودی اسیر و گرفتار شود وزیر باید او را باز طرح تا به این ترتیب «دیگران را امید افند و دل ایشان قوی شود» (ص ۱۸۴).

یک وزیر خوب، به هر حال، یک نعمت آسمانی است و از نیکبختی پادشاه است که خدای تعالی سوزیری ضایسته به او دهد. شایستگی وزیر (ص ۱۸۴) برای منصب وزارت فقط نتیجه لطف الهی است، چنانکه لطف خدا شامل احوال برامکه^{۱۲۶} شد و یکی از «عجایبهای جهان» حدیث ایشان است (ص ۱۸۴)؛ و پس از ایشان لطف خدا شامل خانواده نظام الملک شد. آنان وزیران و کدخدایان گونه بودند، بویژه از این جهت که از رهگذر ایشان مردم دو رفا و آسایش بودند زیرا که آنان به «مصلحت» خلق می‌اندیشیدند و دو راه این می‌گوشیدند.

باب سوم نصبیه الملوك (ص ۱۸۷ تا ۱۹۶) تکلمه‌ای است بر باب پیشین و به بیان خصوصیت‌های منشی «دبیر» در معنای کسی که به کار مکتوبات می‌پردازد اختصاص دارد. مؤلف، پس از ستایش «قلم» که «فانایان گفته‌اند که هیچ چیز بزرگوارتر از آن نیست» و به آن «زرگر سخن» لقب داده‌اند، و پس از بر شمردن دانش‌هایی که دبیر باید از آنها آگاه باشد چگونگی تراشیدن قلم را می‌آموزد و به دبیر سفارش می‌کند که نامها را مهر کند و بسیار چیزها را با کلیات اندک بیان نماید.

— مفهوم «همت» یا آنگب والا

با «باب چهارم» (ص ۱۹۷ تا ۲۱۹) به مقوله اخلاق، پادشاه و وزیر باز می‌گردیم. مؤلف خواسته است که در این باب مستقلاً به فضیلتی که بهتر از هر خصلت دیگر مناسب بزرگترین برخورداران از قدرت است، بپردازد. او از طریق مثال‌هایی که نقل می‌کند این فضیلت را ظاهراً به سخاوت نقدی محدود کرده است اما در واقع در آغاز آنچه مورد نظر او بوده است بزرگی روح و علو همت بوده است. تنها اصطلاحی که او برای بیان این مفهوم به کار می‌برد «همت» است. و این نکته‌ای است که با تبیین یک هدف همراه است. این اصطلاح در همه متون کهن مثل جردنامه، آیین اردشیر، آفرین نامه، آداب سلطنت و وزارت و مانند آنها یافت می‌شود. از این کلمه چنین مفهوم می‌شود که آدمی باید دید وسیع داشته باشد و از بالا به چیزها و امور بنگرد و

می‌رود که بر ستودار از خصایص اخلاقی بی باشد که رغبت کلی به کار نیک و اجتناب از بد در رأس آنها قرار دارد. اما آگاهی از مسئولیت شخصی نیز بی مهم است؛ و باید به خود بگوید که «پادشاه را پایدنگی به من است و جهان را پایدنگی به پادشاه» (ص ۱۷۷) و «بدانند که اول کسی که پادشاه را بیاید وی است» (هانا جبا)، هرام گور می‌گفت که: پادشاه را شش چیز باید «تا پادشاهی او قام یزد و بی غم زید... دستور نیک... اسب نیک... سیلح و تیغ نیک، خواسته بسیار و سبک سنگ و گران چیا... زنی خوبری تا او را غمگسار بود»^{۱۲۷} و طباطبائی نیک که ملک داریسون طبع بسته بود چیزی سازه که طبع او را بگشاید» (هانا جبا). یکی از خصلت‌هایی که بیشتر از هر خصلت دیگر باید در وزیر باشد این است که «امین» و «با امانت» باشد. اما حقیقت این است که فقط در نزد پادشاه خوب است که وزیر خوب، دانشمند، خردمند، مآل‌اندیش،^{۱۲۸} دلیر، راست‌کار، و قادر به حفظ اسرار یافت می‌شود؛ و مخصوصاً وزیر باید مردی یا به سن گذشته باشد نه جوان تا مزه سرد و گرم روزگار را چشیده و تجربه اندوخته باشد که «آنچه مردم از روزگار آموزد از هیچ‌کس نتواند آموختن» (ص ۱۸۰). وزیر خوب همچنین باید مردی متعادل و آرام خوی «آهسته» باشد، بتواند نیکو سخن گوید، دل‌گشاده (سمه صدر) داشته باشد و چهره مطبوع و به قول اردشیر «دستور آهسته» باید و نیکو سخن و دلیر و فراخ‌دل و نیکو روی و شرمگین و خاموش، آنجا که خاموشی باید... و پاک دین... و از گردش زمانه پرتسد» (هانا جبا). «هر پادشاهی که او را دستور مهربان بود، آن دستور را دشمن بسیار تر بود از دوست. و پادشاه باید که بر دستور، سخن بدگویان نشنود تا دوست زشک برد و دشمن غم خورد» (ص ۱۸۰ و ۱۸۱). در عین حال، وزیر هرگز نباید که خصلت‌ها و صفات نیکوی خود را به رخ شاه بکشد و «کردار خویش بر پادشاه نمرده و نباید در اندیشه «منت» نهادن بر او باشد (ص ۱۸۱)؛ در واقع باید دانست که: «هر چه دستور و نزدیکان پادشاه کنند، به وزیر پادشاه کنند، پس منت پادشاه را نیز در خلق» (هانا جبا).

بدترین چیز برای پادشاه داشتن وزیر بد است، و بدترین وزیر آن کس است که در جایی که ضروری نباشد و کار بی‌جنگ برآید «پادشاه را بر حربه کردن تیز کند» و این نکته در مثل چنین آمده است که «مار به دست کسان باید گرفتن نه به دست خویش» (ص ۱۸۲). افزون بر اینها وزیر در وقتی که خطر جنگ باشد باید نامه بنویسد، گاه «دبیر» و گاه «حیل» به کار برد و حتی گاه «به عطا و صلح کوشد» یعنی که از راه‌های دیگر جز جنگ به هدفهای خود برسد زیرا که «تندر حرب، جان و تن و خواسته» هزینه شود (هانا جبا). در عین حال باید

^{۱۲۶} یکی از موارد نادر در این کتاب که در آن با لحن مثبت از زن یاد شده است.

^{۱۲۷} بخاری (ص ۱۸۰). یکی از پنج چیز که وزیر را باید چنین توضیح شده است که وزیر به وسیله آن «به هر کاری که درون خود، بیرون شستن بیند».

^{۱۲۸} دربارهٔ افسانه‌ها و واقعت مربوط به این خانواده ایرانی بولایی، که نخستین وزیران و مشایان عباسیان از آن برخاسته، بنگرید به: سورول، مقاله «Baranika» در «ایوة الحضارة اسلام».

مؤلف در اینجا یک مفهوم سنتی اخلاقی را بار دیگر مطرح کرده است. این فضیلت عبارت از این است که آدمی از بالاترین نقطه ممکن به این نکته عنایت کند. مثلاً در حکایاتی که خواجیه نظام الملک نقل کرده است (بیر الملوك، ۵۵ و ۵۶) و دقیقاً در نصیحة الملوك (ص ۲۰۰) آورده شده است. حاضران در مجلس قهرمان داستان را به سبب "بلند همتی" او می ستایند زیرا که حاضر به مجادله با کسی که از او شکایت داشته نشده است و هر چه را که ادعا کرده، بدون مباحثه، به او داده است.

اهمیت و فایده متن نصیحة الملوك در این است که مؤلف آن کوشیده است تا فضیلتی را که بر این آهنگ عادی رفتار آدمی تأثیر می گذارد، ابتدا تعریف، و بعد تبیین و توصیف کند. «امیر المؤمنین عمر، رضی الله عنه، گوید: "یگر تا خسیس همت نباشی که من چیزی ندیدم مرد را از پای افکندند از دون همتی". چنانکه عمرو بن العاص گفت: "مرد، خویش را آغیا باید که نهد". یعنی اگر خود را عزیز دارد بلند شود، و اگر خوار دارد خوار شود. و تفسیر همت، خویشنداری بود و پردی. همت بزرگ آن بود که خویش را بشناسد و عزیز دارند، و هرگز مردم به نزدیک مردم عزیز نشود تا خویش را عزیز ندارد؛ و کس او را مقدار ندارد تا وی قدر خویش ندارد. و عزیز داشتن خویش آن بود که با ناکسان نیامیزد، و کاری که کند چون اندر خور وی نبود نکند؛ و چیزی نگوید که مردم او را بدان عیب کنند. و همت و پردی، ملوک را بود. ازو عالی این خصلت در ایشان نهاده است؛ و هر ملکی را که این خصلت نبوده است از وزیران و ندیان به تکلف میاموخته است» (ص ۱۹۷).

توصیف فضیلت "همت" غوغای بس عالی از چگونگی درک و عرصة یک مفهوم سنتی اخلاقی است. این مفهوم از راه کلمه‌ای که در زبان فرهنگ پیرامون مؤلف رایج است، یعنی کلمه "همت" تبیین شده است؛ این کلمه دقیقاً به یک نیت و آهنگ، و به یک شیوة دید و در نتیجه به یک شیوة رفتار مربوط می شود. اما در این مفهوم، در پیرون از این نیت و آهنگ که در نظام اخلاقی جایگاهی والا دارد، مبهم و حتی می توان گفت که عاری از معنی است. و لذا مؤلف بر سر آن است که بر این مفهوم، بدان سان که آن را در زمینه فرهنگی در می یابد، روشنایی بیفکند. اگر به دقت به کار مؤلف بنگریم در می یابیم که او قطعاً به تأثیری که از این فضیلت "همت" منبت می شود، نظر دارد، و آنچه را که خود این خصلت می تواند باشد از همان تأثیر استنتاج می کند. مردی که همت داشته باشد بدین گونه خود را می شناسد که از همنشینی با

افراد بی ارزش و ناباب خودداری می کند، آنچه را که با ارزش شخصی خود او مناسبت ندارد انجام نمی دهد و از گفتن آنچه شایسته او نیست و به زبان آوردنش موجب سززش می شود، اجتناب می نماید. همنشینی و معاشرت، اقدام به کار و سخن یا گفتار عرصه‌های گسترده‌ای و به کارگیری اخلاقی هستند که آن را خوب می شناسیم، و این یک طبقه بندی سنتی است، که یک

مؤلف در اینجا یک مفهوم سنتی اخلاقی را بار دیگر مطرح کرده است. این فضیلت عبارت از این است که آدمی از بالاترین نقطه ممکن به این نکته عنایت کند. مثلاً در حکایاتی که خواجیه نظام الملک نقل کرده است (بیر الملوك، ۵۵ و ۵۶) و دقیقاً در نصیحة الملوك (ص ۲۰۰) آورده شده است. حاضران در مجلس قهرمان داستان را به سبب "بلند همتی" او می ستایند زیرا که حاضر به مجادله با کسی که از او شکایت داشته نشده است و هر چه را که ادعا کرده، بدون مباحثه، به او داده است.

اهمیت و فایده متن نصیحة الملوك در این است که مؤلف آن کوشیده است تا فضیلتی را که بر این آهنگ عادی رفتار آدمی تأثیر می گذارد، ابتدا تعریف، و بعد تبیین و توصیف کند. «امیر المؤمنین عمر، رضی الله عنه، گوید: "یگر تا خسیس همت نباشی که من چیزی ندیدم مرد را از پای افکندند از دون همتی". چنانکه عمرو بن العاص گفت: "مرد، خویش را آغیا باید که نهد". یعنی اگر خود را عزیز دارد بلند شود، و اگر خوار دارد خوار شود. و تفسیر همت، خویشنداری بود و پردی. همت بزرگ آن بود که خویش را بشناسد و عزیز دارند، و هرگز مردم به نزدیک مردم عزیز نشود تا خویش را عزیز ندارد؛ و کس او را مقدار ندارد تا وی قدر خویش ندارد. و عزیز داشتن خویش آن بود که با ناکسان نیامیزد، و کاری که کند چون اندر خور وی نبود نکند؛ و چیزی نگوید که مردم او را بدان عیب کنند. و همت و پردی، ملوک را بود. ازو عالی این خصلت در ایشان نهاده است؛ و هر ملکی را که این خصلت نبوده است از وزیران و ندیان به تکلف میاموخته است» (ص ۱۹۷).

همان گونه که مؤلف گفته است، "همت" خصلتی است که خدا به پادشاهان بخشیده است و پادشاهانی بوده اند که مستقیماً آن را دریافتند و لذا ناگزیر شدند که «از وزیران و ندیان به تکلف» فراگیرند. در حقیقت، قسمت عمده باب چهارم از حکایاتی در توصیف این عطیه الهی به پادشاهان و نیز درسهایی که ایشان در این زمینه از وزیران خود گرفتند اختصاص دارد، و در هر صورت آنچه این حکایات نشان می دهند خصلت "همت"ی است که در قلمرو مال و مثال، و بویژه نقدینه و پول، یعنی شکوه و جلال که معنای بخشندگی شکوهناهند و عالی قدرانه از آن بر می آید، اِعمال می شود.^{۱۴۹}

۱۴۹. مؤلف، عمده این حکایات را از نخستین خلفای عباسی و وزیرانشان «آل بکر» گرفته است. می دانیم که در روزگار خواجیه نظام الملک یک «تاریخ آل بکر» بر مبنای یک متن عربی که می شناسیم نوشته شده بوده است (بنگرید به: ذبیح الله صفاء، تاریخ ادبیات، ۲/ ۹۱۵) که ما به آن دسترسی نداریم؛ اما چنانچه می دانیم که آن دسترسی داشته (نصیحة الملوك، ص ۲۰۱، یادداشت ۱۲) نوشته است که نوشته او بسیار نزدیک به نوشته نصیحة الملوك است. بیگانه تاریخ بر مبنای در آن عصر بسیار بیرونی و رایج بوده است.

مؤلف باب چهارم نصیحة الملوك در عین حال به این نکته توجه داشته است که «همت» فقط به همین قلمرو محدود نمی‌شود، و لذا در مناهای که می‌آورد این مفهوم را تنها در یکی از مناهایش که بحث‌گذاری پادشاهان است، به کار برده است و مثلاً نوشته است: «همت و نهمت هر دو هم شکند و هر یکی را از این دو، بهره است؛ یکی را به سخاوت و نان دادن، و یکی را به شصاعت، و یکی را به علم و عبادت، و یکی را به زهد و بترک دنیا گفتن، و یکی را به طلب افزونی دنیا. اما همت اندر سخاوت و خدا کردن مال چنان بود که به حکایت آمده است» (ص ۲۰۰ و ۲۰۱)، و آن حکایت، حدیث بحث‌بنگینی بی‌نیاید می‌باشد.

آن حکایت طولانی درباره همت یعنی است، و شخصی به نام عبدالله الحزازی، رقیب خوشبخت می‌د در نزد خلیفه هارون الرشید، و مردی گننام که چون گرفتار تنگدستی شده بود نامهای دروغین از قول می‌برد برای عبدالله سزای برد (ص ۲۱۱ تا ۲۱۵)، هدف از نقل این داستان نه فقط ستایش «همت» (بحث‌بنگینی مال عظیم) عبدالله است، بلکه ستایش از همت (خطاب‌پوشی و اغراض رحمانه) یعنی ۱۵۰ و همچنین ستایش همت (بلند پروازی) آن مرد بی‌چیز نیز هست که بدین‌سان توصیف شده است: «آن جوان فرد تنگدست... اگر مرد خسیس [طبع] بودی به شغل دون و مردمانی خسیس التها کردی؛ چون همت او بلند بود، تهور کرد و گرد مردمان با همت و بزرگان با سخاوت گشت تا بدان تهور به مراد رسید؛ و بدان دو مهر بزرگواری بلند همت نگر که با او چه معاملت کردند، و از همت و مروت خویش رانداشتند که او را عقوبت کردند و برنجایند؛ تا آن بیچاره از سختی زیست و به نعمت افتاد و آن دو مهر تکام گشتند» (ص ۲۱۵).

باب چهارم با تعریف و توضیح سنتی خصلت «همت» به معنای بزرگواری و بحث‌گذاری در دهش‌های مادی پایان می‌پذیرد (ص ۲۱۶ تا ۲۱۹)؛ این خصلت تحقق نمی‌پذیرد مگر آنکه سرنوشته در آن دخالت کند و قبل از هر چیز مال و دولت به انسان بدهد؛ این خصلت همچنین در صورتی تحقق‌پذیر است که بخشش به اندازه باشد؛ اما در عین حال هرگاه کسی عمیقاً خواهان این خصلت باشد سرانجام به آن می‌رسد و برخوردار از آن موفقیت‌آمیز خواهد بود.

— حکمت همه اصهار

باب پنجم نصیحة الملوك یک کتاب حکمت است متشکل از اندرزهای برگرفته شده از اندرزنامه‌های کهن، البته این باب یک مجموعه در معنای ادبی کلمه که پیش از این شناخته‌ایم، نیست بلکه گزیده‌ای است از اندرزهای مندرج در آن مجموعه‌ها. و اگر کسی منابع هری با

فارسی آنها را بشناسد به آسانی می‌تواند آنها را باز یابد. دیده نمی‌شود که یک فکر مشخص رهنمون مؤلف بوده باشد، بلکه آنچه از آن برمی‌آید فقط نیت کلی مؤلف است برای عرضه داشت آنچه به گمان او حکمت سنتی می‌آموشته است. ما در این مجموعه هفتاد و هشت اندرز را شایرش کرده‌ایم که از آن میان می‌تواند به «یک حکیم» ناشناس نسبت داده شده‌اند. هجده اندرز به بزرگهر و بقیه به حکای دیگری، حکای که از ایشان نام برده شده است یا یونانیند (سقراط، بقراط، جالینوس، ارسطو و اسکندر)، یا ایرانی (یونانی دستور به رستم) و یا عرب (لقمان، ابن مقفع، اسحق قیس و بنیغ و دیگران). از پیامبر فقط یک‌بار نام برده شده است، اما ذکری از علی (ع) در میان نیست. گزینش اندرزها خیلی خوب انجام گرفته است؛ همه انواع اندرز ذکر شده‌اند (اندرزهای ساده با یک نفره، اندرزهای دو نفره، اندرزهای شاهنشاهی همراه با عدد و رقم، کلیات قصار، اندرزهای مربوط به «بیشترین» و «کمترین» یعنی آنچه اخلاقاً سبب افزونی یا موجب کاستی می‌گردد، و بالاخره تاریف اصطلاحات).^{۱۵۱} مؤلف کوشیده است تا سخنان متنوع باشد و لذا متن به هیچ وجه یکنواخت و بی‌مزه نیست، و بسیاری از مفاهیم را که همگی به اخلاق سنتی تعلق دارند، در بر می‌گیرد. مابعد تشریح نخستین اندرزنامه‌ها (فصل اول کتاب) به چند کتاب که با نصیحة الملوك هم جهت هستند و با آن هم‌خوانی دارند، هر چند که فی الواقع تعدادشان بسیار نیست، مثل اندرزهای لقمان و یونانی دستور، اشاره کردیم. مثلاً می‌توان فلان اندرز نصیحة الملوك را در متونی که پیش از این واری کرده‌ایم باز یافت.^{۱۵۲} وارگان همه این متون به یک عصر، یعنی قرن پنجم هجری تعلق دارد. اگر قرار باشد که نشان داده شود که شایر اندرزنامه‌های آن روزگار خیلی بیشتر از این تعداد بوده که به ما رسیده است باب پنجم نصیحة الملوك می‌تواند دلیل و نشانه خوبی برای این نکته باشد.

مؤلف نصیحة الملوك پس از بیان محتوای حکمت که موضوع باب پنجم بود، در باب ششم (ص ۲۴۷ تا ۲۵۹) به خود حکمت و حکایان می‌پردازد که در «شرف خرد و خردندان» است. در واقع احاطه پادشاهان به حکمت و حکایان آنان جزئی از محتوای «نصیحة الملوك» هاست و چنان‌که دیدیم غزالی مخصوصاً این محتوا را به استاد به عالمان دین تبدیل کرده بود؛ اما مؤلف

۱۵۱. علی‌الحصص در صفحه‌های ۲۲۸ و ۲۲۹ نصیحة الملوك، نقلی که به این تقریب از دستیاران حجاج (!) نسبت داده شده است و تعریف جالب است از هجده اصطلاح رایج در اخلاق.
۱۵۲. مثل صفحه ۲۲۰ نصیحة الملوك و ورق ۲۲ که گفتار بقراط حکیمان، حیواناتی دیگر را قبلاً آورده.
ص ۱۷ و ۲۲ خاطر نشان کردیم. جلال صابی در متن عربی جایوان غره (چاپ بیابادی) و مورد غره (چاپ بیابادی) را در ۲۲۵ (ص ۱۵) جایوان غره و ص ۲۲۴ (ص ۱۱۳) جایوان غره و ص ۲۲۵ (ص ۱۵) جایوان غره (خود).

تدبیر است، و رای و تدبیر با خرد مادرزاد است، و «خرد داده خداست که واهب العقل است» عزوجل (ص ۲۵۹).

— در صفت زنان —

پس از خرد موضوع زن، همچون مقوله متناقض با آن، مطرح می‌شود. مؤلف در باب هفتم که آخرین باب نصیحة الملوك (ص ۲۶۱ تا ۲۸۶) است، به آن می‌پردازد. همان‌گونه که خواهیم دید نظام الملک هم بخش آموزنده کتاب خود را به همین موضوع در باب چهارم و دوم بزرگواری اختصاص داده بود. باب هفتم با توصیف هوسر خوب، یعنی زن سازگار و مطیع آغاز می‌شود و با رأیی بدبینانه پایان می‌گیرد که «به حقیقت، هر آنچه به مردان رسد از محنت و بلا و هلاک، همه از زنان رسد» (ص ۲۸۵). در میان این دو قطعه، مؤلف به هوسر و بسط تعلیمات و اطلاعات مربوط به زنان می‌پردازد که همان‌گونه که مؤلف عمل کرده است باید در درون «نصیحة الملوك» جای گیرد؛ و آن تعلیم پادشاه است در باب زنان و هشدار به او در زمینه «خیر و شر ایشان» که از جمله موضوعات مربوط به این مقوله‌اند و در همه «نصیحة الملوك»‌ها دیده می‌شوند. در نصیحة الملوك، این موضوعها فی‌نفسه مطرح شده‌اند یعنی بدکار، هر کس می‌آیند و فقط اختصاص به پادشاه ندارند، در حالی که توصیه‌های مندرج در مثلاً آداب سلطنت و ذلالت و بزرگواری الملوك عمدتاً خطاب به پادشاه تدوین شده‌اند. مؤلف در اینجا نیز همچون بابهای پیشین، اندرزهای خود را با انبوهی از اقوال و حکایات می‌آمیزد و در غین حال آنها را با افزودن ملاحظات شخصی خود تکمیل می‌کند. چنان‌که چهار بار تصریحاً تأکید می‌نماید که: «خداوندگار کتاب گوید...». این رهاورد شخصی مؤلف در این باب، به محسوس‌تر از بابهای قبل است؛ تا بدانجا که حتی دو قسمت از این باب حاصل تألیف خود او هستند. البته او از کینای سعادت غزالی^{۱۵۸} بهره نگرفته است، زیرا که این موضوع را به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت با غزالی مطرح کرده است؛ دیدگاه او قبل از هر چیز دیدگاه یک مشاور اخلاقی است نه قبیح قاضی.

چنین می‌نماید که باب هفتم نصیحة الملوك در باب زنان حاوی دوازده درس است که به این ترتیب تقسیم می‌شوند: (۱) هوسر خوبی که باید برگزیده تا از او دارای فرزندان شد و خانه را خوب نگاهدارد، زنی است پارسا و پاکدامن، و مردی که با توجه به این معیارها زن می‌گیرد، مطمئناً از اطاعت و فرمانبرداری او هم برخوردار می‌شود (ص ۲۶۱ تا ۲۶۴) (۲) زن برای ارضای شهوت و کامرانی آفریده نشده است بلکه برای حفظ دین شوهر در مقام فرمانبرداری

بخش دوم نصیحة الملوك آن را به سبکبان و سردمندان حواله می‌دهد. او به زبانی که در کلیاتی که نمی‌توانست فردوسی را خوش نیاند،^{۱۵۳} نخست حکمت و خرد را همچون زیباترین آفریده پروردگار می‌ستاید: «خداوند تعالی خرد را بر نیکوترین صورت بیافرید، و فرموده‌اش، بروا برشت، پس، فرموده بیاید. آنکه او را گفت: در همه عالم نافریدم چیزی نیکوتر و بزرگوارتر از تو، و همه خلائق را فواید و عذاب به تو خواهم داد» (ص ۲۴۷).^{۱۵۴} به عقیده مؤلف، این همان چیزی است که خدا در قرآن گنجانده است که: «فَأَنذِرْ لِلَّهِ الْإِلَاحِيَا» (مائدة، ۱۰۰: از خدا ترسید [تا رستگار شوید] از خردمندان)، و مؤلف توضیح می‌دهد که: «خرد را به تازی عقل می‌گویند، و عقل مشتق است از عقل،^{۱۵۵} و حصاری که بر سر کوهی باشد که دست کس بدان نرسد آن را می‌فیل خوانند، یعنی استوار» (ص ۱۴۸). و این شیوه‌ای است برای ستایش خرد در حضرت پادشاه بر مبنای ارائه ریشه کلیات. پس از آن مجموعه‌ای از نشانه‌ها ذکر شده است که به کمک آنها مرد خردمند از آدم بی‌خرد تشخیص داده می‌شود،^{۱۵۶} و تأکید می‌گردد که خرد چه کمک و یاور هیشگی و یا برجایی برای انسان است.

مؤلف در قسمتی دیگر از همین باب (ص ۲۴۹ تا ۲۵۳) با نقل دو حکایت طولانی به تشریح پیوند خرد با دانش می‌پردازد و البته دانش را هم به معنای اشراف به علوم و هم به معنای دانش برخورداری از تربیت صحیح گرفته است. در واقع خرد، آدمی را به سوی دانش رهنمون می‌شود و قدر و مرتبه آدمیان را در نزد پادشاهان بالا می‌برد و حال آن که دانشی عاری از خرد به تاهی (جان) آدمی می‌انجامد. سومین و بازپسین قسمت باب ششم مجموعه‌ای است از اقوال در باب خرد، که نشان می‌دهند که هر چه خوب است از خرد سرچشمه می‌گیرد و فقط خرد است که می‌تواند میان خوب و بد به درستی تمیز دهد،^{۱۵۷} و این که خرد والاترین نیرو و استمداد آدمی است که قوه تمیز، حافظه، ادراک، تأمل، تفکر و شادی جان در همه وقت در خدمت آئند زیرا که خرد نور است؛ «همه کارها به دانش باز بسته است، و دانش اسیر رای و

^{۱۵۳} او در بیت، پس او ستایش خدا و بیش از ستودن آفرینش، به ستایش خرد می‌پردازد (شاهنامه، ۸۰۰ آغاز کتاب، بیت ۱۶ تا ۲۲).

^{۱۵۴} به نوشته جلال‌های این عبارت ترجمه‌شده‌ای که در حدیث است.

^{۱۵۵} عقل، توار و رشنی است که چیزی را حکم نگاه می‌دارد.

^{۱۵۶} خردمند می‌داند که چگونه از این دو جهان بهره‌مند گردد؛ کسی را که به او بدی کرده است می‌بخشد؛ او در برابر کسی که از او برتر است فروتنی می‌کند و با کارهای خوب خود بر او پیشی می‌گیرد؛ او همواره به خدا می‌اندیشد؛ او فقط از آنچه می‌داند سخن می‌گوید و می‌داند که یک سخن در کجا سودمند می‌افتد، و «چون سستی پیش آید دست به درگاه خداوند زند».

^{۱۵۷} چنان‌که در نصیحة الملوك، ص ۲۵۷ و ۲۵۸ که به شواهد بیست و سه اصطلاح متضاد خوب و بد، که به کمک خرد می‌توان آنها را تمایز کرد و بدون آن «نیکی و بدی آمیخته بودی»، اختصاص دارد.

^{۱۵۸} کینای سعادت، ص ۲۰۱ تا ۲۲۲ «در آداب نکاح»، ص ۵۴ تا ۶۲ «در جلد دوم» «بیدار کردن شهوت فرج».

آفریده شده است و شوهر چنین زنی از سعادتی و جهان بهره‌مند می‌گردد (ص ۲۶۲ تا ۲۶۷)؛
 (۳) زنی که به کارهای خانه می‌پردازد کارهایی را به همان ارزش و مطابق که در قرآن برای
 مردان مقرر است انجام می‌دهد (ص ۲۶۷ و ۲۶۸)، (۴) مجموعه‌ای از اندرزهای مربوط به زنان
 که نشان می‌دهند که چگونه باید محبت زنان را به دست آورد،^{۱۵۹} و در آنها گفته می‌شود که اگر
 فرمانبردار نباشند بد است؛ و بالاخره اینکه زن با کراهی به دلیل آنکه می‌تواند به تمامی از آن یک
 مرد باشد، در سه هفت زن جای دارد که «بهترین زنان، دوشیزه است» (ص ۲۶۸ تا ۲۷۰)؛
 (۵) فهرستی است از «فحش‌ده... عقوبت» که خدای تعالی ساز زمان نافرمانبرداری حوا در حق
 زنان روا داشته است (ص ۲۷۰ تا ۲۷۲)، (۶) بخشی است که خود مؤلف تألیف کرده است و
 در آن زنان را برحسب کردارشان و «سیرت و خوی» ایشان در ده نوع طبقه‌بندی کرده است و
 هر نوع را از لحاظ خوی و صفت در ردیف یک حیوان جای داده است؛ خوک، بوزینه، روباه و
 جز آنها.^{۱۶۰} در این میان فقط «زنی که خوی گوسفند دارد، مبارک بود؛ همچون گوسفند که اندر
 همه چیزهای وی منفعت یابی؛ سودمند، نیک، رحیم دل و مطیع خداوند» (ص ۲۷۲ تا ۲۷۵)؛
 (۷) زن پارسا و پوشیده و پاکدامن که می‌تواند مرد فاسق فریبکار را از خود براند «نعمتی است
 از نعمتهای خداوند» (ص ۲۷۵ تا ۲۷۷)؛ (۸) «مرد باید که با محبت بود» و غیرتدانه مراقب
 هوسر خویش باشد، نه زن و نه مرد نباید به مرد و زن بیگانه بنگرند (ص ۲۷۷ تا ۲۸۰)؛
 (۹) زن غوغه زنی است که «با شوهر در ظاهر و باطن، یکی نبود... و اقتدا به فاطمه... کند» (ص
 ۲۸۰ تا ۲۸۱)؛ (۱۰) مرد باید، به دلیل ده مورد کثرتی که زن نسبت به مرد دارد، با زن به رحم
 و شفقت رفتار کند زیرا که «زن در دست مرد آسیر و بیچاره است» (ص ۲۸۱ تا ۲۸۲)؛
 (۱۱) زنان کم عقلند و «به حیرد ناصند»، و این نکته مردان را موظف می‌کند که با آنان مدارا
 کنند، و همین نکته همچنین مردان را موظف می‌نماید که هرگز به رای و تدبیر زنان کار نکنند که
 مرد «اگر به گفتار زنان کار کند، زیان کند» (ص ۲۸۲ تا ۲۸۴)؛ (۱۲) بدیعی است که «آبادیانی
 جهان و نسل آدمی از زنان است، و آبادانی هرگز بی رای و تدبیر راست نباید» اما هر بدیختی و
 محنتی که به مرد می‌رسد از زن است، زیرا که «بر مرد رسد بلای دو جهان از زن / آخره ناید
 وفا-چنین دامن ساز زن» (ص ۲۸۶). بخش دوم و آخر نصیحه الملوك با این کلمات به پایان

۱۵۹. مؤلف (در صفحه ۲۶۹) این هشدار را افزوده است که: «کنیزکان بسیار داشتند، ستوده نیست مگر
 چندان که به حق ایشان بتران رسیدند».

۱۶۰. بدیعی است که از آن جمله‌اند: حیض، زادن، جدا از مادر و پدر زیستن و... نیز کلماتی اجتماعی
 نیست به مردان، که فهرستشان نقل شده است.

۱۶۱. این صفحه‌ها از درد آورترین صفحات ادبیاتند، اما خوشفشانه موضوع زنان جادوگری که باید
 سوزناک خواند، در میان نیست. زن، مخصوصاً به لحاظ ضلک که دارد، مورد نظر است، اما در عین حال از زن
 نیرومند به بعضی می‌رود زیرا که به عنوان حافظ عقیده و ایمان مرد معرفی شده است.

می‌رسد و حال آنکه در روشی اختیاری که خدا به برگزیده خود پادشاه و سرور آدمیان
 بخشیده است، آغاز شده بود.

در حالی که برعکس، بخش اول نصیحه الملوك، درست آنگونه که در نخله غزالی می‌گنجد،
 با اندیشیدن دربارهٔ مرگ به پایان رسیده بود. در این بخش هیچ نظریه‌ای دربارهٔ قدرت و
 سلطنت بیان نشده بود، بلکه وظایف ناشی از مقام سلطنت را به پادشاه خاطر نشان می‌کرد. در
 حالی که برعکس، مؤلف بخش دوم نصیحه الملوك نظریه‌پردازی می‌کند و آن اعتقاد به دو فر
 پیامبری و پادشاهی است. مفاهیمی که عمیقاً در سنت «نصیحه‌الملوك» ها جای می‌گیرند،
 همچون «سیاست» و یا مفاهیمی که منش خاص عالم این «نصیحه‌الملوك» ها را می‌سازند
 همچون مفهوم مربوط به «همت» عمدتاً در همین بخش از کتاب یافت می‌شوند. بدین‌سان
 می‌بینیم که دو جریان فکری در نصیحه الملوك گرد هم آمده‌اند: جریان اخلاقی کردن مقام
 سلطنت به وجهی اسلامی، و جریان مندرج در «نصیحه‌الملوك» ها که منبت از حال و هوای
 فرهنگ ایرانی است. در میان این دو بخش که کتاب نصیحه الملوك را تشکیل می‌دهد هیچ
 تضادی وجود ندارد، اما این نیز مسلم است که در هیچ‌یک از دو بخش بر داده‌های مشابه تأکید
 نشده است. در بخش دوم چیزهایی یافت می‌شود که غزالی هرگز به قلم نمی‌آورد همچون
 ارج‌گذاری و بزرگداشت پادشاهان قدیم ایران یا نقل اقوال حکمای قبل از اسلام. بیگانگی، این که
 کوشش شده است تا با گرد آوردن نظرات دو طرف در یک کتاب میان آن دو جریان فکری
 همخوانی و هم جهتی ایجاد گردد، از روی قصد و آگاهانه بوده است.

اکنون باید دو نوشتهٔ منسوب به غزالی را که کاتبش به اخلاقی مربوط می‌شوند، شاید هم
 به طور کامل، ذکر کرد. یکی از آنها نصیحه الملوك نام دارد، و آن رسالهٔ کوتاهی است که یک نسخه
 خطی از آن در کتابخانهٔ ایاصوفیا به شمارهٔ ۲۹۱۰ رسود دارد. این نسخه که مورخ سال ۷۰۰ هـ
 است و رقهایی ۳۱۸ الف تا ۳۶۵ الف را در بر می‌گیرد و به دنبال نسخه‌ای از نصیحه الملوك که
 قبلاً یاد کردیم، تحریر شده است. محمد تقی دانش پژوه که این متن را چاپ کرده است^{۱۶۲} آن را
 از نوشته‌های اصیل غزالی می‌داند. در واقع سبک نوشته و شیوهٔ بیان مطلب، درست به همان
 سبک و سیاقی است که از این مؤلف شناخته‌ام. همچنین (در ص ۲۹۶) یک نشانهٔ تاریخی در
 دست است که اهمیت خاص دارد و زمان تألیف کتاب را تصریحاً در روزگاری قرار می‌دهد که
 بیت المقدس در دست صلیبیان بوده است. این رساله که به درخواست «سلطان اسلام» نوشته
 شده است و نام او از عنوانی که دارد معلوم می‌شود (ص ۲۵۱)، به یازده باب کوتاه تقسیم شده
 است که به ترتیب مربوط به: همتوای اعتقاد و ایمان اسلامی، اختلاف میان فقهاء عدالت (ص

۱۶۲. مجلی مبتوی قبل از وجود این متن غیر داده بود (مبطله دانشگاه ادبیات تهران، ص ۲۰۲-۲۰۳).
 ص ۱۴ و ۱۵، دانش پژوه آن را در مبطله دانشگاه ادبیات مشهد، ص ۲۹ و ۳۴ (۱۳۴۴) ص ۲۴۹ تا ۲۵۰ چاپ کرده است.

افزیده شده است و شوهر چنین زنی از سعادتی دو جهان بهره‌مند می‌گردد (ص ۲۶۴ تا ۲۶۷)؛ زنی که به کارهای خانه می‌پردازد کارهایی را به همان ارزش و وظایق که در قرآن برای مردان مقرر است انجام می‌دهد (ص ۲۶۷ و ۲۶۸)؛ ۴) مجموعه‌ای از اندرزهای مربوط به زنان که نشان می‌دهند که چگونه باید محبت زنان را به دست آورد؛ ۱۵) که در آنها گفته می‌شود که اگر «فرمانبردار نباشند بد است» و «بالاخره اینکه زن باکره به دلیل آنکه می‌تواند به قوامی از آن یک مرد باشد، در سی‌هفت زنان جای دارد که «بهترین زن» دوشیزه است» (ص ۲۶۸ تا ۲۷۰)؛ ۱۵) فهرستی است از «هفتاد... عقوبت» که کفای تمامی از زمان نافرمانی‌های خواهر در حق زنان روا داشته است (ص ۲۷۰ تا ۲۷۲)؛ ۱۶) بخش است که خود مؤلف تألیف کرده است و در آن زنان را برحسب کفرشان و «سیرت و خوی» ایشان در ده نوع طبقه‌بندی کرده است و هر نوع را از لحاظ خوی و صفت در ده یک حیوان جای داده است؛ خوک، بوزینه، روباه و چیز آنها.^{۱۶} در این میان فقط «زنی که خوی گوسفند دارد، مبارک بود؛ همچون گوسفند که اندر همه چیزهای وی منفعت یابی»؛ سوسنند، نیک، رحیم دل و طبع خداوند (ص ۲۷۲ تا ۲۷۵)؛ ۱۷) زن پارسا و پوشیده و پاکدامن که می‌تواند مرد فاسد فریبکار را از خود براند «صفتی است از نعمتای خداوند» (ص ۲۷۵ تا ۲۷۷)؛ ۱۸) «مرد باید که با حجت بود» و غیرت‌دانه مراقب هوس خویش باشد. نه زن و نه مرد نباید به مرد و زن بیگانه بنگرند (ص ۲۷۷ تا ۲۸۰)؛ ۱۹) زن غوغه زنی است که «با شوهر در ظاهر و باطن، یکی بود... و اقتدا به فاطمه... کند» (ص ۲۸۰ تا ۲۸۱)؛ ۱۰) مرد باید به دلیل ده مورد کثرتی که زن نسبت به مرد دارد با زن به رحم و ستایش رفتار کند زیرا که «زن در دست مرد اسیر و بیچاره است» (ص ۲۸۱ تا ۲۸۲)؛ ۱۱) زنان هم عقلمند و «به خرد ناصند» و این نکته مردان را موظف می‌کند که با آنان مدارا کنند و همین نکته همچنین مردان را موظف می‌نماید که هرگز به رای و تدبیر زنان کار نکنند که «اگر به گفتار زنان کار کنند، زیان کند» (ص ۲۸۲ تا ۲۸۴)؛ ۱۲) بدیهی است که «آبادانی جهان و تسلی آدمی از زنان است، و آبادانی هرگز بی‌زنی و تدبیر راست نیاید» اما هر بدبختی و محنتی که به مرد می‌رسد از زن است، زیرا که «بر مرد رسد بلائی دو جهان از زن / آخره ناید و قاجار چنین دلت‌ساز زنی» (ص ۲۸۶). بخش دوم و آخر نصیحه الملوك با این کلمات به پایان

۱۵۹. مؤلف (در صفحه ۲۶۹) این هشدار را افزوده است که: «کنیزکان بسیار داشتن، ستوده نیست مگر چنان‌که به حق ایشان بتوان رسیدن».

۱۶۰. بدیهی است که از آن جمله‌اند: حیض، زادن، جدا از مادر و پدر زیستن و... نیز کتیرهای اجتماعی نیست به مردان که فهرستشان نقل شده است.

۱۶۱. این صفحه‌ها از درد آورترین صفحات ادبیاتند، اما خوشفاته موضوع زنان جادوگری که باید سوزناک شوند، در میان نیست. زن، خصوصاً به لحاظ خلقی که دارد، مورد نظر نیست اما در عین حال از زن بی‌روست به سخن می‌رود زیرا که به عنوان حافظ عقیده و ایمان مرد معرفی شده است.

می‌رساند و حال آنکه در روشی استخاری که خدا به برگزیده خود، پادشاه و سرور آدمیان بخشیده است، آغاز شده بود.

در حال که برعکس، بخش اول نصیحه الملوك، درست آن‌گونه که در نخله غزالی می‌گنجد، با اندیشیدن درباره مرگ به پایان رسیده بود. در این بخش هیچ نظریه‌ای درباره قدرت و سلطنت بیان نشده بود، بلکه وظایف ناشی از مقام سلطنت را به پادشاه خاطر نشان می‌کرد. در حالی که برعکس، مؤلف بخش دوم نصیحه الملوك نظریه پردازی می‌کند و آن اعتقاد به دو فر پامبری و پادشاهی است. مفاهیمی که عمیقاً در سنت «نصیحه الملوك» ها جای می‌گیرند همچون «سیاست» و یا مفاهیمی که منش خاص عالم این «نصیحه الملوك» ها را می‌سازند همچون مفهوم مربوط به «هت» عمدتاً در همین بخش از کتاب یافت می‌شوند بدین‌سان می‌بینیم که دو جریان فکری در نصیحه الملوك گرد هم آمده‌اند: جریان اخلاقی کردن مقام سلطنت به وجهی اسلامی و جریان مندرج در «نصیحه الملوك» ها که منبت از حال و خوی فرهنگ ایرانی است. در میان این دو بخش که کتاب نصیحه الملوك را تشکیل می‌دهند هیچ تضادی وجود ندارد، اما این نیز مسلم است که در هیچ‌یک از دو بخش بر داده‌های مشابه تأکید نشده است؛ در بخش دوم چیزهایی یافت می‌شود که غزالی هرگز به قلم نمی‌آورد همچون ارج‌گذاری و بزرگداشت پادشاهان قدیم ایران یا نقل احوال حکمای قبل از اسلام. بیگانه‌ای که کوشش شده است تا با گرد آوردن نظرات دو طرف در کتاب میان آن دو جریان فکری همخوانی و هم جهت ایجاد گردد، از روی قصد و آگاهانه بوده است.

اکنون باید دو نوشته منسوب به غزالی را که کبایش به اخلاق مربوط می‌شوند، شاید هم به‌طور کامل، ذکر کرد. یکی از آنها نصیحه الملوك نام دارد، و آن رساله کوتاهی است که یک نسخه خطی از آن در کتابخانه ایاصوفیا به شماره ۲۹۱۰ وجود دارد. این نسخه که مورخ سال ۷۰۰ هـ است ورقهای ۳۱۸ الف تا ۳۶۵ الف را در بر می‌گیرد و به دنبال نسخه‌ای از نصیحه الملوك که قبلاً یاد کردیم، تحریر شده است. محمد تقی دانش پژوه که این مقدار چاپ کرده است^{۱۶۲} آن را از نوشته های اصیل غزالی می‌داند. در واقع سبک نوشته و شیوه بیان مطلب، درست به همان سبک و سیاق است که از این مؤلف شناخته‌ایم. همچنین (در ص ۲۹۶) یک نشانه تاریخی در دست است که اهمیت خاص دارد و زمان تألیف کتاب را تصریحاً در روزگاری قرار می‌دهد که بیت المقدس در دست صلیبیان بوده است. این رساله که به درخواست «سلطان اسلام» نوشته شده است و نام او از عنوانی که دارد معلوم می‌شود (ص ۲۵۱)، به یازده باب کوتاه تقسیم شده است که به ترتیب مربوط به: عتروی اعتقاد و ایمان اسلامی، اختلاف میان فقهاء، عدالت (ص

۱۶۲. مجتبی مینوی قبلاً از وجود این متن خبر داده بود (مجموعه دانشکده ادبیات تهران، ص ۱۳۳-۱۳۴).

ص ۱۴ و ۱۵). دانش پژوه آن را در مجموعه دانشکده ادبیات مشهد، ص ۱۳۳ و ۱۳۴ از ۱۳۳۳ هـ چاپ کرده است.

آفریده شده است و شوهر چنین زنی از سعادتی دو جهان بهره‌مند می‌گردد (ص ۲۶۴ تا ۲۶۷)؛ زنی که به کارهای خانه می‌پردازد کارهایی را به همان ارزش و طایقی که در قرآن برای مردان مقرر است انجام می‌دهد (ص ۲۶۷ و ۲۶۸)؛ ۴) مجموعه‌ای از اندرزهای مربوط به زنان که نشان می‌دهند که چگونه باید صحبت زنان را به دست آورد،^{۱۵۴} و در آنها گفته می‌شود که اگر فرستادار نباشند بد است؛ و بالاخره اینکه زن باکره به دلیل آنکه می‌تواند به تمامی از آن یک مرد باشد، در سه هفته زنان جای دارد که «بجترین زنان، دوشیزه است» (ص ۲۶۸ تا ۲۷۰)؛ ۵) فهرستی است از «فحش ده... عقوبت» که خدای-تعالی از زمان نافرمانی‌های حوا در حق زنان روا داشته است (ص ۲۷۰ تا ۲۷۲)؛ ۶) بخشی است که خود مؤلف تألیف کرده است و در آن زنان را بر حسب کردارشان و «سیرت و خوی» ایشان در ده نوع طبقه‌بندی کرده است و هر نوع را از لحاظ خوی و صفت در رده یک حیوان جای داده است: خوک، بوزینه، رویاه و جز آنها.^{۱۶۱} در این میان فقط «زنی که خوی گوسفند دارد، مبارک بود؛ همچون گوسفند که اندر همه چیزهای وی منتفع یابی»؛ سوسنم، نیک، رحیم‌دل و مطیع خداوند (ص ۲۷۲ تا ۲۷۵)؛ ۷) زن پارسا و پوشیده و پاکدامن که می‌تواند مرد فاسد فریبکاری را از خود براند «نمقی است از نعمتای خداوند» (ص ۲۷۵ تا ۲۷۷)؛ ۸) «مرد باید که با حیثیت بوده و غیرتندانه مراقب هوس خویش باشد. نه زن و نه مرد نباید به مرد و زن بیگانه بنگرند» (ص ۲۷۷ تا ۲۸۰)؛ ۹) زن غوغه زنی است که «با شوهر در ظاهر و باطن، یکی بود... و افتدا به فاطمه... کند» (ص ۲۸۰ تا ۲۸۱)؛ ۱۰) مرد باید، به دلیل ده مورد کثرتی که زن نسبت به مرد دارد، با زن به رحم و شفقت رفتار کند زیرا که «زن در دست مرد اسیر و بیچاره است» (ص ۲۸۱ تا ۲۸۲)؛ ۱۱) زنان کم عقلمند و «به خورد نافهند»؛ و این نکته مردان را موظف می‌کند که با آنان مدلاوا کنند، و همین نکته همچنین مردان را موظف می‌نماید که هرگز به رای و تدبیر زنان کار نکنند که مرد «اگر به گفتار زنان کار کند، زیان کند» (ص ۲۸۲ تا ۲۸۴)؛ ۱۲) بدی است که «آبدانی جهان و نسل آدمی از زنان است، و آبدانی هرگز بی‌رای و تدبیر راست نیاید» اما هر بدیختی و محنتی که به مرد می‌رسد از زن است، زیرا که «هر مرد رسد بلای دو جهان از زن / آسره ناید وقا-چنین دل‌ساز زن» (ص ۲۸۶). بخش دوم و آخر نصیحه الملوك با این کلمات به پایان

۱۵۹. مؤلف (در صفحه ۲۶۹) این هشدار را افزوده است که: «کثیرکان بسیار داشتند، ستوده نیست مگر چندان که به حق ایشان بتوان رسیدن».

۱۶۰. بدی است که از آن جمله‌اند: حیض، زادن، جدا از مادر و پدر زیستن و... نیز کثرت‌های اجتماعی نیست به مردان، که هشتاد تن نقل شده است.

۱۶۱. این صفحه‌ها از مرد آورترین صفات ادبیاتند، اما خوشوقتانه موضوع زنان جادوگری که باید سوزاننده شوند، در میان نیست. زن، خصوصاً، به لحاظ شوق که دارد، مورد نظر است، اما در عین حال از زن نیرومند هم سخن می‌رود زیرا که به عنوان حافظ عقیده و ایمان مرد معرفی شده است.

می‌رسد و حال آنکه در روش اقتضای که خدا به برگزیده خود، پادشاه و سرور آدمیان بخشیده است، آغاز شده بود.

در حال که برعکس، بخش اول نصیحه الملوك، درست آن گونه که در نمله غزالی می‌گنجد، با اندیشیدن دربارهٔ مرگ به پایان رسیده بود. در این بخش هیچ نظریه‌ای دربارهٔ قدرت و سلطنت بیان نشده بود، بلکه وظایف ناشی از مقام سلطنت را به پادشاه خاطرنشان می‌کرد. در حالی که برعکس، مؤلف بخش دوم نصیحه الملوك نظریه پردازی می‌کند و آن اعتقاد به دو فر پیاپی و پادشاهی است. مفاهیمی که عمیقاً در سنت «نصیحه الملوك» ها جای می‌گیرند، همچون «سیاست» و یا مفاهیمی که منش خاص عالم این «نصیحه الملوك» ها را می‌سازند همچون مفهوم مربوط به «همت» عمدتاً در همین بخش از کتاب یافت می‌شوند. بدین بیان می‌بینیم که دو جریان فکری در نصیحه الملوك گرد هم آمده‌اند: جریان اخلاق کردن مقام سلطنت به وجهی اسلامی، و جریان مندرج در «نصیحه الملوك» ها که منبت از حال و هوای فرهنگ ایرانی است. در میان این دو بخش که کتاب نصیحه الملوك را تشکیل می‌دهند هیچ تضادی وجود ندارد؛ اما این نیز مسلم است که در هیچ یک از دو بخش بر داده‌های مشابه تأکید نشده است؛ در بخش دوم چیزهایی یافت می‌شود که غزالی هرگز به قلم نمی‌آورد همچون ارج‌گذاری و بزرگداشت پادشاهان قدیم ایران یا نقل اقوال حکمای قبل از اسلام. بیگانه، این که کوشش شده است تا با گرد آوردن نظرات دو طرف در یک کتاب میان آن دو جریان فکری همخوانی و هم جهت ایجاد گردد، از روی قصد و آگاهانه بوده است.

اکنون باید دو نوشته منسوب به غزالی را که کبایش به اخلاق مربوط می‌شوند، شاید هم به طور کامل، ذکر کرد. یکی از آنها نصیحه الملوك نام دارد، و آن رساله کوتاهی است که یک نسخه خطی از آن در کتابخانه ایاصوفیا به شماره ۲۹۱۰ وجود دارد. این نسخه که مورخ سال ۷۰۰ هـ است و ورقهای ۳۱۸ الف تا ۳۶۵ الف را در بر می‌گیرد و به دنبال نسخه‌ای از نصیحه الملوك که قبلاً یاد کردیم، تحریر شده است. محمد تقی دانش پژوه که این متن را چاپ کرده است،^{۱۶۲} آن را از نوشته های اصیل غزالی می‌داند. در واقع سبک نوشته و شیوه بیان مطلب، درست به همان سبک و سیاق است که از این مؤلف شناخته‌ام. همچنین (در ص ۲۹۶) یک نشانه تاریخی در دست است که اهمیت خاص دارد و زمان تألیف کتاب را تصریحاً در روزگاری قرار می‌دهد که بیت آلفس در دست صلیبیان بوده است. این رساله که به درخواست «سلطان اسلام» نوشته شده است و نام او از عنوانی که دارد معلوم می‌شود (ص ۲۵۱)، به یازده باب کوتاه تقسیم شده است که به ترتیب مربوط به: عتوای اعتقاد و ایمان اسلامی، اختلاف میان فقهاء، عدالت (ص

۱۶۲. مجتبی مینوی قبلاً از وجود این متن خبر داده بود (مجله دانشکده ادبیات، تابستان ۱۳۴۰، ص ۱۴ و ۱۵). دانش پژوه آن را در مجله دانشکده ادبیات شهید، ص ۱، ش ۳ و ۴، ۱۳۴۳، ص ۲۲۹ تا ۳۰۰ چاپ کرده است.

آفریده شده است و شوهر چنین زنی از سعادتی دو جهان بهره‌مند می‌گردد (ص ۲۶۴ تا ۲۶۷)؛
 (۳) زنی که به کارهای خانه می‌پردازد کارهایی را به همان ارزش و طایق که در قرآن برای مردان مقرر است انجام می‌دهد (ص ۲۶۷ و ۲۶۸)، (۴) مجموعه‌ای از اندرزه‌های مربوط به زنان که نشان می‌دهند که چگونه باید محبت زنان را به دست آورد^{۱۵۹} و در آنها گفته می‌شود که اگر فرما بپرداز نباشند بد است؛ و بالاخره اینکه زن باکره به دلیل آنکه می‌تواند به تمامی از آن یک مرد باشد در سر همه زنان جای دارد که «بجترین زنان، دوشیزه است» (ص ۲۶۸ تا ۲۷۰)؛
 (۵) فهرستی است از «فحش ده... عقوبت» که خدای تعالی از زمان تا فرمانبرداری حوا در حق زنان روا داشته است (ص ۲۷۰ تا ۲۷۲)؛ (۶) بخشی است که خود مؤلف تألیف کرده است و در آن زنان را برحسب کردارشان و «سیرت و خوی» ایشان در ده نوع طبقه‌بندی کرده است و هر نوع را از لحاظ خوی و صفت در ردّ یک حیوان جای داده است؛ خوک، بوزینه، روباه و جز آنها.^{۱۶۱} در این میان فقط «زنی که خوی گوسفند دارد، مبارک بود؛ همچون گوسفند که اندر همه چیزهای وی منتفع یابی؛ سودمند، نیک، رحیم دل و مطیع خداوند» (ص ۲۷۲ تا ۲۷۵)؛ زن پارسا و پوشیده و پاکدامن که می‌تواند مرد فاسد فریبکار را از خود براند «نعمتی است از نعمتهای خداوند» (ص ۲۷۵ تا ۲۷۷)؛ (۸) «مرد باید که با محبت بود» و غیرت‌دانه مراقب هوس خویش باشد. نه زن و نه مرد نباید به مرد و زن بیگانه بنگزند (ص ۲۷۷ تا ۲۸۰)؛ (۹) زن غوثی زنی است که «با شوهر در ظاهر و باطن، یکی بؤد... و اقتدا به فاطمه... کند» (ص ۲۸۰ تا ۲۸۱)؛ (۱۰) مرد باید به دلیل ده مورد کمتری که زن نسبت به مرد دارد، با زن به رسم و شفقت رفتار کند زیرا که «زن در دست مرد آسیر و بیچاره است» (ص ۲۸۱ تا ۲۸۲)؛ (۱۱) زنان کم عقلند و «به جرد نافعند» و این نکته مردان را موظف می‌کند که با آنان مدارا کنند، و همین نکته همچنین مردان را موظف می‌نماید که هرگز به رای و تدبیر زنان کار نکنند که مرد «اگر به گفتار زنان کار کند، زیان کند» (ص ۲۸۲ تا ۲۸۴)؛ (۱۲) بدبختی است که «آبادانی جهان و نسل آدمی از زنان است، و آبادانی هرگز بی‌رای و تدبیر راست نباید» اما هر بدبختی و محنتی که به مرد می‌رسد از زن است، زیرا که «بر مرد رسد بلاي دو جهان از زن / آخره ناید و قاف-چنین دلدن- از زن» (ص ۲۸۶). بخشی دوم و آخر نصیحه الملوك با این کلیات به پایان

۱۵۹. مؤلف (در صفحه ۲۶۹) این هشدار را افزوده است که: «کنیزکان بسیار داشتن، ستوده نیست مگر چنان که به حق ایشان بتوان رسیدن».

۱۶۰. بدبختی است که از آن جمله‌اند: حیض، زادن، جدا از مادر و پدر زیستن و... نیز کتله‌های اجتماعی نسبت به مردان، که فهرستشان نقل شده است.

۱۶۱. این صفحه‌ها از درد آورترین صفحات ادبیاتند، اما خوشنقشانه موضوع زنان جادوگری که باید می‌زدند شوند، در میان نیست. زن، مخصوصاً به لحاظ ضعیف که دارد، مورد نظر است اما در عین حال از زن نیرومند هم سخن می‌رود زیرا که به عنوان حافظ عقیده و ایمان مرد معرفی شده است.

می‌رسد و حال آنکه در روشی اختفاری که خدا به برگزیده خود پادشاه و سرور آدمیان بخشیده است، آغاز شده بود.

در حالی که برعکس، بخش اول نصیحه الملوك، درست آن‌گونه که در نخله غزالی می‌گنجد، با اندیشیدن درباره مرگ به پایان رسیده بود. در این بخش هیچ نظریه‌ای درباره قدرت و سلطنت بیان نشده بود، بلکه وظایف ناشی از مقام سلطنت را به پادشاه خاطر نشان می‌کرد. در حالی که برعکس، مؤلف بخش دوم نصیحه الملوك نظریه‌پردازی می‌کند و آن اعتقاد به دو فرمایمیری و پادشاهی است. مفاهیمی که عمیقاً در سنت «نصیحه الملوك» ها جای می‌گیرند، همچون «سیاست» و یا مفاهیمی که منش خاص عالم این «نصیحه الملوك» ها را می‌سازند همچون مفهوم مربوط به «همت» عمدتاً در همین بخش از کتاب یافت می‌شوند. بدین‌سان می‌بینیم که دو جریان فکری در نصیحه الملوك گرد هم آمده‌اند: جریان اخلاقی کردن مقام سلطنت به وجهی اسلامی، و جریان مندرج در «نصیحه الملوك» ها که منبت از حال و هوای فرهنگ ایرانی است. در میان این دو بخش که کتاب نصیحه الملوك را تشکیل می‌دهد هیچ تضادی وجود ندارد، اما این نیز مسلم است که در هیچ‌یک از دو بخش بر داده‌های مشابه تأکید نشده است؛ در بخش دوم چیزهایی یافت می‌شود که غزالی هرگز به قلم نمی‌آورد همچون ارجح‌گذاری و بزرگداشت پادشاهان قدیم ایران یا نقل اقوال حکمای قبل از اسلام. بیگانگی این که کوشش شده است تا با گرد آوردن نظرات در طرف در کتاب بیان آن دو جریان فکری همخوانی و هم جهت ایجاد گردد، از روی قصد و آگاهانه بوده است.

اکنون باید دو نوشته منسوب به غزالی را که کبابیش به اخلاق مربوط می‌شوند، شاید هم به‌طور کامل، ذکر کرد. یکی از آنها نصیحه الملوك نام دارد، و آن رساله کوتاهی است که یک نسخه خطی از آن در کتابخانه اصفیایا به شماره ۲۹۱۰ وجود دارد. این نسخه که مورخ سال ۷۰۰ هجری است و ورقهای ۳۱۸ الف تا ۳۶۵ الف را در بر می‌گیرد و به دنبال نسخه‌ای از نصیحه الملوك که قبلاً یاد کردیم، تحریر شده است. محمد تق دانش پژوه که این متن را چاپ کرده است،^{۱۶۲} آن را از نوشته‌های اصیل غزالی می‌داند. در واقع سبک نوشته و شیوه بیان مطلب، درست به همان سبک و سیاقی است که از این مؤلف شناخته‌ایم. همچنین (در ص ۲۹۶) یک نشانه تاریخی در دست است که اهمیت خاص دارد و زمان تألیف کتاب را تصریحاً در روزگاری قرار می‌دهد که بیت المقدس در دست صلیبیان بوده است. این رساله که به درخواست «سلطان اسلام» نوشته شده است و نام او از عنوانی که دارد معلوم می‌شود (ص ۲۵۱)، به یازده باب کوتاه تقسیم شده است که به ترتیب مربوط به: محتوای اعتقاد و ایمان اسلامی، اختلاف میان فقها، عدالت (ص

۱۶۲. هجری مینوی قبلاً از وجود این متن خبر داده بود (مجله دانشکده ادبیات تهران، سال ۱۳۴۰، ص ۲۳۰-۲۳۱).

ص ۱۶ و ۱۵). دانش پژوه آن را در مجله دانشکده ادبیات مشهد، ص ۱۸، شماره ۴۴۴، سال ۱۳۴۵، ص ۳۰۰ چاپ کرده است.

۲۵۷ تا ۲۶۳، ۱۶۳ طهارت، نماز، روزه، زکوة، حج، شکار، ۱۶۴ قصص انبیاء و قدیسیں (آدم و حوا، ابراهیم، موسی، داوود، سلیمان، محمد(ص)، عمر، علی (ع) و شیخ صنعان)، ۱۶۵ و جهاد، غزالی نه در احیاء علوم الدین و نه در کیبای سعادت به موضوع جهاد نپرداخته است، ولی مؤلف نصیحة الملوک برای پادشاه توضیح داده است که تکلیف جهاد، در رکنی اساسی در اسلام است، چیست، و به او نشان داده است که در آن روزگار که مسلمانان به صورت اسیر و برده در فلسطین به سر می‌برند، تکلیف جهاد قبل از هر کس بر عهده او قرار می‌گیرد.

یک مجموعه اندرز به نام پندنامه هم وجود دارد، که آن را به غزالی نسبت می‌دهند اما هیچ یک از چند نسخه خطی موجود آن قدیمی نیست. ۱۶۶ گفته می‌شود که پادشاهی نامهای برای غزالی فرستاد و از او خواست که خلاصه کوتاهی از کیبای سعادت برایش تهیه کند. غزالی این درخواست را پذیرفت و رساله‌ای در ترغیب مخاطب به پرداختن به روح فراهم آورد. در این رساله بر مبنای ملاحظات و در باب بهبودی دنیا، لزوم اندیشیدن مدارم به زندگانی آخرت و توجه فوری به تأمل و مراقبه درونی جدی مورد تأکید قرار گرفته است. این متن، به گونه‌ای آشکارا، ملهم از قسمت سوم بخش اول نصیحة الملوک است که مؤلف پندنامه چندین حکایت آن را عیناً نقل کرده است. این بخش تشویق آمیز به وسیله جلال همایی چاپ شده است. ۱۶۷

و متن دیگر از همین نوع می‌شناسیم (نصیحت نامه و وصیت) که آنها را هم به غزالی نسبت می‌دهند. روشن است که آثار عمده غزالی مثل کیبای سعادت و مخصوصاً نصیحة الملوک الهام بخش پیروان او برای تقلید از این شیوه بسیار دقیق تشویقهای معنوی بوده‌اند.

۲۰. مبانی تدوین تاریخ «نصیحة الملوک»ها

آموزشهای مندرج در «نصیحة الملوک»ها در شکلهای ادبی متنوع بیان شده‌اند. مثلاً افزون بر مجموعه‌های اندرز ساده (اندرزنامه‌ها)، مجموعه‌های پندیات و ضرب‌المثلهای حکیمانه و حکایات تدوین می‌شد که در آنها طبقه‌بندی این موضوع بر پایه ملاحظات اخلاق و سیاسی خاص انجام می‌گرفت. همچنین تاریخ، مخصوصاً تاریخ حماسی، زمینه‌ای برای تبیین «آیین

۱۶۳. این بخش سوم تألیف از اقوال است که از سه قسمت بخش اول نصیحة الملوک برگرفته شده‌اند. ۱۶۴. باجای مربوط به تکالیف دینی چکیده‌های کوچکی هستند که نحوایشان در احیاء علوم الدین به تفصیل بیان شده است. اما باب مربوط به شکار (ص ۲۷۳) تازگی دارد و حاوی آرای یک فقیه دیواره مصر، جلال گوشت شکار است.

۱۶۵. به عقیده بخشی مبتوی همین حکایات منشأ داستان معروف متن الخطط صراط است (چاپ صادق گوهین، تهران، ج ۲، ۱۳۴۸، ص ۶۷ تا ۸۸ و یادداشت ص ۲۳۰ تا ۲۳۲).

۱۶۶. بنگرید به: دولایی، فهرست...، ص ۵۱۰ (ش ۱۵۱) و ۵۱۹ (ش ۳۵۹ تا ۳۶۲)، و نیز فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۸۶۳ تا ۱۲۶۶ و ۱۲۶۷.

۱۶۷. تحت عنوان غزالی با شناسن می‌گوید، تهران، انجمن تبلیغات اسلامی، ۱۳۲۱، دو + ۲۵ ص.

پادشاهان» بود، و به جایگاه والای شاهانه در این زمینه اشاره کرد. مابقی در تواریخ تاریخی‌نگاران هم زمینه مناسب برای پرداختن به «نصیحة الملوک» یافت می‌شد. نیز نوشته‌هایی وجود داشتند که در آنها یک اندیشه منظم و بسامان بر نوع ادبی صرف پیشی می‌گرفت، به‌طور خلاصه می‌توان گفت که بخش عمده‌ای از ادبیات فارسی در انواع مختلفی که داشته است، همواره حامل سخنانی بوده است که هدف آموزنده و تشویق کننده داشته‌اند. ۱۶۸. بویژه اگر خطاب نوشته‌ها به فرمانروایان بوده است.

ابداً بیان ادبی آموزشهای «نصیحة الملوک»ها چندان گسترده است که ارائه همه آنها در اینجا ناممکن است و لذا به ارائه یک چشم‌انداز تاریخی سریع اکتفا می‌شود. تازه این نگاه کلی نمی‌تواند بیانگر تمامی تحول اندیشه‌ها باشد، زیرا که به آناری مربوط می‌شود که در نقاط متفاوت پدید آمده‌اند که انتقال این آثار در میان آن نقاط آسان صورت نمی‌گرفت.

۱.۲۰ از نیمه قرن پنجم تا نیمه قرن ششم

تاریخ‌نگاران در آثار خود به تفصیل و توسیع به سلاطین اندرز داده‌اند. کتاب ابوالفضل محمد بن حسین بیہقی (۲۸۶-۴۷۰ هـ) با عنوان تاریخ بیہقی که در ۴۵۱ به اتمام رسیده است، نمونه خوبی در این زمینه به شمار می‌رود. و آن کتابی حجم در باب سرآغاز شانواده غزنوی بوده که فقط خاتمه جلد پنجم و متن جلد ششم آن به جا مانده است که سالهای ۴۲۱ تا ۴۲۷ را در بر می‌گیرد. از این کتاب هیچ نسخه قدیمی یافت نمی‌شود. ۱۶۹. اما بهترین چاپی که از آن صورت گرفته است، چاپ علی اکبر فیاض است. ۱۷۰. ذبیح الله صفا (تاریخ ادبیات، ۸۹۱/۲) به درستی

۱۶۸. ملکیان شیروانی در کارهای خود این شباسنگی را داشته است که به این امثال توجه کنند. برخی از آنها را بر روی آثار هنر اسلامی شناسایی کرده است. او به هنگام ترجمه قدیم‌ترین رمان فارسی یعنی دوره و گلشنه که با تردید آن را متعلق به زمان سلطان محمود غزنوی می‌داند، همین کار را کرده است. ضرب‌المثلهای رمان را در صفحه‌های ۲۲۷ و ۲۲۸ ترجمه خودگرد آورده است.

Le Roman de Varqet et Golibh... Arts Asiatiques, tome XXII, 1970, N° special, 264 p.

۱۶۹. معرفی انتقادی این متن توسط زیرلار از در... *La Langue*، ص ۷۶ تا ۷۸ انجام گرفته است. برای

فهرست ۲۸ نسخه خطی بنگرید به: مازوی، فهرست، ۲۲۲۶/۶ و ۲۲۲۷. نیز بنگرید به: C. A. Storey, *Persian Literature*

۱۷۱. آ. دو بیرشتین کازیمیرسکی (*J. E. Berget*)، مسکو، ۱۹۷۲، ص ۲۷۷ تا ۲۷۱. آ. دو بیرشتین کازیمیرسکی (*A. de Biberstein Kazimirski*) در مقدمه‌ای که به ترجمه دیوان

سنوچهری نوشته است (پاریس، ۱۸۸۶، ص ۱ تا ۱۵۲) خلاصه‌ای از آن را به دست داده است. خلاصه‌ای

یوسف در مقاله «گزارشگر حقیقت» در کتاب دیداری با اهل قلم (مشهد ۱۳۵۵، ص ۱/۱ تا ۲۹) شایستگی‌های

بیہقی را به عنوان محقق باز کرده است.

۱۷۰. تاریخ بیہقی (... با تصحیح، مقدمه و تعلیقات علی اکبر فیاض، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد،

۱۳۵۰، نوژده + ۱۰۲۰ ص.

احتمالاً از رسائل اخوان الصفا نشأت گرفته‌اند) بیان کند و نیز از ادبیات اندرنامه‌ای، در اینجا به شکل سؤال و جواب بهره گیرد (۱۲۷ تا ۱۲۸ و ۳۱۲ تا ۳۲۰)، و بالاخره این که نامه‌های قهرمانان گرشاسبه برای یکدیگر می‌فرستند آنگاه از اندرهای کاملاً سنی هستند مختصر این که لحظه‌های عمده زندگی قهرمان گرشاسبه، به تقلید از شاهانه، با این گونه اندرهای طولانی مشخص می‌شوند.

بیر الملوك خواجہ نظام الملک و نسیبه الملوك غزالی، چنان که گفته شد، به ترتیب در اوایل سده پنجم و اوایل سده ششم جای می‌گیرند.

تاریخ ایالات فارس (فارسته)، ۱۷۵ که پیش از این هم از آن نام برده شده است، ۱۷۶ پس از این متون اساسی تألیف شده و به عهد بن ملکشا (که از ۴۹۸ تا ۵۱۱ سلطنت کرده) اهدا گردیده است. کتاب توسط مردی که خانواده‌اش از بلخ بودند (و به همین دلیل عادتاً این بلخی نامیده می‌شود) ولی خود او در فارس زندگی می‌کرد و منصف مهم در آنها داشت، تألیف شده است. کتاب مجموعه‌ای است از ملاحطاتی در باب سرزمین فارس و توصیف شهرها و آبادی‌ها و نیز افسانه‌هایی که از سنت حماسی برگرفته شده‌اند. مؤلف کتاب سرشار از این سنت است و گیان می‌رود که مناهبی در اختیار داشته است که دارای کیفیتی فوق‌العاده بوده‌اند. برداشتی که او از قدرت اترانه می‌دهد درست منطبق با برداشتی است که تاکنون ملاحظه شده است. ایز-کی. اس. لمتون^{۱۷۷} تا کیدات عمده کتاب را در این زمینه بررسی کرده و نشان داده است که سلطنت منبخت از خداست و مقتضی آن است که شاه دانش و داد داشته باشد، و اگر فلسفولهای شهریار منحصراً به فضیلت و دین درست باشد سلطنت او شاهد موفقیت را در آغوش خواهد گرفت. از هیچ جای فارسته به هیچ وجه بر نمی‌آید که مؤلف آن به سیر الملوك و نسیبه الملوك آشنایی داشته است، بلکه غایب‌انگیز یک نوع برداشت از قدرت است که صرفاً در حال و هوای فرهنگ ایرانی رایج بوده است.

سکلیه و دمنه، قصه‌هایی خاص دربار

کلیه و دمنه مجموعه عظیمی از قصه‌هایی است که نام خود را از دو قهرمان اصلی قصه‌ها گرفته است. این مجموعه، در هنگامی که یک بار دیگر با نثری شیوا و آراسته که تأثیری ژرف بر ادیبان چندین نسل بر جای گذاشت،^{۱۷۸} به فارسی درآمد، در ادبیات فارسی سابقه

خاطر نشان کرده است که کتاب بیقی، افزون بر غنای اسنادی و نظم تاریخی دارای جنبه‌های متنوع ادبی و اجتماعی است. یکی از این وجوه به اخلاقی مربوط است. مثلاً در صفحه‌های ۱۱۸ تا ۱۴۰ مؤلف به تفصیل از دم شناخت انسان توسط خودش می‌پردازد و پس از آن نظرات خود را درباره چهار قدرت موجود در انسان، بر تری عقل و بالاخره ضرورت برخورداری سلطان از مردان خردمند و حکیم بیان می‌کند. بیقی گهگاه به بیان تأملات خود می‌پردازد و این نکته خصوصاً در صفحات ۹۰۳ تا ۹۰۶ در مورد مقتضای اخلاق که رهنمون او در تألیف کتاب در مقام مورخ بوده است، محسوس است. و بالاخره این که او از بیان حکایاتی که کاملاً متناسب با یک «نسیبه الملوك» هستند و هدف از این آنها آموزش اخلاق است، دریغ نمی‌کند. از آن جمله است داستان سبکتکین که بر یک آهو و بره‌اش رحمت آورد (ص ۲۵۶ و ۲۵۷)، یا داستان بزرگهر در زندان (ص ۲۲۵ تا ۲۲۸)،^{۱۷۹} داستان یحیی برمکی که شهادت آن را داشت که غضب خلیفه هارون الرشید را به جان بخرد اما حقیقت را به او بگوید (ص ۵۲۳ تا ۵۲۴).

مجموعه اندرهای سبکتکین که پیش از این از آن سخن رفت (ش ۱۷) بایستی قاعدتاً پس از تألیف تاریخ بیقی تدوین شده باشد. همچنین می‌توان تاریخ تألیف کتابهای «در آداب سلطنت» را که پیش از این در همان مبحث به آنها اشاره شد، اوایل روزگار غزنویان دانست.

داستان گرشاسب، که نوعی اسکندر سیستانی و نیای رستم است، یعنی گرشاسبه^{۱۷۲} یک شعر حماسی بلند است که در سال ۲۵۸ سروده شده است.^{۱۷۳} هانری ماسه به درستی متذکر شده است^{۱۷۴} که این اثر مهم حاوی چندین قسمت است که جنبه اخلاقی و حتی فلسفی دارند، مثلاً می‌توان به اندرهای اشاره کرد که گرشاسب جوان از پدر خود، اثرات، در باب چگونگی در آمدن به خدمت شاهان گرفت (ص ۶۶ تا ۶۸) و یا اندرهای مفصل پیر به فرزندش گرشاسب درباره اداره امور و شیوه حکومت (ص ۲۶۱ تا ۲۶۶ گرشاسبه و ۱۱۵ تا ۱۱۹ ترجمه هانری ماسه) که یک «نسیبه الملوك» به معنای واقعی و به سبک قدماست، همچنین است اندرهای گرشاسب به نریان جوان درباره جنگ (ص ۳۵۶ تا ۳۶۰) و وصیتنامه اخلاقی او به همو که فرزند و جانشینش بوده است (ص ۳۶۲ تا ۳۶۷). دو دیدار و گفت و شنود که گرشاسب با دو برهن داشته است به اسدی طوسی فرصت می‌دهند تا برداشتهای فلسفی خود را (که

۱۷۱. بنگرید به صفحه ۶۸ همین کتاب، یادداشت شماره ۲۸.

۱۷۲. ابوالفضل علی بن احمد اسدی طوسی، گرشاسبه، با تصحیح و تعلیقات حبیب یحیایی، تهران، ۱۳۱۷.

۱۷۳. تجدید چاپ در ۱۳۵۳. بیت و دو ۵۱۲.

۱۷۴. بنگرید به ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات، ۴۱۱ تا ۴۱۲.

174. *Le Livre de Gerschasp, poème persan d'Asadi de Tolsi*, traduit par H. Massé, Tome second, Paris, 1951, XXIII + 302 p.

ارجاعات ما در اینجا به صفحات سیزده تا بیست مربوط می‌شوند.

۱۷۵. فارسته، چاپ ۱۹۲۱ توسط گای لسترخ و ریوگه نیکلسون که توسط عظیمی بهروزی تجدید چاپ شده است (شیراز، ۱۳۳۲)، هشت و ۲۲۵ ص.

۱۷۶. همین کتاب، صفحات ۸۸ و ۸۹.

177. A. K. S. Lambton, *Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship* (1962), *Theory and Practice*, a.c., IV / 99-101.

۱۷۸. بنگرید به، محمد تقی چار، *سبکتکین*، تهران، ۱۳۳۷، ۲/ ۲۵۰ تا ۲۹۶. بخش میانی در مقدمه خود

چاپ کلبه و دمنه پیش از چهل کتاب را نام برده است که مستقیماً از کلبه و دمنه فارسی تأثیر گرفته‌اند.

کتاب کلیله و دمنه به دو صورت همچون یک «نصیحة الملوك» نفوذ می‌شود؛ نخست این که پاسخ یک مرد حکیم به پرسشهای شاه است، و دوم این که هدف از آن این است که شاه را نسبت به رفتار اطرافیان خود آگاه کند. هر قصه با درخواست شاه از برهن آغاز می‌شود که از او می‌خواهد درباره موضوع سؤال مثالی بزند، برهن با اندرز حکمت آمیزی که متناسب با سؤال است پاسخ می‌دهد. آن‌گاه پاسخ را به یک قصه می‌آراید. تقریباً در همه موارد برای دست یافتن به معنای هر قصه کافی است که به پرسشها و پاسخها دقت شود.

باب اول: «حکایت شیر و گاو» (باب الاسد و الثور) چنین آغاز می‌شود: «رای هند فرمود برهن را که بیان کن از جهت من متل دو تن که به یکدیگر دوست دارند و به تعزیر غلام خانن بنای آن خلل پذیرد و به عداوت و مفارقت کشد. برهن گفت: هرگاه که دو دوست به مداخلت شریری مبتلا گردند هر آنچه میان ایشان جدایی افتد» (ص ۵۹). داستان کلیله و دمنه بدین بیان آغاز می‌شود. خواننده از طریق یک قصه دهلیز مانند از عالم انسانی به دنیای حیوانات راه می‌یابد: «بازرگانی بود بسیار مال» اما فرزندانش «از کسب و جرفهت اعراض نمودند» دست اسراف به مال پدر دراز کردند. پدر فرزند را در پاپ لزوم «کسب مال» از وجهی پسندیده و حسن قیام در نگاهداشت آن، اندرز داد. پسر بزرگتر سخن پدر پذیرفت و «روی به تجارت آورده سفری دوردست اختیار کرد، دو روز دو گاو بود، در راه، یکی از گاوها که شتر به نام داشت در «خلاب» (مرداب) فرو رفت و پسر بازرگان رهایش کرد. اما گاو از آن باطلاق رهایی یافت و «در طلب چراغوری می‌پویید تا به مرغزاری رسید آراسته به انواع نباتات و اصناف رهاچین» و «به نشاطی هر چه قناتر بانگی بلند بکرد». و در آن حوالی شیری بود، و با او سیل و وحوش بسیار، همه در متابعت فرمان او... [اما] هرگز گاو ندیده بود و آواز او نشنوده. چون بانگ شتر به گوش او رسید هراسی و هیتی بدو راه یافت. اما ترس خود را پنهان داشت. یکی از درباریان او که شغالی دمنه نام بود، نگرانی سلطان جنگل را دریافت و فرصت را برای تقرب به او مناسب دانست. موضوع را با برادر خود، کلیله، در میان گذاشت. و از آن پس مباحثه‌ای دراز میان دمنه جاه‌طلب و کلیله عاقل درگرفت. جانوران، به سبب مجموعه خطراتی که از ناشناس مستفاد می‌شود، این امکان را به آدمی می‌دهند تا با استفاده از اسامی آنها درباره گروههای انسانی سخن بگوید. اینکه نامی از کسی برده شود. ۱۸۲ میان شیر که سلطان است با شغال که درباره‌ی خردمندانه است و هر کدام از آن دو در یک قطب جامعه درباره‌ی جای دارد، انسان شایسته پیشرفت که به صورت شتر به نفوذ شده است و شغال درباره‌ی جاه‌طلب قرار گرفته‌اند که هر دو محکومند که در این جامعه پیشرفت

داشته ۱۷۹ ما در اینجا به همین ترجمه استناد می‌کنیم. این ترجمه رویداد ادبی عصر خود بود. صاحب آن، ابوالعالی نصرالله بن محمد منشی، ترجمه را احتمالاً در میان سالهای ۵۲۸ و ۵۳۰ ه. ق به پایان برد و آن را به نام پیرشاه غزنوی کرد که این کار بیش از قتل و غارت غزنه در سال ۵۳۵ انجام گرفته است. ۱۸۰ یعنی مینوی یکی چاپ انتقادی از این متن ارائه داده است که یکی از شاهکارهای اوست. ۱۸۱

کلیله و دمنه بنای استواری است که در متابعتش خرد برافراشته شده است و هدف از آن آگاهاندن سلطان نسبت به کارکنان دربار است. نصرالله منشی توانسته است در ترجمه خود به محتوای اصل متن عربی وفادار بماند و در عین حال گنجینه‌هایی از تکررات و تأملات خاص رایج‌ترین سنت ادبیات فارسی را در آن بگنجاند. هدف او از پرداختن به این کار آن بوده است که خواننده را به معنای پنهان در قصه‌ها رهنمون گردد. (ص ۲۵) و به این ترتیب اندرزی را که این مقصود در مقدمه خود داده بود (ص ۳۹) به کار بندد. اما وی تردید شش قصه پرداززی نیز داشته است و توانسته است هنگام قیام معنای دسیسه‌ها و تحریکات را باز نماید. کلیله و دمنه، به صورتی که نصرالله منشی آن را باز نوشته است، نوعی دایرة المعارف جاندار و پر تحرک است که آگاهی‌های مربوط به حکمت عملی بگونه‌ای پس سازمان یافته در آن گرد آمده است. تهیه فهرست اطلاعات مندرج در این کتاب کاری بس گسترده خواهد بود. ۱۸۲ در اینجا فقط به اثبات این نکته پرداخته می‌شود که کلیله و دمنه یک «نصیحة الملوك» است، و نشان داده خواهد شد که تعلیمات اساسی آن کدامند؛ و بالاخره چند شیوة ترکیب را که این آگاهها از طریق آنها تنوع یافته‌اند، تعریف خواهیم کرد.

۱۷۹. تحقیق اسامی در باب تاریخ کتاب توسط کارل بروکلان انجام گرفته است: «کلیله و دمنه» در دایرة المعارف اسلام، ۵۲۸ تا ۵۲۹/۴ در مورد ترجمه‌های فارسی بنگرید به: محمد جعفر محجوب، درباره کلیله و دمنه، تهران: خوارزمی، ۱۳۳۶، ص ۱۲۲ تا ۱۸۲. این نویسنده اهیی را که به شعر در آمدن کلیله و دمنه توسط رودکی در قیام مدت پیش از ترجمه نصرالله منشی، داشته است، به خوبی نشان داده است. از وجود یک ترجمه دیگر کتاب از عربی به فارسی هم از طریق یک نسخه خطی استانبول مورخ ۶۴۴ (متروزی، فهرست، ۳۵۹/۵) خبر داریم. این متن به تازگی با مقدمه و تعلیقات پرویز ناتل خانلری زیر عنوان داستانهای پیدای (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱، ص ۲۲۲) چاپ شده است. ترجمه کاملاً همزمان با ترجمه نصرالله منشی و توسط محمد بن عبدالله البخاری برای ابوالفضل بن زنگی بن یق سنقر، اتابک موصل، صورت گرفته است.

۱۸۰. بنگرید به فیح الله صفا، تاریخ ادبیات، ۹۵۲ تا ۹۶۸/۲. در اینجا به تحقیقات بیشهاری که از چندین پیش درباره کلیله و دمنه و خصوصاً تاریخ آن انجام گرفته‌اند، نمی‌پردازیم.

۱۸۱. ترجمه کلیله و دمنه، انشای ابوالعالی نصرالله منشی، با مقدمه و تعلیقات مجتبی مینوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۴، ص ۲۵۱ و.

۱۸۲. البته می‌تواند از کارکنان بسیار متنوع نصرالله منشی این کار به برکت تعلیقات موسع مجتبی مینوی آسان شده است. بنگرید به: «فهرست لغات» از ص ۲۲۲ تا ۲۵۱.

این کار سرباز زد. برای آنکه دستور مرگ (حکم سیاست، ص ۱۵۶) او صادر شود دلیل استوار لازم بود که با شهادت دو جانور دیگر در مورد شمشیر کلیل و دمنه به دست آمد.

بدین سان مؤلف کلیل و دمنه از طریق بیان مشاهدات می‌بوی به رابطه اساسی در این زمینه یعنی رابطه دوستی و رابطه دشمنی، با به قلمرو اخلاق و سیاست گنجاوده است. و در همین هشت حکایت نخستین کتاب فقط همین رابطه مورد عنایت و بررسی قرار گرفته است. اگر سؤال را که خود این مقصد به منظور جان دادن به داستان در مورد سرشوت و نتیجه اولین فصل مطرح کرده است ندیده بگیریم، سؤال دوم رای هند از برهن بر خلاف سؤال نخستین است. به این صفت که «رای هند گفت برهن را که... با گزوی داستان دوستان یکدل و باران موافق و کیفیت موالات و اقتضای مواخات ایشان و استتاع از ثمرات محاصمت و برخورداری از نتایج مصادقه» (ص ۱۵۷). پس از آن یک سلسله داستان نقل می‌شود که قهرمان آنها موش است. دل‌بستگی موش به جانوران گرفتار در دام صیاد از آنها در لوح جان او نقش بسته بود که به تجربه به پیروزی ارزش پول برای دوستیابی پی برده بود و نیز بدان روی بود که بر اثر آن تجربه به فضیلت قناعت دست یافته بود (ص ۱۵۷ تا ۱۹۰).

موضوع قصه‌های بند به ترتیب عبارت است از: دشمنی در لباس دوستی (ص ۱۹۱ تا ۲۲۷)، حفظ دوستی که باید با تیزهوشی و کشف پنهانگام قنات ضعف دوست تحقق یابد (ص ۲۲۸ تا ۲۵۹)، دوستی که ناپستی به سبب خشم و هیجان و بیفکری رشته آن گسیخته گردد (ص ۲۶۰ تا ۲۶۵)، بی‌ثباتی دوستی و دشمنی که مرد عاقل را بر آن می‌دارد که با دشمن خود دوستی بورزد تا در هنگام مناسب از آن بهره گیرد (ص ۲۶۶ تا ۲۸۱) و بالاخره دوستی پنهان در دل دوستی که مورد اهانت قرار گرفته و آزرده شده است (ص ۲۸۲ تا ۳۰۳).

کاملاً آشکار است که هشت حکایت اول کتاب کلیل و دمنه بر محور مفاهیم دوستی و دشمنی شکل گرفته‌اند و متمرکز شده‌اند. درسی که از آنها گرفته می‌شود دقیقاً خطاب به سلطان است.^{۱۸۵} برای آشنا کردن او به رفتارهای اصلی کارکنان دربار که گرداگردش را گرفته‌اند. و در نتیجه آموختن رفتارهایی که باستی نسبت به آنان داشته باشد. با قصه شماره ۹ (ص ۳۰۴ تا ۳۲۳) در جانور از قهرمانان قصه اول^{۱۸۶} را باز می‌بایم که عبارت از شیر و شغال با این

۱۸۵. فقط قصه‌های شماره ۲ (قصه موش و کلاغ با موش و کبوتران، و نیز قصه آهو و لاک‌پشت) و شماره ۴ (گره و موش) در پیرون از دویا جانوری روی می‌دهد. جوش در اینجا انسان سرسریده و فداکاری است که دچار تجربه حق ناشناسی می‌شود و در نتیجه به جایی می‌رسد که استوارترین دوستی را نشان می‌دهد. ۱۸۶. سخن پردازی طولانی مؤلف از رنگزد پاسخ برهن (ص ۳۰۴ تا ۳۰۸) به خوبی نشان می‌دهد که مؤلف بر سر آن است که از اینجا به بعد پندگاه خود را تفسیر دهد. او پس از مقدمه چینی در باب اینکه سلطان باید بداند که چگونه یک خدمتکار صالح را که مرتکب خطا شده است عفو کند (ص ۳۰۴ تا ۳۰۷) نشان

کند با سقوط نمایند. این جانوران صرفاً کانون مرکزی‌ترین روابط دربارند. داستان این روابط در خطابه‌های بلندی گنجانده شده است که انگیزه‌های رفتارهایی که می‌توان از هر دسته از آدمیان که به آن صورت‌ها نموده شده‌اند، انتظار داشت. در آنها بر تفرقه شده‌اند، اما قهرمان واقعی داستان کلیل و دمنه است که همچون یک وجدان زشت واپس زده، یعنی وجدان برادر اغواگر خویش، از میان می‌رود.

اگر رای کلیل مقبول می‌افتاد این داستان روی نمی‌داد، انسان اگر به جایی که سر نوشت برایش مقدر کرده است قناعت می‌کرد، از گردونه تاریخ بیرون می‌افتاد. اما برعکس، دمنه می‌اندیشد که لازم است که همت بلند داشته باشد و به نظر خویش این همت بلند با نزدیک شدن به شیر و تبدیل شدن به مشاور او نمود می‌یابد. البته او از راهی به هدف خود می‌رسد که سرانجام نابودیش را در پی دارد. او موفق می‌شود که هراس شیر را کاهش دهد و آن را چنان آرام کند که گاو را به دربار خویش راه دهد. اندرزی که در داستان نهفته است و نتیجه مطلوب از آن به دست می‌آید این است که سرانجام گاو به صورت مشاور مورد اعتماد شیر در می‌آید نه دمنه. لذا دمنه به فکر نابودی گاو می‌افتد و به تیرنگ دست می‌یازد، شیوه‌ای برای دستیابی به قدرت بدون دستیابی به زور.^{۱۸۷} دمنه در آغاز دغدغه شیر را از گاو از میان می‌برد، اما بعد قدرت بدون دستیابی به زور. دمنه در آغاز دغدغه شیر را از گاو از میان می‌برد، اما بعد می‌کوشد تا شیر را به گاو بدین و نامطمئن کند و در عین حال تعلق خاطر و اعتقاد گاو به شیر را زایل سازد. در اینجا هدف مکر او این است که در گاو احساس ناپیچی برانگیزد و او را از «دربار دور کند، اما تیرنگ او به مرگ می‌انجامد: شیر گاو را می‌کشد ولی دیری نمی‌پاید که بر مرگ او حسرت می‌خورد، او یک لحظه به سخنان آرام بخش دمنه گوش فرا داده بود.

دنباله داستان، که به صورت یک حکایت دیگر تدوین شده است (ص ۱۲۷ تا ۱۵۶)، به محاکمه دمنه (باب‌الخصص عن امر دمنه) اختصاص دارد. «مادر شیر چون بدید که سخن دمنه به سمع رضا استماع می‌یابد بدگان گشت. شهادت پلنگ در مورد تیرنگ دمنه این بدگمانی را تأیید کرد و «سیاست بر دمنه واجب شد» و او را به قصاص گاو بکشتند. درسی که از این داستان گرفته می‌شود، صرف‌نظر از نتیجه‌ای که از آن مطلوب است و همانا مرگ تیرنگ‌باز است، اعاده عدالت سلطان است. در حقیقت، خشم و غضب او را بر آن داشته بود تا خیل زود دوست خود، گاو، را متهم کند و از میان بردارد. اما در قضیه دمنه تفرقه، متناقض پیشه کرد و از تکرار خطا باز ایستاد. دمنه تا هنگامی که فقط مورد سوءظن بود توانست تمام امکانات را برای دفاع از خود به کار گیرد، و در حالی که بر او فشار می‌آوردند که به خطای خود اعتراف کند، از

۱۸۴. بنگریه به:

S. Houdard et H. Merlin, «Quand la force est sujette à dispute», *Poétique*, 53 (1983), pp. 48 à 59.

کردند که شاه بایستی نزدیکان خود را از میان بردارد. در این صورت شاه کاملاً در اختیار ایشان قرار می‌گرفت. در این احوال ملکه ایرانشخت درهاقت که همسرش اندیشناک است، او را به سخن گرفت، و دانست که نگرانی او از صبری است که برهتان کرده‌اند. پس او را دل‌خوش کرد و تمییر کاملاً متناقض را که کارآلودن حکیم کرده بود، به‌کار بستند. در ابتدا داستان ایرانشخت که به حکمت بلار وزیر (ص ۳۷۱ و بعد) از خشم شاه می‌زد، به قصه مورد بحث پیوند می‌خورد. وزیر دانشمند یک سلسله اندرز مرکب از بیست و هشت بند (۱۴ زوج) به شاه می‌دهد (ص ۳۸۰ تا ۳۸۹)؛ و در نظر وجود دارند که همواره گرفتار غم و اندوهند. در تن بافت می‌شوند که بایستی از آنان برحذر بود، و غیره. ۱۸۸ فضیلت جلم و ربهاری به مؤلف فرصت داده است تا طولانی‌ترین مبحث اخلاقی سراسر کتاب کلیه دمه را تدوین کند. قصه شماره ۱۲ (ص ۳۹۷ تا ۴۰۷) که قصه زرگر و مسافر است، دنبالهٔ مبحث شمع و موسی است که در آن سیاهی یک خدمتگذار خوب و در خور که بایستی مورد توجه سلطان قرار گیرد، ترسیم شده است؛ به تناسب احکامات حق شناسانه درجات آن خدمتگذار در سلسله مراتب درباری بالا خواهد رفت. و این استثنایی بر قاعده‌ای است که در قصه شماره ۱۱ تبیین شده است. نویسنده در قصه شماره ۱۲، که آدمی و جانور در آن به هم آمیخته‌اند، نشان می‌دهد که کار خوب همیشه پادشاه دارد، و این درسی است شبیه درسی که در قصه شماره ۱۰ داده شده است.

قصه شماره ۱۴ از طریق تأمل دربارهٔ سرنوشتی که حاکم بر زندگی انسان است مجموعه درس‌هایی را که در کتاب داده شده است، تکمیل می‌کند و به پایان می‌برد. سوآلی که مطرح می‌شود در باب امکان موفقیت در وضعیت است که در آن انسان عاقل در بدبختی به سر می‌برد در حالی که انسان دیوانه زندگی را «فارغ از خوشبختی و غم غلبه دیگران را برمی‌انگیزد» می‌گذراند (ص ۴۰۸)؛ نه عقل به آن یک کسبی می‌کند و نه پلاحت دومی آسیبی به او می‌رساند. پاسخ برهن این است که انسان گردن بر مثبت الهی نهد، زیرا که موفقیت فقط بدان وابسته است. قصه‌ای که برهن در تأیید نظر خود نقل می‌کند قصه یک پادشاه‌زاده، یک شریف‌زاده، یک بازرگان و یک برزیگر است که همه خردمند و فرزندانند اما در بدبختی به سر می‌برند. شاه‌زاده، از برکت سرنوشت نیکوی خویش بیشتر از دیگران خود را به دست تقدیر می‌سپارد و از این رهگذر صاحب یک پادشاهی می‌شود و به «آسانی مملکتی به دست می‌آید». چنین می‌نماید که نصرالله منشی عمدتاً کتاب خود را با این قصه به سر رسانده

۱۸۸. اندرز شماره ۲۲ دربارهٔ پنج نوع است که ناپدید شدن آنها می‌تواند تأسف آور باشد زیرا که پنجمین ایشان زنی است که همنشینی با او پس سودمند است.

غناوت که این بار شغال با هزارد متضاد خود همراه نیست زیرا که خود او نقش مشاور خردمند را بر عهده دارد. علی‌رغم آن که اطرافیان شیر زندگی زاهدانه‌اش را سخت تحمل ناپذیر می‌شمارند شغال در میان تفریان شیر جای گرفته است و دقیقاً به دلیل همین کیفیت زندگی است که شیر-شاه او را به رابرتی خود خوانده است. اما شغال به دو دلیل از این کار بیزار است: نخست این که آرزویی ندارد جز آن که آسودم‌اش بگذارند تا تدارک زندگی آن جهان را ببیند، و دیگر آن که چنین می‌اندیشد که خدمت به شاهان در خور مردم دغل‌کار و یا کسی است که به خفت و دناقت خو کرده باشد (ص ۳۱۲). اما شغال سرانجام تسلیم خواستش و تمنای شیر می‌شود به این شرط که شیر از او در برابر دسیسه‌ها و اسباب چینه‌پای درباریان حسود حمایت و مدافعه کند. و در واقع به محض ورود شغال در دستگاه شیر حسادت درباریان آغاز می‌شود، و شیر که به خشم در آمده است تصمیم به کشتن شغال می‌گیرد، اما مداخلهٔ مادر شیر موجب نجات شغال می‌شود و شغال درس نازمای به شیر می‌دهد: شیر کشف می‌کند که خدمتگذار خوب آن است که در سختی ناشی از حسادت شکبایی پیش گیرد و بتواند قدر خوبی‌هایی را که به او شده است، بپاشاند.^{۱۸۷}

در قصه دهم هم اندرز دهنده شغال است که دربارهٔ پاداش جاوید درس می‌دهد. یک ماده شیر با کشتن جانوران دیگر زندگی را می‌گذراند تا روزی که دو شیر بیعهٔ او با یک پیکان کشته شدند. لذا توبه کرد و زندگی زاهدانه در پیش گرفت. قصه شماره یازده خطاب به فرمانروایان (ص ۳۴۵ و ۳۴۶)، یک درس قدیمی را آموزش می‌دهد که بر اساس آن نباید گذاشت کسی که حرف‌های را از پدر خود به ارث نبرده است، بدان حرفه بپردازد. برهن پس از آن به دوازدهمین برستن رای پاسخ می‌دهد: از سه فضیلت تلک کدام بهتر است: جلم، سخاوت یا شجاعت؟ و بدیهی است که نخستین صفت بهترین صفت‌هاست زیرا که فایدهٔ آن عام است و به همهٔ رعایا می‌رسد. قصه طولانی «پادشاه و برهتان» (ص ۳۴۷ تا ۳۹۶) نشان می‌دهد که فضیلت جلم در نزد شاهان به معنای مشاوره با دیگران است، و این روشی است برای دفع الوقت و دستیابی به یک دلوری مناسب. یک شب شاه خوابی دید و برهتان، به سود خود، آن را چنین تعبیر

می‌دهد که سلطان در انعام تکالیف خود، به‌طور کلی ناگزیر است که مردانی کارداران و سر سپرده را به خدمت بکشد زیرا فقط چنین اطرافیان توطئه‌ها را خنثی می‌کنند.

۱۸۷. همان‌گونه که در قصه اول دیده شد، در اینجا نیز ملاحظه می‌شود که یک زن به‌صورت مثبت وارد میدان سیاست می‌شود و تیر هوش‌تر و دوراندیش‌تر از مرد عمل می‌کند. در حالی که برعکس، در قصه شماره ۴ به یک زن حسود برمی‌خوریم که شوهر خود را به کشتن بهترین دوست خود وامی‌دارد (ص ۲۲۲ به بعد)، در صفحه ۲۰۴ این اندیشه را به معکوس شده است که آشنایی با زنان و محبت ایشان همچون زندگی کردن با ایفی است.

است^{۱۸۹} زیرا که می‌خواسته است که مجموعهٔ درسهای کتاب را با مفهوم سرنوشت و تقدیر به پایان برد. انسان به سبب تأثیر بخت نیک خود یک موجود اخلاق است.

به این ترتیب کتاب کلیله و دمنه به درستی یک «نصیحة الملوك» غنوده می‌شود. تعلیمات عمدهٔ آن به روابط بی‌نهایت اخلاقی و سیاسی دوستی و دشمنی مربوط هستند. و البته به اندرز هم مربوط می‌شوند. به این معنی که از یک سو ناظر بر الزام سلطان به اندرزشوی برای اجتناب از شتابزدگی در تصمیمها و از سوی دیگر ناظر بر الزام او در مورد شناسایی مشاور صالح هستند. یک درس ابتدایی دیگر نیز گرفته می‌شود، همان که از نخستین اندرز غزالی در کیبای سعادت در مورد یادش ابدی به دست می‌آید. در اینجا هم در مورد صفات دستیار صالحی که سلطان باید به خدمت گیرد و نیز در مورد درس قدیمی اردشیر مینی بر این که هر یک از رعایا را باید در جایگاهی که به هنگام تولد داشته است نگاه داشت، به سلطان اندرز داده می‌شود. و سرانجام مفاهیم عقل، خوشبختی و سرنوشت رویاروی یکدیگر قرار می‌گیرند و این نتیجه به دست می‌آید که عقل عبارت از این است که انسان خود را به دست سرنوشت بسپارد تا به خوشبختی برسد. به این ترتیب درسهای عمدهٔ کلیله و دمنه با درسهای «نصیحة الملوك» های ابتدای انطباق می‌یابند.

افزون بر آنچه گفته شد این درسها همچنین «سرمشقهای حکمت» (و به قول هندیان «تاتره»^{۱۹۰}) اند به این معنی که گفت و شنودها و مباحثاتی که بر دسیسه‌چینیهای قصهها روشنی می‌افکنند غالباً مرکب از قطعات ساخته و پرداخته دربارهٔ شئیت‌ترین و رایج‌ترین موضوعهای اخلاقی هستند. عرصهٔ قصهها بسیار گسترده است و می‌توان در آن وضعیتهای گونه‌وار را از یکدیگر جدا کرد، و در هر مورد همهٔ گفتنیها را با سنت رایج در هر آن بیان نمود. همچنین منابع معمولی استدلال اخلاقی همچون ترجیع در رشتهٔ سخن تکرار می‌شود. به‌طور کلی نضالاله منشی حکایات روایت عربی کتاب را که مأخذش بوده است، ساده کرده و به‌گونه‌ای بسیار سامان یافته جنبه‌های اخلاقی گفت و شنودها و مباحثات را بسط داده است. هر اندازه که سطح قطعه‌بندی قصهها کاهش می‌یابد به همان نسبت استدلالها پیچیده و متنوع می‌گردند و در عین حال با حکایات بی‌تین‌کننده آراسته و دلنشین می‌شوند. مثلاً مفهوم خرد که بیگانه یکی از مفاهیم عمدهٔ کتاب است، در حقیقت خیل فراتر از مفهوم سادهٔ آن است: درواقع تمامی کلیله و دمنه کوششی است برای معرفی صورتهای متنوع آن، و مخصوصاً وجوه خوب و بد^{۱۹۱} خرد مکار و

چاره ساز. وقتی که مؤلف ضرب المثل «عقل برتر از شجاعت است» را (ص ۲۳۲) نقل می‌کند در واقع آن را در صدر نظم ترجیحی ارزشها جای می‌دهد. او حق در یک جا از «مذهب خرد» (ص ۲۹۲) سخن می‌گوید. و این همان مذهب است که او می‌تواند مدعی گردد که خودش بدان تعلق دارد، و البته به این شرط که مفهوم عقل را به عنوان حاصل تأمل با مفهوم عقل به عنوان حاصل تجربهٔ نسلهای بسیار که در «اندرزهای حکایان» انباشته شده است، کامل کنیم (ص ۲۳۴).

این موقع هم به این مکتب فکری تعلق داشت و دیدیم که همین عقل بود که او را به پارسیایی رهنمون شد (ص ۵۷۷). اصطلاح عبادت هم نمونهٔ دیگری از مفاهیم پیچیده است که در طول قصهها به صورت متنوع عرضه می‌شود. عبادت مستلزم کناره‌گیری مرد پارسا از زندگی پست روزانه است و گاه به زهد شدید و خشک می‌انجامد. اما سبب بریده شدن پیوندهای انسانی نمی‌گردد، بلکه مستلزم برخورداری از شجاعت زندگی عمل در میان آدمیان و در نیامیختن با ایشان است، چنان که شفال قصهٔ نهم می‌زیست؛ گوشت نمی‌خورد، خون نمی‌ریخت و به زندگان آسیب نمی‌رساند (ص ۳۰۸). عبادت همچنین اشتغال است که آدمی تمامی وقت خود را صرف آن می‌کند، نوعی زندگی است که در تسلیم کامل به مقررات عمل مذهبی و اخلاقی می‌گذرد (ص ۳۲۰). مفهوم مستتر در این اصطلاح یک آرمان زندگانی است که در سراسر کتاب مطرح است. و لذا مخصوصاً با عشق عارف در تضاد است همان‌گونه که «ادامهٔ نامحکم هوس» (با تعدل مراد) با قناعت به آنچه سرنوشت برای انسان رقم زده است تبیین دارد. به عقیدهٔ مؤلف کلیله و دمنه والاترین عزم (همت) آدمی باید صرف رسیدن به این قناعت گردد که زندگی پارسایانه بدان منوط است (ص ۳۴۰ تا ۳۴۲).

تهیهٔ فهرست مفاهیم اخلاقی که موضوع مباحثات و گفت و شنودهای مندرج در کلیله و دمنه‌اند، کاری پر دامنه خواهد بود. معروف‌ترین مورد آن مباحثهٔ کلیله با دمنه است (ص ۶۱ تا ۶۶) در باب مفاهیم جاه‌طلبی (همت) و ارزش شخصی (هنر). همچنین می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: لزوم حفظ راز دیگران (ص ۱۳۰ و ۱۳۱)، دشمن ذاتی (۱۶۳ تا ۱۶۵)، بدبختی و بینوائی (۱۷۴ تا ۱۷۶)، وظیفهٔ سلطان در مورد اندرزپذیری (۲۰۳ و ۲۰۴)، سرنوشت آدمی (۲۲۸)، فضیلتیهای که به سلطان امکان پیروزی بر دشمن را می‌دهند (۲۳۲ تا ۲۳۷)، دوستی (۲۷۱ تا ۲۷۵). نضالاله منشی این هنر را داشته است که در بازنگاری کلیله و دمنه

۱۸۹. می‌دانیم که این کتاب سه قصهٔ دیگر هم داشته است. بنگرید به تصحیح عبداللطیف قریب، چاپ نسیم، ۱۳۲۸، ص ۲۳۸ تا ۲۴۱ و نیز عماد جعفر محبوب، کتاب سابق الذکر، ص ۲۴۶ تا ۲۸۷.

۱۹۰. چنان‌که در ص ۲۵۰ کلیله و دمنه: خرد مکار به آدمی امکان می‌دهد تا از عوارض گمراهی هیجانات در

→
امان یابند. مؤلف در ص ۲۷۹ می‌گوید: «هر کاری را حقیقت است»، چنان‌که او می‌تواند نیز بگوید و مکر و دغل دانست. اما غالباً چاره‌ای است که توسط خرد آموخته یافته می‌شود در صفحه ۲۸۰ تحت عبارت راز عقل ماهری است که می‌تواند از پس غریبهای کشنده بر آید.

است^{۱۸۹} زیرا که می‌خواسته است که مجموعهٔ درسهای کتاب را با مفهوم سرنوشت و تقدیر به پایان برد. انسان به سبب تأثیر بخت نیک خود یک موجود اخلاقی است.

به این ترتیب کتاب کلیله و دمنه به درستی یک «نصیحه‌الملوک» نموده می‌شود. تعلیمات عمده آن به روابط بی‌نیابت اخلاقی و سیاسی دوستی و دشمنی مربوط هستند. و البته به اندرز هم مربوط می‌شوند، به این معنی که از یک سو ناظر بر الزام سلطان به اندرز شنوی برای اجتناب از شتابزدگی در تصمیمها و از سوی دیگر ناظر بر الزام او در مورد شناسایی مشاور صالح هستند. یک درس ابتدایی دیگر نیز گرفته می‌شود، همان که از نخستین اندرز غزالی در کیمیای سعادت در مورد پادشاه ابدی به دست می‌آید. در اینجا هم در مورد صفات دستیار صالحی که سلطان باید به خدمت گیرد و نیز در مورد درس قدیمی اردشیر مینی بر این که هر یک از رعایا را باید در جایگاهی که به هنگام تولد داشته است نگاه داشت، به سلطان اندرز داده می‌شود. و سرانجام مفاهیم عقل، خوشبختی و سرنوشت رویاروی یکدیگر قرار می‌گیرند و این نتیجه به دست می‌آید که عقل عبارت از این است که انسان خود را به دست سرنوشت بسپارد تا به خوشبختی برسد. به این ترتیب درسهای عمده کلیله و دمنه با درسهای «نصیحه‌الملوک» های ابتدایی اطلاق می‌یابند.

افزون بر آنچه گفته شد این درسها همچنین «سرمنشاهای حکمت» (و به قول هندیان «تائزه» اند) به این معنی که گفت و شنودها و مباحثاتی که بر دسیسه‌چینیهای قصه‌ها روشنی می‌افکنند غالباً مرکب از قطعات ساخته و پرداخته دربارهٔ شقی‌ترین و رایج‌ترین موضوعهای اخلاقی هستند. عرصهٔ قصه‌ها بسیار گسترده است و می‌توان در آن وضعیتهای نمونه‌وار را از یکدیگر جدا کرد، و در هر مورد همهٔ گفتنیها را با سنت رایج در هر آن بیان نمود. همچنین منابع معمول استدلال اخلاقی همچون ترجیح در رشتن سخن تکرار می‌شود. به‌طور کلی نصرالله منشی حکایات روایت عربی کتاب را که مآخذش بوده است، ساده کرده و به‌گونه‌ای بسیار سامان یافته جنبه‌های اخلاقی گفت و شنودها و مباحثات را بسط داده است. هر اندازه که سطح قطع‌بندی قصه‌ها کاهش می‌یابد به همان نسبت استدلالها پیچیده و متنوع می‌گردند و در عین حال با حکایت‌های تبیین‌کننده آراسته و دلنشین می‌شوند. مثلاً مفهوم خود که بیگمان یکی از مفاهیم عمدهٔ کتاب است، در حقیقت خیلی فراتر از مفهوم ساده آن است؛ در واقع تمامی کلیله و دمنه گواهی است برای معرفی صورتهای متنوع آن، و مخصوصاً آنچه خوب و بد^{۱۹۰} خرد مکار و

چاره‌ساز، وقتی که مؤلف ضرب المثل «عقل بر تر از شجاعت است» را (ص ۲۳۲) نقل می‌کند در واقع آن را در صدر نظم ترجیحی ارزشها جای می‌دهد. او حتی در یک جا از مذهب خرد» (ص ۲۹۲) سخن می‌گوید. و این همان مذهب است که او می‌تواند مدعی گردد که خودش بدان تعلق دارد، و البته به این شرط که مفهوم عقل را به عنوان حاصل تأمل با مفهوم عقل به عنوان حاصل تجربهٔ نسلهای بسیار که در «اندروهای حکیمان» انباشته شده است کامل کنیم (ص ۳۳۴).

این مقع هم به این مکتب فکری تعلق داشت و دیدیم که همین عقل بود که او را به پارسیایی رهنمون شد (ص ۵۷۷). اصطلاح عبادت هم نمونهٔ دیگری از مفاهیم پیچیده است که در طول قصه‌ها به صورت متنوع عرضه می‌شود. عبادت مستلزم کناره‌گیری مرد یارسا از زندگی پست روزانه است و گاه به زهد شدید و خشک می‌انجامد. اما سبب برپده شدن پیوندهای انسانی نمی‌گردد، بلکه مستلزم برخورداری از شجاعت زندگی عمل در میان آدمیان و در نایمختن با ایشان است، چنان که شغال قصهٔ نهم می‌پست: گوشت نمی‌خورد، خون نمی‌ریخت و به زندگان آسیب نمی‌رساند (ص ۳۰۸). عبادت همچنین اشتغال است که آدمی تمامی وقت خود را صرف آن می‌کند، نوعی زندگی است که در تسلیم کامل به مقررات عمل مذهبی و اخلاقی می‌گذرد (ص ۲۴۰). مفهوم مستتر در این اصطلاح یک آرمان زندگانی است که در سراسر کتاب مطرح است. و لذا مخصوصاً با عشق عارف در تضاد است همان‌گونه که «آدامهٔ نایمکن هوس» یا (تضر مراد) به قناعت به آنچه سرنوشت برای انسان رقم زده است تأیید دارد. به عقیدهٔ مؤلف کلیله و دمنه والاترین عزم (همت) آدمی باید صرف رسیدن به این قناعت گردد که زندگی پارسا یارساته بدان منوط است (ص ۲۴۰ تا ۲۴۲).

تهیهٔ فهرست مفاهیم اخلاقی که موضوع مباحثات و گفت و شنودهای مندرج در کلیله و دمنه‌اند، کاری پر دامنه خواهد بود. معروف‌ترین مورد آن مباحثهٔ کلیله با دمنه است (ص ۶۱ تا ۶۷) در باب مفاهیم جاه‌طلبی (همت) و ارزش شخصی (هتر). همچنین می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: لزوم حفظ راز دیگران (ص ۱۳۰ و ۱۳۱)، دشمن ذاتی (۱۶۳ تا ۱۶۵)، بدبختی و بینوایی (۱۷۴ تا ۱۷۶)، وظیفهٔ سلطان در مورد اندرزپذیری (۲۰۲ و ۲۰۴)، سرنوشت آدمی (۲۲۸)، فضیلت‌هایی که به سلطان امکان پیروزی بر دشمن را می‌دهند (۲۳۲ تا ۲۳۷)، دوستی (۲۷۱ تا ۲۷۵). نصرالله منشی این هتر را داشته است که در بازنگاری کلیله و دمنه

۱۸۹. می‌دانیم که این کتاب سه فصل دیگر هم داشته است، بنگرید به تصحیح عبدالنظیم قریب، چاپ ۱۳۲۸، ص ۳۳۱ تا ۳۳۸ و نیز محمد جعفر محجوب، کتاب سابق الذکر، ص ۲۴۴ تا ۲۸۷.

۱۹۰. چنان که در ص ۲۵۰ کلیله و دمنه: خرد مکار به آدمی امکان می‌دهد تا از عوارض گمراهی هیجانها در

امان می‌یابند. مؤلف در ص ۲۷۹ می‌گوید: «هر کاری را حیلش است»؛ جت را می‌توان بزرگ و مکر و دغل دانست، اما غالباً چارهای است که توسط تجربهٔ آزموده یافته می‌شود. در صفحهٔ ۲۸۰ جت عبارت از عقل ماهری است که می‌تواند از پس فریبهای کشنده برآید.

این خصلت کتاب را که یک گنجینه عظیم سنتی‌ترین اخلاق غیرمتأثر از تصوف است، حفظ کند.

۲۲۰ نیمه دوم سده ششم

مشخصه عمده اواخر نیمه اول قرن ششم بیرون رفتن ابائالشرقی امپراطوری سلجوق از دست سلطان سنجر است. سنجر، در زیر فشار پیشروی آملی خوارزم، غر و قریختای به تنگ شکستهای پیاپی و سرانجام اسارت تن در داد و سردارانش خراسان را میان خود تقسیم کردند. ۱۱۸۱ او یک سال پس از فرار از قید اسارت، درگذشت. اما فرقه‌های ۱۱۹۲ ماوراءالنهر که تا آن هنگام دست‌نشانده سلاطین بزرگ سلجوق بودند تا قرن ششم همچون دست‌نشاندهان قریختایان دوام آوردند. یکی از آنان به نام قلیچ طغاج خاقان بن مسعود کسی است که بهترین صاحب دیوانش یعنی ظهیری سمرقندی دو جلد کتاب به نامش تدوین کرده است. ۱۱۹۳ تنها تاریخ دقیق که از زندگی این سلطان در دست هست سال ۵۵۶ هـ ق است که تاریخ یکی از پیروهای اوست و ظهیری سمرقندی در سندباد نامه (ص ۱۶) ذکر کرده است.

نخستین کتاب از دو کتاب ظهیری سمرقندی که ظاهر از ربع سوم قرن ششم تألیف شده‌اند، پس از مرگ سنجر نوشته شده است زیرا که فصل آخر کتاب به ذکر او اختصاص دارد. این کتاب *أفراض السیاسة فی أفراس الزمان* ۱۱۹۲ نام دارد. هدف ظهیری سمرقندی از تألیف آن این بوده است که به شیوه «تصحیح الملوک» ها سخنان شاهان و سرمشقهایی از ایشان را برای تعلیم سلطان ارائه دهد. او به نوشته خودش هفتاد و پنج (و در واقع هفتاد و چهار) شاه را در جمیع تاریخ سلجوق برگزیده است. او در هر مورد به ستایش شاه (یا خلیفه) مورد بحث می‌پردازد. ستایشی که از طریق آن می‌توان نوع درسهایی را که می‌خواهد از زبان آن شخص نقل کند، باز شناخت. آن‌گاه سخنانی را که درباره آن شخص گفته شده است، نقل می‌کند، و سپس سخنانی

— سندباد نامه و فرصت مغتنم

ظهیرالدین با همان سبک متکلف و ادیبانه و با تحریری سنگین و ششپایه کتاب معروف سندباد نامه را به نام همان قلیچ طغاج خاقان امیر سمرقند تألیف کرده است. منشأ هندی کتاب محل تردید است و این تردید سابقه قدیم دارد، چنان‌که در قرن چهارم این قدم (هفتم، ص ۷۱۵) ایراز داشته بود، او به دو روایت از این کتاب دسترسی داشته است: یک روایت بلند و یک روایت کوتاه (ص ۷۱۷). خود ظهیری هم به چند مرحله از تاریخ کتاب اشاره کرده است (سندباد نامه، ۲۵). یک روایت پهلوی آن به فارسی ترجمه شد و به شعر در آمد و باید دانست یکی این کتاب

۱۱۹۱. بنگرید به سی. ای. باس ورت، تاریخ ایران چاپ کبریج، ۱۵۵/۵ و ۱۵۶.

۱۱۹۲. یا ایلخانان، بنگرید به همین عنوان از سی. ای. باس ورت در دایرة المعارف اسلام، ۱۱۴۰/۳ تا ۱۱۴۴. احمد آتش مصحح سندباد نامه در مقدمه خود (ص ۲۶۵ تا ۲۷۰) کوشیده است تا تاریخ تقریبی امارت آنان را تعیین کند.

۱۱۹۳. بنگرید به ذبیح‌الله صفاء، تاریخ ادبیات، ۱۹۹۲/۲ و ۱۰۰۰. ظهیری قطعاً شیعی نبوده است (کتابهای در ص ۸۶ و ۸۷)، اما مسلماً دیدگاه بسیار ایرانی پرستانه داشته است (کتابهای به عباسیان در ص ۲۴۵ به بعد در سخن از یعقوب لیث).

۱۱۹۴. محمد بن علی الظهیری الکاتب السمرقندی، *أفراض السیاسة فی أفراس الزمان*، به تصحیح، مقدمه و تطبیقات جعفر شام، تهران، ۱۴۴۹، شانزده و ۴۲۲. محمد تقی دانش پژوه این کتاب را در فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۱/۳، ۲۶۵۰ تا ۲۶۵۰ معرفی کرده است.

۱۱۹۵. چنان‌که عوفی در جوامع المسکبات خود از آن بس بهره گرفته است (بنگرید به ص ۱۹۹ همین کتاب).

خواننده برای درک دامنه آن باستی کتاب را تا به آخر بخواند، زمینه اصلی داستان سندباد در پایان آزمون (ص ۲۷۴ تا ۲۸۲) توسط خود سلطان و سندباد مطرح می‌شود؛ تأمل پیش نگرانه (تدبیر) انسان همواره دستخوش قشقه‌های سرنوشت (تدبیر) است «کی همیشه مقامات تدبیر مخالف مقامات تدبیر است» مگر در زمانی که تدبیر موافق تدبیر باشد در این صورت تأمل که با صبر همراه بوده است فرصت کارآیی می‌یابد. مفهوم زمان مناسب‌فصلت مختص یکی از مفاهیم عمده در اخلاق ایرانی است و همین مفهوم مینا و محور اصلی سندباد نامه است، چنان‌که در همان آغاز کتاب آمده است که سندباد «روزگاری می‌برد و منتظر فرصتی می‌بوزد و ساعات سعادت را چشم می‌داشت» (ص ۵۱) تا شاهد خوشبختی را در آغوش کشد.

اما افزون بر این سندباد نامه به شیوه خود به میاست و اخلاق هم پرداخته است. شاه همواره به سخن آخرین کسی که با او صحبت کرده است، می‌رود یعنی که هر دم رای دیگر دارد. در پیرامون چنین شاهی دو دسته درباری رو در روی هم قرار دارند: دسته وزیران نیکواری که جانب شاهزاده تهمت خورده را می‌گیرند و گروه زنان دغلکار. برای مقابله با یک زن در آخر سیاست دست کم حضور مفت وزیر ضرورت دارد. نقش زن این است که آراء و نظرات خود را همچون منافع حکومت عرضه کند (چنان‌که در سیاستنامه، ص ۱۲۵ و ۱۳۶ ملاحظه می‌شود). اما حقیقت، از لحاظ داستان، این است که او از دلیری و فریبندگی بهره می‌گیرد (و همیشه اوست که در عشق پیشقدم می‌شود) (ص ۱۳۹). عشق دستاویزی است که به وسیله آن در امور کشور مداخله می‌کند. شاهزاده جوان و زیباروی که به یوسف می‌ماند تمام طول مدتی را که قصه نقل می‌شود، در زندان می‌گذراند؛ زندان معنایی دقیق دارد (که در سیاستنامه، ۱۴۷ خوب تصریح شده است)، نتیجه دانایی و مال‌اندیشی شاهان است و به آنان امکان می‌دهد تا از شتابزدگی بهره‌برند و فرصت تحقیق درباره جرم را داشته باشند. زندانی که دمه در آن افتاد به همین منظور تعبیه شده بود، اما گار آن بخت را نیافت. به این ترتیب باز دلشتمن احتمالی همچون سندی بر سر راه استبداد سلطنت مورد ستایش و سفارش قرار گرفته است.

استدلال «کتاب سندباد» به این شرح است: کوردیس، پادشاه هند (ص ۳۱) دادگر و خوشبخت بود «و روزگار به جمال عدل آراسته» اما در نهان از اینکه فرزندی نداشت «لوقت و ساعات در فکرت و حیرت می‌گذاشت»؛ تا اینکه یکی از کنیزکان او از قضیه آگاه شد و به او توصیه کرد که به دعا «بدگوارا اکرم الاکرمین و ارحم الراحمین» متوسل شود. او چنین کرد و صاحب پسری شد که طالعی نیکو داشت اما «احکام و اهل نجوم» پیش‌بینی کرده بودند که «در مدت چندین سال از عمر او گذشته او را خطری باشد به جان» که البته گذرا خواهد بود. کودک را به «مؤدب» سپردند، اما او توانست «در مدت ده سال هیچ چیز از مدارک علوم و به او بیاموزد. لذا شاه از تأمل او ناامید شد، اما ستمیله که یکی از حکمای دربار بود و

به لغت پهلوی بوده است».^{۱۹۶} ظهیری روایت منثور آن را که در روزگار سامانیان فراهم آمده بوده باز نگاشته است؛ و از برکت او آنچه تصور می‌رفت که پیش از آن زمان از میان رفته بوده است، به صورت اول برگردانده شده و به ما رسیده است. کتاب او به صورتی بسیار مطلوب توسط احمد آتش چاپ شده است.^{۱۹۷}

ظهیری در مقدمه کتاب خود به دقت تصریح کرده است که کتاب حاوی «غرایب کلم و عجایب سخن» کی تأسیس قواعد ریاست و تأکید مبانی سیاست است متضمن مصالح دین و دولت» (ص ۲۴) یعنی سیاست ملازمان دین است (و این نکته را پیش از آن هم بیان کرده بود «کی با ثبوت سلطنت و با ریاست سیاست واجب است» (ص ۴) و البته همراه با متعلقات آن). در واقع کتاب برای تعلیم یک امیرزاده جوان نوشته شده است و لذا هم محتوای لازم برای این آموزش را ارائه می‌کند و هم راه تعلیم و تبیین آن را نشان می‌دهد؛ به این معنی که تا هنگامی که عنایت الهی متضمن به‌کوشش امیرزاده نگردد، او هیچ چیز فرا نخواهد گرفت. محتوای این تعلیمات هم شامل چند مفهوم عمده اصلی خاص «تصحیح الملوك» هاست و هم یک نکته دقیق و روشن؛ و آن این است که سلطان باستی نابکاری و بی‌وفایی زنان را درک کند. یکی از هدفهای داستان سندباد نامه نشان دادن همین «مکر زنان و غدر ایشان» است (ص ۸۵). البته آنچه در میان مفاهیم اصلی کتاب عمدتاً به چشم می‌خورد ضرورت این امر است که سلطان باستی در هنگام تنبیه از شتابزدگی بهره‌برد و «به تعجیل کاری نرmaid، و در سیاست شرایط احتیاط و مراسم اجتهاد به جای آرد» (ص ۱۲۸).

کتاب، به سبب اشتغال بر حکایاتی که مفاهیم مورد بحث را تبیین می‌کنند و توضیح می‌دهند، حجیم و طولانی شده است. اگر بخش پایانی کتاب را که خود یک خرد نامه مستقل است، کنار بگذاریم در این کتاب بر خلاف آنچه در کلیله و دمنه تهمال‌ها منقحی ملاحظه می‌شود، هیچ قصه مشروعی به چشم نمی‌خورد. قدرت و وسعت تعلیمات کتاب در فصل‌بندی آن نهفته است و

۱۹۶. در مورد تاریخچه کتاب که در اینجا جای درنگ بر سر آن نیست بنگرید به مقدمه احمد آتش ص ۴ تا ۱۵ و نیز ذبیح‌الله صفار، تاریخ ادبیات، ۱۰۰۰/۲ تا ۱۰۰۳، سعید نفیسی، محیط زندگی ... رودکی، تهران، ۱۳۴۱، ۴۲۲ تا ۴۲۷.

۱۹۷. سندباد نامه، نگارش محمد بن علی بن محمد الظهیری السمرقندی با سند نامه تازه، به اهتمام و تصحیح و حواشی احمد آتش، استانبول، ۱۹۹۹ [۱۳۲۸] هـ؛ ص ۱۰۴ (به ترکی) و ۴۱۸ ص. مقدمه از هلموت ریتز انتشارات دانشگاه استانبول، شماره ۳۳۳. ترجمه فرانسوی توسط:

D. Bogdanović: *Zahiri de Samarqand, Le Livre des sept vizirs*, Paris, Sindbad, 1975, 294 p., UNESCO, Bibl. Persane.

کتاب منهای مقدمه ریتز و مقدمه ترکی با «گفتاری از استاد چینی منوی» در ۱۳۶۲ به صورت افست در تهران مجدداً چاپ شده است.

هفت روز آغاز می‌شود، روزهایی که در طی هر یک از آنها وزیر جان شاهزاده را نجات می‌دهد. در این مدت شاهزاده هفت بار برای نجات و نظایات و نیرنگ‌بازهای زن به مرگ محکوم می‌شود و هر بار یکی از وزیران می‌رسد و اجرای حکم شاه را به عقب می‌اندازد. وزیران از راه نقل حکایات به شاه نشان می‌دهند که قوت زنان در نیرنگ‌بازی و بد و بدتر نخته است، ۱۹۹ که زنان جز به خاطر شهوات و هیجانات دست به کاری نمی‌زنند و لذا هرگز نباید به اغوای آنان در محکوم کردن کسی شتاب کرد. کنیزک نیز به پا کای گرفتن همین ابزار بی‌حق حکایات، هر بار به شاه می‌قبولاند که فرزندش آرزوی مرگ پدر را دارد و وزیر نیز در جست و جوی فرصتی برای نابود کردن شاه است. کنیزک که خود را عاشق دلباخته شاه نشان می‌دهد و انقدر می‌کند که آهنگ خودکشی دارد. با همین تمهید «روز چهارم قدمی زهر برگرفت و پیش تخت شاه رفت» و گفت چون دیگر تحمل شائدن و ناگواریا را ندارم پس «به ضرورت» مرگ را بر این زندگانی اختیار می‌کنم و... زهر قاتل... تجرع می‌نماید و حکم این ظلم را به موجب عرصات بمحشر... می‌افکند. و بعد داستانهایی سر هم می‌کند و نتیجه می‌گیرد که پیوند وزیران با شاهزاده توطئه‌ای است که باستانی بی‌درنگ سرکوب گردد. تا روز ششم هر یک از وزیران شاه در مورد رهنمودهای رقیب به او هشدار می‌دهد. در روز هفتم کنیزک بار دیگر به نیرنگ خودکشی دست بازید «شیشه نطف برگرفت، و با ناله و تفریط پیش تخت شاه رفتید» و گفت... اکنون کی عدل شامل و فضل کاملی شاه انصاف من بنده نمی‌دهد... خویشتن را به آتش بسوزم و به این حیل شاه را به کشتن شاهزاده ترغیب می‌کند، اما وزیر هفتم از راه می‌رسد و با یاوروزی و نقل حکایات شاه را وامی‌دارد تا در اجرای مجازات شتاب نکند و «بر چنین سیاستی تعجیل ننماید».

سرانجام روز هفتم فرا رسید و «مدت عاهات و ملهات آفات... و ایام یوس و اوقات نحوس منقضی شد و کواکب سعد به درجات طالع شاهزاده اتصال کردند... شاهزاده زبان بگشاید و در برابر پدر و درباریان علمی را که در طی آن هفته آموخته بود ارائه کرد؛ اینکه «هشتم مقامات تقدیر مخالف مقامات تدبیر است» و مشیت الهی برتر از اراده انسانی است و برای هر چیز زمان مناسبی مقدر شده است. ۲۰۰ سرانجام «غبار نفرت از صهیغه آینه خاطر عاطر شاه به صیقل محبت و مودت برخاست». اما برای آنکه فرزند را خوب آموخته باشد پرسشهایی از او کرد (ص ۲۸۲ تا ۳۴۱) که مکمل درسی هستند که در سراسر کتاب داده شده است. موضوعهای این سؤالا عبارتند از: جوانی، داناترین مردمان و بالاخره اینکه در این قضیه و «موهبت خطیر... شکر از که باید گفت؟» چه کس را باستانی ستوده‌تر دانست؟ در میان پاسخهایی که

حلیتها می‌دانست (ص ۴۹) و اطمینان داشت که خطری که در طالع شاهزاده پیش‌بینی شده است گذراست، عظیم شاهزاده گنج و بفکر را بر عهده گرفت. اما هر کوششی که به کار بست بیپوده بود زیرا که «بی‌تأیید آسنان، و عنایت ربانی، به حیلت ایشری، سعادت مقصود جمال ختی‌غاید» (ص ۵۵). اما سدیداد در احوال ستارگان خوانده بود که قضای آسانی در مدت شش ماه با او بار خواهد بود و چون آن فرصت به‌دست آمد در آن مدت همه علوم را به شاهزاده آموخت. ۱۹۸

آن‌گاه قاضی روی داد: زمان آن رسیده بود که سدیداد شاهزاده را به خدمت پدر برد تا آموخته‌هایش آموخته شوند و شایستگی خود را برای جانشینی او نشان دهد. اما در همین احوال سدیداد «اصطربا پیش آفتاب داشت» و دریافت که شاگردش در طی هفت روز نباید یک کلمه یا هیچ آفریدی سخن گوید که «سبب خطر و موجب هلاک» او می‌شود. لذا به شاهزاده گفت: «اگر تو را به حضرت بزم در خطر آفتی، و اگر بزم من در معرض سیاست پادشاه باشم» (ص ۶۷). پس او را نزد پادشاه برد اما به او سفارش کرد که در مدت هفت روز بی‌نی تا لحظه‌ای که نخوست طالع نگذشته است، «نهر سکوت بر لبه نه، و عنان یکران عبارت کنیزدار، و رکاب خاموشی گشاده، و در جواب هیچ سؤال شروع و خوض مکن». و خود سدیداد «آن شب ستواری و مزوی گشت». پادشاه پنداشت که سکوت فرزند ناشی از کمرویی است و برای چاره آن چنین رای زده شد که «او را به سرای حرم باید فرستاد، باشد کی با اهل یرده سخن گویند». در حرمسرا کنیزکی که «مدتها عاشق جمال این پسر بوده» بود فرصت را برای رسیدن به وصال مناسب یافت، و با خود اندیشید که اگر شاهزاده را به سخن در آورد با او ازدواج می‌کند و به کام دل می‌رسد. پس به او گفت «دست معاشرت در دست من نه» تا جایی را که در خور توست به تو دهم و حتی «شاه را به حیلت زهر دهم» و «تاج و سلطنت به تو سپارم». و این به معنای وقاحت است. شاهزاده کنیزک را تاراند و کنیزک دریافت که پرده از رازش برافزاده است و چون می‌دانست که شاهزاده نباید در مدت هفت روز سخنی بر زبان براند با خود گفت «پیش از آنکه تضریب و تغلیظ او در دل و طبع شاه جای گیرد و... مدت مهلت این هفت روز بگذرد، به غرایب قویه، و بدایع تزویر آب روی او بر خاک اهانت و مذلت دیزم». پس «تفریق جامه چاک زد، و موی برکنند، و روی بجزاشید» و نزد شاه رفت و شاهزاده را مهم کرد و آنچه را که خود می‌اندیشید به او نسبت داد. شاه قصه را باور کرد و فرمان قتل فرزند را داد: «سیاف را اشارت کرد کی او را بیرون بر و هلاک کن». و از این لحظه به بعد

۱۹۸. این علوم عبارتند از (ص ۶۴ و ۶۵): «مؤرب و ج و کواکب ثواب و سیارات» و «گونه‌های معاملات دنیای و انواع امراض و صنوف مزاجات و مرکبات... و انواع نقیات [موسیقی]... و اشکال هندسی و... و غیر... و قریب سیاست و قوانین عدل...»

۱۹۹. بنگری به دانشنامه «نیرنگ زنان»، ص ۱۶۰.

۲۰۰. باید دانست که کنیزک محکوم به مرگ نمی‌شود اما راضی بر ملا می‌گردد و آبروش می‌ریزد.

شاهزاده می‌دهد همت اندرز را می‌بایم که فریدون فرموده بود تا بر روی دیوارهای کاخش نقش کنند. این بخش از کتاب یک توصیه‌گیری طولانی اندرزگونه است که خود یک فصل مجزا را تشکیل می‌دهد و بایستی از باب مناظرات و مسالک که در ادبیات پهلوی و نیز در شاهنامه خوب شناخته شده است، به حساب آید.

تقدیر برای هر کس سهم او را از رزق روزانه این عالم ذخیره می‌کند. و این نکته‌ای است که در آثار دیگر که تاکنون ملاحظه شده‌اند غالباً تکرار شده است. اما همین تقدیر به هر کس این فرصت را می‌دهد تا درباره زندگی خود تأمل و تدبیر کند و خود را نشان دهد. فرصت عبارت است از یک زمان مناسب نامحدود در مجموعه‌ای از شرایط مساعد. تنها انسان محتاط و آینده‌نگر و شکیبا می‌تواند فرصتی را که دست می‌دهد غنیمت بشمارد و در هر لحظه مناسب از آن سود جوید. چنین می‌باید که ما با این مفهوم سنتی فرصت در برابر راه حل قطعی و صریح این مسئله که چگونه مشیت الهی و آزادی انسان با هم مطابقت می‌یابند قرار داریم، راه‌حل که فقط از طریق اخلاق بدان می‌رسیم. کمتر متنی به خوبی و صراحت سندی نامه این مفهوم را باز نموده است. مفهوم «تصیعة الملوك» به خوبی بر این کتاب تطبیق می‌کند.

— بختیار نامه

با کتاب بختیار نامه، و در تحریری که به ما رسیده است، همبختان در سمرقند باز می‌مانیم. یک شب در حضور یک شخصیت بلند پایه ابائی (ص ۱۵)، که بحسب عنوانهایی که برای او ذکر شده‌اند^{۲۰۱} قطعاً وزیر بوده است، کتاب بختیار نامه را، در روایتی عاری از ظرافت و بلاغت، و به احتمال فراوان به فارسی، می‌خوانند. یکی از ادیان که حاضر بود به فکر افتاد تا روایت تازه‌ای از آن، که باب روز و مناسب حال باشد، تحریر کند. عوفی در لایب‌الالیاب (مکتوب در ۶۱۸ هـ ق) تحریر بختیار نامه را به دقایق مروزی، نویسنده نیمه دوم قرن ششم نسبت داده است. اما در میان نسخه‌های موجود از این کتاب تنها یک نسخه (که بهترین نسخه نیز هست) حاوی نام مؤلف است که به هیچ وجه شباهتی به نام دقایق ندارد.^{۲۰۲} روایتی که به دست ما رسیده است، روایتی نیست که دقایق مروزی نوشته بوده است.

۲۰۱. صفحه ۶ «صدر احرار و خواجۀ روزگار... تاج الدوله و الدین... نظام الملک... محمود بن محمد بن محمد بن عبدالکرم».

۲۰۲. ذبیح‌الله صفا، بختیار نامه را بر اساس قدیمی‌ترین نسخه که مورخ ۶۶۳ هـ ق است زیر عنوان رساله الاذیاج که در خود نسخه آمده چاپ کرده است (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵)، چهل و دو + ۲۶۶. محمد روشن همین کتاب را بر اساس بهترین نسخه که مورخ ۶۹۵ هـ ق است و کُتبه الشرح لقصرة فتح بالله به چاپ رسانده است (تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۳۸)، بیست و چهار + ۲۲۰ ص. ارجاعات ما برگرفته از همین چاپ هستند.

به عقیده مؤلف تاریخ سیستان (سده پنجم هـ) ۲۸۲ بختیار از نژاد شاهان سیستان یعنی از خانواده گرشاسب و رستم بوده است. او در روزگار خسرو پرویز ساسانی خوانده سپاه بوده و به سبب کتابی که نامش بر آن بوده، نامبردار بوده است. روایت هرچند این کتاب که بر پایه یک متن پارسی میانه در سال ۳۹۰ هـ تحریر شده موجود است. متن فارسی‌بی که مؤلف ما برای تحریر خود مورد استفاده قرار داده بوده ظاهراً متأثر از همین روایت عربی بوده است.^{۲۰۳}

بختیار نامه از لحاظ غنای تعلیقات به پای سندی نامه نمی‌رسد اما از جهت کیفیت روایی بسیار درخشان توجه است. می‌دانیم^{۲۰۴} که قصه این کتاب داستان زندگی یک شاهزاده پدتم بختیار است که پس از تولد او پدرش و مادرش از شهر و دیار خود می‌گریزند و نوزاد خویش را به امان خدا رها می‌کنند. گروهی راهزن کودک را می‌یابند و او را به روش عیازان تربیت می‌کنند. بختیار هم وقتی بزرگ می‌شود به راهزنی می‌پردازد اما اسیر سپاهیان پدرش که دیگر باره به تاج و تخت دست یافته است، می‌شود. شاه از کشتن این جوان خوش اندکم و خوش سپا در می‌گذرد و حتی او را محل اعتماد قرار می‌دهد. تا اینکه یک روز بختیار بر اثر مستی زمام عقل از دست می‌دهد و فرصتی برای وزیران حسود فراهم می‌آید تا شاه را به کشتن این محبوب تازه از راه رسیده وادارند. بختیار ده روز پیاپی با نقل قصه‌هایی که آثار فشارهای پشت سرهم ده وزیر را بر روی شاه تحفیف می‌دهند، مرگ خود را به عقب می‌اندازد. قصه دهم یعنی آخرین قصه‌ای که بختیار همراه با دیگر شخصیتها نقل می‌کند بازگوی فشرده محور اصل قصه یعنی قصه بختیار و شاه است که سرانجام خوشی تمامی داستان را هم در بردارد. البته برای این که این سرانجام خوش صورت تحقق پذیرد بایستی که مداخله‌ی^{۲۰۵} صورت گیرد.

در بختیار نامه هم، چونان که در کلیله و دمنه و در سندی نامه، درس اساسی این است که شاه در تربیه و سیاست شتاب و تمجیل نکند. اما در بختیار نامه این درس تقریباً تحول عام دارد در پیرامون مفهوم شتابزدگی و متضادهای آن یعنی عفو و شکیبایی و عوارض آنها (بدبختی و

۲۰۳. توسط ملک الشعرای بهار در ۱۳۱۴ در تهران چاپ شده است.

۲۰۴. در زبان فارسی چندین روایت متأخر بر روایتی که در دست ماست، وجود دارد که هیچکدام از این روایت گرفته شده‌اند. در مورد بختیار نامه پژوهشهای بسیار انجام گرفته که عمدتاً بر محور بررسی منبع و ساخت و بافت قصه‌های آن استوارند. برای آگاهی درباره ساخت و بافت آن بنگرید به:

Vaezi, Fawaz de la fortune. Deux contes de Bakhtiyār-nāma, Communications, 1984, pp. 94 à 101.

۲۰۵. بنگرید به: "Bakhtiyār nāma" در دایرة المعارف اسلام، ج ۴.

۲۰۶. درست لحظه‌ای که مأموران می‌روند تا بختیار را به دار بیاورند، راهزنی که او را در کوکبی برداشته و بزرگ و تربیت کرده بود از راه می‌رسد، داستان بختیار را برای شاه بازمی‌گوید و شاه با شناسایی انگشتی که نزد فرزند گذارده بوده اطمینان حاصل می‌کند که بختیار پسر خود اوست.

تألف برای شناختن و بحث‌های الهی برای هر کسی که عفو می‌کند) مفاهیم دیگری نیز به چشم می‌خوردند: تقدیر و سرنوشت، حسادت رقیبان، نیرنگ زن، فرصت مناسب، یا پیروزی در عدل و داد است که فرمانروا از شناختن یکی در کفر دادن باز می‌ایستد و سرانجام تقدیر متکوب می‌شود. «کتاب بختیاره» که به زبانی شیوا و روشن‌تر از زبان متدبانه، نوشته شده است، از ورای ظاهر ادبی خود، بافت کهن قصه را به خوبی آشکار می‌سازد. این خصوصیتها موجب توفیق در غور توجه این قصه شده‌اند و از این رهگذر تعلیمات ابتدایی اما عمده‌ای که در آن نهفته بوده‌اند به خوبی به گوش همگان رسیده‌اند.

— جامع العلوم، مجموعه‌ای دایرة المعارفی

در تاریخ «نصیحة الملوك» ها و تفکر اخلاقی و سیاسی خاص نوشته‌های فارسی، ورود یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان نیمه دوم قرن ششم در این عرصه به سبب کوششی که در راه تشکل فکری به کار برد، نشانگر یک مرحله بسیار عمده است. ابو عبدالله محمد بن عمر فخرالدین رازی (متولد در حدود سال ۵۴۳ هـ ق و متوفی در ۶۰۶) نخستین جایگاه را در علوم اسلامی دارد.^{۲۰۷} او به درخواست خوارزمشاه علاءالدین تکلیف ۲۰۸ که روزگاری حامی او بود، و در طی دوره سه ساله‌ای که در کنار آن سلطان گذراند^{۲۰۹} یک دایرة المعارف علوم تدوین کرد. اختلافهای موجود در میان نسخه‌های مختلف این دایرة المعارف نشان می‌دهند که چند جای آن دستکاری شده و حتی مطالبی بر آن افزوده شده است. عنوان رایج کتاب جامع العلوم است و ما در این مبحث همان را نگاه می‌داریم، اما خود مؤلف نام حدائق الانوار فی حقایق الاسرار (برگ ۱، ب، سطر ۱۲) بر آن نهاده بوده است. این کتاب همچنین سببی نامیده می‌شود و این اشاره به شصت فصل است که کتاب را تشکیل می‌دادند و هر فصل اختصاص به موضوعی داشته است.^{۲۱۰}

۲۰۷. بنگرید به:

G. C. Anawati, "Fakhr al-din al-Rāzī", E. I., 2/770 تا 773.

د. زکاره (D. Gimaret) در ... *Théories de l'acte humain* (ص ۱۲۴ تا ۱۵۳) نشان داده است که چرا موضوع امام فخر رازی در باب مسئله رفتار انسانی متشاکل نوعی تسنن افراطی است که ناگهان ... همچون یک نظریه جبری جلوه می‌کند (ص ۱۵۲) حتی اگر چه این موضوع خود او را هواره افتاع نمی‌کرده است. ۲۰۸. از ۵۶۷ تا ۵۹۶ فرمان راند و نقش سیاسی و نظامی مهمی در شرق ایران ایفا کرد که دانسته آن سرانجام به دریاها می‌بخشد رسیده (بنگرید به مقاله «خوارزمشاه» در دایرة المعارف اسلام، ۱۰۹۹/۴). ۲۰۹. این کتابی که خود او در دیباچه کتابش مطرح کرده است، اقامت او در خراسان در سال ۵۸۲ آغاز شد (بنگرید به: نجیب مایل هروی، شرح حال ... فخرالدین رازی، ۱۳۲۲، ص ۳۳۸ و ۳۳۹).

۲۱۰. پی‌چیده نسخه‌های خطی بنگرید به: محمد تقی دانش پروه، فهرست میکروفلیمها ...، ص ۶۴ که در آنها سه نسخه دیگر ذکر شده است. ما نسخه کتابخانه بریتیش میوزیم، مجموعه شرقی شماره ۷۵۸۹ را در ۱۳۷

چهار فصل از جامع العلوم به بحث اخلاق و سیاست اختصاص دارند. کپی اس. لختون اهمیت تاریخی کتاب را از دیدگاه سیاست نشان داده است.^{۲۱۱} فخرالدین رازی این فصل را با چنان جوهره اصول و منظمی نوشته است که آنها را به صورت مکتوبات دسی و آموزشی در آورده است.^{۲۱۲} فصل پنجاه و پنجم (پنجاه و چهارم در متن چاپی) به مبانی اخلاقی فردی مربوط است.^{۲۱۳} فصلهای ۵۶ (۵۵ در متن چاپی) و ۵۷ (۵۶ در متن چاپی) و ۶۰ (۵۹ در متن چاپی) به ترتیب به بحث درباره علم سیاست، علم تدبیر منزل و علم آداب ملوک اختصاص دارند. این شیوه دسته‌بندی موضوعات پس در غور توجه است. دیدم می‌هود که برای نخستین بار ترکیبی از اخلاق و سیاست با همه وجوه اصلی که خوب می‌شناسیم در نوشته‌های فارسی ظاهر می‌شود. تا پیش از آن اخلاق فردی، اداره امور خانه و اداره «تتیر» یا مکن به روشنی در قابوسنامه کیکاووس (بنگرید به صفحات قبل، ۲۰۱۰، مبحث دهم) از یکدیگر متباین شده بودند. می‌دانیم که منشأ این تقسیم‌بندی در آثار ابن سیناست.^{۲۱۴} بدین‌سان راه برای تألیف کتاب عظیم خواجه نصیرالدین طوسی یعنی اخلاق ناصری که مبتنی بر این تقسیم‌بندی است هموار شده بود.

فصل پنجاه و ششم (برگهای ۱۲۰ تا ۱۲۲ و صفحه‌های ۲۰۴ تا ۲۰۷ از متن چاپی) در باب امور دولت (سیاست) تدوین دستورالعمل است که از اقتباس تفکر یونانی در واقعیت اسلامی انجام گرفته است. می‌دانیم که ارسطو چون می‌خواست علت وجود قوانین اساسی مختلف را توضیح بدهد این نکته را مبنا قرار داد که هر حکومت متشکل از عناصری است که

برگ به کار برده‌ایم. این نسخه تاریخ ندارد اما ظاهراً در قرن نهم تکایت شده است. نسخه بسیار خوبی اسکو آن را با نسخه کتابخانه مشهد که کهن‌تر است (قرن هفتم) مقایسه کردم. قرائت این نسخه که دارای اشتباهاتی است، دشوار است. این کتاب یک بار در ۱۲۲۳ هـ ق در بیبی چاپ سنگی شده و محمد حسین تسبیحی آن را با مقدمه و تعلیقات در ۱۳۳۶ در تهران دوباره چاپ کرده است. نسخه بریتیش میوزیم تفاوتهایی با نسخه‌های چاپی دارد. زیرا وصل تحلیل متفادای ایران کتابچه تهیه کرده است. *La prose scientifique persane du IV^e au VI^e siècle de l'Hégire vue à travers l'encyclopédie de Fakh al-din Rāzī, Jāme' al-'olūm*, Paris, 1983.

211. A. K. S. Lambton, *State and Government* ... pp. 130 to 137. نویسنده تحلیل دقیق عالمانه در باب فصول مربوط به امامت و سلطنت کرده و این دو مفهوم را به بطن اندیشه سیاسی اسلام در قرون اول جای داده و اصالت آن را نشان داده است.

۲۱۲. به خاطر باید داشت که امام فخر رازی آشنایی نزدیک بسیار با آثار فارابی (همین کتاب، صفحات ۵۰۲ تا ۵۰۷) و ابن سینا داشته است و همین امر سرمنشأ آرایه‌های فراوان نسبت به او تلقیه است. ۲۱۳. این فصل در چند صفحه بعد از کتابچه خواجه نصیر الدین طوسی معرفی نخواهد شد.

۲۱۴. بنگرید به: ای. روزنتال، اندیشه سیاسی، ص ۱۹۲ تا ۱۵۷.

نشان دهد که شغل حکومت والا ترین همه مشاغل است.

در واقع و در ادامه راهی که غزال پیموده بود، فخر رازی در اینجا و انتهای مباحثی که به وجهی کل مطرح کرده است واقعاً فقط به اجمال سیاست به وسیله حاکمیت بیرونی یعنی دولت می‌اندیشد و این نکته از پندهای ۵ و ۷ همین فصل به خوبی برمی آید. به این مثنی که سبب بایستی اهل شهر را به سه گروه تقسیم کند: کسانی که به فضیلت سرگرمند؛ کسانی که به پیشه‌های اشتغال دارند و کسانی که از شهر نگاهداری می‌کنند؛ آن‌گاه بایستی در درون هر گروه سلسله مراتبی برقرار کند تا به پست‌ترین درجه برسد که همانا خدمتگزار است که هیچ‌کس در خدمت او نیست. در مورد سلسله مراتب پیشه‌ها می‌گوید تنها آن دسته از پیشه‌ها مجاز خواهند بود که به اشتغال جامعه کمک کنند. و پیشه‌هایی که روح، اموال، جسم، دین و تولید را فاسد می‌کنند مثل پیشه‌های مربوط به شراب‌سازی، لال، جادوگری، بدعت آوری و دلالی محبت (نَوادی) ممنوع خواهند بود. وصول قدینه به صندوق دولت (ایت‌المال) بایستی مبتنی بر برداشتهای قانونی و دریافت عادلانه مالیات باشد (برگ ۱۲۱ ب)؛ هدف نخستین و اصلی این درآمدها این است که به پادشاه امکان دهند تا به طرף گغار و دشمنان دین کشور در آن و انتظام نگاهدارد.

پندهای ۶ و ۸ و ۹ به بررسی حساس‌ترین موضوع یعنی مقوله صلاحیت تهدد والا ترین منصب در اسلام امامت اختصاص دارند. فخر رازی در روزگار خود به سرزمینهای گوناگون سفر کرد که در آنها شیوهٔ دستیابی به قدرت در حقیقت به گونه‌ای دیگر بود. عقیده کل فخر رازی این است که امامت باید فقط به صالح‌ترین فرد برسد (پند ۶)، یا به هر حال به کسی که انتخاب او موجب بروز اختلاف و اختلال در جامعه نگردد. نکته‌ای که کنجکاوی برانگیز است این است که پندهای ۸ و ۹ در نسخه‌های مشهد و کتابخانه ملی (برگهای ۱۲۱ ب ۱۲۲ الف) متفاوت از روایت نسخهٔ چایی (ص ۲۰۶ و ۲۰۷) هستند. در نسخه‌های خطی نشان داده شده است که لزومی ندارد که امام معصوم باشد و نیز این که پیامبر، هیچ‌کس و حتی امام علی (ع) را به جانشینی برنگزیده بوده است. متن چایی هم به نوبهٔ خود به این مسائل نپرداخته است. چنین می‌نماید که در اینجا مؤلف بر این اعتقاد است که امامت مستصراً به سلطنت راجع است؛ امام همان سلطان است یعنی امیری که عملاً حکومت را در دست دارد. و فقط حاکم بر هیژرگام در خور عنوان امام است (ص ۲۰۶). و فقط او می‌تواند رعایای خود را به سعادت در دو جهان راهبری کند «او فی الحقیقه خلیفهٔ خدا و سایهٔ اوست» (همان‌جا). برعکس، سلطان جبار بردهٔ شهوات خویش است و رعایای خود را به برده تبدیل می‌کند. آن‌کس که خواهان سلطنت (طالب ملک) است بایستی دارای هفت فضیلت باشد: همت که او را بر اصلاح صفات خود توانا می‌کند، اصابت رأی در فضیلت ارادهٔ نیرومند (قوت عزه)، صبر بر بیگانه، خوشنودی، لشکرپایان

خود او آنها را طبقه می‌نامد؛ کشاورزان، پیشه‌وران، بازرگانان، کارگران، سربازان و مانند ایشان، ملت و نیز اشراف دارای چند طبقه‌اند (ارسطو، سیاست، ۱۲۹۰/۴ ب)، فخرالدین رازی برای تدوین فصل مربوط به این امر، تعریف خود را بر اساس ضرورت دولت یعنی شخص واحد استوار می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که آدمیان مستلزم تحقق فعالیت سه امر ابتدایی است: تغذیه، پوشاک و سرپناه که به سه گروه عمده از پیشه‌وران مربوط می‌شوند: کشاورز، بافنده و پخت. از آنها که این سه عملکرد بایستی به هم پیوند می‌داشتند (اختلاط، برگ ۱۲۰ الف)، اگر یک مدیر یا تنظیم‌کننده (شخص) که در سایهٔ سیاست او مردمان از ستم راندن بر یکدیگر باز می‌ایستند وجود نمی‌داشت، این مشاغل با یکدیگر خلط می‌شدند و سرانجام کار به برخورد و پیکار می‌انجامید. نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که «نظام عالم» بدون وجود «پادشاه» ناممکن است و مختل می‌ماند و از این امر این نکته برمی‌آید که «پادشاه خلیفهٔ خداست» (برگ ۱۲۰ ب). این تعریف کوتاه و موجز است، زیرا که ارسطو اذهان اخلاق خود را به تشخیص نکات متمایز صادت داده بود، و انگهی اصطلاحات دولت و پادشاه بسیار مبهم هستند و لذا موضوع ابشاحات و تصریحاتی واقع خواهند شد.

رازی به پیروی از سنت ارسطویی عملکردهای عناصر جامعه را با عملکردهای اندامهای تن آدمی می‌سنجد (برگ ۱۲۰ ب)، و بدیهی است که عملکرد قلب در بدن مطابق است با عملکرد دولت (سیاست) در جامعه. از آن پس تمایزهایی مطرح می‌شوند که در واقع ناشی از بیان یک پیه و تعریف نیستند، بلکه کوششی هستند در این جهت که توصیف آنچه پذیرفته شده است از وجه منطقی برخوردار گردد. به عقیدهٔ رازی دو نوع حاکمیت یا در واقع سیاست وجود دارد: بیرونی و درونی؛ دولت یعنی سیاستی که وجه بیرونی دارد سیاست پادشاهان و کارگزاران (پایان) آنان است؛ و وجه درونی سیاست از آن عالمان است که اعتقادات باطل را کاهش می‌دهند و بر اعتقادات صحیح می‌افزایند. پیامبر دارای هر دو وجه بوده است. یک حاکم (سبب) مطلق کسی است که در علم و اقتدار به کمال باشد تا که شباهتی نمایندگی (خلافت) واضح شرع، پیامبر اسلام، را یابد. اما فخر رازی در اینجا از سیاهی کمال مطلوب حاکم (آیا چنین سبب مطلق وجود دارد؟) به ظرافت به سیاهی اخلاق خلیفه می‌رسد. در سنت یونانی سبب مطلق «بایستی در حد کمال از فضیلت اخلاق برخوردار باشد» (ارسطو، سیاست، ۱۲۹۰/۱ الف). و فخر رازی نیز این صفت را به خلیفه تعمیم می‌دهد. خلیفه برای آن‌که بر دیگران حکومت کند بایستی قبل از هر چیز با برخورداری از اعتدال و شجاعت، بر خود حکومت کند و این امر فقط برای مردان امکان دارد نه زنان (در سیاست ارسطو هم فکر مشابهی یافت می‌شود)؛ خلیفه بایستی از شباهتی و دانش برخوردار باشد، و این امر فقط در مرد مسلمان متحقق می‌گردد (برگ ۱۲۱ الف). فخر رازی در بند چهارم این فصل می‌کوشد

خود او آنها را طبقه می‌نامید: کشاورزان، پیشه‌وران، بازرگانان، کارگران، سربازان و مانند ایشان، ملت و نیز اشراف دارای چند طبقه‌اند (ارسطو، سیاست، ۱۲۹۰/۴ ب)، فخرالدین رازی برای تدوین فصل مربوط به این امر، تعریف خود را براساس برخورد دولت یعنی شخص واحد استوار می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که زندگی آموختن مستلزم تحقق فعالیت سه امر ابتدایی است: تغذیه، پوشاک و سرپناه که به سه گروه عمده از پیشه‌وران مربوط می‌شوند: کشاورز، بافنده و بنا. از آنها که این سه عملکرد باستانی به هم پیوند می‌داشتند (اختلاط، برگ ۱۲۰ الف)، اگر یک مدیر یا تنظیم‌کننده (شخص) که در سایه سیاست او مردمان از ستم رانند بر یکدیگر یازمی‌ایستند وجود نمی‌داشت، این مشاغل با یکدیگر خلط می‌شدند و سرانجام کار به برخورد و پیکار می‌انجامید. نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که «نظام عالم» بدون وجود «پادشاه» ناممکن است و مختل می‌ماند و از این امر این نکته برمی‌آید که «پادشاه خلیفه خداست» (برگ ۱۲۰ ب). این تعریف کوتاه و موجز است، زیرا که ارسطو اذهان اخلاف خود را به تشخیص نکات متناظر عادت داده بود، و انگهی اصطلاحات دولت و پادشاه بسیار مبهم هستند و لذا موضوع ابضاحات و تصریحات واقع خواهند شد.

رازی به پیروی از سنت ارسطویی عملکردهای عناصر جامعه را با عملکردهای اندامهای تن آدمی می‌سنجد (برگ ۱۲۰ ب)، و بدیهی است که عملکرد قلب در بدن مطابق است با عملکرد دولت (سیاست) در جامعه. از آن پس تمایزهایی مطرح می‌شوند که در واقع ناشی از بیان یک شیء و تعریف نیستند، بلکه کوششی هستند در این جهت که توصیف آنچه پذیرفته شده است از وجه منطقی برخوردار گردد. به عقیده رازی دو نوع حاکمیت یا در واقع سیاست وجود دارد: بیرونی و درونی، دولت یعنی سیاستی که وجه بیرونی دارد سیاست پادشاهان و کارگزاران (نایبان) آنان است؛ و وجه درونی سیاست از آن عالمان است که اعتقادات باطل را کاهش می‌دهند و بر اعتقادات صحیح می‌افزایند. پیامبر دارای هر دو وجه بوده است. یک حاکم (سایس) مطلق کسی است که در علم و اقتدار به کمال باشد تا که شایستگی نمایندگی (خلافت) واضح شرع، پیامبر اسلام، را بیابد. اما فخر رازی در اینجا از سنای کمال مطلوب حاکم (آیا چنین سایس مطلق وجود دارد؟) به ظرافت به سپای اخلاق خلیفه می‌رسد. در سنت یونانی سایس مطلق «بایستی در حد کمال از فضیلت اخلاقی برخوردار باشد» (ارسطو، سیاست، ۱۲۶۰/۱ الف) و فخر رازی نیز این صفت را به خلیفه تصمص می‌دهد. خلیفه برای آن‌که بر دیگران حکومت کند بایستی قبل از هر چیز با برخورداری از اعتدال و شجاعت، بر خود حکومت کند و این امر فقط برای مردان امکان دارد نه زنان (در سیاست ارسطو هم فکر مشابهی یافت می‌شود)، خلیفه بایستی از شایستگی و دانش برخوردار باشد، و این امر فقط در مرد مسلمان متحقق می‌گردد (برگ ۱۲۱ الف). فخر رازی در بند چهارم این فصل می‌کوشد

نشان دهد که شغل حکومت والا ترین همه مشاغل است.

در واقع و در ادامه راهی که غزالی پیموده بود، فخر رازی در اینجا و انطباق باستانی که به وجهی کل مطرح کرده است و انصافاً فقط به اجمال سیاست به وسیله حاکمیت بیرونی یعنی دولت می‌اندیشد و این نکته از پندهای ۵ و ۷ همین فصل به خوبی برمی‌آید. به این معنی که نمایان بایستی اهالی شهر را به سه گروه تقسیم کند: کسانی که به فضاوت سرگرمند؛ کسانی که به پیشه‌ای اشتغال دارند و کسانی که از شهر نگاهداری می‌کنند؛ آن‌گاه بایستی در درون هر گروه سلسله مراتبی برقرار کند تا به پست‌ترین درجه برسد که همانا خدمتگزار است که هیچ‌کس در خدمت او نیست. در مورد سلسله مراتب پیشه‌های گوی، تنها آن دسته از پیشه‌ها مجاز خواهند بود که به انتظام جامعه کمک کنند، و پیشه‌هایی که روح، اموال، جسم، دین و تولید را فاسد می‌کنند مثل پیشه‌های مربوط به شراب‌سازی، قمار، جادوگری، بدعت آوردن و دلالی محبت (فواد) ممنوع خواهند بود. وصول تقدینه به صندوق دولت (بیت‌المال) بایستی مبتنی بر برداشتهای قانونی و دریافت عادلانه مالیات باشد (برگ ۱۲۱ ب)، هدف نخستین و اصل این درآمدها این است که به پادشاه امکان دهند تا با طرد غفار و دشمنان دین کشور را در امن و انتظام نگاهدارد.

پندهای ۶ و ۸ و ۹ به بررسی حساس‌ترین موضوع یعنی مقوله صلاحیت تعهد والا ترین منصب در اسلام امامت اختصاص دارند. فخر رازی در روزگار خود به سرزمینهای گوناگون سفر کرد که در آنها شیوه دستبایی به قدرت در حقیقت به گونه‌ای دیگر بود. عقیده کلی فخر رازی این است که امامت باید فقط به صالح‌ترین فرد برسد (بند ۹)، یا به هر حال به کسی که انتخاب او موجب بروز اختلاف و اختلال در جامعه نگردد. نکدای که کتبکاری برانگیختند است این است که پندهای ۸ و ۹ در نسخه‌های مشهد و کاجانه‌ای ملی (برگهای ۱۲۱ و ۱۲۲ الف) متفاوت از روایت نسخه چاپی (ص ۲۰۶ و ۲۰۷) هستند. در نسخه‌های خطی نشان داده شده است که لزومی ندارد که امام معصوم باشد و نیز این که پیامبر، هیچ‌کس و حتی امام علی (ع) را به جانشینی برنگزیده بوده است. متن چایی هم به نوبه خود به این مسائل نپرداخته است. چنین می‌نماید که در اینجا مؤلف بر این اعتقاد است که امامت منحصرأ به سلطنت راجع است؛ امام همان سلطان است یعنی امیری که عملاً حکومت را در دست دارد، و فقط حاکم رهیزگار در خور عنوان امام است (ص ۲۰۶)، و فقط او می‌تواند رعایای خود را به سعادت و دو جهان راهبری کند «او واقعی خلیفه خدا و سایه اوست» (همان‌جا). برعکس، سلطان مجاز بوده شہوات خویش است و رعایای خود را به برده تبدیل می‌کند. آن کسی که خواهان سلطنت (طالب ملک) است بایستی دارای هفت فضیلت باشد؛ هست که او را بر اصلاح صفات خود توانا می‌کند، اصابت رأی در فضاوت، اراده نیرومند (قوت عزم)، صبر بر بیگانه، خوشنودی، شکرین

هم عقیده، و بالاخره در صورت امکان سبب عالی، خوشناتانه همه این صفات در سلطانی که فخر رازی کتابش را به نام او کرده است جمعند (ص ۲۰۷) و فخر رازی: ۲۱۵ می گوید که این فصل را به صورت یک نمودار خلاصه کرده است؛ دایره ای مرکب از هشت قسمت حاوی هشت حکمت به این شرح: (۱) جهان باغی است که دولت آن را آبیاری می کند؛ (۲) دولت سلطانی است که شریعت دستیار اوست؛ (۳) شریعت سیاسی است که کشور را نگاه می دارد؛ (۴) کشور مدینه ای است که لشکریان آن را پدید می آورند و حفظ می کنند؛ (۵) منابع مادی (اموال) امکان بقای لشکریان را فراهم می آورند؛ (۶) مردم (درجت) منبت می شوند؛ (۷) عدل موجب می شود تا مردم به صورت خدمتگزاران در آیند؛ (۸) عدالت محور انتظام عالم است (ص ۲۰۷). همه اینها حکمتها و اندرزهایی هستند که آیینهای پادشاهان آکنده از آنهاست و در اینجا یکجا گرد آمده و خلاصه شده اند.

فصل پنجاه و نهم جامع العلوم یک کتاب آداب به همان مفهوم تبیین شده در بحرالنفائید است (پیش از این، بند ۲۰۱۲). میبای در باب صفاتی که سلاطین باید داشته باشند (آداب السلوک). این فصل چنین آغاز می شود: «بدان که پادشاه سایه خدا و تائب پیغمبر است. او بایستی دارای صفات نیکو باشد و رفتارهای کاملاً درست در پیش گیرد، و در هر شرایطی، چندان که ممکن باشد، خود را با سیرت پیامبر وفق دهد. من در این کتاب از نه فضایل از فضایل پیامبر سخن می گویم و سخن را بدان ختم می کنم» (برگ ۱۳۵ ب). ۲۱۶ قبل از همه این که سلطان بایستی بردبار (حليم) باشد زیرا که هرگز دو اراده همواره بر سر یک موضوع (اثراد) با هم سازش نمی کنند؛ مخالف هنگامی روی می دهد که سلطان نتواند چلچ پورزد تا آشتی برقرار کند و این امر او را به انتقام جویی و می دارد. همچنین سلطان باید در عطایای خویش سخی باشد، تا بدین طریق به جای آنکه خود را اسیر ثروت گرداند دها را به سوی خود جذب کند. سلطان بایستی گفته ها و کرده های خود را با تأمل همراه کند، در عفو درنگ نورزد، دادگر باشد، ۲۱۷ دانشمندان بشنیدن و جز به مقتضای خیر هیکان (امصلحت کل، ورق ۱۳۷ الف) رفتار پذیرد و اند با طرد آلود در پیش نگیرد.

۲۱۵ و شاید هم کاتبی که نسخه را باز نوشته است؟ کی، اس. لئون این نمودار را شبیه نموداری که این خاندان رسم کرده بوده است، می داند.

۲۱۶ در واقع او فقط هشت فضیلت بر می بخارد و بند نهم سخن و نتیجه گیری است.

۲۱۷ پندهای ۵ و ۶ چنان که سنت روز بوده است به موضوع مورد بحث تخصیص یافته اند؛ در راستای سلطان پرسبب چونگی اجرای عدالت مورد داوری قرار خواهد گرفت، پیامبر گفته است که یک ساعت حکومت همراه با عدل مقبول تر از یک سال زهد و اطاعت است. داستانی که در نسخه خطی کتابخانه ملی به شهرت داده شده است در نسخه چاپی در حق امام علی (ع) نقل شده است. این داستان در نسخه خطی مشهد یافت نمی شود.

ارسطو رساله خود (کتاب یکم) را با بحثی در باب اقتصاد خانه آغاز کرده است «و زیرا که همه شهرها متشکل از خانواده ها اند» (سیاست، ۱۲۵۲ ب). فخر رازی فصل مربوط به اقتصاد خانواده (پنجاه و هفتم) را پس از فصل (پنجاه و هشتم) مربوط به حکومت و سیاست جای داده است. نزدیکی این موضوعات به یکدیگر نشانگر نفوذ سنت یونانی است. اما پس و پیش شدن موضوعها نشان می دهد که به هم پیوستگی آنها خوبه در یافته نشده بوده است. و این موضوع قابل فهم است زیرا که ارسطو «در هیچ جا به عنوان مطلع و خبره به مسئله خانواده نپرداخته است». ۲۱۸ پس به این ترتیب در عصر اسلامی محتوای رساله های مربوط به اقتصاد خانواده (تدبیر، منزل) را دستکاری کرده اند تا بر اثر خانواده بیشتر تأکید ورزند. در عین حال خواجه نصیرالدین طوسی این مقوله را در جای درست خود قرار داد. فصل مربوط به سیاست در کتاب فخر رازی که به نُه بند تقسیم شده است (برگ ۱۲۲ الف تا ۱۳۳ ص) پس از ۲۰۸ تا ۲۱۰ نسخه چاپی) به هیچ وجه گستردگی و عمق فصلی را که در اخلاق ناصری به این موضوع تخصیص یافته است ندارد، و این نکته را به زودی در خواهیم یافت.

کتاب فخر رازی در میان نوشته های فارسی همچون خط ربطی میان آموزشهای کی کاووس در قابوسنامه و تعلیمات خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری می نماید. کتاب فخر رازی منظم تر و قوام یافته تر از کتاب کی کاووس است، اما کم جاندارتر و خشک است و غنای رساله خواجه نصیرالدین را هم ندارد. به این ترتیب، به پیروی از ارسطو، اقتصاد چنان فضایی داشته شده است که به زندگی خانواده و تدبیر منزل مربوط می شود نه زندگی جامعه که مهم تر است. و بر پایه پول (مال) استوار است که بدون آن نمی توان مقدار ارزشها را شناخت و به انجام معاملات پرداخت. کسی که مال را به دست می آورد باید برای این کار مرتب و عدالتی نگردد یعنی که حقوق فروشنده را ضایع نکند؛ پیشه ها، که موجب پدید آمدن و نقل و انتقال اموال می شوند، وقتی پستندیده هستند که موجب عکس السلهای تحقیر آمیز نگردند؛ هیچ کس حق ندارد از محیط طبیعی خود بیرون برود یعنی که پیشه های برگزیند که بستر از پیشه های باشد که از پدران خود به ارث برده است، بایستی صرفه جویی کرد، یعنی که خرج کمتر از دخل پایش و بخشی از دخل پس انداز گردد، اما این امر نایستی به خست بینجامد که دو صورت دارد: محروم داشتن کسان خویش از آنچه نیاز دارند و اساک در انجام هزینه های لازم برای خانه و

۲۱۸ زی تریکو، یادداشت ۵ در صفحه ۸۰ ترجمه سیاست ارسطو (پاریس، ورن، ۱۷۰) که کتابی یکم سیاست در باب برده داری، اقتدار پدر و مادر، مالکیت و شیوه های تملک، اقتصاد تولید (و به باب چگونگی تأمین منافع پول)، پول و اوراق عمومی است. و از آنجا که آموزش (و نیز از دوایج) در فخر و امور دولت قرار دارند ارسطو آنها را در کتابهای هفتم و هشتم بررسی کرده است.

مخافه. کسی که از روی باطوسی با شهوت خرج می‌کند نه بر پایه محاسبه نیازها، و یا کسی که بیشتر از آن چه لازم است خرج می‌کند، و طرح و شرف است.

پس از اموال، و البته همچنان از دیدگاه اقتصادی، اشخاص قرار دارند. در این سلسله مراتب، همچنان که در آثار ارسطو مشاهده می‌شود، قبل از همه بنده جای دارد که به وجه قانونی و در حالت بردگی (بنده رت، برگ ۱۲۳ الف) به غلک درآمد باشد؛ مقتضی است که برده بحسب تواناییهای به کار گرفته شود، و به تناسب این که توانایی ذهنی یا جسمی او بیشتر است در خانه یا به کارهای سخت گمارده شود، برداری را که به کار روابط عشق می‌آید باید از این گونه فعالیتها معاف داشت. در مورد رابطه زن و مرد باید گفت که مرد از رابطه با زن حظ می‌برد، اما توصیه می‌شود که مرد به تولید مثل هم بیندیشد. همچنان اگر از دیدگاه اقتصادی بنگریم زن بایستی هم سهم و همکار (شریک، برگ ۱۲۳ الف) مرد باشد و مخصوصاً به کارهای خانه بپردازد. مرد بایستی همسر خود را با توجه به تواناییهای که برای رسیدگی به فرزندان و اداره امور خانه دارد، برگزیند؛ و او را فقط به دلیل زیبایی یا داراییش با تنهیش انتخاب نکند زیرا که همه این خصوصیتها سبب می‌شوند که زن بر مرد چیره گردد. در مورد آموزش فرزندان هم باید گفت که این امر بایستی منبت از عقل و شریعت اسلامی باشد؛ فرزندان بایستی از طریق تقلید از رفتاری که والدینشان دارند خود را با این آموزش تطبیق دهند.

این است دانش دایرةالمارفق این عصر درباره این موضوعها، دانشی که مؤلف کوشیده است تا آن را به آنچه عمده و اساسی می‌دانسته است، محدود کند؛ و عمده و اساسی قطعاً آن چیز است که بقیه را راه می‌برد، یعنی داوری جامعه‌ای که مؤلف در آن می‌زیسته است و آموزشی که در روزگار او مرسوم بوده است. دایرةالمارف کاربرد آینه را دارد و لذا پیوده نبود که بر سر بررسی دایرةالمارف مردی شایسته چونان فخررازی اندکی درنگ کردیم.

۳۰۲ نیمه اول قرن هفتم

در این عصر کتابهای بسیار دیگر به شیوه همان کتابها که تاکنون مرورش کرده‌ایم و به تقلید از آنها تألیف شدند. اما از این پس دیگر درباره‌های ماوراءالنهر و خراسان حامی این آثار و مؤلفان آنها نیستند. بی‌نظمیهای نظامی و سیاسی در آن سرزمینها دامنه یافته‌اند و از سال ۶۱۵/۶۱۸ موغلا وارد صحنه می‌شوند که پس از ویرانها و آسپه‌بایی پیاپی در سال ۶۲۰/۶۲۳ به دریدن می‌رسند. به همین سبب است که نویسندگان از آن سرزمینها رخت برمی‌بندند و آثارشان در درباره‌های قونیه، تبریز و دهل پدید می‌آیند.

راوندی، مورخ بزرگ روزگار سلجوقیان، کتاب خود یعنی دایرةالصدور^{۲۱۹} را ابتدا به نام سلیمان، سلطان قونیه کرده، و درست کمی پیش از درگذشت او در سال ۶۰۰/۶۰۴، کتاب با یک خطبه ادبیانه آکنده از قصه و حکایت در ستایش عدالت (ص ۶۸ تا ۸۲) آغاز می‌شود و این نکته‌ای در خور توجه است زیرا که نشانگر تأکید بر تأمل است که در «نصیحة الملوك» ها به سلاطین توصیه می‌شده است.^{۲۲۰}

درباره محمد بن قاضی مقلطیای پیش از این سخن گفته‌ایم. او روایت مفصلی از مرزبان نامه^{۲۲۱} فراهم آورده که آن را در ۱۵۹۸/۱۲۰ به پایان برد و به نام سلیمان سلطان سلجوق قونیه کرد. او همچنین مؤلف برید السعاده است که مجموعه‌ای است از اندرزهای خطاب به امیران. این کتاب را در ۶۰۶/۱۲۰ به پایان برد و در ۶۰۸/۱۲۱ که یککاووس به سلطنت قونیه رسید آن را به او اهدا کرد (بنگرید به بندهای ۳۰۷ و ۴۰۱۲ در همین کتاب).

پس از یککاووس فرزندش کیقباد به سلطنت قونیه رسید (او ۶۱۷/۱۲۲۰ تا ۶۳۳/۱۲۳۷ سلطنت کرد) که دو کتاب هم به نام او تألیف شده است و شایسته است که ذکر آنرا بشود. یکی از آنها را یحیی بن ساعد بن احمد نوشته است و حدائق السیر فی آداب الملوك نام دارد که هنوز چاپ نشده است. این کتاب حاوی ده فصل بسیار منظم و مرتب است.^{۲۲۲} این کتاب که یسعیما از نوشته‌های فارسی غزالی الهام گرفته و سخت از سبک نگارش نصرالله هاشمی تأثیر پذیرفته است دارای اهمیت بسیار است زیرا که شئین نوعی از «نصیحة الملوك» هاست که به صورت بندی پخته و مقبول خود رسیده بودند. در این کتاب هیچ موضوعی نادیده گرفته نشده است و همه مفاهیم عمده‌ای که اسطس «نصیحة الملوك» ها را تشکیل می‌دهند در آن جای مناسب خود را دارند.

کتاب دیگری که (در ۶۱۸/۱۲۲۱) به کیقباد اهدا شد اثر مهم نجم‌الدین رازی معروفه به دایه (متوفی در ۶۵۲/۱۲۵۶) است و مرصاد العیاد من البدأ الی المعاد^{۲۲۳} نام دارد که حاوی

۲۱۹. محمد بن علی بن سلیمان الراوندی، دایرةالصدور و آیه السرور، چاپ محمد اقبال (لندن، ۱۹۶۱) که با تصحیحات و تعلیقات مجتبی مینوی در ۱۳۳۲ در تهران تجدید چاپ شد.

۲۲۰. این کتاب همچنین حاوی بخش قابل توجهی (ص ۲۰۵ تا ۲۵۶) در باب آداب است بیان گویند که در آن آیه‌های کهن فارسی مرسوم بوده‌اند و آیین عبارت است از: قواعد رفتار هفسره بازی شرط، باده نوشی، نبرد، تیراندازی با کمان، شکار، نوشتن، خواب دیدن و غیره.

۲۲۱. صفحه ۵۹۰ همین کتاب. تا آنجا که دانسته‌ام از متن چاپ نشده کتاب که موعظه الطوفان نامیده می‌شود دو نسخه وجود دارد (پاریس و لندن). هاتری ماسه فصل اول آن را تصحیح و ترجمه و چاپ کرده است (پاریس، ۱۹۳۸، انتشارات ائمن مطالعات ایران، ۲۹ و ۶۹ ص).

۲۲۲. برای توصیف آن بنگرید به: شارل هاتری «و فوخته کور»، حدائق السیر، یک «نصیحة الملوك» دربار قونیه در قرن ۱۲/۷، موعظه ایرانیانه ج ۱، ش ۲ (۱۹۷۲) ص ۲۱۹ و ۲۲۸.

۲۲۳. این کتاب با تصحیح و مقدمه و تعلیقات محمد امین ریاضی در تهران چاپ شده است. اینک ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲، صد و سی و شش و ۷۶۶ ص. این کتاب را حمید انگار به انگلیسی در

موضوعات گوناگون است و فصل پنجم آن (ص ۴۰۹ تا ۵۴۸) چند بار مورد بررسی کی. اس. لئون قرار گرفته است. ^{۲۲۴} این فصل که «در باب رفتار گروه‌های (ملایط) مختلف» است چنین آغاز می‌شود: «سلطان، خلیفه و نایب خدایت، صاحب شریعت گفته است که سلطان سایه خدایت، و آن راجع به خلافت است» (ص ۴۱۱). این تعریف و تبعات اخلاقی آن در قلمی قسمت اول از فصل که مربوط به ترتیب مردم به کارگزاران سلطان، وزیران، منشیان شده است. قسمتهای دیگر این فصل به ترتیب مردم به کارگزاران، بازرگانان، و بالاخره پیشه‌وران و نایبان، علما، ^{۲۲۵} صاحبان تیول، ملاکان، خانها و روسایان، بازگذاشته و به توضیح داده بدین‌سان در اینجا آیه عبارت است از شرح کیفیات و خصوصیهات منبث از مقام سلطنت و نیز تبیین وظایف و کارهای مختلف مردم نسبت به سلطان. به عقیده نهم‌الدین رازی، که سخت متأثر از تصوف بوده است، سلطان که خلیفه و سایه خدایت، باید در حد کمال مطلوب هم در وجه دنیوی و هم در وجه معنوی سلطان باشد. سه فضیلت بنیادی یعنی عدالت، خیرخواهی و قیام به خدمت خلق که مشخصه یک سلطان خوب هستند عمیقاً متأثر از فضیلت اطاعت از خدا یعنی احکام شرع و عالمان آن هستند. کی. اس. لئون به خوبی نشان داده است که برخی از تأکیدهای نهم‌الدین رازی که وجه اخلاقی دارند در واقع متوجه بی‌ظنیهایی بوده‌اند که به اعتقاد او در جامعه آن روز قوتی روح داشته‌اند. اما همان گونه که در حدائق السیر نیز مشهود است فقط کسانی می‌توانستند خود را مخاطب ملاحظات اخلاقی مؤلف احساس کنند که قادر به فهم اشارات او بودند، اما از لحاظ ما این اشارات چندان کلی هستند که از طریق آنها نمی‌توان یک وضعیت اخلاقی و سیاسی مشخص را ترسیم کرد.

مرزبان نامه

اگر آناتولی را ترک کنیم و به آذربایجان و تبریز برویم می‌بینیم که واپسین امیر خانواده ایلدگز که بر این سرزمین فرمان راند یعنی مظفرالدین ازبک (که از ۶۰۷/۱۲۱۰ تا ۶۲۲/۱۲۵۵ حکومت کرد)، ادبیات فارسی را در دربار خود رونق داد و پیش از این گفتیم که دو کتاب عمده به نام او تألیف شده‌اند: فراید السلوک (که پیش از این در بند ۴۰۱۲ بدان اشارت رفته است) ^{۲۲۶} و داستان اصبویه و منجوبیه (که در صفحات ۴۰۳ و ۴۰۵ از آن یاد کرده‌ایم). سعدالدین و رابوین، منشی

آورده است:

The Path of God's Bonds Men from Origin to Return (1979, Persian Heritage Series, 35).

^{۲۲۴} خصوصاً بنگرید به صفحات ۱۱۰ تا ۱۱۵ مقاله او.

^{۲۲۵} «Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship», in *Theory and Practice* ...

^{۲۲۶} علماً همان‌زمان و اوضاع احکام (نشدان)، خلیهان و اقطاع (مذکران) و قاضیان.

^{۲۲۷} در صفحات ۳۸۵ تا ۳۸۷ موضوعی جالب توجه مؤلف آن را در مورد قایم و قدرت پیامبری و سلطان و منشأ الهی هر یک از آن دو خاطر نشان کرده‌ایم.

خواجہ ابوالقاسم رعیب‌الدین هارون ^{۲۲۷} وزیر مظفرالدین ازبک، بود و کتاب مرزبان نامه را به نام این وزیر تألیف کرد. ^{۲۲۸} این نکته مسلم می‌نماید که مطبوعاتی و رابوینی کتابهای خود را بر پایه نوشته‌های فارسی تألیف کرده‌اند نه متن اولیه‌ای که به طبرستانی بوده است. هر یک از این دو، هم‌چون دیگر ادیبان، کتاب خود را به زبانی ادیبانه و متکلف تألیف کرده‌اند و آن را با اندرزه‌ها، اقوال بزرگان و قطعات شعری کوتاه انباشته است. و در نتیجه وجه اخلاقی تألیف محسوس و مؤکد شده است. ^{۲۲۹}

ما مرزبان و کتاب او را از طریق ابن اسفندیار ^{۲۳۰} و مخصوصاً کیکاووس می‌شناسیم که غالباً از او نقل قول می‌کند ^{۲۳۱} و این امیرزاده را در سلسله نیاکان باوندیان طبرستان جای می‌دهد؛ دختر مرزبان مادر کیکاووس و خود مرزبان فرزند شروین، نوافه یکی از برادران انوشیروان بوده است. «کتاب مرزبان» به احتمال قریب به بقی در اواخر قرن ۱۰-۶ تألیف شده است.

روایتی که رابوینی از مرزبان نامه به دست می‌دهد نمونه زیبایی قلمی سنت اندرگویی به سلاطین است. این کتاب را می‌توان به دو بخش بزرگ تقسیم کرد: بخشی که ماجرای چگونگی تألیف کتاب را بیان می‌کند (فصل یکم)، و بخشی دیگر مرکب از نه قصه و هر قصه در یک فصل شامل تعلیمات و اندرزه‌های مرزبان.

فصل یکم (ص ۲۲ تا ۶۳) «در تعریف کتاب، نویسنده آن و دلایل تألیف آن» است.

^{۲۲۷} مرزبان نامه، ص ۵۴۱ نیز بنگرید به: ذبیح‌الله صفاء، تاریخ ادبیات، ۵/۲-۱۰.

^{۲۲۸} نخستین چاپ ارزشمند این کتاب در ۱۱۰۸ (۱۷۸۷ خ) به وسیله محمد قزوینی انجام گرفته. محمد روشن بر اساس بهترین نسخه خطی شناخته شده چاپ دیگری از آن ارائه داد (تهران، ۱۳۵۵ خ) چاپ جدید اول شامل متن درسی و پیوسته + ۵۵۰ ص است و جلد دوم عمدتاً مبتنی بر یادداشت‌های قزوینی است. او له وی خلاصه‌هایی از آن را به انگلیسی ترجمه کرده است:

The Tales of Marzbanan, Unesco, 1968.

^{۲۲۹} رابوینی زیر تأثیر سبک نصرالله منشی قرار داشته است، البته او از مؤلفان بسیار هم‌چون قزوینی،

سنایی، احمد غزالی و نیز «کتابهای اخلاق»، «آثار برهان» و شاعران گوناگون نقل کرده است؛ بنگرید به:

که از عطار اقتباس کرده (ص ۱۵۶) شناخته شده است. مثلاً سرچشمه قصه‌های کتاب

روشن می‌شود. مثلاً می‌توانیم که داستان اردشیر و دخترش (فصل سوم) متأثر از قصه‌های درام و پند باشد.

(بنگرید به:

D.M. Lang, «Parable and Procept in the *Marzban-nāme*» in W. B. Henning Memorial

Volume, London, 1970, pp. 231-237.

فصل چهارم متأثر از ماکان پشت است (بنگرید به: تعلیمات، ص ۳۲۷ و ۳۲۸) رابوینی هم‌چنین از قرآن و

حدیث بسیار بهره گرفته است.

^{۲۳۰} بنگرید به شارل شفر: *Chrestomathie*, ۱۹۹۶/۲ تا ۱۹۹۱ و متن فارسی، ص ۱۷۱ تا ۱۹۹.

^{۲۳۱} بنگرید به: ۵ و یادداشت غلامحسین یوسفی، ص ۲۷۱.

حکایت دراز، و به مفهومی که پیش از این بیان کرده‌ام، متمرکز بر حول محور یک مفهوم که در قلمرو سیاست بسیار مهم است و همانا مفهوم دوستی است، تبیین می‌گردد (ص ۸۴ تا ۱۱۹). حکایتهای فصول بعد نیز به نوبه خود بر مفاهیم زیر استوارند: پرهیزکاری (فصل سوم)، علم (فصل چهارم)، قواعد خدمت پادشاه به‌ویژه مفهوم روزگار مساعد (فصل پنجم)، رفتاری که بایستی برای دستیابی به خدمت پادشاه به پیش گرفت (فصل ششم)، جنگ و کشورگشایی (فصل هفتم)، آداب و تبعات عیوبی (فصل هشتم)، و بالاخره تضاد طبیعت با فضیلت، و سرنوشته با کوشش (فصل نهم) که با سرانجامی خوش برای انسان همراه است. سرانجامی برای آن تضادها و شایسته آن که مورد عنایت قرار گیرد.^{۲۳۲}

روایتی با افزون مواد و مصالح کهنه، داستان مرزبان را بزرگ و ستبر کرده است و همپنین حکایاتی را که گرد آورده است با همه آنچه خاطره آدمی آن روزگار درباره محتوای سنتی «نصیحة الملوك» ها کسب کرده بود، انباشته است. کتاب نیز به سهم خود عمده آنچه را در برداشت که یک پادشاه، نه تنها در مورد این سنت که ممکن بود هنوز چیزی از آن نداند.^{۲۳۳}

۲۳۲. مضمون این فصل (ص ۴۸۵ تا ۵۵۰) را که پیچیده‌تر از فصلهای دیگر است، می‌توان چنین خلاصه کرد: آزادشهر و ایرا یک جفت کبک بودند و عقاب که سلطان مطلق بود در هر چهار بهمه‌ایشان را می‌دور و می‌خورد. یک روز در میان دو کبک مباحثه‌ای در گرفت. آزادشهر پیشنهاد کرد که برای فرار از محاصره، آن محل را رها کنند و به جای دیگر بروند. ایرا گفت: با ترک جایی که در آن زندگی کرده‌ام آراش خودمان را از دست خواهیم داد، با بایستی با بلاهای اجتناب‌ناپذیر خود کنیم، و انگهی بهمه‌ها فقط مایه دردسر است. آزادشهر پاسخ داد: در مقابل به سر نوشت بایستی راضی شوی و از همان‌ترکی دیار است. ایرا گفت: سر نوشت تو است تغییر کند و نجات ما بی آن که کوششی کرده، با شرم ممکن گردد. آزادشهر پاسخ داد که هیچ چیزی این امر را تضمین نمی‌کند، بهترین کار این است که پریم و خود را به خدمت عقاب در آوریم که هر چند که خوشنوازی و عصال شاهانه دارد (ص ۴۹۹). ایرا گفت: ما هیچ سودی از این نزدیکی و قرب نمی‌بریم. آزادشهر پاسخ داد که عسالی کاپیتانی با هم آیمینه‌ای هست و ای بسا که عقاب هم تغییر کند. ایرا گفت: نایبستی به آنچه ممکن است بشود اعضاد کرد، عقاب در انجام کار مطابق با اقتضای طبیعت خود رفتار خواهد کرد. آزادشهر گفت: عقاب بزرگ من است و من می‌توانم او را به برکت قبول که می‌دهد، نرم و موافق کنم. ایرا گفت: چنین باد، لیکن پیش از آن بایستی که آداب عسالی اهل دیار را آموخته باشی (ص ۵۱۱ تا ۵۱۶). آزادشهر و ایرا از کبک پادشاهی باز به خدمت عقاب در آمدند. آزادشهر درباره خرد و شریعت و پنج فضیلت که آخرین آنها در باب رعایت احترام معرفت و دانشند است، اندر زهایی به عقاب داد و از برکت اقتداری که در سایه دانش خود به دست آورده بود به ریاست دیوان و وزارت دیار عقاب رسید بدین‌سان دانش‌نرم‌مندتر از سر نوشت و طبیعت آدمی جلوه می‌کند و قادر است که حق اخلاقی و عادات پادشاهان را هم درگون کند.

۲۳۳. کتاب، در عین حال، مشتمل بر تأملاتی است که شایسته یادآوری هستند مثل تأملات نویسنده در باب هدف و غایت حکایات (ص ۱۹۰) که به منظور جذب خواننده یا شنونده به خرد و حکمت پرداخته می‌شوند؛ در صفحه ۲۶۲ سر نوشت بر کنکاش آدمی چیره می‌شود و صفحه ۲۶۸ فضیلت کمال آن است که

شروین پادشاه طبرستان در گذشت؛ تصمیم گرفته شد که اداره امور کشور به فرزند ارشدش واگذار شود، اما برادرانش حسادت کردند، یکی از آنان به نام مرزبان برای آنکه وارد مشاجره نشود بر آن شد تا پای خود را از غائله کنار کشد، بزرگان و نجبا به تبت او پی بردند و از او خواستند که پیش از کناره‌گیری کتابی در حکمت (ص ۲۴) تألیف کند تا سرمشق رفتار و کردار شاه باشد. اما وزیر پادشاه گمان کرد که مرزبان بر آن سراسر است که زیر سروش پند و اندرز (ص ۲۴) برادر خود را نکوهش کند و از این رهگذر بر او برتری یابد و از او پیشی گیرد. لذا قرار بر این شد که مرزبان کتاب خود را به وزیر تسلیم کند و وزیر در حضور شاه به انتقاد آن بپردازد. وزیر و مرزبان به مجلسی پادشاه احضار شدند، و شاه از مرزبان خواست تا آنچه را که قصد دارد در کتاب خود مطرح کند آشکارا در برابر همگان به زبان آورد. مرزبان یک «نصیحة للملوك» حاوی شش نکته (ص ۲۷ تا ۳۰) ارائه کرد، آن‌گاه نشان داد که پادشاه به عدل سلطنت نمی‌کند زیرا که کارگزاران او از داراییهای مردم سوء استفاده می‌کنند، هر روز از شیار خردمندان کاسته می‌شود و هر دم زیرستان در زیر بار ستم زیرستان خرد می‌شوند. این انتقاد پدان روی انجام گرفت که برادرانه به شاه هشدار داده شود (ص ۳۳)؛ و البته قبول افتاد، اما اکنون مرزبان می‌بایستی با وزیر مجادله و مباحثه کند تا که نظارت و بازبینی شاهی و حکومتی در مورد نوشته‌هایی که جنبه اخلاق سیاسی دارند به حد نهایت روشن و نموده شود. در واقع مناظره طولانی بر سر معنای سیاست میان آن دو در حضور شاه در گرفت، که البته هر دو آن را تأیید کردند و در تعریف آن داد سخن دادند (ص ۳۴ تا ۶۳)؛ وزیر می‌خواست که پادشاه از حق خود در زمینه الزام رعایا به سکوت در مورد شاهزاده فتنه‌برانگیزی که می‌خواست به جهانه گفت و گو از سیاست به اقتدار شاهی اعتراض کند، استفاده نماید. اما به سبب رفتاری که در پاسخگویی به شاهزاده در پیش گرفت سرگشته و شرمند شد. لذا مرزبان اجازه یافت تا به سلاطین از محضه برهد و از برکت کتابی که تألیف کرده بود، به‌صورت مشاور شاهزادگان در امر موضوع عمده سیاست در آید (ص ۶۲).

مرزبان نامه با یک وصیتنامه اخلاقی که یک پادشاه پیش از مرگ برای فرزندانش تنظیم کرده بود (فصل دوم) آغاز می‌شود. روشن است که روایتی، البته بی آن که تغییر عمدی در اصل مطلب بدهد، یک وصیتنامه تدفینی را باز نویسی کرده و به آن آب و رنگ داده است، که به‌صورت مجموعه‌ای از دوازده اندرز اخلاقی که به یک قصه ختم می‌شود و نتیجه آنها در یک

۲۳۴. حکمت (خبر) زیباترین موهبتی است که از آسمان فرود آمده است؛ طبیعت سالم (خوبی بگو) که شایه را به عدل و دانش سوق می‌دهد، از آن نشأت می‌گیرد و همین عدل و راستی است که موجب می‌شود تا رعایا در صلح و داد به سر برند. برعکس، ناموجه‌تر صفت پادشاه سنگلی و ابراف است. شاه نباید بد مشورت کار کند و بایستی همت بلند داشته باشد.

بلکه دربارهٔ فرهنگ شکوفا و رایج روزگار خود انتظار می‌برد.

در دنبالهٔ کتابهایی که در قرن پیش نوشته شده بودند می‌توان از وجود دو کتاب دیگر یاد کرد. یکی از آن دو را که قبلاً (بند ۲۳۱.۹) توصیف کرده‌ام آداب الحرب و السلجقه نام دارد که به وسیلهٔ محمد بن مبارک‌شاه در سال ۱۲۳۶/۶۳۳ برای ایلخانی سلطان دهل نوشته شده است. کتاب، در کنار مجموعهٔ قابل توجهی از پند و اندرز خطاب به پادشاه، حاوی توصیف و تشریح مقام و وظایف کارگزاران اصلی دولت و نیز خصصاتی است که ملز آنان انتظار می‌رود و تعداد آنها بیرون از شمار است. این خصصات که دسته دسته تنظیم شده‌اند در خور تحقیق و بررسی دقیق هستند که خطوط عمدهٔ آنها را نمایان می‌سازد.

کتاب دیگر «نصیحة الملوك» است که در نسخه‌های خطی از آغاز قرن هشتم / چهاردهم به بعد به سده‌ی نسبت داده می‌شود. نام بسیار رایج آن نصیحة الملوك است (که گاهی هم تصاحح الملوك گفته می‌شود). این متن در نسخه‌های خطی بسیار یافت می‌شود، و این نشانگر توفیق آن است. این کتاب عبارت است از مجموعه‌ای از صد و پنجاه اندرز که در توضیح برخی از آنها چند حکایت کوتاه آورده شده است، موادی که در تألیف کتاب به کار رفته‌اند قدیمی هستند، اما بدون نظم و ترتیب خاص آورده شده‌اند و هیچ مشخصهٔ اصیلی ندارند؛ یعنی به دسته‌گلی معمولی می‌مانند که هر شاخه‌اش از جایی گرفته شده باشد، اما به شیوه‌ای خاص در کنار هم قرار گرفته‌اند. در واقع سبک نگارش آن چندان سخته است که محمد علی فروغی (در مقدمه‌ای که بر کلیات سعدی نوشته است، صفحهٔ بیست و دوم) آن را هسنگ سبک سعدی شمرده است. این نوع نوشته، چنان که به طور کلی در مورد مجموعه‌های پندریات گفته شد، نشانه و گواه سستی است که رو به افول داشت و نسلهای بعد کوشیدند تا اثری از خاطرهٔ آن را حفظ کنند.

بر عکس، در «نصیحة الملوك» ها سبک تازه‌ای ملاحظه می‌شود که مشخصهٔ آن کوشی برای بیان تأملات است، چنان‌که دیده شد این سبک در اواخر قرن ۱۲/۶ در جامع العلوم فخر رازی و نیز در ابتدای راحة الصدور راوندی آشکار می‌شود؛ موضوعها بر محور آنچه گمان می‌رود که برای بیان شدن بیشتر اهمیت دارد، در مرکز یافته‌اند. یک نمونهٔ دیگر این گرایش در آن

دعیم هم به آن معترف باشد؛ در صفحهٔ ۲۲۵ صداقت توصیف می‌شود؛ در صفحهٔ ۴۹۶ بحث و سرنوشه و کوشش فردی همان دانسته می‌شود؛ در صفحهٔ ۵۱۲ تصریح می‌گردد که یک آیین قبل از چیر عبارت از این است که در سلسله مراتب سلطنت هر کس در جایگاه خود قرار گیرد.

۲۲۵. بنگرید به: احمد مغزوی، فهرست... ۲/۲ ص ۱۷۰۴ و ۱۸۶۱/۳ تا ۱۸۷۰. نسخهٔ کلیات کتابخانهٔ مجلس (شورای) تهران که در ۱۳۱۷/۲۱ کتابت شده است، حاوی نصیحة است. یک نسخهٔ بسیار خوب از نصیحة در نسخهٔ ۱۳۲۷ کتابخانهٔ ملی پارس، برگ ۱ تا ۱۷ یافت می‌شود. همچنین بنگرید به: فهرست کتابخانهٔ جوکزی، ۱۳۲۰/۹. این کتاب در ۱۸۵۶ در وین چاپ شده است (بنگرید به: خالاباها، شمار، فهرست، ستون ۳۲۸۰).

روزگار در اثر افضل الدین کرمانی به چشم می‌خورد، و آن بخش یکم از فصل سوم تاریخ کرمانی است که تحریر آن در ۱۸۸۸/۵۸۴ پایان یافت و عقد الخطی لانسوئف الاصلی^{۲۲۶} نام دارد. شیوهٔ نگارش این کتاب روان و سلیس است و شیوهٔ تألیف آن از سبک سنتی پیروی می‌کند؛ به این معنی که مؤلف پیاپی اقوال و حکایاتی را نقل می‌کند، اما اصل اندیشهٔ خود را به گونه‌ای منظم می‌پردازد. به عقیدهٔ کی. اس. لئون^{۲۲۷} این مشخصهٔ اخیر احتمالاً ناشی از آن است که کرمانی در هنگام در وضع سیاسی مغزوی تری قرار داشت و لذا کرمانی ناگزیر شده بود که کتاب خود را به گونه‌ای پس آرام و فارغ از دغدغهٔ خاطر برای فقط یک سلطان به رشتهٔ تحریر کشد. این کتاب لژه سه بخش تشکیل شده است؛ در بخش اول مقام سلطنت و احترام آن توصیف شده است؛ خدا و سلطان یک نام دارند (ملک)، سلطان برگزیدهٔ خداست، کسی است که خدا حکومت این جهان را به او سپرده است، و در نتیجه اطاعت از سلطان فرمانبرداروی او خداست؛ زیرا که سلطان خلیفه و سایهٔ خدا بر روی زمین است، به این شرط که عادل باشد (برگ ۳۶ الف). حتی اگر سایهٔ حبشی باشد، پس از آن (بخش دوم) مجموعه‌ای از پند و حکمت دربارهٔ فضیلت عدالت شاهان آمده است. در بخش سوم رفتاری که در خور سلطان است در هشت نکته بیان می‌شود؛ او بایستی که از کثیری که خدا برای ستمگران در نظر گرفته است ببرد، سیاست^{۲۲۸} را به دقت و درستی به کار بندد و مخصوصاً قضاوت فرمانروایان در دستار را به کار بگمارد، به اندر زهای اشخاص بزرگ و کارآزموده گوش بسیار دهد، همت بلند داشته باشد، شخصاً رفتار و کرداری داشته باشد که محل ایراد و خرده‌گیری نباشد، به هر کسی که در خدمت او قرار دارد به مقتضای مقام و رتبه‌اش مزد و پاداش دهد، و بالاخره این که خود را کم به مردمان بنمایاند و درخواست در میان مردم ظاهر گردد این کار را با شکوه و طمطراق انجام دهد، اما به هر حال بایستی همواره در جریان همهٔ آنچه در کشور خودش و در کشورهای پادشاهان دیگر روی می‌دهد قرار داشته باشد. این است تعلیمات لازم برای آموزش پادشاه؛ تعلیماتی که بر ابتدایی‌ترین مفاهیم، به صورتی که در آن روزگار رایج بودند، استوار بود.

تأمل دربارهٔ ماهیت سلطنت و در نتیجه دربارهٔ آنچه از پادشاه توقع می‌رفت، قاعده‌تأثر در محیط دیگری نیز، سوای محیط سنی آن روزگار، تحول یافته و عمیق شده است. محیط سنی عالم

۲۲۶. افضل الدین ابو حامد بن احمد بن حامد الکرمانی، عقد الخطی... به تصحیح و تعلیقات حامدی... مقدمه از محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، روهبان، ۱۳۵۶، ده و ۱۸۲ ص، انتشارات دانشگاه کرمان، شمارهٔ ۱. بنگرید به: نقد و معرفی ما در مجلهٔ چکیده‌های ایران شناسی، ۸۲/۱. یک نسخهٔ خطی سالم از این کتاب به شمارهٔ ۲۲۸۶ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران یافت می‌شود که بخش سوم آن از برگ ۱۰ تا برگ ۴۷ است و ارجاعات ما به همین نسخهٔ باز می‌گردد.

۲۲۷. او توصیف مفصل از این بخش کتاب در مقالهٔ «نصیحة الملوك های اسلامی» در «Theory and Practice»، ۱۳۴۶/۶ تا ۱۳۴۸ ارائه داده است.

۲۲۸. میباید در اینجا دقیقاً به معنای این است که هر کس «در مقام و در جایگاهی که در خور او» بوده قرار داده می‌شود (برگ ۲۴ الف).

پیرایه شاهان پیرایه نام دارد به وسیله مجتبی مینوی چاپ شده است.^{۲۳۲} از این کتاب بیش از پانزده نسخه خطی یافت می‌شود و لذا می‌توان تصور کرد که تا اندازه‌ای قبول عام یافته بوده و رواج داشته است.

افضل‌الدین کاشانی در ابتدای رساله می‌گوید که پس از بررسی موجودات اشیائی در عالم مراتبی که دارند دریافته است که «برترین انسانها شهریاران و پادشاهانند» (ص ۸۴) و لذا بر آنها، بیشتر از هگهان و هر کس دیگر، لازم است که یک زندگانی اخلاقی داشته باشند. افضل‌الدین از آنجا که به کمک فلسفه مورد اعتقاد خود یقین پیدا کرده است که عالمی که بالاتر از انسان قرار دارد یعنی عالم سایه عالم خاکی را که این انسان در آن زندگی می‌کند شکل می‌دهد به این ترتیب به توسیع رساله خود می‌پردازد که نخست موجودات والا را با انسان به موازات هم قرار می‌دهد و پس از آن وجود شخص پادشاه را با مجموعه‌ای که متشکل از رعایای اوست. از آنجا که عقل اول در صدر سلسله مراتب موجودات قرار دارد پادشاه خوب کسی است که بیشتر از هر کس به عقل اول نزدیک است، یعنی که پادشاه خوب آن کس است که دارای خرد کامل است؛ لذا از اسباب لازم برای سلطنت بر جهان یعنی اداره جهان بر مقتضای عقل به ترتیبی که همه آدمیان بتوانند به موهبت عقل دست یابند، برخوردار است. از آنجا که پادشاه کامل‌ترین انسان است، هو شایسته‌ترین فرد برای آن است که از پرکت کمال خود انسانهای ناقص و خام را پخته گرداند و به کمال برساند (مثلاً در ص ۹۵). این پادشاه از آنجا که نزدیک‌ترین کس به عقل اول و نخستین فرد از افراد انسانی است، به همین دلیل خلیفه خدا برای انساناست (ص ۱۰۳). و چون که موجودی است که به کمال اخلاقی رسیده است از یک «قوت فرهنگ» تام و تمام (ص ۱۰۶) برخوردار است که سازنده شکل دهنده و اصلاح کننده خلایق (اخلاق) و رفتارهای عادی برهیزکارانه است.^{۲۳۳}

به عقیده ابوالف اسماعیلیه زهد را طرد کرده است. اما در عین حال مفهوم زهد در آثار افضل‌الدین جایگاه ویژه‌ای دارد و چنین به نظر می‌رسد که موضوع و زمینه اصلی بیوع الحزوة او بوده است. افضل‌الدین بگوید به صفحات ۳۴۲ و ۳۴۵.

۲۳۲. افضل‌الدین محمد بن حسن مراغی کاشانی، مکتبات، مقدمه و تعلیقات مجتبی مینوی، ۲ جلد، تهران، ۱۳۳۱ و ۱۳۳۷، انتشارات دانشگاه تهران، شماره‌های ۱۲۸ و ۲۷۱. رساله سلا و پیرایه به جلد ۱ ص ۸۴ تا ۱۱۰ جای دارد. نسخه اساس در سال ۱۲۷۵/۶۴۴ تکلیت یافته است.

۲۳۳. افضل‌الدین کاشانی در رساله دیگر خود به نام مدراج کمال (مکتبات، ۱/۱ ص ۵۲) مفهومی را که از کمال انسان در ذهن دارد بر اساس مفهوم عامل واسطه توضیح می‌دهد. خاصه انسان شایسته و معرفت است (ص ۴۹)، درجات و مراتب کمال انسان را درجات و مراتب معرفت تعیین می‌کند. کاملاً روشن است که این دانش نوعی شناخت مبتنی بر سلاطین نفس یعنی معرفت عرفانی است. افضل‌الدین آنچه را که از معرفت در

اسلام تا در زمان زیر تأثیر فکری شواحه نظام‌الملک و امام محمد غزالی قرار داشت. اما در محیط دیگر در تن عمیقاً و وسیعاً بر آن تحول و نوگرایی تأثیر گذاشتند: افضل‌الدین کاشانی که پیرو اسماعیلیه بود، و شواحه نصیرالدین طوسی که در آغاز گرایش اسماعیلی داشت و سرانجام و تا پایان عمر به مذهب شیعه دوازده امامی گروید. نوشته‌های فارسی این دو دانشمند رساله‌هایی هستند که در آنها اثری از شیوه‌های ادبی رایج برای ترغیب و تبلیغ و القای دیگران دیده نمی‌شود. ترکیب این رساله‌ها مبتنی بر فلسفه‌ای است که از سنت یونانی نشأت گرفته است و بر توصیف که به گونه‌ای منطقی ارائه می‌شود استوار است، و مؤلف امیدوار است که به برکت همین ارائه منطقی خواننده را متقاعد کند. به گمان ما معرفی این آثار، هر چند که ممکن است که از قلمرو ادبیات خارج شویم، در اینجا لازم است. در واقع پس از این آثار به دو «نصیه‌الملوک» بر می‌خوریم که از صفوای آنها دانسته می‌شود که از آن پس بدون توجه به تأملات، به ویژه تأملات خواجیه نصیرالدین، دیگر نمی‌توان به همان سبک «نصیه‌الملوک» تألیف کرد.

پادشاه برحسب تفکر اسماعیلی افضل‌الدین کاشانی

نمی‌توان آسان و بدون مقدمه به بررسی آثار افضل‌الدین که پیچیده و مرکب از موضوعات گوناگونند، اقدام کرد. تأملات فلسفی او، چنان که در مورد فارابی هم ملاحظه می‌شود، ماده اصلی طرح اولیه رساله‌ای را تشکیل می‌دهند که او خطاب به یک پادشاه (فرضی و تخیلی) تألیف کرده است. خود او می‌گوید که این سلطان را دیده و دریافته بود که او به ارضای شهوات خود می‌پرداخت و اسیر اقتضای هوسهای خود بود. افضل‌الدین «اصول» (شرایط) اعیال قدرت» را به صورت مکتوب برای سلطان بیان کرد به این امید که سلطان هر روز آن را بخواند و گوشزد خود کند. افضل‌الدین کاشانی^{۲۳۴} به احتمال بسیار قوی اسماعیلی بوده است.^{۲۳۵} لذا او در منظری کاملاً متفاوت از منظر رایج اهل سنت درباره پادشاه بحث کرده است.^{۲۳۶} این رساله که ساز و

۲۳۴. درباره زندگانی او تقریباً هیچ چیز نمی‌دانیم. درباره تاریخ وفاتش اختلاف نظر وجود دارد. نوشته‌هایش به احتمال بسیار به نیمه اول قرن هفتم تعلق دارند. بنگرید به: ذبیح‌الله صفاء، تاریخ ادبیات... ۱۱۸۲/۲ تا ۱۱۸۷/۲. اما مقاله یان رییکا، «بابا افضل» در چاپ دوم دایرة المعارف اسلام محل تأمل است.

۲۳۵. به تدریج دانش پژوه ضمن کشف یک تفسیر مسلم از افضل‌الدین در جامع المکمله این نکته را اثبات کرده است. بنگرید به مجله آینده سال ۸، شماره ۲ (۱۳۶۱)، ص ۱۴۳ تا ۱۵۲

۲۳۶. این کتاب در مایه و شیوه‌ای نگاشته شده است که مؤلف می‌داند مستنداً با آنها آشنا بوده است (همین کتاب، جلد ۵، ۱۲). حق برخی از محققان این کتاب نیست... را به افضل‌الدین نسبت دادند. درباره اخلاقی اسماعیلیه ایرانف آرای قابل توجهی در Brief Survey of the Evolution of Ismailism (ص ۷۰ تا ۷۳) طرح کرده است. به گمان اطاعت از امام مفهومی است که می‌توان بر اساس آن مبانی این اخلاقی را باز شناخت.

بر حسب اهمیت مرتب شده‌اند. او نه تنها رعیت نامزوار را در مرتبهٔ یست و رعیت شایسته را در مرتبهٔ بالا می‌گنجد و نگاه می‌دارد، بلکه به همان گونه که قدرتها و استعدادهای خویش را شخصاً اصلاح می‌کند، آنان را نیز به صلاح می‌آورد. پادشاه به‌طور خلاصه مردی است که به هدایت جبل خود توانسته است خویش را به اصل خویشتن رجعت دهد و در نتیجه عقل مطلق، یعنی شخص خود او در آن واحد هم نمونه و سرمشق انسانیت کامل و هم راهنمای این انسانیت در کار حرکت به بازگشت به اصل خویش است. اما این پادشاه کیست و در کیست؟ مکتب اسماعیلی بیگان به افضل الدین امکان داده است تا اخلاق را که امیدهای بسیار بدان بسته شده بود به یک نهایت آرمانی و در حد کمال مطلوب برساند.

خواجه نصیرالدین طوسی تعلیمات مستقیم اخلاق و «نصیحة الملوك» را در اثر عظیم خود ادغام کرده است. پیش از این (بند ۲۰۴)، به جایگاه ویژه‌ای که او به اندرزهای منسوب به افلاطون داده است، اشاره کردیم، و نیز از کتاب او در اخلاق به نام اخلاق محضی (بند ۱۹۹)، نام بردیم. این کتاب در چهار فصل ترتیب یافته است و حاوی همان مقدار مفاهیم و موضوعات اخلاق و اقوال در خود توجه است. اما کتاب اخلاق نامبری او که تألیف آن در سال ۱۲۵۰/۶۳۲ پایان یافته است اثر تألیف بزرگ او به شمار می‌رود و کمی بعد به معرفی آن خواهیم پرداخت؛ در بخش سوم این کتاب که به بحث دربارهٔ چگونگی ادارهٔ شهرها اختصاص دارد، قسمتی هم (ص ۳۰۴ تا ۳۱۴) به توضیح وظایف پادشاه تخصیص یافته است و در آن به گونه‌ای منظم همه آنچه در سنت «نصیحة الملوك» ها در باب اجرای عدالت، حفظ اسرار سلطنت و فواید مربوط به جنگ بیان شده است یکجا گرد آمده است.

— اموال پادشاه و اموال دولت (بیت المال) مطابق رأی خواجه نصیر

از خواجه نصیر الدین طوسی رسالهٔ فنی مختصر دیگری خطاب به پادشاه در دست است که متن آن پس فشرده و موجز است و به دلیل ارزش سندیتی که دارد توجه چند تن از مورخان را به خود جلب کرده است. از آنجا که این رساله حاوی تجملات اخلاقی است توضیح مختصه‌های اصلی آن خالی از فایده نخواهد بود.

این رساله در ضمن یک نسخهٔ منحصر به فرد یافت می‌شود که حاوی متن حقائق الصیرر هست و پیش از این از آن سخن رانده‌ایم. این رساله به وسیلهٔ محمد تقی مدرس رضوی با عنوان رسم و آیین پادشاهان قدیم^{۳۲۵} چاپ شده است و این عنوان عبارتی است که خود خواجه

ساز و پیرایهٔ شاهان پرمایه متشکل از سه بخش (گفتار) است. گفتار یکم شرح سلسله مراتب موجودات است که در آن پادشاه در جایگاهی که بیان شد جای دارد. مؤلف، سخن خود را با بیان آنچه تصور می‌کند که ریشهٔ کنونی کلمهٔ پادشاه است، آغاز می‌کند؛ پادشاه اربابی (شاه) است که عهددار منصب نگاهداری است (به این معنی که هر چیز از عبارت است از پدیدن و این نیز به معنای دارنگی است)، و آن عبارت از این است که «هر چیز از قبض خود دور نگاهداشته شود» (ص ۱۸۶)، به این ترتیب پادشاه کسی است که از افراد موجود مراقبت و محافظت می‌کند و هر چه را که در آنان ناقص باشد به کمال می‌رساند. این مقام ضروری و توجیه پذیر است زیرا که در میان همهٔ موجودات (از عقل اول تا جمادی که مؤلف سلسله مراتب آنها را توضیح داده است) انسان منحصر به فرد است به این دلیل که از برکت برخوردار است از قدرت جذب آنچه به مصلحت اوست و دفع آنچه در خور او نیست، تنها موجودی است که به اصل خود باز می‌گردد (ص ۹۱).

در گفتار دوم این خاصهٔ انسان یعنی توانایی باز آوردن هر چیزی به اصل خود به زبانی ساده تا سرحد کمال مطلب توضیح داده شده است. پادشاه انسان کامل است، نه به سبب این که این بازگشت به اصل را در کمال اخلاق فردی خود تحقق بخشیده است بلکه به این دلیل که انسانهای دیگر را هم در جهت تحقق بخشیدن این کمال سوق می‌دهد و راه می‌برد. به این ترتیب در اینجا هم در قلمرو اخلاق و هم در قلمرو سیاست جای داریم؛ گفتار دوم ترکیب کاملاً سازمان یافته و دقیقاً آماده شدهٔ تمامی اخلاق شاهانه است؛ متن گفتار بسیار موجز و فشرده است و درک معنای آن جز از راه تعبیر و تفسیر ممکن نیست؛ تمامی مفاهیمی که می‌شناسیم به گونه‌ای مدلل در آن گرد آورده شده‌اند و همهٔ آنها به گونه‌ای موجز، پی‌ریزه و در عین حال استوار توضیح داده شده‌اند. بدین سان خود را در برابر یکی از مشخصه‌های اصلی اخلاق، مشخصه‌ای که مورد توجه مست، باز می‌یابیم و آن وجه خیردگرا و ذهنی آن است؛ به این معنی که همین که این اخلاقی پایه و بنیاد اخلاق خود را می‌جوید متوجه عقل یعنی قوهٔ دراکه و معرفت اول در اصطلاح فلاسفه می‌شود.

افضل الدین کاشانی در گفتار سوم توضیح می‌دهد که سلطان چگونه بایستی به کارها بپردازد و اینکه «کار پادشاه پروردن است» (ص ۱۰۲). برای این کار او ابتدا رعایای خود را بر حسب سلسله مراتب مرتب می‌کند همان گونه که در وجود خود او قدرتها و استعدادها پیش

۳۲۴. کتابخانهٔ مدرسهٔ سه‌آلار، بنگر به فهرست میکروفلیمی کتابخانهٔ ترکمنه دانشگاه تهران، ص ۳۴

نسخهٔ مکتوب در ۱۲۵۶/۷۵۷.

۳۲۵. رسم و آیین پادشاهان قدیم، در مجموعهٔ وایلی، مجموعهٔ نامدها و رساله‌های نصیرالدین طوسی

می‌یافت مخصوصاً در جلدان نه (مستندات، ۲۵۹/۱ تا ۳۲۶) تشریح کرده است که البته جای بررسی آن در اینجا نیست.

می‌آیند ص ۳۰) و از راه موهبت‌های الهی. در مورد دریاچه‌های آبیاری (هشتمین روستایان، یک دینار از ۲۴۰ دینار مالیات بر درآمد پشته‌دوان، خمس غنایم جنگی و...) و نیز برای آنکه این پادشاهی متصفانه و متناسب با وضعیت افراد باشند قواعد و دستورالعملها پیشنهاد شده است. همچنین فهرستی از درآمدهای شخصی پادشاه به‌دست داده شده است. مثل: مایه درآمدهای اراضی موات احیاء شده، تولیدات معدن، تولیدات کارخانه‌ها، درآمدهای قتلنداری، شکار و صید ماهی (که «همه اینها تعلق به پادشاه دارند»، ص ۳۲)، علاوه بر اینها اموالی که به پادشاه هبه می‌کنند، گنجینه‌هایی که به تصادف پیدا می‌شوند، هدایایی که به‌نشانه احترام خدمت به پادشاه می‌گردند و مخصوصاً هدایای دیگر پادشاهان از دربارینه‌های شخصی پادشاهانند. این نکته هم خاطر نشان می‌شود که پادشاهان بزرگ در امر گرد آوردن ملک همواره از توسل به چهار روشی خودداری ورزیده‌اند (ص ۳۲)، وضع عوارض و دریافت باج و خراج اضافی، احتکار، افزایش سبای کالاها، و صادره و ضبط و دریافت پول از گناهکاران، در شوه‌ها. هزینه‌ها نیز برحسب هدفی که برای آنها در نظر گرفته می‌شود، دسته‌بندی شده‌اند. پادشاه بایستی برای هزینه‌های شخصی وجوه شخصی خود را به کار ببرد «به‌طوری که به وجوه حکومت یا پادشاهی دست نیابد» (ص ۳۲). هزینه‌هایی که در جهت مصالح کشور صرف می‌شوند (ص ۳۳) عمدتاً مربوط به سپاه و خدمتگزاران پادشاه هستند. این هزینه‌ها از محل درآمد حکومت تأمین می‌شوند و هدف از مصرف آنها این است که مردمان چشم به اموال پادشاه ننورزند و به آنها دست نیازند. رساله با پر شمردن اموالی که پادشاه نباید آنها را از آن خود کند و اموالی که بایستی بگذارد که دیگران آنها را به تملک خود درآورند، پایان می‌پذیرد.

در زمینه توصیف فنی متفصیلات عدالت در امر اداره امور مالی هیچ کتابی تا به این حد پیش نرفته است و بیان مطلب نکرده است. در اینجا خود را در اوج علم حقوق و تعلمات اخلاق آن یاز می‌یابیم.

— نصیحة الملوك — ها پس از سعدی و نصیرالدین طوسی

از پس سعدی و خواجه نصیرالدین دو رساله در دست داریم که مؤلفه آنها ناشناخته است اما به خوبی نشان می‌دهند که از این پس «نصیحة الملوك» ها چه و چگونه پدیدمانند در این دو کتاب توجه به وجه ادبی اثر که وسیعاً از نقل اقوال قدما و حکایات کوتاه بهره می‌گیرد کاملاً آشکار است. اما در آنها فکر اخلاقی به‌گونه‌ای بس منظم تر عرضه می‌شود. مؤلف این دو اثر غالباً به کتاب عمده‌تری که قبلاً نوشته بوده و شروح الاثوار^{۲۴۷} نام داشته است اشاره می‌کند و

۲۴۷. این کتابی که چاپ نشده از قرن هشتم / چهاردهم است و یک نسخه خطی آن به شماره ۱۰۱/۳ در

نصیر الدین برای مشخص کردن موضوع رساله‌ای که یک سلطان از او خواسته بوده، به کار برده است. وجود چندین اصطلاح مفول و نیز ارجاع به رسمی که به وسیله چنگیز خان (ص ۳۶) برقرار شده بوده است این تصور را پدید می‌آورد که مؤلف می‌خواسته است با این رساله یکی از سلاطین مفول را با شیوه‌های حکومت و اداره کشور بر پایه آنچه پیش از آخرین پورس مفولان در کشور رایج بوده است، آشنا کند.

رساله به دو بخش بزرگ تقسیم می‌شود: در یک بخش آنچه اساس اجرای قدرت یعنی پادشاهی است تشریح شده است و آن عبارت است از شمشیر و قلم؛ و در بخش دوم قواعد مربوط به درآمدها و هزینه‌های پادشاه شرح داده شده‌اند. پس کتاب در مجموع دارای چهار بخش است که کلید همه آنها مفهوم عدالت است. این رقم چهار در تقسیم‌بندی هر یک از چهار بخش نیز ملحوظ شده است.

مثلاً برای آنکه سپاهیان یک لشکر کاراً و کاری پدید آورند چهار شرط لازم است. ۲۴۶ و برای آنکه پادشاه سپاه خود را چنان‌که باید نگاهدارد چهار شرط ضرورت دارد: سپاه دارای چهار قایت است: پادشاه در مورد جنگ (که در اخلاق ص ۳۱۱ تا ۳۱۴ خلیل بتر و گسترده‌تر توصیف شده است) باید چهار شرط را مراعات کند؛ و هنگامی که سپاه او فارغ از جنگیدن است رعایت چهار شرط دیگر ضرورت دارد. پس از سپاهیان اهل قلم جای دارند که مرکب از چهار گروهند؛ و قلم چهار فایده دارد که همه آنها ناشی از آنند که قلم سخن را از فراموش شدن در امان می‌دارد.

آنچه مخصوصاً مورد توجه مؤلف قرار دارد شیوه‌های ورود داراییهای کشور به خزانه و قواعد مربوط به مصرف و خرج آنهاست. در ورای جنبه فنی این شیوه‌ها و قواعد یک دلشغولی عمده ملاحظه می‌شود و آن همانا هوشیار ساختن پادشاه به این نکته است که میان بیت‌المال و دارایی خویش به‌خوبی فرق بگذارد.

وصول وجوه نقدی و کسب اموال در مورد پادشاه به چهار صورت انجام می‌گیرد: از راه ارقی که از برخی از درگذشتگان باز می‌ماند، از راه مالیاتها و عوارض آبیاری یعنی باج و خراجی که از مردم گرفته می‌شوند، از راه درآمدهای شخصی (که از کتابت خود پادشاه فراهم

مقدمه، تصحیح و یادداشت‌های محمد تقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵، هشت + ۱۳۴ ص. برای رساله مورد بحث بنگرید به صفحات ۲۸ تا ۳۵.

۲۴۶. این چهار شرط عبارت از این هستند که لشکریان با هم متحد باشند، با پادشاه همراه باشند، به فرمانبرداری رفتار کنند و دوشوهای به‌کار بستن سلاحها را بلدانند... یا در اینجا فقط به مواردی خواهیم پرداخت که مرتبط با اخلاق باشند.

افوال و حکایات کوتاه متأخر شده است. پادشاه باید نسبت به خود و در برابر خدا و نسبت به دیگران عادل باشد؛ در خاقانه این فصل فضیلتیابی که موجب بروز عدالت در شخص پادشاه می‌شوند برشمرده شده‌اند. پس از آن تقسیم‌بندی دیگری مشاهده می‌شود که مربوط به وظایف دیگر پادشاه است؛ این قسمت بزرگترین بخش ادبی رساله را تشکیل می‌دهد (ص ۷۲ تا ۸۲). در واقع مؤلف می‌خواهد نشان دهد که تبعات و الزامات اختصاصی این فضیلت اساسی یعنی عدالت چه چیزها هستند. نخست اینکه پادشاه مردم را دوست گیرد و برای این کار پایستی به کشاورزی توجه نشان دهد، زیرا که کشاورزی صناعتی است که به گفته دلاور پیشوای ایرانیان در آن موفق و صاحب هنر بوده‌اند، و سبب این امر آن است که کشاورزی کبیلگی است که خاک سیاه را به زر تبدیل می‌کند و حتی از این هم فراز می‌رود و به زمین روح انسانی می‌بخشد (ص ۷۲). افزون بر این پادشاه باید یک قوم یا برنامۀ روزانه داشته باشد و به آن عمل کند (همان جا)، و بالاخره رفتارها و خوبیهای نکوheidsایی که پادشاه پایستی از آنها دوری کند (شخص، خست، شہوت) به تفصیل توضیح داده شده‌اند و نیز عادات و رفتارهای ستودنی که پایستی داشته باشد.^{۲۴۹} و همچنین قواعد جنگ و صلح (ص ۷۷ و ۷۸) و سیزده اندرز دیگر که آخرین آنها، که درازتر نشان نیز هست، تشویق و توصیه پادشاه به این امر است که به قدرت و اقتدار خود غرّه نشود.

این صفحات طولانی هم از گفتار مؤلف بخش دوم نصیحة الملوك مایه گرفتند و هم به دلیل اصرار بر فضیلت دوستی که محور اصلی اخلاق نامی است، از آثار خواجه نصیرالدین طوسی متأخر شده‌اند.

مؤلف در بخش دوم خلافتنامه الهی تعداد قابل ملاحظه‌ای از حکایات مناسب را به چهار قسمت تقسیم کرده است به این منظور که به دستیاران پادشاه یاموزاند که در هر قسمت چه وظایفی دارند: نخست نسبت به خدا پایستی از او بیشتر از سلطان برترسد آنگاه نسبت به خودشان که بنیاستی اسیر و برده هیچ کس نباشند، سپس نسبت به پادشاه که اولاً پایستی مانع بی‌عدالتی او گردند و ثانیاً فاصله خود را نسبت به او حفظ کنند و بالاخره نسبت به مردم که شعر و رفا آنان دلیل توجیه‌کننده اقتدار سلاطین و حکروایان و کلوقلوران آنان است.

این مؤلف در کنار این متن دراز و سنگین، که فقط موفق به عرضه اندیشه‌های اصلی آن

در آن غالباً از دو مؤلف فوق‌الذکر سمدی و طوسی نقل کرده است. و این نکته نشان دهنده آن است که او بعد از روزگار آن دومی زیسته است.

یکی از این کتابها خلافتنامه الهی^{۲۴۸} نام دارد و آن تألیف جمعی است متشکل از دو بخش، یک بخش درباره «معنای کلمه «پادشاه» و حکومت (سیاست) او» و بخش دیگر درباره «وظایف و کارگزاران و دستیاران پادشاه باید داشته باشند، مؤلف چندین بار از خواجه نصیرالدین طوسی نقل قول می‌کند، از اتابک ابوبکر (متوفی در ۶۵۸/۱۲۶۰) به عنوان یک پادشاه فقید نام می‌برد (ص ۸۸: هلو در روزگار خود عوامتربری را رونق داد تا خود را بزرگ بنمایاند)، و آشکارا از نوشته‌های غزالی بهره می‌گیرد بی آنکه از او یاد کند. او از همه نوشته‌های معتبر مربوط به سنت «نصیحة الملوك» ها به خوبی آگاه و از آنها سرشار است، اما در عین حال برخی از تأملات عمده خواجه نصیرالدین را نیز به خوبی دریافته و هضم کرده است. اقوالی که از عمر خلیفه نقل می‌کند نشانگر تعلق او به مذهب اهل سنت است.

او در آغاز کتاب خود می‌گوید که پیامبران در زمانهای معینی از روزگار ضرورت دارند و حال آنکه وجود پادشاه همیشه و در همه احوال ضروری است. پیامبر بر خودرادر از قر (خاصه) عقل است، اما کسی که زمام قدرت را در دست دارد و فاقد این فر یا خاصه است و از دیگری علم و حکمت می‌آموزد، امام زمان خود خواهد بود و او را پادشاه یا سلطان می‌نامند. تحقق سلطنت او از رهگذر کارآموزی و خدمت در نزد یک عالم یا یک حکیم در زمینه شیوه تصمیم‌گیری و اقدام، و آن‌گاه از رهگذر جنگ‌جویی انجباب و اجرای آنچه آموخته است، امکان می‌یابد از اینجا به بعد وظایف و تکالیف پادشاه به تفصیل بیان می‌شوند (ص ۶۷)؛ نخستین آنها این است که پادشاه به‌طور مداوم با دانشمندان و حکیمان معاشرت کند و از آنان این علم الهی را، که از برکت آن سلطان تبدیل به امام می‌شود، فراگیرد (ص ۶۸). علم دیگری که پایستی فراگیرد علم حوادث زندگی و تجربیات شاهان قدیم و نیز پادشاهان معاصر اوست که بدان بپیر الملوك می‌گفتند. تکلیف چهارم اجرای عدالت است که فصل مشبعی (از ص ۶۸ تا ۷۲) در سه قسمت بدان اختصاص یافته است و هر یک از این قسمتها نیز به چند قسمت کوچکتر تقسیم و با نقل

کتابخانه ملک یافت می‌شود، در مورد نسخه‌های دیگر بنگرید به: بوش، ۸۶/۲ و ۸۶ (که شامل توصیف همروای آن به ویژه تصوف است). مؤلف خلافتنامه (ص ۶۸) به آن استاد می‌کند و در آنها نشان داده است که سلطان چگونگی می‌تواند به درجه امامت برسد.

۲۴۸. محمد تقی دانش پره، (که از نسخه کتابخانه قزوین، شماره ۱۵۸۹ استفاده کرده است، بنگرید به: فهرست میکروفیلمها... ۲۸۴ و ۲۸۵) آن را در صاف اسلامی، مجلد ۱ ج ۳ ص ۶۶ تا ۸۹ چاپ کرده است. برای نسخه‌های دیگر بنگرید به: مجتبی مینوی، ص ۲۲۷.

۲۴۹. حفظ احترام تعهدات دوستی، تلخیص در احوال و اعمال کارگزاران سلطنت و ترویج پیکان سلطان، وضع قوانین صحیح و مناسب که پس از مرگ پادشاه باقی بماند، احوال ظلال و دلاوری در همه امور، بر خودرادرایی از حسن جلب دوستی مردم، اصرار بر انجام کارهای نیکه مانند از اینکه افراد مردم در بیکاری و ظلمت سر کنند.

ندیم، رسالهٔ مختصری در باب «دادگری و رفتار سلطان» تألیف کرده است. ۲۵۰ که این هم از نوشته‌های خواجیه نصیرالدین طوسی (که مؤلف از او به‌عنوان قنبد ص ۶۴ یاد می‌کند) الهام گرفته است. در واقع بخش نخست این رساله شامل مبحثی است دربارهٔ عدالت به طور کلی که قسمتی از آنچه را که خواجیه نصیرالدین طوسی در این زمینه نوشته بود نقل کرده است. بخش دوم متشکل از اندرزهایی خطاب به پادشاه است. عدالت عبارت است از «حفظ سؤوت و رشتی» (برگ ۶۱ الف)، و این دو اصطلاح در اینجا مترادف می‌نمایند. مؤلف تصریح می‌کند که همین عدالت است که به کمال رهنمون می‌شود. کسی عادل است که تعادل میان عقل و قدرتهای مادیون را حفظ کند به‌ویژه که این قدرتها در سلطهٔ عقل قرار دارند. انسان عادل همچنین با اطاعت از شمع خویشتن توازن میان خود و خدای خود را حفظ می‌کند. و بالاخره تعادل و توازن میان خویشتن و دیگران را نگاه می‌دارد. آنچه گفته شد تقسیم‌بندی مبحث عدالت است که از این پس فضیلتی اساسی و محوری به حساب می‌آید که همهٔ آدمیان راه از افراد تا جامعه، در بر می‌گیرد. آنچه که سخن از امراحت عدل در بین افراد مردم به میان می‌آید مؤلف به تفصیل بیشتر می‌پردازد. به عقیدهٔ مؤلف اهل شمشیر به آتش می‌مانند، اهل قلم به هوا، اهل بازار و کسب و کار به آب و اهل زمین یعنی روستاییان به زمین و خاک، و در میان این طبقات یا گروههای اجتماعی باپستی همان تعادل و توازن استوار باشد که میان عناصر چهارگانه‌ای که طبیعت را تشکیل می‌دهند. افزون بر این افراد مردم را به این صورت هم دسته‌بندی می‌کنند: نیکوی نیکوکار، نیکو، نه بد و نه خوب، بد، و بدکار. مؤلف می‌آموزاند که برای راندن هر کس از وضع خود به وضع اخلاق بهتر چه باید کرد تا در آن صورت همهٔ افراد به حالت آن فرد نیکوکار درآیند که به دیگران غیر می‌رساند. یک نشانهٔ مشخص کمال، نودوستی جدی و غریزی است.

چنان‌که گفته شد بخش دوم این رساله یک «نصیحهٔ الملوک» است مرکب از اندرزهایی خطاب به پادشاه و مشتمل بر کلیات قصار، عبارات به یاد ماندنی و مثالهای معروف که آخرین آنها در مورد شیوه‌ای است که بدان طریق پادشاه باپستی رعایا را به دوستان خود تبدیل کند و این رأی که توسط خواجیه نصیرالدین طوسی بیان شده بود از آن پس به‌صورت یک اندیشهٔ فقهی رایج درآمد. مؤلف در پایان نتیجه‌گیری می‌کند که به‌طور خلاصه «شخص مهربان عمل خود است» (برگ ۶۵ ب). اما در مورد نخستین اندرز که به پادشاه داده شده است باید گفت که این اندرز که مخصوصاً از روزگار غزالی به بعد، عنصر عمدهٔ سنت «نصیحهٔ الملوک» ها بوده است لزوم معاشرت با علما یعنی فقها و داشتن بهترین رفتار با آنان است.

۲۵۰. (رساله در بیان عدل و آیین پادشاهی، تصحیح (براساس دو نسخهٔ خطی) و مقدمه از محمد تقی دانش‌پژوه در مجلهٔ معارف اسلامی، ۴ (۱۳۴۶) ۶۱ تا ۶۵

شمار «نصیحهٔ الملوک» هایی که در قرن هفتم / سیزدهم تألیف شده‌اند با این دو رساله که از آنها سخن رفت، پایان نمی‌پذیرد. مثلاً می‌توان از نامهٔ اندرز آمیزی که رشیدالدین فضل‌الله همدانی به فرزندش نوشته است یاد کرد.^{۲۵۱} و همچنین از کتاب میرهٔ السلوک نام برده که به وسیلهٔ یک مؤلف ناشناس در اواخر آن قرن نوشته شده است و خیلی بیشتر از آن نامه در سنت نگارشی «نصیحهٔ الملوک» هاجای می‌گیرد.^{۲۵۲} این اثر که به ده فصل تقسیم شده است و هر فصل از آن به توصیف یک فضیلت اختصاص دارد (عدالت، سخاوت، شجاعت، اعتدال...) یک کتاب اخلاق به شیوهٔ سنتی کهن است اما به دلیل آن که از آیات قرآن و احادیث بسیار نقل کرده است مایهٔ مذهبی شاخصی برای دارد. این دو اثر اخیر می‌توانند نشانگر این نکته باشند که در آن روزگار «نصیحهٔ الملوک» ها دو جهت متفاوت یافته بودند: تألیف برحسب موازین و معیارهای یک نوع ادبی معین، و تألیف به‌صورتی کاملاً فنی، متناسب با اوضاع و احوال و متناوب افکار و احوال شخصی.

چنان‌که دیده شد «نصیحهٔ الملوک» ها غالباً حاوی اندرزهایی خطاب به کسان دیگر، غیر از پادشاه، یعنی دستیاران و کارگزاران سلطنت هستند. سه تن از این کسان اهمیت خاصی داشتند: وزیر، ۲۵۳ و دبیر و محاسب. ۲۵۴ تا آنها که ما دانستیم مکوباتی که از جهت اشتغال اطلاعاتی گوناگون مرتبط با این مناصب حق در قلمرو فرهنگ ایرانی غنی هستند، به‌عری تألیف شده‌اند و لذا باپستی از پرداختن به موضوعهایی چنین گسترده خودداری ورزید.

۲۵۱. این نامه در مجموعه آثار وزیران که به وسیلهٔ سیف‌الدین حاجی بن نظام غفیل در قرن ۱۵/۹ تألیف شده، مطبوع مانده است. کتاب با عنوان آثار الوزراء در مجموعه انتشارات دانشگاه تهران، ۵۲۸ تا ۱۳۳۷ چاپ شده و نامهٔ رشیدالدین در صفحات ۲۹۸ تا ۳۱۹ آن آمده است. متن به دلیل محتوی فنی آن دشوار و نقلی است ولی توضیحات حسینی آرموی از دشواری آن می‌کاهد.

۲۵۲. و یا در اوایل قرن بعد. کتاب به نام ابوالمظفر یعقوب تألیف شده است که در ۶۹۹ تا ۷۰۶ سلطنت کرده است. برای نسخهٔ خطی بنگرید به فهرست بکرة فلهاء ص ۳۴۳، برگ ۳ الف، تا ۷۹۱ که ناقص است.

۲۵۳. کارهای د. د. سوردل در این زمینه معروف هستند. لویی لکسیتوین هم (در معانیب حلاج، ۱۹۷۵/۲، ۱۵۴ تا ۱۵۸) به گونه‌ای در مورد توجه به موضوع استقرار مجدد منصب و وزارت توسط این شلمه در عهد سلجوقیان اشاره کرده است.

۲۵۴. کتاب مهم معالم الاثریة فی احکام الحیة اثر محمد القرشی، این اخومه که در قرن ۹۲/۷ تألیف شده است، به وسیلهٔ جعفر ششار به فارسی در آمده و در ۱۳۴۷ در تهران (بنیاد فرهنگ ایران) شازده ۳۴۶ ص ۱ چاپ شده است.

شکل آن یکی از واکنشهای انسانی در برابر عوامل خارجی همچون زمان و جهان و نیز در برابر عوامل اخلاق محمل شده از طرف جامعه بوده است. به این ترتیب خواهیم دید که چگونه برداشت مشترکی از واقعیت حال و وضع آدمی شده است. چگونه قسمت اعظم اخلاقیات عبارت بوده است از رویارویی با نظر و آوای دیگران. و بالاخره چگونه اخلاق تحت تأثیر اسلام، رفته رفته به اخلاقیات متعادلکننده بدل شده است.

۲۱. اخلاقیات مبتنی بر اصول در قرن هفتم / سیزدهم

برخی از نویسندگان نیمه اول قرن هفتم / سیزدهم نشان داده اند که بیان اخلاقیات مبتنی بر قواعد به زبان فارسی امکان پذیر است. در عین حال باید گفت که در زمینه‌ای که ب. والیتر «زمینه علم اخلاق فلسفی» نامیده است^۱ از ابتدا و سپس به گونه‌ای مستمر از عری استفاده شده است. آثار فارسی شاخه‌ای فرعی و متأخر از این علم اخلاق هستند و مصطلحات آنها اساساً عری است. به این دلایل و نیز به دلیل اینکه این زمینه خارج از چارچوب ادبیات فارسی قرار می‌گیرد و اصولاً آثار کسی از این دست به جا مانده است. در اینجا تنها به چند اشاره اندیشه برانگیز بسنده خواهیم کرد.

مضامین به کار گرفته شده در جریانه‌های گوناگون علم اخلاق فلسفی به زبان عری فقط در چارچوب نظامهای فکری مربوط به خود قابل فهم می‌توانند باشند. اما برخی از این مضامین در زمینه‌های دیگر نیز به کار رفته‌اند و به این ترتیب در اختیار نویسندگان قرار گرفته‌اند و ایشان مفاهیمی را که با هدف و چارچوب تفکرشان مناسب بوده‌اند به این مضامین داده‌اند یا از آنها استنباط کرده‌اند. زمینه‌های دیگر عبارت بوده‌اند از آثار مذهبی و کلامی و بویژه چنانکه پیشتر گفتیم، ادبیات صوفیانه (پیشتر، شماره ۲۱.۱۲).

از سوی دیگر، سنت اخلاق در بطن ادبیات فارسی کوشش داشته است تا با شناسایی مضامین متداول در فرهنگ خود بر ارزش آنها تأکید کند و آنها را در روشها و سبکهای گوناگون ادبی، که پیشتر توصیف کردیم، بگنجاند. وجود تعدادی از این مضامین مرسوم تأثیر اخلاقیات مبتنی بر اصول بوده است. این گونه اخلاقیات با وجود سعی در انتزاع و نظریه پردازی و وابسته به روحیات و موقعیتها بوده است و در جهت عکس، چنانکه پیشتر بارها دیدیم، اخلاقیات سنتی در بسیاری از موارد به بیان منظم مطالب قابل نشان داده است.

۱. رجوع شود به مقاله جالب «اخلاق» در دایرة المعارف اسلام، تحریر دوم، ج ۱، ص ۲۳۷ تا ۲۳۹. همین نویسنده در مقاله‌ای دیگر، انتشار یکی از قدیم‌ترین ترجمه‌های عری یک نوشته یونانی معروفه در باب «فضایل و ذوایل» را اعلام کرده است (ص ۲۳۲).
"L'éveil de la philosophie islamique", R. E. 4, 38, 1-2 (1970), pp. 7-42, 207-242.

فصل پنجم

اخلاقیات مبتنی بر اصول و اخلاقیات سنتی

این باب را می‌توان گونه‌ای نتیجه‌گیری به حساب آورد. در اینجا بقاعده‌ترین بیان اخلاق فارسی در برابر بیان اخلاقیات سنتی که بزرگترین الهام بخش ادب فارسی بوده، قرار می‌گیرد. از آنجا که اخلاقیات فلسفی در حوزه ادبیات قرار نمی‌گیرد، تنها به معرفی کوتاهی از آن اکتفا خواهیم کرد. ضرورت این معرفی هر چند کوتاه از آن جهت است که نزدیکیهای اندیشه مبتنی بر اصول با اخلاق سنتی غایبانه شود. سرآغاز اندیشه مبتنی بر اصول در باب اخلاق فردی آثار مسکویه بوده است اما تقسیم‌بندی سه‌گانه حکمت عمل در فلسفه ابن سینا و استوار آن در آثار فخرالدین رازی است که در این اخلاقیات تأثیر ماندگار داشته است. ضمیرالدین طوسی در اخلاق ناصری از این تقسیم‌بندی بهره گرفته است و کتاب ترکیبی چشمگیری پرداخته زیرا که موضوعات اصل اخلاق سنتی را در ساختاری بقاعده و منظم ادغام کرده است.

پس از آثار قرن هفتم / سیزدهم، سراغ قدیم‌ترین نوشته‌ها یعنی اندرزنامه‌های اولیه خواهیم رفت. به عبارت دیگر پس از مرور اندیشه اخلاق در ادبیات فارسی، به نقطه آغاز باز می‌گردیم تا برای آخرین بار، ره‌آورد سرچشمه‌های این تاریخ را در چشم‌اندازی کلی بررسی کنیم. این چشم‌انداز صورت مضامین اصل خواهد بود. البته سعی ما در این نیست که دیواره به این مضامین نظام دهم بلکه کوشش خواهیم کرد تا با آنکا به صورتی هر چه کامل‌تر به انسجام و دوا بط این مضامین با یکدیگر پی ببریم. گمان ما بر این است که اخلاق سنتی در ابتدای ترین

سه تقسیم‌بندی سه‌گانه این رساقل

در حیطه زبان فارسی، این سینا نخستین کسی است که تقسیم‌بندی سه‌گانه عمل را اشاعه داده است.^۲ اما بیان اخلاقیات مبتنی بر اصول را باید در فصول اخلاق جامع‌العلوم فخرالدین رازی جست (پیشتر، شماره ۲، ۱۲). قسمت سوم، این فصول نسبت به آثار عربی در علم اخلاق متأخرند زیرا که در اواخر قرن ششم / دوازدهم تألیف شده‌اند. پیشتر، از علم تدبیر منزل و علم سیاست چنان که رازی می‌اندیشیده است سخن گفتیم. فصل ۵۵ کتاب او (شماره ۵۴ چاپی) به اخلاق فردی اختصاص یافته و به سه بخش تقسیم شده است: مباحثی نزدیک، مباحثی دور و مسائل، مباحثی نزدیک اخلاق عبارتند از «خلق» (به معنای عادت «ملکه» ای که طبق آن اعمال از ولد نفس بدون وساطت اندیشه صورت می‌گیرند، «قوا» (قوه‌های نفسانی، داور، غضبانی و شهوانی) و آنچه این قوا بر آن عمل می‌کنند. مباحثی دور اخلاق عبارتند از لذت، اعتدال و حالات زیاده‌روی و کاستی نسبت به یکدیگر و نسبت به اعتدال. مسأله اول درباره حکمت است و نیز حکمت نظری از حکمت عملی. مسأله دوم در باب علم تهذیب اخلاق است که موجب رستگاری است و نه باعث خوشبختی (ورق ۱۲۰ الف، سطر ۳ به بعد). مسأله سوم در مورد خلق بد است و امکان تصحیح آن و عدم امکان اتمام آن. به‌طور کلی می‌توان گفت که فخرالدین رازی در دایره‌المعارف خویش، تالیف ابتدایی مربوط به این‌گونه اخلاقیات متداول را ارائه داده است.

تأثیر مستقیم رازی در رساله‌ای به فارسی در فلسفه عمل و نظری به چشم می‌خورد. این رساله لطائف الحکمة نام دارد و در ۱۲۵۷/۶۵۵ در قونیه به قلم سراج‌الدین محمود ارموی تألیف و تحریر شده است. رازی در این زمینه کتابی به نام اسرار التزلیل به عربی داشته^۳ و آن را به علوم نظری (کلام و فقه) و علوم عمل یا همان تقسیم‌بندی سه‌گانه جامع‌العلوم اختصاص داده بوده است. می‌دانیم که رازی ترجمه فارسی این کتاب مهم را آغاز کرده بوده اما مرگ به وی مجال پایان کار را نداده است (در ۱۲۰۹/۶۰۶). این ترجمه ناقص در دست است و لطائف عیانی^۴ نام گرفته است. عنوان آن با در نظر گرفتن نام شخصی که کتاب به وی تقدیم شده، امیرغوری فیثالدین محمد بن سام (زامبائور، Manuel، ص ۲۸۴)، انتخاب شده است.

۲. ابویعلی سینا داشته‌ای علایی، طبع سیدمحمد مشکوة، چاپ دوم، تهران، دهخدا، ۱۳۵۳/۱۹۷۳، ج ۱، ص ۱ تا ۳. درباره این کتاب رجوع شود به:

۳. G. Lazard, *La Langue* ..., pp. 62-65.

۴. رجوع شود به:

۱. ابویعلی سینا داشته‌ای علایی، طبع سیدمحمد مشکوة، چاپ دوم، تهران، دهخدا، ۱۳۵۳/۱۹۷۳، ج ۱، ص ۱ تا ۳.

۲. رجوع شود به: منزوی، فهرست، ج ۱، ص ۶۸۱ و ۶۸۲ (ده نسخه خطی و معرفی تصحیحات مختلف).

ارموی (۱۱۹۸/۵۹۴ تا ۱۲۸۳/۶۸۲). قاضی القضاة قونیه (پایتخت سلجوقیان روم) و در خدمت امیر کیکاووس بوده و کتاب خویش لطائف الحکمة را در سال ۱۲۵۷/۶۵۵ یعنی سال وفات امیر به وی تقدیم کرده است. محمد تقی دانش‌پور نخستین کسی است که پی برده است که این اثر در واقع فشرده‌ای است از لطائف عیانی فخرالدین رازی.^۵ بنابراین ارموی اشاعه هدفمند اندیشه رازی بوده است. قسمت دوم کتاب او (صفحات ۱۵۹ تا ۲۹۰) در باب حکمت عملی، خلاصه فشرده و تقسیم‌بندی شده متن رازی است. می‌توان گفت که آنچه در جامع‌العلوم طرح‌ریزی شده بوده به‌وسیله خود رازی گسترش یافته و سپس به فارسی منتشر شده است.

ابویعلی حسن بن ابراهیم سلسلی مجموعه اندرزی تألیف کرده بود که مبین علاقه او به اخلاقیات سنتی است (پیشتر، فصل اول، شماره ۵، ۶). بخش ۵، پانوش ۳۱۹. جالب اینجاست که وی همین علاقه را در رساله‌ای به خط خویش در سال ۱۲۱۷/۶۱۴ به کار برده و محتوای آن را طبق تقسیم‌بندی متداول طیفه‌بندی کرده است. این رساله در باب رفتار شخصی یا به قول نویسنده «سیاست»^۶ و در آن، تقسیم‌بندی سیاست به «سیاست خاص» و «سیاست عام» در نزد علما بررسی شده است. اول عبارت است از «اداره کردن شخص خود طبق احکام شریعت و عقل» و دومی یعنی «اداره خانواده، فرزندان و اطرافیان» (ورق ۱۲۷ ب، سطر ۱۱ و ۱۲). هنگامی که انسان در این دو زمینه به کمال برسد «آماده اداره کشور و مردم خواهد بود. این نظریه پایه در اندیشه‌ای دارد که در این دوره رایج بوده است و طبق آن هر کس که قادر به اداره شخص خود و اطرافیان خود می‌بوده، سزاوار و آماده زندگی سیاسی تلقی می‌شده است. در مورد زندگی سیاسی، خواننده به کتب دیگر در این باب ارجاع داده شده است (ورق ۱۵۳ ب، سطر ۳ و ۴) و سلسلی خود اندرزهایی معمولی درباره اداره جسم^۷ و نفس خویش (ورق

۵. طبع غلامحسین یوسلی، تهران، ۱۳۵۱/۱۹۷۲، شصت و نه و ۵۶۴ ص. بنیاد فرهنگ ایران، ش ۱۲۴. ۶. رضایی کتاب س ۱۶، ش ۷ تا ۹ (۱۳۵۲/۱۹۷۳). ص ۵۳۶ و ۵۳۷. پیشتر به توجیه^۸ که ارموی هیچ‌گاه از مأخذ خود یاد نکرده و تنها دوبار به‌طور گذرا نام فخرالدین رازی را آورده است، ش ۹۹ و ۱۲۲. یک کتاب دیگر ارموی نیز خلاصه‌ای است از یک اثر رازی (دموح) که به مقدمه غلامحسین یوسلی به طبع لطائف الحکمة، پانوش ۵، ص ۱۵.

۷. نویسنده در مقدمه، تقسیم‌بندی خویش را توجیه کرده و این قسمت را در سه بخش آورده است. اخلاق فردی (سیاست بدنی)، تدبیر و سیاست مملکت. در مورد توصیف محتوای این قسمت رجوع شود به مقدمه غلامحسین یوسلی، ص ۲۳ تا ۲۹.

۸. الرسالة الیسیاه، در مجموعه شماره ۵۲۹۷ کتابخانه ملکه. ورق ۱۴۶ ب تا ورق ۱۵۵ ب. فهرست چلم، ص ۴۰۴. تاریخ نسخه در پایان متن ضبط است.

۹. در این باره ترجمه عربی سخنان منسوب به بقراط آورده شده است. رجوع شود به توضیحات فهرست چلم، ص ۴۰۴.

درخواست سال ۱۲۶۴/۶۶۲ نوشته شده است، بنابراین تألیف اولیه کتاب در سال ۱۲۳۵/۶۳۳ پایان گرفته بوده است. به علاوه، از مقدمه کتاب دو نگارش مجزا باقی است که در دومی سخنان ستایش آمیز درباره اسماعیلیه حذف شده‌اند و این خود نشانه آن است که کتاب در اوج کار اسماعیلیان تألیف شده بوده است (ص ۳۴، سطر ۱۴ به بعد).^{۱۴} قدیم‌ترین نسخ کتاب دو نسخه خطی اند که از متن خود خواسته استنباط شده‌اند و هر دو مورخ ۱۲۶۲/۶۲۲ هستند (متزوی، فهرست، ص ۱۵۳۴ تا ۱۵۳۸).

تجزیه و تحلیل اخلاق ناصری ما را از چارچوب پژوهش فعلی بیرون خواهد برد زیرا که از ضروریات این کار بررسی واژگان غنی طوسی، مطالعه روابط متن با مآخذ نزدیک آن (به ویژه مسکویه،^{۱۵} ابن سینا و ابن مقفع)^{۱۶} و مقایسه آن با نمونه‌های یونانی و ترجمه‌های عربی آنجاست. با وجود اینها ارائه افکاری کلی درباره این کتاب و نحوه تنظیم آن خالی از فایده خواهد بود زیرا که به این ترتیب، تجارت اخلاقیات قاعده‌مند و اخلاقیات سنتی محسوس‌تر می‌شود. در مورد اخلاق ناصری باید افزود که با وجود بدیهی بودن گوش نویسنده در نظم و نسق دادن به مطالب، در برخی از جاها، افکار او ملهم از اخلاقیات سنتی بوده‌اند و این نکته به کتاب جنبه‌ای کاملاً شخصی بخشیده است.

نحوه آغاز موضوع کتاب پراهمیت است و باید از نزدیک بررسی شود (صفحات ۳۷ تا ۴۱). این موضوع بخشی از باب «حکمت» است که خواجه آن را بدین‌گونه تعریف کرده است: «حکمت یعنی شناخت اشیاء چنان که هستند و انجام دادن اعمال چنان که باید و تا آنجا که از عهده برمی‌آید زیرا که به این ترتیب است که نفس انسانی به کمال که بدان راقب است، دست می‌یابد» (ص ۳۷، س ۱۶ تا ۱۸). به گفته خواجه، این تعریف که میان دانشمندان مشترک است، اصل تقسیم حکمت به حکمت نظری (علوم الهی [= مابعدالطبیعه])، ریاضی، طبیعی و منطقی به عنوان ابزار کسب این علوم و حکمت عملی (شناخت اصول طبیعی، و نه اصول مثبت «حرکات ارادی و منظم انسان») است. اصول مثبت عبارتند از قواعد مقبول جامعه و نیز قوانین الهی (ص ۴۱، سطر ۴) یعنی آنچه حکم شخصیت معنوی («بزرگی») همچون پیامبر یا امام به مردم می‌قبولاند. اصول مثبت (قواعد اجتماعی و احکام آسمانی) خارج از زمینه حکمت عملی

۱۴۸ الف، سطر ۲ تا ورق ۱۵۱ ب، سطر ۱۷) و سپس اداره و تدبیر منزل یعنی طرز رفتار با زن (بخشی طولانی؛ ورق ۱۵۱ ب، سطر ۱۸ تا ورق ۱۵۲ ب، سطر ۱۴) و فرزندخواندگی گزینش کرده است. در اینجا نویسنده، دیگر تقسیم‌بندی اولیه خویش را مراعات نکرده و بخش «سیاست خاص» را پایان داده و قسمت «سیاست عام» را به اندرزهایی در باب رفتار با همسایگان (ورق ۱۵۲ ب، سطر ۱ به بعد) و دیگر مردمان (مثلاً قاضی، ورق ۱۵۴ الف، سطر ۲ به بعد) اختصاص داده است. در خاتمه (ورق ۱۵۵ الف، سطر ۴ به بعد) اندرزهایی درباره رفتار انسان کامل که سزاوار حکمرانی است آورده شده است. رسالهٔ سیاسی به بهترین نحو مبتنی ادغام تقسیم‌بندی سه‌گانه فلاسفه در اخلاقیات اندرزآمیز است.

— اخلاق ناصری و چند رسالهٔ دیگر

برتری اخلاقیات نصیرالدین طوسی (متولد ۱۲۰۵/۵۹۹-متوفی ۱۲۷۴/۶۷۲)^{۱۷} بر دیگر آثار متعلق به این زمینه در کیفیت اطلاعات، گستردگی موضوعات و تأثیر دیرپای آن است. اثر قاعده‌مند بزرگ او، اخلاق ناصری، مشهورترین نوشتهٔ اخلاق اوست. این کتاب بارها استنساخ^{۱۸}، تفسیر (هفت تفسیر با شرح مصطلحات این اثر شناخته شده است)، ترجمه،^{۱۹} تقلید و تصحیح شده است.^{۲۰} بهترین تصحیح به‌هاتم علی‌رضا حیدری و مجتبی مینوی انجام گرفته است. پدر نصیرالدین اصلاً اهل همدان بود اما در طوس سکونت گزید و فرزندش در همین شهر در محیطی با مذهب شیعهٔ امامی بار آمد. نصیرالدین در دوره‌ای برپای به خدمت ناصرالدین، محشم اسماعیلی مذهب فستانت، درآمد و اخلاق ناصری خویش را به نام وی تألیف کرد (پیشتر، شمارهٔ ۱۰۱، ۹). به گفتهٔ خود طوسی (ص ۲۴۶، سطر ۱۵)، سی سال پس از تألیف کتاب از او درخواست شد تا بخش دیگری به آن بیفزاید؛ در مقدمهٔ این بخش تاریخ این

۱۰. در مورد زندگی و آثار خواجه نصیر طوسی رجوع شود به: محمد تق مدرس رضوی، *احوال و آثار...* ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن طوسی، تهران، چاپ دوم (با تجدید نظر و مطالب تازه)، ۱۳۵۴/۱۹۷۵، بیست‌ونهمه ۲۴۴، ص ۱. بنیاد فرهنگ ایران، ش ۲۰۸.
۱۱. بهترین تحقیق در این مورد مقالهٔ بسیار مستند محمد تق دانش‌پژوه است (راضی‌کتاب، ص ۲۱، ش ۱۵۵، ۱۳۵۴/۱۹۷۳، ص ۲۳۸ تا ۴۲۱). در مورد مراجع و مآخذ یونانی و عربی، نسخه‌های خطی، ترجمه‌ها، تقاسیم و کتب تقلیدی اخلاق ناصری، و مطالب دیگر دربارهٔ مقدمهٔ اولیه و نتیجه‌گیری نهایی کتاب طوسی و نیز تاریخ ترجمه‌های عربی اخلاق نیکوماخوس و بررسی ردهای کتاب سیاست ارسطو در آثار عربی.
۱۲. بهترین ترجمهٔ انگلیسی عبارت است از:
The Nasirean Ethics, trad. G. M. Wickens, London 1964, 352 p.

۱۳. خواجه نصیر طوسی، اخلاق ناصری، تهران خوارزمی، ۱۳۵۶/۱۹۷۷، ۶۱۱، ص، با مقدمهٔ علی‌رضا حیدری و مجتبی مینوی، با حواشی و تعلیقات و واژه‌نامه.

۱۴. در اینجا نمی‌توان به جزئیات این مسأله پرداخت، در این باره رجوع شود به: جلال هاشمی «مقدمهٔ قدیم اخلاق ناصری»، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵/۱۹۵۶ (ص ۱۷ تا ۲۵).

۱۵. در آغاز کتاب گفته است که به درخواست ناصرالدین حاضر شده است تہذیب اخلاق مسکویه را به فارسی ترجمه کند؛ به شرط آنکه آن را خلاصه نماید و برخی قسمت‌ها را تغییر دهد و دو بخش در باب تدبیر منزل و سیاست به آن بیفزاید.

۱۶. به نظر نگارنده بدیهی است که خواجه در هنگام تألیف بخش آخر کتاب خویش، آموخ این متن را پیش رو داشته است.

برای نیل به کمال، خواجه، اندرز و موعظه را در پلن بیان قاعده‌مند خود وارد کرده و نیت دعوت و خطاب در سراسر کتاب محسوس است؛ وی انسان ناکامل را مخاطب قرار داده و از او دعوت کرده است تا با استفاده از همه عقل و هوش خود در پی کمال برود. خواجه به انکار برستی که پشت سر داشته، می‌دانسته است که هتش عقل به عنوان قوه تبیین خوب از بد تا چه حد در اخلاقیات، اساسی است. اعتقاد او بر این بوده است که نور عقل عامل لازم و کافی برای کردار نیک است و به همین جهت، همچون عقل در پی نشان دادن خوبی و کمال برآمده است. خواجه با تأسی به طب روحانی زکریای رازی^{۱۸}، بیماری را تشخیص داده، دارو را تجویز کرده و راه علاج را نشان داده است. وی خوب می‌دانسته است که کردار بد علل پیشار دارد حال آنکه علل کردار نیک انگشت شماره، از این رو وارد روان‌شناسی و شکافتن ضمیر و وجدان انسانی نشده و تنها به ارائه مطالب اکتفا کرده است. اخلاقیات سنتی نیز دعوت و فراخوان دارد اما در آن، قدم اول اخلاقی رویگردانی از بدی است و حال آن که از نظر خواجه زندگی اخلاق از عوامل مثبت شروع می‌شود و انسان اخلاق به کمک نیرو و روشنائی عقل بلافاصله کردار نیک را آغاز می‌کند.

خواجه در میان فضایل انسانی، قایل خاصی به شجاعت نشان داده اما در نحوه ارائه او، عدالت است که به دیگر فضایل، نظم بخشیده است. نویسنده در بیان و تعریف عدالت بیش از هر جای دیگر به موضوع شریعت نزدیک شده و مطالب را از نظر اسلامی قابل قبول ساخته است.

باید افزود که خواجه بارها تکرار کرده است که انسان باید در پی تقلید از اخلاق الله باشد. تردیدی نیست که طوسی در کنار روش عقل‌گرایانه خود در سراسر کتاب، مسلمانی خویش را به اثبات رسانده است. در جامعه مدّظر او ظالمان ثروتمندان و مظلومان قرا هستند و انسان معتدل آن کسی است که نه ثروتمند باشد نه فقیر.

به گفته طوسی سیاست و اخلاق دو چیز متفاوتند. سیاست یک «فن» است اما فنی که برای تحقق زندگی اخلاقی پرداخته شده است. اگر افعال قدرت با شریعت و عقل منطبق باشد تبدیل به حکومت الهی می‌شود^{۱۹} و در این صورت آرمانی وجود امیر ضرورت خویش را از دست می‌دهد.

اخلاق ناصری، با وجود سبک گاه، عجولانه و گاه تکراری خود، پراهمیت‌ترین کتاب فنی این دوره در باب «حکمت عملی» است.

نزار می‌نویسد زیرا که به عقیده طوسی قابل تغییرند، حال آن که حکمت عملی همواره و در همه زمانها قابل اجراست. این حکمت را خردمندان و مردان دنیادیده‌ای ارائه کرده‌اند که همیشه پیرو عقل و در جست‌وجوی آنچه فراتر از دگرگوئیها و انحطاطات بشری است بوده‌اند (ص ۴۱، سطر ۱۲ و ۱۳). مقصود حکمت عملی برقراری نظم در سطوح سه‌گانه فرد و خانواده و کشور است، و اخلاق ناصری به همین جهت به سه قسمت تقسیم شده است. چنانکه پیداست خواجه موضوع کتاب خویش را با فاصله‌گیری از شریعت آغاز کرده و این البته بدان معنی نیست که در طی کتاب اصلاً سراغ شریعت نرفته است. می‌توان گفت که خواجه با در نظر گرفتن ضوابط روش‌شناسی، موضوع کتاب خود را به آنچه عقل بشری در همه زمانها و مکانها حکم می‌کند، محدود ساخته است.

همانگونه که «سعادت» مقصود اخلاقیات صوفیانه غزالی است (بیشتر، شماره ۳، ۱۱) «کمال» را می‌توان مضمون اساسی اخلاقیات خواجه به حساب آورد. لفظ «کمال» از همان آغاز کتاب، در همین بخش که از آن یاد کردیم، به چشم می‌خورد. نویسنده، آنجا که از عشق به حکمت سخن گفته است (ص ۲۷۵، سطر ۲۲ تا ص ۲۷۹، سطر ۱۹) تعریفی از کمال به عنوان سرچشمه سعادت ارائه کرده است: برترین آرمان «دهت» انسان باید دریافت واقعیات عقل باشد تا بتواند به حکمت که دهشی خدایی و بالاتر از فضایل انسانی است دست یابد و به کمک آن، پس از طی مراتب، به مرتبه فرشتگان رسد. به عقیده خواجه، فضایل انسانی در خود قدرق دارند که آنها را به سوی کمال عملی می‌کشاند زیرا که کشش به سوی کمال در سرشت انسان نهاده شده و «لطیفه الهی» که در انسان به ودیعت گذاشته شده، دست یافتن به عطیه خدایی حکمت را برای او امکان‌پذیر ساخته است.

لفظ «فلیت» که در اخلاق ناصری بسیار به کار رفته است شایان توجه است. در سطح واقعیت محسوس، طبیعت یعنی ترکیبی از عناصر تشکیل دهنده موجودات. اما علاوه بر این، در اینجا به طبیعت فکّتی داده شده است که معمولاً به «خالق» داده‌اند یعنی به طبیعت نوعی فردیت داده شده و مترادف مشیت حکمایته خداوند شده است. استعدادهای طبیعی بشر نقاط اتکای اصل مقصود خواجه یعنی تربیت انسان ناکامل کمال‌پذیر هستند. این استعدادها معلول نظم قبلی طبیعت برای نظم دادن یک سلسله مراتب انسانی است. کار مرقی، گزینش افراد با توجه به استعدادهای طبیعی آنها و به فعل درآوردن قوه‌های نهایی آنان است تا به این ترتیب جامعه ترکیبی به اصطلاح «آلی» یابد.

مخاطب اخلاق ناصری هر کسی می‌تواند باشد. آنچه کتاب عرضه کرده برنامه‌ای است مداوم

۱۷- برای جلوگیری از اطناب کلام، در اینجا از ارجاع به صفحات و بخشهای اخلاق ناصری خودداری می‌کنیم.

۱۸- در این باره رجوع شود به مقاله مهدی محقق، «وازی دو طب روحانی»، نشریه تفکیک دویست دانشگاه تهران، س ۱۴، ش ۲ (۱۳۴۴/۱۳۶۵) ص ۵۲ تا ۵۴.

۱۹- طوسی «ملک» (نظام شاهی) را از «دولت» (یکی از جلوه‌های این نظام) متاخر ساخته است.

از نصیرالدین طوسی چند نوشته دیگر فارسی درباره این نوع از اخلاقیات باقی مانده است، از جمله آغاز و ختام^{۲۰} در امور مربوط به آخرت، (رساله) جبر و قدر^{۲۱} در ده فصل کوتاه در باب اعمال انسانی، یا گشایش نامه که گویا از آن خواجهم باشد^{۲۲} در مورد عقل در مقام پادشهر و زندگی غیرعقلانی و شجوانی با مطالبی درباره جهان با استفاده ناموفق از مجموعه‌ای از مقایسه‌ها و حکایات.

رساله کوتاه اما ارزنده دیگری متعلق به محیطهای اسماعیلی وجود دارد که در آن از اخلاقیات قاعده‌مند برای پرورش کردار افراطی فدائیان اسماعیلی استفاده شده است. عنوان این رساله توبی و تبرأ است.^{۲۳} و متن آن به «برادر دینی، نجیب‌الدین حسن قهستانی» تقدیم شده است و گویا، چنان که مصحح دانشمند آن نشان داده، خواجهم نصیر در آغاز و انجام، اوصاف الاشراف و اخلاق محتشمی از آن استفاده کرده است. پس از بیان سلسله مراتبی که باید در میان قوای نفس انسانی وجود داشته باشد (نفس چیمی، نفس ناطقه، خرد،...)، نویسنده به تعریف «توبی» («روی به کسی کردن») و «تبرأ» («روی از کسی برگرداندن») پرداخته است (ص ۵۶۳، سطر ۱۲ و ۱۳). طرف ظاهری این دو رفتار، نیکان و بدان، و طرف باطنی آنها انسان ربانی و انسان غیرربانی هستند. منظور از انسان ربانی قطعاً شخص امام است. کسی که خود را وقف امام می‌کند باید همه توجه و عشق خویش را به او اختصاص دهد و همزمان، رشته هرگونه توجه و علاقه به دشمنان امام را قطع کند. کمال این نوع رفتار در «رضا» (بی‌اعتنایی به همه چیز و تنها در پی رضای خدا بودن: ص ۵۶۶، سطر ۳ تا ۲۱) و «سلم» است (تعلق نداشتن به آنچه فانی است: ص ۵۶۷، سطر ۱ تا ۱۱)، و این دو فضیلت، فرد را به بالاترین درجه یعنی ایمان و یقین کامل می‌رسانند. رسیدن به مرتبه اعلی یا «وحدت» در طی زندگی دنیوی میسر نیست (ص ۵۷۰، سطر ۱ تا ۳). به این ترتیب، اخلاق، زهد و عرفان دست به دست هم داده‌اند تا به مرگ فدایی اسماعیلی قداست مطلق ببخشند.

۲۰. نسخ متعدد و چندین طبع از آن وجود دارد. بهترین چاپ عبارت است از: خواجهم نصیرالدین طوسی، آغاز و ختام، مقدمه از ابراهیم افشار، تهران، ۱۳۳۵/۱۹۵۶ (دانشگاه تهران، شماره ۳۰۱، ص ۵۱).

۲۱. چندین نسخه از آن وجود دارد و محمد تقی مدرس رضوی در مجموعه رسائل فارسی طوسی آن را چاپ کرده است: تهران، ۱۳۳۵/۱۹۵۶ (دانشگاه تهران، شماره ۳۰۸، صفحات ۲۷ تا ۲۸).

۲۲. تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه همراه با مکالمات اخلاق، تهران، ۱۳۴۱/۱۹۶۲، دانشگاه تهران (بدون شماره)، ص ۲۶۱ تا ۲۶۴.

۲۳. تصحیح مهد تقی دانش‌پژوه در دنباله اخلاق محتشمی، تهران ۱۳۳۹/۱۹۶۰، ص ۵۶۱ تا ۵۷۰، مقدمه، ص ۱۴ و ۱۵. نسخه منحصر به فرد آن در کتابخانه مجلس، شماره ۶۳۰/۱۲، اوراق ۱۵۷ و ۱۵۸ موجود است.

مختصر در اخلاق رساله دیگری است در این نوع از اخلاقیات که نام نویسنده سنی مذهب^{۲۴} آن معلوم نیست. رساله به پیشگاه یک وزیر تقدیم شده است و از آن نسخه منحصر به فردی مورخ ۱۲۵۱/۶۴۴ باقی است.^{۲۵} نویسنده از ابوالبرکات بختادی (متوفی ۱۱۶۴/۵۶۰) به عنوان نویسنده‌ای اخیر نقل کرده است (ورق ۱۲۲ الف، سطر ۱۲). رساله از پنج «باب» تشکیل شده و در دو باب اول، علم اخلاق به عنوان پایه علوم دیگر (منطق، الهیات و هیئت) معرفی شده است. باب نخست در حول و حوش مضمون خوشبختی است و باب دوم به شجاری درجات آن اختصاص دارد. هر فصل به چند بخش تقسیم شده و طی آنها نویسنده نظریات خویش را اعلام و سعی کرده است تا با دلایل بسیار واقعیت آنها را ثابت کند. انسان برای خوشبختی روحانی آفریده شده است اما همه افراد قادر به رسیدن به این مرتبه نیستند و علت این امر، نه ساختار طبیعی و جسمی آنان بلکه کیفیت نفس ایشان است و این کیفیت وابسته به زندگی اخلاقی است. اصول علم اخلاق به کمک نظریات، پراهن، دلایل مخالف و پاسخ به این دلایل، به روشنی ارائه شده‌اند. پیداست که نویسنده آندیشدهای روحمند و مبتنی بر اصول داشته و مسائل مکتوبی اخلاق فردی را خوب می‌شناخته است و اثر او شاهد ارزشمندی است از تعالیم اخلاقی در نیمه اول قرن هفتم / سیزدهم.

در پایان از رساله دیگری در همین زمینه یاد می‌کنیم به نام اصول الدین و اخلاق (عنوانی که در فهرست کتابخانه آمده است).^{۲۶} نویسنده، سنی و شافعی مذهب و فقیه بوده و قطعاً در قرن هفتم / سیزدهم می‌زیسته است و مطالب اخلاق را با استفاده فراوان از قرآن و حدیث جمع آورده است. در آغاز، اصول «شریعت» توضیح داده شده‌اند، سپس «اسلام» به عنوان «توبه» ای که انسان را به سوی علم و عمل می‌کشاند و وی را در «طریقت» کمال می‌گذارد، معرفی شده است (ورق ۵۲ الف، سطر ۱۱ تا ورق ۶۶ الف، سطر ۴). شروع این طریقت، مبارزه با شهوات و هوسهاست و در این قسمت نهایی رساله، نویسنده فقیه به بر شمردن گناهان از

۲۴. در ورق ۱۳۰ الف، سطر ۲۳، نویسنده با احترام بسیار از شافعی و ابوحنیفه یاد کرده است. عنوان رساله در ورق ۱۲۲، ص سطر ۱۶ آمده است.

۲۵. کتابخانه ایاصوفیه، شماره ۴۸۰/۱۰/۱۶۰، رجوع شود به: فهرست فیم، ص ۱۴۱۶، مجموعه ورق ۱۲۲، ب تا ورق ۱۶۴، ب.

۲۶. وی در تقسیم‌بندی جالبی از علوم (ورق ۱۳۸ الف، سطر ۱۶ تا ورق ۱۴۰ الف، سطر ۱۶۳) تقسیم‌بندی سه گانه فخر رازی از «حکمت عملی» استفاده کرده و به آن بخش دیگری مختص به علم و ریاضیه قریب با دیگران افزوده است.

۲۷. صفحه عنوان کنده شده است و رساله صفحه آخر را ندارد و به همین جهت عنوان دقیق رساله و نام نویسنده معلوم نیست. نسخه منحصر به فرد آن در موزه بریتانیا، مجموعه شرقی، شماره ۸۴۳۵، در ۲۱۷ ورق وجود دارد؛ فهرست فیم، ص ۱۴. تاریخ نسخه، ۱۲۲۴/۷۲۴، در ورق ۱۵۳ الف، سطر ۸ ضبط شده است.

— عوامل بیرون از انسان اخلاقی

این عوامل یا به جهان خارج و یا به قلمرو اخلاق مربوط می‌شوند، و باید دید که از دیدگاه سنتی چگونه باعث تحریک اخلاق انسان می‌شوند. در اخلاقیات سنتی، از میان عوامل خارجی، ابتدا به جهان پرداخته می‌شود، یعنی اولاً عالم خاکی (جهان، دنیا، گیتی، عالم) که انسان باید بشناسد و آلود کند و در زندگی آن سهم باشد، و ثانیاً دنیا (به‌ویژه دهر) یعنی جهان فریادآور گذرا، پیر و خبیث در برابر جهان آخرت که تنها نفس به آن راه می‌یابد. انسان در برابر این دو جهان قرار داده شده است تا از هر دو بهره گیرد و نام نیک حاصل کند. زندگی و مرگ (زندگانی، زندگی، جان، مرگ) هر دو واقعیت‌های ملموس هستند، یکی مثبت و دیگری منفی، اما از لحاظ اخلاق، در همین جهان، برخی زنده‌اند و برخی مرده. بعضی از موقعیت‌ها تلخ‌تر از مرگند، هیچ‌کس را حق تجاوز به زندگی دیگری نیست. زمان (روزگار، زمان، وقت) در برابر زمانِ بعدی یعنی هنگام داوری نهایی قرار داده شده است. زمانِ گذرا، دگرگون‌شونده و دگرگون‌کننده است و به‌رهمی است در اختیار انسان برای کسب نام نیک در این جهان و کسب توشه برای جهان دیگر. زمان حاوی لحظات و موقعیت‌های نیک ("فرصت") است و انسان هوشمند می‌تواند از آنها استفاده کند اما از آنجا که گذشت زمان سختی و رنج به همراه دارد می‌تواند اندیشه‌ساز و انسان‌ساز نیز باشد و بر ملاکنندگی طبیعت واقعی هرکس، بی‌نیاق و گذرایی زمان و دنیا باعث اندیشیدن است، اندیشیدن به آنچه می‌گذرد و آنچه می‌ماند و این خود آغاز حکمت است یعنی آغاز فاصله گرفتن از زمان و دنیا.

نگون‌بختی (بلا، آفت، مصیبت) و نتایج آن (درد، رنج، غم، اندوه) می‌توانند معطول عمل جهان و زمان باشند و نیز، چنانکه به کرات یادآوری شده است، معطول اخلاق نادرست. عمل زمان بویژه وابسته به مفهوم "بخت" است، یعنی انتخابی خارج از چارچوب شرایط زندگی (کار و حال)، و هیأت طبیعی انسان. این انتخاب کار آسان، زمان یا تقدیر (زمانه) است اما از فردوسی به بعد (شاهنامه، داستان فردوس، بیت ۲۷۲) خدا در کنار سرنوشت و بخت به‌عنوان برقرارکننده اصلی امور غنوده شده است. مجموعه‌های اندرز علناً از خدا در این زمینه یاد نکرده‌اند و او را تنها به‌عنوان «روزی دهنده» انسان معرفی کرده و اضافه کرده‌اند که شرایط زندگی (حال) بسته به رفتار اخلاقی نیز هست. خدا در اندرزنامه‌ها حضور دارد و با اینکه جهانی که او آفریده است اغلب علیه انسان است اما خود خداوند ظالم نیست و رحمت او همیشه حاضر است و همیشه مایه امید. اوست که دهنده تضاد است و بویژه عطاکننده رحمت. گذشته از شاهنامه فردوسی، پندنامه‌های متعددی تنها متنی است که در میان اندروژه، جاکنام، مثنوی به خدا داده است. مفهوم آفریده‌کار و آفریده در مجموعه‌های قدیم بسیار کمیاب است و به شیطان تنها از ورای شهوات اشاره شده است.

دیدگاه شرح پرداخته و آنها را با توجه به عذاب و مجازات هریک بررسی و ارزیابی کرده است (دورق ۱۵۳ تا ۲۱۷). به این ترتیب اخلاق در فقه اسلامی کاملاً ادا شده است. شناخت این گونه آثار برای پی بردن به آنچه نویسندگان ادب فارسی در مکتب و مدرسه می‌آموخته‌اند ضروری است. نوشته‌های مبتنی بر اصول درباره اخلاق معقول و منطقی اخلاق همگانی نیستند بلکه محل بهره‌برداری و توجیه مطالب گذشته‌اند.

۲۲. اخلاقیات سنتی در ادبیات فارسی تا قرن هفتم / سیزدهم — مقدمه: مفاهیم سازنده سنت

ما برای اثبات وجود سنتی اخلاق در ادبیات فارسی ناچار بوده‌ایم که به کمک مجموع متون پایه صورتی کامل از واژه‌های حامل مفاهیم متداول فراهم آوریم. پس از مطمئن شدن از وجود چنین سنتی، رجوع مداوم به این صورت^{۲۸} به ما امکان داد تا پی ببریم که هریک از آثار فارسی با گزینش‌هایی که ساخت کل اثر ایجاب می‌کرده و با استفاده از مطالبی که هر مفهوم به همراه داشته، چگونه خصوصیت خاصی خود را یافته است.

مقصود از متون پایه، اندرزنامه‌های اصلی هستند. مفاهیم متداول عبارتند از مفاهیمی که لاف‌ده بار در متون مذکور آمده باشند و با دیگر مفاهیم نزدیک انطباق کامل داشته باشند و بعلاوه از آنها در متونی که پس از اندرزنامه‌ها معرفی کردم^{۲۹} استفاده شده باشد و دست‌کم در یکی از این متون عمیقاً بررسی شده باشند. از طریق متون پایه^{۳۰} مفاهیم متداول می‌توان به کمک صورتی کل، به محتوای اصلی اخلاقیات سنتی در یک زمینه فرهنگی گسترده پی برد.

به‌طور کلی، در اخلاقیات سنتی انسان در برابر مجموعه‌ای از عوامل مؤثر و محرک قرار دارد و در واکنش در برابر آنها مجموعه‌ای از رفتارهای نیک یا بد از خود نشان می‌دهد و بالاخره این واکنش نتیجه‌هایی به دنبال دارند که در زندگی او تأثیر می‌گذارند. ما به همین جهت مطالب این بخش را در سه قسمت آورده‌ایم: عوامل خارجی، واکنش‌های انسان و نتایج این واکنش‌ها.

۲۸. این صورت از تعداد بسیار زیادی برگه تشکیل شده است. اخلاقی که این برگه‌ها در اختیار ما گذاشته‌اند اساس کار پژوهشان بوده‌اند و در اینجا ضروری ندیده‌ایم که این اطلاعات را چنان که در برگه‌ها آمده‌اند ارائه دهیم.

۲۹. در اینجا از ارجاع به این متون خودداری خواهیم کرد. برای یافتن این متون کافی است که به فهرست کلی آخر کتاب رجوع شود. برای مطالعه‌های بد در باب یک یک مفاهیم برگه‌های نگارنده قابل استفاده‌اند.

۳۰. یعنی متون و قطعات اخلاقی که در کتاب لارز، اشار برآوردند... آمده‌اند. مجموعه متون فردنامه، چند کتاب دیگر و شاهنامه را باید جداگانه بررسی کرد. اما برخی از مفاهیم اصلی که «کلیده» بعضی از بخش‌های مهم کتاب هستند، در چارچوب مطالعه ما، کافی می‌یابند.

دیگری دارد. از آنچه باید و آنچه نباید سخن بسیار به میان آمده است و نیز قضاوت‌های بسیار در مورد بهتر و بدتر، و ارزندتر و کم‌ارزنده‌تر یافت می‌شود. مجموعه‌های اندوز نشان‌دهنده ارزش‌های کل انسان اخلاق هستند زیرا که خوب و بد را به وی نمایانده‌اند و او را به رفتن به سوی خوبی تشویق و هدایت کرده‌اند. بعلاوه انسان در برابر یک عمل اخلاقی رابصیت یعنی قاعده علل و معلول‌های متسلسل قرار داده شده است. طبق این قاعده از ورای بازی ظرف امور آشکار و پنهان که علم علامات و آیات می‌تواند روشنگر آن باشد، از خوبی خوبی می‌آید و از بدی بدی. انسان اخلاقی اندرنامه‌ها، انسانی است نگران هلاک رشد و فقر و مؤمن به تأثیر زندگی اخلاقی یا غیراخلاقی در این علل.

محسوس عوامل خارجی و اخلاق در ذهن انسانی اخلاقی به دو صورت تحقق می‌پذیرد: نخست از طریق تجربه و آزمون و سپس به وسیله اندرهای افراد مجرب. ابتدا باید گفت که انسان اخلاقی بیشتر اوقات با واژه "خود" (نخویشتن، تن) در برابر دیگران (کس، مردم) یا "تو"، مشخص شده است. به این ترتیب، اخلاق فردیت هر شخص را مخاطب قرار داده است. تأکید بر ضرورت تجربه و آزمون (آزمایش، تجربه، استفاده از فعل دیدن) در سراسر اندرنامه‌ها به چشم می‌خورد. نویسندگان به کرات گفته‌اند که علم تنها بدون بهره‌گیری از تجربه و آزمایش، بیفایده و گمراه‌کننده است. و همزمان افزوده‌اند که می‌توان از تجربیات دیگران، از ورای اندرهای حکمانه ایشان، استفاده کرد و این نکته خود یکی از خصایص اندرنامه‌های قدیم است یعنی ارجاع انسان به دوگونه تجربه: تجربه شخصی و تجارب منقول از نسل‌های گذشته.

— واکنش در برابر عوامل خارجی و اخلاقی

در اخلاقیات سنتی، واکنش انسانی در برابر این عوامل ابتدا در زمینه نیروهای درونی، یعنی واکنش روح و واکنش اراده، سنجیده می‌شود. سپس واکنش در بطن رفتار یعنی از خلال عادات و فضایل انسانی و بالآخره نفس واکنش به عنوان عمل انسان اخلاقی انجام می‌گیرد. واکنش روح در واقع پاسخ دل، نفس و عقل است. دل از مراکز اصلی زندگی اخلاقی است و "اندرن" انسان، محل عواطف و احساسات است (از شادی تا غم، امیال و علائق و اندیشه‌ها و آنچه پنهان نگهداشته شده است و آنچه زبان و گاه چهره برملا می‌کنند. انسان قادر است در دل خویش و دیگران تأثیر بگذارد و از دل دیگران تأثیر پذیرد. نفس (جان، روان) در برابر جسم نهاده شده و محل نوعی زندگی است که انسان می‌تواند از آن بکاهد یا آن را باورور کند. تندرستی یا دقیق‌تر بگوییم پایی و روشنی نفس به حکمت بسته است و خفقان و غم آن بسته به هوس است. از عقل به ندرت به عنوان قوه منطقی و استدلال سخن به میان آمده است و اغلب کاربردهای مختلف آن در نظر گرفته شده‌اند و به ترتیب درجست آن از مهم محسوسات تا

از انسان نیک نسب آن‌گاه که نسب خویش را آراسته به رفتار درست شخصی کند، هواره ستایش شده است. اما نویسندگان همیشه فاصله خود را با فرد بد نسب حفظ کرده‌اند. هرکس دارای فطرقت است (گوهر، منش، سرشت، طبع، نهاد) که موقعیتهای زندگی آن را برملا خواهند کرد. به فطرقت بد، هیچ‌گونه امید نیست. فضیلت اساسی فطرقت، سخاوتمندی است که فرد می‌تواند در خود رشد دهد. تندرستی ثروت است که باید در پی آن بود. و اندرهای بسیار درباره نحوه بدست آوردن آن نقل شده است. انسان از ورای طبیعتش، اغلب به صورت موجودی متشکل از امیال و نیازها نشان داده شده و پاسخ اخلاقی برای ارضای آنها در میانه‌روی نهاده شده است. برآوردن نیازها، نخستین محل تجلی هشیگی بشری است و به همین جهت درخواست درست و پاسخ درست به درخواست جزو تعالیم اصل اندرزه‌است. از هوسها هواره تصویری منفی ارائه شده است و فرد همیشه باید از آنها دور بماند زیرا که خطر پردگی در برابر آنها وی را تهدید می‌کند. انسان در برابر هوسها راهی جز احتراز یا پردگی ندارد. خوردن و آشامیدن موضوع اندرهای بهداشتی و نیز آداب معاشرتند. انسانها دوگونه سلسله مراتب دارند. آن که عوام را از غیر عوام جدا می‌کند دارای ضوابط بسیار و دیدگاههای پیچیده است. یکی از این ضوابط طبقه و کار فرد در جامعه است و در این زمینه مجموعه‌ای از قواعد و احکام برای همزیستی دو طبقه نامبرده وضع شده است. سلسله مراتب دیگر کیفی است و براساس علم و دانش شکل گرفته است. این سلسله مراتب دوگانه اولاً معلول سرنوشت و ثانیاً نتیجه کوشش انسان است. در پایین‌ترین مرتبه، افراد "بدگوهر" قرار دارند یعنی فاسدان و مفدی که مرگ آنها باعث آرامش دنیاست.

— تحلیل اخلاق به انسان

در کنار عوامل خارجی، عوامل اخلاقی، یعنی هر آنچه جامعه امر و نهی می‌کند، نیز به انسان تحمیل می‌شوند: «فرهنگ» به عنوان آنچه فرد را متعلق به محیط خاص خویش می‌گرداند، «ادب» نیز چنین معنایی دارد اما اغلب به مفهوم رفتار درست اجتماعی فرد معقول و تربیت یافته است. ادب داشتن یعنی درست بودن و ادب نمودن یعنی درست کردن. صفاتی چند، جنبه‌های مثبت یا منفی تعدادی از رفتارها را آشکار می‌کنند، مثلاً ممدوح و مذموم، پسندیده و ناپسند، راهی‌کننده و ناره‌ای‌کننده، راست و کج، زیبا و زشت، مطلوب و نامطلوب، راستین و دروغین، پاک و ناپاک، صواب و ناصواب. در اینجا، سوارکار با وظایف و اجبارها، دستورها و منیاتی است که اندرنامه‌ها از آنها سرشارند. بلا این همه ارجاع به قواعد متداول، شریعت اسلامی، جلال و هرام و یا روز جزا به ندرت به چشم می‌خورد و فقط آنچه به عنوان فضیلت ستایش شده است «دینداری» است. حق، حق است که هرکس در مرتبه خویش نسبت به خود و

دربار، تدبیر، وزیر، منشی، شاعر، پزشک، سپاهی، بازرگان و کشاورز و خانواده نیز به عنوان کوچکترین نوع جامعه زندگی اخلاق و قواعد ویژه‌ای دارد و در اینجا فرزند مادر، پدر و به خصوص زن، هریک جداگانه، بررسی شده‌اند.

— نتایج زندگی اخلاقی

واکنشهای اخلاق انسان در برابر عوامل خارجی دارای تنوعی هستند که هواره توجه مجموعه‌نویسان قدیم را جلب کرده‌اند. آنچه در اینجا بیش از هر چیز به چشم می‌خورد صورتی است از سودها و زیانهای اعمال بشر. شکست منور است و عطف از اخلاق دستیابی به موفقیت است. اخلاقی‌گرایان به نام نیک، شهرت، افتخار و ستایش حساسیت بسیار نشان داده‌اند. از نظر آنان، خطائی نتواند مضمومانه و بی‌آزار باشد و از اولین گناهانی است که باید پاک کرد. کفراره و مجازات خطا، پشیمانی است و شکل ظریف آن توبه است. مسؤولیت نیک و بدی با عامل آنهاست و مثلاً افتادن گناه پدر و مادر به گردن فرزند قابل تصور نیست. مجازات و پاداش با حالات روانی همراه آنها به عنوان نتایج بدی و خوبی در نظر گرفته شده‌اند (آرامش، امن، شادی، ملامت، خوشبختی، یا به عکس، سختی و درد و اندوه).

این بود خلاصه‌ای از نکات اصلی اخلاقیات سنتی. امید آن دارم که این پژوهش تا حدی برده از نقش اخلاقیات و نحوه بهره‌گیری از آنها در ادبیات فارسی برداشته باشد.

حکمت برشمرده شده‌اند. این کاربردها به عنوان ارکان زندگی اخلاق قلمداد شده‌اند: آگاهی، ارزیابی، اندیشه، شنیدن و آموختن، مشورت و جستجو، کاربردهای نخستینی هستند که انسان اخلاق به سوی آنها فراخوانده شده است و پای‌اخلاق‌ترین فرد، انسان نفهم نادان است. مقصود از استفاده از عقل به دست آوردن علمی است که قابل تبدیل به حکمت است، یعنی آگاه شدن به واقعیت جهان، زمان و مردمان، و واقف شدن به خردی که زندگی افراد را می‌گرداند و بر آن چیره است. چنین علمی شامل دوگونه معرفت است: معرفت خویشین و معرفت غایت هر چیز. واکنش اراده قبل از هر چیز عبارت است از احتراز از هر آنچه نباید، زیرا که نخستین نیک، بریدن از بدی است و همچنین پرورش میل طلب و جست‌وجوی مداوم و داشتن هدف والا در زندگی. از ثمرات این واکنش ارادی، می‌توان از کوشش در عین شکیبایی، اطاعت و تحمل سختی، پیگیری خستگی‌ناپذیر هدف و نگاهداشت اندازه و میانه‌روی («اندازه»، «سنگ» در زبان فردوسی، و از مضامین اصلی اندرزنامه‌ها) نام برد.

انسان از موهبتی طبیعی برخوردار است، عامل «خوی» که می‌تواند نرم یا سخت باشد. «خوی» به‌ویژه همچون واکنش طبیعی در برابر دیگری قلمداد شده و چنین پنداشته شده است که نحوه زندگی اخلاق در آن تأثیر می‌گذارد. انسان «بد خوی» کسی است که در رابطه بد با دیگری پافشاری می‌کند. «هتر» عبارت است از مجموع نکات مثبتی که انسان از فرهنگ خویش برگرفته است. «هتر» نتیجه واکنش مداوم است.

عمل انسان اخلاق در برابر سه واقعیت قرار داده شده است: مال، دیگری و جامعه. رفتار اخلاق در قبال ثروت، یکی از موضوعهای اصلی اخلاقیات سنتی است و در طی آن به مضامینی همچون فقر و غنا، سخا و بخل، قناعت (خرسندی، بسنده‌کاری) و حرص، و نیز روش صرفه‌جویی در اداره زندگی پرداخته شده است.

نقش اخلاق در زمینه رابطه با دیگری بر مضمون گفتار متمرکز است و بر ارزش و نیروی آن تأکید شده و قواعد بسیاری برای آن قرار داده‌اند و البته معایب و خطرات آن نیز برشمرده شده و محکوم شده‌اند. آغاز زندگی اخلاق یا غیراخلاق (به‌ویژه خشونت) وابسته به گفتار است: «بزرگترین ظلم، (ظلم) زبان دروغ‌گوست». از رازداری ستایش بسیار شده است. رفتار با دوست و دشمن، قواعد و احکام معاشرت، فضایی همچون مهربانی، احسان، اعتدال، وفاداری، احترام، و گذشت، و معایب ضد آنها؛ نفرت و ضد آن، بزرگواری و دادگری، و به عکس بیداد و ظلم و خشونت توجه نویسندگان اندرزنامه‌ها را سخت به خود معطوف کرده‌اند.

در زمینه زندگی اجتماعی، بزرگی واقعی برای انسان اخلاق تعریف شده و از خلال آن تعالیمی در باب غرور و تواضع به وی داده شده است. در اینجا فضایل مخصوص جوانان و پیران و نیز طبقات گوناگون اجتماعی ارائه شده‌اند: پیش از هر کس، شخص پادشاه، سپس خادمان

پیوست‌ها

متنی فرانسوی اخلاقیات سیزده پیوست دارد (صفحه ۴۵۵ تا ۴۸۷) به این شرح:

۱. جدولی تطبیق اندرزهای تاج انوشیروان در متون ۱ تا ۱۰ در فصل یکم (جمعاً ۴ صفحه) و صیرفاً متشکل از اعداد و ارقام).
۲. جدول تطبیق روایت‌های مختلف اندرزهای بزرگمهر (چهار صفحه، کلاً متشکل از اعداد و ارقام).
۳. اندرزهای افلاطون برحسب روایت فارسی آنها در اخلاق ناصری (تهران، ۱۳۵۶).
۴. داستان انتقالی متون از خداینامه تا نه‌ایه‌الآرب.
۵. موضوع‌های اصلی متون منتسب به اردشیر (جدول).
۶. جدول تطبیق اندرزهای لقمان در متون مختلف.
۷. جدول تطبیق اندرزهای حضرت علی (ع) در چهار متن: مطلوب، خردنامه، نهج‌البلغه و بریدالسعاده.

۸. صورت [فهرست] رکن‌های ۳ و ۴ کیبای سعادت.

۹. بهره‌های عمده‌ای که مؤلف بحرالواید از رکن سوم کیبای سعادت گرفته است.

۱۰. داستان زاهد و پادشاه زورگو یا «نصیحة‌الملوک» به روایت نظامی در مخزن‌الاسرار که با

این بیت آغاز می‌شود: «پادشهی بود رعیت‌شکن / وز سر عُجبت شده حُجّاج فن».

۱۱. اصطلاحات و عبارات حکیمانه برحسب قول رُذُم / F. Rodegem.

۱۲. منصب پادشاهی چنان که در نصیحة‌الملوک (فصل ۱، ص ۸۱ تا ۸۴) وصف شده است.

۱۳. فهرست مطالب اخلاق ناصری، تألیف خواجه نصیرالدین طوسی (تهران، ۱۳۵۶).

از آن‌جا که نقل همه این پیوست‌ها ضرورت ندارد و فقط بر حجم کتاب می‌افزاید فقط به ترجمه پیوست‌های ۳ و ۸ و ۹ اکتفا می‌شود.

پیوست یکم. تاریخ یک انتقال: از خداینامه تا نه‌ایه‌الاراب (پیش از این، ۲۵)

چند قطعهٔ مکتوب پهلوی به صورت‌های کم‌و بیش دست‌خورده، از طریق «بیزم‌ملوک المجمع» (که به خطا به ابن‌مقفع نسبت داده شده است)، و به وساطت نه‌ایه‌الاراب به‌دست ما رسیده‌اند که عمده‌ترینشان داستان بهرام چوبینه و چند متن منسوب به اردشیر (کردارها، آیین، خطابه‌اند. گریباسکی، ضمن دو مقاله، تاریخ انتقال متون حاوی این قطعات را تحقیق کرده است:

M. Grignaschi, «La Nihāyatu-l-'arab fi al-hābiri-l-Furs wa-l-'Arab (Première partie)», *BEO*, 22 (1969), pp. 15-67.

«La Nihāyatu-l-'arab fi al-hābiri-l-Furs wa-l-'Arab et les Siyāru Mulūk-i-'Ağam du Ps. Ibn-al-Muqaffa', *BEO*, 26(1973), pp. 83-184.

در این جا چکیدهٔ نتیجه‌گیری‌های این دو پژوهش را نقل می‌کنیم.

۱. خداینامهٔ پهلوی متنی است که ابن‌مقفع (متوفی در حدود ۷۵۶/۷۲۹) آن را کاپی‌پیش به‌طور کامل به عربی نقل کرده است. اما متن و ترجمهٔ آن گم شده‌اند. مورخان عربی «تاریخ عالم» این ترجمه را می‌شناختند و از همان ابتدا در آن دست بردند و مطالب آن را بسط دادند. به‌نظر می‌رسد که خلاصه‌ای از آن در همان قرن دوم هجری به زبان عربی وجود داشته است، زیرا که طبری در تاریخ خود قسمت‌هایی از آن را از قول هشام بن محمد کلی صاحب کتاب تاریخ عالم نقل کرده است. و این کتابی حجمی بوده که تاریخ ابونعیم را در خود ادغام کرده بوده است. کتاب هشام کلی حاوی تاریخ مفصل عالم است از روزگار کیومرث تا زمان مرگ ابوموسی [۱] در ۸۰۹/۱۹۳.

۲. یک تاریخ کهن سریانی-ایرانی وجود داشته است که از خداینامه برگرفته شده بوده ولی حاوی همهٔ مطالب آن نبوده است. این تاریخ به کتاب‌های تاریخی صرفاً ایرانی که در آن عصر وجود داشته‌اند، نزدیک بوده و در محافل سریانی اوایل عهد اسلام نوشته شده بوده است. این کتاب ابتدا به سریانی تألیف شده و پس از آن به عربی ترجمه و اقتباس گردیده و کتاب‌های ذیل وابسته به آنند و از آن تأثیر پذیرفته‌اند:

۳. کتاب «بیزم‌ملوک المجمع خلاصهٔ بخش‌هایی از آن است که به عربی برگردانده شده‌اند. این کتاب را به اشتباه ترجمهٔ عربی خداینامهٔ ابن‌مقفع دانسته‌اند و به خطا به او نسبت داده‌اند. این کتاب قطعاً در اواخر سدهٔ دوم هجری به نگارش درآمده است، و مؤلف ناشناس مجمل التواریخ و القصص (به فارسی)، آن را مستقل از نه‌ایه‌الاراب مورد استفاده قرار داده است.

۴. کتاب نه‌ایه‌الاراب فی اخبار الفرس و العرب

براساس کتاب سیرالملوک المجمع، کتاب دیگری در نیمهٔ اول قرن سوم به‌نام سیرالملوک تألیف شده که مجموعه‌ای است از تاریخ ایران، زندگینامه و قطعاتی که پیش از آن از پهلوی به عربی ترجمه شده بودند، و نیز «دقترها یا رسالی که طرفداران شعوبه در ستایش عظمت ایران و سلسلهٔ ساسانی نوشته بوده‌اند»، و سیرالملوک المجمع استخوان‌بندی اصلی آن را تشکیل می‌دهد.

این سیرالملوک پس از آن چند بار دستکاری شده و بسط یافته است، و این کار عمدتاً به کمک تاریخ طبری (متوفی در ۹۱۱/۲۹۹) انجام گرفته است.

و ییگان بر اثر همین دستکاری‌ها به کمک تاریخ طبری بوده که نام نه‌ایه‌الاراب فی اخبار الفرس و العرب بر آن گذاشته شده است.

این نه‌ایه‌الاراب در قرن هفتم / سیزدهم، به‌صورت خلاصه، به فارسی ترجمه شده و عنوان (کتاب) تجارب الأمم فی اخبار ملوک العرب و المجمع (که البته ربطی به کتاب مسکویه ندارد) به خود گرفته است.

شاید این عنوان، همان عنوان اصلی اثر باشد که مترجم فارسی بار دیگر آن را بر کتاب گذاشته است.

در دست نوشته‌های (متأخر) نه‌ایه‌الاراب با عنوان (کتاب) سیرالملوک المسمی نه‌ایه‌الاراب این کتاب به اصمعی (متوفی در ۸۲۸/۲۲۳) نسبت داده شده است و این نتیجهٔ خلط اسامی است. اصمعی «وصایای» پادشاهان عرب را که به شیوهٔ وصیت‌های ایرانیان نگارش یافته بوده‌اند، گردآورد و شاگردش البکیث آنها را تدوین و تحریر کرد.

یادآوری: تاریخ طبری از راه کتاب تاریخ الرسل و الملوک، متأثر از تاریخ کهن سریانی و ایرانی است.

پیوست دوم. فهرست رکن‌های سوم و چهارمِ کیمیای سعادت

رکن سوم. در مهلاکت (آئینهٔ موجب هلاک انسان است و راه جارهٔ آن)
اصول اول-در پیداکردن ریاضت نفس (یا فضیلت، تحلیل آن در شمارهٔ ۳۳۹)
اصل دوم-در علاج شیوهٔ و فرج
اصل سوم-در علاج شره سخن و سخن و آفتاب زبانی (تحلیل آن در شمارهٔ ۴۲۱)
اصل چهارم-در علاج بیماری خشم و حق و حسد
اصل پنجم-در علاج دوستی دنیا

اصل ششم - در علاج دوستی مال و آفت بخل
اصل هفتم - در علاج دوستی جاه و حشمت
اصل هشتم - در علاج ربا و نفاق اندر عبادت
اصل نهم - در علاج کبر و عجب
اصل دهم - در علاج غرور و فریفتگی

رکن چهارم. در منجیات

اصل اول - در توبه
اصل دوم - در صبر و شکر
اصل سوم - در خوف و رجا
اصل چهارم - در فقر و زهد
اصل پنجم - در صدق و اخلاص
اصل ششم - در محاسبه و مراقبت
اصل هفتم - در تفکر و تدبیر
اصل هشتم - در توکل و توحید
اصل نهم - در محبت و شوق
اصل دهم - در مرگ و احوال آخرت

پیوست سوم. بهره‌هایی که مؤلف بحرالنفایده از رکن سوم کیمیای سعادت گرفته است

بحرالنفایده (کتاب هفدهم)

تعریف و چاره:

(۱) حمد: ص ۲۴۹ تا ۵۲۱
(۲) کبر: ۲۵۱ تا ۲۵۷
(۳) عجب: ۲۵۷ تا ۲۵۹
(۴) بخل: ۲۵۹ تا ۲۶۰
(۵) دروغ گفتن: ۲۶۰ تا ۲۶۱
(۶) غیبت: ۲۶۱ تا ۲۶۳

کیمیای سعادت (رکن سوم)

صفحات ۵۲۱ تا ۵۲۱
صفحات ۵۹۸ تا ۶۱۸
صفحات ۶۱۸ تا ۶۲۳
صفحات ۵۳۲ تا ۵۵۹
صفحات ۴۸۴ تا ۴۸۵
صفحات ۴۸۹ تا ۴۹۷

(۷) خشم: ۲۶۳ تا ۲۶۵
(۸) فضول زبان و هرزه گفتن: ۲۶۵ تا ۲۶۶
(۹) نگاه به زنان: ۲۶۷
(۱۰) شهوت فرج: ۲۶۷ تا ۲۶۸
(۱۱) حرص و طمع: ۲۶۸ تا ۲۷۰
(۱۲) غفلت: ۲۷۰ تا ۲۷۲
(۱۳) خواها (عادات ناپسند): ۲۷۲ تا ۲۷۳
(۱۴) غفلت هنگام نماز: ۲۷۳ تا ۲۷۵

صفحات ۵۰۳ تا ۵۱۴
صفحات ۲۷۴ تا ۲۷۵
صفحات ۲۶۹ تا ۲۷۱
صفحات ۲۶۵ تا ۲۶۹
صفحات ۵۲۰ تا ۵۲۴
صفحات ۶۲۴ تا ۶۲۷
صفحات ۲۲۳ تا ۲۲۵
۱۴۶ تا ۱۴۷ (از رکن اول)

* بحرالنفایده در این موارد به‌طور جزئی از کیمیای سعادت بهره گرفته است.

Bibliothèque Iranienne n° 32

Cet ouvrage est la traduction intégrale en persan des

Moralia

Les notions morales dans la littérature persane
du 3^e/9^e au 7^e/13^e siècle

Par Ch.-H. de Fouchécour



Copyright pour le texte persan

©1996 PRESSES UNIVERSITAIRES D'IRAN

et

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE EN IRAN

Imprimé et diffusé en Iran par



LES PRESSES UNIVERSITAIRES D'IRAN
Téhéran, ave. Khaled Eslamboli, n° 85

Charles-Henri de Fouchécour

Moralia

**Les notions morales dans la littérature persane
du 3^e / 9^e au 7^e / 13^e siècle**

**Traduit par :
Mohammad-Ali Amir-Moezzi
A. Rouhbakhshan**

**Presses Universitaires d'Iran
Institut Français de Recherche en Iran
Téhéran 1998**

Chartered by the Government

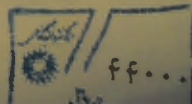
Moralla

THE MORALLA MORALLA SOCIETY OF THE MORALLA SOCIETY
OF THE MORALLA SOCIETY OF THE MORALLA SOCIETY

THE MORALLA MORALLA SOCIETY OF THE MORALLA SOCIETY
OF THE MORALLA SOCIETY OF THE MORALLA SOCIETY

THE MORALLA MORALLA SOCIETY OF THE MORALLA SOCIETY
OF THE MORALLA SOCIETY OF THE MORALLA SOCIETY

THE MORALLA MORALLA SOCIETY OF THE MORALLA SOCIETY



Charles-Henri de Fouqué

Moralia

**Les notions morales dans la littérature persane
du 3^e / 9^e au 7^e / 13^e siècle**

**Traduit par :
Mohammad-Ali Amir-Moezzi
A. Rouhbakhshan**