

گنجینه حکمت در آثار نظامی

به کوشش

منصور ثروت

(به راهنمایی استاد فاضل و گرانقدر دکتر سیدحسن سادات ناصری)



مؤسسه انتشارات امیرکبیر
تهران، ۱۳۷۰

گنجینه حکمت در آثار نظامی

به کوشش

منصور ثروت

(به راهنمایی استاد فاضل و گرانقدر دکتر سیدحسن سادات ناصری)



مؤسسه انتشارات امیرکبیر
تهران، ۱۳۷۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پیشگفتار

۹

۱۳-۶۱

فصل اول - معرفی حکیم نظامی گنجوی

۱۳

تاریخ اجتماعی و سیاسی عصر نظامی

۱۷

۱. اتابکان آذربایجان

۱۸

۲. احمدیلیان

۱۹

۳. شروانشاهان

۲۱

شجره اتابکان آذربایجان (بنی ایلدگز)

۲۲

نسب نامه احمدیلیان (آقسنقریان)

۲۲

نسب نامه سلسله منگوجک

۲۳

خاقانیان (اصحاب شروان)

۲۳

اوضاع فرهنگی عصر نظامی

۳۲

شرح حال مختصر و آثار نظامی

۳۶

مشرّب و مسلک نظامی

۳۸

شخصیت نظامی

۴۷

مقام شاعری نظامی و آثارش

۵۰

معاصران نظامی

۵۰

مددوحيان نظامی

۵۲

آثار نظامی

۵۵

خاورشناسان و نظامی

۸۷

انتقاد از نظامی

۶۲-۱۲۱

فصل دوم - حکمت در آثار نظامی گنجوی

۶۲

حکمت

۶۲	تعریف حکمت
۶۵	طبقه‌بندی حکمت
۷۰	رابطه حکمت و فضیلت و سعادت
۷۳	مراحل کسب فضیلت حکمت
۷۶	رابطه حکمت و اخلاق
۷۷	حکمت در تفکر نظامی
۷۷	اشاعره
۸۱	شناخت انسان
۹۰	شناخت پروردگار
۹۴	خرد
۹۶	فلسفه زیستن
۱۰۱	شناخت دنیا
۱۰۴	تعبیر و توصیف‌های نظامی از دنیا
۱۰۸	نتیجه‌گیری از شناخت دنیا
۱۱۳	مرگ
۱۲۲-۱۷۹	فصل سوم - تهذیب اخلاق
۱۲۳	اعتدال در اخلاق
۱۲۷	اعتدال در نزد نظامی
۱۲۷	۱. عفت
۱۳۱	الف- قناعت
۱۳۳	ب- سخاوت
۱۳۶	۲. فروتنی
۱۳۹	سایر فضیلتها
۱۳۹	۱. شادبودن در زندگانی
۱۴۲	۲. کار و کوشش
۱۴۶	۳. نیت و دید (مکافات عمل)
۱۴۷	۴. دوراندیشی
۱۴۸	عشق، والاترین ویژگی اخلاقی در نزد انسان
۱۵۹	فضیلت عشق و نتایج آن
۱۶۲	در معامله با خلق
۱۶۶	آداب دوستی
۱۶۷	آداب سخن گفتن
۱۷۰	نیکنامی
۱۷۱	رذیلتها
۱۷۳	۱. آزمندی

۱۷۶	۲. میگساری
۱۷۷	۳. در خدمت شاهان بودن
۱۷۸	۴. ستمگری و ستم‌پذیری
۱۷۹	۵. سایر نکات
۱۸۰-۱۸۴	فصل چهارم - تدبیر منزل
۱۸۱	۱. تربیت فرزند
۱۸۳	۲. همسر
۱۸۴	۳. صلۀ رحم
۱۸۵-۲۲۸	فصل پنجم - سیاست مدن
۱۹۰	عدالت
۱۹۱	نکوهش ستمگری و ستم‌پیشگی
۱۹۶	شاه خوب، شاه بد
۲۰۶	جامعه در نظر نظامی
۲۰۶	الف- مدینۀ رذیله
۲۰۷	۱. حسادت
۲۰۸	۲. بی‌ارجی هنرمند
۲۱۰	۳. وقاحت ابنای عصر
۲۱۱	ب- مدینۀ فاضله نظامی
۲۱۳	رئیس مدینۀ فاضله
۲۱۷	نکات دیگر در سیاست مدن
۲۱۸	زن و جامعه
۲۲۱	نظامی و زن
۲۲۷	فرجام سخن
۲۲۹-۲۵۰	افزوده‌ها
۲۵۱-۲۸۰	فهرست‌ها
۲۵۳	اشخاص
۲۵۹	جایها
۲۶۰	اقوام، طایفه‌ها، سلسله‌ها
۲۶۱	فرق و مذاهب
۲۶۲	فهرست کتابهای داخل متن
۲۶۴	فهرست ابیات متن

ای نام تو بهترین سرآغاز
بی نام تو نامه کی کنم باز

پیشگفتار

برای من، پرداختن به موضوع این رساله از جهاتی بسیار لذتبخش و آموزنده بود. زیرا مدتی چند کاملاً از دنیای پست مادی و علایق نفسانی، وقیل و قالها برای هیچ، بیرونم ساخت، و به جهان زیبای حکمت و اخلاق، درویشی و خرسندی، بی نیازی واقعی و عشق به کمال جویی و بازگشت به ماهیت حقیقی انسانی فرو برد. حتی اگر انسان در زندگانی بدین نکات ارزنده توفیق عمل هم پیدا نکند؛ باز از شنیدنش لذت خواهد برد.

شاید در آن هنگام که بطور پراکنده نکته های اخلاقی و حکمی نظامی را بر روی برگه ها یادداشت می کردم، و با افکار بلند متفرق نظامی آشناسی شدم، اضطراب حاصل کار اجازه نمی داد تا از یافته ها لذت ببرم، اما لذت واقعی زمانی آغاز شد که آن افکار پراکنده را در کنار هم نهادم و به اندیشه های والای حکیم و شاعری بزرگ در سرزمین پهناور ادیب پرور ایران زمین، آنهم در قرن ششم دست یافتم.

انگیزه من در انتخاب موضوع «گنجینه حکمت در آثار نظامی گنجوی» بیشتر بر دو پایه استوار بوده است. نخست پاسخ به حس کنجکاوی شخصی در مورد اینکه چرا به نظامی لقب حکیم داده اند! و آیا نظامی غیر از ساختن داستان – بویژه از نوع عاشقانه – افکار فلسفی و حکمی نیز داشته است یا نه و در مال این لقب، لقبی است با سسمی یا نه؟ این تحقیق آن حس کنجکاوی را ارضاء کرد و بدان پاسخ مثبت داد.

دوم اینکه نظامی با آنکه شاعری بزرگ و تواناست و از نظر سبک و شیوه و ابداع در ادب پارسی جایگاه ویژه ای دارد، برعکس سعدی و حافظ و مولانا و فردوسی و خیام، از اقبال پژوهشگران ادبیات فارسی کمتر برخوردار بوده است. بویژه از لحاظ دیدگاهی که این رساله پیگیر آن است، کار قابل توجهی تا کنون ارائه نشده است.

روش کار

روش کار در تدوین رساله چنین بوده است: در وعده نخست سعی شده است مفهوم حکمت و اخلاق – که اجتماع در بطن آن قرار می گیرد – نزد حکمای ایرانی و یونانی از ایام قدیم تا عهد نظامی و پیگیری آن تا قرن هفتم که به خواجه نصیر طوسی (۵۹۷-۶۷۲) ختم می شود، بدست آید. در این بخش از تحقیق، توجه بیشتر بر آراء ارسطو و افلاطون از حکمای یونان، و فارابی، امام محمد غزالی و خواجه نصیر طوسی معطوف گشته است.

پس از حضور ذهن نسبت بدانچه که از مفهوم حکمت به ذهن اهل حکمت در قرن ششم به میراث رسیده است، پنج گنج نظامی بیت به بیت مورد مطالعه قرار گرفت و نکات اخلاقی، حکمی و اجتماعی آن بر روی برگه ها یادداشت گردید. برای آنکه اطلاعات بدست آمده بر طبق اصولی منظم تدوین شود، به روش کار قدمای حکیم بذل توجه شد. در این مرحله بیشترین اقتباس از طبقه بندی خواجه نصیر در اخلاق ناصری – که در مقام قیاس با کتابهای مشابه دقیقترین، ملاحظه شد – بعمل آمد. گرچه از نظر زمانی، خواجه نصیر به دوره بعد از نظامی مربوط می شد.

بنابراین رساله حاضر از نظر فصل بندی، به چهار فصل مهم: حکمت، تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن نظامی بر مبنای طبقه بندی قدمای حکیم بویژه خواجه نصیر تقسیم شده است. فصلی نیز در آغاز رساله بدان افزوده شده تا عهده دار معرفی شخصیت نظامی و اوضاع و احوال اجتماعی و تاریخی و فرهنگی او و آثارش باشد.

سعی شده است هیچ نوع پیشداوری و یا جانبداری دلبخواهی و بی دلیل در مورد آثار نظامی انجام نگیرد و متعصبانه سخنی بر محور تعبیرهای ارادی بر زبان نظامی گذاشته نشود. با وجود این کیست که چند سالی با نویسنده و شاعری خلوت پیوسته داشته باشد و برخی از عیبهای او را یا ندیده باشد و یا غمض عین نکرده باشد.

در مورد روش ارجاع به منبع بیهیهای استناد شده، به چند نکته توجه شده است، اگر بیهیهای به ضرورت در داخل متن آمده است، پس از پایان آنها منبع سخن در پاورقی ارائه شده است. اگر تعداد بیهیها از حد اعتدال خارج بوده و یا ضرورتی نداشته است در داخل متن بیاید، در جهت جلوگیری از پرحجم شدن اصل متن، با ذکر شماره مسلسل به بخش افزوده ها انتقال یافته است. ارجاع داستانها، افسانه ها و حکایتها مورد استشهاد نیز به اصل منابع، ناشی از همین ضرورت بوده که به جای درج عین آنها، به ذکر نام منبع و جای بیهیها بسنده شده است.

همچنین رساله حاضر؛ به فهرستهای لازم نیز آراسته شده است تا راهنمایی و تسهیل مطالعه مراجعه کنندگان را فراهم آورد.

این اثر، رساله دکتری اینجانب می باشد، و اگر فوایدی دربر داشته باشد، مرهون ارشاد فاضل بزرگوار، روانشاد استاد دکتر سید حسن سادات ناصری است. هیچوقت باورم نمی شد که روزگار امان ندهد تا آن انسان بزرگمنش صورت فعلی کتاب را نبیند. راقم این سطور، در دوران تحصیل و بویژه هنگام تدوین این رساله، بارها در منزل آن روانشاد زحمت افزا شد و چه بلند نظریها و مهمان نوازیها که از او مشاهده نکرد.

همچنین باید سپاس خود را از استادان دیگرم یعنی آقایان دکتر اسماعیل حاکمی و دکتر

عزیزالله جوینی استادان محترم دانشگاه تهران نیز ابراز دارم که در همین مورد خوشه‌چین معرفت حضورشان بوده‌ام. بعلاوه از حضرت دکتر منوچهر مرتضوی نیز باید متشکر باشم که در هر کار علمی مشورت با ایشان رهگشا و سخنان دلگرم‌کننده و ارشادات علمی‌شان باعث تسکین خاطر است و این نکته در باب رساله حاضر نیز صدق می‌کند.

خوشحالم که این رساله، مقارن با برگزاری کنگره بین‌المللی بزرگداشت نهمین سده تولد حکیم نظامی، انتشار می‌یابد. از همت بلند انتشاراتی اسیرکبیر که در فرصتی اندک این اثر را چاپ و انتشار داد باید ممنون بود.

از آقای علیرضا مظفری دوست و همکار گرامی و آقای علیرضا امانی دانشجوی خوبم که در تنظیم فهرس بنده را یاری کردند سپاسگزارم.

امیدوارم اهل فضل کاستیها را بر مؤلف متذکر شوند.

در اینجا اشاره به نام استادان بزرگوار، در مفهوم شانه خالی کردن از کاستیهای رساله حاضر نمی‌تواند باشد. این کمبودها را بایست به‌مایه اندک علمی نویسنده مربوط دانست و شاید بخشی را نیز بتوان به ناسازگاری اوضاع و احوال زمانه حواله داد.

منصور ثروت

شهریور ۱۳۶۸

فصل اول

معرفی حکیم نظامی گنجوی

تاریخ اجتماعی و سیاسی عصر نظامی

تاریخ عصر نظامی مقارن است با تلاشی حکومت مرکزی و بزرگ سلجوقیان، و آغاز نبرد قدرت میان بسیاری از سلسله‌های کوچک و بزرگ و امیران و اتابکان در نواحی گوناگون سرزمین بزرگ ایران این زمان. این تزلزل از زمان دشمنیهای وسیع و جنگهای پیاپی سلطان سنجر با آتسز خوارزمشاهی به سال ۵۳۳ هـ شروع می‌شود و در سال ۵۴۸ هـ که مابین غزان و سنجر جنگی سخت می‌گیرد و منجر به اسارت سه ساله سنجر تا ۵۵۱ هـ می‌شود به اوج خود می‌رسد. سنجر در همین سال به حيله‌ای از دست غزان نجات یافت ولی به علت بیماری در قوچان درگذشت^۱.

بنابراین، اولین سال تولد نظامی — اگر ۵۳۳ هـ را سال تولد نظامی بدانیم — سال جنگ سنجر و آتسز است که در آن ده‌هزارتن از سربازان آتسز به قتل رسیدند^۲. در سومین سال تولد نظامی نزاعی سخت مابین سنجر و قراختایان و ترکان قرلق (به سال ۵۳۶ هـ) در گرفت که عده کثیری از سپاهیان سنجر کشته شدند و زوجه سلطان به اسارت رفت و سلطان به ناچار به ترمذ گریخت. و در همین سال آتسز با سوءاستفاده از اوضاع نابسامان به مرو پایتخت سنجر حمله کرد و دست به کشتار وحشتناکی زد^۳.

۱. ر. ک: تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه/ ۳۶۳.

۲. همان/ ۳۵۷-۳۵۸.

۳. همان/ ۳۶.

همچنین در دوره جنگی هم که مابین غزان و سنجر درگرفت (۵۴۸) نظامی حدوداً پانزده ساله بود که علاوه بر اسیرشدن سلطان و همسرش به دست غزان، شهرهای آباد خراسان که هریک چشم و چراغ عالم تمدن و از جهت عمارت و جمعیت در آن ایام کم نظیر بودند، پایمال سم ستوران این جماعت غارتگر و خونخوار گردید و مرو و بلخ و طوس و نیشابور و هرات به باد یغمای ایشان رفت و بسیاری از عالمان و اهل زهد و تقوی به دست غز شربت شهادت نوشیدند^۱.

محتتها و مصیبت‌های مردم از این دوره به بعد وسعت می‌گیرد. زیرا با ضعف حکومت مرکزی سلجوقیان بزرگ، جنگ و جدالها مابین شاهزادگان و امیران و اتابکان افزونتر می‌گردد و بر اثر حمله‌های مکرر ترکان غز، خوارزمیان و رؤسای قبیله‌ها و طایفه‌های گوناگون، رنجهای مردم مضاعف می‌شود.

نمونه‌های فراوانی از این گرفتاریها را می‌توان در تاریخها ملاحظه کرد. به عنوان مثال می‌توان ناجوانمردیها و ستمهای بندگان اتابک محمد بن ایلدگز در پارس و عراق را از راوندی ذکر کرد. وی گوید: «اتابک محمد بن ایلدگز در پارس و عراق و آذربایجان همه امرا را از میان برد و شصت هفتاد تن از بندگان در مملکت نصب فرمود و این بندگان را از نهب و غارت پارس و اموال آن نواحی ممکن و محتشم و محترم کرد و چند بار به نفس نفیس خود بدان صوب حرکت فرمود و دو سه بار رکاب همایون خداوند عالم سلطان اعظم برنجانید... و آن شوم حرکتی بود که استیصال خانه‌های مسلمانان در آن نواحی ببرد، و به تراجع با عراق گروید، و به بهانه خوارزمیان همین بندگان با عراق همان کردند و سرای خویش و خان و مان به دست خود برباد دادند و شنیدم در میان نهب‌ها و آنچه از غارت پارس آورده بودند جامه‌خوابی به اصفهان از بار برگرفتند، کودکانی دو سه ماهه مرده از میان جامه‌خواب بدر افتاد! و همچنین دیدم که مصاحف و کتب وقفی که از مدارس و دارالکتبها غارت کرده بودند در همدان به نقاشان می‌فرستادند و ذکر وقف محو می‌کردند و نام و القاب آن ظالمان بر آن نقش می‌زدند و به یکدیگر تحفه می‌ساختند! و فساد آشکارا بر عراق از آن شد که از ترکان هر وشاقی که بر ولایتی استیلا می‌یافت قانونی از سیر آبا و اسلاف نمی‌دانست در پادشاهی که بر آن برود، هرچه

۱. ر. ک: تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه/ ۳۶۱-۳۶۳.

می‌خواست و می‌رفت می‌کرد...»^۱.

پس از مرگ سنجر، همانطور که گفته شد هیئت حکومت مرکزی سلجوقیان بزرگ، که بنای آن در دورهٔ صدارت خواجه نظام‌الملک طوسی و در عهد ملک‌شاه گذاشته شده بود، درهم شکست. بنابراین سلجوقیان آسیای صغیر—که بعدها جای خود را به عثمانیان دادند—همچنین سایر سلاجقه در کرمان، شام، عراق در مناطق تحت نفوذ خود سلطنت مستقلی تشکیل دادند.

در حاشیهٔ سلجوقیان چهارگانه، اتابکان در نقاط مختلف حکومت‌های نیمه-مستقلی تشکیل دادند. «اتابکها لله‌ها و پرستاران شاهزادگان سلجوقی بودند که در آغاز امر به‌صورت غلام در دربار مشغول خدمت می‌شدند و به‌مرور در اثر کاردانی و لیاقت یا به‌جهات دیگر مورد عنایت سلطان و دیگر درباریان قرار می‌گرفتند، و به کسب مقام و موقعیتی در مملکت توفیق می‌یافتند. در اواخر دورهٔ سلجوقی، یعنی در حدود قرن ششم هجری که در اثر جنگهای داخلی و نفاق، حکومت سلجوقی رو به ضعف نهاده بود، اکثر اتابکان از موقع استفاده کرده و علم استقلال برافراشتند. چنانکه در آذربایجان، نخست ایلدگز که غلامی بود در دربار سلطان مسعود به حکومت آذربایجان منصوب شد و پس از چندی، فرزندان او علم طغیان بلند کردند و سرانجام مغلوب خوارزمشاهیان شدند»^۲.

سایر اتابکان نیز مانند اتابکان سلغری فارس، لرستان، یزد هر کدام با سوء استفاده از ضعف حکومت مرکزی دست به استقلال زدند و از فرستادن باج و خراج به پایتخت سلجوقیان بزرگ خودداری کردند.

بنابراین، قرن ششم که حیات نظامی در آن سپری شد، عصر انهدام حکومت مرکزی و تجزیهٔ کشور بین رؤسای طایفه‌ها، غلامان سلجوقیان و خاندانهای بزرگ ایرانی است. این حکومت‌های کوچک و نیمه‌مستقل را می‌توان به شکل زیر نمایش داد:

۴۵۵-۷۰۰ ه.ق

سلجوقیان آسیای صغیر

۴۷۰-۵۱۱ ه.ق

سلجوقیان شام

۱. (احق‌الصدور)، به نقل از: قادیخ ادبیات در ایران، ج ۲/۵۰۱.

۲. قادیخ و اوضاع اجتماعی ایران، ج ۲/۲۷۶.

سلجوقیان عراق	۵۱۱-۵۹۴ ق.ه
سلجوقیان کرمان	۴۲۳-۵۸۳ ق.ه
خوارزمشاهیان	۴۹۰-۶۲۸ ق.ه
اتابکان آذربایجان (بنی ایلدگز)	۵۲۱-۶۲۲ ق.ه
اتابکان سلغری در فارس	۵۴۳-۶۸۶ ق.ه
اتابکان لرستان ^۱	۵۴۳-۶۸۶ ق.ه
اتابکان یزد	۵۳۶-۷۱۸ ق.ه
خاقانیان (اصحاب شروان)	۵۵۰-۶۰۹ ق.ه
ملوک شبانکاره	۴۸۸-۷۵۶ ق.ه
شدادیان	۳۴۰-۵۹۵ ق.ه
ملوک طبرستان	حدود ۴۲۶-۵۹۸ ق.ه
ملوک نیمروز	حدود ۴۳۲-۶۲۵ ق.ه
غوریان (آل شنسب)	۵۴۲-۶۱۲ ق.ه
ممالیک غوریه	۶۸۶- ق.ه
احمدیلیان (در مراغه)	۵۱۶-۶۲۴ ق.ه
منگوجک	۴۶۴-۶۵۰ ق.ه

در کنار این سلسله‌های مستقل و نیمه‌مستقل خانواده‌های قدیمی بزرگ ایرانی نیز مانند آل برهان (بنی‌مازه)، آل خجند و آل صاعد نیز از اعتبار سیاسی خاصی برخوردار بوده‌اند.

نمودار مذکور در فوق، به نیکی اوضاع نابسامان و درهم‌ریخته سیاسی ایران را در قرن ششم نشان می‌دهد. در کنار تشتت سیاسی حاصل از ضعف دولت مرکزی سلجوقیان بزرگ، باید از دخالت‌های خلیفه‌های عباسی بغداد نیز به‌عنوان یکی از عوامل تشدید مبارزات قدرتمندان ایرانی در جهت حفظ موقعیت متزلزل خویش نام برد.

در همین قرن جنگ‌های صلیبی نیز که از سال ۱۰۹۰ تا ۱۰۹۹ میان مسلمانان و مسیحیان ادامه داشته است^۲ اگر نه به‌صورت مستقیم، بلکه بطور غیرمستقیم در سیاست‌های حکومت مسلمانان بی‌تأثیر نبوده است.

نظامی، با همه سلسله‌های مذکور ارتباط نداشته است. بلکه پیش از همه

۱. یا هزار اسپیان - هزار اصفیان (تادیک ایران، پطروشفسکی و دیگران/ ۲۷۹).

۲. غزالی نامه/ ۴۰.

با سلسله اتابکان آذربایجان، احمدیلیان، شروانشاهان مربوط بوده است و به مناسبت هدیه اکثر آثارش بدینان نام آنان را در تصنیفهای خویش جاودانه کرده است.

۱. اتابکان آذربایجان

«این دسته از اتابکان که از سال ۵۳۱ تا ۶۲۲ بر آذربایجان و گاه بر عراق حکومت داشتند بازماندگان غلامی به نام «ایلدگز» بوده‌اند. شمس‌الدین ایلدگز از غلامانی بود که در دشت قفچاق خریداری و در ری به نام سلطان مسعود سلجوقی فروخته شد. چون غلامی کریه‌منظر بود در آغاز امر به حقارت روزگار می‌گذاشت. لیکن به سبب جودت ذهن و جلالت بزودی منظور نظر سلطان گشت تا آنجا که زن برادر خود طغرل بن محمد را به حباله نکاح او درآورد و او را به حکومت آذربایجان منصوب کرد.

در سال ۵۵۵ ه.ق، بعد از آنکه امرای عراق، سلیمان‌شاه بن محمد را معزول کردند، اتابک پسر سببی خود، ارسلان بن طغرل را به سلطنت رساند، و بدین ترتیب عراق را نیز در زیر نگین گرفت. و همچنان در قدرت روزگار می‌گذاشت تا به سال ۵۶۸ ه.ق درگذشت.

بعد از شمس‌الدین ایلدگز پسرش محمد جهان‌پهلوان، جای پدر را گرفت و با قدرتی بیشتر، از ۵۶۸ تا ۵۸۱ حکومت می‌کرد. وی بعد از فوت ارسلان بن طغرل، پسرش طغرل بن ارسلان را که به روایتی هفت ساله بود بر تخت سلطنت نشاند و در کمال استقلال به ضبط امور ملک پرداخت، تا در سال ۵۸۱ ه.ق درگذشت، و برادرش قزل‌ارسلان عثمان که در عهد برادر حاکم آذربایجان بود جای او را گرفت. بعد از چندی مملکت طغرل بر اثر مخالفت امرا و بنی‌اعمام آشفته شد، چنانکه از عراق به آذربایجان گریخت و در این اوان قزل‌ارسلان که خود داعیه سلطنت داشت بر بنه سلطان زد و آن را غارت کرد. سلطان مملکت فرو گذاشت و به قفچاق گریخت تا مددی گرد آورد. خلیفه بغداد که کار طغرل را تمام می‌پنداشت تشریف سلطنت به نام قزل‌ارسلان فرستاد. لیکن در همان سال قزل‌ارسلان در بحبوحه قدرت در خیمه خود به مواضعه امرا به قتل رسید (۵۸۷ ه.ق.).

بعد از قزل‌ارسلان، حکومت اعقاب ایلدگز منحصر به آذربایجان شد و دو تن دیگر به نام نصرت‌الدین ابوبکر و مظفرالدین اوزبک تا سال ۶۲۲ ه.ق بر آذربایجان

حکومت کردند و در این سال منکوب و مقهور جلال‌الدین خوارزمشاه شدند.
اتابکان آذربایجان نسبت به شاعران توجه و علاقه‌ای داشتند^۱.

۲. احمدیلیان

پس از استیلای سلجوقیان، نخستین بار که نام یک حکمران بومی برده می‌شود در سال ۱۰۵۰ ه.ق. است که ابن‌اثیر نام امیر احمدیل را که نیای بزرگ احمدیلیان است تحت عنوان خداوند مراغه می‌آورد. این شخص به‌دست باطنیان در بغداد کشته شد. دومین نفر از این خانواده پسر هموست به‌نام آقسنقر که از ناحیه محمود سلجوقی (مغیث‌الدین) به‌اتابکی فرزندش داوود برگزیده شد. پس از مرگ سلطان برای ابقای داوود در مقابل طغرل ثانی و سلجوق و مسعود، آقسنقر زحمات زیادی کشید. پایان کوششهای او به‌ابقای سلطان مسعود به‌عنوان پادشاه کل سلاجقه و ولیعهدی «داوود» اتمام یافت. ولی این مرد نیز در چادر خود در همدان به‌دست باطنیان کشته شد.

سومین نفر، نصرت‌الدین ارسلان‌آبه خاصبک است. آقسنقر دو پسر داشت هر دو همنام. یکی به‌ترکی که همین فرد نامبرده باشد، دیگری به‌فارسی به‌نام شیرگیر. خاصبک لقب دومین ارسلان‌آبه بود.

ارسلان‌آبه، که عماد کاتب وزیر و مورخ نامی آقسنقر، در سال ۵۴۸ ه.ق نام او را می‌برد، مصادف با آغاز کار اتابک ایلدگز معروف است و دوستی آن دو با همدیگر. همین دو نفر که بعدها با کمک یکدیگر سلطان محمد را یاری رسانده بودند، از سوی سلطان تماسی آذربایجان را جز اردبیل در میانه خویش به‌دو بخش تقسیم کردند.

اما پس از مرگ سلطان محمد که ارسلان‌آبه به‌اتابکی فرزند خردسال او برگزیده شده بود در مقابل اتابک ایلدگز نیز که شوهر مادر ارسلان محسوب می‌شد و او را ایلدگز به‌پادشاهی برداشته و از ارسلان‌آبه نیز درخواست تأیید کرده بود اختلاف افتاد. نخست جنگ سختی میان سپاه شمس‌الدین ایلدگز به‌فرماندهی پسرش محمد جهان پهلوان با ارسلان‌آبه رخ داد که منجر به شکست پهلوان شد. ولی بعدها در برابر تهدید گرجیان برای آذربایجان باهم مجدداً آشتی کرده و دوست

۱. تاریخ ادبیات د ایران، صفا، ج ۲/۲۷-۲۸.

شدند. یکبار دیگر میان آن دو پس از شکست دادن گرجیان جنگ شده که منجر به شکست ارسلان‌آبه شده است.

چهارمین تن از این خاندان، علاءالدین کرپا ارسلان است. وی از معروفترین و بهترین فرمانروایان زمان خود و به دادگستری و همدوستی شناخته شده بوده است و در ادبیات فارسی جایگاه بلندی دارد که استاد نظامی گنجه‌ای، بهرامنامه خود را به نام او سروده است.

شکل درست نام او کرپا ارسلان است. یا چنانکه در یکی از نسخه‌های کهن نظامی «کرته ارسلان» نوشته شده است. «کرپا» در ترکی به معنی «میوه دیررس» و «بره دیرزاد» و مانند اینها بوده. ولی چون این گونه میوه‌ها و بره‌ها همیشه کوچکتر از دیگر میوه‌ها و بره‌ها می‌باشد از اینجا «کرپا» را به معنی کوچک نیز بکار برده‌اند. چنانکه در آذربایجان «گرپه» به همین معنی معروف است. پس کرپا ارسلان به معنی شیر کوچک بوده است.

پدر علاءالدین نیز معلوم نیست کدام یکی از ارسلانهاست. ارسلان‌آبه یا شیرگیر. وی برادری نیز داشته به نام فلک‌الدین. تنها ما از کاوش می‌فهمیم که ارسلان‌آبه، پدرش و فلک‌الدین برادرش بوده است. از سوی دیگر در این بیت نظامی: از بلندی، برادر فلک است در بزرگی مقابل ملک است می‌توان گفت که اشاره به برادری اوست با فلک‌الدین. سلطان طغرل سوم، پسرش برکیارق را بدو سپرد و لقب اتابکی بدین مناسبت به او داده شد، وی در سال ۶۰۴ ه. ق درگذشته است.^۱

۳. شروانشاهان

با کیخانوف می‌گوید: «سلسله نسب ایشان پیش از خاقان کبیر معلوم نیست. — منظور خاقان کبیر منوچهر است — گرچه نسب این سلسله را تا عهد انوشیروان پیش می‌برد و این لقب شروانشاهی را از ناحیه انوشیروان خطاب به شهریار نامی می‌داند.

از این سلسله به اعتقاد او، در آغاز قرن دوم فرخ زادبن آخشیجن، سپس فیلاشاه به اسم آخستان، در آغاز قرن چهارم علی بن حیثم و بعد از او محمد بن یزید

۱. شهریاران گمنام، ۲۲۹-۲۴۸.

از نسل بهرام چوبین، سپس سلطان فریدون در ناحیه جلفا حکومت کرده‌اند.^۱ «ابوریحان بیرونی انتساب این خاندان را به نسل اکاسره مسلم می‌داند. مسعودی در مروج الذهب و قاضی بیضاوی به نقل دولت‌شاه آنان را از نژاد بهرام چوبینه می‌شمارند. بنابراین مسلم است که شروانشاهان دست‌نشانده خسرو انوشیروان بوده‌اند.

مسعودی از دو شروانشاه نام می‌برد. یکی در آغاز قرن سوم به نام علی بن-الهیثم و دیگر معاصر خود وی که محمد بن یزید نام داشته و به سال ۵۳۳ ق. یعنی موقع تألیف مروج الذهب زنده بوده و او از حدود شروانشاهان تجاوز کرده و بر «دربند» و دیگر نواحی مسلط شده است. و شاید به همین جهت که یزید پدر این محمد از نیاکان منوچهر و پسرش اخستان می‌باشد، خاقانی آنها را آل یزید می‌خواند. «عمادالدین کاتب هم از شروانشاه فربرز خبر می‌دهد که در عهد ملک‌شاه بن البارسلان (۴۶۵-۵۸۵ ق.) بوده، و وقتی ملک‌شاه به اران رفته او به نزد وی آمده و مقرر شده که هر سال هفتاد هزار دینار بپردازد، و این قرارداد بتدریج تخفیف یافته تا به چهل هزار دینار رسیده است. و همو از حبس شروانشاه که نام او را ذکر نمی‌کند، به امر محمود بن محمد بن ملک‌شاه (۵۱۱-۵۲۵ ق.) سخن می‌راند. و این واقعه یعنی شورش شروان و گرفتاری شروانشاه مقارن سنه ۵۱۶ اتفاق افتاده، و احتمال قوی می‌رود که فربرز پدر فریدون و جد منوچهر و ظاهراً حادثه اخیر هم راجع به فریدون پدر منوچهر باشد. و بیت خاقانی «گوهرکان فریدون شهید» می‌رساند که فریدون کشته شده و معلوم نیست که کشته او سلطان محمود یا دیگر کس بوده است. پس از انجام کار فریدون فترتی واقع شده، و پدید نیست که ملک شروان به دست کدام کس افتاده است. لیکن پس از چندی منوچهر سر برآورده و ملک نیاکان را از نو تسخیر کرده، چنانکه اشعار فلکی و خاقانی گواهی می‌دهد.

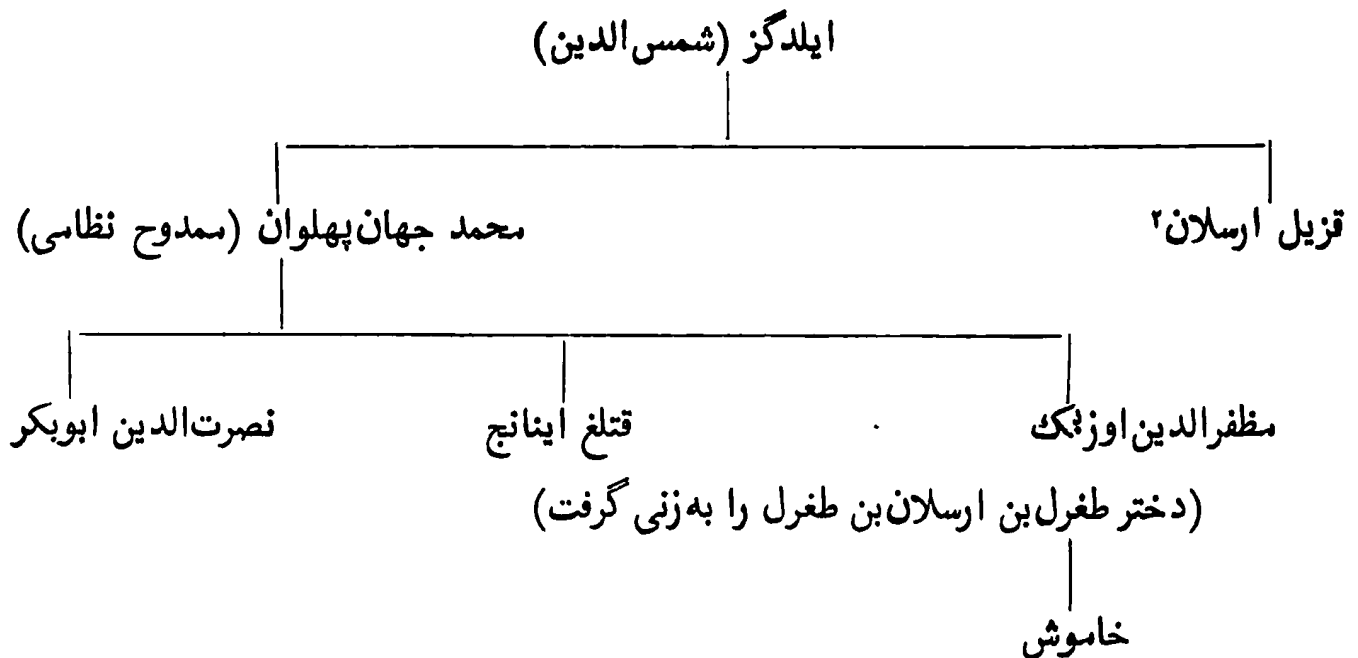
بعد از این، نسبتاً تاریخ این خاندان روشن می‌گردد و بخصوص تاریخ آنان از اواسط قرن هشتم تا حدی مرتب است، و در ضمن حوادث امیر تیمور و اشعار قرن نهم، اطلاعات وسیعتری بدست می‌آید.

آخرین شروانشاهان، شاه رخ بن سلطان فرخ بن شیخ‌شاه بود که با شاه طهماسب

اول صفوی زد و خوردی کرد و در سنه ۵۹۴ ه. ق اسیر گردید و در سنه ۶۹۴ ه. ق فرمان یافت و این سلسله منقرض شد»^۱.

شجره اتابکان آذربایجان (بنی ایلدگز)

۱. شمس الدین ایلدگز ۵۳۱ ه. ق
۲. شمس الدین ابوجعفر محمد پهلوان جهان بن ایلدگز حدود ۵۶۸ ه. ق
و نایب السلطنه سلجوقیان در عهد ارسلان شاه بن طغرل بک
در عراق و ری.
۳. مظفرالدین قزیل ارسلان عثمان بن ایلدگز ۵۸۱ ه. ق
۴. نصرت الدین ابوبکر بن محمد ۵۸۷ ه. ق
۵. مظفرالدین اوزبک پهلوان بن محمد (معزول خوارزمشاه) ۶۰۷ ه. ق



نقل از: نسب نامه خلفا و شهریاران/ ۳۴۹

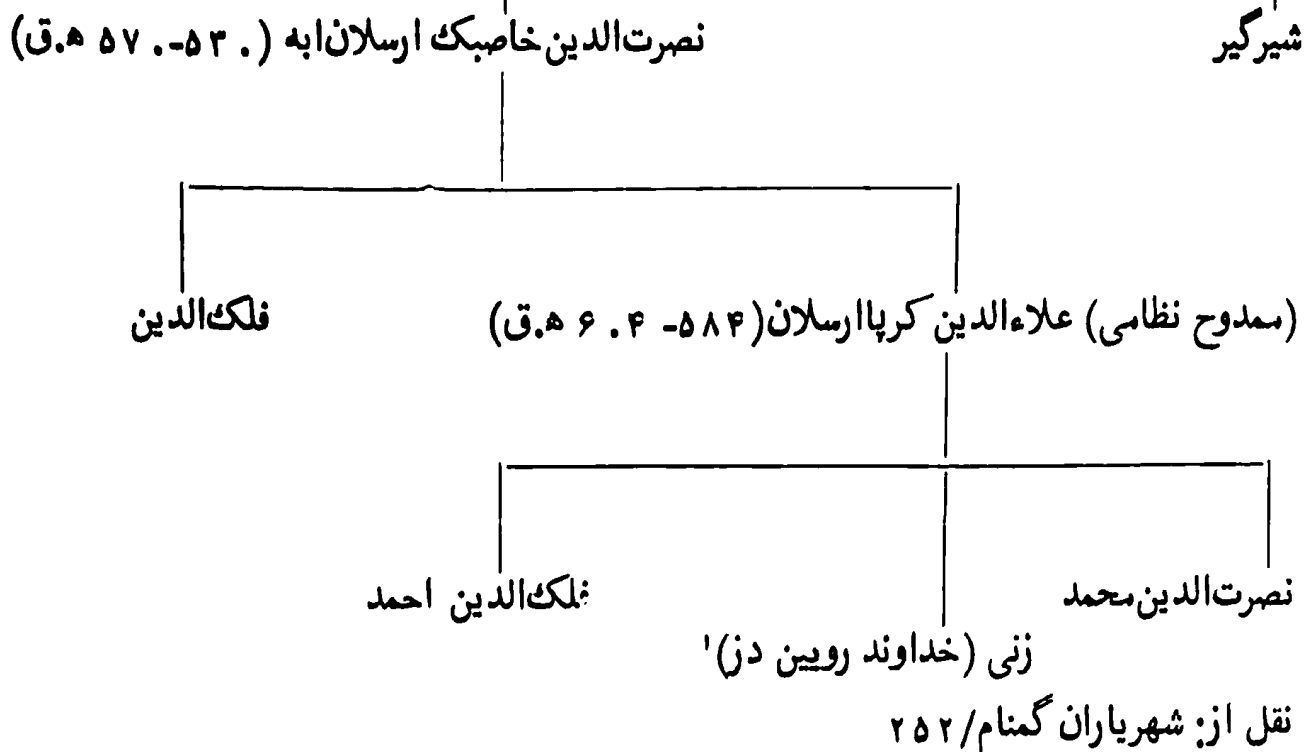
۱. سخن و سخنودان/ ۵-۶-۶.

۲. این شخص تعهدات برادر خود یعنی محمد جهان پهلوان را در مقابل خسرو و شیرین از ناحیه نظامی پس از مرگ برادر عملی کرده و ده حمدونیان را بدو بخشیده است.

نسب نامه احمدیلیان (آقسنقریان)

احمد پسر ابراهیم پسر وهسودان روادی (۵۱۰ هـ - ۵۱۵ هـ ق)

آقسنقر (۵۱۶-۵۲۷ هـ ق)



نسب نامه سلسله منگوجک ۴۶۴-۶۵۰ هـ ق

منگوجک^۲

اسحق

داوود

فخرالدین بهرامشاه (ممدوح نظامی) ۵۵۰-۶۱۵ هـ ق

۱. این زن نامش در تاریخ نیامده. وی نوه علاءالدین است. این زن بعداً زن اتابک خاموش پسر اتابک نوه ایلدگز شد. پس از مرگ اتابک خاموش وی هنگام حمله سلطان جلال الدین خوارزمشاه زن او شد. (شهریادان گننام/۲۴۹).
۲. امیر نواحی ارزنجان از جانب الب ارسلان، «محل حکومت او ارزنجان، قولونیه و کماخ بوده است.» (خاقانی، مینورسکی/۱۵).

خاقانیان (اصحاب شروان)

۱. ابوالمظفر منوچهر بن کسران
۲. اخستان الاول بن منوچهر
۳. فرخزاد [اول] بن منوچهر
۴. گرشاسپ بن فرخزاد
۵. علاءالدین فریرز بن گرشاسپ
۶. اخستان [ثانی] بن فریرز
۷. فرخزاد [ثانی] بن فریرز

- حدود . ۵۵ ه.ق
- حدود ۵۵۶ ه.ق
- حدود ۵۶۶ ه.ق
- حدود ۵۷۵ ه.ق
- حدود ۶۲۲ ه.ق
- حدود ۶۴۹ ه.ق
- حدود . ۶۸ ه.ق

نقل از: نسب نامه خلفا و شهریاران / ۲۷۹-۲۸۰.

بقیه شهریاران این سلسله تا دوره شاه طهماسب در گلستان ۴۱ با کیخانیان تعقیب شده است.

اوضاع فرهنگی عصر نظامی

عصر نظامی، عصر کوردلی، تنگ نظری، تعصبها و سختگیریهای مذهبی، سقوط ارزشهای انسانی- اخلاقی، و ضد خردگرایی است. در کنار اینهمه ارزشهای ضد معنویت، فشارهای اقتصادی، جنگهای خانگی، ستم شاهان^۱ تجاوزهای مأموران حکومتی و رؤسای ایلها و طایفه ها بر مردم محروم، و زلزله^۲ و قحطی، اجتماعی را می سازد که حتی فریاد شاعران مدیحه پرداز را نیز بر آسمان می رساند. به عنوان مثال عبدالواسع جبلی متوفی در اواسط قرن ششم می گوید:

منسوخ شد مروت و معدوم شد وفا وزهر دو نام ماند چو سیمرغ و کیمیا

شد راستی خیانت و شد زیر کی سفه شد دوستی عداوت و شد مرد می جفا...^۳

جمال الدین عبدالرزاق اصفهانی معاصر نظامی نیز گوید:

الحدار ای غافلان زین وحشت آباد الحذار

الفرار ای عاقلان زین دیو مردم الفرار

۱. نظامی به عنوان نمونه از ستم سنجر بر رعیت اشاره کرده است. ر.ک: داستان پیرزن باسلطان سنجر، مخزن الاسرار / ۹۱-۹۳.

۲. قطران به شرح این زلزله پرداخته است. ولی در عصر نظامی ملک عزالدین پادشاه موصل شهرهای زلزله زده تحت حکمرانی خود را - بنابه ادعای نظامی - آبادان کرده است. (ر.ک اقبالنامه / ۳۱-۳۲).

۳. ر.ک: تاریخ ادبیات د ایران، ج ۲ / ۱۲۵.

ای عجب دلتان بنگرفت و نشد جانتان ملول
زین هواهای عفن زین آبهای ناگوار
عرصه‌ای نادلگشای و بقعه‌ای نادل‌پذیر

قرصه‌ای ناسودمند و شربتی ناسازگار...^۱

خاقانی شروانی شاعر معاصر نظامی (م. ۹۵۰ ه.ق) می‌گوید:

در جهان هیچ سینه بی‌غم نیست غمگساری ز کیمیا کم نیست
... هیچیک خوشه وفا امروز در همه کشتزار آدم نیست^۲

خود نظامی هنگام تصنیف اقبالنامه که نبرد قدرت برای تسخیر سلطنت وجود داشته است، اوضاع عصر را همچون هوای مسموم می‌داند^۳. و در مخزن‌الاسرار هر روز خویش را از روز پیشین بدتر می‌بیند و به دنبال راحت و آسایش پارینه، و نور دل و روشنی سینه می‌گردد:

صحبت این خاک ترا خار کرد خاک چنین تعبیه بسیار کرد
عمر همه رفت و به پس گستریم قافله از قافله واپس‌تریم
گرم روسرد چو گلخن - گریم سرد پی گرم چو خاکستریم
نور دل و روشنی سینه کو راحت و آسایش پارینه کو^۴

گفتیم عصر نظامی، عصر تعصبهای مذهبی است. اصولاً، شکست معتزله و برقراری اشعریان به معنای پایان دوران آزاداندیشی در مذهب است. زیرا «غالب پیشوایان فرقه معتزله، پیشروان تفکر و تعقل و معتقدان به اختیار و تنزیه و دوستداران فلسفه و علوم نظری و اثباتی بودند، و با حکومت و غلبه آنان، علوم عقلی توسعه و کمال می‌یافت. در صورتیکه شکست آنان وسیله تعصب و تقشف در میان مسلمانان و شکست عقل و استدلال و نظر و مقدمه انحطاط تمدن اسلامی گردید.

»بعد از این عهد، بحث و نظر در علوم دینی و غیردینی متروک شد و تسلیم و تقلید امری معتاد گشت. تسلیم به قضا و قدر و تقلید از اسلاف بدون آوردن نظر جدید. از این پس تمام کتابها و آثار یا عبارتست از نقل اقوال و عقاید پیشینیان

۱. ر.ک: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲/۷۳۷.

۲. ر.ک: دیوان خاقانی / ۷۵۰-۷۵۱.

۳. ر.ک: اقبالنامه / ۲۰-۲۱.

۴. مخزن‌الاسرار، ۱/۱۷۴-۱ و ۲-۴ و ۵.



۱. این شجره نامه پس از دقت در اثر استانیلی لیتون (Lytton) صفا و مطالعه دقیق تاریخ ایران بشیرالدوله پهلوان
۲. محمد و برکیارق پنج بار با هم بر سر قدرت نشستند که
آذربایجان، اران، ارمنستان، الجزیره، بوسنی و کوسووا
۳. وی به دست «تکش» خان خوارزم شاه مقتدر و توانمند
انتقال یافت. (ر. ک: گلستان / ۴۰۶)
۴. ایلدگوز، اتابک اعظم ارسلانشاه بنویسند: «اذا ارسلنا
ارسلانشاه نیز محسوب می شد. از ایلدگوز پسر ارسلانشاه
شدند. بنابراین دو تن اخیر برادران نامی ارسلانشاه
پادشاه گرجستان رفت و او را شکست داد و او را زندانی کرد.
نصرت الدین محمد جهان پهلوان (که در آن زمان پادشاه بود)
سال ۵۸۲ هـ که جهان پهلوان فوت کرد و پسر او جهان
۵. اتابک (لله) وی از ناحیه بدخشان به قتل رسید و پسر او
را به نام مسعود و ولایتعهدی را در آن زمان داشت.

در صورتیکه مقبول عقاید متعصبانه باشد، و یا عبارتست از اثبات اقوال آنان لاغیر. و از بدبختی، این فکر حتی به فلاسفه و علما نیز سرایت کرد. ضربت عظیم اهل حدیث و سنت به تمدن و علوم در آن بود که تفکر را در اصول دین و عقاید و احکام و احادیث و آیات و تمیز خطا از صواب بوسیله عقل و نظایر آن امری زائد و نزدیک به کفر و جسارت دانستند. و در حقیقت آن را تحریم کردند و داستان مخالفت‌های شدید گروهی از پیشروان مذاهب اسلامی و فقها با علوم اوایل و حکما و علما از همین اوان در تاریخ تمدن اسلامی پدید آمده است که قوت آن علی‌الخصوص در قرن پنجم و ششم بود»^۱.

همین نکته، یعنی انکار آزادی افکار و عقاید که از ابتدای قرن سوم تا اواخر قرن چهارم در سرزمینهای اسلامی وجود داشت و یکسونگری در موضوع مذهب حقه از دیدگاه اهل سنت، بوضوح از شرح حال و اثر عبدالکریم شهرستانی (م. ۵۹۹ ه.ق) یعنی مؤلف «الملل والنحل» ملاحظه می‌شود^۲. این سنخ فکر از کتاب معروف به تلبیس ابلیس (نقد العلم والعلماء) اثر امام ابوالفرج جمال‌الدین ابن‌جوزی بغدادی (م. ۵۹۸ ه.ق) که نمایشگر طرز تفکر طبقه محدثان و فقیهان قرن ششم است قابل تعقیب و مشاهده است^۳. و در همین عصر علوم عقلی با نام «علم تعطیل» نام برده می‌شود. نقل سخنی از کتاب تلبیس ابلیس این ادعا را روشنتر می‌کند:

«ابلیس در فریقین فیلسوفان از این جهت تواناست که آنها به آراء و عقول خود قناعت کردند و به مقتضای گمان خود سخن گفتند، بی‌آنکه به انبیا توجهی کنند. مثلاً صانع را منکر شدند و زمین را ستاره‌ای در میان فلک فرض کردند و گفتند: هر کوكب را عوالمی بسان زمین است و یا بعضی به عدم وجود صانع معتقد شدند... و برخی مانند ابن‌سینا و معتزله گفتند: خدا بر نفس خود و بر کلیات علم دارد، نه جزئیات»^۴.

اهداف سیاسی سیاستمداران و سیاستگزاران این عصر نیز در حمایت و

۱. تاریخ ادبیات در ایران، خلاصه ج ۱ و ۲/۲۳۹-۲۴۰.

۲. ر.ک: مقدمه الملل والنحل/۲۲.

۳. ر.ک: پیشین/۲۳.

۴. همان‌جا.

گسترش تعصبات مذهبی بی‌دخال نیست. زیرا حکومت سلجوقی که در رأس آن ترکان غیر ایرانی از عهد غزنویان تا خوارزمشاهیان در ایران حکومت کردند، در جهت حفظ منافع خویش، حمایت خلیفه بغداد و مذهب تسنن را در برابر مقابله با دشمنان داخلی ایرانی خویش وجهه همت قرار دادند، و با حربۀ دفاع از دین مخالفان سیاسی خود را از میدان بدر بردند. بنابراین بخشی از مبارزه‌ها علیه بددینی و بدکشی تنها در راستای سرکوب ایرانیان ضدحکومت غزنوی و در این دوره سلجوقی بوده است. این مقصود را از بزرگترین سیاستمدار قرن ششم و یکی از متعصب‌ترین افراد در مذهب شافعی یعنی خواجه نظام‌الملک طوسی می‌توان ملاحظه کرد. وی در سیاستنامه خود پیوسته اهل مذاهب خارج از مذاهب اهل سنت و بویژه رافضیان و اهل تشیع را به‌عمد در کنار نام جهودان، گبران، بددینان و بدکیشان نام می‌برد و آنان را سم اجتماع می‌نامد، و پاک کردن جامعه را از وجود آنان وجهه همت هر پادشاهی می‌داند، و از اینکه در عصر او چند تنی مخفیانه در کارهای دولتی وارد شده‌اند پادشاه را هشدار می‌دهد. سیاستی که تا دوره صفویه همچنان به‌قوت خود باقی ماند. نقل نکته‌ای چند از سیاستنامه خواجه سیمای مذهبی عصر را روشنتر خواهد نمود. وی می‌گوید:

«اگر جهودی به‌عمل و به‌کدخدایی ترکان آید ترکان را می‌شاید، و اگر گبری آید می‌شاید، و اگر رافضی و خارجی و قرمطی می‌آید می‌شاید. غفلت برایشان مستولی گشته است! نه بر دین حمیتشان هست و نه بر مال شفقت و نه بر رعایا رحمت. دولت به کمال رسیده است و بنده از چشم بد می‌ترسد. نمی‌داند که این کار به کجا خواهد رسید؟ که در روزگار محمود و مسعود و طغرل و الپارسلان، هیچ گبری و ترسایی و رافضی را زهره آن نبود که بر صحرا آمدندی و یا پیش ترکی شدند، و کدخدایان ترکان همه متصرف پیشگان خراسان بودند و دیران خراسانی حنفی مذهب یا شافعی مذهب پاکیزه باشند نه دیران و عاملان بد مذهب عراق به‌خویشتن راه دادندی و ترکان نه هرگز روا داشتندی و یا رخصت دادندی که

۱. در اینجا خواجه گلایه از بی‌سروسامانی عصر خویش دارد که ظاهراً حکومت و یا شاه توجهی به این معنی ندارد که تنی چند غیرحنفی یا شافعی — بویژه شیعی — وارد کارهای دولتی شده‌اند.

ایشان را شغل فرمایند. گفتندی: اینان هم مذهب دیلمان‌اند و هواخواه ایشان. چون پای سخت‌کنند کار بر ترکان به زیان آورند و مسلمانان را رنجها رسانند. دشمن همان به که در میان ما نباشد...

«اگر کسی در آن روزگار به خدمت ترکی آمدی به کدخدایی یا به فراشی یا به رکابداری، از او پرسیدندی که تو از کدام شهر و از کدام ولایتی و چه مذهب داری؟ اگر گفتی: حنفی یا شافعی‌ام و از خراسان، ماوراءالنهر و یا از شهری که سنی باشند او را قبول کردی. و اگر گفتی شیعی‌ام و از قم و کاشان و آبه و ری‌ام، او را نپذیرفتی و گفتی: برو که ما مارکشیم نه مارپروریم»^۱.

نظیر همین سختگیری را خواجه از الب ارسلان پادشاه سلجوقی نقل می‌کند و می‌گوید: روزی الب ارسلان متوجه شد که «اردم» «دهخدا یحیی» را که باطنی یا رافضی مسلک بود، به عنوان دبیر در خدمت گرفته است. بسیار عصبانی شد و او را احضار نمود و پس از پرخاش زیان این عمل را گوشزد کرد. «اردم» گفت «او کی باشد در همه جهان، مار اگر همه زهر گردد این دولت را چه گزند بود؟» سلطان ثابت کرد که اینان رفته رفته بیشتر شده و موجب دردسر می‌شوند. سپس «دهخدا یحیی» را بازخواند و بدو گفت: «ای مردک باطنی و می‌گویی خلیفه خدا حق نیست.» گفت: «ای خداوند، بنده باطنی نیست. بنده شاعی است یعنی رافضی.» سلطان گفت: «مذهب روافض چنان نیکو مذهبی است که او را سپر مذهب باطنی کردی: این بد است و آن از بد بتر.» چاوشان را فرمود تا چوب در آن مردک نهادند و نیم‌مرده او را از سرای بیرون کردند.

پس از این ماجرا از دو تن از فقیهان عصر به نامهای «مشطب» و قاضی لوکر خواجه احادیثی چند جعلی را در محتوای صدور اجازه قتل رافضیان از ناحیه رسول اکرم (ص) یادداشت می‌کند که ظاهراً در حضور الب ارسلان گفته بوده‌اند^۲. متأسفانه چنین تعصبهایی، رفته رفته در نزد نه تنها فقیهان بلکه عامه مردم نیز به عنوان یک مسئولیت دینی تلقی شد و به سنتی پیوسته بدل گشت. چنانکه مشاجره‌های مذهبی و تعصبات حاصل از آن حتی در گرما گرم حمله‌های خانمانسوز

۱. سیاستنامه/۱۹۴-۱۹۵.

۲. ر.ک: پیشین/۱۹۵-۱۹۹.

غزان و حتی مغولان به عهده تعطیل نیفتاد. در راحة الصدور راوندی آمده است: «بعد از غارت غز در نیشابور و قتل و حرق آنان، چون غزان برفتند، مردم شهر را را به سبب اختلاف مذاهب، حقایق قدیم بود، هر شب فرقتی از محلتی حشر می کردند و آتش در محلت مخالفان می زدند، تا خرابه ها که از آثار غزان مانده بود اطلال شد و قحط و وبا بدیشان پیوست تا هر که از تیغ و شکنجه جسته بود به نیاز بمرد^۱. نتایج حاصل از چنین تعصبی، از قبیل مخالفت با مذاهب غیر سنی و بویژه ضدیت با فلسفه و خردگرایی از حوزه متفکران و فقیهان و اهل شرع و سیاست خارج شد و به شاعران و حتی صوفیان نیز که وسیع المشربند سرایت کرد.

گفتیم مشاجره ها و مباحثه های مذهبی- فلسفی، اهل صوفیه را نیز بسوی خود جذب کرد. در این قرن «صوفیه علاوه بر قرآن از جاذبه فلسفه و علم کلام مصون نماند. و یک نوع تصوف نظری و عرفان مدرسی پیدا شد که در قرن بعد به دست محیی الدین ابن العربی و صدرالدین قونوی و شیخ عراقی به مقام کمال رسید. بنابراین مباحثه های فلسفی حقیقت خدا و عالم، معرفت، علت آفرینش، حدوث و قدم، وحدت وجود، عالم صغیر و کبیر، افعال و اعمال، وارد در مباحثه های تصوف نظری شد»^۲.

اما سوای تأثیر تعصب در برخی از اهل ذوق و عرفان، تصوف در این قرن راه کمال را می پیماید و از اقبال وسیعی روبروست. علت گسترش این نظریه را می توان مربوط به شرایط اجتماعی عصر نیز دانست. در این دوره آلودگی مادی فقیهان و محدثان که در کنار امور مذهبی به اداره مدارس دینی، تولیت امور وقفی، اشغال مصدر قضاوت پرداخته اند، و در مال دست در دست مدیران سیاسی گذاشته اند و در اجحاف به مردم شریک جرم پادشاهان و سیاستمداران هستند، امری کاملاً مشهود است^۳. نتیجه این عمل، انزجار پنهانی مردم از این طبقه و گریزشان بسوی اهل عرفان می باشد.

نکته دیگری که در این دوره باعث پر شدن خانقاههاست، خستگی روحی و

۱. به نقل از: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲/۱۴۷.

۲. بحث در احوال و آثار حافظ/۴۹۲-۴۹۳.

۳. ر. ک: پیشین / همانجا.

جسمی مردم است از جنگهای پیاپی قبیله‌ها و تحمل زیانهای حاصل از غارت‌های مکرر قومهای ترک‌نژاد. جنگهای صلیبی نیز که از اواخر قرن پنجم آغاز شده و تا اواخر قرن ششم ادامه داشته است، به‌اضافه خونریزیهای حاصل از ستیز فرقه‌های شیعی، سنی، اسماعیلی، اشعری و معتزلی، عوامل مؤثری است در راه سوق دادن مردم آزاداندیش و آرامش‌طلب به‌سوی مکتب صلح و صفا، عشق و محبت و خارج از تعصب قشری یعنی عرفان.

علی‌رغم حضور عرفان و تصوف در این عصر، که در اکثر شاعران این عصر و بعد از آن بلا تأثیر نبوده است — و بخشی از آن تأثیر را در نظامی بویژه در مخزن‌الاسرار او می‌توان دید — نتایج سوء اوضاع نابسامان اجتماعی را، در روحيات، گفتار و کردار شاعران، روشنتر از مسلک عرفان می‌توان ملاحظه کرد. «تزلزل و ضعف در وضع حکومت قرن ششم که به‌علت غارتگریها، کشتارها، ناامنیها و آشفتگی اوضاع و احوال کشور اجازه نمی‌داد کسی شبی را در بستر راحت به‌روز آورد، نوعی تزلزل روحی در مردم بوجود آورده بود و در نتیجه شاعران و نویسندگان را خسته، برآشفته و بدبین ساخته بود. تا آنجا که اینان در گفته‌های خود پیوسته از معدوم شدن مروت، منسوخ شدن وفا، باژگونه شدن رسمها، تبدیل راستی به خیانت، دوستی به عداوت، مردمی به جفا و ابتلای فضلا و درماندگی عقلا و امثال آن ناله می‌کنند و غالباً مردم را دعوت به انفراد و انزوا می‌نمایند و از اجتماع مذمت می‌کنند»^۱.

انحطاط جامعه در این دوره باعث شده تا شاعران عصر نیز دچار تنگ‌نظری، سرگرمی به‌مسایل حقیر و شخصی و بحث در جزئیات، طعنه بر آرای یکدیگر، و بدتر از همه هجوشوند. خودستایی و اظهار فضل، خودبینی و نشان دادن معلومات، شکایت و ناله از مجهول ماندن مقام، مشاجره‌های قلمی، نکاتی است شایع مابین شاعران این عصر نظیر خاقانی، ابوالعلاء گنجوی، رشید و طواط، جمال‌الدین عبدالرزاق. نظامی نیز در عین گوشه‌گیری، با آنکه نام شاعر شخصی را هرگز به‌زبان نیاورده است، ولی پیوسته از دزدان شعر خویش و حسودان شکایت می‌کند و به تبعیت از انحطاط اخلاقی عصر حتی از استعمال واژه‌های رکیک و دزداری

۱. بحث در احوال و آداب حافظ / ۴۸۶-۴۸۷.

نمی‌کند. مثلاً آنجا که حسود- شاعران پیر را انتقادی کند ضمن برشمردن استعداد های بالقوه خود، آنان را سگان پیر می‌نامد که همچون شیران گندیده دهان‌اند و یا گرگ صفتانی هستند که ناف غزالان (شاعر جوان یعنی نظامی) را می‌درند.

در کهن، انصاف نوان کم بود پیر هواخواه جوان کم بود
... پیرسانی که چو شیر ابخرند^۱ گرگ صفت ناف غزالان درند
گر کنم اندیشه ز گرگان پیر یوسفیم بین و به من برمگیر^۲
یا آنکه حسود خویش را ولد الزنا می‌نامد:

ولد الزناست حاسد، منم آنکه اختر من ولد الزنا کش آمد چو ستاره یمانی
از این قبیل است مخالفت کامل خاقانی با اهل فلسفه^۳. حتی نظامی نیز با تمام آزادگی از تعصب مذهبی و پیروی از تفکر اشعری و در مال مخالفت با معتزله مصون نمانده است. کما اینکه در مخزن الاسرار می‌گوید به کوری چشم معتزله، خدا به چشم عین دیدنی است و پیامبر (ص) در معراج نیز با چشم سر او را دیده است:

آیت نوری که زوالش نبود دید به چشمی که خیالش نبود
دیدن او بی‌عرض و جوهر است کز عرض و جوهر از آن سوتر است
... دیدنش از دیده نباید نهفت کوری آن کس که به دیده نگفت^۴

همچنین در لیلی و مجنون، آنجا که مجنون سرسپردگی خویش را به محبوب — در خطاب به پیرزنی که قصد دارد وی را به جای شوهر، زنجیر زده به کوی لیلی ببرد — می‌خواهد ثابت کند، این بیان از زبانش خارج می‌شود:

گر تیغ روان کنی بدین سر قربان خودم کنی بدین در
اسماعیلی ز خود بسنجم اسماعیلی‌ام اگر برنجم^۵

۱. ابخر: گنده دهان (معین).

۲. مخزن الاسرار، ۱/۱۴۹ و ۶-۷.

۳. — نقد هر فلسفی کم از فلسی است

— جدلی فلسفی است خاقانی

— فلسفی دین مباش خاقانی

فلس در کیسه عمل منهد

تا به فلسی نگیری احکامش

که صلاح مجوس به زانست

(به نقل از تاریخ ادبیات د ایران، ج ۲/۲۹۱).

۴. مخزن الاسرار، ۱۱/۱۸-۱۲ و ۲/۱۹.

۵. لیلی و مجنون، ۱۲/۱۳۴-۱۳.

و بدین ترتیب اسماعیلی مذهب بودن در حکم دشنام تلقی می‌گردد. و از این عبارت، تعصب نظامی نیز هویدا می‌شود.

تعصب مذهبی در این قرن به بخش اهل عرفان و تصوف نیز سرایت کرد، و وسعت مشرب آنان را تحت الشعاع خود قرار داد. مانند امام محمد غزالی که به مخالفت اهل فلسفه پرداخت و «تهافت الفلاسفه» را نوشت. یا خواجه عبدالله انصاری علی‌رغم انتظاری که از آزادگی ضمیر صوفیه منتظر است، راه وصول به حق را در پیروی از ظواهر مذهب حنبلی دانست و در امر به معروف و نهی از منکر و مزاحمت اهل حال و اصحاب ذوق حتی تفسیق و تکفیر صوفیه‌ای را که از رعایت ظواهر شرع و بجا آوردن مذهب حنبلی انحراف می‌جسته‌اند از هر محتسب و فقیهی پیشی گرفت^۱.

بخشی از لاف‌زنیهای شاعرانه نظامی نیز، برآیند اوضاع اجتماعی است که برای شاعر غیروابسته به دربار و مداح قدرتمندان، جایی وجود ندارد. به همین دلیل قدرش شناخته نمی‌شود. بخشی از فریاد نظامی در تعریف و تمجید از خویش ناشی از نداشتن حقوق اجتماعی هنرمند است. از این لاف‌زنیها می‌توان بطور گذرا به موردهای زیر اشاره کرد:

در آغاز جوانی و هنگام سرودن مخزن‌الاسرار خود را ماه نوی می‌بیند که رو به کمال است و تبدیل به بدر خواهد شد و خویشتن را نخلی می‌داند بلندبالا که خرمایش در انتها قرار دارد یا دانه‌ای است که خوشه خواهد گشت و یا حوضچه‌ای است که با ریزش آب جویباران بدل به دریا خواهد شد^۲.

در لیلی و مجنون اثر خویش و سخن و شعرش را در ردیف اعجاز قرآن معرفی می‌کند:

زین سحر، سحرگهی که دانم مجموعه هفت سبع خوانم

۱. ر. ک: بحث در احوال و آثار حافظ / ۴۶۷-۴۶۸.

۲. آن مه نورا که تو دیدی هلال
نخل چو بر پایه بالا رسد
دانه که طرح است فراگوشه‌ای
حوضه که دریا شود از آب جوی
بدر نهش نام چو گیرد کمال
دست چنان کش که به خرما رسد
دانه بخوانش چو شود خوشه‌ای
تا به همان چشم نبینی دروی

(مخزن‌الاسرار، ۱۵۰/۲-۵).

سحری که چنین حلال باشد منکر شدنش وبال باشد^۱
و در شرفنامه، مقام خود را در بزرگی با شاهان مقایسه می‌کند و حریفی بر
خویشتن نمی‌داند^۲. و بالاخره در اقبالنامه خود را شاعر و سخنوری آسمانی و دیگر
شاعران را مقلد خویشتن می‌شناسد:

شنیدم که بالای این سبز فرش خروسی سپید است در زیر عرش
چو او بر زند طبل خود را دوال خروسان دیگر بکوند بال
همانا که آن مرغ عرشی منم که هر بامدادی نوایی زنم
بر آواز من جمله مرغان شهر بر آرند بانگ اینت گویای دهر^۳

شرح حال مختصر و آثار نظامی

شناسنامه: عموماً نام و نسب او را «الیاس بن یوسف بن زکی بن مؤید» ضبط
کرده‌اند. تقی‌الدین اوحدی در خلاصة‌الاشعار وزبدة‌الافکار نام و نسبش را «احمد
بن یوسف بن مؤید» و کنیه‌اش را «ابومحمد» و لقبش را نظام‌الدین آورده است. برخی
دیگر از مؤلفان لقب او را جمال‌الدین ضبط کرده‌اند^۴. عوفی در لباب‌الالباب او را
«حکیم‌الکامل نظامی گنجه‌ای» نوشته و شرحی دیگر از اسم او نداده است^۵.

اما به تصریح خود نظامی نامش الیاس بن یوسف بن زکی بن مؤید بوده است:
گر شد پدرم به سنت جد یوسف پسر زکی مؤید...^۶

در عین حال در آثارالبلاد قزوینی کنیه دیگری نیز به اسم ابومحمد آورده
است و بعید نیست صحیح بوده باشد^۷. همچنین حاجی خلیفه نیز در ذیل خمسة
نظامی نام کامل نظامی را «جمال‌الدین الیاس بن یوسف بن مؤیدالگنجوی» دانسته است^۸.

۱. لیلی و مجنون، ۹/۴۰-۱.

۲. زشاهان گیتی درابن غار ژرف
که دیده است بر هیچ رنگین گلی

کرا بود چون من حریفی شگرف
ز من عالی - آوازه‌تر بلبلی
(شرفنامه، ۶/۴۳-۷).

۳. اقبالنامه، ۲/۲۹-۵.

۴. نظامی گنجوی، نفیسی/۲.

۵. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲/۷۹۸.

۶. لیلی و مجنون، ۱۳/۴۸.

۷ و ۸. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲/۷۹۹.

مؤلفان قدیم عموماً وی را به اسم نظامی مطرزی آورده‌اند. لقب مطرزی در حق نظامی از آن جهت داده شده است که در زمان او یعنی قرن ششم چند نفر شاعر و نویسنده در ایران با تخلص نظامی بوده‌اند. مانند: نظامی عروضی سمرقندی، نظامی اثیری نیشابوری و نظامی منیری سمرقندی. برای امتیاز از ایشان نظامی گنجوی را ملقب به مطرزی ساخته‌اند.^۱

مادر نظامی به تصریح او «رئیس» نام و از نژاد کرد بوده است:

گر مادر من رئیسۀ کرد مادر صفتانه پیش من مرد^۲

اما مرحوم نفیسی نام رئیسۀ را برای زن مناسب نمی‌داند و مفهوم بیت مذکور را فقط نشانی از کرد بودن مادر نظامی تلقی می‌کند.^۳

نظامی در لیلی و مجنون از خال خویش به نام «خواجه عمر» نیز که در کنار دیگر عزیزانش به دیار نیستی شتافته‌اند یاد کرده است:

گر خواجه عمر که خال من بود خالی شدنش وبال من بود...^۴

ظاهراً پدر و مادر نظامی در زمان کودکی او از این جهان رخت بر بسته‌اند و «ریپکا» طرز افکار ظریف و خیالهای باریک شاعر را از این ناحیه بی‌تأثیر نمی‌داند.^۵ خاندان نظامی، با توجه به اسم مادرش (رئیسۀ کرد) و عنوان خالویش (خواجه) به نظر می‌آید از مسلک اشراف و بزرگان حداقل قبیله‌کرد بوده باشند و چون پدر نظامی از عراق به گنجه مهاجرت کرده و با مادرش وصلت نموده معلوم می‌شود خاندان پدر نظامی نیز از جهت اعتبار و شرافت قرین خاندان مادریش بوده باشد. بعلاوه توصیفهای نظامی بویژه در خسرو و شیرین و هفت‌گنبد نشان می‌دهد که محیط زندگی خانوادگی نظامی بالاتر از محیط خانواده‌های متوسط بوده است.^۶ شبلی نعمانی، بی‌آنکه مرجعی نشان دهد، خانواده نظامی را از اهل فضل و

۱. ر.ک: مجله ادمغان، ش ۵، فروردین ۷۷/۱۳۰۳.

۲. لیلی و مجنون، ۶/۴۹.

۳. ر.ک: نظامی گنجوی، نفیسی / ۳؛ همچنین آقای دکتر جوینی معتقد هستند کرد به معنی روستایی و ساده‌دل در برابر شهری است. و بایستی رئیسۀ کرد خواند و رئیسۀ را صفت‌گرد دانست.

۴. لیلی و مجنون، ۱/۵.

۵. نظامی شاعر داستانرا / ۲۱.

۶. ر.ک: پیشین، همانجا.

هنر می‌داند. و از برادری به نام قوامی مطرزی برای نظامی نام می‌برد که یکی از شاعران آن عصر بوده است.^۱ داشتن چنین برادری را مرحوم وحید رد کرده است.^۲ اما نظامی با آنکه سه همسر برگزیده است ظاهراً بیش از یک فرزند پسر نداشته است. نام او محمد بوده است. شاعر چندجا از او یاد کرده است. از جمله در پایان خسرو و شیرین که هفت‌ساله بوده و در سرودن لیلی و مجنون که به‌چهارده سالگی رسیده و در آغاز هفت‌پیکر که در حدود هجده یا نوزده سال داشته است در ضمن اشعاری از او یاد کرده و به نصیحتش پرداخته است. ولی ظاهراً با بزرگتر شدن، باب میل شاعر از آب در نیامده و موجب دلتنگی او شده است. چنانکه در «شرفنامه» از او یاد نکرده و در اقبالنامه چند بیت زیر احتمالاً اشاره به نارضایتی‌اش به محمد بوده باشد:

نه بیگانه گر هست فرزند و زن	چو هم-جامه گردد شود جامه-کن
چو شد جامه بر قد فرزند راست	نباید دگر مهر فرزند خواست ^۳

نظامی سه زن داشته است که هر کدام را پس از مرگ دیگری برگزیده است. از همه بیشتر به آفاق نامی^۴ که حکمران دربند به عنوان کنیزی بدو بخشیده بوده است علاقه‌مند بوده و به تصریح در خسرو و شیرین از او یاد می‌کند و سرنوشت شیرین را مشابه غمهای خود و همسرش می‌داند:

سبک‌رو چون بت قبچاق من بود	گمان افتاد کافاق من بود ^۵
----------------------------	--------------------------------------

در اقبالنامه به مرگ دو همسر دیگرش نیز اشاره‌ای دارد:

مرا طالعی طرفه هست از سخن	که چون نو کنم داستان کهن
در آن عید کان شکرافشان کنم	عروسی شکر خنده قربان کنم
چو حلوائی «شیرین» همی ساختم	ز حلوا گری خانه پرداختم
چو بر گنج لیلی کشیدم حصار	دگر گوهری کردم آنجا نثار

۱. شعرالمعجم، ج ۱/ ۲۲۷.

۲. ر.ک: گنجینه گنجوی.

۳. اقبالنامه.

۴. مرحوم نفیسی از آن جهت که آفاق نام معمول زن در آن عصر نبوده، این نظر را رد می‌کند.

۵. ر.ک: نظامی/ ۱۲.

۵. خسرو و شیرین، ۳/۴۳.

کنون نیز چون شد عروسی بسر به رضوان سپردم عروسی دگر
 ندانم که با داغ چندین عروس چگونه کنم قصه روم و روس^۱
 از این بیتها روشن می شود نظامی هنگام سرودن خسرو و شیرین و لیلی و
 معجون و اقبالنامه زنان خویش را از دست داده است.^۲
 تولد نظامی را ربیکا و برتلس^۳، شبلی^۴، مرحوم معین^۵، و وحید^۶ ۵۳۳
 ه.ق و روانشاد نفیسی^۷ ۵۴۰ ه.ق می دانند و در مجموع مابین ۵۳۳ و ۵۴۴ ه.ق
 اختلاف نظر است.^۸ اما شوروپها سنگ قبری که بر گور او نهاده اند تاریخ ۵۳۵ را
 تاریخ تولد ذکر کرده اند.^۹
 در تاریخ وفات او مابین ۵۷۶-۶۱۴ ه.ق اختلاف رأی هست.^{۱۰} و شوروپها
 در همان سنگ قبر ۵۹۹ را حک کرده اند.
 محل تولد او گنجه است و انتساب تفرش، قم و یا روستای «تا» در تفرش
 از ناحیه اکثر پژوهشگران رد شده است.^{۱۱}
 اقامتگاه دایمی نظامی، شهر گنجه بوده است و در تمام عمر جز یک سفر کوتاه
 به هیچ جا مسافرت نکرده است. این سفر کوتاه بنابه درخواست قزل ارسلان، برادر
 نصرت الدین محمد جهان پهلوان انجام گرفته است. نظامی خسرو و شیرین را به نام
 محمد جهان پهلوان تصنیف کرده بود ولی اجل به پادشاه مهلت نداد تا اثر را ببیند
 و برادرش قزل ارسلان تعهدات برادر را عملی ساخت. طول این سفر پیش از سی
 فرسخ نبوده است. نظامی در خسرو و شیرین بدان اشاره دارد و ماجرای دیدار
 با شاه را بیان کرده است.^{۱۲}

-
۱. اقبالنامه.
 ۲. ر.ک: نظامی، نفیسی/۱۳.
 - ۳ و ۴ و ۶ و ۷. نظامی، نفیسی/۵.
 ۵. تحلیل هفت پیکر/سه.
 ۸. تاریخ ادبیات د ایران، ج ۲/۸۰۰.
 ۹. نظامی، نفیسی/۵.
 ۱۰. تحلیل هفت پیکر/سه و تاریخ ادبیات د ایران، ج ۲/۸۰۰-۸۰۱.
 ۱۱. ر.ک: نظامی، نفیسی/۶-۷.
 ۱۲. ر.ک: خسرو و شیرین/۴۵۰-۴۵۶.

نظامی گرچه گاهی شهر خویش گنجه را انتقاد کرده و آن را شهر بند (زندان) و بیغوله نامیده^۱، یا گنجه را انگلی دانسته است که به گریبان او گره خورده است و آرزومند عراق عجم شده است^۲، با وجود این می‌توان او را از زمره کسانی دانست که به شدت وابسته زادگاه خویشند، چنانکه در شرفنامه هنگام بازگشت اسکندر از چین به صوب وطن، علاقه‌مندی خود را به زادگاهش نشان می‌دهد. در اینجا می‌گوید سفر چیز خوبی است، زیرا انسان، نادیده را می‌بیند و از آرایش هر کشوری با خبر می‌شود. و اصولاً سفر برای جهانگرد در مجموع لذتبخش است. لیکن سرانجام ملاحظه می‌شود که آدمی در شهر خویش شهریارست و در جاهای دیگر غریب. بنابراین در شهر خویش همراه خسان و فرومایگان ماندن بسی از شهریاری در شهر دیگران ارجمندتر است. کما اینکه اسکندر نیز با تمام پیروزی در تصاحب جهان پیوسته در اندیشه خانه خود بود^۳.

مشرّب و مسلک نظامی

نظامی مسلمان معتقدی است و از اشعار او کاملاً روشن است که سنی مسلک است ولی روشن نیست که پیرو کدامیک از مذاهب اهل سنت می‌باشد^۴. ایمان و اعتقاد او به رسالت نبی اکرم (ص) و خلافت خلفای راشدین به طریق سنیان کاملاً مشهود است^۵. بعلاوه تمام آثار او با نام و ذکر و نیایش و ستایش پروردگار آغاز شده است که سلماتی او را نشان می‌دهد.

چنین نقد عراقی بر کف دست
 عنان شیرداری پنجه بگشای
 (خسرو و شیرین، ۹/۳۷-۱۰)
 بی گرهی گنج عراق آن من
 (مغزن الاسراء، ۱/۱۸۰)

۱. چرا گشتی در این بیغوله پابست
 رکاب از شهر بند گنجه بگشای

۲. گنجه گره کرده گریبان من

۳. ر. ک: شرفنامه ۴۱۸-۴۱۹.

۴. ولی از آنجا که مقام علم و فضل علی (ع) را مقدم بر دیگران دانسته با مسلک شافعیان تطبیق می‌کند.

۵. ر. ک: خسرو و شیرین، ۱۰-۱۲، مغزن الاسراء/ ۱۲-۳۰، لیلی و مجنون/ ۸-۱۶، اقبالنامه/

۷-۱۱، شرفنامه/ ۱۴-۲۵ و هفت پیکر/ ۶-۱۴؛ برخی وی را شیعی نیز دانسته‌اند ولی درست نیست. ر. ک نظامی شاعر دامناسرا/ ۵۰-۵۴.

اعتقاد به روش اهل سنت بطورطبیعی شاعر را از نظر اصول بسوی فکر اشعریان سوق می‌دهد. نکته‌های فراوانی از شعر او قابل استنباط است که او را اشعری مسلک می‌نماید. از این قبیل است موافقت او به رؤیت خداوند به شرط تنزیه از زمان و مکان و مقابله، چنانکه پیامبر(ص) در شب معراج بدان حصول یافت:

مطلق از آنجا که پسندید نیست دید خدا را و خدا دید نیست
دیدنش از دیده نباید نهفت کوری آنکس که به دیده نگفت
دید پیامبر نه به چشمی دگر بلکه بدین چشم سراین چشم سر^۱

نکته دوم تبعیت از اشعریان است در موضوع جبر و اختیار که بنابر اصول آنان راه جبر را در موضوع خیر و شر برگزیده است:

ندارد فعل من آن زور بازو که با عدل تو باشد هم ترازو
بلی از فعل من فضل تو بیش است اگر بنوازیم بر جای خویش است^۲

علاوه بر این شاهدها، دیدگاه اشعری او در باب افکار حکمی‌اش در آثار پراکنده است، که ما در بخش حکمت نظامی بدان اشاره خواهیم کرد.

اما برخی از محققان او را عارف و صوفی دانسته‌اند. ظاهراً این انتساب از دولت‌شاه سمرقندی در تذکرة الشعرا برخاسته است. صاحب تذکره، نظامی را پیرو طریقه اخی فرج زنجانی دانسته است که از مشاهیر مشایخ صوفیه در قرن ششم بوده و به گفته مؤلف هفت اقلیم در ۵۵۷ درگذشته و چون قبر وی در زنجان تا زمان حمدالله مستوفی معروف بوده احتمال می‌رود که همیشه ساکن زنجان بوده باشد. به دو دلیل نظامی نمی‌توانسته است پیرو این شخص بوده باشد. اول آنکه نظامی هنگام درگذشت اخی فرج هفده سال پیشتر نداشته و دور می‌نماید که جوان هفده ساله در طریقه تصوف درآمد و جزو اصحاب و مریدان کسی واقع شده باشد. دوم نظامی جزیک سفر سی فرسخی مسافرتی نکرده است تاچه رسد مسافرت به زنجان. بعلاوه بسیار نادر است که نظامی مرشدی داشته است و از آن یاد نکرده است.^۳

بعلاوه باید توجه داشت که شاعران صوفی مسلکی مانند سنایی، عطار و

-
۱. مخزن الاسرار، ۱/۱۹-۳ همچنین ر. ک: لیلی و مجنون، ۱۵/۱-۳ و خسرو و شیرین، ۱۷/۳ و شرفنامه، ۲۳/۷ و ۲۴/۱-۲ و هفت پیکر، ۱۱۱/۱۳-۱۳.
 ۲. خسرو و شیرین، ۱۰/۱-۲ همچنین ر. ک: شرفنامه، ۱۲/۴-۵.
 ۳. نظامی، نفیسی، ۲۰-۲۱.

مولانا در زندگی راه و روش و سیر و سلوک خاصی داشته‌اند و آثارشان نیز بیشتر در زمینه‌های تصوف و مسائل عرفانی دور می‌زند و از این جهت عنایتشان به لفظ کم و معنای زیاد است و در بسیار موارد لفظ را خدای معنا کرده‌اند. و این ویژگی در اشعار نظامی کمتر مشهود است^۱. همچنین طرز زندگی ریاضت‌آمیز و عزلت‌جویانه نظامی با طریقه «اخیها» که اهل خدمت و صحبت بوده‌اند موافق به نظر نمی‌رسد. بعلاوه سکوت نظامی در باب عدم معرفی روحانی خویش در نزد شاعران صوفی-مسلک کم مشهود است^۲.

اما گوشه‌گیری و اعتکاف شاعر ارتباطی به صوفیگری او و یا چله‌نشینی به طریق آنان ندارد. بلکه ناشی از تدین خاص اوست که به مناسبت جنگها و منازعه‌های موجود در دوران حیاتش، دوستی بر مردم را در گوشه‌گیری از اجتماع فاسد بسته و یافته است^۳. و این حرکت دستاویز برای اثبات صوفیگری شاعر نمی‌تواند باشد.

بدین ترتیب برخی نکته‌های نزدیک به سخنان و معتقدات اهل تذکیر را در نزد نظامی، تنها می‌توان به تأثیر نفوذ مشرب عرفان و تصوف که در قرن ششم دوره اعتلای خود رامی‌گذرانید حمل کرد و نه به اعتقاد قلبی او بدین مشرب، شاید اعتقاد، تمجید و تعریف از اعتکاف برای نظامی وسیله‌ای بوده است تا بتواند از حضور در نزد شاهان و دربارها دوری جوید.

بنابراین با توجه به نگرش فلسفی‌وار نظامی به جهان هستی بهتر است او را حکیم بنامیم تا عارف. چرا که اندیشه حکیم‌وار او نسبت به خلقت، زندگانی و رابطه انسان و خالق بیشتر چهره او را حکیم می‌نماید تا صوفی.

شخصیت نظامی

نظامی در وهله نخست مردی است با تقوی، پای‌بند به اصول اسلامی، زهد-پیشه و گوشه‌نشین. و گوشه‌نشینی خود حاصلی است از معتقدات نخستین وی. زیرا با توجه به اوضاع اجتماعی عصر وی، او چاره‌ای جز گوشه‌نشینی نداشته است تا

۱. ر.ک: نظامی شاعر داستانسر / ۴۹.

۲. با کاروان اندیشه / ۱۷.

۳. نظامی الکنجوی، شاعر الفضیله / ۱۳۰.

خویشتن را به فساد زمانه و اهل زمان نیالاید. با وجود گوشه نشینی گلایه های متعدد وی از همکاران، مردم، اهل زمان و حسودان، حاکی از آن است که از تنگ نظریهای عصر مصون نبوده است.

می گوید: «دنیا پر از جویندگان است. عده ای دریا را می کاوند و گروهی در پی در و مرواریدند. اما کمتر کسی در این روزگار دیده می شود که میل اش بسوی جستجوی آموزگار باشد. بنابراین شاعر که اهل دریا و در نیست و اهل سخن و معرفت است، چون شنونده ای نمی یابد سعی می کند از دوستان ببرد و به تماشای باغ و بوستان شعر خویش بسنده کند»^۱.

از سوی دیگر نظامی، شاعری است که به ارزش کار خویش واقف است. کلام منظوم را نه تنها برتر از نثر می داند، بلکه شاعر واقعی را در ردیف سایه پیامبر و در مرتبه پس از انبیاء می گذارد. معتقدات کلام منظوم پر از حکمت، سخنی ساده نیست بلکه پاره ای از روح شاعر است که در قالب کلام شکل می گیرد. گاهی این کلام حکمت آمیز را شاعرانی یافت می شوند که به یک دو قرص نان می فروشند و کم ارجاش می کنند، اما شاعران واقعی، والیان سرزمین معنی اند»^۲.

با چنین مسئولیتی شاعرانه در برابر ارزش سخن است که نظامی کار خود را در تصنیف آثار، به جان کندن تعبیر می کند. وی همچو معدنچی که زمین را می کند تا گوهر به کف آرد، ضمیر باطن را می کاود تا در سخن بدست آورد. و این مشغله فکری چیزی است که تا زمانیکه سر بر بالین خواب گذارد با اوست، و چون بامداد برمی خیزد بدان می اندیشد:

به خفتن در آمد سگ پاسبان
دهل زن بزد بر تبیره دوال
به جوهر کشی خاطر آراستم
به پندار امید جانی کند
ستیزه کند با دل خاره سنگ
که آسان پر از در توان کرد گوش^۳

چو صبح از دم گرگ بر زد زبان
خروس غنوده فرو کوفت بال
من از خواب آسوده برخاستم
طلبکار گوهر که کانی کند
به خوناب لعلی که آرد به چنگ
چه پنداری ای مرد آسان نبوش

۱. ر. ک: شرفنامه، ۱۴۰/۳-۱.

۲. ر. ک: مخزن الاسرار/ ۴۰-۴۱.

۳. شرفنامه، ۹۴/۸-۱۳.

در جای دیگر، مفهوم جان کندن را با جان سفتن تکرار کرده است و تحمل رنج وافر را در جهت ابداع هنری که لازمه‌اش گوشه‌گیری و در به روی خود بستن است بار دیگر به زبان آورده است:

نشینم چو سیمرغ در گوشه‌ای	دهم گوش را از دهن توشه‌ای
... در خانه را چون سپهر بلند	زدم بر جهان قفل و بر خلق بند
... به صدرنج دل یک نفس می‌زنم	بدان تا نخسبم جرس می‌زنم
... ز مهر کسان روی بر تافتم	کس خویش هم خویش را یافتم
... سخن گفتن بکر، جان سفتن است	نه هر کس سزای سخن گفتن است ^۱

طبیعی است عصری که در آن کار با ارزش هنرمند کنار شاعران مداح در حاشیه باقی می‌ماند شاعر چاره‌ای جز گوشه‌گیری ندارد. اما از سوی دیگر هرچند گوهر را پوشیده نگه‌دارند باز هم در فرصتی مقتضی درخشندگی خود را به نمایش می‌گذارد و چشمان را خیره می‌کند. طرز کار، قدرت ابداع و زیبایی کلام نظامی چیزی نیست که با گوشه‌گیری هنرمند در پرده استتار ابدی باقی بماند. آغاز کار حسودان و کم‌مایگان و هنرمندان خود فروخته از این مقطع آغاز می‌شود. شکایت نظامی از همکاران – احتمالاً – و یا هر کس دیگر نیز در همین راستاست، گرچه این کم‌مایه‌ها از طبع و شیوه نظامی می‌دزدند ولی خود او را قبول ندارند.

شاعر در مقابل این سارقان کاری نمی‌تواند بکند جز آنکه خود را بدین دلخوش سازد که طبع او دریاست و به قطره قطره دزدیدن چیزی از آن کم نمی‌شود^۲. و آنقدر مقام شعر خود را والا می‌داند که با خوشه‌چینی دیگران از میدان معرفتش، واهمه‌ای بر خود راه نمی‌دهد^۳.

۱. شرفنامه، ۳/۴۵ و ۵ و ۸ و ۱۰ و ۸/۴۷.

۲. کجا قطره تا در به دریا برد

خرآرد وزین بصره خرما برد
(اقبالنامه، ۳/۱۹).

۳. همه خوشه‌چین‌اند و من دانه‌کار
برین چارسو چون نهم دستگاه
که دارد دکانی در این چارسو
چو دریا چرا ترسم از قطره دزد

همه خانه‌پرداز و من خانه‌دار
که ایمن نباشم ز دزدان راه
که رخنه ندارد ز بسیار سو
که ابرم دهد بیش از این دستمزد
(شرفنامه، ۶-۳/۲۹)

ولی دلخوشی نظامی از این سخنها مانع از ناآرامی او از حسودان نیست. زیرا به هنگام پیری نیز از ناحیه حسودان احساس خطر می‌کند. خطاب به فرزندش در هفت پیکر می‌گوید: «اکنون پیر شده‌ام و گرچه طبعم از سایه حسودان در خطر است ولی دانشوران می‌دانند که فضل و هنر بر سرم سایبان است. با وجود این حسود همچون گرگی است که به دنبال بره افتاده است. متأسفانه هر جا که می‌نگرم و ظاهراً آنجا را مأمن تلقی می‌کنم، می‌بینم در پیش دوست و در پس دشمن‌اند. سپس با درماندگی می‌افزاید: در این میانه پس آدم روی به که آورد؟^۱

چون قفا دوستند مشتی خام روی خود در که آورم به سلام»^۲
همین دلچرکینی‌هاست که گاهی او را از کارش ناراضی می‌کند. در توصیه‌ای به فرزندش محمد می‌گوید: شغلی مناسب حال انتخاب کن، اما شاعر نباش. آگاهی علمی سودمندتر از شاعری است. و بهتر که طبیب شوی.^۳

با وجود محیط فاسد و نگرانیهای عمیق نظامی از کم‌مایگان و حسودان، وی معتقد است که شاعر خوب برای پول شعر نمی‌گوید. این نکته از انتقاد نظامی نسبت به سخن‌گویان مزدبگیر و دغل که شعر را به خاطر «سیم» می‌سرایند روشن می‌شود. وی آنان را عاشقان و مردگان زر می‌نامد. می‌گوید ظاهراً مقامشان والا است ولی همانان از همه کس پست‌ترند؛ زیرا باعث سقوط ارزش سخن می‌شوند. چنین اشخاصی نمی‌دانند هر آنکه لباس زرین هدیه شده شاهان پوشید عاقبت نصیب و غذای شمشیر آنان نیز شد. از این جاست که وی پیشنهاد می‌کند شاعر اول در علم شرع کامل شود سپس شعر بگوید تا به گمراهی نیفتد.^۴

چنین سخنی از شاعری که سخن را کلید گنجینه حکمت می‌داند انتظاری رود. در عصر مدیحه‌سرایان نظامی در شاعری مایه حیثیت شعر شده است.^۵ او می‌گوید شعر خوب به دست او مایه‌رهایی آن از میخانه‌ها و فسق و فجور شده و حالت قدسی

۱. ر. ک: هفت پیکر/ ۵۴-۵۵.

۲. پیشین، ۴/۵۵.

۳. ر. ک: لیلی و مجنون/ ۴۶-۴۷.

۴. ر. ک: مخزن الاسرار/ ۴۲-۴۳.

۵. آنچه او هم نوشت هم کهن است سخن است و در این سخن، سخن است

(هفت پیکر، ۱/۳۶)

و زهد بر خود گرفته است.^۱

نظامی در جای دیگری هم اشاره دارد که مایه کار او نه زر بلکه عشق است. در شرفنامه گوید: «اگر من برای زر مانند دیگران این کتاب را نساخته‌ام، و عشق سخن مرا به سخن سنجی وادار کرده است، و در طلب زر نیستم چندان شکفت نیست. زیرا در عالم عشق مانند من ترک کننده زر و سیم فراوانند».^۲

از همین جاست که ویژگی شخصیت نظامی، یعنی مناعت طبع او آشکار می‌شود. و درست بر عکس شاعران مداح که عاشق ملاقات با شاه‌اند، و حضور در دربار شاهان را افتخاری عظیم بر خود می‌دانند، وی پیوسته از حضور در محضر شاهان خود را معذور نشان داده و به بهانه‌ای از دیدارها دوری بسته است. همو در اتحاف اقبالنامه به ملک عزالدین مؤدبانه از حضور در دربار پوزش می‌طلبد. می‌گوید «با این گل من (خردنامه - اقبالنامه) که شبچراغ ایوان تست مجلسی از من برپا ساز و مرا که از باده‌نوشی معذورم بدانجا دعوت مکن:

به این گل که ریحان باغ من است	در ایوان تو شبچراغ من است
بر آرای مجلس برافروز جام	که جلاب پخته‌ست درخون‌خام
تو می‌خور بهانه ز در دور دار	سرا لب به مهرست معذور دار ^۳

فقط یک‌بار طغرل‌شاه یا به اعتباری دیگر قزلشاه^۴ که بر حوالی گنجه (سی فرسخی آن) رسیده بوده است، درخواست دیدار نظامی را می‌کند که نظامی بناچار امثال فرمان می‌کند. بنابه اظهار نظامی، شاه هنگام ملاقات دستور می‌دهد بساط میگساری را برچینند و رقاصان و کنیزکان را از حضور مرخص می‌کند و یک روز تا شام از جام سخن و بیان شاعر لذت می‌برد.^۵ نظامی لحظه ورود خود را چنین تصویر می‌کند:

درون رفتم تنی لرزنده چون بید	چو ذره کو گراید سوی خورشید
------------------------------	----------------------------

۱. ر.ک: مخزن الاسرار/۴۴.

۲. ر.ک: شرفنامه، ۵۲۷/۶-۷.

۳. اقبالنامه، ۱۲۰/۲۵.

۴. در اینکه داعی قزلشاه بوده است یا طغرل اختلاف نظر است. مرحوم وحید طغرل‌شاه می‌داند.

۵. ر.ک: خسرو و شیرین/۴۴۹، حاشیه ۲.

۵. ر.ک: پیشین/۴۴۹-۴۵۲.

سر خود همچنان برگردن خویش سرافکنده فکنده هر دو در پیش^۱
 آنگاه سعی می کند پای سلطان را ببوسد ولی سلطان اجازه نمی دهد و در برش
 می گیرد و اجازه نشستن می دهد. در این لحظه نظامی انگار دو عالم را در آغوش
 می گیرد^۲.

در همین ملاقات، سلطان به پاس سرودن خسرو و شیرین دهی به نام
 «حمدونیان» را به نظامی می بخشد. از سخن شاعر چنین برمی آید که این ده درآمدی نداشته
 و خورده کشت و زرعی که به عمل می آمده «ابخازیان» غارتش می کرده اند. و در
 مجموع، این تحفه نیز از ناحیه حسودان تبدیل به آلت مسخره شده بوده است. نظامی
 بیچاره که از این ده سودی نمی برده و می دیده سخن حسودان نیز احتمالاً برای او
 دردسرافزین خواهد شد، برای جلوگیری از گرفتاری احتمالی می گفته است: «حسودان
 به جای توجه به محصول حمدونیان باید بهشتهای سخن وی را بنگرند، و به جای
 خوشه های محصول ده، خوشه های سخن او را ببینند و مال حلالی را که از آن ده
 دریافت می کند. سپس اضافه می کند: شاه تصمیم داشت ده روستا بدو ببخشد ولی
 چون قناعت پیشگی نظامی را می دانست ولایت درخور او بخشید»^۳.

ویژگی دیگر نظامی، در دوری جستن وی از صحنه های لهو و لعب و
 میگساری است. این نکته، هم از اعتذار او از حضور در دربار ملک عزالدین و هم
 از ملاقاتش با طغرل روشن شد. اما از آنجا که وی صحنه های فراوانی از میگساری
 اشخاص داستانی را بدقت تصویر کرده است، برای رفع سوء تفاهم خوانندگان، به
 تصریح دوبار مراد خویش را از لفظ می ارائه کرده و خویشتن را در تمامی عمر
 از میگساری بری دانسته است. می گوید:

بیا ساقی از خنب دهقان پیر میئی در قدح ریز چون شهد و شیر
 نه آن می که آمد به مذهب حرام میئی کاصل مذهب بدو شد تمام^۴
 همچنین جای دیگر می گوید: وقتی سر قبر من آمدی:

۱. خسرو و شیرین، ۴۵۲/۱۶-۱۷.

۲. پیشین، ۴۵۳/۳.

۳. ر.ک: خسرو و شیرین، ۴۵۴-۴۵۸.

۴. شرفنامه، ۹/۷۵-۱۰.

سوی خوابگاه نظامی خرام
 که از می مرا هست مقصود می
 بدان بیخودی مجلس آراستم
 صبوع از خرابی می از بیخودیست
 به می دامن لب نیالوده‌ام
 حلال خداست بر من حرام^۱

چو آنجا رسی می در افکن به جام
 نپنداری ای خضر پیروز پی
 از آن می همه بیخودی خواستم
 مرا ساقی از وعده ایزدیت
 و گرنه به یزدان که تا بوده‌ام
 گر از «می» شدم هرگز آلوده کام

نظامی علاوه بر خلوت‌گزینی، سکوت و آرامش شب را بسیار دوست می‌دارد. بارها از مزایای آن سخن گفته است. و از اشاره‌هایش به نظر چنین می‌رسد که اکثر تصنیفهای خویش را در شب می‌سازد. مثلاً^۲ در مخزن‌الاسرار پس از وصف مفصل غروب خورشید از گسترش شب و آرامش حضور که موجب بلبل شدن طبع نظامی در باغ معنی می‌شود سخن می‌گوید:

گشت زمین را سپرافکن بر آب
 زنگله روز فراپاش بست
 بلبل آن روزه که باغی نداشت
 آتش از آب جگر انگیختم^۲

چون سپر انداختن آفتاب
 ... طفل شب آهیخت چو در دایه دست
 ... من به چنین شب که چراغی نداشت
 خون جگر با سخن آمیختم

در شرفنامه نیز می‌گوید: هنگامیکه طبیعت به خواب کامل فرو رفته است و مردم غنوده‌اند و سرو صدای روز فرو خفته است، او کار سرودن را پی می‌گیرد:

شبی چون سحر زیور آراسته
 به چندین دعای سحر خواسته
 زمهتاب روشن جهان تابناک
 برون ریخته نافه از ناف خاک
 تهی گشته بازار خاک از خروش
 زبانگ جرسها بر آسوده گوش ...^۳

نکته قابل توجه دیگر حالات روحی شاعر است به هنگام پیری. نظامی هرگز جوانی را فراموش نمی‌کند. بویژه آن زمان که «تن خمیده گشته، رخسار سرخ به زردی گراییده، پای تیز رو کند شده، موها سپید گشته و نشاط رخت بر بسته است و حتی میل، به خواب ابدی و سفر بسوی جهان باقی است، نه گوش حوصله شنیدن

۱. شرفنامه، ۱/۳۸-۶.

۲. مخزن‌الاسرار، ۱۰/۴۵ و ۴/۴۶ و ۲-۱/۴۷.

۳. شرفنامه، ۳-۱/۲۶.

آواز و نه سر میل به لهو دارد^۱، نظامی به حسرت جوانی می‌نشیند. در نیمه‌های کار
 ورودن اقبالنامه یکدفعه متوجه می‌شود که خیلی پیر شده است و از روی زرد خویش
 متأثر می‌شود و این تأسف خواب را از دیدگان وی می‌برد و بر جوانی از دست رفته
 تأسف می‌خورد^۲. در این سن و سال، هر بهار، حضورش موجب دلتنگی اوست. زیرا
 جوانی طبیعت جوانی او را یادآور می‌شود. می‌گوید: خوشا ایام بهار، گل‌های دمیده،
 صراحی می و چنگی که آن ترک زیباروی می‌نواخت^۳. در همین جاست که می‌سراید:
 دلم باز طوطی - نهاد آمده است که هندوستانش به یاد آمده است^۴

نگاه نظامی به دوران پیری، بسی ملال‌آور است. او زندگی را در جوانی
 می‌داند و عدم آن را عدم زندگی تلقی می‌کند.

جوانی شد و زندگانی نماند جهان گو ممان چون جوانی نماند
 جوانی بود خوبی آدمی چو خوبی رود کی بود خرمی^۵
 آرزو می‌کند بار دیگر جوان گردد و عمری نو به شادی بگذرانند.

به آسودگی عمر نو کردمی جهان را به شادی گرو کردمی^۶
 حسرت نظامی برای بازگشت به جوانی را بر چه چیزی بایستی حمل کرد؟
 آیا او در دوران پیری به علت نارضایتی از تنها فرزند به ملال دچار شده است؟ یا
 آنکه زنهای خویش را یکی پس از دیگری از دست داده و اکنون در ایام پیری
 سرپرستی که مواظب حال او باشد در خانه نمی‌بیند؟ یا آنکه متأسف است جوانی
 خویش را به طریق پیران سپری کرده و در آن ایام به نشاط روزگار نگذرانده است؟
 و حال که پیر شده امکان جوانی نیست. می‌گوید:

به روز جوانی و نوزادگی زدم لاف پیری و افتادگی
 کنون گر به غم شادمانی کنم به پیرانه سر چون جوانی کنم
 چو پوسیده چوبی که در کنج باغ فروزنده باشد به شب چون چراغ

۱. شرفنامه/۳۴.

۲. اقبالنامه/۱۶۵-۱۶۶.

۳. پیشین/۱۹۹.

۴. اقبالنامه، ۱۵/۱۹۹.

۵. شرفنامه، ۱۲/۳۳-۱۳.

۶. پیشین، ۳/۳۶.

شب افروز کرمی که تابد ز دور ز بی‌نوری شب زند لاف نور^۱
هر چه هست، ما نظامی را در دوران پیریش بسیار ناراضی و از نظر روحی
بسیار ملول می‌بینیم^۲. توصیه نظامی بر اینست که قدر جوانی را باید دانست و آن را
به غفلت سپری نکرد^۳. در عین حال این نکته را نیز گوشزد می‌کند، با آنکه جوانی
عین شاخه باطراوت و پیری همچو هیزم خشکی است مناسب سوختن، چون در
طبیعت بقا و جاودانگی برای هیچ‌چیز از جمله جوانی نیست بایست بیدار و هشیار
بود^۴.

ویژگی دیگر شخصیت نظامی، عفت قلم و بیان و در مجموع محبوب بودن
اوست. اولاً وی معتقد به داشتن یک همسر است نه زیاد:

از آن مختلف رنگ شد روزگار که دارد پدر هفت و مادر چهار
چو یک‌رنگ خواهی که باشد پسر چو دل باش یک‌مادر و یک‌پدر^۵
و این اعتقاد را خود نظامی عمل کرده است و هرگز دو زن در کنار هم نداشته
است. در ثانی جز مخزن‌الاسرار، بقیه آثار نظامی صحنه‌های عاشقانه فراوانی دارد.
اما هرگز زبان و قلم را به ایجاد صحنه‌های رکیک سوق نداده است و در چنین
مقاطع نظیر ملاقات خسرو پرویز با شکر اسپهانی و شیرین، یا اسکندر با کنیزکان
مختلفی که بدو هدیه شده، یا حضور بهرام گور در هفت‌گنبدها با کنیزکان خود، از
حدود نزاکت و اخلاق خارج نشده است. «گویی خواسته است کراحت داستان
ویس و رامین را که مغایر با عظمت اخلاقی ایرانی است بزداید. همانگونه که پس
از بوجود آمدن آثار نظامی، ویس و رامین برای همیشه از صحنه ادبیات ایران به
فراموشی سپرده شده است^۶.

۱. شرفنامه، ۹/۳۵-۱ و ۱/۳۶-۲.

۲. شاید هم از آن جهت که جوانی خود را صرف شاعری کرده است و دنبال رشته‌های دیگری
مانند پزشکی نرفته متأسف می‌باشد. نباید فراموش کرد که به‌فرزندش انتخاب پیشه پزشکی
را توصیه و از شاعری برحذر کرده است. (ر.ک: ص ۴۱ همین رساله)

۳. ر.ک: مخزن‌الاسرار، ۸/۹۵.

۴. ر.ک: مخزن‌الاسرار، ۹۳-۹۷.

۵. اقبال‌نامه، ۴/۵۹-۵.

۶. گنجینه گنجوی / ۴۶.

بدین ترتیب می‌توان نظامی را از نظر ویژگیهای اخلاقی، شاعری پرکار، صبور، باعفت، گوشه‌گیر، قانع، بانزاکت، باگذشت، مثبت، علاقه‌مند به شهر و دیار، قوم و خویش، خانه و خانواده، گریزان از جنجال و دربار و زندگی اشرافی دانست. به قول ادوارد براون «کوتاه سخن آنکه، او را باید ترکیبی دانست از یک نبوغ عالی و شخصیت معصوم»^۱.

مقام شاعری نظامی و آثارش

اگر در نقد شاعران از اصل «سوازنه» که به هر حال بر پایه تعصب و هوی قرار دارد^۲ بگذریم و مانند مرحوم وحید در این موازنه، نظامی را بر همه شاعران بزرگ برتر نگیریم^۳، انصاف حکم می‌کند وی را در ردیف شاعران ممتاز و بزرگ ایران قلمداد کنیم. بواقع «نظامی از شاعرانی است که بی‌شک باید او را در شمار ارکان شعر فارسی و از استادان مسلم این زبان دانست. وی از آن سخنگویانی است که مانند فردوسی و سعدی توانست به ایجاد و یا تکمیل سبک و روش خاصی توفیق یابد»^۴.

نیروی تخیل شگفت‌آور نظامی، در تصویر صحنه‌ها، بکارگیری کلمه‌ها و لفظها در کمال زیبایی و آوردن تشبیهات و استعارات قوی فوق‌العاده است. نزدیک به پانصد مورد ترکیبات کنایی^۵ در آثار نظامی آمده است که قدرت ترکیب‌سازی، ایجاز و تسلط بر واژگان را نشان می‌دهد. «نظامی در انتخاب الفاظ و کلمات مناسب و ایجاد ترکیبات خاص تازه، و ابداع و اختراع معانی و مضامین نو و دلپسند در هر مورد، و تصویر جزئیات و نیروی تخیل و دقت در وصف و ایجاد مناظر رائع و ریزه‌کاری در توصیف طبیعت و اشخاص و احوال و بکاربردن تشبیهات و استعارات مطبوع و نو، در شمار کسانی است که بعد از خود نظیری نیافته است»^۶.

۱. تاریخ ادبیات ایران، ج ۱ از فردوسی، تاسعدی / ۹۴.

۲. ر.ک: نقد ادبی، ج ۱ / ۱۱۹.

۳. ر.ک: گنجینه گنجوی و علاقه وافر شبلی نعمانی نیز در شعرالعجم از همین مقوله است.

۴. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲ / ۷۰۸.

۵. این ترکیبها در پایان گنجینه گنجوی آمده است.

۶. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲ / ۸۰۸.

هرمان اته نیز لطافت بیان، همچنین عظمت و مهارت نظامی را در وصف طبیعت، استاد سخن پرداز دانسته و وی را استاد رمانتیک نیز لقب داده است.^۱ شبلی نیز نظامی را از جهت جامعیت در انواع شعر، نیروی سخن در قدرت تشبیه و استعاره‌های بدیع و توصیف و سلیس و روان بودن کلام، و ابتکار در نظم و ترتیب حکایات ستایش بی‌اندازه کرده است.^۲

اما امتیاز بزرگ نظامی در شعر، داستانسرایی اوست. گرچه پیش از وی این امر سابقه داشته است، ولی نظامی داستان غنایی را به‌چنان قله رفیعی رساند که پس از او هیچکس نتوانست بر آن صعود کند. وی «تا پایان قرن ششم توانست شعر تمثیلی را در زبان فارسی به‌حد اعلای تکامل برساند».^۳

آثار نظامی که به پنج گنج معروف شد، آنقدر محبوب اهل ادب و شعر شد که بعد از وی‌قرنها آب به‌دهان شاعرانی انداخت که قصد کسب شهرت داشتند. اما هرگز اینان به پایه رفیع نظامی نرسیدند.

جلوه این تأثیر بقدری وسیع بود که بعد از نظامی نزدیک به شصت الی هفتاد نظیره بر تمام یا بخشی از پنج گنج او تصنیف کردند.^۴ مشهورترین این شاعران عبارت بودند از: امیر خسرو دهلوی، جامی، وحشی بافقی، سلمان ساوجی و خواجوی کرمانی. تأثیر غیرمستقیم نظامی در شاعران پس از خویش نیز کاملاً مشهود است. شاعران بزرگ ادب پارسی پس از نظامی، نظیر مولانا، سعدی، حافظ از این تأثیر مصون نبوده‌اند. در این مورد به‌ذکر نمونه کوتاهی از این تأثیر بسنده می‌کند.

مولانا - او دیوان نظامی را نصب‌العین داشته و از آن اقتباسهای لفظی و معنوی فراوان برگرفته، در حالیکه با تمام ارادت به‌سنایی از او چیزی اخذ نکرده است: نظامی:

مرا پرسى كه چونى چونم اى دوست	جگر پردرد و دل پر خونم اى دوست
مولانا:	
مرا پرسى كه چونى بين كه چونم	خرابم، بيخودم، مست جنونم

۱. تاریخ ادبیات فارسی / ۷۱.

۲. ر.ک: نظامی شاعر داستانسر / ۷۳-۷۷.

۳. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲ / ۸۰۷.

۴. ر.ک: گنجینه گنجوی / ۹۰ و تاریخ ادبیات فارسی / ۷۷-۹۷.

نظامی:

نه آن شیرم که با دشمن برآویزم

...

مولانا:

نه آن شیرم که با دشمن برآیم

مرا آن بس که من با من برآیم

نظامی:

صورت شیری دل شیریت نیست

گرچه دلت هست دلیریت نیست

شیرتوان بست ز نقش سرای

لیک به صد چوب نجنبد زجای

مولانا:

ما همه شیریم ولی شیر علم

حمله مان از باد باشد دمبدم

حمله مان پیدا و ناپیداست باد

جان فدای آنکه ناپیداست باد

سعدی: سعدی نیز از او متأثر شده است. در مرثیه سعد گوید:

خردمندان پیشین راست گفتند

مرا خود کاشکی مادر نژادی

مصراع دوم از نظامی و مقصود سعدی از خردمندان پیشین، نظامی است.

سگ بر آن آدمی شرف دارد

که دل مردمان بیازارد

نظامی گفته است:

سگ بر آن آدمی شرف دارد

که چو خر چشم بر علف دارد

ترجیع بند معروف سعدی:

بنشینم و صبر پیش گیرم

دنباله کار خویش گیرم

بدین بیت نظامی نظر داشته:

بر آن عزم که ره در پیش گیرم

روم دنبال کار خویش گیرم

حافظ نیز به فکر بلند و مقام ارجمند نظامی معتقد بوده است. در ستایش نظامی

و خطاب به ممدوح گوید:

ز نظم نظامی که چرخ کهن

ندارد چو او هیچ زیبا سخن

بیارم به تضمین سه بیت متین

که نزد خرد به ز در ثمین

در قسمت ساقی نامه نیز و همینطور مغنی نامه حافظ به حد کمال پیروی از نظامی

کرده و بیشتر معانی و ترکیبات لفظی را از شرفنامه و اقبالنامه اقتباس کرده است.^۱

۱. ر. ک: گنجینه گنجوی / ۹۶-۹۹.

معاصران نظامی

پیش از پرداختن به ذکر نام معاصران نظامی، می‌بایست از نویسندگان و شاعرانی که نزدیک به تولد او مشغول تحقیق و یا تصنیف بوده‌اند و احتمالاً مورد توجه و مطالعه نظامی بوده‌اند یاد بکنیم.

از شاعران، می‌توان این نامها را ذکر کرد: ناصر خسرو قبادیانی متوفی ۵۴۸۱ ه.ق، مسعود سعد سلمان م. ۵۱۵ ه.ق، خیام م. ۵۳۰-۵۵۰ ه.ق، حکیم سنایی، م. ۵۳۵ ه.ق، و از نویسندگان، خواجه نظام الملک مؤلف سیاستنامه م. ۴۸۵، خواجه عبدالله انصاری، م. ۴۸۱ ه.ق، امام محمد غزالی م. ۵۰۵ ه.ق، عین القضاة همدانی، مقتول در ۵۲۵ ه.ق، ابوالمعالی نصراله منشی، م. ۵۵۵ ه.ق، بهاء الدین بغدادی مؤلف التوسل الی الترسل م. ۵۸۸ ه.ق.

اما از شاعرانی که در عهد زندگانی نظامی مشغول فعالیت ادبی بوده‌اند، اینان را می‌توان نام برد: انوری، م. ۵۸۳ ه.ق، مجیرالدین بیلقانی، م. ۵۸۶ ه.ق، جمال الدین اصفهانی، م. ۵۸۸ ه.ق، ظهیر فاریابی، م. ۵۹۸ ه.ق، فلکی شیروانی م. ۵۸۷ ه.ق، خاقانی شروانی م. ۵۸۲ ه.ق و از نویسندگان می‌توان راوندی مؤلف راحة الصدور به اسم قلیج ارسلان که در ۵۹۹ ه.ق تمام کرده است. محمد بن منور، مؤلف اسرار التوحید تألیف شده در ۵۷۰، شیخ شهاب الدین سهروردی مؤلف حکمة الاشراق، م. ۵۸۷ ه.ق.

ممدوحان نظامی

ممدوحان نظامی افراد زیرین بوده‌اند:

۱. ملک فخرالدین بهرامشاه. «وی از سلاله منگوجکی است که مملکات عمده آنان، ارزنجان، قولونیه (خوغونیه) و کماخ بوده است. آنان با ترابوزنده روابط نزدیک داشتند. نیز غالباً در گرجستان و بوزنطیا (بیزانس) تاخت و تاز می‌کردند. نماینده مهم این خاندان فخرالدین بهرامشاه (۱۱۵۵-۱۲۱۸ م.) است. وی امیری خردمند بود و به دوستداری شعر و ادب نامبردار گشته بود. آندرونیکوس کومندنوس، ممدوح خاقانی سرانجام به سلاله منگوجک پناه برد که مقارن حکومت بهرامشاه بود»^۱.

۱. خاقانی، مینورسکی/۱۵.

محمد بن نظامی، مخزن الاسرار را در سال ۵۷۲ ه. ق به نام این پادشاه سرود. بهرامشاه در قبال این اثر پنجهزار رکنی، یک قطار استر، و اقسام جامه های گرانبها به نظامی هدیه فرستاد.^۱

۲. ابوطالب طغرل بن ارسلان پادشاه سلجوقی و اتابک شمس الدین ابوجعفر محمد ایلدگز ملقب به جهان پهلوان و برادرش اتابک قزل ارسلان که این دو برادر، برادران مادری ارسلان پدر طغرل و نگاهبانان پادشاهی وی بودند. شمس الدین جهان پهلوان در ۵۸۱ ه. فوت کرد. اما بین طغرل و قزلشاه جنگ در گرفت و قزلشاه در آذربایجان و طغرل در همدان و عراق به پادشاهی مشغول شدند. نظامی خسرو و شیرین را به نام جهان پهلوان سرود که در حدود ۵۸۱ یا ۵۸۲ ه. قزلشاه نظامی را دعوت کرد و تعهدات برادر خود را نسبت به وی انجام داد و ده حمدونیان را به وی به اقطاع داد.^۲

۳. ابوالمظفر شروانشاه اخستان بن منوچهر بن اخستان که ظاهراً از نسل بهرام چوبین بوده. نظامی، لیلی و مجنون را در سال ۵۸۴ یا ۵۸۵ ه. ق به نام او سرود. وی همان کسی است که خاقانی پدر وی منوچهر بن اخستان را ستوده است. ابوالعلا- گنجوی ذوالفقار شروانی نیز مداحان جد و پدر اخستان بودند.^۳

۴. اتابک علاء الدین محمد کرپ ارسلان اقسنقری، پادشاه مراغه و حدود آذربایجان. وی ممدوح اثیر نیر بود و در ۵۸۱ ه. ق ذی قعدة بدست محمد دهستانی باطنی کشته شد. نظامی هفت پیکر را به نام این پادشاه سرود. این پادشاه یکبار با نظامی ملاقات حضوری داشته است.^۴

۵. اتابک اعظم ملک نصرت الدین ابوبکر سلجوقی^۵، فرزند اتابک محمد جهان- پهلوان که پس از کشته شدن عم خود قزل ارسلان مدت بیست سال در آذربایجان

۱. گنجینه گنجوی، ۷۸-۸۴.

۲. پیشین همانجا.

۳. پیشین همانجا.

۴. دیوان اثیر الدین اخسیکتی، مقدمه.

۵. نفیسی این شخص را پسر اخستان شروانشاه می داند (نظامی گنجوی ص ۱۱۲) ولی مرحوم وحید او را از بنی ایلدگز و برادر قزیل ارسلان و فرزند شمس الدین می داند. (گنجینه گنجوی)

۷۸-۸۴.

و عراق پادشاه بوده است. شرفنامه، به نام این پادشاه تصنیف شده که پس از ختم هفت‌پیکر (۵۹۳ ه.ق) شروع شده و تاریخ ابتدا و انتها ندارد.

۶. ملک عزالدین مسعود بن ارسلان سلجوقی که در موصل پادشاهی داشته. نظامی به سال ۵۹۹ اقبالنامه را توسط فرزند خود پیش این ملک فرستاده است.^۱

آثار نظامی

۱. مخزن الاسرار: شامل ۲۲۶ بیت. اثری است معرف جنبه عرفانی و اخلاقی شخصیت نظامی. در این منظومه توجه به «دل» است که همه عارفان آن را مجلای حقیقت دانند. نظامی پس از ذکر مقدمات در عنوان «در توصیف شب و شناختن دل» بحثی را آغاز می‌کند. بعد با خود دو بار خلوت می‌کند. خلوت اول در پرورش دل؛ از این خلوت «ثمره» ای می‌گیرد. «خلوت دوم»، «در عشرت شبانه»؛ از این خلوت نیز «ثمره‌ای» می‌گیرد. پس از دوبار خلوت به ذکر بیست «مقاله» می‌پردازد. در حقیقت مقالات محصولهایی است که از این خلوتها بدست آورده است. شاعر در هر «مقاله» یک داستان می‌آورد.^۲ این اثر سرودنش در ۵۵۲ ه.ق تمام شده است.^۳

مثنوی مذکور در زمره مثنویهای اخلاقی قرار می‌گیرد و در بحر سریع سروده شده است.

۲. خسرو و شیرین: شامل ۶۵۰ بیت در بحر هزج مسدس مقصور و محذوف سروده شده است. این اثر توسط حسودان نظامی سخت مورد انتقاد قرار گرفته و آن را بازگشت به فرهنگ پیش از اسلام دانسته‌اند. نظامی از این منتقدان با عنوان «حرف‌گیران و سگان غریب افکن» یاد کرده است. این مثنوی از نظر موضوع در ردیف مثنویهای غنایی قرار دارد. و داستان عشق‌بازیهای خسرو پرویز پادشاه ساسانی را با شیرین شاهزاده ارمنی بیان می‌کند. در عین حال آن را با نتایج اخلاقی و

۱. گنجینه گنجوی ۷۸-۸۴ - مرحوم نفیسی او را از شروانشاهان و پسر اخستان می‌داند، (نظامی گنجوی/ ۱۱۵).

۲. تحلیل هفت پیکر/ بیست و شش - بیست و هفت.

۳. نظامی گنجوی/ ۷۴.

آموزنده به پایان می‌رساند. اینجانب در رساله‌ای دیگر این مثنوی را تجزیه و تحلیل کرده است.*

«داستان مذکور از جمله داستانهای اواخر عهد ساسانی بوده که در کتابهایی نظیر المحاسن والاضداد جاحظ، و غرر ملوک الفرس ثعالبی و شاهنامه فردوسی آمده است. گویا این داستان بعد از قرن چهارم تا دوره نظامی توسعه و تغییراتی یافته و با صورتی که در خسرو و شیرین می‌بینیم به نظامی رسیده است»^۱. این داستان در سال ۵۷۶ ه. ق تمام شده است:

گذشت از پانصد و هفتاد شش سال نزد بر خط‌خوبان کس چنین خال^۲

۳. لیلی و مجنون: شامل ۴۷۲ بیت به سال ۵۸۴ ه. ق^۳ در مدت چهار ماه سروده شده است. داستان عشق نافرجام قیس بن ملوح از قبیله بنی عامر و لیلی بنت سعد از همان قبیله می‌باشد. اصل داستان عربی است و ظاهراً نظامی به مناسبت مضيقه‌هایی که در پرورش آن می‌دیده است چندان علاقه‌مند به تصنیف آن نبوده است^۴. ولی جرأت سرپیچی از درخواست منوچهر بن اخستان (ابوالمظفر) را هم نداشته است:

نه زهره که سر ز خط بتابم نه دیده که ره به گنج یابم^۵

با وجود عدم امکان در بسط داستان، نظامی با تصرفاتی در آن یکی از زیباترین داستانهای غنایی را در ادب پارسی بوجود آورد. به وجود این داستان در میان عربها ابن‌الدیم، ابن‌قتیبه، ابی‌الفرج اصفهانی و ابن‌نباثه اشاره کرده‌اند^۶.

۴. هفت پیکر: این داستان به نامهای هفت گنبد- به مناسبت آنکه هفت داستان توسط هفت کنیزک شاهزاده در هفت گنبدی که بهرام برایشان ساخته بود گفته می‌شود هفت گنبد نیز نامیده شده- و بهرام‌نامه- به مناسبت آنکه شخصیت اصلی داستان بهرام گور است- و هفت پیکر- به مناسبت هفت تصویری که در قصر

*. ر. ک: یادگار گنبد دوار.

۱. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲/۲، ۸۰.

۲. خسرو و شیرین، ۷/۴۴۵.

۳. ر. ک: لیلی و مجنون / ۲۷۴-۲۷۵.

۴. ر. ک: پیشین / ۲۶ بیت‌های ۱-۱۲.

۵. پیشین: ۴/۲۶.

۶. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲/۳، ۸۰.

خورنق بر روی دیوار نقاشی شده بوده است و آن صورت هفت زیباروی از هفت اقلیم جهان بوده—نامیده شده است. تعدادیتهای آن ۱۳۶ بیت و به سال ۵۹۳ ه.ق.^۱ (چهارده رمضان) اتمام یافته است.

داستان زندگی بهرام ساسانی است از کودکی تا سلطنت و رفتش به غار که دیگر باز نگشت. در این میان، داستانهای هفتگانه‌ای از زبان هفت شاهزاده از هفت اقلیم بیان می‌شود. هر یک از این داستانها در هر روز از هفته که بهرام در یکی از هفت قصر مهمان یکی از هفت دختر می‌باشد به زبان آنان جاری می‌شود. در پایان داستانها، از خرابی ملک و گسترش ستم توسط وزیر او به نام «راست‌روشن» که از غفلت شاه سوءاستفاده کرده است سخن به میان می‌آید و حمله چین به ایران و متوجه شدن پادشاه به وضع خزان و کشور. پیامد آگاهی شاه رسیدگی به وضع ستم‌دیدگان و زندانیان است که هفت مظلوم به نمایندگی زندانیان دادخواهی می‌کنند و بهرام ضمن تنبیه وزیر به داد ستم‌دیدگان می‌رسد. و در پایان به غاری می‌رود و دیگر باز نمی‌گردد. شادروان استاد معین تحلیل مفصلی از عدد هفت و این داستان بعمل آورده است.

۵. اسکندر نامه: در دو بخش شرفنامه و اقبالنامه تصنیف شده است. قسمت شرفنامه از آنجایی که جهانگشاییهای بری اسکندر را نمایش می‌دهد به نام اسکندرنامه بری و بخش دوم را به مناسبت سفرهای دریایی اسکندرنامه بحری نیز گفته‌اند. همچنین اقبالنامه به نام خردنامه نیز مشهور شده است.

شرفنامه، اسکندر را به عنوان قهرمانی پیروزمند یا جهانگشا و پادشاهی با عظمت تصویر می‌کند و اقبالنامه، از اسکندر تصویری نظیر حکیم و پیامبر بدست می‌دهد.

«ظاهراً نظامی تصمیم داشته است این اثر را در سه بخش تصنیف کند. بخش اول شرفنامه شامل اسکندر فاتح، بخش دوم خردنامه شامل سیمای اسکندر خردمند و حکیم، و بخش سوم اقبالنامه شامل چهره اسکندر پیامبر. احتمالاً کبر سن نظامی را وادار ساخته است دو بخش اخیر را در یکدیگر ادغام کند»^۲.

۱. هفت پیکر، ۱۲/۲۶۶.

۲. ر.ک: نظامی، شاعر الفصیله / ۳۷۳.

۱. شرفنامه شامل ۶۸۰ بیت به سال ۵۹۷ ه. ق خاتمه یافته است^۱ و اقبالنامه ظاهرآ در سال ۵۹۹ ه. ق^۲ تمام شده و مشتمل است بر ۳۶۸۰ بیت. مجموع شش عنوان فوق که مشتمل بر پنج کتاب است، در نزد ادیبان از قدیم الایام به پنج گنج معروف شده است. غیر از آثار مشروح فوق، دیوانی شامل تعداد بیست هزار بیت از ناحیه دولتشاه سمرقندی بدو نسبت داده اند^۳ که اکنون چیزی اندک از آن باقی مانده است که مرحوم وحید تحت عنوان گنجینه گنجوی و شادروان استاد سعید نفیسی تحت عنوان دیوان قصاید و غزلیات نظامی گنجوی چاپ کرده اند.

خاورشناسان و نظامی

یان ریکا در مقدمه ترجمه و تلخیص خویش بر هفت پیکر نوشته است: «بعضی مردم فقط از نظامی نامی شنیده اند ولی پی به مقام عالی او نبرده اند. اینکه مردم عصر ما چنانکه باید و شاید نتوانسته اند نظامی را بشناسند، دلیل کم ارزشی نظامی نمی شود، بلکه دلیل بر عدم قابلیت مردم عصر ما می شود که او را فراخور مقام و مرتبه اش نتوانسته اند بشناسند»^۴.

نظامی در میان خاورشناسان و اروپاییان دیرتر از شاعرانی همچون خیام، سعدی، فردوسی یا حافظ شناخته شده است. علت عمده آن را بایست در زبان پیچیده و مشحون از فرهنگ ایرانی- اسلامی او دانست که فهم آن را مشکل و ترجمه اش را مشکلتر می کند. در حقیقت هنگام ترجمه بسیاری از ظرافتها و زیباییهای استعاری و تشبیهی آن بویژه در هنگام وصف از طبیعت و منظره های شگرف آن، زیباییهای صحنه حوادث و جسم نابود می شود. شاید عدم دسترسی اروپاییان به آثار نظامی نیز آنچنانکه خاورشناس آلمانی ویلهلم باخر ذکر کرده است نیز یکی دیگر از دلایل کم توجهی به نظامی بوده باشد^۵.

۱ و ۲. نظامی، شاعر الفیله / ۳۷۴.

۳. ر. ک: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱/ ۲، ۸۰.

۴. نظامی شاعر داستان سرا / ۳.

۵. ر. ک: همانجا.

«آوازه سخنسرای گنجه در اروپا از سال ۱۷۸۶ میلادی آغاز می‌شود. در همان سال در کلکته کتابی چاپ شد به نام «جنگ آسیایی» شامل منتخبات ادبیات ایران که نزدیک به بیست حکایت از مخزن الاسرار نظامی در آن بود. همان حکایتها بار دیگر در سال ۱۸۰۲ م. در شهر لایپزیک آلمان با ترجمه لغات آن به زبان لاتین چاپ شد. سپس در سال ۱۸۱۲ م. در کلکته کتابی انتشار یافت با عنوان «منتخب الشروح سکندرنامه» به دستکاری دو تن از دانشمندان هندوستان، بدرعلی و میرحسین علی. در این کتاب متن اسکندرنامه را با منتخبی از شرحهایی که بر آن کتاب نوشته‌اند انتشار دادند. چاپ شدن این کتابها سبب بلندنامی سخنسرای گنجه در میان خاورشناسان اروپا شد.

در سال ۱۸۲۶ و ۱۸۲۸ م. در شهر غازان در روسیه منتخبی از اسکندرنامه نظامی شامل داستان جنگ اسکندر با روسها به دستکاری «فرانسوا اردمان» مستشرق روسی چاپ شد با عنوان «جنگ با روسها».

تا سال ۱۸۳۶ م. یعنی تا بیست و چهار سال پس از آن هم، در اروپا نظامی را تنها بوسیله اسکندرنامه و مخزن الاسرار می‌شناختند. در این سال ژ. آتکین‌سن، مستشرق نامی انگلیسی، لیلی و مجنون نظامی را به شعر انگلیسی ترجمه کرد و در لندن انتشار داد و دو چاپ دیگر آن در ۱۸۹۴ و ۱۸۹۵ منتشر شد.

در سال ۱۸۵۲ م. خردنامه اسکندری به نام «اسکندرنامه بحری» در کلکته به دستکاری آ. الپرنگر، مستشرق بسیار معروف آلمانی مقیم در هندوستان و آقامحمد شوشتری منتشر شد.

در سال ۱۸۸۱ م. اقبالنامه، به نام اسکندرنامه بری در کلکته به یاری کاپین، ه. و. کلارک انتشار یافت.

در سال ۱۹۳۶ م. منتخبی از اشعار نظامی به عنوان «خلاصه خمسۀ نظامی» در شهر لیدن چاپ شد.

در سال ۱۹۲۴ م. هفت‌پیکر با ترجمه انگلیسی در دو مجلد توسط س. ا. ویش مستشرق انگلیسی در لندن انتشار یافت.

از این قرار به جز خسرو و شیرین، کتابهای دیگر خمسۀ نظامی چه در اروپا و چه در هندوستان با ترجمه‌هایی به زبانهای اروپایی انتشار یافته است.

در عین حال، ویلهلم باخر کتابی در شرح حال و آثار نظامی به آلمانی نوشته و در گوتین گو آلمان منتشر کرده است.^۱

انتقاد از نظامی

کمتر نویسنده و یا شاعر و حتی متفکری است که در کار او اشتباه وجود نداشته باشد. در عین حال ذکر برخی از این اشتباهها نیز دلیل بر کسر شأن این هنرمندان و متفکران نمی تواند تلقی شود. در مورد کار عظیم نظامی نیز می توان موارد زیر را به عنوان کاستیهایی جزئی تلقی کرد و حتی در کنار ابعاد وسیع تصنیفهای وی از آن صرف نظر کرد:

۱. نظامی در ذکر نام رجال توجهی دقیق به تاریخ حیات آنان ندارد. در حالیکه افلاطون در عهد اسکندر در گذشته است، ولی در نظر نظامی مقارن حیات اسکندر زنده است و با او به مباحثه می نشیند.^۲

وی افلاطون را بانی موسیقی و ساز ارغنون را ساخته وی می داند^۳ در حالیکه وی شهرتی در علم موسیقی ندارد، بلکه «ارفئوس» در این مورد مشهور است.
۲. خلط فرهنگ اسلامی با غیراسلامی. اسکندر هر آیینی داشته باشد، مسلم مسلمان نیست. نگاه به چهره نامحرم در اسلام حرام است نه در مسیحیت و غیره. در حالیکه نظامی می گوید: ماریه کنیزی اسکندر را ترجیح داد و بر دست او آب ریخت تا بشوید. اسکندر در چنین مواردی از سر پرهیزگاری، سرش را بلند نمی کرد تا نکند چشمش به صورت او بیفتد.^۴

۳. نظامی به تعریف کردن برخی از داستانها پرداخته است که هیچ محملی فلسفی، اخلاقی و علمی ندارد و هیچ نتیجه سودمندی از آن نمی توان اخذ کرد. یکی از این داستانها «افسانه نانوی بینوا و توانگری وی به طالع پسر» است.^۵ در

۱. نظامی در ادوفا، سعید نفیسی، مجله مهر، ش ۳، شهریور ۱۳۱۴، ص ۳۲۵-۳۲۹.

۲. ر.ک: اقبالنامه، خلوت ساختن اسکندر با هفت حکیم / ۱۲۰ به بعد.

۳. ر.ک: پیشین / ۸۵ به بعد.

۴. ر.ک: پیشین / ۶۲-۶۳.

۵. ر.ک: پیشین / ۷۲-۸۲.

این افسانه، مردی کاملاً ضعیف و فقیر که زنش در حال وضع حمل است، و او قدرت مالی تهیه شوربایی برای زن ندارد، در فکر تدارک شوربا همه شهر را به هم می‌زند ولی هیچکس بدو کمک نمی‌کند. تا آنکه راهی بیابان می‌شود و در سرایی کهن مردی زنگی می‌بیند که بر سر آتشی نشسته است و بر روی آتش شوربایی در حال جوشیدن است. نخست زنگی به حساب آنکه دزدی بر او وارد شده با عصبانیت برخورد می‌کند. سپس که می‌فهمد سائلی بیش نیست به مدارا بر می‌خیزد. می‌پرسد اهل باده و ساز هستی؟ می‌گوید بلی. سازی به دست او می‌دهد و مرد فقیر شروع می‌کند به نواختن و زنگی هم مشغول باده‌خواری می‌شود. زنگی مست می‌کند و در عالم مستی رازی را می‌گشاید. اینکه من و دوستی گنجی یافته‌ایم و سالی است که خورده خورده از آن برداشت می‌کنیم و راحت ادامه حیات می‌دهیم. ولی امشب که دوست دیگر زنگیم رفته است تا بقیه گنج را بیاورد، منتظرم تا به محض بازگشت او را بکشم و همه مال را تصاحب کنم. شرط این است که تا او رسید تو در جایی پنهان شوی تا پس از قتل او سهمی به تو بدهم که به آسودگی بقیه عمر گذرانی. مرد فقیر پنهان می‌شود. اما حادثه درست برعکس اتفاق می‌افتد. یعنی حامل گنج، این یکی را به قتل می‌رساند. سپس سعی می‌کند جسد مرده را در جایی دورتر پنهان کند. ازین فاصله مرد فقیر سوءاستفاده کرده گنج را بر می‌دارد و فرار می‌کند. در عین حال مقداری هم از آن شوربای روی آتش برای زنش می‌آورد. در بازگشت می‌بیند که زنش پسری برای او آورده است. از آن روز به بعد مرد فقیر به طالع پسر ثروتمند می‌شود.

حادثه مذکور را مرد فقیر — پس از آنکه ثروتمند شده و مأخذ ثروت او به دهانها افتاده است، تا آنجا که شاه مطلع گشته و او را احضار کرده است تا حقیقت حال ثروتمندی خویش را بیان کند — در حضور سلطان نقل می‌کند که سلطان نیز پاداش مضاعفی بدو می‌بخشد.

از این داستان مسلم هیچ نتیجه اخلاقی نمی‌توان اخذ کرد. معلوم نیست نظامی این داستان را برای چه در «اقبالنامه» که یکی از آثار پرمعنای او هست نقل کرده.

— داستان دیگری که با نتیجه‌ای شکست‌آور و غیرمنطقی تمام می‌شود، «داستان

اسکندر با شهبان دانا^۱ است. در این داستان یکی از زیبارویان اسکندر تب کرده مریض می‌شود. آنچنان که پزشکان از مداوای او قطع امید می‌کنند. اسکندر از این حادثه فوق‌العاده ناراحت می‌شود. روزی به پشت بام رفته بود که از چشم‌انداز قصر چوپانی را می‌بیند. دستور به احضار او می‌دهد. از چوپان می‌خواهد قصه‌ای از دشت و صحرا برایش بازگو کند که سخت دلگیر است. چوپان علت دلگیری را می‌پرسد تا مناسب آن قصه بازگوید. شاه راز با او می‌گوید و چوپان به تناسب قضیه این داستان را می‌گوید:

شاهزاده‌ای بود که زیبارویی داشت. و او روزی مریض شد و تب کرد. تب زایل نشد. شاهزاده دید خواهد مرد و با مرگ خویش او را نیز دقمرگ خواهد کرد. چاره در آن دید خود کشی کند تا از رنج آتی خویشتن را برهاند. بنابراین راهی بیابانی شد که جز مرگ در آنجا چیزی انتظارش را نمی‌کشید.

اما شاهزاده دوستی داشت که حدس می‌زد شاهزاده از این ناراحتی خود کشی خواهد کرد. پس راه بر او بست و او را زمین افکند. چشم و دستهایش را بست و در زیر زمین خانه‌اش پنهان ساخت. از سوی دیگر پزشکی حاذق بر بالین معشوق بیمار شاهزاده برد و او را مداوا کرد. آنگاه مجلس بزمی در خانه خویش آراست و معشوق بهبود یافته را آورد و شاهزاده زندانی را از نهانگاه بیرون کشید، و آن دو را با یکدیگر ملاقات داد و خشنودشان ساخت.

اسکندر با شنیدن این داستان، تسکین دل می‌یابد و بلافاصله پس از گوش-سپردن، از پایین خبر می‌آورند که زیباروی عطسه کرده و بهبود یافته است. نتیجه‌گیری نظامی از این داستان چنین است:

کسی را که پاکی بود در سرشت	چنین قصه‌ها زو توان در نوشت
هنر تابد از مردم گوهری	چو نور از مه و تابش از مشتری
... کسی کو سخن با تو نغز آورد	به دل بشنوش کان زمغز آورد
زبانی که دارد سخن ناصواب	به خاموشیش داد باید جواب ^۲

چنانکه ملاحظه می‌شود، ساختمان داستان بسیار شکننده، ناقص و کاملاً

۱. ر. ک: اقبالنامه/ ۴۹-۵۵.

۲. اقبالنامه، ۴/۵۵ و ۷-۸.

غیرمنطقی است. نخست اینکه چطور شاهزاده با آنهمه پزشک و قدرت که در اختیار دارد نمی‌تواند محبوب خویش را مداوا کند، ولی دوست او بسادگی از پس این مهم بر می‌آید. دوم خود کشی قبل از مرگ محبوب از ناحیه عاشق قابل قبول نیست. بعلاوه راه صحرا در پیش گرفتن به قصد خود کشی از همه عجیتر است. زیرا می‌توانست سم بخورد یا ده تا کار دیگر برای خود کشی در پیش گیرد. اما بی‌منطق‌تر از همه، رابطه بهبود محبوب اسکندر است با تعریف داستان چوپان. و این چگونه بهبودیافتنی است که با یک عطسه تمام تبی که آنهمه پزشک توفیق به نابودیش نیافته بودند زایل می‌شود. و از این همه سخن چه نتیجه‌ای اخذ می‌شود؟ «سخن ناصواب مگو و سخن صواب را از ژرفای دل بشنوا»

۴. نظامی، با وجود آنکه اعتقادی به خرافات ندارد، ولی گاهی جاذبه داستانهای خرافه‌گونه او را نیز تحت الشعاع قرار می‌دهد. از این دست است، «حکایت انگشتی و شبان»^۱ که شبان، انگشتی بر حسب تصادف بدست می‌آورد. آن انگشت هرگاه نگینش به سوی بالا بود شبان پیدا و هرگاه بسوی داخل دست می‌چرخید نهان می‌گشت. وی بواسطه آگاهی از قدرت نگین روزی پنهانی تیغ بدست — به همت نگین — خدمت سلطان رسید و وقتی حضور وی خلوت شد خود را پیدا ساخت و ادعای پیغمبری کرد و جای شاه را به زور گرفت.

این داستان در مقابل سؤال اسکندر از زبان افلاطون نقل می‌شود. سؤال اسکندر این است: «آیا شنیده‌ای که کسی بیش از شما حکمت می‌دانست؟» افلاطون نیز داستان مذکور را از آن جهت نقل می‌کند که حکمای پیشین آنقدر معلومات داشتند که چنین نگینهایی را می‌ساختند^۲.

نه تنها اعتقاد به طلسم و جادو از این داستان فهمیده می‌شود، مهم جاری شدن چنین داستان بی‌فایده‌ایست از زبان حکیمی بزرگ مانند افلاطون! که نظامی می‌توانست سخن حکیمانه‌تری از زبان همو نقل کند. چنین است اعتقاد به چشم زخم و توجیه‌های کودکانه رنگ چهره سیاه و

۱. ر.ک: اقبالنامه/۹۲-۹۷.

۲. حکیمان نگرکان نگین ساختند به حکمت چگونه برانداختند

(اقبالنامه، ۳/۹۷)

سفید مردمان کره خاک، که در مباحثه اسکندر با حکیم هندی بیان شده است.^۱
 ه. حکایت‌های دیگری نیز هست که نه پایه فرهنگ عامه دارد و نه محتوای
 فلسفی و اخلاقی و در مجموع نه نظامی از آنها نتایجی اخذ کرده است و نه خواننده
 می‌تواند چیزی از آن دریابد. نظیر «افسانه ماریه قبطیه»^۲ و «افسانه خراسانی و
 فریب دادن خلیفه»^۳. و شگفت اینکه همه این حکایتها و اشکالها در اقبالنامه
 رخ نموده است نه آثار دیگر. آیا آخرین اثر نظامی مصادف شده است با کم حوصله‌ترین
 ایام عمر نظامی؟

۱. ر.ک: اقبالنامه / ۸. ۱-۱۲.

۲. ر.ک: همان / ۶۱-۶۷.

۳. ر.ک: همان / ۶۷-۷۱.

فصل دوم

حکمت در آثار نظامی گنجوی

حکمت

تعریف حکمت

فلسفه^۱ یا حکمت عبارت است از انتقاد و تنظیم غایات^۲. از نظر لغوی این معانی را برای حکمت ضبط کرده‌اند: دانایی، علم، دانشمندی، عرفان، معرفت. در آثار فردوسی، ناصر خسرو، کلّیل و دمنه، گلستان بدین معانی مورد استدلال پیدا کرده است. همچنین به معانی فرزانه‌گی، حلم و بردباری، درست کاری، درست کرداری و راست گفتاری نیز آمده است^۳. مفاهیم داد، خرد و حکم عادلانه‌ای را که مبتنی بر معرفت واقعی بر حقیقت قضایا باشد نیز ضبط کرده‌اند. از این رو، هر نوع معرفت واقعی بر حقیقت، توسعاً حکمت خوانده شده است و لفظ حکمت از همین جا برای فلسفه نیز تداول یافته است^۴.

لفظ حکمت در قرآن کریم، غیر از معانی مذکور، در مورد علم دین و حقیقت، و گاه در معنی کلام خدا و قرآن نیز بکار رفته است. صوفیه و باطنیه و

۱. فلسفه همان حکمت است. متشکل است از دو جزء فیلسوس Philososs به معنی دوست و دوستدار و سوفیا Sofia به معنی حکمت. علم به حقایق موجودات به اندازه توانایی بشر. (ر.ک: لغت نامه، ذیل فلسفه)

۲. تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ج ۵/۱.

۳. ر.ک: لغت نامه، ذیل واژه حکمت.

۴. ر.ک: دایرة المعارف فادسی، ذیل واژه حکمت.

غالب اهل تأویل، باطن و حقیقت تعالیم دین و قرآن را به لفظ حکمت تعبیر کرده اند.^۱

از نظر مصطلح فلسفی: «حکمت یعنی دریافت حقیقت. از آن جهت به دریافت حقیقت، حکمت گفته می شود که استحکام دارد و پشتوانه واقعیت است. برخلاف دریافت های غیر منطبق با واقعیت که استحکام ندارد و مانند خانه عنکبوت سست و بی بنیاد است»^۲.

همچنین گفته اند: «حکمت علمی است که در آن بحث می شود از حقایق اشیاء چنانکه هست در نفس الامر»^۳.

خواجه نصیر گوید: «حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن چیزها چنانکه باشد، و قیام نمودن به کارها چنانکه باید، به قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آنست برسد»^۴.

فلاسفه، از قدیم معرفت و تعلیم خود را حکمت خوانده اند، یا بدان سبب که آن را معرفت واقعی بر حقیقت احوال موجودات می دانسته اند، و یا از آن رو که آن معرفت را نوعی الهام و وحی تلقی می کرده اند، و مقدس و محترم می شمرده اند. در هر حال، نوعی از فلسفه نزد مسلمین، از قدیم حکمت اشراقی خوانده شده است که در مقابل حکمت مشایی است. حکمت مشایی مسلمین، که منسوب به ارسطو پنداشته شده است، غیر از تعالیم ارسطو، از تعالیم حکمای اسکندریه نیز بهره دارد. حکمت اشراقی، که حکمت مشرقیه و حکمت نوریه هم خوانده می شود، نیز از تعالیم حکمای اسکندریه نشأت دارد، و در واقع عبارتست از نوعی فلسفه عرفانی نوافلاطونی، ممزوج با بعضی عناصر از تعالیم منسوب به «هرمس» و فتیاغورس و نیز بعضی اقوال منسوب به حکمای فهلویون مجوس، و این مجموعه در قدیم نوعی حکمت سری شناخته می شده است، و در نزد مسلمین بیشتر بوسیله شیخ شهاب الدین سهروردی مقتول انتشار یافته است.^۵

۱. ر.ک: دایرة المعارف فارسی، ذیل واژه حکمت.

۲. شرح منظومه، مرتضی مطهری / ۱۱.

۳. ر.ک: لغت نامه، ذیل واژه حکمت.

۴. اخلاق ناصری / ۳۷

۵. ر.ک: دایرة المعارف فارسی، ذیل واژه حکمت.

بنابراین آنچه که تا اینجا از مفهوم فلسفه یا حکمت فهمیده می‌شود، وقوف و علم به حقیقت امور و اشیاء و پدیده‌های هستی و غایات و اهداف آن حقایق است. لیکن این تعریفی است که جامع بینشهای عموم اهل حکمت می‌شود. و حال آنکه برحسب نظامهای فکری گوناگون و به حسب غایاتی که برای حکمت منظور نظر داشته‌اند، تعاریف، مقداری با یکدیگر تفاوت پیدا می‌کند. از همین جاست که تعریف حکمت بر اساس دیدگاههای فلسفی گوناگون متفاوت می‌شود.

از دیدگاه فقها «شناسایی حق لذاته و شناسایی خیر به خاطر بکار بستن آن —منظور وقوف بر تکالیف شرعی است— حکمت است. در همین معنی در تفسیر کبیر استدلال شده است^۱. ابن عباس اولین مفسر تاریخ اسلام نیز مفهوم حکمت را در فرا گرفتن حلال و حرام می‌داند^۲.

اهل سیروسلوک، حکمت را معرفت آفات نفس و شیطان و ریاضات می‌دانند^۳. نزد مشایبان اسلام، حکمت «به موجب یک تعریف مشهور، عبارتست از علم به احوال اعیان موجودات بر وجهی که مطابق واقع باشد. و البته بقدری که در حد طاقت بشری است. چنین است تعریفهای دیگر مانند: حکمت عبارتست از اینکه انسان عالمی عقلی شود شبیه به عالم عینی. یا اینکه حکمت عبارتست از ماندگی به خداوند در احاطه به کلیات و تجرد از مادیات. که در واقع تعریف نیست و بیشتر به فواید حکمت ناظر است تا به ماهیت آن»^۴.

نظر اهل صوفیه نیز شبیه به نظر اشراقیون در باب حکمت است. می‌گویند: «حکمت یعنی خروج نفس به کمال ممکن خویش در دو جانب علم و عمل. در نزد صوفیه حکمت قسم باطنی علم دین است و آن را عبارت می‌دانند از وصول به معرفت حق و منتهای آن. به این تعبیر، عرفان صوفیه نیز حکمت خوانده می‌شود، اما حکمت آنان نیز از لحاظ اساس معرفت، از نوع اشراقی است و از حیث مقاصد و مباحث شباهت به علم کلام دارد^۵.

۱. ر.ک: لغت نامه، ذیل واژه حکمت.

۲. ر.ک: همان جا.

۳. کشاف اصطلاحات فنون، به نقل از لغت نامه ذیل واژه حکمت.

۴ و ۵. ر.ک: دایرةالمعارف فارسی، ذیل واژه حکمت.

طبقه بندی حکمت

وقتی حکمت را عبارت از وقوف بر ماهیت اشیاء و طبیعت و اغراض و اهداف هستی و حقایق امور آنچنانکه هست بدانیم دایره و محدوده این دانش بسیار وسیع خواهد بود. و اگر حکما در تعاریف خویشتن همیشه عبارت «بقدر استطاعت بشر» را در حکمت افزوده‌اند، ناظر است بر همین نامحدود بودن هستی و ابعاد وسیع آن. و اگر هم غالباً در پایان، اقرار به جهل خویش کرده‌اند ناشی از تسلیم آنان در برابر عظمت ناشناخته‌ها و قلت عمر و کمبود ابزار و نقص دانش و تجربه بوده است. نقل برخی داستانها از حکما اگر افسانه هم بوده باشد، حاکی از اقرار بدین حقیقت می‌باشد. در خردنامه (اقبالنامه) نظامی به هنگام مرگ از ارسطو نقل شده است: «هنگام مرگ ارسطو، شاگردان و دانشمندان دیگر نزد او آمدند و از احوال چرخ پرسیدند. گفت: با آنکه من تمام دانش ستارگان و فلک را نگاشته‌ام. اکنون قسم می‌خورم که از اسرار فلک هیچ ندانستم و بالاخره نفهمیدم سفره سرپوشیده فلک پر است یا تهی. دانستم که چیزی نمی‌دانم»^۱.

از افلاطون نیز نقل می‌کند که «هنگام مرگ به سن صد و سیزده سالگی اقرار کرد که دانش او شبیه معرفت کودک است از خواب خویش که هیچ نمی‌داند، مگر آنکه در این موقع به گهواره خویش شتاب رفتن دارد. وی اضافه می‌کند که پس از یکصد و سیزده سال هنوز آرزوهایش تازه و جوان است»^۲.

نظامی همین مطلب را جای دیگر صریحتر بیان کرده است. می‌گوید: «انسان باید توجه داشته باشد که آنچه از هستی در می‌یابد با توجه به ظرفیت جسمی و روحیش است و فراتر از آن را قدرت درک ندارد. در حالیکه هستی بی‌کران است و پروردگار جهانهای بزرگتری را آفریده است که ما قدرت درک آن را نداریم. اما در تمامی آنها وحدتی وجود دارد که بیانگر وحدانیت خالق می‌باشد»^۳.

به همین جهت سعی شده است برای دریافت حکمت کلی، معرفت را طبقه‌بندی کنند و ضمن دقت و تأمل در اجزا وقوف کلی را از مجموع اجزا دریابند. در تاریخ فلسفه غرب، فلسفه به پنج قسمت تقسیم می‌شود: منطق، علم الجمال،

۱. اقبالنامه، ۲۶۹-۲۷۰.

۲. ر.ک: اقبالنامه/ ۲۷۲-۲۷۳.

۳. ر.ک: هفت پیکر، ۳۵۷/۶-۱.

اخلاق، سیاست و علم ماوراء الطبیعه. منطق، مطالعه در روش، مطلوب غایی اندیشه و بحث است. مشاهده، درون بینی، قیاس و استقراء، فرض و تجربه، تحلیل و ترکیب، صور فعالیت انسانی هستند که منطق می خواهد آن را تهیه و تنظیم کند. علم الجمال، مطالعه شکل ایده آل زیبایی و فلسفه هنر است. اخلاق، مطالعه در رفتار کمال مطلوب است، و علم خیر و شر و علم حکمت عملی و به قول سقراط «علم اعلی» است. سیاست، بحث در تشکیلات ایدآل اجتماع است، و علم ماوراء الطبیعه بحث در حقیقت بازپسین کلیه اشیاء است. یعنی طبیعت واقعی ماده (علم الوجود) و روان (روانشناسی متافیزیک) و نسبت روح و ماده در ادراک و معرفت و بحث در باره معرفت انسانی.^۱

«حکمت در نزد فلاسفه اسلام منقسم است به حکمت نظری و حکمت عملی. چون، اعیان موجودات، که احوال آنها موضوع بحث اهل حکمت است، یا به قدرت و اختیار ما هستند (موضوع حکمت عملی) و یا از قدرت و اختیار ما بیرونند (موضوع حکمت نظری). حکمت نظری را شامل حکمت ریاضی، حکمت طبیعی و حکمت الهی دانند. و حکمت عملی را شامل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن می شناسند»^۲.

در این طبقه بندی میان فلاسفه اسلامی در مورد منطق که جزو حکمت است یا آلت و «صناعت آلی»، اختلاف نظر است و خواجه نصیر آن را از جهت اینکه جزو ادات برای تحصیل علوم می داند و آن را علم به علم می شمارد، جزو حکمت نیاورده است. شاید بتوان بهترین نوع تقسیم بندی حکمت را میان متفکران اسلامی-ایرانی بطور مصرح نزد خواجه نصیرطوسی ملاحظه کرد. وی می گوید: «حکمت منقسم شود به دو قسم: یکی علم و دیگر عمل. علم، تصور حقایق موجودات بود و تصدیق به احکام و لواحق آن، چنانکه فی نفس الامر باشد به قدر قوت انسانی. و عمل، ممارست حرکات و مزاوالت صناعات از جهت اخراج آنچه در حیز قوت باشد به حد فعل، بشرط آنکه مؤدی بود از نقصان به کمال برحسب طاقت بشری و هر که این دو معنی در او حاصل شود حکیمی کامل و انسانی فاضل بود و مرتبه او بلندترین مراتب نوع انسانی باشد. چنانکه فرموده است غرمن قائل: یوتی الحکمة من یشاء و من یوت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً.

۱. تادیک فلسفه، ویل دورانت، ج ۱، ۵/۸-۶.

۲. دایرة المعارف فادسی، ذیل واژه حکمت.

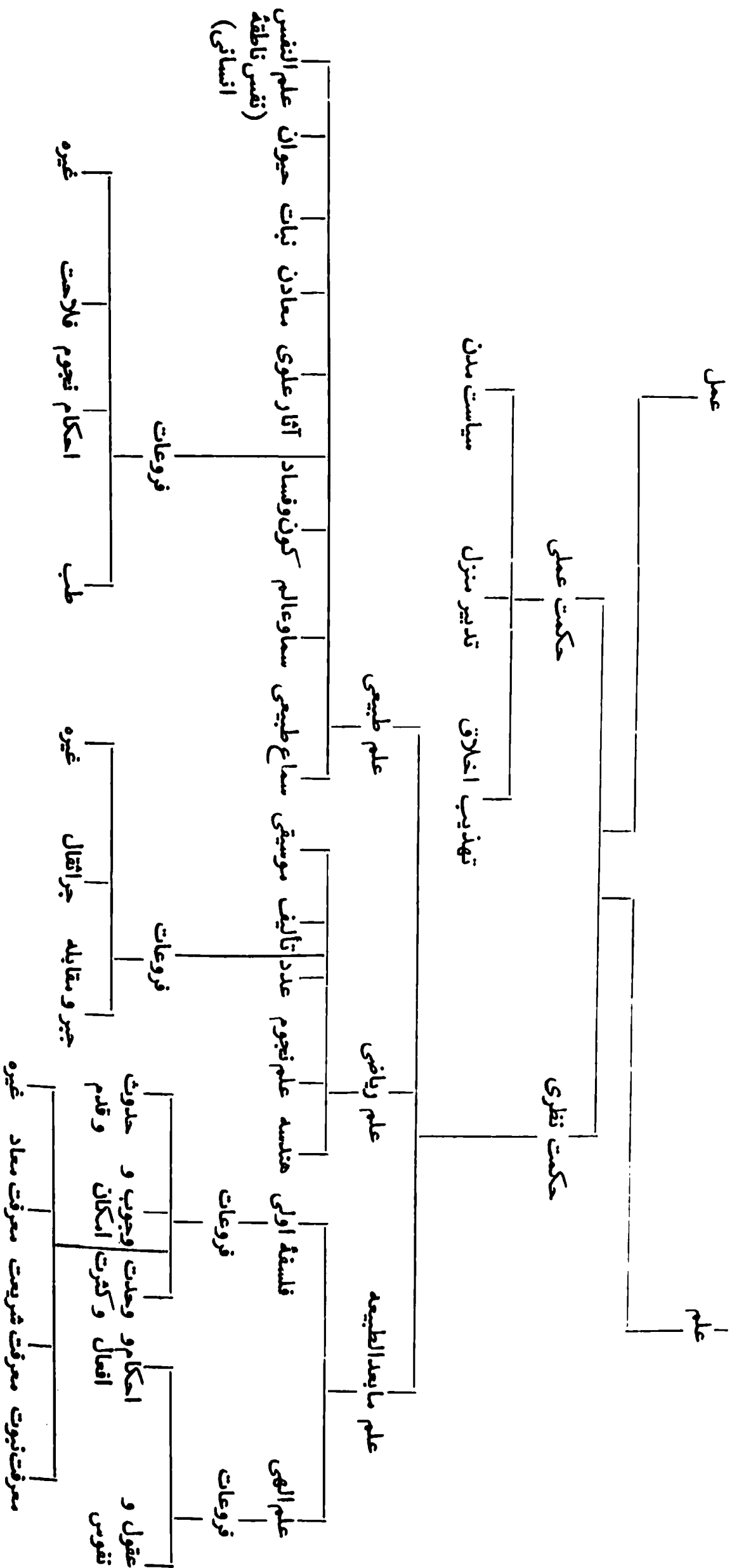
«و چون علم حکمت، دانستن همه چیزهاست چنانکه هست، پس به اعتبار انقسام موجودات، منقسم شود به حسب آن اقسام. و موجودات دو قسمند: یکی آنچه وجود آن موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد، و دوم آنچه وجود آن منوط به تصرف و تدبیر این جماعت بود، پس علم به موجودات نیز دو قسم بود: یکی علم به قسم اول و آن را حکمت نظری خوانند، و دیگر علم به قسم دوم و آن را حکمت عملی خوانند. و حکمت نظری منقسم شود به دو قسم: یکی علم به آنچه مخالطت ماده شرط وجود او نبود، و دیگر علم به آنچه تا مخالطت ماده نبود موجود نتواند بود. و این قسم آخر باز به دو قسم شود: یکی آنچه اعتبار مخالطت ماده شرط نبود در تعقل و تصور آن، و دوم آنچه به اعتبار مخالطت ماده معلوم باشد. پس از این روی حکمت نظری به سه قسم می شود: اول را علم مابعدالطبیعه خوانند، و دوم را علم ریاضی، و سیم را علم طبیعی. و هر یکی از این علوم مشتمل شود بر چند جزو که بعضی از آن به مثابت اصول باشد و بعضی به منزلت فروع.

«اما اصول علم اول دو فن بود: یکی معرفت الله — سبحانه و تعالی — و مقربان حضرت او که به فرمان او — عز و علا — مبادی و اسباب دیگر موجودات شده اند، چون عقول و نفوس و احکام افعال ایشان، و آن را علم الهی خوانند، و دوم معرفت امور کلی که احوال موجودات باشد، از آن روی که موجودند، چون وحدت و کثرت، و وجوب و امکان، و حدوث و قدم و غیر آن، و آن را فلسفه اولی خوانند. و فروع آن چند نوع بود، چون معرفت نبوت و شریعت و احوال معاد و آنچه بدان ماند»^۱.

خواجه سپس تمامی فروع را نیز بدقت شرح می دهد و ما سعی کرده ایم مجموع طبقه بندی او را از حکمت در اصول و فروع در جدولی ترسیم کنیم^۲.
تمام حکمت با شاخه های متعدد آن در نزد حکمای اسلامی، در جهت خدا-شناسی حرکت می کند و غایت همه تلاش فکری بدان نقطه ختم می شود. این نظام تفکر در نزد همه متفکران اسلامی- ایرانی نظیر ابن مسکویه، فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر، غزالی، و اهل عرفان؛ منتهی هریک به شکلی ظهور پیدا می کند. و

۱. اخلاق ناصری/ ۳۷-۳۹.

۲. ر. ک: جدول طرح شده/ ۶۸.



این نکته از آنجا برخاسته است که «در تمدن اسلامی مانند سایر تمدنهای کهن که پایه هر یک مبنی بر عقاید دینی خاصی بوده است، علوم جهان‌شناسی و طبیعی با اصول اسلام، که از مبدأ وحی آسمانی سرچشمه گرفته است، انطباق کامل یافته و هر علمی به نوبه خود حقایق کلی را در مرتبه‌ای از مراتب وجود که بستگی به موضوع آن علم داشته منعکس می‌ساخته است»^۱.

مسئله وحدت وجود نیز چیزی خارج از این نوع اندیشه نمی‌باشد. مثلاً در طرز تفکر فارابی که نوعی از تفکر وحدت وجودی دیده می‌شود، هدف، ایجاد اتحاد مابین ماهیات موجودات است که فی حد ذات مختلف‌اند با مبدأ فیض واحد. فارابی ازین سخن چنین نتیجه می‌گیرد که موجودات نه علت فاعلی هستند و نه علت غایی؛ بلکه در حقیقت آن فیض ساری در موجودات فاعل حقیقی است که هدف نهایی سیر الی‌الله است. (انالله و انا الیه راجعون)^۲.

فلسفه فضیان فارابی را به شکلی دیگر در فلسفه نور سهروردی نیز که در راستای همان اتحاد و ارتباط ماهیات موجودات تلاش می‌کند می‌توان ملاحظه کرد. فلسفه نور که در میان اصحاب نقشف مانند غزالی و اصحاب عشق مانند بایزید بسطامی و حتی در نزد نظامی ملاحظه می‌شود؛ طریق دیگری از اثبات نهایت حکمت و شناخت است^۳. در کیفیت تجلی و اشراق از نور نخستین نظامی گوید:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود	به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی، مطلق از قید مظاهر	به نور خویشتن بر خویش ظاهر
نوای دلبری با خویش می‌ساخت	قمار عاشقی با خویش می‌ساخت
وجودی بود از نقش دویی دور	ز گفتگوی مایی و تویی دور
دلارا شاهی از حجله غیب	مبری دامنش از تهمت عیب
برون زد جامه ز اقلیم تقدس	تجلی کرد در آفاق و انفس
در جای دیگری نیز نظامی سعی می‌کند این وحدت را در کثرات عالم	

۱. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت/۲.

۲. ر.ک: اندیشه‌های اهل مدینه فاضله/۱۶.

۳. برای درک روشنتر از فلسفه نور در نزد شیخ اشراق ر.ک: برخی بردسیها درباره جهان-بینیها و جنبشهای اجتماعی در ایران/۲۳۴-۲۴۸.

پیدا کند و از آن وحدت، به وحدانیت خالق استدلال نموده و بسوی خداشناسی برود.^۱

بحث امام محمدغزالی نیز در این مورد که «معرفت بر خدای از همه معارف لذتی بزرگتر دارد»^۲ و آن را «معرفت هر چیز شریفتر» می‌داند؛ از ناحیه ایجاد اتحاد و ارتباط ماهیات موجودات یا رسیدن به وحدت وجود ناشی شده است. «در مکاتب دیگر از قبیل مکتب عرفا خصوصاً پیروان ابن عربی و صدرالدین قونوی و نیز اشراقیون و مشائون، جنبه پیوستگی بین مراتب عالم و مبدأ فیض الهی بیشتر مورد توجه قرار گرفته و به این علت در نظر این نحل جسم متصل است و جزء لایتجزا، چنانکه متکلمین به آن، معتقدند، وجود ندارد.

«نکته اساسی که در این بحث مطرح است، چگونگی رابطه بین بی‌نهایت و محدود است. رابطه‌ای که از یک سو منقطع و از سوی دیگر پابرجا است. به این معنی که محدود بوسیله فاصله مطلق از بی‌نهایت مجزا شده، لکن در عین حال چون تحقق دو واقعیت کاملاً مشخص و متمایز در دار وجود ممکن نیست و مخالف وحدت عین شرک است، محدود تا آنجا که دارای واقعیت است جز بی‌نهایت چیزی نیست. «حکما و عرفا، بدون اینکه تنزه و تجرد ذات باری تعالی را ماوراء هر گونه تعین و تصویری انکار کرده باشند بیشتر به جنبه پیوستگی و اتصال عالم خلقت به مبدأ وجود توجه کرده، بالسان تشبیه و تمثیل کوشیده‌اند تا عالم را به عنوان سایه و مثال عالم ملکوت جلوه‌گر سازند و رابطه وجودی بین موجودات و وجود بسیط و کثرت و وحدت را بنمایانند»^۳.

رابطه حکمت و فضیلت و سعادت

در تعریف فضیلت گفته‌اند: «هر صفتی که موجب مزیت معنوی دارنده آن بشود فضیلت است»^۴. چون معرفت و حکمت والاترین مزیت معنوی است بنابراین جزو افضل فضایل محسوب می‌شود. ارسطو، افلاطون، فارابی، خواجه نصیر همگی حکمت را فضیلت نخستین دانسته‌اند. حتی در نزد حکمای معاصر نیز حکمت جزو

۱. ر. ک: هفت پیکر، ۲۵۷/۶-۱.

۲. ر. ک: کیمیای سعادت، ج ۱/۴.

۳. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت ۱۲-۱۵.

۴. دایرةالمعارف فارسی، ذیل واژه فضیلت.

فضایل مهم قلمداد شده است.^۱

مرکز صدور فضیلت حکمت، از ناحیه نفس ناطقه یا قوه عاقله قلمداد شده است. در نظر افلاطون فضیلت حکمت ناشی از سلامت و اعتدال قوه عاقله می باشد. تعصب اهل دانش در پرداختن به حکمت از آنجا ناشی است که این فضیلت عالی موجب سعادت انسان می شود. این سعادت که موجب انبساط خاطر هر عامل به حکمت است موجب آسودگی مادی، روانی و تنی او می شود. بحث بسیار جالبی در همین مقوله از ارسطو، حکیم نخستین آمده است که رابطه فضیلت حکمت و سعادت را روشن می سازد. وی در کتاب سیاست می گوید:

«هیچکس در این نکته شک ندارد که نیکی بر سه گونه است: نیکی مادی، نیکی روانی و نیکی تنی.^۲ سعادتمندان راستین باید این هر سه نیکی را دارا باشند. آنکه نه از دلیری بهره دارد، نه از اعتدال و نه از دادگری و نه از خرد؛ یا آنکه پرش مگسی او را می ترساند، یا آنکه برای فرو نشاندن گرسنگی و تشنگی خویش از هیچ کار پلیدی رو بر نمی تابد، و یا آنکه برای ناچیزترین سودها بهترین دوستانش را می کشد، یا آنکه همچون کودکان یا دیوانگان، بیخرد و گمراهست، در شمار سعادتمندان نیست.

«ولی درباره این شروط سعادت، هرچند اتفاق باشد، در کمی و بیشی ارزش آنها اختلاف هست. بیشتر مردم می اندیشند که اندکی فضیلت برای آنان کافی است، ولی آرزوهایشان برای داشتن سرمایه و نیرو و افتخار و مزایای دیگر، هیچ اندازه و حد نمی شناسد. اما در این مقوله، آزمون بهترین راهنماست و عکس این پندار را ثابت می کند، و همه از آزمون چنین می دانیم که فضایل را با سرمایه های مادی نمی توان بدست آورد و برعکس به یاری فضیلت می توان بر سرمایه مادی دست یافت و آن را نگهداشت، و نیز می دانیم که سعادت، خواه در فضیلت باشد و خواه در لذت، خواه در هر دو، آنان که از هوش و صفات درخشان اخلاقی بهره مندند ولی مال به اندازه دارند، می توانند زودتر از کسانی سعادتمند شوند که

۱. ر. ک: المیزان، ج ۲/۳۱۳.

۲. خواجه نصیر همین مطلب را بدین شکل بیان داشته است: سعادات سه جنس بود: نفسانی، بدنی و مدنی، (اخلاق ناصری / ۱۵۴).

بیش از حد لازم ثروت دارند، ولی از نیکیه‌ها و سرمایه‌های معنوی دیگر بی‌بهره‌اند. ولی حتی، اگر به‌جای آزمون و عمل، نظر را پایه بحث بگذاریم باز به حقیقت می‌رسیم. نیکیه‌های مادی، مانند هر وسیله و افزاری، حدی دارند، زیرا هر افزاری مقصود خاصی را سودمند است. و همین خاصیت، حدی بر آن می‌نهد. از این رو چون بیش از اندازه باشند، نه همان برای کسانی که آنها را بکار می‌برند سودی ندارند، بلکه زیان‌آور نیز هستند. نیکیه‌های روانی برعکس هر اندازه بیشتر باشند، سود بیشتری دارند. این نیکیه‌ها نه فقط به آدمی شرف و بزرگی می‌بخشند بلکه سود مادی نیز می‌رسانند. «بطور کلی می‌توانیم بگوییم که بهترین وضع و نوع هر چیز در قیاس، با بهترین وضع و نوع چیز پست‌تر از آن، مناسب است با فاصله و ترتب میان این دو چیز. از این رو، به همان اندازه که روان آدمی از تن و مال او، خواه بطور مطلق و خواه بطور نسبی، برتر است، بهترین صفات روان نیز ناگزیر بیش از بهترین صفات تن و مال آدمی می‌ارزد. وانگهی سرمایه‌های مادی فقط در حالی به طبع ارزش دارند و مطلوبند که مایه آسایش و شادی روان باشند. و خردمندان نیز باید به همین سبب خواستار آنها باشند. یعنی مال را از برای روان خواهند و نه روان را از برای مال.

«پس در این باره متفق شدیم که اندازه سعادتی که بهره هر کس می‌شود برابر است با اندازه بهره او از فضیلت، خرد، کار فضیلت آمیز و خردمندانه او. حجت ما در این دعوی، آفریدگار است که سعادتی و برکت را نه به سبب سرمایه‌های مادی، بلکه به گوهر خود، و به حکم صفات اساسی خویش داراست. از این جا معلوم می‌شود که چرا نیکبختی با سعادتی فرق دارد.

«بخت نیک و اقبال خوش فقط می‌تواند فرازآورنده مواهب مادی و نیکیه‌های بیرون از روان باشد، و حال آنکه هیچکس نمی‌تواند که از برکت تصادف، خجسته یا طالع نیک، دادگر یا میانه‌رو شود.

«حقیقت دیگری نیز که به یاری همین حجت ثابت تواند شد، آن است که سعادت هر کشور نیز پیرو اصول سعادت فرد است. و بدین سبب فقط کشوری می‌تواند بهتر و برتر از کشورهای دیگر بشمار آید که شاد باشد و درست زیست کند. ولی نمی‌توان درست زیست مگر آنکه کارهای نیک انجام داد. و فرد یا کشور هیچکدام

نمی‌توانند کار نیک انجام دهند مگر آنکه از فضیلت و خرد بهره‌مند باشند. و دلیری و دادگری و خرد در مورد کشورها نیز دارای همان معنی و جلوه‌اند که در مورد افرادی که شایسته اوصاف دلیر و دادگر و خردمندند»^۱. «همگان متفقند که سعادت فرد و اجتماع یکی است»^۲.

سعادت مورد بحث حکما را می‌توان به حاصل ورزش ذهن و مغز تشبیه کرد. همانطور که ورزش بدن هدفش سلامتی جسم است؛ هدف ورزش مغز و ذهن نیز سلامت روح و روان می‌باشد. اما همانطور که بسا هدف نهایی از ورزش جسمانی ترتیب مشخص دارد و هیچوقت برای رسیدن به قدرت بدنی کامل از ورزشهای سخت و بسیار فنی و پیچیده شروع نمی‌کنند؛ بلکه از حرکتهای ساده‌ای که موجب تقویت عضلات و استخوانها شود آغاز می‌کنند تا جسم را در پذیرش حرکتهای سنگین پذیرا سازند؛ در باب تربیت و تقویت روان نیز از اصول تفکر مقدماتی آغاز می‌کنند تا هدف پذیرش افکار سنگین و متعالی را — که در حکمت اسلامی حکمت الهی است — بدست آورند.

مراحل کسب فضیلت حکمت

مرحله نخستین حکمت، با خودشناسی شروع می‌شود. در این نکته اکثر حکما متفقند. و در میان حکمای اسلامی این حدیث «اعرف نفسك تعرف ربك» و «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^۲ دستاویزی مهم است در خودشناسی که مقدمه خدا-شناسی می‌باشد.

ابزار ویژه این خودشناسی، شاخه مهمی از حکمت به نام «تهذیب اخلاق» است. وسیله‌ای که در تصحیح رذیلتها یا به قول خواجه نصیر معالجه رذایل و در نتیجه رسیدن به فضیلت که موجب سعادت آدمی است کمک می‌کند. گرچه در اینجا، روشها متفاوت است اما هدف یکی است. حکیمان و فیلسوفان به نوعی و عارفان و اهل عشق به نوعی دیگر تلاش می‌کنند بدان هدف نزدیک شوند. هدف، اصلاح نفوس و بازگشت آنان بسوی سعادت ابدی و در تعبیر حکمای اسلامی شناخت عظمت کردگار است.

۱ و ۲. میاست / ۲۸۳-۲۸۶.

۳. کیمیای سعادت، ج ۱ / ۴۷.

بدین ترتیب نخستین مرحله شناخت، وقوف از قوه‌های نهان و آشکار و در مجموع اسرار پنهان در ضمیر آدمی است، و توجه دادن اوست به ارزش واقعی خویش در میان جماد و نبات و حیوان و حتی فرشتگان.

کوشش علم اخلاق در راستای کمک به انسان از راه شناخت خویش و کشف فضیلت‌های راستین او می‌گذرد. برخی از حکما فضیلت‌ها را فطری بشر می‌دانند. مانند غزالی که فطرت آدمی را بر خداشناسی می‌داند^۱. یا نظامی^۲. از حکمای یونان نیز افلاطون اهل فطرت است. در نظر این دسته «علت انحراف بشر از خوی فریشتگی به مناسبت حرص دنیا و شهوت و گناهکاری است که همچون زنگاری آینه دل را مکدر ساخته و در نتیجه وی را از فطرت خارج کرده است^۳. لکن حکمایی مانند: ارسطو، فارابی و خواجه نصیر فطرت را در امر اخلاق منکرند و آن را اکتسابی می‌دانند.

خواجه نصیر می‌گوید: «باید دانست که هیچکس بر فضیلت مفطور نباشد، چنانکه هیچ آفریده را، نجار یا کاتب یا صانع نیافرینند. و ما گفتیم که فضیلت از امور صناعی است، اما بسیار بود که کسی را از روی خلقت قبول فضیلتی آسانتر بود و شرایط استعداد در او بیشتر، و همچنانکه طالب کتابت یا طالب تجارت را ممارست آن حرف می‌باید کرد تا هیأتی در طبیعت او راسخ شود که مبدأ صدور آن فعل باشد ازو بر وجه مصلحت، آنگاه او را از جهت اعتبار آن ملکه صانع خوانند و بدان حرفت نسبت دهند، همچنین طالب فضیلت را بر افعالی که آن فضیلت اقتضا کند اقدام می‌باید نمود، تا هیأت و ملکه‌ای در نفس او پدید آید که اقتدار او بر اصدار آن افعال بر وجه اکمل سهولت بود، و آنگاه به سمت آن فضیلت موصوف باشد»^۴. در نزد این گونه حکیمان نیز از جمله فارابی^۵ و خواجه نصیر بجای آنکه اخلاق فطری باشد چون زیست اجتماعی مفطور است و جامعه به عنوان محل بروز رذایل و

۱. کیمیای سعادت، ج ۱/۳۱.

۲. ر.ک: مخزن الاسرار/ ۷۷-۷۸ و ۹۹.

۳. ر.ک: کیمیای سعادت، ج ۱/۴۷.

۴. اخلاق ناصری/ ۱۵۲.

۵. فارابی در رساله التنبيه ص ۸-۹ تصریح می‌کند که خلق نتیجه عادت است و خلق نیک و بد هر دو کسب کردنی است.

فضایل و کسب هر کدام از آنهاست، طبیعت زیست اجتماعی، انسانها را وادار می‌کند برای آسودگی همگان، زیستن بر پایه فضیلتها را برگزینند.

بدین ترتیب در آموزش اخلاقی حکمایی که فضیلت را اکتسابی می‌دانند؛ تلاش برای ملکه‌ساختن اخلاق نیکو از جهتی و رد و اذاله رذیلتها از سوی دیگر تکیه می‌شود؛ زیرا ملکات نفسانی نیکو نیز کسبی است نه فطری. ولی در تعلیم اهل فطرت، تلاش فقط در جهت بازگرداندن افراد است بسوی اصالت و گوهر ذاتی او. برای بهبود نفس انسانی، چه منظور از آن نفس همزیستی مسالمت‌آمیز دنیوی باشد و چه در فراز زندگی سعادت‌مندانه دنیوی، زندگانی جاویدان جهان باقی نیز منظور نظر بوده باشد، و یا درباره وجدان انسان و مسئولیت او از لحاظ اعمالش، نظریه‌های مختلفی در طی تاریخ اظهار شده است. «اصحاب بینش درونی مانند روسو معتقدند که وجدان امری فطری و محرک اعمال اخلاقی است. پیروان مذهب اصالت تجربه مانند کانت، لاک و جان استوارت میل آن را حاصل تجارب می‌دانند. اصحاب تصور مانند افلاطون و کانت مابعدالطبیعه را اساس اخلاق قرار می‌دهند. برخی مانند هگل و مارکس دولت را داور اخلاق دانسته‌اند و برخی مانند دیویی و فلیکس آدلر معتقد به اختیار افراد شده‌اند»^۱.

اما در نظام تفکر متفکران اسلامی چون هدف از تمام تلاشها و تهذیب نفس رسیدن به مرحله خدانشناسی بوده است، ضمن ملحوظ نظر داشتن حق اجتماعی، سعی کرده‌اند آن را متصل کنند به حق و بالاتر از حق اجتماعی. یعنی نظام اخلاقی اسلام «بسوی حق دعوت می‌کند که نه ظرف اجتماع گنجایش آن را دارد و نه آخرت و آن خدای تعالی است. اساس تربیت اسلام بر پایه «خدا یکی است و شریکی ندارد.» بنا گذاشته است. نتیجه باور بدان، خلوص و عبودیت محض است»^۲.

خود قرآن کریم بیش از هفتصد و هشتاد آیه در موارد تهذیب اخلاق — در تکریم فضایل و تقبیح رذایل — و نزدیک به همین حدود نیز راجع به مسایل اجتماعی دارد.^۳ و از همه آنها چنین مستفاد است که قرآن اخلاق را از نظر غایات اخروی

۱. دایرةالمعارف فادسی، ذیل واژه اخلاق.

۲. تفسیرالمیزان، ج ۲/۲۷۵.

۳. ر.ک: تفصیل آیات قرآن کریم، ذیل باب‌های علم تهذیب اخلاق و نظام اجتماع.

آن اصلاح و تهذیب می‌کند.^۱ بنابراین یهوده نیست که متفکران اسلامی نیز محور اساسی تعلیمات اخلاقی خویش را در راستای هدایت جماعت به سعادت عالی یعنی شناخت باری — تعالی — تدوین کرده‌اند.

بدین ترتیب برای رسیدن به حکمت متعالی بایستی از اخلاق فردی آغاز کرد و تهذیب نفس را به خانواده و تنظیم غایات زندگی خانوادگی تسری داد و پس از آن مرحله به تنظیم اجتماع پرداخت. اگر این مراحل از روی ارزشهای اخلاقی پیموده شود، حکمت که فضیلت و سعادت نهایی بشر است تحصیل خواهد شد.

رابطه حکمت و اخلاق

گفتیم که «حکمت» به عنوان یکی از اساسی‌ترین اخلاقیات در نظر حکما منظور شده است. اما فضیلت حکمت را بدون تربیت نفس نمی‌توان بدست آورد. به همین جهت علم اخلاق یکی از ارکان اصلی حکمت تلقی شده است.

«علم اخلاق عبارت است از تحقیق در رفتار آدمی بدان گونه که باید باشد. توجه علم اخلاق به چگونگی عمل آدمی است برای آنکه کامل باشد و خیر را تحقق بخشد. در علم اخلاق تقابل بین خیر و شر حاکم است. همچنانکه در علم منطق، تقابل بین حقیقت و خطا و در علم زیباشناسی تقابل زشت و زیبا مطرح است. در هریک از این علوم، بین دو ارزش متقابل، یکی بر دیگری رجحان دارد و آن ارزشهای مرجح عبارت است از: خیر، حقیقت و زیبایی»^۲.

بحث اساسی علم اخلاق در پیرامون ملکات انسانی است. اما این خلقها که به مرور جزو ملکه انسانی می‌شود از کجا ناشی شده است؟ پس از بحثهای فراوان اخلاقیان، منشأ همه خلقهای آدمی را از سه نیروی بزرگ موجود او یعنی قوه شهویه، غضبیه و نطقیه فکریه دانسته‌اند. همه افعال صادر از انسان از این سه قوه قلمداد شده است. به نظر اینان، ذات آدمی معجونی است مرکب از قوای سه‌گانه مذکور که انسان نباید اجازه دهد تا قوای سه‌گانه از حد اعتدال^۳ خارج یا منحرف شود. بدین ترتیب علم اخلاق سعی می‌کند حدود هریک از اخلاق رذیله و یا فضایل

۱. ر.ک: تفسیر المجاز، ج ۲/۲۶۳-۲۷۶.

۲. فلسفه اخلاق / ۹-۱۰.

۳. در این مورد ذیل بحث «اعتدال» توضیح بیشتری داده‌ایم. (ر.ک: فصل تهذیب اخلاق)

را توضیح دهد.^۱

حکمای اسلامی نفس را چنانکه گفته شد دارای قوای متعددی مانند ناطقه، شوقیه و عامله می‌دانند که به ترتیب منشأ ادراک و تعقل و منشأ شورهای انسانی و یا منشأ حمل و حرکت اوست. قوه شوقیه — که در روانشناسی معاصر تحت عنوان شورها مورد بحث است^۲ — و باباافضل آن را نیروی خواستاری می‌نامد، خود به دو صورت «قوه غضبیه» و «قوه شهویه» بروز می‌کند. اگر در قبال قوای شوقیه که ویژه انسان نیست و در حیوان نیز هست، روش تسلیم در پیش گیریم از اصل فضیلت دور می‌شویم. باید با پس راندن، فشار این قوای غضبی (یاسبعی) و شهوی، خود را در مقام فضیلت انسانی نگاه داریم.^۳

در اینجا راجع به ارتباط حکمت و اخلاق به همین مقدار بسنده می‌کنیم و بحث بیشتر در مورد اخلاق را به فصل تهذیب اخلاق موکول می‌سازیم و بر سر نظامی می‌رویم تا با این مقدمه حکمت را در میان آثارش کاوش کنیم.

حکمت در تفکر نظامی

اصول بنیادی نظامی، در تفکر فلسفی، اسلام است و در تمام نگرشهای وی نسبت به هستی، روابط خالق و مخلوق، و روابط خلق با یکدیگر، جهان‌بینی اسلامی او کاملاً مشهود می‌باشد. منتهای مراتب در میان اندیشمندان اسلامی روزگار گذشته، در عین کوشش برای تبیین جهان و انسان از دیدگاه اسلام، مکتبهای متفاوتی در جریان این تفکر بوجود آمده است.

دو مکتب بسیار مهم که در تکامل تاریخی اندیشه اسلامی نقش حساسی داشته است یکی مکتب اشاعره و دیگری معتزله بوده است. نظامی نیز پیرو اشعریان است و برای درک صحیح جهان‌بینی او لازم است نگاهی کوتاه بر رئوس تفکر اشعریان داشته باشیم.

اشاعره: مکتب اشعری، به دست ابوالحسن علی بن اسمعیل الاشعری، از اعقاب ابوموسی اشعری تأسیس یافته است. وی به سال ۲۶۰ ه. ق دوازده سال پیش از

۱. ر.ک: المیزان، ج ۲/۲۹۷-۲۹۹.

۲. ر.ک: برخی بردسیها درباره جهان‌بینیها و جنبشهای اجتماعی در ایران/۳۱۱.

۳. ر.ک: پیشین، همانجا.

قتل متوکل ولادت یافت. او شاگرد ابوعلی جبایی بود. یعنی در آغاز در میان معتزلیان تربیت یافته و مانند آنان به سلاح منطق و فلسفه مسلح شده بود. اما در حدود چهل سالگی از طریقه معتزله دست برداشت و باقی عمر را در مبارزه با آنان گذراند.^۱ از آن پس اصحاب وی را اشعری خواندند.^۲

تا اواخر قرن سوم، نامی از فرقه اشعری در میان نبود. اما از اوایل قرن چهارم دوره بدبختی معتزلیها که فرا رسید، شکوفایی اشعریان آغاز گشت. در قرن پنجم که عهد غزالی است جمهور مسلمانان اهل سنت خاصه در حوزه خراسان در اصول طریقه اشعری و در فروع مسلک شافعی را داشتند. از طبقات الشافعیه سبکی نیز همین موضوع مشهود است. خود غزالی نیز در اصول به طریقه اشعری و در فروع به مسلک شافعی متمایل است.^۳ در همین قرن یکی از نویسندگان بزرگ ملل و نحل یعنی عبدالکریم شهرستانی (۴۷۹-۵۴۹ ه.ق) نیز شافعی و در اصول متمایل به طریقه اشعری بوده است.^۴

اصول اعتقادی اشعریان را که در عین حال نمایشگر اختلاف نظر آنان با معتزله است، می توان بطور خلاصه در نکات زیر خلاصه کرد:

۱. رکن اصلی ایمان، عقیده قلبی است و گفتار و کردار از فروع آن است و کسی که دین را به دل بگروید، مؤمن است هرچند عمل و گفتارش با عقیدت یار نباشد.

۲. بد و نیک کارها همه آفریده خداوند است و بنده را به هیچ وجه اختیار نیست.

۳. صفات ازلیه زاید بر ذات است که قایم به ذات واجب الوجودند.

۴. حسن و قبح، ذاتی اشیاء نیست و عقل بی معاونت شرع نمی تواند حسن و قبح اشیاء را درک کند. بنابراین واجب و حرام سماعی است و عقل شایستگی ایجاد یا تصرف در احکام شرع را ندارد.

۵. خداوند را در روز رستاخیز می توان به چشم دید.

۶. کلام الله قدیم است.

۱. تاریخ ادبیات در ایران، صفا، ج ۱/ ۲۴.

۲. الملل والنحل / ۶۸.

۳. رک: غزالی نامه / ۷۷-۸۱.

۴. الملل والنحل / ۱۲.

۷. قرآن بالذات معجزه است و آوردن مانند آن از بشر محال است.
۸. اعاده معدوم ممکن است.
۹. خلود در نار وجود ندارد.
۱۰. امامت به اختیار امت است.^۱

۱۱. صاحب گناه کبیره اگر بدون توبه بمیرد حکم او با خداست. یا او را به رحمت خود می‌آمزد و یا به شفاعت پیغامبر می‌بخشد و یا به مقدار جرمش عذاب می‌کند. و اما اگر توبه کند آمرزیدن او بر خداوند واجب نیست. زیرا خداوند موجب است و چیزی بر او واجب نمی‌شود و اعتقاد به قبول توبه تنها مبتنی بر سمع است. خداوند مالک خود است. آنچه می‌خواهد می‌کند و به هر چه اراده کرد فرمان می‌دهد. اگر همه خلق جهان را به بهشت برد مرتکب حیفی نشده است و اگر همه را به آتش افکند ظلمی نکرده است. چه ظلم عبارت است از تصرف در آنچه مایملک متصرف نیست. یا عبارت است از وضع شیء در غیر موضع خود. در صورتیکه خداوند مالک مطلق است و از این روی نه ظلمی بر او متصور است و نه جوری بدو منسوب.^۲ آنچه که از اصول اعتقادی اشعریان فهمیده می‌شود، در وهله اول مخالفت شدید این دسته است با نظام تفکر معتزلیان. در وهله ثانی «اصرار در اثبات جبر و انکار اختیار و تأیید تسلیم»^۳ به نیکی از میان افکار آنان مشاهده می‌شود. نتیجه مسلم این فکر بسته شدن راه استدلال فلسفی است در مباحثه و دقت در نظام هستی و رابطه خالق و مخلوق. «آنچه که در انظار بصورت «قانون طبیعت» جلوه‌گری شود، به نظر اشاعره، عادت‌ی بیش نیست که به علت تکرار، در اذهان مستقر شده و جنبه عمومیت به خود گرفته است. اشاعره بیش از هر چیز به انفصال بین محدود و بی‌نهایت و یا عالم و مبدأ آن توجه کرده، سلسله مراتب جهانی را از قبیل نفوس و عقول مجرده منکر شده‌اند و همه شئون و مراتب را در مقابل ذات باری — تعالی — عدم صرف می‌دانند و واسطه‌ای بین انسان و خداوند قائل نیستند»^۴.

با این مقدمه، ظاهراً به نظر می‌رسد، با توجه به اصل «جبر» محلی برای عرض

۱. غزالی نامه ۶۲-۶۶ به تلخیص.

۲. ر.ک: تاریخ ادبیات د ایران، صفا/ ۲۴۳.

۳. ر.ک: تاریخ ادبیات د ایران، صفا، ج ۱/ ۲۴۳.

۴. نظر متفکران اسلامی د باره طبیعت / ۱۴.

وجود آدمی در تصحیح راه و تکوین اخلاق انسانی و کسب سعادت دنیایی و اخروی باقی نمی‌ماند و اشعری مسلک سخنی در تشخیص بدی و خوبی، حسن و قبح و سعادت و شقاوت ندارد. در حالیکه این قضاوتی سهل انگارانه است.

اشعریان به خوبی و بدی و سعادت و شقاوت اعتقاد دارند، اما بشر را قادر به تشخیص حدود و مواضع آنها نمی‌دانند. بلکه معتقدند حدود خوبی و بدی نیز برای انسان توسط انبیاء روشن می‌شود. بنابراین بشر همانطور که در مورد روزه و نماز، فرمان الهی را بواسطه انبیاء می‌آموزد و اجرا می‌کند؛ بایستی موضوع نیکی و بدی را هم تنها از راه تشخیص الهی — بوسیله انبیاء — پذیرا باشد. به عبارت بهتر، اشعری گوید: انسان، قانون‌گذار نیکیها و تعیین‌کننده محدوده‌های بدی نیست؛ بلکه اگر امروز می‌تواند پاره‌ای از مرزهای نیکی و بدی را بفهمد به‌خاطر لطفی است که پروردگار در حق او روا داشته و انبیاء را مأمور کرده است تا آنها را بر انسان بیاموزد. بر همین اساس چون نظامی نیز از نظر اصول پیرو مکتب اشاعره است، در حکمت وی بیش از همه چیز، اعتقاد به جبر، قضا و قدر و تسلیم در برابر آن، ایمان به قلب، رؤیت خداوند در روز رستاخیز به چشم سر، اجبار در گناه و ثواب از سوی بنده و اختیار در مکافات و پاداش و عذاب و بخشش از ناحیه خداوند و در هر حال عدل الهی در هر دو مورد، اعتقاد به فطرت در نظام اخلاقی و نظایر آن دیده می‌شود. با همین دیدگاه، معرفت‌شناسی نظامی، از شناخت انسان آغاز می‌شود و سپس به شناخت طبیعت و کیهان به قدر اطلاع و امکان ادامه می‌یابد، آنگاه به شناخت باری — تعالی — ختم می‌گردد. زیرا دروازه‌های معرفت به روی انسان وقتی گشوده می‌شود که نخست خویشتن را بشناسد و نفس طغیانگر شهوی را مهار کند تا به قول نظامی سکه اخلاص به نام او زده شود:

توسنی طبع چو رامت شود سکه اخلاص به نامت شود^۱
دسترسی به وسیله مهم در جمیع مراحل شناخت از دیدگاه نظامی — و سایر اشعریان — به کمک ورود در حرم دین امکان‌پذیر است:

از جرس نفس برآور غریو بنده دین باش نه مزدور دیو

۱. مخزن الاسماء، ۸، ۱/۱.

در حریم دین به حمایت گریز تا رهی از کش مکش رستخیز^۱

شناخت انسان

در نظر نظامی، وجود آدمی از دو عنصر زمینی و خاکی و آسمانی و علوی، یعنی جسم و جان یا تن و روان تشکیل یافته است. هریک از دو عنصر کالبد و روح ویژگیهای مخصوص به خود را داراست، و به اقتضای هر کدام، انسان در کشاکش دایمی نیازهای روحانی و جسمانی قرار دارد. دو نیروی متضادی که هرگز سر سازگاری با یکدیگر ندارند و یکی موجب سعادت و دیگری باعث شقاوت است.

نظامی کوشش دارد با کلام ویژه و شاعرانه خویش، و با توسل به انواع داستانها و افسانه‌های تاریخی و تمثیلی، پرده از چهره دوگانه آدمی بردارد، و با تصویر متضاد زندگانی جسمانی و روحانی او، راه درست و مطابق با فطرت نخستین او را نمایش دهد. وی سعی می‌کند هر دو وجه جسمانی و روحانی انسان را ترسیم کند تا بلکه بتواند ماهیت اصلی و غرض اساسی از آفرینش او را توضیح دهد. تا همچون هر حکیم دیگری، به فلسفه حیات آدمی دست یابد و هدفهای راستین وی را در زیستن کشف کند.

در دیدگاه نظامی، وجود ظاهری انسان چیزی نیست مگر مقداری خاک و قطره‌ای آب^۲. موجودی خاکی با ابعاد سه‌گانه طول و یک‌گانه پهنا و معجونی از چهار خلط مشابه چهار خم دکان رنگرز. این موجود هر غذایی که می‌خورد آن را به رنگ یکی از چهار خلط بدن می‌کند^۳. چنین سیمایی مشتی گل بیش نیست^۴، و چه زشت است این «خانه خاک‌پوش»^۵ با علایق و آرزوهای زمینی و خاکی آن. شهوت-راندن، خفتن، خوردن، ستم‌راندن، زراند و ختن، منی کردن، ریا ورزیدن، فریبکاری،

۱. مخزن الاسرار، ۹/.

۲. اقبالنامه، ۱۰۰/۲۴۹.

۳. ای سه‌گانه خاک و پهنی تو گری
هر نواله که معده تو پزد

چار خم در دکان رنگری
خلطی آن را به رنگ خود برزد

(هفت پیکر، ۳۵۴/۴-۵)

۴. مخزن الاسرار، ۱۰۰/۱.

۵. لیلی و مجنون، ۴/۵۱.

جهانگیری، فتنه‌انگیزی، مردم‌آزاری، دروغ‌بافی، جنایت‌پیشگی، آزمندی بی‌پایان، مال‌پرستی، نان‌بریدن، و صدها رذیلت دیگر از جمله خواستهای این جسم خاکی است، و نظامی در ضمن داستانها و افسانه‌های گوناگون و به‌مناسبت‌های مختلف دیگر به‌صورت پراکنده در میان آثارش از آن سخن رانده است.

چنین آدمی است که خلقت از وجود او شرمگین است، و نظامی در بیانی شاعرانه این موجود را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی می‌گوید:

«شادباد آن شبی که جهان بی‌وجود تو در عالم هستی بود، و جان تو بی‌وجود جسمت وجود داشت. تا تو در عدم بودی اجزای هستی آسوده بودند. و طبیعت عزب بود و رنج آبستنی ترا نمی‌کشید. تا تو نبودی هرگاه ماه از خسوف سیاه‌روی می‌شد، با کوفتن طشت، کسی آن را رسوا نمی‌کرد.

آری زمانی بود که آسمان و زمین از تو خالی بود، تا آنکه اراده خلقت تو پیش آمد. تو که در جهان پا گذاشتی؛ ستاره از چشم زحمت امان نیافت. زیرا یکی را سعد و دیگری را نحس خواندی. آیینۀ رخسار پاک جهان، از نفس تو تیره گشت. برای آفتاب، مشرق و مغرب، و برای صبح صادق و کاذب نام نهادی.

با این همه زحمت که تو بر آسمان ایجاد کردی خاک بر دهانش باد که باز هم برای خدمت تو کمر بسته است! اینکه ترا میوه جان نامیده‌اند تنها در زبان است. بشنو و باور مکن! حیف که سرت به کلاهی نمی‌ارزد و پیکرت همچون سگی است که جل و جامه بر آن شرف دارد و خری است که قیمت توبره از او بیشتر است.

تو به دروغ لاف زدی که جهان به جوی نمی‌ارزد زیرا کفی خاک را قیمت جان و جوی کاهگل خانه‌ات را قیمت جهان داده‌ای»^۱.

نظامی در داستانها و تمثیلهای گوناگون تمایلات خاکی این موجود را نشان داده است و ما در جاهای خود بدانها اشاره خواهیم کرد.

اما به‌نظر او، در ورای این چهره عفن و مغبون آدمی، چهره تابناک و روحانی دیگری نیز نهفته است. پس یادآوری می‌کند که «بشر اشرف مخلوقات است و تمامی خلقت از برای او در عرصه وجود آمده‌اند. اما پیش از خلق همه

۱. رک به‌افزوده‌ها (۱).

حیات، که بنیاد عشق نهاده شد، انسان پذیرای آن گشت و نان عشق را تناول کرد»^۱.
 نور واقعی اختران برگرفته از نور آدمی شد و او نقطهٔ پرگار آفرینش گشت^۲. بیش
 از همهٔ موجودات، نور ازلی بسوی انسان گشوده شد و قدر او از دو جهان فراتر
 رفت. جنبش گیتی در جهت خواب خوش او قرار گرفت تا آنجا که سینهٔ خورشید
 پر از آتش، از دلخوشی دیدار روی او گرما یافت^۳.

نظامی با رنج وافر کوشش می کند به انسان بقبولاند:

ای به زمین بر، چو فلک نازنین ناز کشت هم فلک و هم زمین
 کار تو زانجا که خبر داشتی برتر از آن شد که تو پنداشتی^۴
 تا بداند که او موجودی برتر است:

کز سر آن خامه که خاریده اند نغز نگاریت نگاریده اند
 رشتهٔ جان بر جگرت بسته اند گوهر تن بر کمرت بسته اند^۵

اما این بازشناخت اصالت و گوهر راستین آدمی برای چیست؟ سعی نظامی
 بر آن است که انسان را به طبیعت اصلی خویش بازگرداند، و این بازگشت جز
 بواسطهٔ دست شستن از تن خاکی و پاسخ گفتن به نیازهای روح که در کالبد تن
 به اسارت نشسته است ممکن نیست. تنها بدین واسطه است که انسان می تواند
 محرم اسرار الهی شود^۶.

هر چه این اصالت ناشناخته باشد، وابستگی به تن شدیدتر و رهایی از
 امیال آن مشکلتر است و برعکس هر چه به گوهر راستین آدمی، دستیابی بیشتر
 باشد رهایی و آزادی روح که مساوی با آزادی واقعی است ژرفتر خواهد بود.
 مرده ای را که حال بد باشد میل جان سوی کالبد باشد

۱. پیشتر از جنبش این تازگان
 پایگه عشق نه ما کرده ایم؟

نو سفران و کهن آوازگان
 دستکش عشق نه ما خورده ایم؟

(مغزن الاسراء، ۴-۳/۹۹)

۲. هفت پیکر، ۶/۳۵۵ و ۸.

۳. مغزن الاسراء، ۷/۷۷ و ۱/۷۸.

۴. همان، ۵. ۸-۷/۱.

۵. همان جا، ۱۱-۱۲.

۶. رک: افزوده ها (۲).

وانکه داند که اصل جانش چیست جان او بی جسد تواند زیست!
 این روح، وابسته ملاء اعلی است و اساساً آدمی پیش از آنکه پای به دنیای
 خاکی گذارد، بر اوج ازل و به سوی ابد پرواز می کرد و همای عشق او دراز پرواز بود.
 ولی خاک نشینی وی را از پرواز بازداشت^۲. چنین مضمونی را شیخ الریس ابوعلی سینا
 (م. ۴۲۸ ه. ق) پیشترها در قصیده‌ای به زبان تازی درباره روح سروده است و مطلع
 آن چنین است:

هبطت الیک من المحل الرفع ورقاء ذات تعزز و تمنع
 به تعبیر او کبوتر زیبای روح با آنکه به کراحت خاطر به هبوط تن رضا داده بود، ولی
 به مرور زمان الفت پذیرفت. لکن هر زمان که از سرزمین سابق یاد آورد، سیل
 سرشک جاری کند و بانگ اشتیاق بازگشت را سر دهد و ناله‌های زار برکشد،
 تا آن زمان که از زندان تن رها گردد و آشیانه خاک بگذارد و به منبع اصلی و
 روحانی خویش باز شود^۳.

بدین ترتیب آغاز معرفت با خودشناسی شروع می‌شود، و انسان بدون شناخت
 واقعی از خویشتن امکان ندارد بتواند در تهذیب نفس قدم بگذارد و بالاتر از آن
 خداوند را بشناسد. زندگانی بشر بی این شناخت، نامفهوم و بی هدف خواهد بود و
 برعکس، جاودانگی در معرفت دقیق آن نهفته است.

هر که خود را چنانکه بود شناخت	تا ابد سر به زندگی افراخت ^۴
فانی آن شد که نقش خویش نخواند	هر که این نقش خواند باقی ماند ^۵
چون تو خود را شناختی بدرست	نگذری گرچه بگذری ز نخست ^۶
وانکسان کز وجود بی‌خبرند	زین در آیند وزان دگر گذرند ^۷

غرض از این شناخت، تفکیک دو عنصر جسم و جان از یکدیگر و تشخیص
 نیازهای هر کدام و توجه به سعادت است که از خدمت به روح و انصراف از خواستهای
 جسم تحصیل می‌شود. حرکت درست آدمی از زمانی آغاز می‌شود که ارزش والا

۱. هفت پیکر، ۳۵۷/۴-۵.

۲. ر. ک: افزوده‌ها (۳).

۳. برای رؤیت اصل و ترجمه قصیده ر. ک: قادیخ ادبی ایران، براون، ج از فردوسی تا سعدی/
 ۱۶۱-۱۶۰.

۴. هفت پیکر، ۱۱/۳۶.

۵ و ۶ و ۷. همان، ۳۷/۱-۳.

و واقعی خود را در نظام هستی دریابد و اخلاق و کردار متناسب با شأن خویشتن را بنا نهد.

در حکمت نظامی، که اخلاق فردی و اجتماعی — چنانکه در طول این رساله نموده خواهد شد — برگرد آن محور می‌گردد؛ هدف از خودشناسی بدست آوردن کلید خداشناسی است، و انتهای این کوشش بدین نقطه ختم می‌شود. وی در نصیحت به فرزند خود می‌گوید: «خود را همچو خضر بازشناس تا آب چشمه حیات خوری و خداوند را بشناسی». مراد از آب حیوان خوردن خضر را نیز، رسیدن به سرچشمه معرفت و جان با عقل و عقل با جان می‌داند نه چیز دیگر. و محصول توأمان عقل و جان را جز توحید چیزی دیگر نمی‌داند. طبیعی است که از این دو (عقل و جان) وقتی بدان یک (خدا) می‌توان رسید که آن دو را بتوان بدرود گفت.^۱ یعنی به تعبیری از کثرت به وحدت رسیدن.

اما نظامی چه طریقی را برای وصول به حقیقت ارائه می‌کند؟ گرچه بحث در این باب طولانی است و ما در جای دیگر بدان اشاره خواهیم کرد، اما به اصلی‌ترین نکات آن بعنوان مقدمه مطلب در این جا اشاره می‌کنیم.

راه تحصیل معرفت واقعی از مسیر تربیت دل نادان (جذر اصم) می‌گذرد. کما اینکه بالغان علوم سر تسلیم به دل نادان فرود نیاورده‌اند:

بالغانی که بلغه کارند سر به جذر اصم فرو نارند^۲

بلکه در بندگی دل تربیت یافته که همان سلطان وجود است همت گماشته‌اند، و از تن خاک سرشت و خواستهای آن دوری گرفته‌اند:

تن چه بود ریزش مشتی گلست هم‌دل و هم‌دل که سخن با دلست

بنده دل باش که سلطان شوی خواجه عقل و ملک جان شوی^۳

همانطور که غزالی توضیح داده است، انسان ظاهری دارد و باطنی و از باطن به واژه‌های نفس و جان و گاه دل اراده شده است. حقیقت انسان همان معنی باطن است و غزالی آن را دل نام می‌نهد. روح، جان، نفس نامهای دیگر دل است.^۴

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۴).

۲. هفت پیکر، ۷/۳۷.

۳. مخزن الاسرار، ۱۰۰/۱-۱۱.

۴. کیمیای سعادت، ج ۱/۱۵.

دل در تمثیل، به پادشاه تشبیه شده که عقل وزیر اوست^۱. این دل نه تنها قدرت معرفت بر جمله علوم و صناعات را داراست، بلکه روزنه‌ای نیز دارد که از آن سوای عالم محسوسات می‌تواند معقولات را نیز دریابد. همچنین از عالم ملکوت و لوح محفوظ بدو کمک می‌شود تا غیب را ببیند و آینده را بشناسد^۲. گفتیم که دل به پادشاه اقلیم وجود تشبیه شده است. پس هر حرکتی که در این اقلیم انجام می‌گیرد به فرمان اوست. بعبارت دیگر دل فرمانده کل اقلیم وجود است. به تعبیر غزالی «اگر حرکتی از اعضا و جوارح بدن صادر می‌شود از خود آن نیست بلکه دل فرمان می‌دهد. چون دل بفرماید انگشت را، بجنبد به فرمان دل. چون در دل صورت خشم پدید آید، عرق از هفت اندام گشاده شود. چون صورت شهوت در دل پدید آید، باد پدید آید و به جانب آلت شهوت شود، و چون اندیشه طعام خوردن کند، آن قوتی که در زیر زبان است به خدمت برمی‌خیزد و آب‌ریختن گیرد تا طعام ترکند چنان که بتوان خوردن»^۳.

بنابراین توضیح، دل می‌تواند فرماندهی مهر و کین، خشم و ملایمت، داد و بیداد، شهوت و بی‌میلی، آزمندی و خرسندی، دانایی و نادانی و هر خصیصه متضاد دیگر را رهنمون باشد. بعبارت دیگر این دل یا نفس می‌تواند بسوی نقصان و کمال راه سپارد. وظیفه آدمی کمک به نفس است تا راه کمال در پیش گیرد نه نقصان. زیرا انسان حیوانی است ناطق که بدان وجه از دیگر نباتات و حیوانات متمایز می‌شود. و بقول خواجه نصیر مراد از نطق، «نطق بالفعل نیست، چه اخرس را آن معنی هست، بلکه مراد قوت ادراک معقولات، و تمکن از تمیز و رؤیت آنکه بدان جمیل از قبیح و مذموم از محمود بازشناسد و بر حسب ارادت در آن تصرف کند، و به سبب این قوت است که افعال او منقسم می‌شود به خیر و شر و حسن و قبیح و او را وصف می‌کنند به سعادت و شقاوت»^۴.

به خاطر صدور احکام متعدد متضاد از نفس است که حکما آن را فرمانده سه

۱. کیمیای سعادت، ج ۱/۱۹.

۲. همان، ج ۱/۲۷-۲۸.

۳. همان، ج ۱/۳۳.

۴. اخلاق ناصری/۶۶.

قوه متباین دانسته اند: قوت ناطقه، قوت غضبیه و قوت شهویه^۱.

اما وظیفه اصلی و اساسی دل را، شناخت آخرت و طلب سعادت برای آدمی دانسته اند، و سعادت واقعی را در معرفت خدای—تعالی—جسته اند^۲.

بنابراین آنچه که بر دل کمک می کند تا در این حکومت اقلیم وجود راه خطا را نرود، استعانتش از عقل است. عقل را غزالی از انوار فرشتگی و آن را عامل کشف تلبیس و مکر شیطان می داند^۳.

نظامی نیز خرد را دوست و یار پنهانی می نامد. اگر کسی خرد داشته باشد گویی همه چیز دارد و هرآنکه خرد را اهمیتی قایل نیست، آدمی صورتی است دیو-نهاد^۴. وظیفه خرد فرمانروایی در محدوده اندیشه آدمی است و در هر مورد باید از او سؤال کرد. سخنی که به معیار عقل نبوده باشد موجب وبال آدمی است. خرد به مثابه پای و طبیعت، بند پای است، و طبیعت حصار زرینی است که برومندی آدمی درگرو بازگرفتن این بند آهنین می باشد. بنابراین جدایی از خرد در حکم مرگ است. خردمند کسی است که بتواند همچون عیسی، خر نفس را کنار گذارد و خرمن طبیعت در پیش پای او بیفکند^۵.

اما کفایت عقل در سپردن «کوی تاریک» و بسیار حساس راه حقیقت، و وصول به معرفت حقیقی بی عنایت پروردگار سودمند نیست و اگر توفیق الهی یار نباشد عقل در گره گشایی عقده معرفت فرو خواهد ماند.

و آنگاه، رهی چو موی باریک	عقل آبله پای و کوی تاریک
این عقده به عقل کی گشاید	توفیق تو گرنه ره نماید
گر پای درون نهد بسوزد	عقل از در تو بصر فروزد
جستن زمن و هدایت از تو	ای عقل مرا کفایت از تو
چون راهنما تویی چه باکست	من بیدل و راه بیمناکست
طاقت نه چگونه باشد این کار	عاجز شدم از گرانی بار

۱. ر.ک: آراء اهل مدینه فاضله / ۵۹-۶۱.

۲. کیمبای سعادت، ج ۱/۱۸.

۳. همان، ج ۱/۲۳.

۴. هفت پیکر، ۳۹/۲-۴.

۵. ر.ک: افزوده ها (۵).

می کوشم و در تنم توان نیست کازرم تو هست باک از آن نیست^۱
 علاوه بر این سنت رسول الله می تواند یاور عقل باشد.
 عقل ارچه خلیفه ای شگرف است بر لوح سخن تمام حرف است
 هم مهر مؤیدی ندارد تا مهر محمدی ندارد^۲
 اما از اشاره نظامی در بیت زیر که خطاب به پیامبر اکرم (ص) است بر می آید
 که چهار عنصر دیگر در کنار عقل موجب تقویت اندیشه درست منجر به شناخت
 و معرفت می شود:

در خانه دین به پنج بنیاد بستی در صد هزار یسداد...^۳
 و آن پنج بنیاد عبارتست از: کتاب، سنت، اجماع، قیاس و عقل.
 چند چیز دیگر نیز در زندگانی باعث می شود که انسان قدمی نزدیکتر به
 وصول حق و معرفت محض شود:

یکی دگرگونی و تحولی است که آدمی بصورت بنیانی در خویشتن بوجود
 می آورد. زیرا در غیر این صورت، چون آدمی وابسته خاک است، زمین او را بسوی
 خویش می کشد و مانع عروج او به ملکوت اعلی می شود.^۴
 دوم دوری از خودپرستی است. نظامی می گوید: «دنیا همچون آینه صیقل-
 داده ای است که انسان هر سو بنگرد خود را در آن بازمی بیند و بدینسان عاشق
 خویش می شود. منتهی اگر به اندازه یک جو خودشناسی در او باشد، دست از این
 خودپرستی برمی دارد».^۵

سوم امیدواری در زندگی است. به نظر نظامی «روزهایی است که روزگار از
 همان آغاز بامداد، به روی آدمی لبخند می زند و موافق طبع اوست. اماگاهی نیز با
 وی کج می افتد. مسأله اساسی در روزهای سخت، امیدواری است. بایستی در چنین
 ایامی راه چاره را بسته ابدی ندید و متوجه بود که بسیاری از تلخی ها سودمند
 است. بهتر است که آدمی با هر نفسی که می زند امیدوار باشد. بایست توکل به

۱. لیلی و مجنون، ۱۳-۷/۱۳.

۲. همان، ۵/۱۰-۶.

۳. همان، ۷/۱۱.

۴. هفت پیکر: ۳۶-۱/۳.

۵. مخزن الاسرار، ۷۵/۷-۱.

خداوند داشت و گره از چهره گشود و در آینه پیروزی، صورت خود را ملاحظه کرد.^۱

چهارم توسل به فضل الهی است. کافی است انسان آهی و نفسی از سر شرمساری برآورد تا فضل باری نیز فریادرس او شود. چرا که رحمت الهی پایان‌ناپذیر و غیر قابل تصور بشر است. همانطور که در «داستان پادشاه نوید و آمرزش- یافتن او» نموده شده است. این پادشاه ستمگر در خواب مردی دادگر رفت و وقتی از او سؤال شد که خداوند در برابر آنهمه پیدادگری‌ات با تو چه معامله‌ای داشت؛ گفت: «آنگاه که زندگی من سرآمد در کائنات نگریستم و یک تن را در زیر آسمان ندیدم که برایم شفقتی روا دارد. تنم لرزید و ناامید شدم و شرمسار. پس تکیه به آمرزش حق دادم. گفتم خدایا شرمنده‌ام و از شرمساران، تو درگذر! یا مرا به آتش دوزخ سپار یا برخلاف همه انتظارها عفو کن. پروردگار چون از همه کس مرا بی‌یاوردید یاریم داد و بخشیدم»^۲.

بدین ترتیب تا حدودی راه بازگشت به اصالت انسانی از دیدگاه نظامی روشن می‌شود. زیرا با شناخت ماهیت اصلی آدمی که موجودی ملکوتی است، راه امیال جسمانی کاملاً مسدود می‌گردد و با تجربه کردن سعادت حاصل ازین تلاش، شقاوت حاصل از پیروی هوای نفس از میدان بدر می‌رود. زیرا بازگشت به خویشتن خویش و درک ارزش واقعی آن، موجب گریز از خاکدان و پرگشودن سوی آسمانهاست^۳.

از نظر نظامی چنین برمی‌آید که درک چنین سعادت برای بشر امکان‌پذیر است، و از سرنوشت مجموع شخصیت‌های بزرگ داستانهای وی مانند: خسرو پرویز، شیرین، اسکندر، بهرام چنین برمی‌آید که انسان می‌تواند متحول شود و با کوشش و تجربه، بیهوده‌بودن خاک و خاکدان و جسم و کالبد خاکی را در برابر عظمت روح و جان دریابد.

اخلاقیات نظامی، سعی می‌کند مقدمات لازم را برای تهذیب نفس از آلائشهای گوناگون فراهم آورد. وی نیز مانند حکیمان بزرگ می‌کوشد تا با ذکر فضیلتها و رذیلتها موجود که موجب کمال یا نقصان نفس می‌شود روش تربیتی

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۶).

۲. مغزن الاسراء، ۷۵-۷۶.

۳. استفاد از سخن نظامی در عبرت از مرگ بهرام، هفت پیکر / ۳۵۴-۳۵۷.

خویش را توضیح دهد و بدین طریق راه را برای تربیت فردی و اجتماعی بازکنده

شناخت پروردگار

به قول غزالی، فطرت آدمی بر خداشناسی است. اما دل انسانی که همچو آینه‌ای است؛ چون به مناسبت حرص دنیا و شهوت و گناهکاری زنگار می‌پذیرد، از نموداری پروردگار خارج می‌شود و برخلاف فطرت عمل می‌کند.^۱ تلاش نظامی در زدودن این زنگارهاست تا بار دیگر آدمی به اصالت خویشتن بازگردد.

کلام نظامی آغاز و انجامش با نام خداوند است:

ای نام تو بهترین سرآغاز	بی‌نام تو نامه کی کنم باز ^۲
— فاتحهٔ فکرت و ختم سخن	نام خداست بر او ختم کن ^۳
— نام تو کابتدای هر نامست	اول آغاز و آخر انجامست ^۴
— خداوند در توفیق بگشای	نظامی را ره تحقیق بنمای ^۵
— خرد هر کجا گنجی آرد پدید	ز نام خدا سازد آن را کلید ^۶
— خدایا جهان پادشایی تراست	ز ما خدمت آید خدایی تراست ^۷

خداوند قدیم است و خالق گیتی و تمام هستی:

سابقه سالار جهان قدم مرسله پیوند گلوی قلم^۸

قائم به ذات است و مخلوق قائم بدو:

زیرنشین علمات کاینات ما به تو قائم چو تو قائم به ذات^۹

و تنها به صفات الوهیت خاص خویش موصوف است:

۱. کیمیای سعادت، ج ۱/۳۱.

۲. لیلی و مجنون، ۱/۲.

۳. مخزن الاسرار، ۲/۲.

۴. هفت پیکر، ۲/۱.

۵. خسرو و شیرین، ۲/۲.

۶. اقبالنامه، ۱/۲.

۷. شرفنامه، ۱/۲.

۸. هفت پیکر، ۴/۲.

۹. مخزن الاسرار، ۷/۷.

ای تو به صفات خویش موصوف
جز او همه چیز فانی است:^۱

هرچه جز او هست بقائیش نیست
آنچه تغیر نپذیرد تویی
ما همه فانی و بقابس تراست
او عالم الغیب والاسرار است:^۲

از آتش ظلم و دود مظلوم
هم قصه نانموده دانی
فیضش همیشگی و انقطاع ناپذیر می باشد:^۳

ای خطبه تو تبارک الله
و بالاخره بازگشت همه بدوست (انالله و انا الیه راجعون)^۴:

هست بود همه درست به تو
بازگشت همه به تست به تو^۵

در نظر نظامی، شناخت پروردگار از طریق دقت و تفکر در هستی و نظم و ترتیب آن و انواع و اقسام و الوان خلقت میسر است:

تا درنگریم و راز جویم
بینیم زمین و آسمان را
کاین کار و کیایی از پی چیست
هر خط که بر این ورق کشیده است
بر هر چه نشانه طرازیست
سوگند دهم بدان خداست
کان آینه در جهان که دیده است

سرشته کار بازجویم
جوئیم یکایک این و آن را
او کیست کیای کار او کیست
شک نیست از آنکه آفریده است
ترتیب گواه کار ساز است
کین نکته بدو رهنمایست
کاؤل نه به صیقلی رسیده است

۱. لیلی و مجنون، ۱/۳.

۲. مخزن الاسرار، ۶/۴.

۳. همان، ۹/۷-۱۰.

۴. هفت پیکر، ۵/۴-۶.

۵. لیلی و مجنون، ۶/۲.

۶. بخشی از آیه شریفه، بقره/۱۵۶.

۷. هفت پیکر، ۱۲/۲.

بی صیقلی آینه محال است
در هر چه نظر کنی به تحقیق
منگر که چگونه آفریده است
بنگر که ز خود چگونه برخاست
تا بر تو به قطع لازم آید
چون رسم حواله شد به رسم
هر نقش بدیع کایدت پیش
زین هفت پرند پرریان رنگ
پنداشتی این پرند پوشی
سر رشته راز آفرینش

هر دم که جز این زنی و بال است
آراسته کن نظر به توفیق
کان دیده‌وری و رای دیده است
وان وضع به خود چگونه شد راست
کان از دگری ملازم آید
رستی تو ز جهل و من ز دشنام
جز مبدع او در او میندیش
گر پای برون نهی خوری سنگ
معلوم تو گردد ار بکوشی
دیدن نتوان به چشم بینش^۱

همه بدایع آفرینش با یک فرمان «کن فیکون»^۲ انجام پذیرفته است:

بر هر ورقی که حرف راندی
بی کوه کنی ز کاف و نونی
هر جا که خزینه‌ای شگرف است

نقش همه در دو حرف خواندی
کردی تو سپهر بی ستونی
قفلش به کلید این دو حرف است^۳

و هر چه از عدم به وجود، و از وجود به سرای عدم شتافته با قدرت همان
«کن فیکون» بوده است:

ای هر چه رمیده و ارمیده
بنابراین برای بیننده متفکر ذره‌ای از خلقت نشان خالق است:
هر آنچه آفریده است، بیننده را
ترا بینم از هر چه پرداخته است
همه صورتی پیش فرهنگ و رای
به نظر نظامی، شناخت پروردگار از طریق خرد کفایت نمی‌کند:
عقل درآمد که طلب کردمش

در کن فیکون تو آفریده^۴
نشان می‌دهند، آفریننده را
که هستی‌توسازنده و اوساخته است
به نقاش صورت بود رهنمای^۵
ترک ادب بود، ادب کردمش^۶

۱. لیلی و مجنون / ۱۸-۱۹.

۲. همان، ۳/۱۳-۱۵.

۳. همان، ۲/۹.

۴. شرفنامه، ۱۲/۷ و ۹-۱۰.

۵. مخزن الاسرار، ۶/۹.

با همه زیر کی که در خردست بیخودست از توو به جای خودست^۱

و اگر توفیق الهی یار نشود، به همت خرد نمی توان خدا را شناخت:

توفیق تو گر نه ره نماید این عقده به عقل کی گشاید

عقل از در تو بصر فروزد گر پای درون نهد بسوزد^۲

دلیل قصور خرد در شناخت باری — تعالی — در حیرتی است که از درک عظمت خلقت حاصل آدمی می شود. «بعلاوه انسان جسمی است که فکر او به اندازه عالم جسمانی است. در حالیکه خداوند از زمره کائنات نیست بلکه از حد کائنات فراتر می باشد. همینقدر انسان با اتکاء به خرد و بصیرت، قدرت درک عالم جسمانی زمین و آسمان و سایر کائنات را داشته باشد و فراتر از آن را در امکان خویش ندارد»^۳. بنابراین با اتکاء بر همین شناخت ناقص نمی تواند خشنود گردد. بلکه توفیق الهی را نیز باید بخواهد.

با تمام این حیرتها، نظامی با استدلالهای بسیار ساده طریق خداشناسی را بنا می گذارد:

از چار گهر در اوست چیزی	گر، مایه جوی است و پیشیزی
کین دانه در آب و خاک چون رست	اما نتوان نهفت آن جست
بخشیدن صورتش چه داند	گر، مایه زمین بدو رساند
در دانه، جمال خوشه کی بود	وانجا که زمین به زیر پی بود
در قالب صورتش که ریزد	گیرم که ز دانه خوشه خیزد
آخر سببی است حال گردان	در پرده این خیال گردان
بنمای که این سخن عزیز است	نزدیک تو آن سبب چه چیز است
داند که مسبب آفرینند ^۴	داننده هر آن سبب که بیند

در اثبات هر سببی را سببی است جای دیگر می گوید:

ازین گردنده گنبدهای پر نور به جز گردش چه شاید دیدن از دور

۱. هفت پیکر، ۳/ ۱.

۲. لیلی و مجنون، ۴/ ۸-۹.

۳. ر. ک: افزوده ها (۷).

۴. لیلی و مجنون، ۲۳/ ۶-۱۳.

درست آن شد که این گردش به کاریست
 بلی در طبع هر داندۀ ای هست
 از آن چرخه که گرداند زن پیر
 اگرچه از خلل یابی درستش
 چو گرداند ورا دست خردمند
 همیدون دور گردون زین قیاس است

درین گردندگی هم اختیاری است
 که با گردنده، گردانده‌ای هست
 قیاس چرخ گردنده همان گیر
 نگردد تا نگردانی نخستش
 بدان گردش بماند ساعتی چند
 شناسد هر که او گردون شناس است^۱

خرد

«نکته‌ای که در قرآن کریم تأیید شده، این است که عقل انسانی اگر سلیم باشد و از حال طبیعی خود دور نشود انسان را فطرتاً به سوی توحید هدایت می‌کند و فقط شهوات و هواجس و کدورت‌های نفسانی ممکن است عقل را منحرف سازد و آن را از طریق توحید بدر کند. بنابراین قدرت استدلالی انسان اگر توسط عوامل خارج از ذات او گمراه نگردد نه تنها منجر به انکار اصول معنوی نمی‌شود — چنانکه در مکتب محدود به استدلال یا راسیونالیزم جدید مشهود است — بلکه خود آلتی است برای وصول به توحید و نردبانی برای صعود به عالم معقولات»^۲.

«اهمیت عقل و انعکاس و سایه آن در ذهن افراد بشر که همان استدلال باشد یکی از نکات مهمی است که اسلام و مسیحیت را از یکدیگر متمایز می‌سازد. مسیحیت در واقع یک نوع طریق عشق و محبت است و حقایق آن همیشه به صورت اسرار در پرده خفا قرار گرفته و از چشم مؤمن پوشیده است. در حالیکه اسلام یک طریق علم و عرفان است و هدف غایی آن آگاهی و علم و اشراق است تا درجه‌یی که انسان بتواند حقایق ملکوتی را مستقیماً مشاهده کند»^۳.

با وجود اعتقاد نظامی به حیرت عقل در عظمت هستی و عدم قدرت آن در شناخت ذات باری تعالی، یکی از ممیزه‌های واقعی انسان را از حیوان، عقل می‌داند. و می‌گوید: «انسان با سرمایه جان و خرد برعکس حیوانات دیگر اسرار فلک را می‌گشاید و این راز پیش از تمام موجودات برایشانی او حک شده است»^۴.

۱. خسرو و شیرین، ۱۶/۶ و ۱۷-۱/۷-۵.

۲. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت / ۱.

۳. پیشین، همانجا.

۴. ر.ک: افزوده‌ها (۸).

در نظر نظامی خردی قابل ارزش است که بتواند بر پای خر نفس پای بند
نهد و خرمن طبیعت را همچو عیسی (ع) وداع گوید. از این جهت خرد می تواند
فرمانروای اندیشه باشد و در هر مورد از او سؤال شود. خرد همچو پای و طبیعت
مانند بند پای است^۱.

شاعر حکیم، خرد را دوست و یار پنهانی می نامد. اگر کسی خرد داشته
باشد گویی همه چیز دارد و در غیر آن آدمی صورتی است دیو نهاد^۲.

در تعبیر نظامی، آب حیوان یا جاودانگی تمثیلی است از همراهی خرد و جان:
 آب حیوان نه آب حیوانست جان با عقل و عقل با جانست
 جان چراغ است و عقل روغن او عقل جان است و جان ما تن او
 عقل با جان عطیه احدی است جان با عقل زنده ابدی است^۳
 حاصل همراهی و همسازی جان و خرد، شناخت خداوند واحد است:

حاصل این دو جز یکی نبود کان دوداری در این شکی نبود^۴
 اشتراک معنوی خرد و روح موجب هدایت خواهد بود. اما همچنانکه
 پیشتر نیز گفته شد اتکا بر خرد کافی برای شناخت حقیقت نیست. عقل در شناخت
 ذات باری — تعالی — راه به جایی نمی برد:

تو برافروختی درون دماغ خردی تابناکتر ز چراغ
 با همه زیرکی که در خردست بیخودست از تو و به جای خودست
 چون خرد در ره تو پی گردد گرد این کار وهم کی گردد^۵
 و عنایت و توفیق خداوند از همه مهم تر است:

توفیق تو گر نه ره نماید این عقده به عقل کی گشاید؟!
 عقل از در تو بصر فروزد گر پای درون نهد بسوزد!
 ای عقل مرا کفایت از تو جستن زمن و هدایت از تو^۶

۱. ر.ک: افزوده ها (۹).

۲. ر.ک: افزوده ها (۱۰).

۳. هفت پیکر، ۵۳/۶-۸.

۴. همان ۹/۱.

۵. هفت پیکر، ۹/۳-۱۱.

۶. لیلی و مجنون، ۸/۴-۱۰.

یا در شرفنامه گوید:

خرد تا ابد در نیابد تو را که تاب خرد بر نتابد تو را
وجود تو از حضرت تنگبار کند پیک ادراک را سنگسار^۱

همچنین:

در صنع تو کامد از عدد بیش عاجز شده عقل علت اندیش^۲

فلسفه زیستن

نظامی، برای زیستن در این جهان، فلسفه مخصوصی دارد که از نظام تفکر اشعری او بر می‌خیزد. وی از نظر فلسفی به «جبر» و به تبع آن به قضا و قدر و سرنوشت محتوم معتقد است. اعتقاد به جبر با توجه به برخی از آیه‌های قرآن کریم در ذهن معتقدان محلی می‌تواند داشته باشد^۳. بهمین جهت اشعریان و به تبع آنان نظامی نیز انسان را مجبور و زندگانی وی را محتوم می‌دانند. منتهی اگر در این سرنوشت از پیش تعیین شده گناهی از انسان سرزند، گناه با خطا کار است نه با خدا. زیرا به اعتقاد اشعریان، آدمی در گناه و ثواب مجبور است و خدا هم در مکافات و عذاب گناهکار ظالم نیست و عادل است. زیرا از او جز عدل صادر نمی‌شود. نظامی در قصیده‌ای در توصیف پیری خود می‌گوید:

به غیر حرف خطا نکته‌ای نشد مرقوم ز نوک کلک قضا بر صحیفه قدم
به آب اشک ندامت توان سترد این حرف ولی چه سود قضا نیست تابع قدم
درین قضیه قضا راست حق به جانب و من ز هر چه آن گذرد در خیال از آن بترم
به جرم عمر تلف کرده گر کسی کشدم بود به فتوی مفتی عقل خون هدرم^۴
بر اساس چنین اعتقادی است که تعبیر زندگانی و سرنوشت فرهاد، از نظر نظامی ناشی از سرنوشت گریزناپذیر می‌باشد. در همین ماجرا گوید: «وقتی بدبختی، فلک زده کار افتاده شود، از هر سو بلا بدو هجوم می‌آورد. اگر به گل هم دست زند

۱. شرفنامه، ۹/۴-۱.

۲. لیلی و مجنون، ۸/۳.

۳. ر.ک: افزوده‌ها (۱۱).

۴. گنجینه گنجوی، ۱/۱۴۴-۴.

به جای گل، سنگ بر سرش می ریزد و آنچنان از خوشدلی دور می شود که طبرزد در کامش تبدیل به زهر می شود. پس وقتی دنیا چنین است باید تارک دنیا شد و همچون مسیح (ع) دیرنشین گشت^۱.

بدین ترتیب انسان، هم در صورت آسودگی از دیو نفس و هم در مقهور بودن به دست او، در همه حال محکوم مشیت الهی است و ساختمان وجودی آن این چنین آفریده شده است:

گر آسوده گر ناتوان می زیم چنان کافریدی چنان می زیم^۲
پس بد و نیک همه از جانب خداست^۳. همین نکته در جاهای دیگری نیز از نظامی تکرار شده است. از جمله:

سرشت مرا کافریدی ز خاک سرشته تو کردی به ناپاک
اگر نیکم و گر بدم در سرشت قضای تو این نقش در من نبشت^۴

نظامی در برابر چنین تقدیر و زندگانی و حوادثی که از پیش معین شده است چه پیشنهادی دارد؟ وی می گوید گریزی از تقدیر الهی نیست. اما اولاً باید دانست که تقدیر عین مصلحت است. کما اینکه وی در آغاز داستان لیلی و مجنون، که از رئیس قبیله بنی عام تعریف می کند، می گوید او فرزندی نداشت و از اینکه بی فرزند خواهد ماند ناراحت بود. لیکن بواقع از تأخیر جهان در سازگاری با خواست آدمی آگاه نبود. نظر وی بر این است که هر چه نیکی و بدی که در زندگی رخ می دهد، بر مبنای مصلحتی است. چه بسا اهدافی که نرسیدن بدان عین آسایش انسان است^۵. این گونه سخنان گویی بر آیه شریفه «وعسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئاً و هو شر لکم»^۶ نظر دارد و از آن الهام می گیرد.

بر پایه همین اعتقاد، نظامی غصه روزی را نمی خورد، و از داستان «صیاد و سگ و روباه» چنین نتیجه می گیرد که روزی هر کس در هنگام آفرینش از ناحیه

۱. ر. ک: افزوده ها (۱۲).

۲. شرفنامه ۵/۸.

۳. ر. ک: افزوده ها (۱۳).

۴. شرفنامه، ۵-۴/۱۲.

۵. لیلی و مجنون، ۱۷-۱۲/۵۸.

۶. بقره/۲۱۶.

پروردگار مقدر شده است. بنابراین نه می‌توان بیش از آن مقدر الهی نصیب برد و نه کوشش زیاد موجب افزایش روزی و اقبال می‌شود. در همین جا بلافاصله این نکته را نیز اضافه می‌کند که وقتی مقدار عمر روشن نیست چرا باید روزی صد-ساله را مهیا ساخت^۱.

بدین ترتیب مسأله قسمت و روزی مقدر، امری است لایتغیر. در پایان سفر اسکندر به ظلمات که بی‌دستیابی به آب حیات باز می‌گردد، نظامی گوید: «اسکندر به دنبال چیزی رفت که قسمت او نبود. به جای دویدن تو بنشین، خود روزی به سویت می‌آید. یکی تخم می‌کارد و دیگری می‌درود»^۲.

چنین اعتقادی در نگاه نخستین، مفهوم کوشش را به تعطیلی می‌کشاند. اما دید نظامی به مسأله قضا و قدر و سرنوشت محتوم ژرفتر ازین نکته ساده و نگرش سهل‌انگارانه است. در همان داستان بلافاصله می‌افزاید: «معنی این حرف قبول تنبلی و کاهلی نیست. بلکه مفهوم آن در این است که ما باید بکاریم و بکوشیم و تصور نکنیم که حتماً نتیجه عمل باید از آن ما باشد. همان‌طور که دیگران کاشتند و ما خوردیم، ما نیز باید بکاریم تا دیگران بخورند. اگر در کار جهان دقیق بنگریم، خواهیم دید که همه کشاورز و برزرگر هستیم»^۳.

مفهوم جبر در نظر نظامی از حدود باورهای عادی عامیانه فراتر می‌رود و در محدوده فلسفی طرح می‌گردد و این سخن به نیکی از ابیات زیر روشن است:

هر نکته که بر نشان کاری است	در روی به ضرورت اختیاری است
در جنبش هر چه هست موجود	درجی است ز درجهای مقصود
کاغذ، ورق دو روی دارد	کاساجکه از دوسوی دارد
زین سوی ورق، شمار تدبیر	زانسوی دگر حساب تقدیر
کم یابد، کاتب قلم راست	آن هر دو حساب را به هم راست
بس گل که تو گل کنی شمارش	بینی به گزند خویش خارش
بس خوشه حصرم از نمایش	کانگور بود به آزمایش
بس گرسنگی که سستی آرد	در هاضمه تندرستی آرد

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۱۴).

۲ و ۳. ر.ک: شرفنامه، ۵۱۴/۷-۱۳.

ببر وفق چنین خلافتکاری تسلیم به از ستیزه کاری^۱

بدین ترتیب از دید حکمت نظامی، دایره جبر و اختیار بسی ژرفتر از اقبال و ادب‌ارهای مردم عوام است و جای سوء استفاده را باقی نمی‌گذارد. کما اینکه از مفهوم داستان «زاهد توبه‌شکن» این نکته به نیکی آشکار می‌شود. در این داستان آمده است: اهل مسجدی یکباره سر از خرابات درآورد و پس می‌خوردن گریه‌کنان چنین گفت: من بیچاره! هوی و هوس در دلم لانه گرفت و دانه تسبیح مرا دام خویش قرار داد، بدینسان خانه اصلیم خرابات شد. آمدن از مسجد سوی می‌کده را نیز موکول به طالع بد کرد. توجیه وی چنین بود که اگر قضا و قدر بانی این تغییر وضع نشد، پس من کجا و بت‌پرستی کجا! مسجد کجا و خرابات کجا!

پاسخی که رسید این بود: چنین رفتاری مربوط به قضا و قدر نیست. تو چه ارزشی داری که قضا و قدر برایت اهمیتی قایل شود. بهتر آنکه عذر نیکوتری آوری و گناه را از خود دور سازی. اگر عذرخواه شدی می‌پذیرند و گرنه همچو اسیران تو را خواهند برد. بعد افزود: جای تو افلاک است نه زمین. بهتر که از زمین دل بر کنی^۲.

در نظر حکیم نظامی قضا و قدر و سرنوشت الهی تنها در کل نظام هستی ارزشمند است. و اگر آن را بر تک‌تک افراد منظور نظر داریم از حشمت و جلال الهی خواهد کاست. بعلاوه هر چه هست مشیت الهی در جهت سود و مصلحت نظام هستی که انسان بخشی از آن را تشکیل می‌دهد می‌باشد. بهمین دلیل است که از نظر اشاعره و نظامی مقاومت در مقابل مشیت کل بیهوده می‌باشد. زیرا:

سری‌کز تو گردد بلند گرای	به‌افگندن کس نیفتد ز پای
کسی را که قهر تو در سر فگند	به پامردی کس نگردد بلند
همه زیر دستیم و فرمان‌پذیر	تویی یاوری ده تویی دستگیر
اگر پای پیل است اگر پر مور	به هر یک تو دادی ضعیفی و زور
چونیر و فرستی به تقدیر پاک	به موری ز ماری برآری هلاک
چو برداری از رهگذر دود را	خورد پشه‌ای مغز نمرود را

۱. لیلی و مجنون، ۲۳۲/۱-۹.

۲. رک: مغزن الاسراء، ۱۲۰-۱۲۱.

...کرا زهره آنکه از یم تو گشاید زبان جز به تسلیم تو^۱
 نظامی در راستای همین تفکر است که با وجود درخواست رحمت از خداوند، آن
 را بیفایده و مایه دلخوشی می‌داند. زیرا معتقد است که سرنوشت قبلاً رقم زده شده
 است.^۲

ختم چنین تفکری در فلسفه حیات نظامی، تسلیم در برابر مشیت و تقدیر
 الهی است، و آن را عین عدل پنداشتن. به نظر او، تسلیم به تقدیر و توکل بر خدا
 بهترین چاره زندگی است. آسوده‌مندی از ناحیه چنین اعتقادی چنین تعبیر می‌شود:

گر تن حبشی، سرشته تست	ور خط ختنی، نبشته تست
گر هر چه نبشته‌ای بشویی	شویم دهن از زیاده‌گویی
ور باز به داورم نشانی	ای داور داوران تسودانی ^۳

نظامی، با توصیف وضع نابسامان اجتماعی و اقتصادی زندگی خصوصی خود
 نیز همین فلسفه را مرعی می‌دارد. می‌گوید: «با آنکه کدخدای واقعی ده باید باشم
 ولی از ده بیرونم و اگر مهمانی درآید، حتی کسی ندارم که خوانی پیش او بگسترده؛
 ولی با این همه سختی و نابهنجاری روزگار، با رضایت، تقدیر را پذیرفته‌ام و معتقد
 به توکل شده‌ام. ازین سبب، مردم نیز مرا آب خفته و سرچشمه زر خوانده‌اند»^۴.

همچنانکه پیشتر گفته شد مفهوم تسلیم، تعطیل کوشش، تفکر، خردمندی
 و اندیشه نیست. عبارت دیگر انسان به توصیه نظامی، در جهان باید غافل مستد
 گونه نباشد و هشیاری پیشه کند. زیرا آنقدر در دل خاک خواهد خفت که حتی
 دوران و افلاک نیز او را به دست فراموشی خواهند سپرد^۵. همچنین در هر کاری
 اندیشیدن را پیش گیرد، زیرا لازمه نیفتادن در چاه بکارگیری چشم بیناست. بویژه
 در این خانه «سیلاب‌ریز» — یعنی دنیا — قبل از آنکه عرصه تنگ شود باید فرصت
 را غنیمت شمرد^۶. بعلاوه از حوادث تاریخی نیز بایست عبرت گرفت. همانطور که

۱. شرفنامه / ۵-۶.

۲. ر.ک: افزوده‌ها (۱۵).

۳. لیلی و مجنون، ۸/ ۱۰-۱۲.

۴. ر.ک: افزوده‌ها (۱۶).

۵. ر.ک: خسرو و شیرین، ۲۵۸/ ۱۳-۱۴.

۶. ر.ک: مغزن الاسراء، ۱۳۳/ ۷-۱۰.

امروز از بهرام گور و غارش حتی نشانه‌ای نیز باقی نمانده است. و کجاست آن بهرامی که به گوران مهر می‌نهاد و روزی دگر گور بر او داغ ابدی نشاند:

ای ز بهرام گور داده خبر گور بهرام جوی، ازین بگذر
نه که بهرام گور با ما نیست گور بهرام نیز پیدا نیست^۱

طبیعی است با یک چنین اندیشه‌ای که نظامی دارد، دیگر جایی برای خرافه‌گری و اعتقادهای عوامانه باقی نمی‌ماند. کما اینکه از داستان «ساریه قبطیه» و «افسانه خراسانی و فریب دادن خلیفه»^۲ روشن است علم کیمیاگری از زمره افسونگری و نوعی فریبکاری می‌باشد. همینطور است اعتقاد به فال و فالگیری. زیرا «مردی که درمانده می‌شود از روی بیچارگی دست به فال می‌زند و کتاب رمل و فال چاره‌گر نمی‌باشد»^۳.

نظامی، اعتقاد به تأثیر گردش ستارگان را نیز از زمره خرافات دانسته است و می‌گوید «ستاره چگونه می‌تواند منشأ نیکی و بدی باشد در حالیکه خود اسیر بدی و خوبی است. بعلاوه از ستاره‌شناسان کدامیک به گنجینه راه بسته‌اند! به جای همه این دستاویزهای پوچ بایست به خدا پناه برد»^۴. و قبل از مرگ توشه آخرت را فراهم آورد. چنانکه این حداقل را موران و زنبوران در تهیه و تدارک منزل آتی خویش از علف و موم انباشته می‌کنند»^۵.

شناخت دنیا

در زشتی دنیا و مذمت آن بسیار شعرها سروده‌اند و بسیار سخنها گفته‌اند. تعبیر و تمثیلهای فراوانی نیز در اثبات این زشتی می‌توان از لابلای متون ادب فارسی استخراج کرد. و این خود داستانی مفصل دارد و در حد رساله‌ای مستقل است. مثلاً در نزد نزدیکترین متفکر اسلامی به دوران زندگانی نظامی، یعنی امام محمد غزالی نگاه به دنیا را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. هفت‌پیکر، ۳۵۳/۱۲-۱۴.

۲. ر.ک: اقبالنامه به ترتیب ۶۱-۶۷ و ۶۷-۷۱.

۳. ر.ک: شرفنامه، ۲۶۹-۲۷۰.

۴. ر.ک: افزوده‌ها (۱۷).

۵. ر.ک: مخزن الاسرار، مقالت نهم / ۱۱۶.

دنیا همچو جادوگری است گریزپای که انسان سخت بدان چسبیده است. ساحری است به ظاهر دوست که یکباره از انسان به سوی دشمن می‌گریزد. زنی است مفسد که آدمی را عاشق می‌کند ولی پس از بردن به خانه می‌کشدش. همچو مسافرخانه‌ای است که چند صبحی آدمیان را در خود مسکن می‌دهد. شبیه غذایی است چرب و شیرین که در پایان موجب فساد معده می‌شود. همچنین مشابیهتی به میزبان دارد که میهمان می‌تواند در مهمانی او خوردنی‌ها را بخورد، اما اگر قصد و هوس در تصاحب ظرف کند، از دستش می‌گیرد و مکدرش می‌کند.^۱

جای دیگر می‌گوید: «در خبر چنین است که روز قیامت دنیا را بیاورند در صورت پیرزنی زشت، چنین و چنین، که هر که وی را بیند گوید: نعوذ بالله منك. گویند: این آن دنیاست که خویشتن را در طلب وی هلاک می‌کردی! چندان تشویر خورند— هر آنکه وی را بیند— که خواهند که ایشان را به دوزخ برند تا از آن شرم برهند»^۲.

اما زشت‌ترین تصویر از دنیا و بالاترین شکل شرمندگی از تعلق بدان را می‌توان در عبارتهای زیرین غزالی مشاهده کرد. وی گوید:

«مثال این رسواییها چنان است که حکایت کنند که: یکی از ملوک پسر خویش را زن داده بود. پس پسر ملک آن شب بیشتر شراب خورد، و چون مست شد به طلب عروس بیرون آمد. چون قصد حجره کرد، راه غلط کرد، و از سرای بیرون افتاد. همچنین می‌شد، تا به جایی که خانه‌ای و چراغی پیدا شد. پنداشت که خانه عروس بازیافت. چون درشد، قوسی را دید خفته، هرچند آواز داد، کس جواب باز نداد. پنداشت که در خوابند. یکی را دید چادری نو در روی کشیده. گفت: این عروس است. در بر وی بخفت و چادر از وی باز کشید، بوی خوش به بینی وی رسید، گفت: بی‌شک این عروس است که بوی خوش بکار داشته است. تا روز با وی مباشرت می‌کرد، و زبان در دهان وی می‌نهاد، و رطوبتهای او به وی می‌رسید، می‌پنداشت که وی مردسی می‌کند و گلاب بروی می‌زند. چون روز درآمد به هوش باز آمد. نگاه کرد: آن دخمه گبران بود، و این خفتگان مردگان بودند،

۱. ر. ک: کیمیای سعادت، ج ۱/ ۷۵-۷۹.

۲. پیشین، ۱۰۵.

و آن که چادر نو داشت— که پنداشته بود عروس است— پیرزنی بود زشت که در آن نزدیکی بمرده بود، و آن بوی خوش از حنوط وی بود، و آن رطوبتها که بر وی می‌رسید همه نجاستهای وی بود. چون نگاه کرد، هفت اندام خویش در نجاست دید، و در دهان و گلوی خویش از آب دهان وی تلخی و ناخوشی یافت، خواست که از تشویر و رسوایی آن هلاک شود و ترسید که پدر، وی را بیابد و لشکر وی را ببیند. تا در این اندیشه بود پادشاه و محتشمان لشکر در طلب وی بیامده بودند، وی را در میان فضیحت دیدند، و او خواستی تا به زمین فرو شدی تا از آن فضیحت برستی.

«پس فردا اهل دنیا و همه لذتها و شهوتهای دنیا را همه بر این صفت ببینند، و اثری که بازمانده باشد از ملایسه شهوات در دل ایشان، همچون اثر آن نجاستها و تلخیها بود که در گلو و زبان و اندام وی بمانده بود، و رسواتر و عظیم‌تر»^۱. چنین بود خلاصه نظر فیلسوفی عارف در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم. باور و بازتاب این فرهنگ غالب در قرن ششم برای حکیم نظامی در آثارش بطور گسترده و از جنبه‌های متفاوت کاملاً مشهود است و ما در دنبال این مقال به بررسی آن می‌پردازیم. اما پیش از ورود به نظر نظامی اشاره بدین نکته خالی از فایده نیست که مذمت دنیا و ترک کلی آن در فلسفه‌های دیگر نیز وجود دارد. مثلاً «کلیون قراردادهای اجتماعی را خوار می‌شمردند و ظرایف تمدن و لطایف اجتماع را تحقیر می‌کردند و می‌گفتند انسانیت اقتضا می‌کند که انسان موافق با طبیعت زندگی کند. از لذت پرهیزد و در پی فضیلت باشد و روح خود را قوی سازد و به مجاهده پردازد. دیوجانس خم‌نشین بود و مسکن و مأوایی نداشت و از هستی دنیا کاسه‌ای داشت که با آن آب می‌نوشید و غذا می‌خورد. روزی دید کودکی با کف دست آب می‌نوشد. سادگی و بی‌تکلفی او را پسندید زد و کاسه را هم شکست»^۲. «و چنین است «بودایی‌گری و جوکی‌گری» که همگی به اشکال مختلف نیل به سعادت را از راه خوارداشتن تن میسر می‌شمردند، مسلماً در شکل جهان‌بینی‌های ایرانی تأثیر داشته است. در غالب سیستمهای فلسفی هندی مسأله نیل و وصول

۱. کیمیای سعادت، ج ۱/۶، ۱.

۲. فلسفه اخلاق/ ۷۶.

مستقیم به حقیقت از طریق «شهود» و یا «کشف و شهود» آنچه که آن را «دارشانا» یا «تاتوادارشانا» می‌نامند جای مهمی دارد»^۱.

تعبیر و توصیفهای نظامی از دنیا

تعبیرها و توصیفهای شگفت‌انگیزی در آثار نظامی از دنیا و زشتی‌های آن پراکنده است که همه آنها در یک چیز باهم مشترکند، و آن فریبناسی و هوس‌انگیزی آنهاست و در کنار چنین هوسها و فریبهاست که انسان غافل روزگاران از حضرت آدم (ع) تا حال به اسارت نشسته است.

در نظر حکیم نظامی، دنیا همچون بادیۀ دیوسار مست و شبیه دوزخ محرور-کش تشنه‌خوار است. خون خلق، آب حیات وی، و چشمۀ خورشید نمکدان آن می‌باشد. شوره‌زار دنیا شراب آزمندان است، ولی‌مانند کباب نصیبش شوری است. چرا که در این شوره‌زار از آب خبری نیست و دلها از این سراب پر خون است. از تف این بادیۀ دیولاخ، دل، تنگ و غم دل فراخ است^۲. دنیا زنجیر پای و بند گران است و نباید در او منزل کرد^۳. زمین این دنیا، نطع خونریزی آسمان است و کفی گل در آن یافت نمی‌شود که بر چهرۀ آن خون انسانهای زیادی نباشد و آن چه کسی است که عمر این دیر کهنسال دانسته باشد^۴.

جهان دیوی است که با زشتخویی، نمی‌توان تسخیرش کرد بلکه با افسون و خوی خوش باید بسته خود ساخت و از فتنۀ او رست:

جهان دیو است و وقت بستن به خوشخویی توان زین دیو رستن^۵
گویی پیشۀ دنیا، خونریزی پیوسته است. انگار مجموع جهان، از دو طشت ساخته شده، یکی در مغاک و دیگری در بلندی. طشت مغاک، پر از خاک، و طشت آسمانی پر از خون. در هر دوی این طشت سرگذشت‌های زیادی شبیه سرگذشت سیاوش نوشته‌اند. بنابراین سرمایۀ کلی زمین، جز از خون آدمی نیست و اگر تمام این سرمایه را بیرون آورد، مجموع جهان را سیل خون فرا خواهد گرفت. در طشت

۱. برخی بردسیها در بادیۀ جهان‌بینی‌ها ۲۴۴/...

۲. ر.ک: افزوده‌ها (۱۸).

۳. ر.ک: افزوده‌ها (۱۹).

۴. ر.ک: افزوده‌ها (۲۰).

۵. خسرو و شیرین، ۱/۲۵۸.

خون و خاک آسمان و زمین، فریاد کسی راه ندارد و فریادرسی در کار نیست. چون فریادرسی نیست بهتر که ستمدیده فریاد برنیارد^۱.

دنیا شبیه باغی است دو در که آن درها بند و بست ندارد و باز است. پیوسته آدمیان از دری وارد و از دری دیگر خارج می‌شوند. بنابراین ظاهراً جهان آرامگاه است ولی همه رفتنی‌اند. هوشیاران با گل چنین باغی خوگیر نمی‌شوند که باید روزی بگذارند و بگذرند^۲.

جهان شبیه درختی است شش‌پهلوی چاریخ که تنی چند را به چارمیخ کشیده است. ما شبیه برگهای این درختیم که چون باد وزد به زیر افتیم. در این باغ کسی مقیم جاودانه نیست. بلکه هر کسی نفسی در آن به تماشا می‌نشیند. در این باغ هر دم نوبری می‌رسد و در حالیکه یکی می‌رود دیگری می‌آید^۳.
نظامی پس از مرگ مجنون بر سر تربت لیلی در مذمت دنیا می‌گوید:

ریشی نه که غورگاه غم نیست	خاریده ناخن ستم نیست
ای چون خر آسیا کهن سنگ	کھتاب تو روی کهربا رنگ
دوری کن ازین خراس گردان	کو دور شد از خلاص مردان
در خانه سیل ریز منشین	سیل آمد، سیل، خیز، منشین ^۴

این روزگار، دشمن جان است. با او نباید دوست بود^۵. چشمه گوگرد و دوزخ گوگردی است تفتیده^۶. مانند کژدم و اژدهاست و دشمنی‌اش خطرناک^۷.

با چنین صفاتی، گویی فلسفه وجودی دنیا کشت و کشتار است. حتی آنهایی که تمام مال دنیا را گرد می‌آورند و جهان را بدخاطر کسب ثروت در می‌نوردند، بالاخره در پیچاپیچ چرخ له می‌شوند^۸.

یکی از ویژگیهای دنیا، ناسازگاری و کجرفتاری آن است:
این عهدشکن که روزگار است چون برزگران تخم کار است

۱. ر.ک: شرفنامه / ۱۶۸-۱۶۹.

۲. ر.ک: پیشین / ۲۰۷-۲۰۸.

۳. ر.ک: شرفنامه، ۸۹/۳-۱۰.

۴. لیلی و مجنون / ۲۶۵-۲۶۶.

۵. ر.ک: افزوده‌ها (۲۱).

۶. ر.ک: افزوده‌ها (۲۲).

۷. ۸۹۷. ر.ک: هفت‌پیکر، ۳۵۸/۱-۱۰.

کارد دوسه تخم را به آغاز
 افرورد هر شبی چراغی
 چون صبح دمدم بر او دمدم باد
 گردون که طلسم داغ سازی است
 دورویی، نیرنگ بازی، بازیگری، ظاهرسازی و بزرگی دیگر اوست. ظاهراً انسان
 نواز است ولی در باطن انسان کش می باشد. از برون لاف مرهم می زند و از درون
 زخم کاری^۲. بازیهای شگفتی دارد:
 چه بازیچه کین چرخ بازیچه رنگ
 کسی را که گردن بر آرد بلند
 چو روباه سرخ از کلاهش دهد
 به خورد سگان سیاهش دهد^۳
 تا مژه برهم زنی، روزگار صد تا حرکت نیک و بد در حقت انجام می دهد.
 سری را بر زمین می افکند و سری را بر آسمان می رساند. یکی از باغ و بوستان به چاه
 می افکند و دیگری را از قعر دریا به ماه می برد. هر لحظه یک بازی سر آدم درمی آورد.
 ولی سرانجام بازیهایش هیچ در هیچ است^۴.
 چه نیرنگها که دنیا به خردمندان نزده است، و چه گردنکشان که سرشان
 را نیانداخته است. یکرنگی در کارش نیست. گاه چون فرشته بلندی می دهد، گاه
 رفتار ددان پیش می گیرد. شبانه به نانی نیازمند می کند، بامداد کلوچه می بخشد^۵.
 یکرنگی و برخورد یکسان در نظام جهان نیست. همیشه سر که و شهد، تلخ و
 شیرین، مهر و کین را در کنار هم دارد. نه از ریگش جویی ایمن است و نه از سنگش
 سبویی سلامت. دنیا غارتگری است که تا رخت از تن آدمی برنگرفته است آرام
 نمی گیرد. کیست در این دنیا که آب خنکی خورده باشد و بدنبال؛ مرض استقسا نگرفته
 باشد. تازه درختی را هم که در بهار می آورد، اول سر هر شاخسارش را می شکافد^۶.

۱. لیلی و مجنون، ۲۰۵/۸-۱۲ و اقبالنامه، ۲۳/۲۵ و ۲۶۱.

۲. رک: افزوده ها (۲۳).

۳. اقبالنامه، ۲۳/۸-۶.

۴. رک: افزوده ها (۲۴).

۵. رک: شرفنامه ۲۲۲-۲۲۳.

۶. رک: خسرو و شیرین ۱۰۹-۱۱۰.

نشده است راحتی و آسایش را بسادگی نصیب کسی کند. بلکه نخست هزاران بازی درمی‌آورد تا گردش زمان را موافق میل او سازد. وقتی می‌خواهد فقیری را گنج‌مند کند، اول رنجی فراوانش می‌دهد تا سپس کامیابش سازد. چرا که اگر خار و خشک نباشد چه کسی قیمت گل و شمشاد را تشخیص می‌دهد. بهمین دلیل است که شادمانی مهر و پیوند، بدنبال داغ روی حاصل می‌شود.^۱

بدین ترتیب، راه دور و دراز دنیا، بسی فریبنده و گمراه‌کننده است. زیرا نور هدایت چندان دور است که بر فلک هفتم باید دید. در حالیکه زمین از زیور فریبنده پر و رهگذار دیوان است و مدام دیوی می‌آید و دیوی می‌رود، فرشته نیز به گمراهی دچار خواهد شد.^۲

در پایان مرگ شیرین، نظامی از دنیا به سختی انتقاد می‌کند و می‌گوید: این جهان سرد ناکس با کسی وفا ندارد. هرچه را بخشد چون سفله است بازپس گیرد. جانی را که در صد نوبت می‌بخشد، هنگام بازپس گرفتن لحظه‌ای نمی‌اندیشد. در این چنبر دنیا که زندانی مستحکم است؛ گردنی را نشان ده که بی‌کمند باشد. چنبری که نه می‌توان با وجود آن به پرواز درآمد و نه امکان گشودنش وجود دارد. هیچکس توفیق به‌رهایی ازین چنبر را تاکنون نیافته است. همان بهتر که در این خاک خطرناک، از ستم خاک، خاک‌نشین شویم و بر حال خود یکبار سیر بگیریم که کمتر کسی بر ما خواهد گریست. آنگونه که افلاطون بر حال خود می‌گریست و می‌گفت: می‌دانم که روزی جان از جسم جدا خواهد شد و جدایی این دو عنصر خو گرفته به یکدیگر گریستن دارد.^۳

بدینسان در زندگانی لذتی نیست و اگر عیشی باشد صد غم با آن عجین است و اگر برگ گلی باشد صد خار به همراهش هست. جوانی به ترشی و تلخی سپری می‌شود و تا زنده‌ایم رنجور حالیم زیرا با گرگهای وحشی همخانه‌ایم و به‌هنگام مرگ، با صد داغ حرمان، از گرگهای سوی کرمها می‌رویم. اما از کنار گرگها تا نزدیک کرمها راه زیادی نیست. زیرا زندگی با مرگ سر مویی بیش فاصله ندارد.^۴

۱. ر.ک: خسرو و شیرین / ۸۸.

۲. ر.ک: افزوده‌ها (۲۵).

۳. ر.ک: خسرو و شیرین، ۱۷-۱/۴۲۵.

۴. ر.ک: افزوده‌ها (۲۶).

نتیجه اینکه جهان به نظر نظامی، جای آسودگی نیست، خوشا بر حال آنکه همچون برق می آید و می رود و حیاتش هر چه سریعتر درنور دیده می شود:

آسوده کسی است کو در این دیر	ناسوده بود چو ماه در سیر
در خانه غم بقا نگیرد	چون برق بزاید و بمیرد
...تا چند غم زمانه خوردن؟!	تازیدن و تازیانه خوردن!

نتیجه گیری از شناخت دنیا

نظامی، پس از تعبیر و توصیفهای گوناگون از دنیا، نخست شگفتی خویش را از مردمانی که با وجود تمام زشتیهای دنیا، دورنگی و دورویی های آن و پستی و سختگیریش، بسختی بدان چسبیده اند اظهار می دارد، مردمی که دورو و دوزبان اند و خانه پیکرشان روباه وار دو سوراخ دارد. یک سوراخ چشم که به سوی آز می نگرند و سوراخی دیگر که به سوی شهوت باز است. اما چون عقرب بهنگام هوش نه چشم دارند و نه گوش^۱.

در نظر نظامی، آزمندی به جهانی این چنینی، شباهت دارد به آدم شکم واره ای که همچون زمین سیر نمی شود. در حالیکه خورنده باید توجه داشته باشد که از کل زمین، جز به اندازه یک شکم سیر شدن نیازی ندارد. شگفت آنکه چنین آدمی در پایان، خوراک شکم زمین خواهد شد و هر چه از روی زمین از خوراکیها واستده است بی کم و کاست به زمین بازپس خواهد داد. در واقع این شکم زمین است که هیچ چیزی از او کم نمی شود و هر چه را می دهد دوباره پس می گیرد نه شکم انسان.

هر کجا چون زمین شکم خواری است	از زمین خورد او شکم واریست
با همه خورد و برد از این انبار	کم نیاید جوی به آخر کار
جو به جو هر چه زوستانی باز	یک به یک هم بدورسانی باز ^۲

این حریصان در نظر نظامی، دد و دامی بیش نیستند. از آنان باید دوری جست. زیرا در سیمای اینان به نیکی می توان مشاهده کرد که گوهر آدمی خرد شده

۱. لیلی و مجنون، ۱۶۰-۱/۲ و ۹.

۲. ر.ک: شرفنامه، ۹/۹۹-۱.

۳. هفت پیکر، ۳۸/۶-۸.

بلکه مرده است:

مگر گوهر آدمی گشت خرد که در مردمان مردمی ها ببرد
اگر نقش مردم بخوانی شگرف بگوید که مردم چنین است حرف
به چشم اندرون مردمک را کلاه هم از مردن مردمی شد سیاه^۱

آواز این دسته را باید نشنیده گرفت و گوش بر آوای خردمندان داشت. نظامی، در تمثیل «ماهان» نمونه دیگری از آزمندی به جهان را به تصویر کشیده است و گرفتاریهای وابستگی به جهان مادی و مظاهر فریبده آن را نشان داده است.^۲

نتیجه نگاه فلسفی وار حکیم نظامی به دنیا با چنان وصفی که از آن گذشت، این است که تا دیر نشده باید از آن برید، و زیاد وابسته بدان نشد، و از هوی و هوس پیروی نکرد. تا مقدمات بازگشت به خوی فرشتگی حاصل آید:

تا پل نشکست بر تو گردون زین پل بجهان جمازه بیرون
در خاک مپیچ کو غباریست با طبع مساز کو شراریست
بر تارک قدر خویش نه پای تا بر سر آسمان کنی جای
دایم به تو بر جهان نماند آن را مپرست کان نماند^۳

جهانی که کام و ناکام بایست از آن گذشت، چه دلیل دارد به خود کامگی پافشاری کنیم. زیرا پیکر خاکی وامی است که به زمین باید پس داده شود تا از دامنش رهایی حاصل آید.^۴

جهان کام و ناکام خواهی سپرد به خود کامگی پی چه خواهی فشرد
به دام جهان هستی از وام او بده وام او رستی از دام او^۵
پیشنهاد نظامی برای سعادت آدمی در کناره گیری از جهان و رها ساختنش بر مشتی علفخوار است^۶ و عدم دلبستگی و پای بندی بر آن^۶. بهتر که از تمام مال

۱. شرفنامه، ۲۲۳/۷-۹.

۲. ر.ک: هفت پیکر / ۲۳۵-۲۴۴.

۳. لیلی و مجنون / ۲۶۵-۲۶۶.

۴. شرفنامه، ۸/۸۹ و ۱۰.

۵. ر.ک: افزوده ها (۲۷).

۶. ر.ک: افزوده ها (۲۸).

دنیا دست شست و به پرواز روحانی درآمد^۱.

نتیجه حساستر شناخت ماهیت دنیا، دوری از خودکامگی، ستمگری و خونریزی است. در افسانه نظامی، زمانی که خبر مرگ اسکندر به فرزندش اسکندروس رسید، از این حادثه پند گرفت و اندیشید: جهانی که اسکندر را بازپس می‌گیرد — اسکندری که تمام دنیا را تسخیر کرد — آیا بر من ترحم خواهد کرد؟ و متوجه شد هیچ سودی از آنهمه پایمال کردن خون و سختگیری بر خود و دیگران حاصل اسکندر نشده است. بنابراین در مقابل اصرار بزرگان و علی‌رغم خواست آنان، از تخت به‌زیر آمد و تاج و تخت را رها ساخت، و در دخمه‌ای بالای کوه گوشه‌نشینی و عبادت را برگزید و خود را آمادهٔ مرگ کرد تا به موقع بروز از آن ترسی نداشته باشد^۲.

به‌نظر نظامی، عین عدالت به‌نفس خویش، بریدن از دنیا است. بایست به دنیایی که خانهٔ دیو و راه غولان است دل نبست. بهتر آنکه به‌جای انباشتن زر آن را به شادمانی خرج کرد و یک سکه را به دو سکه تبدیل نکرد. زیرا پایان گنج قارون، پنهان‌شدن آن بود در زیر خاک و عاقبت بهشت شداد هم که آجرهایش از طلا بود، آن شد که شداد قبل از رؤیت پایان‌ساختن آن بمیرد. و خلاصه آنکه در باغ جهان درختی نروید که آسوده از قفای تبرزن باشد^۳.

اما چگونه می‌توان این دنیا را رها ساخت و از وسوسهٔ آن رست؟ به‌نظر نظامی، اجرای صحیح به‌محتوای «موتوا قبل ان تموتوا» راهبر این توفیق است. یعنی کشتن نفس پیش از مرگ جسمانی:

قافله برده به منزل رسید کشتی پرگشته به ساحل رسید

تات نبینند نهان شو چو خواب تات نرانند روان شو چو آب^۴

بهتر آنکه انسان قبل از کشته‌شدن به‌دست دنیا خود خویشتن را بکشد:

حوضه‌ای دارد آسمان یخ بند چند از این یخ فقع گشایی‌چند؟^۱

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۲۹).

۲. ر.ک: اقبالنامه / ۲۶۴-۲۶۸.

۳. ر.ک: شرفنامه، ۸-۱/۱۵۴.

۴. مخزن الاسرار، ۲-۱/۱۶۹.

در هوایی کزان فسرده شوی پیش از آن زنده شو که مرده شوی!^۱
 بدین ترتیب عین آزادگی، پس از مرگ نفس پدیدار می شود:
 جمله برانداز به استادیی تا تو فرومانی و آزادیی^۲
 اما وسیله قابل اعتماد رسیدن بدین منظور، در نظر نظامی نظام شرع و عمل
 به دین است:

تا ندرد دیوگریبانت خیز دامن دین گیر و در ایمان گریز
 شرع ترا خواند سماعش بکن طبع تورا نیست، وداعش بکن
 شرع نسیمی است به جاننش سپار طبع غباری، به جهانش گذار
 شرع تورا ساخته ریحان به دست طبع پرستی مکن، او را پرست^۳
 بنابراین پیش از مرگ واقعی جسمانی، باید به فکر آخرت بود و جهان را با
 تمام زیبایی های فریبنده آن خوار کرد^۴.

نکته دیگری که راجع به رابطه انسان و جهان مطرح می شود، اینکه انسان
 ناچار از داشتن رابطه با دنیاست. گرچه دنیا دامگه است ولی بشر چاره ای جز
 سازگاری و سازش با آن ندارد. زیرا کوشش و بهروزی در سایه سازگاری با آن
 ممکن می گردد:

بر ساز جهان، نوا توان ساخت کان راست جهان که با جهان ساخت
 گردن به هوا کسی فرازد کو با همه چون هوا بسازد
 ... هر طبع که او خلاف جوی است چون پرده کج خلاف گوی است^۵
 در فلسفه نظامی، انسان در واقع برای دلخوشی به جهان نیامده است مگر
 برای سختی کشیدن و رنج بردن آمده باشد. و اگر لحظه های شادی هست بایست
 بسرعت از آن بهره مند شد.

در این دم که داری به شادی بسیج که آینده و رفته هیچ است هیچ^۶

۱. هفت پیکر، ۹/۳۵۸-۱۰.

۲. مخزن الاسرار، ۵/۱۶۸.

۳. مخزن الاسرار، ۹/۱۶۹-۶.

۴. ر.ک: انزوده ها (۳۰).

۵. لیلی و مجنون، ۱۶-۱۳/۲۴.

۶. شرفنامه، ۱۱/۲۰۷.

اما دنیا در نگرشی حکیمانه همچون نگرش نظامی، رنج آلود است:

نه ایم آمده از پی دلخوشی مگر کز پی رنج و سختی - کشی
خران را کسی در عروسی نخواند مگر وقت آن کاب و هیزم نماند^۱

در تعبیرها و توصیفهای نظامی، دنیا بقدری زشت و خشن و مخالف آسایش و دشمن آدمی تصویر می‌شود که باید انسان بکلی از آن منزجر و دور شود. هرگونه درخواست و تمنی از این دنیا مایه شرمندگی است و موجب نفرت. انگشت‌نمایی و بزرگ‌جلوه کردن در آن مایه شرمساری است. در تصویرهای نظامی، همه چیز جهان ناقص و معیوب است. خورشید شراره‌ای از دوزخ و ماه دریوزه‌گر خورشید است، و ابر بلغمی افسرده می‌باشد. دل‌بستن بر این کارگاه سرتا پا نقص باد هواست و باید به ترک آن گفت: شگفتا که مردم این همه عیب را نمی‌بینند!.

دشمنی با جهان و تصویرهای کریهی که نظامی از آن بدست می‌دهد، جای تأمل است. جدای از تأثیر فلسفه‌هایی که دنیاستیزند، تأثیر اوضاع و احوال اجتماعی عصر نظامی و ستمگری و فقر و بی‌فرهنگی دوران را نیز در تکوین این جهان‌سازگار می‌توان بوضوح ملاحظه کرد.

نکته دیگر قابل تأمل پس از ذکر بدگوییهای نظامی از دنیا در اینجاست که چنین دیدگاهی را نمی‌بایستی در سطحی نازل پذیرفت، بلکه غرض نظامی فلسفی‌تر از مقوله‌ی سازگارهای روزمره دنیا با آدمی است. جوهر تفکر نظامی در جهان‌ستیزی نه در نفس رد همه مظاهر هستی‌بخش دنیا، بلکه در ترک تعلقات عمیق مادی و جسمانی بدان است که بدنبال خود شهوت‌پرستی، مال‌دوستی، مسم-پیشگی و خونریزی را بازمی‌آورد. بدین ترتیب «فراموشی دنیا بکل در نظر نیست بلکه دنیاپرستی محکوم می‌شود. در نظر نظامی، وقتی مراد از پویشها و ریاورزیدنها و دست‌پیمودنها، به کف‌آوردن لقمه‌ای نان و پاره‌ای تن‌پوش است، چه لزومی به دنیاپرستی و تاخت و تازها»^۲.

خود نظامی، در جایی که به عیبجویی مظاهر دنیا پرداخته از خویشتن انتقاد می‌کند و می‌گوید: آیا کمال شب را به نیروی چراغ نمی‌توان دید و آیا روز را به

۱. شرفنامه، ۲۰۸/۲-۲.

۲. ر.ک: اقبالنامه، ۱۵۳/۱-۴.

مناسبت حضور زاغ سیه رنگ می توان مورد انتقاد قرار داد. . .
 به همین جهت شگفت آور نیست وقتی که از زبان نظامی، بدنبال آنهمه بدگویی
 از جهان بشنویم که گوید: جهان را برای غم نیافریده اند بلکه برای شادمانی خلق
 کرده اند:

جهان غم نیرزد به شادی گرای نه کز بهر غم کرده اند این سرای
 جهان از پی شادی و دلخوشی است نه از بهر بیداد و محنت کشی است^۱
 بدین ترتیب جهان در صورت تعلق پایان ناپذیر بدان، مرکز فساد و غم
 است. اما اگر کسی بتواند بی عنایت به وسوسه های شیطانی و فریبا کی فوق طاقت
 آن بزید، عین سرای شادمانی خواهد بود. آنچه مایه اندوه در دنیا است، در وابستگیهای
 متعدد به اشکال فریبنده آن نهفته است. اگر دنیایی باشد که مردمان آن با فضایل
 نفسانی در کنار هم به زیستی مسالمت جویانه قناعت ورزند، دنیای مذکور بهشتی
 خواهد بود جذاب. طبیعی است عارف کاملی که به تهذیب نفس رسیده، می تواند
 در همین جهان شادمانه زندگی کند.

نظامی، برای رسیدن بدین مرحله از تفکر، علاوه بر پناه آوردن به دین و شرع،
 عامل مهم تنبه دیگر را موضوع «مرگ» می داند. زیرا این عامل بزرگترین هشدار-
 دهنده آدمی است تا بتواند راه درست زیستن را بیاموزد.

مرگ

هیچ واقعیتهای مهیب تر و سنگین تر از واقعیت مرگ نیست. گرچه زنده ها
 هر لحظه مرگ را به اشکال گوناگون چه در میان آدمیان و چه در طبیعت می بینند،
 اما کمترین تأمل را در حیات خویش به مهمترین واقعیت حیات مبذول می دارند.
 چه بسیار کسان که مردگان را تا گورستان بدرقه کردند و در زیر خاکها نهان
 ساختند اما لرزه ای بر اندامشان نیفتاد.

«مارکوس ارلیوس» امپراتور حکیم رواقی رم (متولد ۱۲۱ م.) می نویسد:
 «چه بسیارند پزشکانی که می میرند! از آن پس که بارها گره بر ابروان انداخته و

۱. ر.ک: افزوده ها (۳۲).

۲. شرفنامه، ۴۸۴/۲-۳.

بر بالین بیماران نشسته‌اند. چه بسیار اخترشناسانی که می‌میرند! از آن پس که بارها مرگ دیگرکسان را پیش‌بینی کرده‌اند. چه بسیارند فیلسوفانی که می‌میرند! از آن پس که سالیان دراز دربارهٔ بقا و فنا بحث و قیل و قال داشته‌اند. چه بسیارند فرماندهانی که می‌میرند! از آن پس که گروه‌های بیشماری از مردم را به کام مرگ انداخته‌اند. چه بسیارند جبارانی که می‌میرند! از آن پس که درغایت خود-کامگی، اختیاری را که درکشتن یا زنده نگاهداشتن مردم داشته‌اند بکار برده‌اند. همه چنین می‌پنداشتند که مرگ برای دیگران است و خود جاودانه زندگی می‌کنند!«^۱.

نظامی در گورگیری بهرام در آنجا که یک بامداد تا شامگاه دنبال گورخری بس زیبا دوان بود به‌طنز می‌گوید: آری، بهرام‌گور و دیگران در واقع همه گور و قبر در پیش دارند ولی خود بدان متوجه نیستند:

گور از پیش و گورخان از پس گور و بهرام‌گور و دیگرکس^۲
مرگ، بزرگترین دلمشغولی بشر بوده است و ظاهراً حل نشدنی‌ترین آن. از ابوعلی سینا نقل می‌کنند که گفته است:

از قعر گل سیاه تا اوج زحل کردم همه مشکلات گیتی را حل
بیرون جستم زقید هر مکر و حیل هر بند گشاده شد مگر بند اجل^۳
قرآن کریم نیز مرگ را حتمی‌ترین امر و بزرگترین واقعیت می‌داند که از آن به هیچ حيله‌ای امکان فرار نیست: کل نفس ذائقة الموت (هر نفسی شربت مرگ را خواهد چشید)^۴. ان اجل الله اذا جاء لا يؤخر (که اجل الهی چون و قتش فرارسد به تأخیر نیفتد)^۵.

گرچه میل به نامیرایی و جستجوی در ایجاد چنین امکانی در افسانه‌های زیادی نظیر رویین‌تنی اسفندیار و تلاش اسکندر در دسترسی به آب حیات وجود دارد؛ ولی مرگ را چاره‌ای نیست. و بیهوده نیست که تیر مرگ بر چشم جهان‌بین

۱. فلسفه اخلاق، ۸۲-۸۳.

۲. هفت‌پیکر، ۱۱/۷۳؛ گورخان نام پادشاه چین و لقب بهرام‌گور است.

۳. ر.ک: تادیخ ادبیات، صفا، ج ۱/۸۰۳.

۴. آل عمران / ۱۴۵.

۵. نوح / ۴؛ برای اطلاع از سایر آیه‌های مربوط به مرگ ر.ک: افزوده‌ها (۳۲).

اسفندیار می‌نشیند تا نشان دهد که علی‌رغم آب‌تنی در چشمه آب حیات و باچشمانی باز فرار از مرگ امکان‌پذیر نیست:

تهمت‌گز اندر کمان راند زود بدانسان که سیمرخ فرموده بود
بزد تیر بر چشم اسفندیار سیه شد جهان پیش آن نامدار
خم آورد بالای سرو سهی ازو دور شد دانش و فرهی^۱

فلسفه مرگ در نظام تفکر حکیم نظامی، بزرگترین وسیله عبرت و تنبه برای زندگان است. وی با اتکاء بدین حقیقت تلخ، پوچی دنیای قدرتمندان و توخالی بودن آن را نشان می‌دهد. در اقبالنامه، شرفنامه، خسرو و شیرین، هفت‌پیکر همه و همه، مردان و قدرتمندان بزرگ را به تصویر می‌کشد. این قدرتمندان یا نظیر اسکندر دانش‌دوست و خردمندان و باخدا. یا نظیر «دارا» ستمگر و یا همچون خسرو هوسباز و عشرتران، ولی فرق نمی‌کند همه راه گور را درپیش می‌گیرند و با تمام قدرت و دانش و کامیابی، بر مرگ چیره نمی‌شوند. مرگ تنها قدرتی است که برفراز همه قدرتها بال و پر می‌زند و در زمانی که زندگی باید پایان گیرد؛ چنگالهای خود را در گلویشان فرو می‌برد. تنها چیزی که برایشان باقی می‌ماند ناسی است که به زشتی یا نیکی یاد می‌کنند. نظامی در تماسی این داستانها تعریضی دارد بر شاهان عصر. گاهی نیز دست از کنایت و تعریض برمی‌دارد و به تصریح پادشاه عصر را طرف خطاب قرار می‌دهد. یکی از آن جاها، در پایان قصه دیدار اسکندر است از دخمه خالی کیخسرو که از سخنان وی گریز می‌زند به ممدوح خود «ملک نصرت-الدین ابوبکر محمد جهان‌پهلوان» برادرزاده قزل ارسلان سلجوقی و می‌گوید: اکنون دارا و اسکندر هر دو در گذشته‌اند و این تو هستی که وارث آنانی. حال گرچه زمین بکام تست ولی دل به فریب مهربان‌وار آسمان میند. بین با دوستداران قبلی خود چه کرد و با تخت‌نشینان چه بازی درآورد. حال در جام و آینه کیخسرو و اسکندر بنگر و فردا را در آن تماشا کن. مطمئن باش در باغ جهان نه گل و نه سرو در چمن نخواهد ماند^۲.

اما خود داستان از این خطاب، عبرت آموزتر است. اسکندر آن هنگام که

۱. شاهنامه، چاپ ژول‌سول، ج ۴، ۳۲۹/۳۷۸۳-۳۷۸۵.

۲. ر.ک: شرفنامه ۳۳۳-۳۳۴.

در دخمه کیخسرو حضور یافت و تخت و جام او را خالی دید، بر تختش تکیه زد و از جامش نوشید. آن گاه بر تخت و جام خالی نگریست. تخت بی‌پادشاه و جام بی‌باده، او را به یاد مرگ و بیفایدگی تختها و جامها افکند، و بر اسارت‌هایی که روح انسانی به موجب وابستگی تن‌اش به تختها و جامها نشسته است اندیشید و با خود گفت: برآستی انسانهای بهشتی نیازی بدین وابستگیها ندارند. این تختها شبیه قفس‌هایی است از ابریشم و عاج برای پرندگان که شاخه درختی را بدان نمی‌فروشند. و چه زیباست ترک این ظواهر و چه سخت است وابستگی بدان. زیرا در هر دو حال، مرگ در کمینگاه نشسته است. اسکندر در چنین احوالی گفت: شرم‌ان باد از چنین جایی^۱.

نظاره قصر شداد^۲ و خواندن لوحه‌ای از زبان وی توسط اسکندر، واقعیت مرگ را از زبان شخصی که ادعای خدایی داشت به نیکی یادآور می‌شود. نظامی گوید: اسکندر در جهانگردی خویش به سرزمینی رسید بسیار آباد و خوش آب و هوا همچون بهشت. این ناحیه در کناره‌های نیل قرار داشت و قصری که شداد در آنجا ساخته بود در میانه آن زیباینها می‌درخشید. وی با لوحه‌ای از زبان شداد مواجه شد که برگوشه‌ای از مدفن او آویخته شده بود. در آن لوحه ضمن درخواست عدم اسائه ادب بر گور خویش، نکاتی از زبان شداد مندرج بود که نظامی نکات را بدین ترتیب بیان می‌کند:

اگر خفته‌ای را در این خوابگاه	برآرند گنبد ز سنگ سیاه
سرانجامش این گنبد تیز گشت	ز دیوار گنبد درآرد به دشت
تنش را نمکسود موران کند	سرش خاک سم ستوران کند
بلی هر کس از بهر ایوان خویش	ستونی کند برستودان خویش
ولیکن چو بینی سرانجام کار	برد بادش از هر سویی چون غبار
که داند که شداد را پای و دست	به فعل ستور که خواهد شکست
غبار پراکنده را در مغاک	رها کن که هم خاک به جای خاک
از آن تن که بادش پراکنده کرد	نشانی نبینی جز این کوه زرد

۱. ر. ک: شرفنامه / ۳۲۲-۳۲۳.

۲. ر. ک: افزوده‌ها (۳۴).

تو نیز، ای گشاینده قفل راز
مباش ایمن ار زانکه آزاده‌ای
همه گنج این گنجدان آن تست
گشادست پیش تو درهای گنج
بر گنج کان بر تو باری مباد
ترا باد و با ما کاری مباد^۱

اگر همه زندگانی معجونی از طلا و نقره باشد و انسان صاحب اختیار آن، بازهم از مرگ چاره‌ای نیست. در عبور اسکندر از حدشرق به شمال، او و لشکریانش از سرزمینی می‌گذرند که سراسر دشت را نقره فرا گرفته است و هیچ خاکی بر روی زمین پیدا نیست. در این مکان حتی آب رودخانه‌ها نیز با گرد سیمابگون نقره آکنده است و جز در مواقع نادر قابل خوردن نیست. ماهی تمام اسکندر و سپاهش در چنین بیابانی گرفتارند. شگفت آنکه کثیری از سپاه وی در عین وفور نقره که ظاهراً مایه زندگی است جان می‌سپارند و جسدشان در جای‌جای این نقره‌زار پراکنده می‌شود^۲.

در تمثیل اسکندر نیز قدرت مرگ، فراتر از همه قدرتها ملاحظه می‌شود. اسکندری که تمام جهان را زیر پا نهاد با تمام قدرت و رسالتش بالاخره هنگام فرارسیدن مرگ چاره‌ای جز پذیرفتن آن نداشت. در آن هنگام، تمام دانشمندان بر بالین او حاضر شدند ولی معالجه‌شان مؤثر واقع نشد:

سکندر که هر سفت مه زین نهاد
ز نالندگی سربه بالین نهاد^۳
انسان که آمیزه‌ای از آب و خاک است و گردان سپهر به میل او نمی‌چرخد
چاره‌ای از مرگ ندارد. پاسخ اسکندر به ارسطو که هنگام مرگ وی را دلداری می‌داد چنین بود:

جهاندار گفتا ازین در گذر
به فرمان من نیست گردان سپهر
کفی خاکم و قطره‌ای آب سست
ز پروردگیهای پروردگار
که آمد مرا زندگانی به سر
نه من داده‌ام گردش ماه و مهر
ز نرماده‌ای آفریده نخست
به آنجا رسیدم سرانجام کار

۱. اقبالنامه / ۱۸۴-۱۸۵.

۲. ر. ک: اقبالنامه / ۲۲۳.

۳. اقبالنامه، ۹/۲۳۸.

که چندانکه شاید شدن پیش و پس مرا بود بر جملگی دسترس
در آن وقت کردم جهان خسروی که هم جان قوی بود و هم تن قوی
چو آمد کنون ناتوانی پدید به دیگر کده رخت باید کشید^۱

بدین ترتیب، چه بسیار پیکرهای آهنینی که اکنون به صد زاری در زیر زمین
فرو رفته‌اند. و اگر اندام زمین با زرسی شود چنین است که گویی همانان از اول
خاک بوده‌اند. کجایند جمشید، فریدون و ضحاک که در خاک فرو رفتند^۲. نظامی
در برابر این واقعیت شگفتزده می‌گوید:

جگرها بین که در خوناب خاک است ندانم کاین چه دریای هلاک است^۳
در پایان جنگ دارا با اسکندر نظامی به گریزناپذیری مرگ می‌اندیشد و
می‌گوید: اگر بر فراز سپهر باشی و اگر بر زمین، چون از خاک هستیم به خاک باز
خواهیم گشت. رسم این گذرگاه چنین است و در آن جز آمدوشد چیزی نیست.
بنابراین زیر این گنبد لاجوردی نباید بساطی پهن کرد و به نشاط پرداخت. زیرا
در پایان، همین جهان چهره را زرد و جامه را کبود خواهد ساخت. انسانی که
همچون گوزن در شهر شیر اجل اسکان گیرد، با مرگ خویش خانه‌اش را ویران
می‌کند. بهتر آنکه جهان را از خود وارهند^۴.

بدینسان زندگی در گرو مرگ است. و به تعبیری زندگانی وامی است که روزی
باز پرداخت می‌شود. نظامی در مرگ ابن سلام گوید:

او رفت و رویم و کس نماند وامی که جهان دهد، ستاند
از وام جهان اگر گیاهیست می‌ترس که شوخ وام خواهیست
می‌کوش که وام او گذاری تا باز رهی ز وامداری
منشین که نشستن اندرین وام سمار تن است و میخ اندام
... با حربۀ مرگ اگر ستیزند افتند چنانکه برنخیزند^۵

اشاره‌های فراوان نظامی بر مرگ، هشدار است بر ناپایداری عمر. وی

۱. اقبالنامه ۲۴۹/۲۵۰.

۲. ر.ک: خسرو و شیرین: ۴۲۸/۱۱-۱۳.

۳. خسرو و شیرین، ۴۲۸/۱۴.

۴. ر.ک: شرفنامه، ۴/۲۲۱-۱۲.

۵. لیلی و مجنون، ۶/۲۳۵-۹ و ۱۲.

در پایان زندگانی مهین بانو، تعبیرهای بسیار زیبایی از ناپایداری عمر دارد. می‌گوید:
کار آفرینش چنین است که هر بهاری نهایتی داشته باشد. نبوده است شیشه‌ای
که از سنگی بدست آمده و در پایان به وسیله همان سنگ شکسته باشد. فغان از این
چرخ نیرنگ باز که گاه شیشه می‌سازد و گاه شیشه‌سازی یعنی نیرنگ می‌ورزد.^۱

بنابراین بدین قالب وجود که باد اجل در کلاه دارد، و مشتی خاک راه
بمحسوب می‌شود غره نباید شد. خانه وجود، خانه‌ای است که بنای آن برباد است.
بدین بنیاد سست فریفته نباید شد. و بالاخره جهان روباه مکاری است که به حيله
خود را به خواب خرگوشی زده، ولی بسیار شیر و گرگ را نابود ساخته است.^۲

آری، جام گیتی در آغاز خوشگوار است و مایه‌مستی ولی در پایان خمارآور.^۳
نتیجه‌ای که در حکمت نظامی، از این مناظر هولناک مرگ، و هشدارهای
مداوم او بر واقعیت آن علی‌رغم بی‌تجربگی و بی‌دانشی شخص نسبت بدان^۴ اخذ
می‌شود، آن است که با اطمینان به حضور مرگ ولو پس از صد سال عمر، مواظب
رفتار خویش باشیم. از خود کامگی، پرخواری، شهوت‌پرستی، ثروت‌اندوزی و
افزون‌طلبی، بترسیم.

توصیه نظامی با علم بر حقیقت مرگ اینست که ایام عمر را بایست به
شادمانی یاد خدا زنده نگهداشت. در جهت خنده‌ای که پیامد گریه نداشته باشد،
باید با بذل مالی تنگدستی را به‌خنده واداشت. همچنانکه آفتاب نیز در جهت
خشنود ساختن جهانیان پیوسته می‌خندد.^۵

۱ و ۲ و ۳. ر. ک: خسرو شیرین، ۱۷۶-۱۷۸.

۴. «فورستر» در بحث از اشخاص داستان و حقایق مربوط به زندگی انسانها از پنج حقیقت نام
می‌برد: تولد، خورد، خواب، عشق و مرگ. و تولد و مرگ را از آن جهت که انسان تجربه‌ای
شخصی در آن ندارد شگفت‌ترین حقیقتها می‌نامد. می‌گوید: «همه ما متولد شده‌ایم ولی
چگونگی جریان را به یاد نداریم مرگ نیز مانند تولد پیش می‌آید، ولی از این هم خاطره‌ای
نداریم.» زیرا دو موجود تجربه‌گر یعنی مولود و جسد قادر به روشن کردن جریان نیستند.
(جنبه‌های دمان/ ۶۲-۶۳).

همینطور اسکندر هنگام مرگ از کارهای گذشته خویش اعم از جهانگشاییها، دین‌آوری،
بسط‌عدل، مطالعه تمام دانشها و مباحثه با دانشمندان و خداپرستی یاد می‌کند اما راجع به
مرگ اظهار فروماندگی می‌کند. (ر. ک: اقبال‌نامه/ ۲۴۴-۲۴۵).

۵. خسرو شیرین/ ۳۸-۳۹.

انسان ناتوان در برابر مرگ پرتوان چه می‌تواند بکند! انسانی که با یک گرما به آب یخ و با سرمایی به پشم جانوران پناه می‌برد، با چنین وضعی کجا می‌تواند رسید. اما با وجود چنین وضعی باز ستمکاری می‌کند. غافل که فوراً مکافات عمل نیز از راه می‌رسد.

نظامی گوید: به چشم خویش دیدم که پرنده‌ای با منقار موری را بر دهان گرفت ولی هنوز در منقار جای نداده بود که پرنده‌ای دیگر از او بدر برد. باید متوجه بود که کردار بد از آفات ایمن نخواهد بود و مکافات در طبیعت حتمی است. سپهر آینه‌ای است که هر چه از تو بیند در خود منعکس کند. هر کس چاه کند خود بدو در افتد. جهان سرسری خلق نشده و بی‌داور نیست. اما کجاست چشم عبرت‌نگر! باید با اطمینان به حقیقت مرگ، از آن پند گرفت. نظامی می‌گوید: اگر تو عطار وجود هم باشی دست آخر چون عود خواهی سوخت. اگر جالینوس زمان هم باشی، وقتی نوبت مرگ فرا رسد، مانند خود جالینوس خواهی مرد.

چاره کار در مرگ قبل از مرگ (موتوا قبل ان تموتوا) است.^۱ بی‌توجهی به ثروت‌اندوزی، دوری از آز کلید این بیداری پس از مرگ است. می‌گویند اسکندر را وقتی به تابوت نهادند، دستهایش خالی از همه چیز بود و آن بواقع بر همه جهان این ندا را می‌داد: «فرمانده هفت کشور روی زمین، از تمام گنجهای دنیا که بار کرده بود، جز مشتی خاک بدست ندارد. شما نیز وقتی از این جهان درگذرید، ازین خاکدان فقط خاک تیره با خود خواهید برد».^۲

اعتقاد بر ناپایداری عمر موجب آن است که انسان غم نارسیده نمی‌خورد ولو شده است آن غم، غم تحصیل دانش باشد:

انگار که هفت سبع خواندی	یا هفت هزار سال ماندی
آخر نه چو مدت اسپری گشت	آن هفت هزار سال بگذشت ^۳

این مقال را نمی‌توان به پایان برد مگر نگاه عارفانه نظامی به مسأله مرگ را

۱. خسرو و شیرین، ۴۴۳/۱-۱۶.

۲. همان جا.

۳. اقبال‌نامه/ ۲۵۹ همین مرد و تمام سپاهش هنگام جنگ با روسها، اسبهایشان زین‌زین داشت و کفلهایشان با پوششهای جواهرنگار مزین بود. (ر.ک: شرفنامه، ۴۳۲/۷-۱۴).

۴. لیلی و مجنون، ۵۲/۱۰-۱۱.

هم توجهی کرد. اگر مرگ برای عامیان هراس انگیز باشد، برای عاشقان و عارفان
جز تغییر وضع و تحویل از حالتی به حالتی دیگر نیست:

گر بنگرم آنچنان که رای است	این مرگ، نه مرگ، نقل جای است
از خوردگهی به خوابگاهی	وز خوابگاهی به بزم شاهی ^۱
نظامی، مرگ را به خوابی تشبیه می کند که راه به بزم الهی دارد:	
خوابی که به بزم تست راهش	گردن نکشم ز خوابگاهش
چون شوق تو هست خانه خیزم	خوش خسبم و شادمانه خیزم ^۲

۱. لیلی و مجنون، ۸/۱-۲.

۲. لیلی و مجنون، ۸/۴-۳.

فصل سوم

تهذیب اخلاق

در فصل حکمت، نسبت به ماهیت علم اخلاق و ضرورت توجه بدان، و هدف نهایی آن از حیث نظر متفکران اسلامی و یونان قدیم بحث کردیم و تکرار آن مطالب در اینجا ضرورتی ندارد. در همان فصل ارتباط حکمت و اخلاق را نیز مورد توجه قرار دادیم. بنابراین با توجه بدان مقدمه دانستیم که علم اخلاق سعی دارد رفتار، کردار و در مال زندگی انسان را چه در خانه و خانواده و چه در عرصه اجتماع آنچنان تنظیم کند که انسان هم از نظر تنی و هم از حیث روحی عمری را به آسودگی با جسم و روانی سالم سپری سازد و به جای ایجاد شر منشأ خیر باشد و در مجموع از حیات مادی و معنوی خویش لذت ببرد، و به دنیا آمدن و رفتن خویش را هدفمند شمارد. آن عوامل و عناصری که موجب کسب چنین آسایشی می شود، فضیلت نامیده می شود و تلاش حکمای اخلاق، کاوش در فضیلتها و نقطه عکس آن رذیلتهاست که اجرا و عدم اجرای آن موجبات کسب سعادت یا شقاوت می شود.

«فیلسوفان مسیحی تعداد فضایل را هفت دانسته اند و آن را در برابر معاصی هفتگانه غرور، آزمندی، شهوت پرستی، حسد، شکم پرستی، خشم و تنبلی قرار داده اند. در نظر آنان، این فضایل هفتگانه یا طبیعی هستند یا الهی. فضایل طبیعی از مواهب و استعدادهاى طبیعى انسان سرچشمه می گیرد، و فضایل الهی موهبت خاص الهی است. این فضایل هفتگانه عبارتند از: حکمت، عفت، شجاعت، عدالت، محبت، نیکوکاری و امید.

افلاطون تعداد فضیلت را در فرد سه عدد می‌داند. حکمت که از اعتدال و سلامت قوه عاقله است، عفت که از سلامت و اعتدال قوه احساس و عواطف برخاسته و شجاعت که حاصل اعتدال و سلامت قوه اراده می‌باشد. فضیلت چهارمی که بدین سه عدد اضافه می‌شود، فضیلت عدالت است که از فضیلت فردی به فضیلت اجتماعی تسری پیدا می‌کند.

حکمای اسلامی و در رأس ایشان ابوعلی مسکویه و نصیرالدین طوسی، فضایل اخلاقی و مبادی آن را به همان نحوی که افلاطون گفته است به تعبیرهایی دیگر پذیرفته‌اند.^۱

اما چون مسأله «اعتدال» در موضوع اخلاق بیش از هر چیزی مورد توجه حکما بوده است ما نخست بدین مسأله می‌پردازیم.

اعتدال در اخلاق

رعایت موضوع اعتدال در باب اخلاق بسیار دارای اهمیت است و به نظر می‌رسد این مسأله از تفکر متفکران بسیار قدیم ایرانی و غیرایرانی در باب طبیعت برخاسته باشد. توضیح مطلب اینکه قدمای متفکر، طبیعت را متشکل از عناصر چهارگانه‌ای می‌دانستند به نامهای آب، باد، آتش و خاک. که غالباً از آن تحت عناوین: عناصر چهارگانه، چهار عنصر، موالید چهارگانه، عناصر اربعه، امهات اربعه، چارمادر، چار آخشیج، چار اژدها در متون فارسی ادبی و حکمی نام برده شده است.^۲ این عناصر مدار وجود کائنات و عالم کون و فساد و بالاخره جهان جسمانی می‌باشد.^۳ و توازن طبیعت و نظام هستی بر وجود اعتدال و استزاج این عناصر قرار دارد. نتیجه این تفکر در نظام هستی، به پزشکی قدیم نیز تسری یافته است. کما اینکه فرضیه پزشکی ابقرط نیز بر پایه اخلاط اربعه که همان سودا، بلغم، صفرا و خون بوده باشد، بنا گذاشته شده است و سپس جمیع پزشکان قدیم از جمله پزشکان ایرانی نیز همین فرضیه را پذیرفته‌اند. برپایه این فرضیه حد صحت، در

۱. ر.ک: دایرةالمعارف فارسی، ذیل واژه فضیلت.

۲. ر.ک: لغت نامه دهخدا، ذیل ماده چارمادر یا چار اژدها.

۳. ر.ک: فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی، ذیل عناصر اربعه.

اعتدال امتزاج اخلاط اربعه مذکور و حد بیماری در غلبه یکی از خلط‌ها بر دیگری می‌باشد. مثلاً ابن‌سینا مزاج معتدل را حاصل تعادل اخلاط اربعه و ترکیب عناصر می‌داند.^۱ در واقع در پزشکی قدیم، این اعتدال از استحاله عناصر متضاد در یکدیگر بوجود می‌آید.^۲

یا در پزشکی قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰) شاگرد خواجه نصیر طوسی تحت عنوان کیفیات اربعه که شامل رطوبت، یبوست، حرارت و برودت می‌شود، مزاج نتیجه «تعادل کیفیات اربعه» معرفی شده است.^۳

اعتقاد به عناصر اربعه به نحوی در تفکر صوفیان نیز تأثیر گذاشته است. چنانکه ایشان هم عناصر اربعه را به چهار نفس تشبیه کرده‌اند. بدین ترتیب که آتش را نفس اماره، باد را نفس لوامه، آب را نفس ملهمه و خاک را نفس مطمئنه نامیده‌اند و برای هر کدام ده خاصیت ذکر کرده‌اند. مثلاً مراتب نفس اماره، جهل، خشم، بغض، قهر، کبر، حسد، بخل، و نفاق است. و بدین ترتیب سایر آنها را با صفات مذموم و ممدوح تطبیق کرده‌اند.^۴ در این تشبیه مسلماً مفاهیم مجازی عناصر بیشتر دخالت داشته است.

همین اعتقاد در مباحثه حکما و اخلاقیان نیز تأثیر خود را نهاده است. بدین معنی که وقتی علم پزشکی قدیم عناصر متشکله بدن آدمی را از چهار خلط سودا، بلغم، صفرا و خون پذیرفت، اخلاق نیز، صفات کلی حاصل از آن چهار خلط را وارد بحث کرد. بویژه که اکثر حکیمان و اخلاقیان قدیم در علم پزشکی نیز مهارت و دانش کافی داشتند. نظیر بقراط، ابن‌سینا، ابوریحان بیرونی، و خواجه نصیر طوسی. بنابراین خلقها نیز چهار نوع سوداوی (مالیخولیایی)، بلغمی، صفراوی، خونی (دموی) شد و جمیع خصلتها و خویهای آدمی از آن چهار خلط منتزع گشت. بنابراین فرضیه، موضوع اعتدال و یا عدم اعتدال در همین مورد نیز به ترتیب موجبات پیدا آمدن فضایل (سلامت نفس) و رذایل (بیماری نفس) را پدیدار ساخت. با آنکه خواجه نصیر نفس انسان را از سه قوت متباین که مصدر افعال و

۱. ر.ک: لغت‌نامه، ذیل ماده مزاج.

۲. ذخیره خوارزمشاهی ج ۱/۴۶-۴۸.

۳. ر.ک: لغت‌نامه، ذیل ماده مزاج.

۴. فرهنگ مصطلحات عرفا.

آثار مختلف می‌شود می‌شمارد، ولی نتیجه امتزاج متعادل آن سه را در پیدایش چهار فضیلت می‌داند.^۱

توضیح مختصری برای روشن شدن قول خواجه نصیر لازم است. خواجه نصیر معتقد است که نفس انسان را سه قوت متباین است که مصدر افعال و آثار مختلف می‌شود و اگر یکی بر دیگری قوت گیرد، موجب فقدان آن یکی خواهد شد. آن سه قوه عبارتند از: قوت ناطقه (نفس ملکی) که مبدأ فکر و تمیز و شوق نظر است. دوم قوت غضبی (نفس سبعی) که مبدأ غضب و دلیری و اقدام بر احوال و شوق تسلط و ترفع و مزید جاه است. سوم قوت شهوانی (نفس بهیمی) که مبدأ شهوت، طلب غذا و شوق التذاذ به خوردن و نوشیدن باشد.

پس عدد فضایل به تعداد نفوس مذکور خواهد بود. اگر قوه ناطقه در حد اعتدال باشد فضیلت حکمت و علم حاصل می‌شود. اگر قوه غضبی در حد اعتدال باشد فضیلت حلم و به تبعیت فضیلت شجاعت حاصل آید. و هرگاه قوت شهوانی به اعتدال باشد، فضیلت عفت و به تبع آن فضیلت سخا پیش آید. زمانی که این سه جنس فضیلت حاصل شود و هر سه باهم در امتزاج و مسالمت باشند فضیلت عدالت پیش آید که اکمل آن فضایل باشد.^۲

توجه به رعایت اعتدال از مجموع بحث خواجه نصیر طوسی کاملاً مشهود است. چرا که وی در بحث صفات رذیله و فضایل، همیشه حد وسط را در میان افراط و تفریط فضیلت می‌داند. به عبارت دیگر رعایت اعتدال در میان افراط و تفریط، فضیلت تلقی می‌شود. منتهی به تناسب دوری و نزدیکی به نقطه مرکزی، افضل یا ازل قلمداد می‌شود. مثلاً وی شجاعت را رعایت اعتدال میانه تهور (افراط) و جبن (تفریط)، و سخا را رعایت اعتدال میانه اسراف (افراط) و بخل (تفریط)، و فروتنی را رعایت اعتدال میانه تکبر (افراط) و تذلل (تفریط) می‌داند.^۳ بنابراین ذکاء فضیلتی است حد وسط خبث و بلادت و صفای ذهن حد وسط التهاب نفس و ظلمت نفس، تحفظ حد وسط «عنایت زاید به حفظ» و «غفلت از استنبات صور»^۴ و

۱. اخلاق ناصری، ص ۱۰۸-۱۰۹.

۲. رک: همان، ص ۱۰۸-۱۰۹.

۳. رک: همان، ۱۰۸-۱۱۰.

۴. استنبات صور یعنی نقش بستن صورت در خاطر. (واژه‌نامه پایان اخلاق ناصری).

سرعت فهم حد وسط سرعت تخیل و کندی فهم می باشد. بقیه فضایل و رذایل نیز بهمین ترتیب است.

به نظر می رسد در طبقه بندیهای امام محمد غزالی (۴۰۵-۵۰۵ ه.ق) نیز از مسأله تهذیب نفس، همین مقوله عناصر اربعه بی تأثیر نبوده است. چراکه وی «کیمیای سعادت» خویش را نخست به چهار رکن: عبادات، معاملات، مهلکات و منجیات که دو رکن نخستین متعلق به ظاهر و دو رکن دومین متعلق به باطن است تقسیم کرده، و سپس اخلاق را در چهار جنس: اخلاق بهایم، اخلاق سباع، اخلاق شیاطین و اخلاق ملایکه طبقه بندی نموده است.^۱

رعایت اصل اعتدال در بسیاری از نکات اخلاقی مندرج در پندنامه ها و خردنامه ها و کتابهای نظیر، بوضوح ملاحظه می شود. مثلاً در توصیه های اخلاقی قابوسنامه حداعتدال در باب معاشرت، دوستی و دشمنی، خورد و خوراک و نوشیدن، سخاوت و شجاعت کاملاً مشهود است.^۲

ناگفته پیداست که سوای تأثیر طبقه بندی عناصر اربعه در علم الاخلاق، بی تردید اعتقادآیین پاک اسلام به اصل اعتدال در معیشت مادی و زندگانی معنوی، تأثیر خود را در نزد متفکران اسلامی به جا گذاشته است. زیرا در آیین اسلام، حکمت عملی و اجزای آن نه راه تفریط (دین عیسای مسیح (ع)) و نه راه افراط (دین موسای کلیم (ع)) بلکه راه اعتدال را معرفی کرده است، و این مسأله بقدری آشکار است که نیازی به هیچ نوع استناد و استشهاد ندارد.

هدف ما از نمودن مبحث «اعتدال» در مباحثات علم الاخلاق، نمایش تأثیر اعتقاد قدما به عناصر اربعه، و اعتقاد اسلام بدان اصل بود، تا سیر ورود این نظریه در نزد نظامی آشکار شود. گرچه روشن است که نظامی نسبت به خواجه نصیر اقدم است و حتماً از پیشینیان خویش و اعتقادات اسلامی در این باب بیشتر متأثر بوده است. پیش از ورود به اصل بررسی موضوع اعتدال و سایر مسایل اخلاقی نظامی، ذکر نکته دیگری در همین جا ضرورت دارد. باید توجه داشتیم که نظامی اعتقادات و باورهای حکمی و اخلاقی خویش را مانند حکیمان و فیلسوفان دیگر،

۱. رک: کیمیای سعادت، ج ۱/۷-۸ و ۲۲-۲۳.

۲. رک: قابوسنامه، گزیده غلامحسین یوسفی، ص بیست و یک-بیست و سه.

بصورت طبقه‌بندی شده و منظم (سیستماتیک) عرضه نداشته است. بلکه به شکل پراکنده در میان مجموع آثار خویش بدین باورها و گاه بطور مکرر اشاره کرده است، که مسأله اعتدال نیز مصون از این پراکندگی نیست و هر قدر هم، سعی در طبقه‌بندی آن بکنیم باز احتمال پراکندگی در تدارک آن می‌رود.

اعتدال در فرد نظامی

اعتدال در جمیع نفسانیات نظامی دیده می‌شود. این تعادل در اظهار نظرهای وی نسبت به فضایل چهارگانه و فروع آن نظیر: ثروت‌اندوزی، قناعت، سخاوت، فروتنی، خوردن و نوشیدن، تنبیه و تشویق، خلوت‌گزینی و آمیزش با مردم، کوشش و سکون، شهوترانی و همسرگزینی، دنیا و آخرت و در مجموع نسبت به زندگانی مادی و معنوی قابل لمس می‌باشد. این اعتدال تنها شامل اخلاق فردی نمی‌شود؛ بلکه در مورد اخلاق اجتماعی و سیاست مدن او نیز صدق می‌کند.

چون موضوع حکمت را در فصل مخصوص به خود آورده‌ایم، و مسأله عدالت نیز بیشتر جنبه اجتماعی پیدایی کند و در باب سیاست مدن بدان اشاره خواهیم کرد، در این قسمت بیشتر به فضیلت عفت و فروع آن و اندکی به شجاعت و فروع آن از دیدگاه نظامی می‌پردازیم.

۱. عفت

تهذیب نفس از قوای شهوی موجب بروز عفت است.^۱ موضوع این نیست که بکل قوه شهوی منهدم شود، زیرا دوام و بقای نسل وابسته بدان قوه است.^۲ بلکه مراد حکیمان مطیع کردن قوه شهوت به نفس ناطقه است تا «به حسب اقتضای رای شود و از تعبد هوای نفس و استخدام لذات فارغ باشد».^۳

مهم‌ترین اثری که نظامی در دفاع از عفت بطور تلویحی یا تصریحی از

۱. ر.ک: اخلاق ناصری، ص ۱۱۰.

۲. گر بینی زمرغ تا ماهی همه را باشد این هواخواهی (هفت پیکر، ۲/۳۱۵).

۳. ر.ک: اخلاق ناصری، ص ۱۱۱، در همین مورد خواجه نصیر گفته است: «عفت نه آن بود که ترک شهوت بطن و فرج گیرند من کل الوجوه بل آن بود که هر چیزی را حدی و حقی که بود نگاه دارند و از افراط و تفریط اجتناب نمایند.» (اخلاق ناصری/ ۲۵۸)

آن سخن می‌گوید خسرو و شیرین است. داوری و جانبداری غیرمستقیم نظامی از عفت زنانه شیرین، توصیه از زبان عمه وی برای حفظ عفت او، انتقاد غیرمستقیم از لجام‌گسیختگی و شهوترانی خسرو، و دفاع از پاکی عشق فرهاد همه نشانگر اهمیت دادن نظامی به فضیلت عفت است.

مثلاً در سفارش مهین بانو به شیرین اهمیت حفظ دوشیزگی و عفت زنانه کاملاً روشن است. وی اصرار دارد که شیرین در مقابل شهوت‌پرستی خسرو پرویز باید خویشتنداری کند. زیرا در غیر این صورت سرنوشت «ویس» را خواهد داشت و از راه نیکنمایی خارج خواهد شد.^۱ می‌گوید در این زمینه بهتر است زن اعتماد به قدرت کف نفس خود نداشته باشد و از فضا و محیط شهوت خود را دور نگهدارد. زیرا مرد شهوتران همچو گلی او را خواهد بوید و سپس از دست خواهد افکند.^۲ در مجموع، نظر نظامی به جای شهوت و تسلیم در برابر آن، بر ازدواج سالم می‌باشد. در دنباله همان سفارش آمده است:

تو خود دانی که وقت سرفرازی زناشویی بهست از عشق‌بازی^۳
و در این میان فرق می‌گذارد مابین شهوت و عشق. کما اینکه شیرین در انتقاد از خسرو می‌گوید:

ندیدم در تو بوی مهربانی	به جز گردنکشی و دل گرانی
حساب آرزوی خویش کردن	به روی دیگران، در پیش کردن
نه عشق، این شهوتی باشد هوایی	کجا عشق و تو ای فارغ کجایی؟ ^۴

و برای حفظ این عشق پاک بایستی طریق پرهیزگاری اتخاذ شود تا از در غلتیدن به هر نوع شهوت جلوگیری گردد. شیرین نیز در برابر تمامی زبان‌آوریهای خسرو پرویز شیوه پرهیزگاری را پیشه می‌سازد.^۵ و این پرهیزگاری آنقدر ادامه می‌یابد و در آن راستا کوشش می‌شود تا آنکه منجر می‌گردد به ازدواجی سالم. یعنی آن چیزی که از آغاز تکیه شیرین بر آن بود.

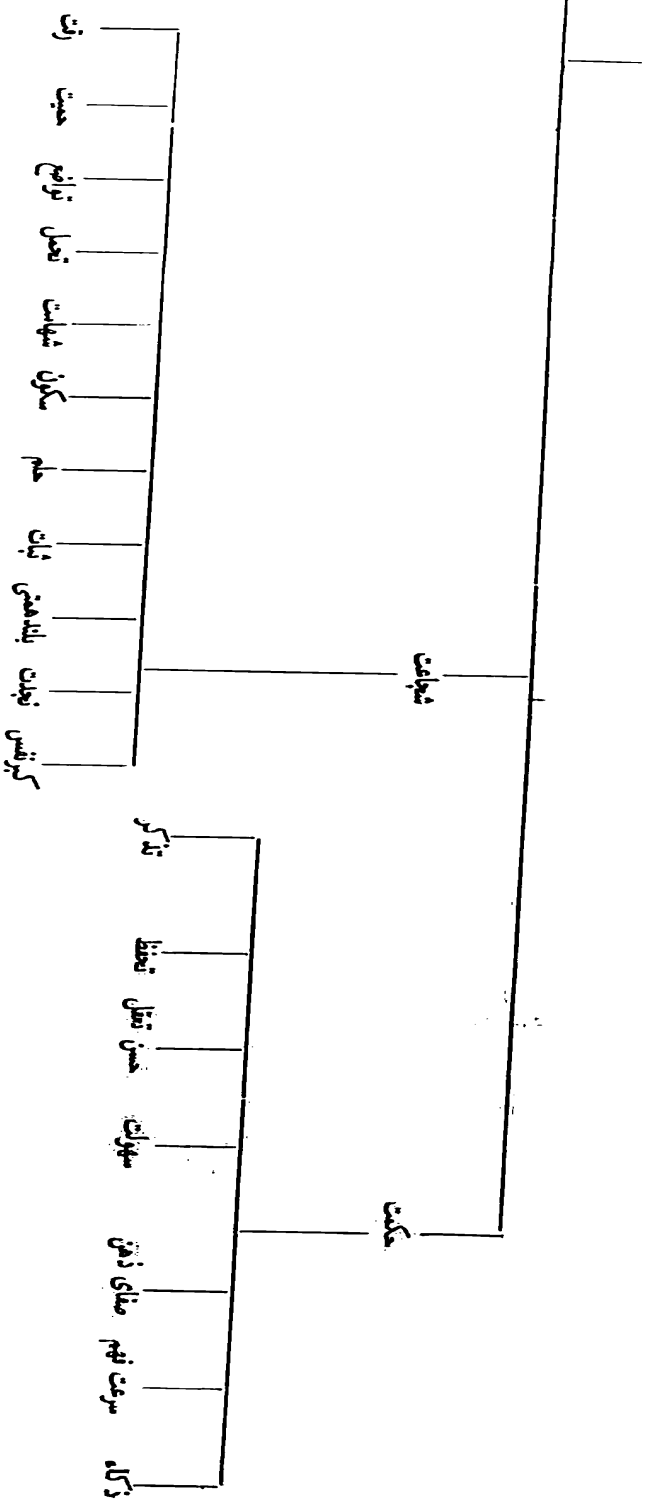
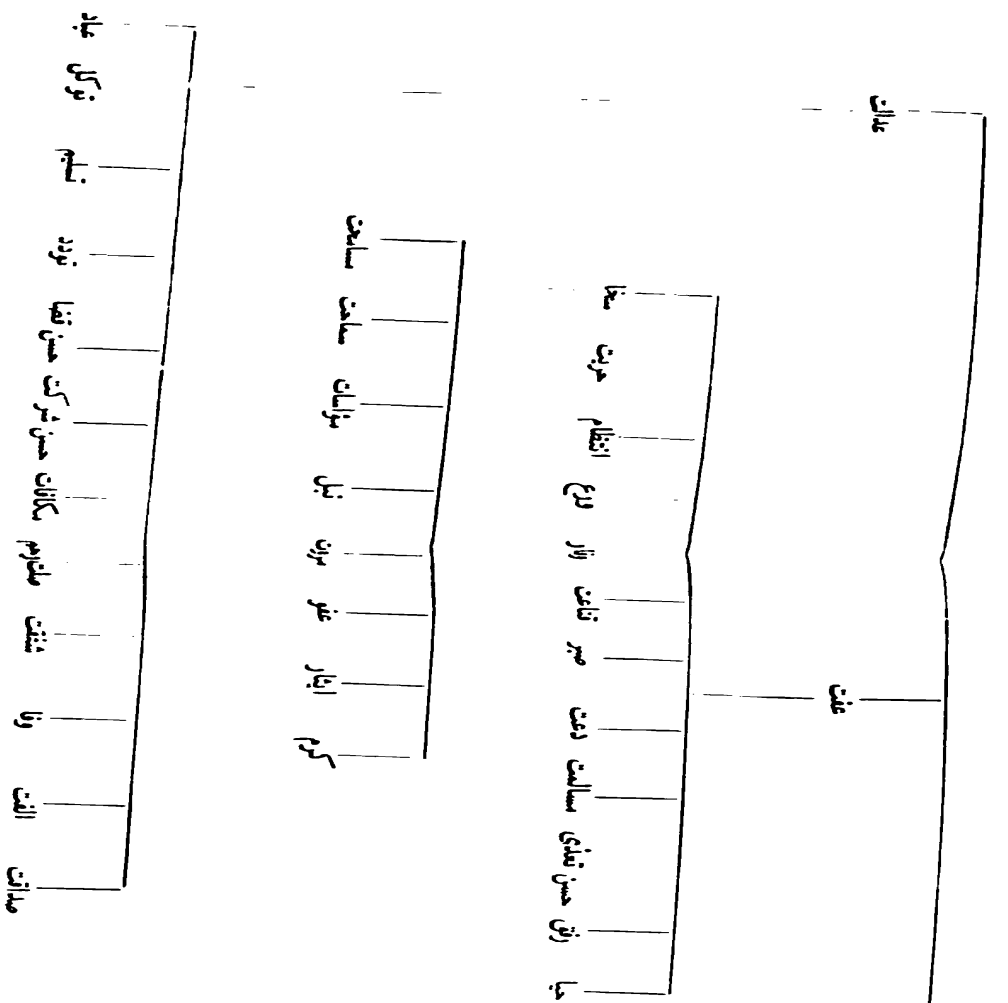
۱. ر.ک: افزوده‌ها (۳۵).

۲. ر.ک: افزوده‌ها (۳۶).

۳. خسرو و شیرین، ۴/۱۲۱.

۴. همان، ۸/۳۲۲-۱.

۵. ر.ک: افزوده‌ها (۳۷).



ملک کار : در بیانہٴ مری یک از فضایل مذکور کہ حد وسط و اعتدال قرار میدهند در حد افراط و تفریط، زایل قرار میگیرد . مانند : سلفه → حکمت ← بله ، تهور → شیاعت ← جن ، ولع → غفلت ← جمود ، ثبوت ، مستحکم → عدالت ← تمسکش ، خبیث → ذکا ←

بلادت و نظایر.

تو را بایست پیری چند هشیار
گزین کردن فرستادن بدین کار
مرا بردن به مهد خسروآیین
شبستان را به من کردن نوآیین^۱
به عبارت روشنتر:

که بی کاوین اگر چه پادشاهی
زمن برنایدت کامی که خواهی^۲
اما عناصری که موجب حفظ عفت می شود، بر مبنای آنچه که از بیانات
نظامی بر می آید اینهاست: خداترسی، پرهیزگاری، شرم و حیا و صبر و اعتقاد به
حلال و حرام. نخستین مبحث از عوامل صیانت عفت، ویژگی صفت خداترسی در
آدمیزاد است. زیرا ترس از خدا و در نظر داشتن خالق متعال در هر عمل مانع از
سقوط آدمی بسوی رذالتها می شود. بنابراین در امر شهوت نیز پناه بردن به خداوند
یکی از چاره های سقوط است. نظامی برای نتیجه سودمند پناه بردن به خدا در چنین
مقطعی، داستان «بشر پرهیزگار» را آورده است.^۳ می گوید این مرد پرهیزگار روزی
بر زنی که هنگام گذر، برقع از چهره اش کنار رفته بود، واله شد. اما برای جلوگیری
از غلبه شهوت به بیت المقدس رفت و به خدا پناه برد، و از او التماس کرد که وی
را از ارتکاب به گناه باز دارد. خداوند نیز حوادث را نوعی در پیش پای وی نهاد
که پایانش منجر به ازدواج پاکیزه وی با همان زن گشت.

دومین عامل، پرهیزگاری است که در آن باب پیشتر سخن رفت. عامل سوم
شرم و حیاست که بسیار اوقات مانع شهوترانی می شود. نظامی یک بار در خسرو و
شیرین به موضوع شرم اشاره کرده و آن را پسندیده است. در آنجاست که شیرین
و خسرو هر دو از کشور خود بیرون آمده اند و بر حسب تصادف یکدیگر را بی آنکه
سخنی گویند ملاقات دورادور می کنند. و آن زمانی رخ می دهد که شیرین برای
زدودن گرد و خاک راه، در چشمه ای تن خویش را شستشو می دهد و خسرو پرویز
به تصادف او را می بیند و به سیر جمال او می پردازد. اما هر دو در لحظاتی شرمگین
می شوند و همین مسأله شاید از تسری شهوت جلوگیری می کند. اول شیرین از
اینکه متوجه می شود مردی غریب تن او را در آب دیدار می کند شرمزده می شود

۱. خسرو و شیرین، ۳/۳۰۸.

۲. همان، ۱۴/۳۴۳.

۳. ر. ک: هفت پیکر، ص ۱۹۸-۲۱۴.

و بر خود می‌لرزد:

ز شرم چشم او در چشمه آب همی‌لرزید چون در چشمه مهتاب^۱
دوم خسرو پرویز به تبع این شرم، شرمزده می‌شود:

دل خسرو بر آن تابنده مهتاب چنان چون زر درآمیزد به سیماب
ولی چون دید کز شیر شکاری بهم در شد گوزن مرغزاری
زبونگیری نکرد آن شیر نخجیر که نبود شیر صیدافکن زبونگیر^۲

عامل چهارم صبر و شکیبایی است که موجب انصراف از شهوت و رسیدن به عفت می‌شود. همانطور که نظامی در پایان بیت‌های مذکور در بالا بدین نکته اشاره کرده است:

به‌صبری‌کآورد فرهنگ در هوش نشاند آن‌آتش جوشنده را جوش^۳

اما عامل پنجم یعنی اعتقاد به حلال و حرام نیز از زمره نگاهبانان عفت در نزد آدمی است. نظامی در هفتمین افسانه خویش از افسانه‌های هفت گنبد، داستان خواجه‌ای را بازگو کرده است که در باغ خویش با منظره زیبارخانی روبرو شده، و طاقت خویشنداری از کف داده است و خواسته یکی از زیباترین آنان را از راه حرام بدست آورد. ولی بازی روزگار کاری کرده که آن زن را از راه حلال به‌زنی گیرد^۴.

در پایان همین داستان، نظامی نتیجه می‌گیرد که شهوت موجب دوام و بقای نسل است اما چه بهتر این کار از طریق صواب و حلال انجام گیرد. زیرا تنها هر آنچه از آلودگی به‌دور است نامش پاکی و سپیدی است.

در سپیدی است روشنایی روز وز سپیدی است مه جهان‌افروز
همه رنگی تکلف اندوده است جز سپیدی که او نیالوده است
هرچ از آلودگی شود نسومید پاکیش را لقب کنند سپید
در پرستش بوقت کوشیدن سنت آمد سپید پوشیدن^۵

۱. خسرو و شیرین، ۵/۸۲.

۲. همان، ۹/۸۲-۱۱.

۳. همانجا ۱۲/ همچنین ر. ک: افزوده‌ها (۳۸).

۴. ر. ک: هفت پیکر، ۲۶۹-۳۱۵.

۵. همان، ۳۱۵/۵-۸.

نظر نهایی نظامی در این مورد براین است که تنها حرامزاده دل بر حرام می‌نهد^۱. و اینهمه، از تسلط دیو نفس بر آدمی حاصل می‌شود، وگرنه چه دلیلی دارد انسان کاری را که به طریق عصمت می‌تواند به پایان برد، از راه گناه انجام دهد. اما در باب فضیلت عفت، علاوه بر فروعاتی که ذکر شد، دو نوع بسیار اساسی دیگر نیز وجود دارد که مورد بحث اغلب حکیمان قرار گرفته است، و آن فضیلت قناعت و سخاوت است.

الف- قناعت: در نظر خواجه نصیر طوسی قناعت «آن بود که نفس آسان فراگیرد در امور ماکل و مشارب و ملابس و غیر آن، و رضا دهد به آنچه سد خلل کند از هرجنس که اتفاق افتد»^۲. بنابراین سهل‌گیری در زندگی و افزونی نجستن در هر بابی موجب قناعت می‌شود.

نظامی می‌گوید همه حیوانات در باب آنچه که برای بقای زندگیشان لازم است قانع‌اند. مگر انسان که تا کمی سیر شد کفر می‌ورزد و به محض از دست دادن مقداری نواله، نفرین و ناله‌اش به آسمان می‌رسد^۳.

قانع بودن در زندگی، یکی از قاعده‌های آسودگی در حیات است. زیرا از یکسو، انسانی که منم‌منم می‌گوید عمر کوتاهی دارد، و از سوی دیگر نیروی جهان، از نیروی بازوی آدمیان بیشتر است. بعلاوه دنیا کیسه‌بری است که هر کس در کیسه چیزی نداشته باشد آسوده‌تر خواهد بود^۴. پس بسیار اوقات آن ظواهری که حکایت از آسایش و آسودگی و محتشمی می‌کند، ای بسا مایه رنج باشد و قناعت از آن، باعث رهایی می‌گویند: کوسه‌ای از اینکه ریش نداشت ناراحت بود، دید مردی را از ریشش گرفته‌اند و به دنبال می‌کشند، از نداشتن ریش خشنود شد^۵. قناعت موجب آزادگی و استغنای طبع آدمی می‌شود. در نزد اکثر حکیمان، اصل توانگری همان استغنای طبع است که گاهی با عنوان درویشی و خرسندی نیز از آن نام برده‌اند. نظامی با ذکر داستان ملاقات اسکندر و سقراط مفهوم بی‌نیازی

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۳۹).

۲. اخلاق ناصری، ۱۱۴.

۳. ر.ک: افزوده‌ها (۴۰).

۴. ر.ک: افزوده‌ها (۴۱).

۵. مخزن الاسرار، ۱/۱۵۷-۲.

را که عین توانگری است بیان می کند. چرا که در مقابل تمامی اصرارهای اسکندر حاضر به ملاقات با او نمی شود و تمام رسولان او را ناامید باز می گرداند، تا آنکه خود اسکندر شخصاً به دیدار سقراط می رود. سعی می کند با پندهای خویش او را از فقر ظاهری برهاند. اما هر وعده ای که بدو می دهد، سقراط اظهار بی نیازی از آن می کند:

بدو گفت برخیز و با من بساز که تا از جهانت کنم بی نیاز
 بخندید دانا کزین داوری به ارجز منی را بدست آوری
 کسی کونهد دل به مستی گیا نگردد به گرد تو چون آسیا^۱
 و این مباحثه طولانی بین سقراط و اسکندر با تسلیم اسکندر و اعتراف به عظمت اندیشه سقراط در باب قناعت و استغنای طبع خاتمه می پذیرد:

چو گفت این سخنها پرورده پیر سخن در دل شاه شد جای گیر
 بفرمود تا مرد کاتب سرشت به آب زر آن نکته ها را نبشت^۲
 اما در اثبات فضیلت قناعت، نظامی تمثیل شاعرانه ای هم دارد. بدین مضمون که شیر از کم خوردن به شجاعت رسیده است و خورشید نیز نور خویش را که موجب روشنی چشم خردمند است از قانع بودنش به قرصه ای کسب نموده. در مقابل، شب حریص که صبحی نابهنگام از شراب شفق زده، از فرط خون سیه اندام شده است.^۳

آنچه که موجب کسب قناعت می شود، علاوه بر مواردی که گذشت، از قبل نفس متکی بر خود و دسترنج حاصل از آن و بی نیازی از دیگران می باشد. چشم طمع به دیگران داشتن و کاهلی پیشه ساختن انسان را تا حد حیوان سقوط خواهد داد. نظامی گوید:

تا هست به چون خودی نیازت با سوز بود همیشه سازت
 آنگاه رسی به سر بلندی کایمن شوی از نیازمندی
 هان تا سگ نان کس نباشی یا گربه خوان کس نباشی

۱. اقبالنامه، ۱۰۲/۱۱-۱۳.

۲. همان جا/ ۶ و ۸.

۳. ر. ک: افزوده ها (۴۲).

چون مشعله دسترنج خود خور چون شمع همیشه گنج خود خور
تا با تو به سنت نظامی سلطان جهان کند غلامی^۱

داستان عبرت‌انگیز دیگری در لیلی و مجنون آمده است که بی‌نیازی از دیگران را برای انسان یادآوری می‌کند. پادشاه از جایی می‌گذشت که با زاهدی گیاه‌خوار برخورد کرد. ظاهرش بسی رقت‌انگیز می‌نمود و شاه حاجب خویش را فرستاد تا از حال و روز او در این بیابان سؤال کند. حاجب در ملاقات زاهد، وی را نصیحت کرد که چرا در چنان بدبختی زندگی می‌کند، بهتر است بیاید و در خدمت شاه باشد تا زندگی راحتی داشته باشد. اما زاهد در پاسخ وی گفت:

زاهد گفتا: چه جای این است این نیست گیا، گل انگبین است
گر تو سر این گیا بیایی از خدمت شاه سربستی^۲

هر کس تن به قناعت ندهد، در نظر نظامی باید منتظر رنج و خطر زمانه باشد: آن را که هوای دانه بیش است رنج و خطر زمانه بیش است^۳
ب- سخاوت: در نظر نظامی، ثروت از سویی موجب گشادگی خاطر مرد است. زیرا کارها بواسطه آن آراسته می‌شود، و زر همچون زعفران زردرنگ موجب شادی می‌گردد:

فروزندهٔ مرد شد خواسته کز و کارها گردد آراسته
زر آن سیوهٔ زعفران ریز شد که چون زعفران شادی‌انگیز شد^۴

حتی زر گاهی موجب تسکین خشم و زایل ساختن کینه و دفع آفت می‌شود. چنانکه در داستان «ماریه و اسکندر» می‌خوانیم که آوازهٔ کیمیاگری ماریه به گوش اسکندر رسید که می‌گفتند وی بزودی با طلا تمام دنیا را تسخیر خواهد کرد. اسکندر قصد کشتن وی کرد. اما ماریه به سفارش ارسطو، گنجی عظیم را همراه سفیری به اظهار بندگی خدمت اسکندر فرستاد و همین عمل باعث شد تا کینه و خشم اسکندر فرو نشیند.^۵

۱. لیلی و مجنون، ۸/۲-۱۲.

۲. همان، ۶/۲-۷ و چنین است داستان پیرمرد خشت‌زن. ر.ک: مخزن الاسرار، ۹۷-۹۸.

۳. همان، ۷/۲-۱.

۴. شرفنامه، ۹/۲۲۶-۱۰.

۵. ر.ک: اقبالنامه، ۷۱-۷۲.

اما از سوی دیگر گرد کردن زر و گوهر نمی‌تواند به عنوان هدف از زیستن تلقی شود. ثروت تا آن مقداری برای انسان لازم است که کفاف معیشت او را کند و از دراز کردن دست نیاز به دیگران مصون دارد. نظامی در داستان «ملاقات اسکندر بانوشابه» به بیهودگی ثروت بیکران و آزمندی انسان در تصرف آن چنین اشاره می‌کند:

نوشابه در ملاقات اسکندر، شامی شاهانه تدارک دید و دو سفره در مجلس پهن کرد. یکی مملو از انواع خوراکیها و غذاها برای عموم، و سفره دیگری با ظرفها و جامهای طلایی برای اسکندر. آنگاه ظرفها را با انواع گوهر و در پر کرد. سپس به شاه تعارف کرد سر سفره بنشیند و تناول کند. اسکندر اعتراض کرد که اینها سنگ است و او سنگخواره نیست. اما نوشابه خندید و گفت: پس چیزی که بدرد خوردن نمی‌خورد و در نهایت سنگی بیش نیست؛ چرا اسکندر هم خویشتن را مصروف گردآوری آن می‌کند و تمام دنیا را بهم می‌ریزد و خون پیا می‌کند؟ اسکندر از این صحنه و نتیجه اخلاقی آن متنبه شده و به ترک گوهر گفت^۱.

البته مخالفت با زرااندوزی و طمعکاری در جاهای دیگر آثار نظامی به کرات آمده است^۲ و ما در بخش رذیلتها بدان اشاره خواهیم کرد. مختصر اینکه آزمندی در گردآوری مال دنیا یک رذیلت محسوب شده و در مقابل آن بخشش و سخاوت یک فضیلت محسوب می‌شود. لکن چون نظر نظامی در باب گردآوری مال، بر میزان قناعت و رفع نیازهای طبیعی و واقعی پیشنهاد شده است، طبیعتاً مال اندکی برای بخشیدن در دست خواهد بود. به خاطر همین نکته روش اعتدال را در بذل و بخشش پیوسته متذکر شده است. زیرا بعید نیست در صورت زیاده‌روی در سخاوت و بخشش، انسان مواجه باشد با مصیبت به هنگام پیری:

بخور چیزی از مال و چیزی بده	ز بهر کسان نیز چیزی بده
مخور جمله، ترسم که دیر ایستی	به پیرانه سربد بود نیستی
در خرج بر خود چنان در مبند	که گردی ز ناخوردگی دردمند
چنان نیز یکسر مپرداز گنج	که آیی ز بیهوده‌خواری به رنج

۱. ر.ک: شرفنامه/۲۹۲-۲۹۵.

۲. مثلاً ر.ک: شرفنامه/۵۱۳ و ۵۱۶، ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۰۹ و مخزن الاسرار/۱۳۹.

به اندازه‌ای کن برانداز خویش که باشد میانه، نه اندک نه بیش
چو رشته ز سوزن قویتر کنی بسا چشم سوزن که در سر کنی^۱
یا در جای دیگر گوید:
نه بذلی که طوفان برآرد زمال نه صرفی که سختی در آرد به حال^۲
حتی در بخشش، نظامی نوعی از بخشش بی حساب را رد می کند و نام آن
را می توان بخشش جاهلانه نهاد. می گوید:
سخایی که بی دانش آید به جوش ز طبل دریده برآرد خروش
مراتب نگهدار تا وقت کار شمردن توانی یکی تا هزار
کم و بیش کالا چنان بر مسنج که حمال هر ساعت آید به رنج^۳
زیرا مور از لقمه پیل و پیل از خوراک مور به رنج و زحمت افتد. و همین نکته را
پیش از این در مدح ممدوح خویش که میزان بخشش را متناسب با ارزش گیرنده
پاداش و از روی حساب بذل می کند اشاره دارد:
به مور آن دهد کو بود مورخوار دهد پیل را طعمه پیل وار^۴
و همانطور که پیشتر در بحث اعتدال متذکر شدیم، نظامی همین اعتدال را در
چهار عنصر طبیعت نیز دلیل اعتدال در سخاوت و بخشش می آورد:
جهاندار چون ابر و چون آفتاب به اندازه بخشد هم آتش هم آب
به دریا رسد درفشاند ز دست کند گرده کوه را لعل بست
به هر جا که رایت برآرد بلند سر کیسه را برگشاید ز بند^۵
نظامی در همین راستا از کسی که نه تنها ثروتی به اندازه کفایت و نه بیشتر
دارد تقدیر می کند، بلکه از شخصی هم که شغلی نه در حد ایجاد زحمت شبانه
روزی بلکه در حد کفایت معیشت دارد با عنوان سعادت مند نام می برد:
خوشا روزگارا که دارد کسی که بازار حرصش نباشد بسی
به قدر بسندش یساری بود کند کاری از مرد کاری بود

۱. شرفنامه، ۷/۴-۱۱.

۲. همان، ۴/۸۵.

۳. اقبالنامه، ۱۱/۲۷-۱۳.

۴. اقبالنامه، ۵/۲۷.

۵. همان، ۴-۲/۲۸.

جهان می‌گذارد به خوشخوارگی به اندازه دارد تک بارگی^۱
 با توضیح مذکور، نظامی سخاوت را می‌پذیرد ولی حد افراط آن یعنی اسراف
 و حد تفریط یعنی بخل را نمی‌پذیرد و جزو رذیلت محسوب می‌کند.

۲. فروتنی

فروتنی جزو فروعات فضیلت شجاعت محسوب شده است^۲. اما چون اکثر
 آثار نظامی صورت حماسی ندارد، بنابراین بطور مشخص در باب شجاعت بحث
 نکرده است. اما در فرع بسیار اساسی آن یعنی فروتنی سخن گفته است. فروتنی خود
 فضیلتی است حد وسط دو رذیلت تکبر و تذلل^۳. امام محمد غزالی آن را جزو
 «پاکی ظاهر دل» آورده است^۴. نظامی با طرح ناپایداری عمر، و واقعیت مرگ،
 نخست تکبر و رعونت او را که از سوء تفاهم جاودانگی در جهان پیش آمده است
 رد می‌کند؛ تا راه برای اثبات فروتنی فراهم آید. بنابراین با استفاده از موقعیتی که
 برای مجنون به هنگام مرگ مادر و حضور بر سر گور او فراهم آمده است، در ضمن
 مذمت عمر بشر و افسوس بر کوتاهی و پایان‌پذیری آن چنین می‌سراید^۵:

عمری که بناش بر زوال است	یکدم شمار هزار سال است
چون عمر نشان مرگ دارد	با عشوه او که برگ دارد
ای غافل از آنکه مردنی هست	و آگه نه که جان‌سپردنی هست ^۶

آنگاه بلافاصله پس از ابلاغ حقیقت مرگ به کوبیدن غرور و تکبر می‌پردازد:
 تا کی به خودت غرور باشد مرگ تو ز برگ دور باشد^۷
 و برای آنکه این غرور را کاملاً بشکند وجود وی را با عظمت یکران هستی
 قیاس می‌کند:

۱. شرفنامه ۱/۸۵-۳.

۲. ر.ک: به طبقه‌بندی خواجه نصیر طوسی.

۳. ر.ک: پیشین.

۴. ر.ک: کیمیای سعادت، ج ۱/ ۱۴۰.

۵. نظامی به هنگام مرگ همه شخصیت‌های افسانه‌ها و داستان‌های خویش موضوع توجه به واقعیت مرگ را بدون استثنا پیش کشیده است، و نظر به اهمیتی که مسأله مرگ در تفکر بشر دارد. بدین موضوع در بخش حکمت نظامی همین رساله بطور مشروحتر پرداخته‌ایم.

۶ و ۷. لیلی و مجنون ۲/ ۷-۲۰۸.

خود را مگر از ضعیف‌رایی
 هر ذره که در مسام ارضی است
 لیکن بر کوه قاف‌پیکر
 بنگر توجه برگ یا چه شاخی
 سرتاسر خود بین که چندی
 بر عمر خود اربسیچ یابی
 پنداشته‌ای ترا قبولیست
 این پهن و درازیت بهم هست

سنجیده نیئی که تا کجایی
 او را بر خویش طول و عرضی است
 همچون الف است هیچ در بر
 در مزرعه‌ای بدین فراخی
 بر سر فلکی بدین بلندی
 خود را ز محیط هیچ یابی
 یا در جهت تو عرض و طولیست
 در قالب این قواره پست^۱

نظامی برای اثبات واقعیت مرگ مثالهای گوناگونی می‌آورد. مثلاً می‌گوید:
 ملک سلیمان باقی است ولی خود سلیمان نیست. حجله عذرا و بزم وامق پابرجاست
 ولی هر دو از جهان رفته‌اند و بطور کلی انسانها در کمال قدرت بر بساط زمین
 پیدا می‌شوند ولی خاک قوی‌گردن و چرخ ستمگر بالاخره آنان را در خویشتن
 مدفون می‌سازد. اما اگر کسی چند صباحی در قید حیات است، بدو نیز پیوسته از
 سوی عدم اشارتی در انهدام می‌رود^۲.

بنابراین رعونت و تکبر در یک چنین جهان ناپایدار و بی‌وفا با عمرهای بس
 کوتاه حماقتی بیش نیست. پس:

چون مار مکن به سرکشی میل
 گر هفت سرت چو اژدها هست
 به گر خطری چنان نسنجی

کاینجا ز قفا همی رسد سیل
 هر هفت سرت نهند بر دست
 کزوی چو ییوفتی برنجی^۳

اما نتیجه‌ای که از شکستن رعونت حاصل می‌شود یعنی فروتنی؛ موجب
 رفعت مقام و سرافرازی واقعی می‌گردد.

با یک سپر دریده چون گل
 ره پر شکن است پر بیفگن
 تا بارگی تو پیش تازد
 یکباره یفت ازین سواری

تا چند شغب کنی چو بلبل
 تیغ است قوی سپر بیفگن
 سربار تو چرخ پیش سازد
 تا یابی راه رستگاری

۱. لیلی و مجنون/ ۲۰۷-۲۰۸.

۲. رک: افزوده‌ها (۴۳).

۳. لیلی و مجنون، ۵۱/۱۱-۱۴.

بینی که چومه شکسته گردد از عقده رخم رسته گردد^۱
و از آن صریحتر به تعبیر قدیمی چگونگی تکوین مروارید در قعر دریا که
دلالت بر افتادگی و فروتنی وی شده است دست می‌زند:
نبینی در که دریا پرور آمد از افتادن چگونه بر سر آمد
چو دانه گریفتی بر سر آبی چو خوشه سرنکش کز پا در آبی^۲
که حدود شصت سال پس از مرگ نظامی، سعدی در بوستان^۳ در باب تواضع همین
مضمون را چنین پرورده است:

یکی قطره باران ز ابری چکید خجل شد چو پهنای دریا بدید
که جایی که دریاست من کیستم؟ گر او هست حقا که من نیستم!
چو خود را به چشم حقارت بدید صدف در کنارش به جان پرورید
سپهرش به جایی رسانید کار که شد نامور لؤلؤ شاهوار
بلندی از آن یافت کو پست شد در نیستی کوفت تا هست شد
تواضع کند هوشمند گزین نهد شاخ پرمیوه سر بر زمین^۴

اما از بررسی حدود و مواضع فروتنی در آثار نظامی روشن می‌شود که فروتنی
و خضوع و خشوع بیش از حد حتی نزدیک به ذلت و خواری، فقط در برابر عظمت
هستی و خالق متعال زبیده است نه در برابر ابنای بشر^۵. در یک موضع دیگر نیز
فروتنی و خاکساری خالی از اشکال است، و آن در برابر دانش و دانشمند می‌باشد.
داستان ادعای ارسطو نسبت به دانش بی‌ظیر خویش در هر چیزی، و فروتنی بعدیش
در برابر افلاطون که موسیقی را بنا گذاشته بود، و ارسطو با تمام کوشش نتوانسته
بود از آن رشته چیزی اخذ کند، و با خاکساری استادی افلاطون را در این باب
پذیرفته و همچون شاگردی علم موسیقی را از وی فرا گرفته بود همین موضع را تأیید
می‌کند^۶.

۱. لیلی و مجنون، ۱۶-۱۲/۵۶.

۲. خسرو و شیرین، ۹/۴۴۱.

۳. بوستان در ۶۵۵ تصنیف شده و سعدی در ۶۹۱-۶۹۵ در گذشته است.

۴. کلیات سعدی، فروغی: ۲۹۷.

۵. ر.ک: لیلی و مجنون/ ۲۰۷-۲۰۸.

۶. ر.ک: اقبالنامه/ ۸۵-۹۲.

در غیر این صورت فروتنی موجب سوء استفاده ناهل خواهد بود و احتمال درغلتیدن بسوی رذیلت تذلل وجود دارد. از آنجا که جهان به تعبیر نظامی در چنگال بی استعداد های پرهیاهوست و زبون کشان را دوست می دارد — و به عبارت دیگر در مقام دفاع از حیثیات انسانی و در زندگی بین عموم که غالباً به ناپروایي و وقاحت نان آدمیان را می برند — باید ترک فروتنی گفت و گستاخ بود:

تا چند چو یخ فسرده بودن	در آب چو موش مرده بودن
چون گل بگذار نرم خویی	بگذر چو بنفشه از دورویی
جایی باشد که خار باید	دیوانگی ای بکار باید

طبیعی است که فروتنی و خاکساری در برابر ستم — چه ستم حاصل از تعلقات دنیوی و چه ستم قدرتمندان — نوعی ذلت و یک خصیصه رذیله است. نظامی گوید:

پایین طلب خسان چه باشی؟	دست خوش ناکسان چه باشی؟
گردن چه نهی بهر قفایی؟	راضی چه شوی بهر جفایی؟
چون کوه، بلند پشویی کن!	با نرم جهان، درشتی کن!
چون سوسن اگر حریر بافی	دردی خوری از زمین صافی
خواری، خلل درونی آرد	بیداد کشی زبونی آرد
می باش چو خار حربه بر دوش	تا خرمن گل کشی در آغوش
نیرو شکن است حیف و بیداد	از حیف بمیرد آدمیزاد ^۲

سایر فضیلتها

۱. شاد بودن در زندگانی: از مجموع سخنان پراکنده نظامی چنین استنباط می شود که غم بشر، بیشتر از دو ناحیه تعلقات مادی و دنیوی، و احساس جاودانگی جسم حاصل می شود. همچنانکه خویهای پست نیز به خاطر توجه بیش از حد به دنیا و وابستگی بدان و احساس مذکور بدست می آید. اگر بتوان این دو تعلق و باور را زدود؛ مسلم سعادت چهره خود را باز خواهد نمود. به خاطر رسیدن به مقدمه همین سعادت است که باید آن دو سرمنشأ رذالت را نابود کرد. همانطور که پیشتر در باب اعتدال ذکر کردیم؛ نظامی با طرح واقعیت مرگ سعی می کند از علاقه به

۱. لیلی و مجنون، ۱۵/۵۲ و ۱/۵۳-۲.

۲. لیلی و مجنون، ۱۲/۵۳-۱۶ و ۱/۵۴-۲.

دنیا در حد جنون و به عنوان هدف نهایی زیستن بکاهد، و همینطور احساس جاودانگی جسم را منهدم کند تا به تبع آن موضع رشد رذالت را عقیم سازد^۱. طبیعی است در صورت کسب چنین توفیقی یکایک فضیلتها روی خواهد کرد.

یکی از نتایج همین کوشش، رسیدن به احساس شادی در زندگانی است. زیرا ضد آن که غم باشد، ناشی از وابستگی عمیق به جهان مادی و احساس بی‌مرگی و جاودانگی جسم است. البته این شادی عارفانه و بینشمندانه و فلسفی، با شادیهای روزمره مردم عامی قابل قیاس نیست. زیرا الگوی مردم جاهل با رویگردانی یا اقبال چند صباح روزگار در باب شادی و غم قابل تغییر است. اینان به ساده‌ترین وجهی و در سطحی بسیار پایین یعنی در کسب یا فقد زر و نقره یا جاه و مقام شادمان و غمگین می‌شوند. اما نظامی‌هرجا شادی را طرح می‌کند در کنار آن به ناپایداری جهان مادی و یا کوتاهی عمر جسمانی اشارت دارد:

چو می‌باید شدن زین دیر ناچار نشاط از غم به و شادی ز تیمار^۲
در جای دیگر به صراحت می‌گوید که تنها سرمایه از زندگی نفسی است که نباید آن را به تلخی کشید. وقتی آسان گرفتن زندگی باعث سهل شدن زندگانی می‌شود؛ پس در حساب دنیا سخت‌گیر نباید بود. چرا که علاقه به دنیا موجب سختی مرگ می‌شود و برعکس موجب شادی.

دمی را که سرمایه از زندگی است	به تلخی سپردن نه فرخندگی است
چنان برزن این دم که دادش دهی	که بادش دهی گر به بادش دهی
فدا کن درم خوشدلی را بسیج	که ارزان بود دل خریدن به هیچ
ز بهر درم تند و بدخو مباش	تو باید که باشی، درم گو مباش
مشو در حساب جهان سخت‌گیر	همه سخت‌گیری بود سخت‌میر
به آسان‌گذاری، دمی می‌شمار	که آسان زید مرد آسان‌گذار
شبی فرخ و ساعتی ارجمند	بود شادمانی درو دلپسند ^۳

حتی در نظر نظامی جهان برای دلخوشی و شادی خلق شده است نه برای

۱. ما در بخش حکمت به موضوع مرگ و رهایی از وابستگی و مذمت دنیا قبلاً اشاره کردیم.

۲. خسرو شیرین، ۶/۱۲۵.

۳. شرفنامه، ۷-۱/۴۸۶.

غم. آنچه مایه غم می‌شود — همانطور که پیشتر گفته شد — تعلقات دنیایی و سخت‌گیریهای بیهوده ماست:

جهان غم نیرزد به شادی گرای
جهان از بی شادی و دلخوشی است
در این جای سختی، نگیریم سخت
یکی از بزرگترین مایه‌های غم گرد کردن و نگهداشتن ثروت و مال است، که حتی هنگام مرگ نیز موجب اندوه و نگرانی گردآورنده است. اما نظامی معتقد است:

چه باید به خود بر، ستم داشتن
چه پیچیم در عالم پیچ پیچ؟!
گریزیم از این کوچگاه رحیل
خوریم آنچه از ما به گوری^۲ خورند
همه ساله خود را به غم داشتن
که هیچ است از سود و سرمایه هیچ
از آن پیش کافتیم در پای پیل
دهیم آنچه از ما به غارت برند^۳

این شادی فلسفی‌گونه که از زبان خیام (م. ۵۱۷) نقل شده است:
روزی که گذشته است از او یاد مکن
بر نامده و گذشته بنیاد مکن
بار دیگر از زبان نظامی شنیده می‌شود:

چو دی رفت و فردا نیامد پدید
چنان به که امشب تماشا کنیم
به شادی یک امشب ببايد برید (چمید)
چو فردا رسد کار فردا کنیم^۴

با تفصیلی که گذشت، به نظر نظامی حتی در لحظه مرگ نیز می‌توان شاد بود، و در این نکته ضمن تمثیلی از زبان اسکندر می‌گوید: شنیدم کسی را رسن بسته پای دار می‌بردند و او رخسارش چون فصل نوبهار خرم و تازه بود و می‌خندید. یکی پرسید: لحظاتی پیش به پایان زندگانی‌ات نمانده با این حال خرم و خندانی!

۱. شرفنامه، ۴۸۴/۲-۴.

۲. گوری: عشرت و نشاط (پاورقی مرحوم وحید، شرفنامه، ۴۸۴).

۳. شرفنامه، ۴۸۴/۱۰-۱۴.

۴. رباعیات خیام، ژکوفسکی-برتلس، ش ۲۰۰.

۵. شرفنامه، ۴۸۴/۶-۷ ممکن است همین ابیات تحت تأثیر شعر خیام و بویژه رباعی مندرج در بالا بوده باشد. زیرا با اختلافی که در سال مرگ خیام وجود دارد (۵۰۶-۵۲۰) بعید نیست. ر.ک: قادیخ ادبیات صفاء، ج ۲/۵۲۷-۵۲۸. محتمل است شعر و افکارش در عهد نظامی مشهور بوده و نظامی با آن آشنا شده باشد.

در پاسخ گفت: عمر بدین کوتاهی را چگونه توانم با غم بسر برم، که ناگاه در همان حال اسباب آزادیش فراهم شد.^۱

۲. کار و کوشش: قوام زندگانی و ادامه تمدن بشری به کار و کوشش وابسته است و آنچه که از فضایل نصیب آدمی می شود به همت کار و کوشش می باشد. بعلاوه اضطراب زندگی مدنی — که نظامی نیز اعتقادش بر چنین زندگی است — نیازمند کار و کوشش افراد جامعه است. چنانکه وی گوشه گیری را پیشه جادوگران دانسته و طبیعت آدمی را همخویی با ممنوع می داند و معتقد است اگر انسان طلا هم باشد وقتی در دسترس مردمان قرار نگیرد بیفایده است.^۲

بنابر این، کار جوهر آدمی است. نظامی می گوید جهنم همراه با کار و کوشش بهتر از کاهلی در بهشت است.

کسارکن زانکه به بود به سرشت کار و دوزخ ز کاهلی و بهشت^۳
کار و کوشش در زندگی فضیلت بی نیازی را نیز موجب می شود. نظامی تمثیل نیکویی در این مورد آورده است. بدینسان که: پیرمردی پیشه خشت زنی اختیار کرده بود. از این خشتها مردم به عنوان سنگ لحد استفاده می کردند. هموار گیه نیز برای خود رخت و لباس می بافت و بدین ترتیب خود را بی نیاز از کمک دیگران می نمود. جوانی روزی بر او گذشت و وی را نصیحت کرد که در این ایام پیری دست از آن شغل سخت بردارد و به جوانان موکول کند. پیر گفت: این کار بس ارجمندتر از دراز کردن دست است به امثال تو برای تکه ای نان. جوان از شنیدن این استدلال متنبه و گریان شد.^۴

نظامی تنبلی و آسایش طلبی یا به اصطلاح خودش «خوشخوارگی» را از زمره عاداتهای بد و مناسب حال پادشاهان می داند و در مقابل سخت کوشی را مناسب حال همگان دانسته و راه رسیدن به منزلت را همین طریق معرفی می کند.^۵

۱. ر.ک: افزوده ها (۴۴).

۲. ر.ک: افزوده ها (۴۵).

۳. هفت پیکر، ۷/۳۹.

۴. ر.ک: افزوده ها (۴۶).

۵. ر.ک: افزوده ها (۴۷). گرچه ازین تمثیل نظر نظامی کوشش در بسیج توشه آخرت است، ولی تفاوتی نمی کند. چون هم برای آسایش اخروی و هم برای آسایش دنیوی باید تلاش کرد و با تنبلی بدست نمی آید.

اما داشتن پشتکار در عمل، سخت‌ترین کارها را نیز سهل می‌کند. به قول معروف «کار نیکو کردن از پر کردن است.» نظامی همین اعتقاد را در ضمن داستان «بهرام با کنیزک خویش» به تفصیل بیان کرده است. خلاصه داستان چنین است: روزی هنگام شکار، کنیزک بهرام گور همراه وی بود. زمانی که گوری پیدا شد، شاه از کنیزک پرسید دوست دارد گور را چگونه شکار کند. کنیزک گفت: سر گور را به سمش بدوز. شاه نخست با کمان گروهه سنگی برگوش گور زد. گور سم خویش بسوی گوش برد که در این لحظه بهرام با پرتاب تیری سم و گوش را به یکدیگر دوخت. شاه خشنود ازین کار در امید تشویق و خوشایند بسوی کنیز نگریست و از کار خویش سؤال کرد. ولی کنیزک با کمال شگفتی گفت: این چندان کار مشکلی نبود، زیرا شاه در آن مورد تمرین کافی داشته و طبیعی است که کار نیکو کردن از پر کردن است.

گفت شه با کنیزک چینی	دستبردم چگونه می‌بینی
گفت پر کرده شهریار این کار	کار پر کرده کی بود دشوار
هر چه تعلیم کرده باشد مرد	گر چه دشوار شد بشاید کرد ^۱

بر شاه این پاسخ گران آمد و دستور داد وی را مقتول سازند. ولی مأمور در اجرای فرمان پنهانی کوتاهی کرد تا هنگام پشیمانی شاه کنیزک را باز گرداند. در ادامه داستان آمده است که کنیزک در کوشک سرهنگ (مأمور قتل) گوساله نوزاد را هر روز به دوش می‌گرفت و از پله‌های فراوان کوشک تا بالای بام می‌برد. با آنکه گوساله به گاو شش ساله‌ای بدل شده بود، ولی آن گلندام، همچنان گاو را از پله‌ها به پشت بام می‌برد بی‌آنکه احساس سنگینی و ناراحتی کند.

روزی با مقدمه چینیهای قبلی، بهرام به کوشک سرهنگ دعوت شد. بهرام چون قصر را خیلی بلند یافت، از سرهنگ پرسید: تا جوانی اشکالی پیش نمی‌آید، ولی وقتی پیر شدی چگونه بدین قصر با آنهمه پله صعود خواهی کرد؟ سرهنگ گفت این شگفت نیست. در اینجا زیبارویی است که گاوی بر پشت، پله‌ها را تا پشت بام می‌رود. شاه علاقه‌مند به دیدار وی شد.

سیمتن گاو بر پشت حاضر شد و تمام پله‌ها را تا بام قصر بالا برد و در مقابل

۱. هفت پیکر، ۱۰۹/۱۳-۱۴ و ۱۱۰/۱.

بهرام که در آنجا بساط گسترده بود زمین نهاد و گفت: اکنون کیست که بتواند آن را تا پایین ببرد. شاه گفت: این ارتباطی به قدرت جسمانی ندارد بلکه حاصل تمرین مداوم است.

شاه گفت این نه زورمندی تست بلکه تعلیم کرده‌ای ز نخست اندک اندک به سالهای دراز کرده‌ای بر طریق ادمان^۱ ساز^۲ کنیزک گفت چگونه است کار من مربوط به تمرین و مداومت می‌شود، ولی کار شاه در شکار گورخر اصلاً ارتباطی به تمرین و ممارست ندارد. شاه پس از برافکندن برقع از روی زن فهمید همان کنیزک خودش است و متنبه شد^۳. اما نتایجی که از کار و کوشش بدست می‌آید در چند چیز هویدا است. نخست در پیدایش بی‌نیازی است که پیشتر مورد بحث قرار گرفت. دوم کسب موفقیت و در صورت سقوط، حداقل گریختن از زبان طعن دیگران است. زیرا در آن موقعیت لاقل بر آدم نمی‌خندند و اگر به روز افتادگی دستگیری هم از آدمی نکنند، همچون دشمن از شادمانی پایکوبی نمی‌کنند^۴.

سوم آنچه که از نتیجه تلاش اسکندر برای دستیابی به آب حیوان که منجر به شکست او شده، فهمیده می‌شود، نتیجه مثبت و منفی در کوشش و عمل مطرح نیست، بلکه نفس مسأله مورد اهمیت است. نفس جستجو و کنجکاوی که متلازم کار و کوشش است خود ارزشمند است. بهر حال هر آنچه که بدست می‌آید نتیجه مستقیم کار و کوشش است لاغیر. و اگر اسکندر در آن کوشش خود برای کسب جاودانگی شکست خورد در عوض نکته دیگری از خضر نبی آموخت که کم ارزش‌تر از آن جاودانگی نبود، و آن اینکه چشم طمع جز به خاک گور سیر نگردد^۵.

چهارم شرف سخن به عمل است. با عمل است که زیبایی فضیلت نموده می‌شود و مبارزه با نفس امکان‌پذیر می‌شود و به تبع آن اخلاق فردی و اجتماعی تهذیب

۱. ادمان، دائم کردن کاری را. (غیاث‌اللفات).

۲. هفت پیکر، ۸-۷/۱۱۸.

۳. برای مطالعه کل داستان ر.ک: هفت پیکر، ۷-۱۰-۱۲.

۴. ر.ک: افزوده‌ها (۴۸).

۵. ر.ک: شرفنامه، ۴۹۸-۵۲.

۶. ر.ک: شرفنامه، ۵۱۶.

می‌گردد. به‌مسأله تطبیق کردار و گفتار هم در آیین باستانی ایران یعنی آیین زرتشت اشاره شده و هم در قرآن کریم: «یا ایها الذین امنوا لم تقولون مالا تفعلون، کبر مقتاً عند الله ان تقولوا مالا تفعلون»^۱. الا ای کسانی که (به‌زبان) ایمان آورده‌اید چرا چیزی به‌زبان می‌گویید که در مقام عمل خلاف آن می‌کنید. (بترسید) از این عمل که سخنی بگویید و خلاف آن کنید که بسیار سخت خدا را به‌خشم و غضب می‌آورد. بعلاوه در آموزش اخلاقی فلاسفه ما، مسأله انطباق عمل و دعوی، کردار و گفتار سخت مطرح است. گفته می‌شد کسانی که می‌گویند و نمی‌کنند در برابر خدا دچار ننگ بزرگ یا به‌قول خواجه نصیر «مقت عظیم» که برگرفته از همان آیه مذکور در بالاست می‌شوند. نزد قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰) دو خصیصه ممتاز برای حیات وجود داشت، نخست معرفت و سپس عمل^۲. نزد فارابی نیز فضیلت علم نه در نفس آن بلکه در عمل بدان قرار دارد^۳.

نظامی نیز در پایان حکایت انوشیروان با وزیر خود، توصیه می‌کند به‌جای حرف باید عمل کرد. می‌گوید اگر قرار بود با سخن کارها روبراه شود، اکنون کار نظامی از فلک در می‌گذشت.

عذر میاور نه حیل خواستند این سخن است از تو عمل خواستند
گر به سخن کار میسر شدی کار نظامی به فلک بر شدی^۴

نکته‌ای که در پایان این بحث نباید ناگفته گذاشت آن است که هر کار و کوششی دارای ارزش و بها نیست. یکی آن کار و کوششی دارای ارزش است که موجب رفع بی‌نیازی و پاسخ به‌خواسته‌های بسیار عادی و لازم حیات نفسانی آدمی باشد، دوم کاری که آسودگی مردم از آن حاصل آید. بنابراین، نظامی شغلها و کوششهایی را که داشتن آن متلازم امر و نهی و درمال ستم باشد نمی‌پسندد. وی می‌گوید در دنیا کسی آسوده خاطر است که کدخدایی دهی را هم‌نپذیرد تا به مناسبت آن مجبور به امر و نهی اشخاص شود و در نتیجه ستم روا دارد. باید مثل درخت بود که سازوبرگ از خویش دارد و نه همچون پیله‌ابریشم که برگ دیگران

۱. سوره‌الصف، آیات ۲ و ۳.

۲. ر.ک: برخی بردسیها درباره جهان بینیا و... ص ۳۱۸.

۳. ر.ک: اندیشه‌های اهل مدینه فاضله/ ۸-۹.

۴. مخزن الاسرار، ۸۳/ ۷-۸.

می خورد و عاقبت در پیله خویش خفه می شود.^۱

۳. نیت و دید (مکافات عمل): به نظر نظامی هر کس در زندگانی بهره نیت خویش را می برد و سخت به مفهوم «الاعمال بالنیات» اعتقاد دارد. وی در راستای اثبات این مدعا سه افسانه نقل می کند که دوتای آن بسیار طولانی است. اولی از زبان دختر پادشاه اقلیم پنجم در گنبد پیروزه رنگ نقل می شود.^۲ در این داستان «ماهان» نامی، گول شریک المال خود را می خورد و با نیت پنهان ساختن نصفی از سود از پرداخت مالیات (باج) زندگی آسوده خویش را وداع می گوید.^۳ چون نیت فاسد بوده است، بنابراین ماهان مدتهای مدید دچار رنجهای توانفرسا و گرفتار دیوان و غولان می شود. تا آنکه در پایان با نیتی راستین در برابر پروردگار زانو می زند. در این لحظه است که خضر نبی پیدا شده، او را نجات می بخشد. پیدایش خضر نیز از زبان نظامی تعبیر به اتخاذ نیت خیر از سوی ماهان شده است:

گفت من خضرم ای خدای پرست آمدم تا ترا بگیرم دست
نیت نیک تست کامد پیش می رساند ترا به خانه خویش^۴

داستان طولانی دیگر، افسانه ماندی است که از زبان دختر اقلیم ششم در گنبد صندلی برای بهرام نقل می شود.^۵ در این داستان دوتن به نامهای «خیر» و «شر» همسفر می شوند. در طول سفر، آندو به صحرایی خشک و گرم و بی آب و علف می رسند. اما پیشتر «خیر» آب خویش را نوشیده و تمام کرده است. شر با نیت پلیدی که در سر دارد، از دادن جرعه ای آب به خیر سرباز می زند تا آنجا که خیر در برابر اخذ جرعه ای آب، خواست شر را که می خواهد در مقابل، چشمان خیر را از کاسه درآورد و به بهای آب بردارد می پذیرد. ولی شر پس از فرو کردن دشنه در چشمان خیر نه تنها از دادن آب خودداری می کند، بلکه رخت و گوهر او را نیز بر می دارد و فرار می کند. لکن برحسب تصادف خیر را با آن حال زار پیدا می کنند و چون چشمها بطور کامل از کاسه جدا نشده بوده با گذاشتن پیه بر روی آن و بستنش مداوایش

۱. ر. ک: افزوده ها (۴۹).

۲. هفت پیکر، ۲۳۵-۲۶۷.

۳. نیز ممکن بود که در شب داج نیمه سودی نهان کنیم از باج (هفت پیکر، ۸/۲۳۷).

۴. همان، ۹/۲۶۶-۱۰.

۵. همان، ۲۶۷-۲۹۲.

می کنند.

از آنجا که خیر به خدا پناه می برد و آرزوی فاسدی در دل ندارد و نیتش بر خیر دایمی قرار دارد، خداوند نیز وسایلی فراهم می آورد که پس از بدست آوردن چشم و زنی زیبا، در پایان به پادشاهی و ازدواج با دختران پادشاه قبلی و وزیر او هم می رسد. شر نیز مکافات نیت کثیف خویش را در پایان بدست می آورد. قضا و قدر او را پیش خیر که اکنون پادشاه شده است راهنمایی می کند و در نتیجه به قتل می رسد.

داستان سوم در ضمن افسانه گفتن دختر پادشاه اقلیم سوم به بهرام آمده است.^۱ در این داستان دو شخصیت متضاد یکی به نام «بشر پرهیزگار» که همه چیز را با دید مثبت و خوشی بینی می نگرد و نیت بد در دل نمی پرورد، و دیگری به نام «سلیخا» که دیدی منفی و بدبینانه به هر چیزی دارد و ضمیرش آکنده از نیت و اندیشه بد است، روبروی هم قرار دارند. پایان افسانه طوری است که «سلیخا» جان خود را در راه بدگمانی و نیت فاسد از دست می دهد و «بشر پرهیزگار» به پاداش گمان نیک و نیت درست به آرزوی خود می رسد. اما جان کلام این داستان در عبارتی است که از زبان «بشر پرهیزگار» خارج شده است:

بشر گفت ای نهفته گوی جهان	هر کسی را عقیده ایست نهان
من و تو ز آنچه در نهان داریم	به همه کس ظن آنچنان داریم
بد میندیش گفتمت پیشی	عاقبت بد کند بداندیشی ^۲

به هر صورت مکافات و پاداش عمل نکته ای است که از همه داستانهای نظامی قابل درک است، و مثل اعلا ی آن در داستان خسرو و شیرین، از زبان خودسراینده چنین بیان می شود:

هر آنکو کشت تخمی کشته برداد	نه من گفتم که دانه زو خبر داد
... تو خونریزی مبین کو شیر گیرد	که خونش گیرد، ارچه دیر گیرد ^۳

۴. دوران دیشی: نتیجه طبیعی اعتقاد به پاداش و پادافرا عمل، دوران دیشی

۱. ر. ک: هفت پیکر، ۱۹۸-۲۱۴.

۲. همان، ۱۲۰/۲۰۵.

۳. خسرو و شیرین، ۱۸۷/۹ و ۱۲.

در زندگی است. این دوراندیشی از طریق تفکر کامل در نظام هستی، مسأله مرگ و کوتاهی عمر و عبرت‌آموزی و اخذ تجربه از سرنوشت دیگران است. و اگر نظامی در پایان سرگذشت و حوادث اشخاص داستانی خویش به موعظه و پند دادن خواننده خویش می‌نشیند^۱، هدفش جلب نظر او به دوراندیشی در زندگانی است. تا باشد از این طریق بتواند شنونده را قانع کند که زندگی را به بازی نگیرد. هدف اصلی در این یادآوریه‌ها دوراندیشی نسبت به دنیای باقی است، تا در ایام حیات بتوان برای آن جهان ره‌توشه‌ای برداشت.

نظامی، در کنار دوراندیشی، هوشیاری در زندگانی را نیز نعمت بزرگی می‌داند. معتقد است کسی از عالم سر در می‌آورد که در کار آن هوشیار باشد و این راه به بازی نیماید^۲. حتی در زندگی مادی نیز باید با هوشیاری قدم برداشت و در فکر فردا بود. به عنوان مثال پوستینی که در زمستان بدرد خواهد خورد نباید در تابستان بیرونش افکند. زیرا در زمستان کسی از کولاک می‌میرد که از کاهلی جامه مناسب تدارک ندیده است^۳.

شاید سفارش نظامی در استفاده از پیران و تجربه‌های ایشان نیز در راستای همین دوراندیشی بوده باشد. اهمیت این مطلب، در آنجا که اسکندر راه رفت و بازگشت از ظلمات را نمی‌دانست تا آنکه پیرمردی آگاه او را رهنمون شد، بازگو شده است^۴. به همین جهت در نظر نظامی، جوان ولو در علم و دانش بی‌نظیر باشد، به سخن پیر نیازمند است^۵.

عشق، والاترین ویژگی اخلاقی در نزد انسان

هر چه گویم عشق را شرح و بیان
چون به عشق آیم خجل گردم از آن
(مولانا)

-
۱. این ادعا نیازی به آوردن شاهد ندارد. خواننده می‌تواند به پایان همه مرگ و میرها در آثار نظامی رجوع کند و بوضوح نکته را دریابد.
 ۲. ر.ک: افزوده‌ها (۵۰).
 ۳. ر.ک: افزوده‌ها (۵۱).
 ۴. ر.ک: شرفنامه / ۵۰۷.
 ۵. ر.ک: افزوده‌ها (۵۲).

از صفاتی که در فرهنگ آندراج برای لفظ «عشق» آمده است؛ به نیکی مقاصد و مفاهیم متضاد و در عین حال غنی آن در ادب فارسی روشن می‌شود. در آنجا نوشته است: به معنی بسیار دوست داشتن است، و گران سنگ، بلند اقبال، بلند بالادست، چابک دست، آتش دست، جوانمرد، دریادل، دل افروز، بنده نواز، گر هگشای، سخت بازو، سرکش، بی پروا، بیقرار، ستم پیشه، غیور، شورانگیز، شعله خوی، هستی سوز، خانه پرداز، خونخوار، خون آشام، از صفات اوست^۱.

از نظر پزشکی «مرضی است از قسم جنون که از دیدن صورت حسین پیدا می‌شود. عبدالرزاق شارح ظهوری از شرح اسباب و فتوحات الحکم نقل کرده است که عشق مأخوذ از عشقه و آن نباتی است که آن را بلبل گویند، چون بر درختی بیچد آن را خشک کند، همین حالت عشق است بر هر دلی که طاری شود صاحبش را خشک و زرد کند»^۲. صاحب ذخیره خوارزمشاهی نیز آن را یک نوع بیماری هم-ردیف وسواس مانند مالیخولیا می‌داند^۳. و در روانشناسی نوین «یکی از عواطف است که مرکب می‌باشد از تمایلات جسمانی، حس جمال، حس اجتماعی، تعجب، عزت نفس و غیره. علاقه بسیار شدید و غالباً نامعقولی است که گاهی هیجانات کدورت‌انگیز را باعث می‌شود، و آن یکی از مظاهر مختلف تمایل اجتماعی است که غالباً جزو شهوات بشمار آید»^۴.

اما از نظر طبقه بندی در علم اخلاق، میان حکما در اینکه عشق فضیلت است یا رذیلت اختلاف نظر وجود دارد. اخوان الصفا و صدرالدین شیرازی به انواع عقلی و عقیف و وضع آن معتقد شده‌اند. هم‌اینان التذاذ از صورتهای زیبا و محبت مفرط بدیشان را ممدوح و جزو «قراردادهای الهیه» که تابع مصالح و حکم خاصی است بر شمرده‌اند^۵. از امام جعفر صادق (ع) نیز منقول است که فرمود: «عشق جنون الهی است، نه مذموم است و نه محمود»^۶.

۱. ر.ک: آندراج، ذیل واژه عشق.

۲. ر.ک: غیاث اللغات، ذیل واژه عشق.

۳. ر.ک: لغت نامه، ذیل واژه عشق.

۴. فرهنگ فارسی، ذیل واژه عشق به نقل از روانشناسی تربیتی، دکتر سیاسی/ ۳۳۴ و ۳۸۶.

۵. ر.ک: فرهنگ علوم عقلی و لغت نامه ذیل واژه عشق.

۶. ر.ک: حالات عشق مجنون/ ۱۱۸ به نقل از تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی/ ۱۸.

گرچه در این قسمت سعی ما رسیدن به نتایجی است که با تکیه بر آثار نظامی از موضوع عشق حاصل موضوع اخلاقی، می‌شود، ولی ناچاریم برای روشن شدن مطلب، عشق را از دیدگاه اهل عرفان نیز بطور موجز بررسی کنیم و این اضطرار در پایان روشن خواهد شد.

از دیدگاهی، عشق بر دو نوع حقیقی و مجازی تقسیم شده است. عشق مجازی یا ظاهری یا جسمانی که نهایتاً باعث دوام و بقای نسل می‌شود و بر دو نوع نفسانی و حیوانی شامل است.^۱ و عشق حقیقی یا روحانی یا معنوی یا افلاطونی که هدف آن محبت‌الله و صفات و افعال اوست.^۲

بحث عرفا بر سر عشق حقیقی یا عرفانی است. گرچه عشق مجازی را نیز قطره عشق الهی می‌دانند. «در اصطلاح حکما و عرفای اسلامی — مخصوصاً در ایران — عشق غالباً مرادف و معادل ود و حب بکار می‌رود. و آن را عبارت می‌دانند از میل طبیعی شدید به آنچه مطبوع و لذتبخش طبع است، و این البته ممکن است سببش — چنانکه غزالی در احیاء العلوم بیان می‌کند — خودپرستی و جلب نفع باشد، یا علاقه به خیر و جمال، و حتی توافق و تناسب روحانی و معنوی. آنچه منشأ عشق الهی — که نزد صوفیه موضوع بحث و گاه اصل طریقت محسوب است — شمرده شده است، همین توافق روحانی و معنوی است، و به این معنی است که صوفیه عشق را جنون الهی، و «شبهه [= دام] حق خوانده‌اند، و آن را از مهمترین مقامات وصول دانسته‌اند. بیان صوفیه در عشق به حق و محبت بین انسان و خدا، که آن را غالباً عشق حقیقی و موهبت الهی می‌شمارند، و مبتنی بر گرایش روح به مبدأ وجود می‌دانند، با بعضی سخنان افلاطون و فلوپین شباهت دارد. و این عشق، که در کلمات رابعه عدویه، حلاج، خواجه عبدالله انصاری، عطار و مولوی و در بسیاری از کتب صوفیه، راجع به آن بحث شده است، ادب صوفیه را از خشکی اهل ظاهر بیرون آورده است و چاشنی ذوق به آن بخشیده است. چنانکه تحت تأثیر این فرضیه، سلوک صوفی عبارت شده است از طلب وصال حق، که معشوق ازلی است، و نهایت آن اتحاد بین انسان و خدا شناخته شده است، که خود صورتی و تعبیری است از «فناء»، و در حقیقت نتیجه تحقق وصال بین انسان است و معشوق ازلی او، که

۱ و ۲. ر. ک: فرهنگ علوم عقلی، ذیل ماده عشق / ۳۵۷-۳۵۸.

خداست^۱.

گفته شد که عشق در فارسی معادل «حب» گرفته شده است. اما این واژه حب از کجا به زبان عرفا وارد شده است؟ اکثر محققان منشأ این کلمه را از این حدیث قدسی می‌دانند: «قال داود (ع) یا رب لماذا خلقت الخلق؟ قال كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف»^۲. در تفسیر میبیدی ذیل آیه شریفه «خلقکم من نفس واحدة»^۳ آمده است: «آدم و آدمیان را بیافرید تا ایشان را خزینۀ اسرار قدم گرداند، و نشانه الطاف کرم کنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف ذات و صفات منزّه داشتم، عارف می‌بایست، جلال و جمال بی‌نهایت داشتم، محب می‌بایست (...). مخلوقات دیگر با محبت کاری نداشتند از آنک هرگز در خود همت بلند ندیدند، آن یک تویی که همت بلند داری. فریشتگان و کاری راست بسامان، از آن است که با ایشان حدیث محبت نرفته، و آن کنوز رموز که در نهاد آدمیان تعبیه است در ایشان ننهاده...»

عشق تو مرا چنین خراباتی کرد
ورنه بسلامت و بسامان بودم^۴.
پس به قول حافظ:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد^۵
«اهل نظر و عرفان، راز آفرینش و سر وجود را در کلمۀ عشق خلاصه می‌کنند و عشق را مبنای آفرینش و وجود می‌دانند. عشق در عرفان نتیجۀ ادراک و معرفت و حاصل علم است، و از تعلق علم و ادراک و معرفت و احاطۀ آن به حسن جمال، پیدا می‌شود. پس هرچه حسن هم بیشتر عشق بیشتر و هرچه ادراک و معرفت و علم قویتر، عشق نیز قویتر و شدیدتر. و عشق همواره متوجه کمال و جمال است نه نقص و زشتی، و چون ذات پاک خداوندی جمالش در حد کمال و علمش در حد تمام است، عشقش به جمال خویش در حد اعلی خواهد بود، یا به عبارت دیگر در مرحلۀ تجلی جمال ازلی بر علم ازلی، عشق ازلی پیدا می‌شود.»

۱. دایرةالمعارف فارسی، ذیل واژه عشق.

۲. گزیده تفسیر کشف الاسرار و عدة الابرار ۲۳۳/ به نقل از: احادیث منوی.

۳. سورۀ زمر ۱۱/.

۴. گزیده تفسیر کشف الاسرار ۱۴۷-۱۴۸.

۵. دیوان حافظ قزوینی، غزل ۱۵۲.

«پیدایش عشق از همین جاست و این عشق است که جامع عاشق و معشوق می‌باشد. یعنی خداوند عاشق است به اعتبار علم ازلی و معشوق است به اعتبار حسن ازلی، و بالاخره چون حقیقت ذات ازلی جز وحدت هیچ اصلی را بر نمی‌تابد، عشق نیز که حاصل این عاشقی و معشوقی است خارج از وجود ازلی نخواهد بود، یا به عبارت متصوفه: کل مجرد قائم بذاته عشق و عاشق و معشوق. تجلی اول را که موجب پیدایش هستی و مبدأ آنریش بشمار می‌رود؛ اهل تصوف «نفس الرحمن» گویند، و جمال و جمال‌پرستی ذات ازلی را چنین توجیه می‌کنند: ان‌الله جمیل و یحب الجمال، یا ان‌الله جمیل و یحب ان یتجمل له.

«اما تجلی این جمال زمانی امکان داشت که آینه‌ای برای انعکاس جلوه و جمال پیدا می‌شد. این نیاز موجب خلقت شد:

عالم از شور و شر عشق خبر هیچ نداشت فتنه‌انگیز جهان غمزه جادوی تو بود
(حافظ)

یا

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
(حافظ)

«پس عشق دوجانبه است: عاشق، عاشق جمال معشوق است، و معشوق، عاشق عشق عاشق. عاشق احتیاج به حسن معشوق دارد و معشوق نیاز به عشق عاشق»^۱. این است تعبیر عارفانه کنت کنزاً مخفیاً... صائب گوید:

شش جهت را می‌کنی از روی خود آینه زار

نیست از دیدار خود از بس شکیبایی تو را^۲

«عارفان عاشق معتقدند که تمام هستی، پیش از خلقت آدمی، یعنی قطره قطره دریا و ذره ذره خورشید و تمامی فرشتگان و تمامی حیوانات جلوه‌گاه تجلی این عشق بودند. اما قدرت تحمل آن عشق واقعی که معشوق را اغنا و ارضا کند در آنها نبود. به خاطر این، پروردگار ما موجود شریف و عزیزی را که همان انسان باشد

۱. مکتب حافظ / ۳۵۳-۳۵۴.

۲. دیوان صائب، محمد قهرمان/ غزل ۲۱.

خلق کرد و بر همه کائنات رجحانش داد.

«در استناد عرفا در این نتیجه‌گیری [علاوه بر حدیث قدسی پیش‌گفته این

آیه شریفه است]: انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً^۱ آنچه عارفان عاشق از امانت دریافتند عشق بود:

آسمان بار امانت نتوانست کشید	قرعه کار به نام من دیوانه زدند ^۲
جلوه کرد رخت دید ملک عشق نداشت	عین آتش شد از این غیرت و برآدم زد ^۳
فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی	بخواه جام و گلایی به خاک آدم ریز ^۴
خرابتر ز دل من غم تو جای نیافت	که ساخت در دل تنگم قرارگاه نزول ^۵

همه آیات فوق در تشریح و تفسیر آیه شریفه مذکور است»^۶.

اما پایان سوز و هجران عارف عاشق و سیروسلوک روحانی او به کجا می‌انجامد؟ جز این است که عاشق از خود فانی می‌شود و در معشوق بقا می‌یابد. یعنی اتحاد عاشق و معشوق، یعنی استحاله عاشق در وجود معشوق. آیا پایان سلوک همان نیست که مولانا می‌گوید:

جمله معشوق است و عاشق پرده زنده معشوق است و عاشق مرده
با این مقدمه کوتاه برگردیم عشق را در آثار نظامی به آرامی پی‌جویی کنیم.
نخست از تذکر این نکته نگذریم و یادآور باشیم که وجود مصرح برخی از نکات عرفانی شاعر در مخزن‌الاسرار و لیلی و مجنون و خسرو و شیرین هرگز تضادی با افکار اجتماعی و ضدستمگری و انسان‌دوستی او — برعکس تصور برخی از منتقدان سوسیالیست — ندارد^۷. در عین حال ضمن اعتراف به اینکه نظامی را در ردیف عرفایی نظیر عطار و مولانا و حافظ نیز قلمداد نمی‌کنیم ولی نمی‌توانیم اندیشه او را به کل

۱. سوره ۳۳/آیه ۷۲.

۲. دیوان حافظ قزوینی، غزل ۱۸۴.

۳. همان، غزل ۱۵۲.

۴. همان، غزل ۲۶۶.

۵. همان، غزل ۳۰۶.

۶. ر.ک: مکتب حافظ/ ۳۵۶-۳۶۱.

۷. ر.ک: زندگی و اندیشه نظامی که پیوسته نویسندگان سعی دارند شاعر را بکلی از عرفان دور دارند.

از سیستم تفکر صوفیانه غالب قرن ششم بی تأثیر بدانیم. بنابراین ضمن رعایت اعتدال در داوری سعی می‌کنیم به هدف اصلی خویش — یعنی نتایج و فواید حاصل از این فضیلت — دسترسی یابیم.

نظامی در چگونگی خلقت می‌گوید: در آغاز نه عشق بود و نه هستی. تا آنکه سعادت از دیار نیستی سوی اقلیم وجود پای نهاد و انسان خلق شد و خاکش شرف حدیث قدسی «خمرت طینه آدم بیدی اربعین صباحاً» را یافت. گرچه بعدها گناه کرد و از بهشت اخراج شد اما گل‌افشانی وجود او بر ابلیس داغ لعنت گشت:

اول کاین عشق‌پرستی نبود	در عدم آوازه هستی نبود
مقبل از کتم عدم ساز کرد	سوی وجود آمد و در باز کرد
بازپسین طفل پریرزادگان	پیشترین بشری زادگان
... علم آدم صفت پاک او	خمر طینه شرف خاک او
... شاهد نوفتنه افلاکیان	نو خط فرد آینه خاکیان
... گشته گل‌افشان وی از هشت باغ	بر همه گلبرگ و بر ابلیس داغ ^۱

پس بر وفق سخنان پیش‌گفته و حدیث قدسی کنت کنزا مخفياً... مفهوم عشق با آفرینش انسان تجلی پیدا می‌کند.

بر مبنای همین اندیشه — «دل هر ذره که بشکافی آفتابش در میان بینی» — نظامی، عشق را همان کششی می‌داند که در طبیعتها به‌ودیعۀ نهاده شده است. لطیفه‌ای که حکما نام آن را عشق نهاده‌اند. پس نظام آفرینش بر پایه عشق استوار گشته است:

اگر عشق اوفتد در سینه سنگ	به‌معشوقی زند در گوهری چنگ
که مغناطیس اگر عاشق نبود	بدان شوق آهنی را چون ربودی
و گر عشقی نبود بر گذرگاه	نبودی کهربا جوینده کاه
بسی سنگ و بسی گوهر بجایند	نه آهن را نه که را می‌ربایند
هر آن جوهر که هستند از عدد بیش	همه دارند میل مرکز خویش
گر آتش در زمین منفذ نیابد	زمین بشکافد و بالا شتابد
و گر آبی بماند در هوا دیر	به‌میل طبع هم راجع شود زیر

۱. مخزن الاسرار، ۱۵/۶۹ و ۱/۷۰-۲ و ۴ و ۶ و ۷۱/۹.

طبایع جز کشش کاری ندانند
 حکیمان این کشش را عشق خوانند
 گر اندیشه کنی از راه بینش
 به عشق است ایستاده آفرینش^۱
 و شعاری فراتر از شعار عشق نیست و هر کس بی بهره از آن باشد مرده و
 منجمد است:

مراکز عشق به نایب شعاری
 کسی که عشق خالی شد فسرده است
 مبادا تا، زیم جز عشق کاری
 گرش صد جان بود بی عشق مرده است^۲
 حال نکته‌ای که داشتن صبغه‌های عرفانی را در عشق از دیدگاه نظامی تقویت
 می‌کند، موضوع اتحاد عاشق و معشوق است در قصه عشق جسمانی خسرو و
 شیرین و لیلی و مجنون و در هر کدام به نحوی. در مباحثه مجنون و ابن‌سلام،
 مجنون می‌گوید:

عشق است خلاصه وجودم
 عشق آتش گشت و من چو عودم
 با هستی من که در شمارست
 من نیستم آنچه هست یارست^۳
 و در پایان نامه مجنون به لیلی نیز این وحدت و استحاله عاشق در معشوق
 همچون طریق فنا و بقای عرفا قابل رؤیت است:

با تو خودی از میان رفت
 و این راه به بیخودی توان رفت^۴
 در ملاقات مجنون با لیلی کمال این اتحاد شکل می‌گیرد؛ مجنون می‌گوید:
 با جان منت قدم نسازد
 یعنی که دو جان به هم نسازد
 تا جان نرود ز خانه بیرون
 نایی تو از این بهانه بیرون
 ... زین پس تو من و من تو زین پس
 یکدل به میان ما دو تن بس
 ... در خود کشت که رشته یکتاست
 چون سکه ما یگانه گردد
 تا این دو عدد شود یکی راست
 بادام که سکه نغز دارد
 نقش دویی از میانه گردد
 من با توام آنچه مانده بر جای
 یکتا بود و دو مغز دارد
 کفشی است برون فتاده از پای^۵

۱. خسرو و شیرین، ۳۴/۶-۱۵.

۲. همان، ۳۳/۷ و ۱۲.

۳. لیلی و مجنون، ۲۲۴/۱۲-۱۳.

۴. همان، ۱۹۷/۶.

۵. همان/۲۱۵-۲۱۶.

این اتحاد بقدری ناگسستی شده و امتزاج بقدری ژرف و غیرقابل تجزیه انجام گرفته که مجنون دیگر نمی‌داند عاشق است یا معشوق:

در خود غلطم که من چه نامم معشوقم و عاشقم، کدایم!^۱
یا:

من خود کیم و مرا چه خوانند جز سایه تو مرا که دانند؟
خود را به شمار هیچ دانم کز هیچکسی به هیچ مانم
... اینجا منی و تویی نباشد در مذهب ما دویی نباشد
درع دو قواره‌ایم هر دو جانی به دو پاره‌ایم هر دو
نی نی غلطم یکیست خانه کاشوب دویی شد از میانه
آمیخته‌ایم هر دو با هم آمیختنی چو زیر با بام
من جنس توام به همنشانی یکتا کنم از دو آشنایی^۲

در خسرو و شیرین، اگر نه مانند لیلی و مجنون و به کثرت آن، باز هم احساس وحدت را میان عاشق راستین و معشوق می‌توان دید. در میان زاری کردنهای فرهاد در حین کوهکنی این سخن از زبان او می‌رود:

به تو باد هلاکم می‌دواند خطا گفتم که خاکم می‌دواند^۳
و با وجود آگاهی از مرگ خویش در راه معشوق می‌گوید:

چو تو هستی نگویم کیستم من ره آن تست در ده چیستم من
نشاید گفت من هستم، تو هستی که آنگه لازم آید خودپرستی^۴

چنین وحدتی در آغاز عشق خسروپرویز و شیرین مشاهده نمی‌شود. زیرا «کشش و کوشش» با یکدیگر همساز نیستند. اما در آنجا که خسروپرویز نیز کیمیای عشق را در می‌یابد پایان راه به گونه‌ای دیگر به وحدت می‌انجامد.

جز آنچه در مشابتهای عشق مورد بحث نظامی و عشق عرفانی گفته شد، تشابهات دیگری را نیز مابین آن دو می‌توان پیدا کرد. از این قبیل است: تعطیل

۱. لیلی و مجنون، ۳/۱۵۷.

۲. در نسخه مرحوم وحید جزو ابیات الحاقی آمده است. لیلی و مجنون/۲۴۵.

۳ و ۴. خسرو و شیرین، ۱۵/۲۴۶-۱۶ و ۱/۲۴۷.

عقل در هر دو^۱، تسلیم محض معشوق در برابر عاشق^۲، خاکساری^۳ و «رنج‌طلبی که به مثابه نفس کشی است»^۴.

حال برگردیم بر سر این گمان که همه شواهدی را که ما در بیان تأثیر افکار عارفان و معتقدان به عشق معنوی در اثبات تأثیر نظامی از مکتب عشق لاهوتی آوردیم یکسره باطل باشد. آیا می‌توانیم تردیدی در این حقیقت داشته باشیم که عشق لیلی و مجنون و حتی خسرو و شیرین یا فرهاد و شیرین یکی از بهترین قنطرها و محکمترین پلها برای رسیدن به عشق الهی است و در ادب فارسی نظیری بر آن وجود ندارد و هیچ تمثیلی بدین شیوایی نمی‌تواند مصداق پلی از مجاز بسوی حقیقت باشد؟

ممکن است عشق لیلی و مجنون «قیامی باشد علیه نظم بدوی پدرسالاری»^۵، و بعید نیست عشق عذری «مقاومت علیه زن‌بارگی و مغالنه دور از عفاف بدویان جاهلی و فسق و سهو مردان دوران اموی و یا لاقلا واکنشی در برابر ارزیابی نوین مقام زن در آستانه ظهور یاغلبه جامعه پدرسالاری و زوال بقایای نظام مادرشاهی» قلمداد شود^۶، و باز ممکن است که عشق لیلی و مجنون «پرخاشی باشد علیه نظام اجتماعی دست و پا گیر با سنتهای منقط و ضد انسانی و مرگ مجنون واکنش طبیعی انسان مغروری که با وداع خویش داد از کهنتر و مهتر می‌ستاند»^۷ اما باید متوجه بود که همه اینها از سر دولت عشق حاصل می‌شود. مسلماً بخشی از این نگرشهای جامعه‌شناسانه و روانشناسانه در حد دانش امروزی، از حد معلومات نظامی در قرن ششم فراتر می‌رود و ما نیز از او چنین انتظاری را نداریم. از سوی دیگر استنباط چنین باریک‌بینیها از آثار نظامی نیز نه تنها از ارزش کار او نمی‌کاهد بلکه فرهنگ ادبیات ما را غنی‌تر می‌کند، ولی با توجه به فلسفه عشق افلاطونی و

۱، ۳ و ۲. ر.ک: افزوده‌ها (۵۳، ۵۴، ۵۵ و ۵۶).

۴. حالات عشق مجنون / ۲۰۹.

۵. ر.ک: حالات عشق مجنون / ۸۲ و ۱.

۶. ر.ک: همان / ۲۱۲ و ۲۱۳.

۷. ر.ک: همان جا. در همین ردیف است سخنی که در زندگی و اندیشه نظامی آمده است. (ص ۷۵-۸۵ بویژه ۷۸).

۸. ر.ک: همان / ۲۳۰.

سیطره برداشتهای عارفانه از عشق مجازی و فلسفه کشف و شهودی حکمای اسلامی که نهایت آن در فلسفه امام محمد غزالی به «محبت و شوق» خاتمه می‌یابد و جزو منجیات قلمداد می‌شود^۱، فکر غالب و مدار اصلی تفکر باید مکتب عرفان بوده باشد. بنابراین، نهایی‌ترین فضیلت ممکن برای بشر در نظر نظامی فضیلت عشق است. نتیجه کسب این فضیلت در نزد نظامی چیست؟ قبل از اینکه به نتایج اشاره کنیم، سخن ژول میشله را بایستی نقل کرد:

«عشق حقیقی و عمیق به این شناخته می‌شود که همه هوسها، غرور، جاه‌طلبی، عشوه‌گری را می‌کشد و همه چیز در آن گم می‌شود و می‌گذارد، عشاق و عرفا در اینجا کاملاً باهم خلط می‌شوند. در هر دوی آنان، فروتنی و میل کوچک کردن خود برای بزرگ کردن خدا — چه این خدا یک زن معشوقه باشد و چه یک قدیس مراد — بسیار قوی و مبالغه‌آمیز است و نتیجه هر دو مورد یکی است. نمی‌دانم کدام مرد پارسای خدا ترسی می‌گفت: ای کاش می‌توانستم فقط سگ پائولین قدیس باشم. به کرات شنیده‌ام که عشاق همین سخن را می‌گویند: ای کاش سگ او بودم^۲. آیا عشق روحانی و عرفانی و عشق جسمانی و انسانی نظامی و دیگران، هر دو موجب دور کردن آدمی از امیال پست‌زمینی، وداع با غرور و کبر، دست‌شستن از آزار و رو کردن به وداد و دوستی با هم‌نوع یا خالق همه انواع، خاک و کیمیا را یکی دانستن، شهوت را زیر پا نهادن و جهان هستی را در رضای خلق و خالق زیباتر دیدن بی آنکه تملکی جاودانه در آن بوجود آید، نمی‌شود؟ اگر پاسخ مثبت است، پس عشق والاترین فضیلتهاست.

جالبتر اینکه، حتی تنها شنیدن قصه عشق و لذت حاصل از آن به هنگام آسودگی از غوغای هست و نیست، نوعی فضیلت عالی محسوب می‌شود. آیا جهان بی این سخنان معنی بخش به حیات، شکننده‌تر، غیرقابل تحمل‌تر، پوچ‌تر، بی هدف‌تر و رذل‌تر از اینکه هست نمی‌بود! و سخن، شرف خویش را از همین راه کسب نکرده است؟

بی‌سخن آوازه عالم نبود این همه گفتند و سخن کم نبود

۱. ر.ک: کیمیای سعادت، ج ۲/ ۳۱۵-۳۱۳.

۲. حالات عشق مجنون، پاورقی ۳۲۲-۳۲۳.

در لغت عشق سخن جان ماست ما سخنیم این طلل ایوان ماست^۱

فضیلت عشق و نتایج آن

مرده بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم^۲
 شاید در همان کلام مولانا همه نتایج عشق آمده باشد. ولی ما برای روشن کردن بیشتر آن نتایج درخشانی که در سایه عشق بدان می توان رسید، با استناد به کلام نظامی مسأله را تصریح بیشتری می بخشیم. از بیان نظامی می توان ثمرات عشق را چنین ترسیم کرد:

— اول اینکه عشق موجب تقویت فضایل و تطهیر وجود از رذایل می شود. یکی از آنها زدودن انواع شهوت است از جسم و جان آدمی، کما اینکه مجنون از شهوت خوردن خود را نجات داده است. یکبار خال مجنون، سلیم عامری، سعی کرد به مجنون غذا بدهد. اما هرچه مجنون از دست او گرفت به وحش داد. سلیم پرسید آخر تو شب و روز چه می خوری؟ گفت:

از بی خورشی تنم فسردهست	نیروی خورندگیم مردهست
خوباز بریدم از خورشها	فارغ شدهام ز پرورشها
زینسان که منم بدین نزاری	مستغنی ام از طعام خواری
اما نگذارم از خورش دست	گر من نخورم خورنده ای هست
خوردی که خورد گوزن یا شیر	ایشان خایند و من شوم سیر ^۳

همینطور است شهوت زن و مرد به یکدیگر در حد افراط و بصورتی افسار-گسیخته، که عشق آن را بسوی عفت پیش می راند. نظیر آنچه که سلیم عامری در نصیحت به مجنون می گوید:

این شعله که جوش مهربانیست	از گرمی آتش جوانیست
چون درگذرد جوانی از مرد	آن کوره آتشین شود سرد ^۴

۱. مخزن الامراء، ۱۲/۳۸-۱۳.

۲. کلیات شمس، ج ۳/ ۱۸۰ بیت ۱۴۷۴۲.

۳. لیلی و مجنون، ۱۱/۲۰۰-۱۲، ۱/۲۰۱-۳ چنین است آن زمان که سلام عامری سفره، گشوده است. مجنون می گوید:

نیروی کسی به نان و حلواست	کورا به وجود خویش پرواست
چون من ز نهاد خویش پا کم	کسی بیخویشی کند هلاکم

۴. همان، ۲۲۴/۴-۵.

و مجنون در دفاع از عشق حقیقی که ضد شهوت است می‌گوید:
 گفتا چه گمان بری که مستم یا شیفته هواپرستم
 شاهنشاه عشقم از جلالت نابرده ز نفس خود خجالت
 از شهوت عذرهای خاکی معصوم شده به غسل پاکی
 ز آرایش نفس باز رسته بازار هوای خود شکسته^۱

در مناقب العارفین افلاکی آمده است: «روزی مولانا که در باب عشق معانی می‌گفت، فرمود العشق یزید بالسماع وینقص بالجماع، چه هر که به جماع مشغول شود چنان است که پرو بال خود را به مقراض می‌برد، و طنابهای حیاتش را می‌گسلد و پایه نردبان آسمان را می‌شکند»^۲.

پس عشق عین عفت است و در آن شهوت را راهی نیست:

عشقی که نه عشق جساودانیست بازیچه شهوت جوانیست
 عشق آن باشد که کم نگردد تا باشد از این قدم نگردد
 آن عشق نه سر سری خیال است کورا ابدالابد زوال است^۳

— دوم اینکه عشق، موجب بروز شجاعت می‌شود. برای عاشق ترس از پادشاه و داروغه و شحنة در صورتی که به‌موانعی در راه رسیدن به‌معشوق بدل شوند مفهومی ندارد. همین‌طور است در برابر رقیبان عشق. پدر مجنون روزی بدو هشدار می‌دهد که حکم قتل او صادر شده است و شحنة در پی اجرای این فرمان است. پاسخی که از مجنون می‌شنود این است:

در عشق چه جای بیم تیغ است تیغ از سر عاشقان دریغ است
 عاشق ز نهیب جان نترسد جانان طلب از جهان نترسد
 چون ماه من اوفتاد در میغ دارم سر تیغ کو سر تیغ^۴
 در ملاقات فرهاد و خسرو، آن پاسخهای گستاخانه‌ای که فرهاد در برابر شاه قدرتمند ساسانی به‌او می‌دهد و خویشتن را رقیب شاه می‌نماید تنها از سر دولت

۱. لیلی و مجنون/ ۷-۱۰.

۲. به نقل از حالات عشق/ ۱۰۲.

۳. لیلی و مجنون، ۷۸/۱۱-۱۳.

۴. لیلی و مجنون، ۷۵.

عشق میسر است. همین اکسیر باعث پیروزی معنوی فرهاد است. هنگام ورود به قصر خسرو پرویز، وضع او چنین است:

نه در خسرونگه کردونه در تخت جوشیران پنجه کرد اندر زمین سخت

غم شیرین چنان از خود ربودش که پروای خود و خسرو نبودش^۱

— سوم اینکه عشق، قدرت شکیبایی عاشق را در برابر ناملایمات قوت می بخشد.

تنها در یک مورد عاشق صبر پیشه نمی سازد و آن دوری و هجران یار است. بنابراین بیقاری از عشق در همه عاشقان وجود دارد:

به عشق اندر، صبوری خام کاریست بنای عاشقی بر بیقراریست

صبوری از طریق عشق دور است نباشد عاشق آنکس کو صبورست^۲

در مقابل این بیقاری، هر حادثه دیگر و مانع کمرشکن، قابل تحمل و شکیبایی است. با وجود این خود بیقاری را هم عاشق بوسیله تحمل و صبر آسان می سازد.

شکیبایی کنم چندانکه یک روز درآید از در مهر آن دل افروز^۳

با وجود اینهمه سختیها که عاشق به جان مشتری آنهاست، عشق اکسیری است که آینه ضمیر را صیقل می دهد و آن را از هر نوع وابستگیهای مادی و دلبستگیهای تنگ نظرانه دنیوی رها می سازد. عشق است که عاشق را در شکستن سنتهای دست و پاگیر، ارزشهای مذموم اجتماعی و اخلاقی، مبارزه با طعنه ها و ملامت های دنیا داران، چالاک و چابک می کند. دوست داشتن و دل بستن نعمت بزرگی است که خودپرستی را زایل می سازد و موجب تطهیر و پالایش روح می شود. و اگر بقول نظامی هیچ سودی هم نداشته باشد، همینکه انسان را از خودپرستی نجات می دهد ارزشمند است. به همین جهت بقول همو، چه بهتر که انسان حداقل به گربه ای علاقه مند باشد تا گاه از خودخواهی بیرون آید و به دیگری پردازد:

اگر خود عشق هیچ افسون نداند نه از سودای خویش وارهاند

مشو چون خربه خورد و خواب خرسند اگر خود گربه باشد دل درو بند

۱. خسرو و شیرین ۲۳۳/۳-۴.

۲. خسرو و شیرین، ۲۱۵/۲-۳.

۳. خسرو و شیرین، ۵/۲.

به عشق گربه گر خود چیر باشی از آن بهتر که باخود شیر باشی! -
 بنابراین عشق وسیله اعتلای روح است. ذره را به خورشید پیوند می‌دهد و
 آدمی ناچیز را به مطلق بودن و ابدیت جهان و خداوند می‌رساند. حافظ می‌گوید:
 - کمتر از ذره نه‌ای پست‌شو مهر بورز تا به خلوت‌گه خورشید رسی چرخ زنان
 - چو ذره گرچه حقیرم ببین به دولت عشق که در هوای رخت چون به مهر پیوستم
 - به هواداری او ذره صفت رقص کنان تالب چشمه خورشید درخشان بروم!^۱
 بدین ترتیب فضیلت عشق را باید عزیز داشت، زیرا همین فضیلت، نردبان
 صعود بر فراز عشقهای معنوی و الهی است.

در معامله با خلق

آنچنان که از نظریات اخلاقیان بر می‌آید برخی خلق در بادی امر و در
 دیدگاهی وسیع‌تر تماسی خلقها، وجهی لازم و وجهی متعدی دارد. به عبارت روشنتر
 ظاهراً برخی از خلقها چه نیک و چه بد جنبه فردی دارد و تبعات آن به دارنده خلق
 باز می‌گردد، ولی بعض دیگر از شخص خارج و به اشخاص و در مجموع اجتماع
 تسری پیدا می‌کند. مثلاً خلق فروتنی، شجاعت، سخاوت، خلقی فردی و عدالت و
 ستمگری خلقی اجتماعی است. بنابراین اگر کسی فروتن نباشد یا شجاع و سخاوتمند،
 به خویشتن زیان رسانده و در صورت دارا بودن بر شخص خود فوایدی عاید کرده
 است. در صورتیکه عادل یا ستمگر بودن علاوه بر نفع و زیانی که بر نفس دارنده
 چنین اخلاقی وارد می‌کند بلکه اجتماع را نیز به سعادت و شقاوت دچار می‌سازد.
 اما از آنجا که انسان مدنی الطبع است حتی خلقهای فردی او نیز در اجتماع
 تأثیر می‌گذارد و به عبارت بهتر خلق فردی وجود خارجی ندارد. به همین جهت است
 که ارسطو می‌گوید: «سعادت هر کشور پیرو اصول سعادت فرد است و بدین سبب
 فقط کشوری می‌تواند بهتر و برتر از کشورهای دیگر بشمار آید که شاد باشد و
 درست زیست کند. ولی نمی‌توان درست زیست مگر آنکه کارهای نیک انجام داد،
 و فرد یا کشور هیچکدام نمی‌توانند کار نیک انجام دهند مگر آنکه از فضیلت و خرد

۱. خسرو و شیرین، ۲۳/۱۳-۱۵.

۲. دیوان حافظ، عیوضی - بهروز به ترتیب غزلهای ۴۰۲، ۳۲۷ و ۳۷۱.

بهره‌مند باشند. دلیری و دادگری و خرد در مورد کشورها نیز دارای همان معنی و جلوه‌اند که در مورد افرادی که شایسته اوصاف دلیر و دادگر و خردمندند^۱.
 با وجود این، اگر تصور گذشتی نسبت به تهذیب نفس وجود داشته باشد، در صورت تسری زیانهای حاصل از عدم تربیت نفس به دیگران، گذشتی وجود ندارد. کما اینکه اگر شخص ترسویی از حق خویش در برابر زورمندی صرفنظر کند، دیگران وی را ملامت می‌کنند و جامعه جز تمسخر وی کاری دیگر در پیش نمی‌گیرد، ولی اگر همین شخص بخاطر ترس، حقوق و نوامیس جامعه را زیر پا بگذارد او را خائن می‌نامند و پس از محاکمه مکافاتش می‌کنند. مبحثی که در حقوق اسلامی نیز از آن تحت عنوان حق الله^۲ و حق الناس^۳ نام برده شده است و گفته‌اند که تضییع حق الله امکان بخشیده شدنش از ناحیه خداوند هست ولی حق الناس اگر زیر پا گذاشته شود خداوند از آن نمی‌گذرد.

بنابراین آنچه که تحت عنوان حقوق فردی و اجتماعی در نزد حکیمان و عارفان مورد بحث قرار گرفته است برخاسته از ارزشهایی است که نزد آنان فضایل، داراست و ارزشهایی است که رذایل، از آن مبراست.

آنچه را که در این مبحث از دیدگاه نظامی بررسی می‌کنیم، مربوط به کردار و رفتار انسانی است که غالباً در هنگام ایجاد ارتباط با فرد ثالث یا جامعه از آنها بروز پیدا می‌کند. طبیعی است که این کردارهای نیک مورد توجه نظامی، حاصلی از همان فضایل خواهد بود که نزد او معزز و محترم است.

بیانیه کلی نظامی در همین باب، در شرفنامه بطور ملخص آمده است و به

۱. سیاست / ۲۸۶.

۲. حق الله: اجرای اوامر خدا و طاعت و عبادت او مانند اقامه فرایض و سنن. گویند این نوع حقوق از جانب خدا بخشیده می‌شود. (فرهنگ فادسی معین).

۳. حق الناس: حقی است که افراد نسبت به یکدیگر دارند و باید رعایت آنها را بکنند مانند عدم تجاوز به مال و ناموس و جان یکدیگر. حق الناس به این معنی معمولاً در معاملات ذکر می‌شود مانند: حق شفعه، حق مضاجعت، حق موقوف علیهم نسبت به وقف و عین موقوفه، حق نفقه عیال و اولاد. این نوع حقوق بر دو قسم است: حقوق قابل انتقال و اسقاط، حقوق غیر قابل اسقاط و انتقال. بالجمله رد و دایع و امانات و حفظ حیثیت و احترام افراد و اتلاف آن از حقوق الناس است که قابل عفو و بخشایش از طرف خدا نیست. (فرهنگ فادسی معین).

نظر می‌رسد هر جای دیگر صحبتی در همین ردیف داشته باشد، شرح و بسط همین مفهوم است. اگر آن سخنان را طبقه‌بندی کنیم نکته‌های زیر را بدست خواهیم آورد:

۱. به‌اندوه دیگران نمی‌خندم.
۲. حتی به‌خار سلامی چون گل می‌دهم و به‌هر زخمی همنوایی می‌کنم.
۳. عیب‌شویم نه عیب‌گوی.
۴. دست بخششگر دارم.
۵. ظاهر و باطنم یکی است.
۶. پشت سر مردم سخنی می‌گویم که بتوانم در برابر رویشان نیز بگویم.
۷. در مقابل بدگویی دیگران، آن را با پاداش نیک جواب می‌دهم.^۱

نظامی معتقد است رفق و مدارا با رنج‌دیدگان، بنده‌نوازی، عدم تعدی و ستمگری، حفظ آبروی دیگران، عدم تعرض و طمع به‌مال دیگران، نان‌کسی را نبریدن، زیستن از قبل دسترنج شخصی و دست لطف بر سر زیردستان کشیدن در روز قیامت موجب کسب شرف و آبروست.^۲ انسان اشرف مخلوقات است و منصبه ظهور این شرف در خدمت به‌خلق نهفته است و کوشیدن در راه آسایش خلق موجب آرایش خلقت است.

کوش تا خلق را بکار آیی تا به خلقت جهان بیارایی^۳
اما این خدمت باید همراه خوش‌خلقی و خوشخویی باشد. نظامی می‌گوید:
بهرتر است همچون گل، آدمی خوی خوش داشته باشد و در آفاق بوی خوش بپراکند.
زیرا هر کس بدخو باشد وقت جان دادن نیز با خوی بد از دنیا می‌رود و هر کس که خوشخوی باشد هنگام مردن نیز خوشخو خواهد بود.

هر که بدخو بود گه زادن	هم بر آن خوست وقت جان دادن
وانکه زاده بود به خوشخویی	مردنش هست هم به خوشرویی ^۴

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۵۷).

۲. ر. ک: گنجینه گنجوی / ۱۲۴-۱۲۵.

۳. هفت پیکر، ۴۰/۱.

۴. همان، ۴۱/۱-۲.

فایده رفتار نیک و خوش خلقی با مردم در همین جهان نیز سودمند است. زیرا در همین جهان نیز اگر روزگار با آدم خوش خلق سازگاری نکند، مردم به سابقه خلق نیک وی، او را یآوری خواهند کرد.

مرکب بده و پیادگی کن	سیلی خورو و روگشادگی کن
بار همه می کش ارتوانی	بهر چه ز بار کش رهانی
تا چون تو بیفتی از سرکار	سفت همه کس تراکشد بار ^۱

اما احسان و نیکی دوحق همنوعان موجب ایجاد محبت می شود. در واقع محکم ترین وسیله ایجاد وفاداری در میان مردم، احسان و نیکی است و انسان این محبت را درک می کند و بدان ارج می گذارد. محبت حتی در نظر برخی حکیمان تنها رشته نامریی موجود در یک اجتماع سالم و سعادت مند می باشد که باعث قوام فضیلتها می شود. فارابی این موضوع را به نحوی و خواجه نصیر نیز طوری دیگر پرورده و به اهمیت محبت اشاره کرده اند. فارابی می گوید: «امری که موجب وحدت و ارتباط بین مراتب عقول است، به مانند محبت و صداقتی است که مردم را با یکدیگر ارتباط می دهد»^۲. و خواجه نصیر طوسی هم می گوید: اجرای عدالت، تنها موجب وحدت مصنوعی یا به اصطلاح خواجه «اتحاد صناعی» در جامعه است (مانند اتحاد اثاث خانه با یکدیگر) نه «اتحاد طبیعی» (مانند اتحاد اجزای بدن باهم) مقتضی ایجاد اتحاد طبیعی در جامعه یا مدینه «محبت» است^۳.

نظامی برای اثبات حق شناسی انسان در قبال محبت، تأثیر را در حیوان و نتیجه آن را گوشزد می کند. در لیلی و مجنون آمده است که حیوانات درنده در قبال نوازش مجنون همه مطیعش شده بودند^۴. گرچه ممکن است برخی از آدمیان که در آنان رذایل بشدت تقویت شده است از حدود حیوان نیز سقوط کرده باشند و در آنها تأثیر محبت سخت باشد ولی بهر حال در مجموع در این طبقه نیز کارگر است.

احسان همه خلق را نوازد	آزادان را به بنده سازد
------------------------	------------------------

۱. لیلی و مجنون، ۵۶/۶-۷.

۲. اندیشه های اهل مدینه فاضله/ ۱۶.

۳. ر.ک: اخلاق ناصری / ۳۵۸-۲۶.

۴. ر.ک: افزوده ها (۵۸).

با سگ چو سخا کند مجوسی سگ گربه شود به چاپلوسی^۱
 در اینکه محبت حتی سگ را گربه چاپلوس می کند نظامی داستانی نقل
 می کند: در مرو تاجداری بود که سگان دیوانه‌ای در اختیار داشت تا هر کس را
 را که دستور می دهد از هم بدرند. قضا را از ندمای شاه، مردی جوان بود که از
 چنین عاقبتی هراس داشت. پس به دوراندیشی پرداخت و هر روز گوسفندی را
 کشت و به سگان داد تا آنها مطیع و بنده‌اش شدند. روزی شاه طبق پیش‌بینی جوان
 از او عصبانی شد. دستور داد وی را جلوی سگها بیاورند. دستور اجرا شد. سگها
 نخست حمله‌ور شدند. اما تا ولینعمت خود را شناختند برگرداگردش حلقه زدند
 و نشستند. یک شبانه روز گذشت. شاه از دستور خود پشیمان شد و گفت ببینید
 سگها چه بلایی بر سر جوان آورده‌اند. اما سگبان پس از دیدار وی برگشت و با
 شگفتی گفت که مرد با سگها به‌مهربانی نشسته است. شاه دستور داد جوان را
 آورند و عذرخواهی کرد. آنگاه از چگونگی ماجرا پرسید. جوان گفت: ده سال به
 تو خدمت کردم قدرم ندانستی ولی سگ به تکه استخوانی از من قدردانی کرد. شاه
 نیز از نتیجه این انسانیت ازخمار مستی به هوش آمد و اخلاق سگی را کنار نهاد^۲.

آداب دوستی

به نظر نظامی، در گزینش دوست باید محتاط بود. به فرزندش محمد سفارش
 می کند تا هم صحبت نیکنام برگزیند تا بوسیله وی سرانجام نیک پیدا کند. بعلاوه
 هم نشین خوش سخن بهتر از هم صحبت یاوه‌گوی است. عیب هم نشست بد همین
 بس که نام آدمی را به زشتی بر دیگران می افکند^۳.
 برای حفظ گوهر شخصی بایست از آدم بدگوهر دوری جست. زیرا چنین
 آدمی فاقد صفت وفاداری است^۴.

همچنین از دوستی با دورویان نیز باید حذر کرد. زیرا ظاهر و باطنشان یکی
 نیست. اینان در مقابل آدم، موافق‌تر از نور و در غیاب منافق‌تر از سایه‌اند. چنین
 کسانی در آدم فقط عیب و ایراد را می بینند. آدمیانی کینه‌جویند که در زبان دم از

۱. لیلی و مجنون، ۱۶۹/۱-۱۱.

۲. همان/۱۶۹-۱۷۲.

۳. ر.ک: افزوده‌ها (۵۹).

۴. ر.ک: افزوده‌ها (۶۰).

محبت می‌زنند. گفتار این دسته افراد حتی ارزش آزمایش را هم ندارد. آنان راز-نگهدار نیستند و دوستی و دشمنی‌شان بر مبنای نیازها بتا می‌شود. بعلاوه در انتخاب دوست به دوست دانا بسیار تأکید شده است. تا آنجا که دشمن دانا بهتر از دوست نادان مورد تأیید قرار گرفته^۱ اما دوست واقعی کسی است که زهر ترا شکر، و عیب ترا هنر داند. دوست یعنی پرده‌دار. لیکن دورویان پرده درند. آنان با تو دوست‌اند اما هنگام ضرورت غیبتشان می‌زنند.

نظامی دل را مناسبترین عضو برای تشخیص دوست از دشمن می‌داند، زیرا معتقد است دل از شیشه صافتر و از آب روشنتر است.

بنابراین توضیح، انتخاب دوست بسیار مشکل است و از آنجا که انسان ناگزیر از انتخاب دوست می‌باشد، توصیه نظامی بر این اصل استوار می‌شود که قبل از شناخت گوهر و ذات دوست، نبایست رازی بدو سپرد^۲.

آداب سخن گفتن

نخستین ادب در سخن گفتن موقع شناسی است. زیرا سخن نابجا مایه شرمساری گوینده است. روزی «سلام بغدادی» برای زیارت مجنون آمده بود، تا در خدمت او باشد و ضمن بندگی از اشعار او بشنود. اما به جای سکوت و شنیدن، زبان به پندگویی مجنون می‌گشاید. می‌گوید جوانیت که سپری شد و آتش آن به سردی گرایید. ناراحتی حاصل از عشق نیز بزودی پایان خواهد گرفت و جایی برای غصه خوردن باقی نمانده است. در واقع همه حالات مجنون را حمل بر آتش جوانی می‌کند. اما مجنون با بیانهای آتشین خود وی را به نیکی ادب کرده شرمسارش می‌کند^۳. نظامی در پایان این داستان متذکر می‌شود که انسان نباید با وقت ناشناسی، سخنی بر زبان آورد که مستلزم پوزش باشد:

گستاخ سخن مباحش با کس	تسا عذر سخن نخواهی از پس
گر سخت بود کمان و گرسست	گستاخ کشیدن آفت تست

۱. دوستی از دشمن معنی مجوی

دشمن دانا که غم جان بود

(مخزن الاسرار، ۱۵۵/۱۱-۱۲).

۲. ر. ک: مخزن الاسرار/ ۱۶۱-۱۶۳؛ همچنین در ویژگی دوست منافق ر. ک: هفت پیکر، ۴۲/۱-۲.

۳. ر. ک: لیلی و مجنون/ ۲۱۹-۲۲۵.

گر سست بود، ملالت آرد ورسخت بود خجالت آرد^۱
 ادب دوم، کم‌گویی است. زیرا سخن همچون آب‌روانی است که زیاده‌خوردنش
 مایه ملال است. کم‌گویی و گزیده‌گویی بهتراست، زیرا دسته‌ای گل خوشبو از خرمنی
 گیاه هرزه نیکوتر می‌باشد. طبیعی است که آفتاب ارجمندتر از تمام ستارگان باشد.
 چرا که از همه آنها تابش بیشتری دارد.

با اینکه سخن به لطف آست	کم گفتن هر سخن صوابست
آب ارچه همه زلال خیزد	از خوردن پسر، ملال خیزد
کم‌گوی و گزیده‌گوی چون در	تا زاند کت توجهان شود پر
لاف از سخن چو در توان زد	آن خشت بود که پر توان زد
...یکدسته گل دماغ پرور	از صد خرمن گیاه بهتر
گر باشد صد ستاره در پیش	تعظیم یک آفتاب ازو بیش
گرچه همه کوکبی به تابست	افروختگی در آفتابست ^۲

ادب سوم در اینکه، ارزش سخن با معیار شنونده روشن می‌شود. گویند
 ارشمیدس شاگرد ارسطو بود و بسیار تیزهوش. در مکتب ارسطو اگر از صد نفر،
 نود و نه تا حاضر بودند ولی ارشمیدس غایب بود، ارسطو تدریس نمی‌کرد^۳.
 بنابراین سخن گفتن وقتی ارزش دارد که از سویی باعث شهرت گوینده باشد
 و از سوی دیگر پاسخ مناسب گوینده، از شنونده دریافت شود، وگرنه سکوت بهتر
 از سخن گفتن است:

سخن گفتن آنکه بود سودمند	کز آن گفتن آوازه گردد بلند
چو در خورد گوینده ناید جواب	سخن یاوه کردن نباشد صواب
دهن را به مسمار بر دوختن	به از گفتن و گفته را سوختن ^۴

ادب چهارم، رعایت سودمندی در سخن گفتن است. سخن هر قدر هم قابل
 ستایش و موجب سرافرازی گوینده باشد باز نگفتنش بهتر از گفتن است. فرزانه‌ای
 چه نیکو می‌گوید که زبان گوشتین و شمشیر آهنین باهم مناسبتی ندارند. هر کس

۱. لیلی و مجنون، ۲۲۵/۳-۵.

۲. لیلی و مجنون، ۴۷/۱۱-۱۵ و ۴۸/۲-۴.

۳. اقبالنامه، ۵۵-۵۶.

۴. شرفنامه، ۲۹/۴-۷.

هرچه دهانش آید باز گوید دیگر مالک خویشتن نیست^۱.

از سخن مذکور به نیکی روشن است که مقداری از مسأله ممانعت در سخن-گفتن چه با محل و چه بی محل، و احتیاط در آن مورد، مربوط به تجاربی است که قدما از فضای استبدادی عصرها بدست آورده اند. قیاس زبان گوشتین و شمشیر آهین در شعر نظامی حکایتی است از درنده خوئی مستبدان در دورانهای گذشته. ادب پنجم، راستگویی در سخن گفتن است که باعث نجات انسان می شود. نظامی تمثیل بسیار جالبی در این مورد نقل کرده است^۲. می گوید حضرت سلیمان فرزندی داشت که از دست و پا فلج بود. روزی بلقیس از حضرت می خواهد چاره کار را از پروردگار بواسطه جبرائیل بپرسد. پاسخی که از ناحیه پروردگار می رسد این است که زن و شوهر با هم راستگو باشند تا رنج کودک زایل شود.

پس حضرت سلیمان، بلقیس را احضار می کند و گفته جبرائیل را بر زبان می راند. بلقیس ضمن اظهار شادمانی می گوید پیرس تا برستی پاسخش دهم. حضرت سلیمان می پرسد: آیا در جهان از روی هوس جز من به کسی رغبتی داشته ای؟ بلقیس می گوید:

پادشاهی و کامرانی تو	با همه خوبی و جوانی تو
از تمنای بد نباشم دور ^۳	چون بینم یکی جوان منظور

به محض بیان این سخن راست، فلج دست کودک بهبود می یابد. آنگاه بلقیس از حضرت سلیمان می پرسد: با پادشاهی و ثروتی که تو داری، آیا هوس، رهن طبعیت شده تا به سال دیگران طمع کنی؟ سلیمان می گوید: هر کس که به دیدنم آید، چشمانم دزدانه در دستهای او می نگرد تا بینم برایم چه تحفه آورده است. به محض ذکر این راستی، فلج پای کودک نیز بهبود می یابد.

نظامی نتیجه ای که از این تمثیل می گیرد چنین است:

راست گفتن چو در حریم خدای	آفت از دست برد و رنج از پای
به که ما نیز راستی سازیم	تیر بر صید راست اندازیم ^۴

۱. ر.ک: افزوده ها (۶۱).

۲. ر.ک: هفت پیکر / ۱۸۸-۱۹۰.

۳. همان، ۱۲/۱۸۹-۱۳.

۴. همان، ۹/۱۹۰-۱.

ادب ششم در خاموشی است. خاموشی برای آدمها از دو ناحیه حاصل می‌شود. یکی از نادانی است دوم از دانایی. آنکه نادان است چیزی برای گفتن ندارد و آنکه داناست شهوت سخن گفتن ندارد. باید از او پرسید تا پاسخ گوید وگرنه خاموش خواهد بود. بنابراین در این میانه اگر نادان سخن گوید مشتت باز خواهد شد و کم تجربه و کم دانش نیز جز به هیاهو سخنی را به کرسی چند روزه نخواهد نشاند.

نظامی در مناظره بلبل و باز، مزایای خاموشی را اشارت دارد. روزی بلبل از باز می‌پرسد: از میان همه پرندگان، فقط ساز تو خاموش است ولی شگفت که از همه نیز گوی سبقت را ربوده‌ای. زیرا با آنکه تو لب بسته هستی و یک سخن نغز تا کنون نگفته‌ای، اما منزلگاهت دستان سلطان است و طعمه‌ات سینه کبک دری. حال آنکه من با یک چشمزد از کان غیب صدها گهر نغز از آستین دم بیرون می‌آورم اما خانه‌ام بر سر خار است و خورا کم کرم.

شاهین گفت: بهتراست تو نیز مانند من سراپا گوش باشی و خاموش. مگر نمی‌بینی با آنکه من کارشناسم؛ ولی از صد یکی را بازگو نمی‌کنم. ولی تو شیفته روزگاری و یکی نا کرده هزاران می‌گویی. پس چون من سراپا معنا هستم روزگار در این صیدگاه سینه کبک و دست شاه نصیب می‌کند، و ترا که همه زخم زبان هستی کرم- خور و خار نشین می‌سازد^۱.

ادب هفتم، تسلیم شدن در برابر استدلال است. نظامی با آوردن تمثیل حکیم هرمس توجیه می‌کند در برابر سخن مستدل باید تسلیم شد. زیرا هر کس سخن حق و برهان دقیق را نپذیرد بی‌هنر است. اگر کسی این چنین باشد روزگار خود به تنبیه او می‌پردازد. کما اینکه فیلسوفان حسود (هفتاد تن) در برابر استدلال حکیم هرمس توطئه سکوت و انکار پیش گرفتند، و بجای آنکه چهره حق هرمس لوث شود، مخالفان روسیاه گشتند و به دست روزگار بر جای سرد شدند و افسردند^۲.

نیکنامی

مجموع کردارهایی که در معامله با خلق بیان شد منتهی به شرف نیکنامی

۱. ر.ک: مخزن الاسرار/ ۱۷۷-۱۷۸.

۲. ر.ک: اقبالنامه/ ۸۲-۸۵ و ر.ک: افزوده‌ها (۶۲).

در نزد آدمی می‌شود. مسلم این نیکنامی به‌سادگی بدست نمی‌آید. نظامی گوید: هر کس که لاف نیکنامی می‌زند بایست مقدمات آن را نیز فراهم آورد و آنچنان مواظب رفتار خود باشد که سرانجام نیکی پیدا کند.^۱ طبیعتاً مقصود نظامی از مقدمات همان سجایای نیک انسانی است که در معامله با خلق باید کسب کرد، و بیشتر آنها را توضیح داده است.

به نظر نظامی، بهتر از نیکنامی نام دیگری ارزش ندارد و بدا به حال آن کس که نیکو سرانجام نیست. به قول وی باید رختی از نیکنامی به تن کرد و بقیه رختها را از خود دور نمود.^۲

یکی از محاسن اسکندر در نزد نظامی نیکنامی وی و محترم داشتن نیکان حتی مقدم بر شاهزادگان بود. چنانکه افتادگان را بر کشور-خدایان و شهزادگان بیشتر نظر می‌کرد.^۳

رذیلتها

همچنانکه در بحث اعتدال آمد، عدد فضایل بنا به تقسیم‌بندی ارسطو و به تبعیت او نزد خواجه‌نصیر طوسی چهارتا یعنی حکمت، شجاعت، عفت و عدالت بود. هر یک از این فضایل به ترتیب، محصول اعتدال نفس ناطقه، نفس غضبیه، نفس شهویه و آخری محصول تعادل هر سه قوه با یکدیگر بودند. بنابراین خروج از حالت اعتدال در هر یک از چهار فضیلت مذکور منجر به پیدایش دو رذیلت خواهد شد. یکی در جانب افراط و دیگری در جانب تفریط. مثلاً عدالت یک فضیلت است اما حالت افراطی آن ستمگری و حالت تفریطی آن ستم‌پذیری، دورذیلت محسوب می‌شود. پس به‌ازاء چهار فضیلت دربادی امر هشت رذیلت پیدا خواهد آمد. اما در ذیل اجناس چهارگانه، انواعی دیگر از فضایل وجود دارد. مثلاً در ذیل حکمت هفت نوع. در ذیل شجاعت یازده، در ذیل عفت دوازده و در ذیل عدالت نیز دوازده نوع از فضایل ذکر شده است. بنابراین مجدداً رذایل دیگری

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۶۳).

۲. ر. ک: افزوده‌ها (۶۳).

۳. ر. ک: همانجا (۶۴).

در جانب افراط و تفریط همان انواع نیز پیدا خواهد شد.^۱
 به اعتبار نظر حکما، اعتدال، سلامت نفس است. طبیعتاً خروج از اعتدال، این سلامتی را تهدید خواهد کرد. به همین جهت خواجه نصیر رذایل را به عنوان نوعی از امراض روانی قلمداد کرده است، و حفظ صحت نفس را منوط بر مواظبت از فضایل دانسته تا این سلامت از بیماری رذایل مصون ماند، و آن را در گرو مجالست و موانست با کسانی که اهل فضیلتند و دوری از «اختلاط با اهل شر و نقص» دانسته است.^۲ و فصلی مشبع در همین مورد نوشته است.

اما از دیدگاه امام محمد غزالی اگر موضوع را بنگریم و بر طبقه بندی او از اخلاق که آن را از چهار جنس: اخلاق بهایم، سباع، شیاطین و ملایکه دانسته است نظر کنیم، خروج از خلق فریشتگی موجب پیش گرفتن رذایل خواهد بود. در توضیح امام محمد غزالی آمده است: شهوات و آزار، اخلاق بهایم است. خشم، زدن، کشتن، در خلق افتادن به دست و زبان، اخلاق سباع است. مکر، تلبیس، فتنه انگیزی اخلاق شیاطین است. دوست داشتن علم، صلاح، پرهیزیدن از کارهای زشت، صلاح جستن میان خلق و عزیز داشتن خود را از کارهای خسیس و شاد بودن به معرفت کارها و عیب داشتن از جهل و نادانی و در مجموع خردمندانه زیستن، اخلاق ملایکه است. اگر با خصایل موجودات مشخص قیاس شود عبارت است از اخلاق سگی، خوکی، دیوی و فریشتگی.^۳

روشنتر شد که در نظر غزالی درپیش گرفتن تنها اخلاق فریشتگی موجب کسب فضایل و بقیه موجب کسب رذایل می شود.

غزالی خروج از دنیای فرشتگی را مساوی با ورود به دنیای حیوانی قلمداد می کند، و خواجه نصیر نیز از آنجا که قوه شوقیه (غضبیه و شهویه) را مختص انسان ندانسته و آن را متمرکز در حیوان نیز می داند، تسلیم در برابر آن قوه را دوری از فضیلت و سقوط در رذیلت قلمداد می کند. ظاهراً از دوسیر، هر دو متفکر به یک جا می رسند و آن اثبات این نکته می باشد که انسان ماهیتاً و اصالتاً غیر حیوان است. زیرا وی آراسته به نفس ناطقه نیز هست. اگر متوجه این نکته نباشد بسوی رذیلتها

۱. بنگرید به جدول طبقه بندی خواجه نصیرطوسی که از فضایل کشیده ایم.

۲. ر.ک: اخلاق ناصری/ ۱۵۵.

۳. کیمیای سعادت، ج ۱/ ۲۲-۲۳.

رانده خواهد شد.

روشن است که وقتی بحث از فضیلت می‌شود و دفاع و ستایش از آن بعمل می‌آید مفهومی رد و مذمت ردیلت محسوب می‌شود. اما از آنجا که برخی از رذایل حکم بیماری سرطانی را در نزد فرد و اجتماع دارد، حکما از باب تأکید بر خطر، بطور مستقل نیز از آن سخن به میان آورده‌اند.

در نزد نظامی نیز این عمل رعایت کامل شده است. آنچه را که از قول وی استنباط کرده و در فصل پیشین به عنوان فضایل آوردیم مفاهیم متضادش به عنوان رذیلت محسوب می‌شود و آنچه را به دنبال ذکر خواهیم کرد در ادامه همان بحث است که نظامی بر آنها تأکید محض دارد.

۱. آزمندی

فراموشی انسان از ماهیت اصلیش او را بسوی رذالتها سوق می‌دهد. و زمانی که رذیلت ملکه نفس شد اهداف حیات را متناسب با آن تعیین می‌کند. مثلاً نظامی، می‌گوید: زر برای بخشیدن است و وسیله‌ای است برای رسیدن به آرزوها^۱. ولی چون آرزوهای بشری پایان‌ناپذیر است مردم هرچه زر بیشتر بدست می‌آورند حریص‌تر می‌شوند. آرام آرام گردآوری مال و زر به عنوان هدفی در زندگی تبدیل می‌شود.

در تصویر نخستینی که از اسکندر، نظامی بدست می‌دهد، او مردی است که تمام دنیا را زیر پا گذاشت و همه گنجهای عالم را با خویشتن به همراه برد اما سیری نپذیرفت. تا آنکه هنگام بازگشت از ظلمات، سروشی غیبی سنگریزه‌ای بدو داد و گفت هموزن این را پیدا می‌کنی تا از مال دنیا سیر شوی. اسکندر پس از بازگشت، آن سنگریزه را با هرچه سنجید سنگین‌تر از مشابه شد. حتی کوهها نیز در برابر آن سبکتر جلوه کرد. تا آنکه به راهنمایی خضر نبی، آن سنگریزه را با مشتی خاک سنجید و دید هموزن شدند. اسکندر در آن لحظه مفهوم رمز را فهمید. مقصود هاتق آن بود که چشم طمع اسکندر جز به خاک گور سیر نخواهد شد^۲. شگفتا از آزمندی بشر که برای دستیابی به جاودانگی و سیری‌ناپذیری از حیات مادی و جسمی

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۶۵).

۲. ر.ک: شرفنامه: ۶-۲/۵۱۳ و ۹-۲/۵۱۶.

حاضر به سفر ظلمات می‌شود و رنج آن سفر را می‌پذیرد ولی عین جاودانگی را که براحتی می‌تواند از طریق مهار آزمندی و طمع بدست آورد عملی نمی‌کند.

آزمندی حد و مرزی ندارد، و وقتی انسان از حدود لازم برای زیستن پا را فراتر نهاد مهار از مشکل خواهد بود. از حضرت سلیمان روزی همسرش بلقیس پرسید: با آنهمه ثروت و دارایی و شوکت سلطنتی که داری شده است که به‌مال دیگری طمع می‌داشته باشی؟ و چون قرار بود سلیمان راست بگوید تا از قبل راستگویی، فرزند مفلوجش سلامت یابد، گفت: البته! هر کس به دیدنم آید چشمانم دزدانه در دستهای او می‌نگرد تا ببیند چه تحفه‌ای برایم آورده است!.

اما در نظر نظامی همین آزمندی در مورد زر مایهٔ بدبختی آدمی است. زیرا آزمندی بشر به‌جای آنکه طلا را پاسبان آدمی کند، آدم را به‌پاسبانی آن وا می‌دارد. و همو با تمسک به داستان اسکندر می‌گوید: مردم به دنبال گنج جهان را در می‌نوردند. وقتی بدست آوردند در زیر زمین انبارش کرده و بر در گنجینه‌ها قفل می‌زنند. این زری که موجب بیمناکی آدمی می‌شود، چه در بطن آتش باشد و چه در ناف خاک هر دو یکی است. همه گنج‌داران وقتی اجل مرگ فرا رسد از آنهمه قفل‌زدنها بر گنج‌هایشان ثمری ندیدند.^۱

چه گنج‌ها که اسکندر از گرانی بار آنها هنگام فتح نواحی قدرت حملش را نداشت و در همان مکانها در صندوقها نهاد و در زیرزمینها پنهان کرد و طلسمی بر آنها نوشت تا جاودانه در زیر خاک مدفون ماند.^۲

نظامی، پادشاهانی که زر مردم را با زور آهن شمشیر می‌ستانند، آهنگرانی بیش نمی‌داند. و همین آزمندی را مایهٔ هلاکت آنان می‌داند. می‌گوید قارون را که کلاه از زر می‌ساخت همین ماده به‌چاه هلاکتش فرو افکند.^۳

آنچه را که مردم مایهٔ سعادت می‌دانند؛ متوجه نیستند که زیادیش همیشه مایهٔ اندوه و نگرانی و بلاست. در سفر اسکندر به‌عرض جنوب، از راه پر سنگلاخی

۱. ر.ک: هفت‌پیکر، ۵/۱۸۸-۹-۱/۱۹۰.

۲. ر.ک: افزوده‌ها (۶۶).

۳. مثلاً ر.ک به هنگام ترک هند که بخشی از گنج‌ها را در زمین پنهان می‌کند. (شرفنامه)، ۲/۳۶۵-۳.

۴. ر.ک: افزوده‌ها (۶۷).

عبور می‌کنند که پای ستوران زخمی می‌شود. از آن سنگریزه‌ها تکه‌هایی چند نزد اسکندر می‌آورند. شاه پس از آزمایشهای دقیق متوجه کشف ماده جدیدی می‌شود که نام آن را الماس می‌گذارد. اما چه فایده از این ماده نایاب سخت‌تر از فولاد که مایه عذاب ستوران و مانع رفتن آنهاست. دستور می‌دهد برای سلامتی پای ستوران آنها را با پوست گاو و گورخر بپوشانند. اما این چاره‌نهایی نیست. باید راه از این ماده مزاحم پاکسازی شود. در نهایت به دستور اسکندر، هزار گوسفند کشته شده، گوشت آنها بر روی زمین پخش می‌گردد. بدین ترتیب الماسها در گوشت فرو می‌رود، و چون در آسمان آن نواحی عقابها پراکنده‌اند، به هوای گوشت پایین می‌آیند و هر کدام تکه‌هایی از گوشت را که الماس بدان چسبیده است بر می‌دارند، و بالای کوهی رفته و می‌خورند و الماسها را از دهان بیرون می‌افکنند. پس این الماس گرانها نیز اگر بیش از حد گرد شود مایه عذاب خواهد بود. اما نکته ظریف دیگر در همین تمثیل اشارت آن به آزمندی اسکندر است. زیرا در همان زمان که عقابها گوشتها را می‌برند تا بالای کوه بخورند، به دنبال هر کدامشان نیز ده نفر فوراً به همانجا می‌روند تا الماسهایی را که از دهان عقابها می‌افتد برای اسکندر گردآوری کنند. شگفت از آزمندی انسان!

بدین ترتیب گرد کردن زر و سیم و جنگ بر سر آن جز ابلهی چیزی نیست. ابلهی بین، که از پی سنگی دوست بادوست می‌کند جنگی به که دل زان خزانه برداری که از رنج و بیم برداری^۲ و نتیجه اینکه استغنای طبع و درویشی بسی ارجمندتر از حشمت آنچنانی است. زیرا روزگارش بی‌بیم از پاسبان و دزد و درکمال شادمانی می‌گذرد^۳. به قول سعدی:

خبر ده به درویش سلطان پرست که سلطان ز درویش مسکین ترست
گدا را کند یک درم سیم سیر فریدون به ملک عجم نیم سیر^۴
نکته‌ای که ناگفته نباید از آن گذشت، این است که آزمندی تنها در مورد

۱. ر.ک: اقبالنامه/۱۹۲-۱۹۴.

۲. هفت پیکر، ۴۴/۲-۳.

۳. ر.ک: افزوده‌ها (۶۸).

۴. کلیات، بوستان، ۳۳۹/۵-۶.

گردآوری مال خلاصه نمی‌شود. بلکه این افزون‌طلبی در موارد مختلف دیگر نیز مطرح است. نظیر زیاده‌روی در شهوترانی و یا آزمندی شدید در همان باب. نظامی افسانه اول هفت‌گنبد را اختصاص به شرح و بسط این آزداده است. افسانه پادشاهی که به شهر مدهوشان می‌رود و از شهوترانی با پریان منتخب هر شب قانع نمی‌شود، و علی‌رغم سفارش پادشاه پریان که به غیر از خود وی هر شب می‌تواند یکی از پریان را انتخاب کند، آزمندیش موجب عدم انصراف او از پادشاه پریان می‌گردد و در نتیجه از آن ناحیه اخراج می‌شود.^۱

همانطور که گفته شد آزمندی جلوه‌های دیگری نیز دارد. در قدرت‌طلبی، سلطنت و سروری، کسب مقام و منزلت که به عنوان یک رذیلت در طول سرنوشت و سرگذشت اشخاص متعدد داستانهای نظامی جای جای دیده می‌شود، می‌توان آثار آن را ملاحظه کرد. و ظاهراً نیازی به توضیح و تفسیر بیشتر ندارد.

۲. میگساری

نخست باید توجه داشت که نظامی با اصل میگساری چه کم و چه زیاد موافق نیست. بلکه وی مستی واقعی خود را از سرچشمه ازلی منبعث می‌داند و بطور روشن می‌گوید که هرگز می‌نخورده است:

نپندار ای خضر پیروز پی	که از می، مرا هست مقصود «می»
مرا ساقی از وعده ایزد یست	صبح از خرابی می از بی خود یست
وگر نه به یزدان که تا بوده ام	به می دامن لب نیالوده ام
گرازمی شدم هرگز آسوده کام	حلال خدای است بر من حرام ^۲

از ملاقات نظامی با قزل ارسلان نیز هویدا است که دیگران نیز به مکروه بودن بساط میگساری از نظر نظامی اعتقاد داشته‌اند. به همان جهت پادشاه هنگام ملاقات با وی دستور برچیدن بساط می را داده است.^۳ با وجود این نظامی در بعضی جاها لفظ «می» را نوعی بکار برده است که با می مسکر مشتبّه می‌شود. اگر زمینه‌های پیشین و بعدی اشعار در چنین مقاطعی بدقت بررسی شود تصور می‌رود، مراد نظامی

۱. افسانه‌ای است طولانی. به‌ترست خوانندگان به اصل رجوع کنند. هفت‌پیکر / ۱۴۷-۱۸۱.

۲. شرفنامه، ۲/۳۸، ۴-۶.

۳. ر.ک: خسرو و شیرین، ۹/۴۵۲-۱۱.

از لفظ می «سخن» بوده باشد، که هر گونه ناملايمات زندگانی را در نظر نظامی می تواند تسکین بخشد و مایه تخفیف آلام حیات باشد. عنایت او به می واقعی تنها از مسیر وجه شباهت بیخودی و سرمستی و فراموشکاری حاصل از می و سخن است. زیرا هر جا که از ساقی طلب می کرده است غالباً بر سر رشته سخن رفته است.^۱

علت عمده مخالفت نظامی با می به خاطر زایل شدن عقل است هنگام میگساری. می گوید: عقل را نباید بوسیله شرابخواری منهدم کرد. می دشمن خرد است اگرچه موجب زدودن اندوه جهان نیز بوده باشد. وی سفارش می کند که هر کس بواقع دنبال دریافت حقیقت است نباید می بخورد زیرا این ماده آدمی را از همه چیز بی خبر می سازد. همان بهتر که بر پای میخانه رو، کنده نهاد.^۲

مخصوصاً در مورد کسانی که مصدر امور هستند بویژه پادشاهان، میگساری دایمی بسیار نکوهش شده است. و در خیزش بهرام چویننه علیه خسرو پرویز یا سایر موارد متعدد دیگر نیز، نظامی از زبان دیگران عیب بزرگ پادشاه را در میگساری و به تبع آن در بی توجهی به حال رعیت و ستمگری بدیشان می داند. بهرام چوین در انتقاد از خسرو پرویز می گوید:

بر او یک جرعه می همرنگ آذر گرامی تر ز خون صد برادر^۳
با وجود پندهای نظامی در انصراف از میگساری، به آن دسته از افرادی که یا در مذهبشان شرابخواری مباح است یا قدرت مقاومت را در برابر آن ندارند؛ سفارشی دارد. می گوید در وهله اول سعی کنید می نخورید و تا زمانی که بی حضور می می توانید شاد و خندان باشید گرد آن نروید. ولی در غیر این صورت اگر لب به می آلودید لا اقل بت پرستی نکنید.^۴

۳. در خدمت شاهان بودن

نظامی، در خدمت پادشاهان ستم پیشه بودن را اگر نه در حد یک رذیلت، لا اقل در حدود یک عمل مذموم بر شمرده است. زیرا اولین تأثیر این نزدیکی

۱. ر.ک: افزوده ها (۶۹).

۲. ر.ک: افزوده ها (۷۰).

۳. خسرو و شیرین، ۱۱۳/۱.

۴. ر.ک: افزوده ها (۷۱).

همچون هر مجالست دیگر با افراد صاحب رذیلت سرایت آن رذیلت به هم نشین خواهد بود که حکما دوری جستن از آن را برای سلامت نفس لازم دانسته اند.^۱
 نکته دوم خطرات جانی و مالی است که از نزدیکی به سلطان حاصل می شود؛
 از صحبت پادشه پرهیز چون پنبه خشک از آتش تیز
 زان آتش اگرچه پر ز نورست ایمن بود آن کسی که دورست^۲

در نظر نظامی، پادشاه با کسی قوم و خویشی ندارد، و هر زمان چهره اش به کینه افروخته شود حتی بر فرزند خود هم رحم نمی کند. بار دیگر تأکید می کند طبیعت شاه همچو آتشی است که تماشای آن از دوردست نیکوست. بعلاوه نصیحت در آن مورد سودمند است که راه را از تکبر خالی کند و گرنه پنددادن بر زورمندان که شبیه تخم پاشیدن در شوره زار می باشد در مورد پادشاهان نیز صدق می کند.^۳
 چون در بحث عدالت و سیاست مدن بیشتر از اینها در موارد فوق الذکر بحث خواهیم داشت در همین جا به همین مقدار بسنده می شود.

۴. ستمگری و ستم‌پذیری

هر دو رذیلت ستمگری و ستم‌پذیری که حالت‌های افراطی و تفریطی فضیلت عدالت است در نظر نظامی محکوم است. و معتقد می باشد به هر خسی گردن خم کردن و به هر ستمی رضایت دادن در شأن انسان نیست. بلکه باید همچون کوه استوار بود.

پایین طلب خسان چه باشی	دست خوش ناکسان چه باشی
گردن چه نهی به هر قضایی	راضی چه شوی به هر جفایی
چون کوه بلندپشتی ای کن	با نرم جهان درشتی ای کن
چون سوسن اگر حریر بافی	دردی خوری از زمین صافی ^۴

و سپس با زبانی طنزگونه می گوید: تصادفاً هر که چون خار درشتی می کند نازپرورده تر شده بیشتر مورد محبت گل قرار می گیرد:

خواری خلل درونی آرد	بیداد کشی زبونی آرد
---------------------	---------------------

۱. ر. ک: اخلاق ناصری/ ۱۵۵.

۲. لیلی و مجنون، ۵۴/ ۸-۹.

۳. ر. ک: افزوده ها (۷۲).

۴. لیلی و مجنون، ۵۲/ ۱۲-۱۵.

می‌باش چو خار حربه بردوش تا خرمن گل کشی در آغوش^۱
و نظر نهایی خود را در بیت زیر بیان می‌کند که ستم پذیرفتن در مفهوم مرگ
مرد است.

نیروشکن است حیف و یداد از حیف بمیرد آدمیزاد^۲
اما در باب ستمگری، نظامی سخنی گسترده‌تر دارد که در سیاست مدن به
مناسبت شیوه اداره کشور از آن مفصلتر بحث خواهد شد.

۵. سایر نکات

نکاتی که تحت عنوان بالا از زبان نظامی گرد می‌آید، شاید در معنای یک
رذیلت قوی نبوده باشد اما جزو فروعات رذیلت و در حد مقدمات رسیدن به رذیلتی
کامل محسوب شود. از این دسته است بدگویی بخصوص پشت‌سر مرده. آنجا که
از زبان بهرام در مقابل فردی که از پدرش بدگویی می‌کند ضمن عدم حمایت و
کتمان بزهکاری پدر شنیده می‌شود:

گر بدی کرد چون به نیکی خفت از پس مرده بد نباید گفت^۳
همچنین است عدم قناعت به بهره و نصیب خویشتن و دست‌درازی به بهره
و روزی دیگران؛ که احتمالاً منجر به بریدن نان دیگران خواهد شد.

موضوع دیگر پرخوری و اهمیت خاصی به خوردن قایل شدن است:

خانه را خوارکن خورش را خرد	از جهان جان چنین توانی برد
در دو چیز است رستگاری مرد	آنکه بسیار داد و اندک خورد
هیچ بسیارخوار پایه ندید	هیچ کم ده به پایگه نرسید ^۴

۱ و ۲. لیلی و مجنون، ۱۵/۵۳-۱۶ و ۲/۵۴.

۳. هفت‌پیکر، ۱/۹۰.

۴. ر.ک: لیلی و مجنون، ۱۳/۵۴-۱۶.

۵. هفت‌پیکر، ۴/۳۵۹-۵ و ۷.

فصل چهارم

تدبیر منزل

همچنانکه در ذیل حکمت گفته‌ایم، مراد حکمای قدیم از تدبیر منزل «آن شاخه‌ای از حکمت است که از علم به مصالح جماعتی که در خانه باهم همکاری دارند چون پدر و مادر، فرزندان، آقا و نوکر بحث می‌کند»^۱.

تدبیر منزل علم اعتدال احوال مشترک میان انسان و زن و فرزند و خدمتکاران و علاج کردن امور خارج از اعتدال است و موضوع آن احوال اشخاص مذکور است از حیث انتظام به مصالح جمعی که در منزل با یکدیگر شریکند.

«فایده آن شناخت چگونگی مشارکت اهل منزل است»^۲. بنابراین مقصود از تدبیر منزل در این موضوع، خانه در مفهوم خشت و گل و سنگ و چوب نیست. بلکه آن الفت مخصوصی است که در میان خانواده منجر به سلامت و ترفیع همگان می‌شود.

بنابراین در مجموع، علم آشنایی به روابط حاکم مابین زن و شوهر، فرزند و والدین، و وظایف و مسئولیتهای متقابل آنان، و آنچه که در راه معیشت و بقای نسل از قبیل تنظیم دخل و خرج، توجه در انتخاب شغل مناسب، و تهیه و تدارک مکان زیست، و مراعات حال همسر و صلۀ رحم اقوام را علم تدبیر منزل می‌نامند. نظامی از موارد مذکور در بالا به نکاتی چند اشاره کرده است که ذیلاً بیان می‌شود.

۱ و ۲. ر. ک: لغت‌نامه، ذیل ماده تدبیر منزل به نقل از کشف‌الظنون.

۱. تربیت فرزند

نخست انتخاب نام نیک بر فرزند است. تا کودک با تأسی جستن به شخصیت و فضایل آن نام نیک کوشش در نزدیکی بدو کند. این نکته از خطاب نظامی به فرزندش که محمد نام دارد روشن می شود. می گوید چون مهر نام محمد (ص) بر تو نقش بسته است سعی کن خود را به صفات محمدی نیز نزدیک کنی^۱.
تا هفت سالگی، دوران نشاط و خنده و بازی بچه است. نظامی از آن به «دور هلالی» تعبیر می کند:

درین دور هلالی شاد می خند که خندیدیم ما هم روز کی چند^۲

در این ایام کار و تکلیفی برای کودک واجب نیست:

آن روز که هفت ساله بودی چون گل به چمن حواله بودی^۳

اما سن چهارده سالگی سن مناسب اخذ فرهنگ و دانش و سرافرازی است:

و اکنون که به چارده رسیدی چون سرو بر اوج سر کشیدی

غافل منشین نه وقت بازیست وقت هنر است و سرفرازیست

دانش طلب و بزرگی آموز تا به نگرند روزت از روز^۴

از این به بعد، تشویق و ترغیب نظامی، فرزندش محمد را در کسب فضایل همه نمونه هایی است که در کتابهای اخلاقی در زمره وظایف والدین در تربیت فرزندان ملحوظ نظر قرار گرفته است^۵. بطور خلاصه این توصیه ها را می توان به شرح زیر خلاصه کرد:

خدا ترسی، ادب با خلق، خودشناسی، اخذ علم، دقت نظر در انتخاب دوست و هم صحبت، هوشیار بودن در جهان، بی توجهی به فریب ظواهر دنیا، دانستن بی ثباتی دنیا، نیکنامی، استمرار و مداومت در پیشه و اخذ معرفت، اهمیت دادن به خرد در زندگانی و انتخاب پیشه آبرومند^۶.

۱. ر.ک: افزوده ها (۷۳).

۲. خسرو و شیرین، ۱۱/۴۳.

۳. لیلی و مجنون، ۱۱/۴۵.

۴. همان جا/ ۱۲-۱۴.

۵. مثلاً ر.ک: اخلاق ناصری / ۲۲۲-۲۳۷.

۶. مستفاد از هفت پیکر / ۵۱-۵۵، لیلی و مجنون / ۴۵-۴۶.

در علت اخذ دانش می‌گوید: بچه را تا بزرگ نشده است به نسب و اسم و رسم پدر می‌شناسند و ارج می‌گذارند. ولی وقتی بزرگ شد معیار سنجش ارزشهایی است که شخصاً کسب کرده است^۱. بنابراین برای اخذ نیکنامی پس از مرگ پدر، باید فرزند شخصاً خصایل و فضایل نیکو کسب کرده باشد.

در مورد اخذ علم، محض کسب آن را توصیه نمی‌کند، بلکه عامل بودن بدان علم و به خدمت گرفتنش را در راه آسایش خلق سفارش می‌کند. می‌گوید نزد پیامبر اکرم علم دو نوع است: علم ادیان و علم ابدان. پس یا علم فقه و یا علم طب و یا هر دو را بیاموز! منتهی فقیهی طاعت‌اندوز باش نه حیل‌آموز؛ و طبیبی عیاوش باش نه آدمکش^۲.

بهر حال غرض از اخذ معلومات و آموختن فرهنگ گره‌گشایی از جماعت است نه گره‌اندازی:

هنرآموز کز هنرمندی درگشایی کنی نه دربندی^۳
استمرار و مداومت در کار نیز بسیار توصیه شده است، زیرا موجب کسب مهارت در پیشه می‌شود. به نظر نظامی پالان دوز ماهر از کلاه‌دوز بد باارزستر است. پالان‌گری‌ای به غایت خود بهتر ز کلاه‌دوزی بد^۴
اما تعلیم خدانشناسی و احترام و عمل به دین و مذهب و سفارش و تأکید بر اینکه جهان خالق دارد و بیهوده آفریده نشده است، تربیت دیگر نظامی بر فرزندش محمد است. زیرا ضمن آنکه همگان را به شنیدن برهان خود در اثبات عدم بیهودگی خلقت و خدانشناسی و دینداری دعوت می‌کند گوشه چشمی نیز به نصیحت فرزند در همین موارد دارد:

بر جمله جهان فشانم این نوش فرزند عزیز، خود کند گوش
من بر همه تن شوم غذا ساز خود قسم جگر بدورسد باز^۵

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۷۴).

۲. ر.ک: افزوده‌ها (۷۵).

۳. هفت‌پیکر، ۱۵/۵۲.

۴. لیلی و مجنون، ۹/۴۷.

۵. همان، ۸-۷/۱۷.

چنین است دوری کامل از همنشینان خدانشناس^۱، بدگوه‌ران و بداص‌لان که هرگز منشأ خیر نتوانند بود^۲. نتیجه چنین نشست‌هایی موجب بدآوازی و زشتی نام و موجب گمراهی است.

از همین پندهای نظامی، وظایف والدین در تعلیم و تربیت اولاد و موارد آن تعلیمات روشن می‌شود. گرچه نظامی همچون خواجه‌نصیر وارد ذکر جزئیات این تعلیم و تربیت نشده است ولی خطوط اساسی آن را تعیین کرده است. این خطوط عبارتست از هدایت کودک از خودشناسی به‌خدانشناسی و اخذ علم و معرفت در راستای خدمت به‌خلق و گشودن معضلات و پیچیدگیهای طبیعت و کسب نیکنامی در دنیا و آخرت.

نظامی، در آغاز پرورش اشخاص داستانی همچون قیس، بهرام، خسرو پرویز، اسکندر نیز از مراتب تعلیم و تربیت آنها سخن گفته است. لیکن چون اینگونه بالیدنها، افسانه‌وار و استثنایی است نمی‌تواند جنبه آموزش نظری در سیاست تدبیر منزل بوده باشد و مسلماً آن را جزو اصول اساسی آموزش و پرورش اولاد نمی‌توان محسوب داشت.

۲. همسر

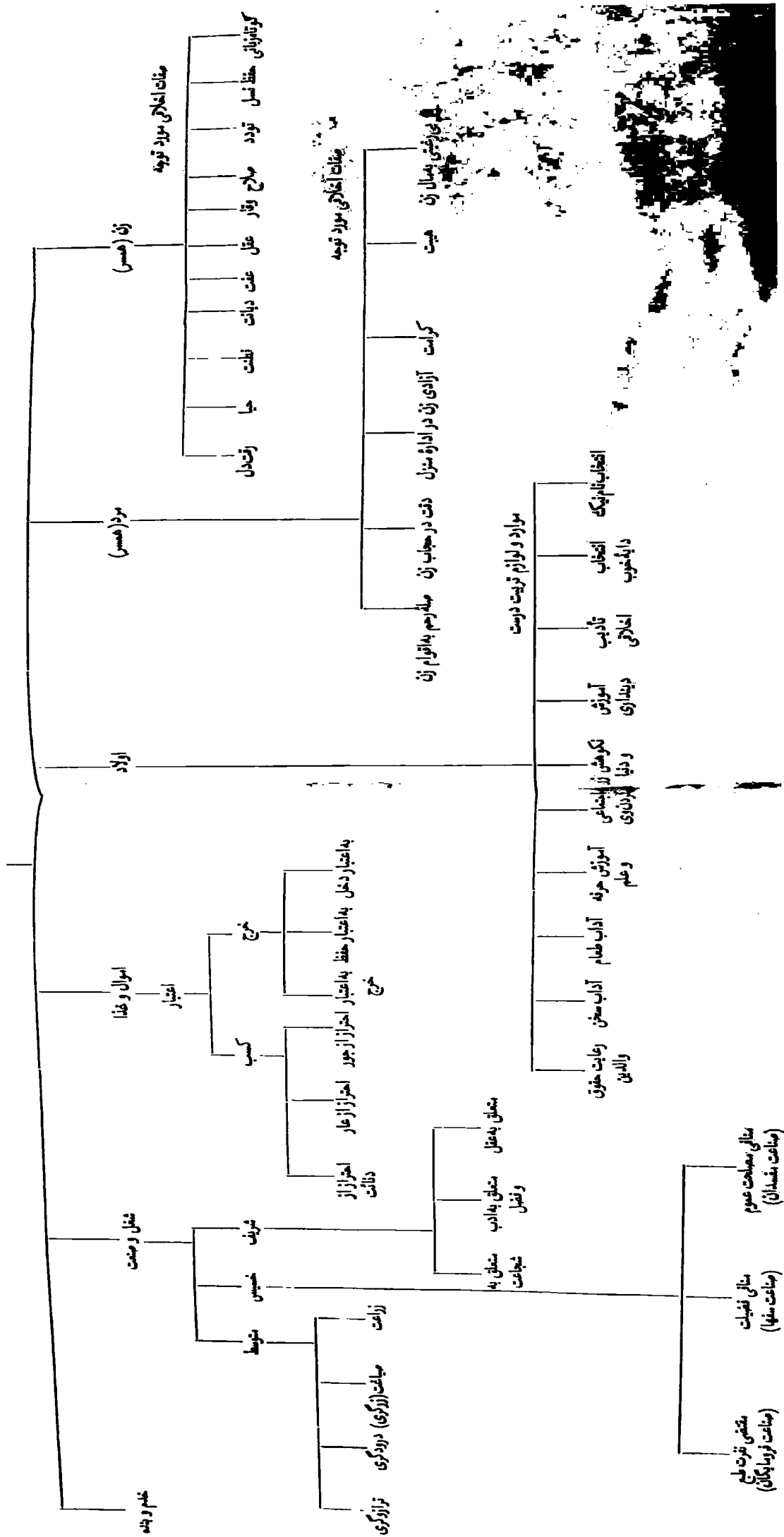
در این باب نظامی سخن زیادی نگفته است. گرچه از زنان خویش یادآورده است، ولی نکته‌ای که به‌وظیفه متقابل همسران مربوط باشد سخنی در آثار او بطور مصرح بیان نشده است. فقط در یک‌جا در داستان ارشمیدس و ارسطو توصیه شده است که انسان بهتر است یک جفت مناسب انتخاب کند و از معاشرت با کنیزکان دوری داشته باشد^۳ و به‌جای آن در فکر آموختن علم باشد.

اما از مجموعه محاکمات نظامی از زنان داستان خویش، روشن است که وی طالب صفات نیکنامی، عفت، پارسایی، وفاداری از ایشان و از مردان راستگویی و وفاداری و تأمین معاش و خوشرفتاری را در ارتباط متقابل خواستار است. در این مورد (زن)، در بخش مستقلی نظر نظامی را بررسی دقیقتر خواهیم کرد. بنابراین

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۷۶).

۲. ر. ک: افزوده‌ها (۷۷).

۳. ر. ک: افزوده‌ها (۷۸).



فصل پنجم

سیاست مدن

در طبقه‌بندی حکمت عملی گفته شد که بخش مهمی از آن را سیاست مدن یا آیین کشورداری دربر می‌گیرد و مراد از این علم، تفکر در مورد جامعه‌ای است که مردم آن جهت بقای نوع و ترفیه حال یکدیگر ناچار از تعاون باهمند، و پیدا کردن بهترین طریق این تعاون است که منجر به سعادت عموم مردم می‌شود. برای دسترسی به چنین سعادت‌ی حکما و فیلسوفان از روزگار قدیم بحث‌های کلانی کرده‌اند. و ما به عنوان مقدمه ورود بر آراء نظامی بصورتی موجز این نظریات را بررسی می‌کنیم. در نزد فیلسوفان یونان باستان و به ترتیب در افکار سقراط، افلاطون و ارسطو، در باب آیین کشورداری گفتگوهای مفصلی انجام گرفته است. از سقراط چیز مکتوبی باقی نمانده است ولی افلاطون در کتاب جمهوریت و ارسطو در کتاب «سیاست» نظرهای خویش را در مورد آیین کشورداری اظهار کرده‌اند.

حکمای ایرانی نیز با زیربنای اندیشه و جامعه اسلامی و تطبیق شرایط بومی ملل اسلامی بویژه ایران با افکار حکمای یونان باستان و نگرش به سنت باستانی حکومت در ایران، در مورد آیین کشورداری اظهار نظرهای دقیقی کرده‌اند.

افلاطون کتاب جمهوریت را به پنج بخش تقسیم کرده، و به ترتیب بحث‌های زیر را پی گرفته است:

۱- بحث در عدالت و ماهیت آن؛ ۲ و ۳- بحث در ارکان دولت و حکومت - خصوصیات طبقات حاکم و اینکه اساس حکم بر عدالت باشد؛ ۴ و ۵- بحث در

روشهای حکومت و انحطاط و ترقی آنان.

پایه حکومت ایده آل افلاطون بر آریستوکراسی علمی متکی به علم و دانش حقیقی است.

اما «سیاست» ارسطو که قطعاً به استناد صریح خواجه نصیر مورد استفاده وی بوده، در بخش چهارم و پنجم به بررسی انواع حکومتها پرداخته و در بخش ششم، حکومت کمال مطلوب خود را بیان داشته است.

سیاست ارسطو، گرچه برعکس جمهوریت افلاطون که ضمن نگرش به جامعه درست از دیدگاه اخلاقی دست به ایجاد مدینه آرمانی می زند، واقعتر با آن برخورد می کند و به قول معروف «سیاست را از آسمان به زمین می آورد»^۱ ولی با توجه به دیدگاه دقیقتر حکمای ایرانی - اسلامی ضعیفتر می نماید. زیرا وی اصل بندگی و بردگی و وجود امتیاز و برتری «آزاد» را نسبت به بنده می پذیرد.

گرچه اصول تفکر ابن سینا، بیرونی و خواجه نصیر در تشریح حکومت و نظام اجتماع از لحاظ روش مطابق با روش ارسطو است، ولی از لحاظ کلی، انطباق چندانی با آن ندارد، بلکه بر مبنای اندیشه اسلامی، تغییراتی در اندیشه ارسطو داده اند.

ابن سینا، ضمن بررسی حکومتهای دموکراسی و جوامعی که بر مبنای ریاست پست اداره می شود (جامعه خسیسه) و حکومت استبدادی و حکومت اشرافی یا آریستوکراسی (حکومت فاضله)، در پایان افضل اشکال این انواع یعنی حکومت پادشاهی را پسندیده است.^۲

فارابی هم ضمن توجه به روش طبقه بندی ارسطو، نخست جامعه و مردم را طبقه بندی می کند. سپس در خصایل و صفات رئیس مدینه، حکمت را شرط اول ریاست می داند. اما تفاوت اصلی فارابی با ارسطو در رد نظر امتیازات ویژه «آزاد» نسبت به بنده یا اصل بردگی که مورد قبول ارسطو است قرار دارد، و آن را جزء فجایع اجتماعی می شمارد.^۳ و این مسلم تحت تأثیر هم سابقه حکومت سنتی ایران که بردگی رسمی در آن وجود نداشته و هم زیر نفوذ رأی اسلام در وجود اوست.

بحث از مسایل اجتماع و حکومت، ناشی از اعتقاد عمیق ارسطو و به تبع

۱. میاست/شانزده.

۲. ر.ک: اندیشه های اهل مدینه فاضله/ ۳۸-۴۰.

۳. همان/ ۴۲.

آن فارابی و آنگاه خواجه نصیر طوسی است به مدنی الطبع یا مفطور بودن آدمی به زیست اجتماعی^۱.

به نظر فارابی، خیر افضل و کمال نهایی، کسب فضیلت و رد رذیلات است و طبیعی است که مکان بروز هر دو آن صفات در زندگی اجتماعی امکان پذیر است و لا غیر. چرا که نه فضایل و نه رذایل انسانی، هیچکدام در زندگی انفرادی ظهور نخواهد کرد. فقط تا حدود نیازمندیهای مادی ممکن است این صفات در زندگی فردی خودنمایی کند، ولیکن کمال هر یک از آنها در جامعه امکان پذیر می باشد^۲.

فارابی، اجتماع را به بدن انسان تشبیه می کند و طبقه مدیران جامعه را نظیر تک تک اعضای آن می داند، و همانطور که در بدن هر عضو وظیفه ای و کاربردی دارد، الا اینکه یکی کار مهمتر و دیگری ساده تری را انجام می دهد؛ در اجتماع نیز هیأت مدیره را مشابه همان اعضا و جوارح قلمداد می کند. در بدن، مرکز فرماندهی را قلب می داند که کاملترین و باهوشترین در میان اعضاست. در مدینه فاضله نیز رئیس اول مدینه را مشابه قلب در بدن می شمارد.

نکته با اهمیت در طبقه بندی فارابی؛ تطابق نظام جامعه است با نظام بدن، و تطابق هر دو نظام است با نظام الهی آفرینش که فرمانده کل و فیض بخش همه عقول و اجرام و اجسام جسمانی می باشد^۳.

بنابراین در نظام فارابی، انسان فاضل و به تبع آن مدینه فاضله، زمانی اصیل و درست خواهد بود که در مسیر نظام الهی و نظم آفرینش حرکت کرده باشد، و فرق عمده نظام سیاست ارسطو با فارابی همین جاست.

شرط اول و اساسی ریاست اول مدینه فاضله در نظر فارابی «حکمت» است. با آنکه وی در بیان مدینه فاضله فقط به ذکر کلیات پرداخته است^۴؛ لیکن در برابر مدینه فاضله، مدینه جاهله (شامل مداین جاهلیه، فاسقه، متبدله، ضاله و...) را قرار می دهد و همه آنها را خارج از نظم طبیعی می داند و تنها مدینه فاضله را مطابق با نظام طبیعی و آفرینش و انسان و جهان می شمارد.

۱. نظامی نیز انسان را ناچار از زیست اجتماعی می داند. ر.ک: افزوده ها (۷۹).

۲. ر.ک: اندیشه های اهل مدینه فاضله / ۴۵-۴۶.

۳. ر.ک: همان / ۴۷.

۴. ر.ک: همان جا.

اما «عدالت» مهمترین نکته مورد بحث فارابی است. لیکن عدالتی که از قوه ناطقه و قوه ادراک و تمیز برخیزد عدالت است نه منبعث از قوای حیوانی و طبیعی. بنابراین فرمانروای مطلق مدینه فاضله خرد است.^۱

بعداً ملاحظه خواهیم کرد که بحث عمده نظامی در موضوع سیاست — بی آنکه وارد جزئیات و طبقه بندی اصولی شده باشد — همین مطلب عدالت و در مقابل آن ستمگری و پیداد است.

خواجه نصیر طوسی نیز مانند فارابی و ابن سینا، گفتیم انسان را «مدنی الطبع» می شمرد و زندگی در مدینه (جامعه) را لازمه بقای زندگی انسان می داند. قائمه بر «مدینه» نیز به نظر خواجه «عدالت» است. عدالت از سه عنصر تشکیل شده است: «عادل صامت» یا پول که موجب اجرای اصل تساوی و تکافو بین اعضای مدینه است. «عادل ناطق» یا حاکم که باید موافق عنصر سوم عدالت یعنی «نوامیس الهی» یا قوانین شرعی رفتار کند. اگر حاکمی نوامیس الهی را مراعات نکند «جائر اکبر» است. (جائر اوسط کسی است که از حاکم اطاعت نکند و جائر اصغر کسی است که تابع قوای غضبیه و شهویه بود).

با این حال اجرای عدالت، تنها موجب وحدت مصنوعی یا به اصطلاح خواجه «اتحاد صناعی» در جامعه است — مانند اتحاد اثاث خانه با یکدیگر — نه «اتحاد طبیعی» — مانند اتحاد اجزای بدن با هم — مقتضی ایجاد اتحاد طبیعی در جامعه یا مدینه «محبت» است.

اگر سیاستی که با آن مدینه اداره می شود سیاست فاضله باشد — که هدف آن تکمیل خلق برای نیل به سعادت است — می تواند این اتحاد طبیعی را ایجاد کند. ولی اگر «سیاست ناقصه» باشد — که هدف آن «استعباد خلق» و بنده کردن آنان از راه ستمگری و «تغلب» است — در آن صورت سعادت واقعی به دست نمی آید و مدینه به اتحاد طبیعی نمی رسد.

خواجه، درباره اشکال مختلف «مدینه» از جهت هدفی که در برابر خود می گذارد و نیز درباره طبقات و قشرهای یک مدینه نیز سخن می گوید و مانند فارابی تنها «مدینه فاضله» را که در جستجوی سعادت واقعی است و بوسیله حکما و افاضل

۱. برگرفته از اندیشه های اهل مدینه فاضله / ۴۹-۳۴.

اداره می‌شود، مدینه واقعی می‌داند و مدینه‌های دیگر مانند «مدینه خست» که هدف آن کسب لهُو و لعب است، و «مدینه نذالت» که هدف آن جمع ثروت بسیار است، و انواع دیگر مدینه‌های نازله و رذیله را رد می‌کند.

خواجه در بیان طبقات جامعه (یا ارکان مدینه) به نظر می‌رسد مانند افلاطون خواستار آن است که اداره جامعه و «تدبیر اهل منزل» بدست «اهل فضایل» انجام گیرد.

بدین ترتیب اخلاق خواجه نصیرالدین از مسایل اخلاق فردی آغاز و به اخلاق اجتماعی ختم می‌گردد، و در همه جا انسان‌دوستی و عدالت‌پرستی وی به روشنی دیده می‌شود.^۱

جالب توجه است که نظامی نیز همچون حکمای یونان و ایران، بی‌آنکه نظیر آنها بصورت منظم و درون یک دستگاه منظم فکری و در یک اثر بخصوص راجع به سیاست مدن سخن گفته باشد — شاید به مناسبت آنکه زمینه کارش شعر بوده است — ولی با نگرشی کلی بر اجزای پراکنده نظریات وی در خمسه، می‌توان حدس زد که محدوده تفکرش در همان محدوده تفکر حکمای پیش‌گفته قرار دارد. و از مدینه فاضله‌ای که از میان آثارش در ادامه این گفتار از آن بحث به میان خواهد آمد، به نیکی، اعتقادش نسبت به مدینه فاضله‌ای که توسط خردمندان و با فضایی آکنده از داد و بدور از ستم اداره می‌شود روشن خواهد شد.

نظامی وقتی از سیاست‌کشورداری سخن می‌گوید تأکیدش بر روی عدالت قرار دارد. این نکته را بارها بصورت تصریح، تلویح، کنایه، تمثیل، قصه‌های تاریخی و افسانه‌ای و هر بهانه ممکن دیگر — حتی در قصه‌هایی که ظاهراً عاشقانه است — گوشزد کرده است. تأکید بیش از حد نظامی بر موضوع عدالت — که پایه مدینه فاضله است — تصادفاً بیانگر اعتقاد عمیق وی به فلسفه حکومت خردمندان و حکیمان و اداره کشور بر مبنای خرد است که در مورد اخیر نیز نظامی کم نگفته است. منتهی باید همین جا بدین حقیقت نیز اشاره کنیم که برخورد نظامی با مصطلح سیاسی «عدالت» و یا مفهوم دقیق واژه مذکور، همچون ارسطو یا افلاطون و یا فارابی و خواجه نصیر به دقت یک فیلسوف نیست. و چگونگی آغاز و انجام این آرزو و وسایل

۱. برخی بردسیها درباره جهان بینی‌ها و جنبشهای اجتماعی در ایران/ ۳۱۲-۳۱۳.

و وسایط لازم پیاده‌شدن آن آرمان به روشنی تشریح و تبیین نمی‌شود، و اینها معنی می‌کنیم از گفته‌های پراکنده وی که در آثارش منتشر است بلکه به جامعه آرمانی او و هیأت حاکمه مورد توجه‌اش دسترسی پیدا کنیم.

عدالت

چنانکه پیشتر نیز گفته شد، حکمت از اعتدال نفس ناطقه، شجاعت از اعتدال نفس سبعی و عفت از اعتدال نفس بهیمی حاصل می‌شود و اعتدال این سه بایکدیگر موجب فضیلت افضل که همان عدالت است می‌باشد^۱. بنابراین عدالت، هم در باب اخلاق فردی منتجی است از تسالم و تعادل مابین نفوس ثلاثه و هم در اجتماع نیز نتیجه‌ایست از همان تعادل نفس پادشاه و رعیت^۲.

به نظر نظامی بسیاری از گرفتاریهای پادشاهان در عدم رعایت اعتدال است:

همه کارشاهان شوریده‌آب از اندازه شناختن شد خراب^۳

از مصادیق عدم رعایت اعتدال، یکی عدم رعایت مراتب افراد که در سلک خدمت پادشاهانند از ناحیه حاکم است. یا در نامتعادل بودن بخشش و رعایت حال بزرگ و کوچک می‌باشد که «شیرویه» نیز از همین ناحیه پدر را کشت:

بزرگ اندک و خرد بسیار برد	شکوه بزرگان ازین گشت خرد
سخایی که بی‌دانش آید به جوش	ز طبل دریده برآرد خروش
کم و بیش کالا چنان برمسنج	که حمال هر ساعت آید به رنج
مکش بر کهن شاخ نوخیز را	کز این کشت شیرویه پرویز را
مزن اره بر سالخورده درخت	که ضحاک ازین گشت بی‌تاج و تخت
جهاندار چون ابر و چون آفتاب	به اندازه بخشد هم آتش هم آب ^۴

همچنانکه از آخرین بیت شاهد بالا برمی‌آید، نظامی تعادل موجود در طبیعت را بهترین دلیل بر حفظ تعادل در زندگی، از جمله در مورد حکومت می‌داند. به نظر نظامی، عدالت موجب فراخی نعمت، زایایی طبیعت و فرار اندوه

۱. ر.ک: اخلاق ناصری/ ۱.۸-۱.۹.

۲. همچنین ر.ک: اندیشه‌های اهل مدینه فاضله/ ۴۸-۴۹.

۳. اقبالنامه، ۸/۲۷.

۴. همان، ۲۷/۱۰-۱۲ و ۲۸/۱-۲.

می‌شود. همچنانکه در عهد بهرام گور به مناسبت بسط عدالت چنین شد^۱. او معتقد است که شکر چنین نعمتی را باید بجای آورد. زیرا هرگاه مخلوق شکر نعمت بجا نیاورند؛ فراخی روزی رخت برمی‌بندد و مردم آن را به سختی درآوردن آهن از سنگ به چنگ می‌آورند^۲.

عدم رعایت اصل عدالت و رها ساختن کشور بدست افرادی که جز به نفع شخصی خویش نمی‌اندیشند و در نتیجه فقر و ناداری رعیت برای پادشاه و حکومت فاجعه‌آمیز است. نظامی در طی داستان حمله خاقان چین به ایران در عهد حکومت بهرام، نکات حساسی از آیین مملکتداری را گوشزد می‌کند. این نکات را می‌توان به شکل زیر خلاصه کرد:

۱. پادشاه نمی‌بایست پیوسته مشغول میگزاری و بزم‌آرایی بوده و از حال عمومی کشور و مردمانش غافل باشد. همانگونه که بهرام بود.

۲. پادشاه پیوسته باید کارگزاران و وزیران خویش را در تحت نظارت خود داشته باشد.

۳. در صورت بروز اشکال در اداره کشور، فوراً مسئولان و بانیان نابسامانی را تنبیه کند.

۴. و از همه مهمتر عدل و داد را در باب همه رعایا مرعی دارد^۳.
نظامی، اعتقاد کامل دارد که تنها راه اداره درست مملکت در گرو داد گستری است:

دادگری شرط جهانداری است	شرط جهان‌بین که ستمگاری است
هر که در این خانه شبی داد کرد	خانه فردای خود آباد کرد ^۴

نکوهش ستمگری و ستم‌پیشگی

عشق نظامی به داد گستری و اعتقادش به وجود جامعه خوشبخت از ناحیه رهبران عادل و خردمند، از انتقادهای وسیع وی از نفس ستم‌پیشگی و پادشاهان

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۸۰).

۲. ر.ک: هفت‌پیکر، ۱۰۳/۱۱-۱۲.

۳. ر.ک: همان، ۳۱۵-۳۴۸.

۴. مخزن الاسرار، ۹۰/۱۰-۱۱.

و حاکمان ستمگر، بیش از دفاع مستقیم‌اش از فضیلت عدالت هویدا می‌شود. متأسفانه بازگویی تاریخچهٔ ستم و ستمگران چندان کار آسانی نیست. بویژه در دوره‌های استبدادی مطلق روزگارانی که نظامیها می‌زیسته‌اند. بدین نکته، شاعر در جایی با هوشیاری هرچه تمامتر که شامل دوران تاریخی حیات او نیز می‌شود، اشاره دارد. می‌گوید جهان پیر است و هر کس نهایت می‌تواند صد سالی از آن را ببیند، اما اجازه نمی‌دهد صدسال دیگری از دگرگونیهای آن را نظاره‌گر باشد تا بدینوسیله به طبیعت پستش آگاه شود. روشن است با چند صباحی همراه‌بودن با جهان؛ آگاهیهای چندان نمی‌توان بدست آورد. سپس می‌افزاید هر دوره، فریادهایی از ستمگری و دادخواهی بلند است و در آن استغاثه‌ها و فریادها، رازهایی نهفته است که داندگان می‌دانند. بدبختی اینکه حتی امکان سخن گفتن از ستمهای صدسال پیش نیز در صدسال بعد نیست. زیرا ستمکاران به گمان اینکه روی سخن با آنهاست گوینده را تنبیه می‌کنند.^۱

با وجود شناختی که شاعر از ماهیت پادشاهان ستمگر دارد بازهم به صراحت می‌گوید: در روش سعادت، ستمگری روانیست، زیرا سعادت با ستمکاری مناسبتی ندارد. ستم در مذهب دولت روا نیست که دولت با ستمکار آشنا نیست^۲ همچنین با سیم و زر دیگران نباید کاخها را زرین کرد؛ زیرا این عمل موجب سستی دین و سوراخ شدن کیسه خواهد شد. درویشان را نباید آزرده که آنان نیز برای خویش ارزشی دارند:

به سیم دیگران زرین مکن کاخ کزین، دین رخنه گردد کیسه سوراخ^۳
 به جباری مبین در هیچ درویش که او هم محتشم باشد بر خویش^۴

نظامی هشدار می‌دهد که ستم موجب ویرانی حکومت است. آنچنان که حتی مردم از تسخیر کشور خویش به دست بیگانه خشنود می‌شوند. زیرا رهایی خویش را از چنگال پادشاه ستمگر، درگرو حملهٔ بیگانه می‌دانند. «چنانکه وقتی خبر حملهٔ اسکندر به دارا در مرز و بوم منتشر شد، جهان را گویی مژدهٔ نوروز دادند. چرا که

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۸۱).

۲. خسرو و شیرین، ۱/۱۸۸.

۳ و ۴. همان، به ترتیب ۴/۱۸۸ و ۱/۱۸۹.

بیداد دارا جهانسوز بود و کشور و مردم همگی از ستمکاری او به ستوه آمده بودند^۱.
 نظامی برای آنکه ستمگران را از این رذیلت بزرگ بسوی عدالت سوق دهد،
 از ابزارها و شگردهای گوناگونی بهره می‌جوید. یکی از مهمترین این ابزارها مکافات
 عمل است که ستمگر در این جهان می‌بیند. زیرا خونهای نابحقی که از سایه
 ستمگری ستمکار بر مظلوم می‌رود، موجب مکافات او می‌شود. این حقیقت از زبان
 سقراط در خطاب به اسکندر بیان شده است. وی می‌گوید: به خون ریختن شایق مباش.
 چه بسیار آب چشم یتیم و خون ناحق که از شمشیر تو ریزد و ممکن است همان،
 موجب کیفر خونریز باشد. و چه حاصل از این عمل جز داغ ننگ و برباد رفتن باغ
 سبز زندگانی^۲.

در نصیحت فریبرز به اسکندر آمده است: ستمگری پیشه‌مساز و از بیدادگری
 دارا عبرت‌آموز و از آن درگذر. زیرا بنگر تا بازبینی که وی از کشتنهای خویش
 در جهان چه دید. آنچه را که او کرد تو از آن دوری کن تا به حال و روز وی دچار
 نشوی^۳.

جایی دیگر همان فریبرز در مقام پاسخ این سؤال اسکندر که «چرا بهمن
 فرامرز را کشت؟» «و چگونه موبدان پندش ندادند!» می‌گوید: دنیا دار مکافات
 است. بهمن با آن جنایتی که کرد تاج و تخت را بالاخره از دست می‌داد. چه کسی
 را دیده‌ای که در ریختن خون پافشاری کرد و از همان خون در پایان کیفر نبرد.
 در همین جاست که اسکندر بر خود می‌لرزد. زیرا او نیز «دارا» را کشته است و از
 آن مکافات نخواهد گریخت^۴.

وسیله دیگر نظامی در تنبه و بیداری ستمگران، هشدار دادنشان به روز
 رستاخیز است. وی در خطاب به این دسته می‌گوید: فرض کن با ستم‌پیشگی ملک
 ضعیفان و مال یتیمان به کف آوردی، چه فایده از آن که فردا روز قیامت به دنبال هست.
 سپس می‌افزاید: رسم نیست که جهان را به ستم گیرند؛ بلکه ملک را در سایه انصاف
 می‌توان بدست آورد. باید متوجه بود که عدالت سبشی است خردشادکن و موجب

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۸۲).

۲. ر. ک: اقبالنامه، ۹/۱۶۲-۱۲.

۳. ر. ک: شرفنامه، ۸/۲۳۵-۱۰.

۴. ر. ک: همان، ۱۱/۲۳۳-۱۷ و ۱/۲۳۴.

آبادانی کشور. آری کشور در سایهٔ عدل پایدار می‌شود.^۱
 در نصیحت شیرین، به خسروپرویز نیز به روز رستاخیز هشدار آمده است و
 سعی شده است ذهن شاه از مال‌اندوزی و ستمگری به عاقبت‌اندیشی و جهان آخرت
 سوق داده شود:

نجات آخرت را چاره‌گر باش در این منزل ز رفتن با خبر باش
 کسی کو سیم و زر ترکیب سازد قیامت را کجا ترتیب سازد^۲
 وسیلهٔ دیگر، یادآوری نظامی از اعمال و تصمیمهای دادگسترانهٔ شاهان
 پیشین است تا شاید شاهان بدانان و راه و رسم‌شان تأسی جویند. وی در داستان
 بهرام می‌گوید که او هنگام شکار گورخرهای کوچکتر از چهار سال، بجای کشتن‌شان
 با داغ کردن رانشان به نام خویش، آزاد می‌کرد. در نتیجه هر کس دیگر هم اگر
 این گورخران مهرشده را شکار می‌کرد، جای مهر را می‌بوسید، و رهایشان می‌ساخت.^۳
 در همین جا نظامی با طنز مخصوصی گریز به ستمگری عصر خویش می‌زند و
 می‌گوید: ما که داغ حمایت پادشاه را داریم، با وجود این به‌ترست اسب خویش
 را به آرامی برانیم. چرا که در آن عهد گوران به‌مناسبت داغ پادشاه آزاد بودند؛ ولی
 امروز در این گورخانه (دنیا) حتی موری نیز یافت نمی‌شود که داغ ستم بر پیشانی
 نداشته باشد:

ما که با داغ نام سلطانیم ختلی آن به که خوشترک رانیم
 آنچنان گورخان به کوه و به‌راغ گورکو داغ دید رست ز داغ
 در چنین گورخانه موری نیست که برو داغ دست زوری نیست^۴

داستان دیگر نظامی در همین راستا، تنبیه پدر خسروپرویز است از او به
 مناسبت ستمی که بر رعیت روا داشته و از عدالت‌پیشگی بدور افتاده است. داستان
 چنین است که روزی خسروپرویز در اوایل جوانی در صحرا رخت عیش و عشرت
 پهن کرد. در پی ساز و آواز و مستی، یکی از اسبان وی کشتزار رعیتی را چرید.
 غلامی از غلامانش نیز چند غوره از غوره‌های دهقانی را چید. خبرچینان به‌شاه خبر

۱. ر.ک: انزوده‌ها (۸۳).

۲. خسرو و شیرین، ۲۹۹/۵-۶.

۳. ر.ک: هفت‌پیکر، ۱۷-۱۲/۶۹.

۴. همان، ۱/۷۰-۳.

دادند که شاهزاده دیشب بی‌رسمی‌ها کرده است. چه سود که از شاه نمی‌ترسد. بزمندش کشتزار سبز را چریده، بنده‌اش غوره دهقان تباه کرده، و خودش جای درویش را بزور گرفته و آواز چنگش نیز به‌گوش نامحرمان رسیده است. سپس افزودند اگر این کارها را نه فرزند شاه بلکه بیگانه‌ای می‌کرد، سلطان خان‌ومان او را از بین می‌برد. آری همیشه فساد، صدها بیشتر به‌رگهای دیگران می‌زند اما بر رگ خود دستش می‌لرزد!

پادشاه پس از شنیدن گزارش دستور داد: اسب خسروپرویز را پی زنند، بنده‌اش را به‌صاحب غوره بخشیدند، تختش را نیز به‌درویش دادند، و ناخنهای نوازنده چنگ را شکستند و سیمهای آن را پاره کردند. خود خسروپرویز نیز تنها با شفیع‌انگیختن پیران و بزرگان قوم و پوشیدن کفن در مفهوم اعلان آمادگی برای قبول هر نوع تنبیه از مرگ نجات یافت.^۱

در انتقاد و تنبیه پادشاه ستمگر، نظامی حتی به‌جعل داستان نیز می‌پردازد. می‌گوید پادشاهی رعیت‌شکن و ستمگر بود که راه و رسم حجاج را درپیش گرفته بود. جاسوسان متعددی نیز پراکنده بود تا هر چه پشت‌سرش می‌گفتند بدو خبر دهند. خبرچینان روزی به‌شاه گفتند: فلان پیر ترا نهانی ستمگر، قاتل و خونریز نامیده است. شاه بشدت خشمگین شد و دستور داد نطع بگسترند و پیر را بیاورند و گردنش را بزنند. پیرمرد کفن پوشید و حاضر شد. پادشاه گفت: شنیده‌ام مرا خونریز و ستمگر خوانده‌ای! پیر گفت: خوشبختانه من نمرده‌ام و از آنچه گفتم بدتر هم به‌زبان آورده‌ام. پیر و جوان از کار تو درخطرند و شهر و روستا از پیکار تو آزرده. من با این حقیقت- نمایی آینه تو هستم:

آینه چون نقش تو بنمود راست خود شکن، آینه شکستن خطاست^۲
پادشاه چون راستگویی پیرش اثر کرد، تغییر سیاست داد و از ستمگری به رعیت‌پروری روی آورد.^۳

اما ضامن اجرای عدالت و رفع ستم، توجه به حال رعیت است. در نصیحت شیرین به خسروپرویز آمده است: آینه بخت شاهان از آه دادخواهان سیاه‌بخت

۱. ر. ک: خسرو و شیرین / ۴۴-۴۵.

۲. مخزن الاسرار، ۸/۱۴۷.

۳. ر. ک: همان / ۱۴۶-۱۴۷.

شده است. قبل از آنکه ریشه های باغ پیوسد باید در فکر آن بود. همیشه پس از آنکه تگرگ گلها را می زند، بوی آن دنیا را می گیرد. باید دانست که جهانشواری و ستمگری خوب نیست. پس بهتر که پادشاه رعیت نواز باشد. پادشاهی که مغرور پادشاهی شود و رعیت را فراموش کند، یکدفعه مواجه با سعادتمند دیگری می شود که با دست مردم به سلطنت رسیده است^۱.

نکته بسیار با اهمیتی که در پایان این مقوله باید بدان اشاره کرد، مساله محکومیت ستم پذیری است در مقابل ستمگری. نظامی تماشاگر بودن در برابر ستم را هم یکنوع رذیلت محسوب می دارد. در این مورد تمثیل جالبی دارد:

سشو خامش چو کار افتد به زاری	که باشد خامشی نوعی ز خواری
شنیدستم که در زنجیر عامان	یکی بود است از این آشفته نامان
چو با او ساختی نابلغی جنگ	به بالغ تر کسی برداشتی سنگ
پرسیدند کز طفلان خوری خار	ز پیران کین کشی چون باشد این کار؟
به خنده گفت اگر پیران نهند	کجا طفلان ستمکاری پسندند!
چو دست از پای ناخشنود باشد	به جرم پای، سر، مأخوذ باشد ^۲

سخن نظامی در باب عدالت و آیین کشورداری یک سرش به شاه پیوند می خورد. چرا که در رأس آن حکومت پادشاه قرار گرفته است، و خوشبختی جامعه عهد نظامی ها وابسته به حضور یا عدم حضور پادشاه عادل یا ستمگر است. بدین جهت وی در تصویر جامعه خوشبخت و بدبخت ناچار از بحث در مورد شاه خوب یا شاه بد است. بناچار ما نیز این بحث را با نظر نظامی در مورد شاه خوب یا شاه بد پی می گیریم.

شاه خوب، شاه بد

نخست اینکه از مجموع نظر نظامی چنین برمی آید که شاه خوب حکم کیمیا را دارد. زیرا در تمامی آثار وی از پادشاهی تاریخی و مسلم تعریف و تمجیدی

۱. ر. ک: خسرو و شیرین / ۳۹۸-۳۹۹.

۲. همان، ۱۸۸/۶-۱۱.

دیده نمی‌شود. مگر مدایحی که در تمجید از ممدوحان و پادشاهان و امیران معاصر خویش به عمل آورده و آن را می‌توان حمل بر اجبار و ناچاری و ضرورت زمان کرد. بنابراین او نیز با توجه به خصایل پادشاهان، با امام محمد غزالی هم‌عقیده است که آسودگی و سلامت نفس را در دوری از سلاطین می‌داند.

غزالی گوید: «بدان که علما را با سلاطین سه حالت است: یکی آنکه به نزدیک ایشان نشوند و نه ایشان به نزدیک وی آیند، و سلامت دین در این باشد. حالت دوم آنکه به نزدیک سلطان شوند و بر ایشان سلام کنند، و این در شریعت مذموم است — عظیم — مگر که ضرورتی باشد. بوذرگفت: در دوزخ وادی است که در آنجا هیچکس نبود مگر عالمانی که به زیارت سلطانان شوند. هر که نزدیک سلطان شد در خطر معصیت افتاد. یا در کردار یا در گفتار یا در خاموشی یا در اعتقاد. حالت سوم به نزدیک سلطان نشود، لیکن سلاطین نزدیک وی آیند».

سپس اضافه می‌کند: «پس از این جمله باید بدانی که به نزدیک هیچ ظالم شدن رخصت نیست، مگر به دو عذر: یکی آنگاه فرمانی باشد از سلطان — به الزام — که اگر فرمان نبری بیم آن باشد که برنجانند یا حشمت سلطان باطل شود و رعیت دلیر گردند. دیگر آنکه به تظلم شود در حق خود، یا شفاعت در حق سلطان، اندرین رخصت باشد، به شرط آنکه به دروغ نگوید و ثنا نگوید، و نصیحت درشت باز نگیرد»^۱.

غزالی از این صریحتر و شدیدتر در جای دیگر از سلطان سخن رانده است. عین عبارتهای وی چنین است: «بدان که هرچه در دست سلطانیان روزگار است، که از خراج مسلمانان ستوده‌اند یا از مصادره یا از رشوت، همه حرام است.

حلال در دست ایشان سه مال است: مالی که از کفار به غنیمت بستانند، و یا گزیدی که از اهل ذمت بستانند، یا میراثی که در دست ایشان افتد از آن کس که بمیرد و وی را وارثی نباشد که آن مال مصالح را باشد. و چون روزگار چنین است که این مال حلال نادر است، و بیشتر از حرام و مصادره است، نشاید که از ایشان هیچ چیز ستن تا ندانی که وجه حلال است، اما از غنیمت یا از

۱. کیمیای سعادت، ج ۱/ ۳۸۰-۳۸۴.

گزید یا از ترکات»^۱.

نظامی نیز تصویری که از محضر شاه و نزدیکی بدومی کشد پیوسته خطرناک و بی رحم است. استبداد شاهان گذشته که حتی نصیحت منجر به سعادت و سلامت خویش را نیز بر نمی تافته اند، این طرز تفکر را در ذهن نظامی ها بوجود آورده است. در مشورت دارا نسبت به جنگ با اسکندر نیز این حقیقت دیده می شود. وی را فربرزنامی از این مبارزه برحذر داشت. ولی چون خلاف میل پادشاه بود؛ از ناحیه او متهم به خبط دماغ یا جانبداری از دشمن شد. نظامی اصل نظر خویش را در مورد شاهان با استفاده از این حادثه چنین بیان می کند: «در کار شاهان خطرات فراوانی است. بواقع هیچکس با پادشاه خویشی ندارد. زیرا هر زمان چهره اش به کینه افروخته شود بر فرزند خود هم رحم نمی کند. بواقع پیوند شاه با آتش است و تماشای آتش از دور نیکوست. نصیحت زمانی سودمند است که راه را از تکبر خالی کند و گرنه پند بر زورمند شبیه پاشیدن تخم در شوره زار است»^۲.

چنین زیربنایی در تفکر، نظامی را بدین اصل سوق می دهد که همچو غزالی عین آسایش را در ترک خدمت شاهان بجوید:

بگذار معاش پادشاهی	کسوارگی آورد سپاهی
از صحبت پادشاه بپرهیز	چون پنبه خشک از آتش تیز
زان آتش اگر چه پر ز نورست	ایمن بود آن کسی که دورست ^۳

بهترین توصیف نظامی از حاکم و پادشاه بد در مخزن الاسرار از زبان پیرزنی شاکی آمده است. این پادشاه سلطان سنجر است. از نظر تاریخی و اخلاقی نیز او شخصیت مطرودی دارد و نظامی چنین می گوید: «روزی پیرزنی که از دست ستمگری حکومت به تنگ آمده بود؛ دامن سنجر را گرفت و گفت: ای پادشاه! از دست تو کمتر انصاف دیده ام؛ در مقابل هر چه بخواهی ستم ملاحظه کرده ام. شهنه مست تو وارد حریم من شده و چند لگد بر سر و روی من کوبیده و از مویم گرفته و از خانه بیرونم کرده است. در این ستم آباد، نام مرا بر سر زبانها افکنده و درب خانه ام

۱. کیمیای سعادت، ج ۱/ ۳۷۹-۳۸۰.

۲. ر. ک: انزوده ها (۸۴).

۳. لیلی و مجنون، ۵۴/ ۷-۱۲.

را مهر ستم نهاده است. دلیلش چه بوده؟ اینکه فلان نیمشب بر سر کوی تو بهمانی را چه کسی کشته است! بدین بهانه به دنبال قاتل، خانه‌ام را زیر و رو کرده است.

سپس پیرزن ادامه می‌دهد: شهری که داروغه‌اش مست باشد، آدم نیز به قتل می‌رسد. آن وقت عربده کشیدن بر سر پیرزن کجا چاره‌ساز است! آری دخل ولایت را مستانه به جیب می‌زنند، در مقابل، پیرزنان را به جرم جنایت بازداشت می‌کنند!

ای پادشاه! آنانکه بامن چنین کردند، آبروی من و عدالت ترا نابود ساخته‌اند. حال اگر داد من ستانده نشود روز قیامت به حساب تو خواهند رسید. حیف که در تو انصاف و عدل نمی‌بینم و ترا از ستمگری آسوده نمی‌یابم. از شاهان نیرو و یآوری بر ستمدیدگان می‌رسد ولی از تو چه خواریه‌ها که نصیب ما نمی‌شود! بدان که مال یتیمان ستن رسم درستی [برای حکومت] نیست. بعلاوه مال یتیم که ثروت «ابخاز» نیست که چشم بدان دوخته‌ای. بهترست از موی سفید پیرزنان شرم بداری.

پیرزن سپس می‌افزاید:

تو که ادعای پادشاهی داری بنده‌ای بیش نیستی. این چنین که در حال تباه ساختنی؛ دیگر شاه به حساب نمی‌آیی. شاه کسی است که فرمانهای خود را در رعایت حال رعیت صادر کند، تا همه مطیع او باشند و از دل و جان دوستش دارند. در حالیکه تمام دنیا را بهم ریخته‌ای چه هنری از تو سر زده است؟ سلطنت ترکان به همت عدالت سربلندی یافت، اما تو با این بیدادی که راه انداخته‌ای نه ترک، بلکه هندوی غارتگر هستی. مسکن شهری از دستت ویران و خرمن دهقان نابود شده است.

اما بهترست پادشاه در فکر روز رستاخیز باشد و عدل ورزد و پیرزنان را با سخن شاد دارد، و این سخن از من به یاد داشته باشد که دست از سر بیچارگان بردارد تا دچار حملهٔ تیر آه غمدیده‌ها نباشد. باید بداند که برای آن شاه شده است که ستم نکند و بر زخم رنجوران مرهم نهد!.

این دادخواهی پیرزن در مخزن الاسرار ظاهراً به جایی نرسیده است. زیرا

۱. ر.ک: مخزن الاسرار / ۹۱-۹۳.

تاریخ می گوید که سنجر این گونه سخنان را مهمل گرفت تا سرزمین خراسان را از دست داد و اسیر غزان شد.

نظامی، از همین داستان گریز به عهد خویش نیز می زند و آن را شاید بدتر از عهد سنجر تصویر می کند. می گوید: در روزگار ما نیز داد دور از دسترس شده است و حکم کیمیا را پیدا کرده و زیر آسمان کبود، شرم و حیا رخت بر بسته است و آبرو بر روی خاک نمانده است. پس نظامی برخیز و بر دل خوناب شده خون گریه کن:

داد در این دور برانداختست	در پر سیمرخ وطن ساختست
شرم در این طارم ازرق نماند	آب درین خاک معلق نماند
خیز نظامی ز حد افزون گری	بر دل خوناب شده خون گری ^۱

نمونه دوم از پادشاه ستمگر یزدگرد پدر بهرام است. او نمونه ای است از شاه بد. نظامی در نحوه تولد بهرام می گوید که فرزندان یزدگرد به محض تولد می مردند و زنده نمی ماندند. تا آنجا که در عرض بیست سال هر چه از صلب او فرزند حاصل شد همگی مردند. آنگاه همین حادثه شوم را مناسبت کیفر ستمکاریهای او می داند^۲. در مقابل از بهرام تمجید می کند که هرچه پدر شکسته بود او مومیایی می کرد و هرچه او «زنده» خلق بود بهرام نوازنده آنان می شد^۳.

مورد دیگر ستمگری انوشیروان است و نظامی از زبان دو پرنده دست به انتقاد از حکومت او زده است. می گوید: شاه، روزی بهنگام شکار از همراهان دور شده بود و تنها همراه او وزیر اعظمش بود. تا آنکه دهی دید بس ویرانه و خراب. در اینجا دو پرنده با هم به نجوا نشسته بودند. شاه از وزیر پرسید این پرندگان چه می گویند. وزیر گفت صحبت از رامشگری نیست. بلکه یکی از این دو دختری به دیگری داده است و بر سر شیربها چانه می زنند. صاحب دختر می گوید این ده خراب را همراه چند ده دیگر باید برسم شیربها بدهی. پرنده دوم پاسخ می دهد: ازین حرفها درگذر، اینطوری که پادشاه پیش می رود، چندان طول نمی کشد که

۱. ر. ک: مخزن الاسرار، ۵/۹۳-۷.

۲. ر. ک: هفت پیکر، ۵۷/۱۴-۱۵.

۳. ر. ک: همان، ۵۶/۱۲-۱۴.

صدهزارده ویران مشابه این ده را به تو می‌دهم»^۱.

در اینجا نظامی نتیجه‌ای از این افسانه می‌گیرد که با تاریخ نمی‌سازد و بدین- ترتیب تاریخ دلخواه خویش را رقم می‌زند. می‌گوید: «شاه از شنیدن این سخن بسیار افسرده شد و بر سرش زد و گریست. گفت: بین ستم من تا چه پایه‌ای رسیده است که پرندگان نیز متوجه آن شده‌اند. آنگاه از ستم‌پیشگی رویگردان شد و عدل را گسترش داد و خراج را از آن ویرانه‌ها معاف کرد تا آبادان شدند»^۲.

با این نمونه‌ها روشن می‌شود که مهمترین رذالت یک حاکم در ستمگری او نهفته است. اما رذایل دیگری نیز می‌تواند در نمایش چهره زشت شاه مشاهده شود. یکی از آن رذایل باده‌گساری و سیخواری افراطی پادشاه است که موجب غفلت شاه از حال رعیت و آبادانی کشور می‌شود. بدین نکته، نظامی در داستان خسرو و شیرین علاوه بر تصریحی که دارد و ما به ذکر آن می‌پردازیم، از مجموع حوادث داستان نیز می‌توان زشتی می‌گساری خسروپرویز را به نیکی ملاحظه کرد. اما آنجا که تصریح دارد در انتقاد بهرام‌چوبین از پادشاه بهنگام قیام است. می‌گوید: «بهرام در نامه‌های محرمانه خود به سران نوشت: برای خسروپرویز یک جرعه می‌آتشین از خون صد تا برادر عزیزتر است و حاضر است کشوری را به بانگ «رودی» ببخشد. کما اینکه موسیقی را از پادشاهی بیشتر دوست دارد و کار او در عشق و عاشقی خلاصه می‌شود».

بر او یک جرعه می‌همرنگ آذر	گرامی‌تر ز خون صد برادر
ببخشد کشوری بر بانگ رودی	ز ملکی دوستر دارد سرودی
هنوز از عشقبازی گرم داغ است	هنوزش شور شیرین در دماغ است ^۳

اصولاً می‌گساری و شهوترانی و عیش و نوش با زیبارویان شاه را از فکر مملکت و رعیت باز می‌دارد. با آنکه نظامی در آغاز، از بهرام، در مقابل پدرش به عنوان یک پادشاه ستمگر، تمجید می‌کند ولی او نیز بعلت سرکردن با زیبارویان از حال کشور غافل می‌ماند و امور کشور در دست وزیری ستمگر به نام «راست‌روشن» به عهده تعطیل می‌افتد، تا جایی که خاقان چین به فکر حمله به ایران تدارک جنگ

۱ و ۲. ر. ک: مخزن الاسرار / ۸۰-۸۳.

۳. خسرو و شیرین: ۱۱۳/۱۰-۱۲.

می‌بیند. اینهمه از آنجا ناشی شده است که شاه به عیش و نوش مشغول شده و از تدبیر ملک غفلت ورزیده است:

شه چو مشغول شد به نوش و به ناز او به بیداد کرد دست دراز
عیب و رذیلت‌های دیگر شاه بد را می‌توان از لابلای مدحی که نظامی، ملک
عز دین را گفته و به بهانه مدح او شاهان پیشین را عیبجویی کرده است ملاحظه
کرد. وی آنان را تهی مغز، خونریز، پرمدها، خسیس تاجرماب، و باعث و بانی
قطع حقوق دیگران خوانده است:

جز او هر که را دیدم از خسروان	ندیدم در او جای خلوت روان
سری دیدم از مغز پرداخته	بسی سر به ناپاکی انداخته
دری پر ز دعوی و خوانی تهی	همه لاغریهای بی‌فربهی
همه صیرفی طبع بازارگان	جگرخواره جامگی خوارگان ^۱

رذیلت دیگر را در وجود شاه و هر قدرتمند دیگر، می‌توان در غرور بیجا و تکیه بر عظمت‌های پوشالی‌شان ملاحظه کرد. نظامی در جنگ دارا با اسکندر این غرور‌کذایی را جستجو می‌کند. می‌گوید: «دارا در جنگ با اسکندر بسی مغرور است و سراغ ندارد که عظمت پوشالی فعلی را که از پدران به ارث برده است، با استبداد و ستم‌پیشگی از درون پوک کرده است. به همین جهت می‌باشد که در برابر هشدار یکی از فرزانشان (فربرز) مبنی بر صلح، بر افتخارات پوشالی نیاکان خویش تکیه می‌کند. دم از تاج کیان و تخت کیخسرو، جایگاه جمشید و جام جم می‌زند. و خبر ندارد که همه این نهادهای با ارزش را مدتهاست با دست خود لکه‌دار کرده است. خود را شیر و دشمن را روباه، خود را با شکوه و او را کودک رومی، خود را پلنگ و وی را روباه می‌داند. خود را از نژاد کیان و اسکندر را رومی سست‌پی می‌خواند»^۲.

نتیجه بیدادگری، مستی، اشتغال به مهرویان از ناحیه پادشاه، باعث بهم‌ریختن سامان کشور، جسارت بیگانگان در اعمال نفوذ، فقر و ناداری مردم، گسیختن

۱. هفت‌پیکر، ۷/۳۲۱.

۲. اقبالنامه، ۲۸/۱-۱۲.

۳. ر. ک: شرفنامه/۱۷۶-۱۷۷.

روابط محبت‌آمیز رهبر و مردم، نارضایتی از زندگی اجتماعی و صدها گرفتاری دیگر می‌شود. علت‌های سقوط دارا از زبان نظامی چنین است:

۱. بیدادگر بود. در نتیجه احدی از شغل خویش سودی نمی‌برد.
۲. پیوندی میان شاه و ملت نبود. بنابراین سگ صاحب خود را نمی‌شناخت.
۳. نیکان‌گرفتار بداندیشان بودند پس خلق برخون و مال خویش امین نبودند.
۴. از فشار بیدادگری، مردم بسوی بیگانگانی همچون رومی و یونانی پناهنده شدند و جلای وطن کردند.

۵. عزیز بی‌جهت‌ها مصدر امور بودند.

۶. بدگوهران قویدست شده بودند.

۷. مشاغل مهم به افراد پست سپرده شده بود.

۸. بر گرانیمایگان، فرومایگان چیره شده بودند.

۹. پادشاه خس‌پرور شده بود.

۱۰. دل‌ها پر از کینه و پرده‌ها دریده شده بود.

۱۱. مشاغل در همدیگر مخلوط شده بود. سپاهی راه‌کشاورز، کشاورز شغل

سپاهی را گرفته بود. بیابانی پهلوان و ملکزاده دشتبان شده بود.

نتیجه همه این نابسامانیها موجب تعطیلی آبادانی شده بود^۱.

نظامی با بهانه کردن شکست دارا، سعی می‌کند علت سقوط حکومتها را

بررسی کند. مسلم همه این شکستها در نظر وی برخاسته از ملکه‌شدن خویهای

پستی است که در نزد شاهان گرد آمده است. وی این حقیقت را از زبان مشاوران

نظامی اسکندر که به مقایسه دارا و اسکندر نشسته‌اند بازگو می‌کند. در عین حال

همین گفتگو، مقایسه شاه خوب و شاه بد نیز هست. این قیاس را می‌توان به شکل

زیر خلاصه کرد:

۱. دارا اهل نای و نوش است، اسکندر نیست.

۲. دارا تن‌پرور است و اهل جنگ نیست، ولی اسکندر هست.

۳. دارا لامذهب است، ولی اسکندر متدین.

۴. دارا شرابخواره است و مست‌پیشه، ولی اسکندر شمشیرزن و جنگجو.

۱. ر. ک: شرفنامه / ۲۲۶-۲۲۷.

۵. دارا بیدادگر است ولی اسکندر عادل.
۶. دارا خواب است و ناهشیار، ولی اسکندر بیدار و هشیار.
۷. از همه بدتر، دارا نزد نیکان نیکخواهی ندارد، ولی گرداگرد اسکندر پر است از اهل دانش.

۸. دارا، مردم آزار است ولی اسکندر مردم دوست^۱.

خشم سریع پادشاهان نیز یکی دیگر از رذایل در نزد آنان است. نمونه‌ای از خشم شاهان در داستان یکی از کنیزکان بهرام با او روشن می‌شود. بدین ترتیب که روزی شاه در حال شکار بود که گوری پیدا شد. شاه از کنیزک پرسید: چگونه او را شکار کنم. کنیزک گفت: سرگور را به سمش بدوز. شاه نخست با کمان گروهه سنگی بر گوش گور زد. گورخر سم خویش را بسوی گوش برد تا آن را نوازش کند. در این لحظه شاه فوراً تیری بسوی او پرتاب کرد و سم و گوش را به یکدیگر دوخت. شاه مغرور از این عمل، نتیجه کار را از کنیزک سؤال کرد. کنیزک بجای اظهار شگفتی و ارضای غرور پادشاه و تأیید مهارت وی گفت: این چندان کار مشکلی نیست. زیرا پادشاه در امر شکار تمرین کافی دارد و طبیعی است کار نیکو کردن از پر کردن است. اینجاست که خشم پادشاه عود می‌کند و دستور قتل او را فوراً صادر می‌نماید. مأمور قتل، سرهنگی است. گرچه سرهنگ با درایت خاص و رشوه کار ساز کنیزک از قتل او صرف‌نظر می‌کند و بهرام را از این عمل پس از گذشت مدتی خشنود می‌سازد، ولی همین ماجرا خشمهای سریع و بی‌حساب و کتاب پادشاهان را می‌نماید و پرده از چهره زشت استبداد شاهان برمی‌دارد^۲.

در همین بنا باید اضافه کرد، بخش عظیمی از سفارش مردان اندیشمند برای رازداری آنانکه در خدمت شاهند، از خشمهای بیمورد پادشاهان و سرعت انتقام و دستور قتل حاصل می‌شود. رازداری جوان همدل جمشید که از سنگینی آن رازها حتی خنده هم نمی‌کرد تا مبادا در میانه شادی کلامی از آن اسرار هویدا شود و در نتیجه رنگ رخسارش هر روز بیشتر به زردی می‌گرایید؛ برخاسته از همین ترس و بیمهای نزدیکی به شاهان مستبد است. زیرا در سؤال و جواب پیرزنی از او که

۱. ر.ک: شرفنامه، ۱۴۶-۱۴۷.

۲. ر.ک: هفت پیکر / ۱۰۷-۱۱۲.

چرا با وجود نزدیکی به شاه هر روز رخسارش زردتر می‌شود علت از ناحیه جوان رازداری قلمداد می‌شود و فشار آن رازها بر سینه‌اش. پیرزن در پاسخ می‌گوید: زردی رخسار به مناسبت رازداری؛ بهتر از سرخ شدن روی است به سبب بریدن سری که افشای راز کرده است^۱:

پیرزنش گفت مبر نام کس	همدم خود همدم خود دان و بس
هیچ کسی محرم این دم مدان	سایه خود محرم خود هم مدان
زرد به این چهره دینارگون	زانکه شود سرخ به غرقاب خون
می‌شنوم من که شبی چند بار	پیش زبان گوید سرزینهار
سرطلبی، تیغ زبانی مکن	روزنه‌ای رازفشانی مکن ^۲

بدین ترتیب از نظر نظامی، پادشاهی که به جای پرورش نیکبها و نواختن نیکان، زشتیها را در نفس خویش پر و بال می‌دهد و بدان را می‌نوازد محکوم و مطرود است و حاصلی جز تباهی و فساد برای کشور و نابودی آبادانی و آسایش رعیت و امحای صفات حسنه و فضایل در دستگاه حکومتی و تسری آن در میان عموم مردم ندارد.

نظر نظامی را درباره پادشاه ایدآل می‌توان از شش خصلتی که برای ممدوح خویش اتاییک اعظم نصرت‌الدین ابوبکر بن محمد می‌شمارد حدس زد:

۱- بخشش بی‌پرسش. ۲- مردمی کردن بی‌چشمداشت عوض. ۳- مهربانی و به تبع آن داد دل ستمدیده را دادن. ۴- شجاعت در جنگ و یک‌تنه به دشمن زدن. ۵- عفو مجرم عذرخواه. ۶- وفاداری به پیمان^۳.

بعلاوه نظر نهایی نظامی را راجع به پادشاه، می‌توان در آنجا که از حکومت کوتاه‌مدت شیرین به مناسبت گسترش عدل و رسیدگی به حال رعیت سخن می‌گوید دریافت. وی می‌گوید: پادشاه واقعی، بد رأی و ستمگر نیست و اگر پادشاهی چنین نباشد در حقیقت او شاه نیست بلکه غارتگر است^۴.

اما پادشاه آرمانی نظامی در جاهای دیگر نیز مورد بحث قرار گرفته است و

۱. ر. ک: مخزن الاسرار/ ۱۶۴-۱۶۷.

۲. همان، ۱۶۵/ ۵-۹.

۳. ر. ک: شرفنامه، ۶۴/ ۳-۸.

۴. ر. ک: خسرو و شیرین، ۱۸۱/ ۱-۱۲.

ما در بخش مدینه فاضله نظامی و به تبع آن شاه آرمانی وی بار دیگر بر سر این موضوع باز خواهیم گشت.

جامعه در نظر نظامی

الف- مدینه رذيله

نظامی بی آنکه مانند فارابی یا خواجه نصیر به نوع بندی جوامع بپردازد از دو نوع مدینه سخن رانده است که یکی را بد و دیگری را آرمانی توصیف می کند. به عبارت بهتر ما از مجموع سخنان وی، دو نوع مدینه رذيله و آرمانی را استنباط و استخراج می کنیم.

جامعه پست یا مدینه غیرفاضله نظامی را می توان از میان انتقادهای و گلايه ها و تصاویری که برآیند محیط زیست اوست بدست آورد. جامعه ای که بنا بر شرارت، تقلب، مال پرستی، چاپلوسی و نیرنگ، حسادت و ستم دارد. وی بشدت با چنین جامعه ای مخالف است و سعی می کند آن را غیر قابل تحمل، خلاف انسانی و غیر- عادلانه معرفی کند. بیان و سخن نظامی در چنین انتقادهای چه از حکومتها و جوامع گذشته باشد و چه دورانی که خود می زیست، به خاطر ترس از حکومت های استبدادی عصر خویش، بسختی و به کنایت و تعریض و در برخی موارد نیز به تصریح و در کمال شجاعت انجام گرفته است. اما به هرجان کندی بوده است از تنگناهای سخن بدرآمده و حکمت خویش را در آثارش ثبت کرده است.

انتقاد از بی عدالتی پادشاهان، نقطه آغاز او در اظهار انزجار نسبت به مدینه غیرفاضله است. و ما در بحث پادشاه خوب و پادشاه بد که در رأس حکومت قرار دارد، به حد کافی در این باب سخن گفتیم. اما در جاهایی نیز با استفاده از حوادث داستان، شاعر گریز به جامعه خود می زند و از مدینه ای که در آن زندگی می کند بسختی انتقاد می کند و رذالت آن را می نماید. از قبیل:

در پایان داستان عشرت خسرو در مرغزار و سیاست هرمز می گوید: «آری در زمانهای گذشته، حتی اگر دردانه پادشاه ستمگری می کرد و به جان و مال دیگران تجاوز می نمود، فوراً از ناحیه شاه سیاست می شد. ولی اکنون عدل و انصاف رخت بر بسته است. این بود عدالت در دوران آتش پرستان. ولی اکنون باید بر شما از این

مسلمانی شرم بادا. ما را مسلمان می‌نامند و هرمز را آتش پرست و گبر. اگر این گبری است پس مسلمانی کو؟

نظامی، در همین جا از تندروی قلم و صراحت بیان و سیاست احتمالی خود کمی واهمه می‌کند. پس می‌گوید: نظامی! بر سر افسانه شو، چرا که مرغ پند همیشه آوازش تلخ بوده است.^۱

نظامی در مقالت دهم مخزن الاسرار، با توجه به نابسامانی و بی‌عدالتی جامعه، به تصویر دوره آخرالزمان می‌پردازد، می‌گوید: «زمین دیوانه شده است و از شدت جنون، حلقه زنجیری فلک را پاره کرده است، و باد جنون پیکر خاک دیوانه را درهم شکسته است. بنابراین دور نیست که زنجیر اتصال زمین و فلک بگسلد و زمین و آسمان درهم ریزد. البته اگر چنین شود فلک و زمین از دست آدمیان خواهند رست، و زمین از مکر و آسمان از درد آدمی خواهد آسود. دیگر ستارگان و افلاک از خاکپرستی آدمیان شرمگین اند. ای مردم! واقعاً جگر خاک از دست شما خون است و آسمان ماتمزده. نظامی در همین جا با اغتنام از فرصت بدست آمده، به ستمگران هشدار می‌دهد که بهره بهرام گور از زر و زور جز گور چیزی دیگر نبود»^۲. صفات رذیله‌ای که از دید نظامی در چنین جوامعی کاملاً چشمگیر است به ترتیب زیر نموده می‌شود:

۱. حسادت. حسد را «کندی» زشتترین نوع بیماری و بدترین شر محسوب کرده است.^۳ حسود چشم دیدن خیر در نزد دیگران را ندارد و بدین وسیله موجب آزار هموعان خویش می‌شود. نظامی بطور مکرر از دست حسودان نالیده است و در جایی به این طبقه گفته است: «به این آدم بگوئید شبها بیاید کان کنند که نه بلکه جان کنند مرا ببیند تا ملاحظه کند با چه زحمتی کلامی از زبانم خارج می‌شود و حاصل آن جان کنند را نیز بسنجد که وقتی پیش ترازوداران شاه می‌رسد چند جویی در مقابلش به همراه با عذرخواهی تحویل می‌دهند»^۴.

حسود چون چشم دیدن نیکی و خیر را در نزد دیگران ندارد زیباییها را

۱. ر.ک: افزوده‌ها (۸۵).

۲. ر.ک: مخزن الاسرار، ۱۲۰-۱۲۱ و ۱۲۳/۱۰.

۳. اخلاق فاضلی/۲۰۰.

۴. ر.ک: خسرو و شیرین، ۴۴۶/۶-۱۱.

زشت و نیکیها را شر معرفی می کند و منفی باب و شرور است. همین خسروانی که به جای آنکه زیباییهای «خسرو و شیرین» را ببینند، از سر حسادت گفتند: نظامی! تاریخ آتشپرستان را برخلاف اسلام زنده کرده است. نظامی نیز می گوید: من چراغی بر فراز چلیپا افروخته ام که تو می توانی چلیپا را رها ساخته و چراغ را برگیری. پس اگر دفتر شعر من رهنمون آتشگاهست آن را نگاه مکن، بلکه توجه بدان داشته باش که خون دل عبارات را به طلق اندوده ام تا از حرارت آتش محافظتش کند! بواقع داستان خسرو و شیرین آغاز و انجامش در توحید و معراج بسته شده است.^۱ ترس از حسودان در جامعه های پست یهوده نیست. زیرا بعلت عدم امنیت حقوق فردی و اجتماعی مردم در چنین جوامعی، دروغهای حاصل از حسادت موجب انهدام زندگیها می شود. مبارزه نظامی با حسودان و گلایه های وی در این باب از همین نکته بروز می کند. در چنین محیطی هزاران حيله و افسون باید بکار بست؛ تا عمر آدمی در آرامشی نسبی سپری شود.^۲ مثلاً در عهد نظامی، کافی است شاعری حسود در دربار پادشاه از نظامی بدگویی کند و ذهن او را مشوب سازد و در نتیجه زندگانی شاعر را برباد دهد. سلطانی که زندگانی همه در دست اوست.

۲. بی ارجی هنر و هنرمند. جامعه غیرفاضله وقیح و دریده است و همه سجایای اخلاقی در آن یک رذیلت و رذایل آن فضایل محسوب می شود. نظامی گوید: «باعث شکوفایی استعدادها تشویق است ولی حسادت و عیبجویی راه هنر را گم و سرچشمه اش را مسدود می کند. انسانهای با فرهنگ را باید بجان پرورد، زیرا خاک زمین جز به هنر پاک نمی شود. اما متأسفانه هنر امروز روی خاک پیدا نمی شود و اگر هنرمندی پیدا شود، بی هنران با ایجاد مزاحمت هنرش را به زیان مبدل می کنند. اینان سخاوت را ریشخند می کنند و سخن را مفاک تیره نام می نهند و نقش وفا را فراموش می کنند و بر روشنایی ماه و خورشید طعنه می زنند! اگر کلمه ای موجب راحتی انسانها شود بر اینان زخم تلقی گردد. اگر از لبی شیر چشند همچو شیر جنگلی به صورتش چنگ زنند. با مردم دانا و پخته چون غوره ناپخته ترشروبی کنند. در عصر ما بواقع چشم هنرین نمانده و هرچه هست جز

۱. آتش در طلق نمی گیرد.

۲. ر. ک: خسرو و شیرین/ ۴۴۸-۴۴۹.

۳. ر. ک: شرفنامه/ ۲۳۸.

عیب و خلل نیست.

نظامی اینان را هنرمندان دروغین و بی‌هنران افسونگر می‌خواند. اضافه می‌کند: آنان بادهای خاموش کننده چراغ اند و دودهای دماغ. بله. احوال روزگار را بنگر که سرانش چه کسانی‌اند و ناموران و نامزدانش کدام‌هایند^۱. نظامی در قبال این بی‌ارجیها راه خاموشی را بر می‌گزیند و جز افسوس بر این نادانیها ظاهراً چاره‌ای ندارد:

گر پری از دانش خاموش باش ترک زبان‌گوی و همه‌گوش باش^۲

طبیعی است که در جامعه رذیله از هنرمندان و دانایان تشویق و تأییدی نشود. نظامی گوید: «در هر کجای دنیا چراغی اگر فروزان شود، روغنی بدان می‌رسانند تا نور آن خاموشی نگیرد مگر در کشور ما که شمع خوشبوی را از سخنان خنک خویش کافور می‌رسانند و موجب خاموشی آن می‌شوند. در کشور ما بایست به جای شکر، زهر چشید و از پس هر نکته‌ای دشنامی شنید. مثلاً مرا بنگرید که از دامنم همچو دریا در می‌ریزم ولی گریبانم از سنگ طعنه‌ها پر است. در حالیکه دهان مردم از سخنان من شیرین است، اما کام خودم با زهر کشنده آکنده است. سپس خود را با این نکته دلخوش می‌کند که گنج است و گنج را از داشتن مار گزیری نیست^۳».

در این گونه جامعه‌ها ملاک ارزش‌گذاری هنر و هنرمندان تصادف یا اقبال و شانس است. و شگفتی نظامی بیهوده نیست که صندوق آنکس که آسمان را از ریسمان تشخیص نمی‌دهد، و کتان را از قصب باز نمی‌شناسد، پر از دیبا و حریر است. اما چه فایده ازین گلایه‌ها و شکوه‌ها که پیش از نظامی نیز بسی گفتند و روی در نقاب خاک کشیدند:

چون من این قصه چند کس گفتند هم در آن قصه عاقبت خفتند^۴

با این ملاکها، طبیعی است که روز به روز ذوقها دچار کثری شوند و ارج هنرمندان واقعی مخفی گردد. نظامی، آنجا که از سی‌لحن باربد سخن می‌گوید،

۱. ر.ک: مخزن الاسرار/ ۱۷۳-۱۷۷.

۲. همان، ۱۷۷/۶.

۳. ر.ک: خسرو و شیرین/ ۴۴۷-۴۴۸.

۴. هفت‌پیکر، ۴۸/۹ همچنین ر.ک: افزوده‌ها (۸۶).

اظهار می کند: پادشاه در برابر هر پرده ولحن به باربد کیسه ای زر می بخشید. زیرا ارزش موسیقی را می فهمید.^۱ اما دریغ از این زمانه که در برابر هنر، حتی زهی پشیمن که به گردن هنرمند بیاویزند نمی دهند:

درین دوران گرت زین به پسندند زهی پشیمن به گردن-وانبندند^۲

۳. وقاحت ابنای عصر. سیطره رذایل در جامعه پست، موجب وقاحت اهل دوران می شود. زیرا آنچه که مایه شرم و حیای مردمان است از قبل احترام به فضیلتها حاصل می شود. نظامی در مباحثه و مناظره خسرو و فرهاد از زبان فرهاد گوشزد می کند که این جهان، جایگاه انسانهای آزمون پیشه و جوانمرد و چشم و دل پاک نیست؛ بلکه از آن بی شرمها، گستاخان، نامردمان و چشم دریدگان است:

کسی راروبرو از خلق بخت است که چون آینه پیشانیش سخت است

هر آنکس چون ببخشد نشو خاکی که دارد چون بنفشه شرمناکی

زبی شرمی کسی کوشوخ دیده است چو نرگس با کلاه زر کشیده است^۳

و در مقالت سوم مخزن الاسرار نیز ضمن هشدار به اینکه عمر روزگاری محکوم به فناست؛ می گوید: دنیا از نیکان خالی شده است و آنچنان نامردمی وسعت گرفته که آدمی از ملاقات آدمی دوری می گزیند. انگار از آدمیان معرفت رخت بر بسته و انسانها گم و گور شده اند. ظاهراً زمانه از عدل خالی شده و انسان چاره ای جز گوشه عزلت گزیدن ندارد. زیرا با هر کس که آمیزشی پیدا می کنی مصلحت را در نهایت، در گریختن از او می بینی. چرا که از همنشینی اینان بوی وفا به مشام نمی خورد^۴.

در چنین زمانه ای: اهل دین پست، یوسفها گرگ و زاهدان مستند و جان بدر بردن سخت است مگر به دو چیز: بدی و بدپسندی. یعنی بدی بکنی و بدی بپسندی و گرنه از بین خواهی رفت. بندگان اصیل خدا هم که قادر به بدی کردن و بدی پسندیدن نیستند:

حاش لله که بندگان خدای این چنین بند بر نهند به پای

۱. ر. ک: خسرو و شیرین/ ۱۹۴.

۲. همان جا/ ۱.

۳. همان، ۱۴/۲۴۵ و ۲۴۶/۱-۲.

۴. ر. ک: افزوده ها (۸۷).

از پس دوزخ آتش انگیزند نطف جویند و طلق را ریزند

ب- مدینه فاضله نظامی

نظامی، همچون بقیه افکار حکمی خویش، جای مخصوصی را به بحث راجع به مدینه فاضله اختصاص نداده است. اما از عواقب جمیع شخصیت‌های برجسته داستانی او، و جانبداری‌های وی از وضعیت‌های گوناگون حوادث و بالاخره سوق- دادن این اشخاص به نقطه‌ای که مورد علاقه‌اش می‌باشد، می‌توان تا حدودی تصویر وی را از جهان آرمانی نشان داد. به عنوان مثال نگاه کنید به:

۱. خسرو پرویز هوسباز در پایان داستان، زاهد دیرنشین می‌شود و دست از سلطنت می‌شوید و خود را در دریای عشق تطهیر می‌کند و از ستم به سوی عدل رانده می‌شود.

۲. شاهزاده‌ای همچو شیرین، از هوس محض به سوی عشق ناب هدایت می‌شود و حتی سلطنت را بدان فدا می‌سازد.

۳. بهرام هوسباز نیز در پایان داستان، ضمن درک بی‌اعتباری جهان و فهم تمثیل‌های هفت گنبد، نه تنها هفت گنبد را به نیایشگاه مبدل می‌کند، بلکه به داد ستم‌دیدگان می‌رسد و از تاج و تخت کناره می‌گیرد و بسوی غار ابدیت می‌شتابد.

۴. اسکندر در پایان راه و سفر، با نوشابه زن فهیم و پادشاه «بردع» که از شهوت بدور است برخورد می‌کند و با تنبه از سفره‌ای که برایش می‌گسترده، از زر دست می‌کشد و به سوی آب حیات - جلوه‌ای از زندگانی واقعی و ابدی - رانده می‌شود.

۵. سایر داستان‌های فرعی مندرج در آثار نظامی با افسانه‌های متعدد آن نیز - مانند داستان ماهان - نتایجی به همین شکل دارند. بنابراین بزرگترین فضیلت در جامعه آرمانی نظامی، حکمت می‌باشد. به همین خاطر است که شخصیت‌های داستان نظامی بویژه، پادشاهان یا رؤسای مدینه فاضله او یا مانند ارسطو حکیم‌اند یا بسوی دوستی و آشنایی با حکمت رانده می‌شوند.

آنچه که موجب قوام چنین مدینه‌ای است، عدالت می‌باشد. در تصویر سلطنت بهرام، نظامی افسانه‌ای می‌گوید که خود نیز به اغراق آن متوجه است:

گر ترا این حدیث روشن نیست عهده بر او نیست بر من نیست^۱

در این افسانه گوید: چهار سال در سرزمین بهرام قحطی مطلق روی داد. پادشاه دستور داد همه والیان در انبارها را بگشایند و بر مردم ببخشند؛ خود نیز از خزانه خرج کرد و از مرزهای خارج گندم (دانه) وارد کرد. در تمام دوران سلطنت بر مردم عدل روا داشت. فقط یک نفر در دوران قحطی از بی‌برگی فوت نمود که موجب اندوه فراوان بهرام شد. روی به خداوند آورد و گفت: من اگر قدرت داشتم حتی اجازه نمی‌دادم آهویی در دشت گرسنه بماند. اما چنین قدرتی فقط از آن تست که به همه روزی دهی. بدین ترتیب عذر تقصیر پیش خدای آورد. خداوند نیز چهار سال مرگ را از دیار بهرام ممنوع کرد.

می‌گوید: در عهد بهرام بعثت عدم مرگ و میر، دشت و دمن همه خانه و عمارت شد. آنقدر که از پشت بامها توانستی از ری به اصفهان بروی! مردم در آسایش و امنیت کسافی بودند. تیغ و خنجر و هر سلاح دیگر کنار نهاده شد. شادی و شادخواری جای اسلحه را گرفت. شش‌هزار خنیاگر و موسیقیدان و رقص از ناحیه بهرام مأمور شدند تا در همه جای ایران موجبات شادی افراد را عهده‌دار شوند. بهرام هفت سال خراج را بر مردم بخشید. همه مردم صف اندر صف به می خوردن و پایکوبی و رقص برخاستند. دستور داده بود، از روز نیمی را مردم کار کنند و نیم دیگر را به شادمانی پردازند. بدین ترتیب همه جا بساط جشن و سرور بود و غم از این جامعه رخت بر بست^۲.

نمونه دیگری از جامعه آرمانی نظامی را می‌توان در اقبالنامه ملاحظه کرد. در بخشی از مرحله رسیدن اسکندر به حد شمال، وی به شهری می‌رسد که اهالی آنجا در صلح و صفای کامل بسر می‌برند. نه برای باغها حصاری دارند نه برای شهرشان درب آهنین. نه از شحنه و پاسبان خبری است و نه از چوپان برای گله. دروغ در شهر آنان وجود ندارد. همه با یکدیگر مهربان‌اند. سخن‌چینی، تهمت، بهتان، بدگویی، از زبان مردم جاری نمی‌شود. در غم دیگران شادمان نیستند و در شادی هم شریکند. تسلیم به رضای الهی‌اند. در سختیها صبورند و اگر به کسی

۱. هفت‌پیکر، ۱/۱۰۶.

۲. ر.ک: هفت‌پیکر/۱۰۴-۱۰۷.

گرفتاری رسد همه از کیسه خود می بخشند. به اندازه می خورند و از پرخوری دورند. شکار به اندازه نیاز می کنند و حیوانات را آزار نمی رسانند. همه کار می کنند. پس در آن شهر نه دزدی پیدا می شود و نه پاسبانی. مرگ زودرس وجود ندارد و همه در پیری با سال زیاد در می گذرند و بر مرده ها اندوهگین نمی شوند.^۱

اسکندر که در این سفرها به ابلاغ رسالت پیامبری خود می پردازد، از دیدار این مدینه فاضله شگفتزده می شود. می بیند این است ره و رسم انسانیت و زندگی آدمی وار. پس جایی برای ابلاغ دین خود ملاحظه نمی کند. چرا که پیامبری هم برای مردم جاهل است نه آگاه و نیک اخلاق و نیک منش.

و گر مردم اینند! پس ما که ایم	اگر سیرت اینست! ما بر چه ایم
بدان بود تا باید اینجا گذشت	فرستادن ما به دریا و دشت
در آموزم آیین این بخردان	مگر سیر کردم ز خوی ددان
به گرد جهان بر نگریدمی ^۲	گر این قوم را پیش ازین دیدمی

ظاهراً نظامی از انتخاب اسکندر به عنوان رئیس مملکت، اعتقادش را به حکومت حکما و خردمندان می رساند و از هدایت وی بسوی شهر مذکور حتی بی نیازی چنین جامعه ای را از هر نوع پادشاه و حاکمی نیز ابلاغ می کند.

در مدینه فاضله نظامی، محبت حلقه اتصال مردم و رهبر است. می گوید: سروری و پادشاهی بر مردم، از طریق سهربانی و مردمی پیشه کردن است. زیرا شیر هم در میان دد و دام به طریق مهمان نوازی سلطان آنها شده است. جهان طوری که دست و پای آن را به زنجیر کشیده و قفل بزنی شیرینی ندارد، بلکه در گرفتن و دادنش به دیگران لذتناک می شود و جوانمرد نیز با مردم زندگی می کند.^۳

رئیس مدینه فاضله

جامعه ای این چنینی در نظر نظامی، رهبری یا پادشاهی با صفات ویژه لازم دارد. اولین ویژگی رئیس مدینه، حکمت دوستی و نزدیکی وی به حکیمان است و در نتیجه حکومت بر مبنای خرد. عشق نظامی را به حکومت خردمندان نه تنها در

۱. ر. ک: اقبالنامه/ ۲۲۷-۲۳۲.

۲. همان، ۲۳۲/۱-۴.

۳. ر. ک: شرفنامه، ۱۴۸/۲-۸.

چهره آکنده از خرد و حقیقت اسکندر بر ساخته او می توان ملاحظه کرد. بلکه در سوق دادن بقیه حکومتگران نیز به همین نقطه می توان مشاهده کرد. در «اقبالنامه» از ناحیه سقراط، افلاطون و ارسطو، پادشاه سفارش شده است به خردمندی و پیروی از خرد. تأکید بر ارزش حکیمان و دانایان نیز از همین نیاز برخاسته است. شاه در مجموع، تشویق می شود به انجام هر کاری از روی خرد و مشورت با خردمندان و دوری از ترتیب امور بر مبنای هوس که در مسیر ارضای خصایل کبر و غرور بوده باشد.

برای حفظ صیانت نفس و حفظ خرد، گریز از همنشینی با جاهلان، بدگوهران و کسانی که بددهن و مشوق شاه در پیروی از ضد خرد هستند توصیه می شود. زیرا ضامن رو سپیدی در پیشگاه الهی و آمرزش جاودانی و رسیدن به خردمندی و آزر، در گرو دوری از بدانیشان، بی آزرمان و نادانان است!

در حکومت فاضله، شاه و رهبر از حکیم و هنرمند و هنرمند نیز از شاه بی نیاز نیستند. و هر جا حکومتی ارجمندی یافته است حاصل رأی بلند حکیمان بوده است. ذکر همین نیاز از زبان پدر ارسطو - نقوماجس - معلم اسکندر رفته است و اسکندر نیز همین پند را پس از به حکومت رسیدن آویزه گوش کرد و ارسطو را به وزارت خویش برگزید.^۲

همین نکته در جای دیگر نیز تکرار شده که جهانگیری اسکندر در سایه رأی و دانش ارسطو بوده است:

ارسطو که دستور درگاه بود	بهر نیک و بد محرم شاه بود
سکندر به تدبیر دانا وزیر	به کم روزگاری شد آفاق گیر ^۳

مستلزم حکومت در مدینه فاضله دانش و خرد است و اسکندر برای آنکه رئیسی حکیم در این مدینه باشد، دستور می دهد همه کتابهایی را که از ایران آورده اند ترجمه کنند تا از محتویات حکیمان آنها بهره مند شود. یا مباحثه وی با حکیمان عصر مانند سقراط، افلاطون، ارسطو، بلیناس، فرفوریوس، هرمس و حتی حکمای هند از همین نیاز حاصل می شود.

۱. ر. ک: اقبالنامه/ ۱۴۲-۱۶۴.

۲. ر. ک: شرفنامه، ۸۷/ ۳-۱۳.

۳. شرفنامه، ۹/ ۹۳-۱۰.

نظامی در آثار دیگر خویش نیز شخصیتها را بسوی دانش‌اندوزی و مشورت با حکیمان هدایت می‌کند. کما اینکه خسرو پرویز هم پس از بیداری و ارشاد شیرین بسوی حقایق امور، در خدمت بزرگ‌امید حکیم می‌نشیند و از او حکمت می‌آموزد^۱. نشیتهای بهرام نیز در هفت گنبد و شنیدن افسانه‌های هفت گنبد در پایان منجر به حکمت‌آموزی می‌شود. گرچه این افسانه‌های حکیمانه نه از زبان حکما بلکه از زبان زیبا رویان بیان شده است.

ویژگی دوم پادشاه آرمانی نظامی که مسلماً حاصلی از حکیم بودن وی است، عدالت در سیمای رئیس مدینه می‌باشد. چنانکه وی از طرز حکومت کوتاه‌مدت شیرین، به مناسبت گسترش عدل و رسیدگی به حال رعیت و آزادی بندگان و زندانیان تمجید می‌کند^۲. و اگر عنوان «شرفنامه» را بر کتاب خویش برگزیده به مناسبت شرفی است که اسکندر از حکومت عدل بدست آورده است. گرچه چهره‌ای که از اسکندر به عنوان پادشاه در اقبالنامه و شرفنامه آمده است با تاریخ وفق نمی‌دهد و بیشتر به شاهان آرمانی شبیه می‌باشد؛ ولی عشق نظامی به جامعه‌ای سالم، انسانی و عادلانه کاملاً هویدا است. رئیس مدینه فاضله و صفات پادشاه آرمانی را نظامی، از زبان اسکندر هنگام تکیه زدن بر تخت کیانی چنین بیان می‌کند:

۱- پادشاه داد ستم‌دیدگان را دهد. ۲- بر اساس خرد و وفاداری بدان عمل کند. ۳- راست پیشه باشد و آگاه از روز رستاخیز. ۴- بر اساس زور و قلدری حکومت نکند. ۵- طمع بر اموال دیگران نداشته باشد. ۶- آزار ناشی از مردم را بپذیرد ولی مردم آزار نباشد. ۷- مالیاتها و خراجها را حذف کند. ۸- گنج بدست آمده را بطور مساوی تقسیم کند. ۹- هنرمندان را معزز دارد. ۱۰- مفتخورها را توجهی نداشته باشد. ۱۱- به درویشان کمک کند. ۱۲- کارها را بر اساس دین و دانش پیش برد. ۱۳- ستم‌دیده‌نواز و ستم‌پیشه کش باشد. ۱۴- موافق حق‌شناسان و مخالف باطل-پرستان باشد. ۱۵- مملکت را ثروتمند کند و فقر را ریشه کن سازد. ۱۶- به گسترش عدالت در حد شبانی گرگ بر میش پردازد^۳.

۱. ر. ک: خسرو و شیرین/ ۳۹۷-۴۰۴.

۲. ر. ک: افزوده‌ها (۸۸).

۳. ر. ک: شرفنامه، ۱۷-۱۵/۲۵۸ و ۱۵-۱/۲۵۹ و ۱۵-۱/۲۶۰ و ۱۳-۱/۲۶۱.

نکات مذکور که از زبان اسکندر خطاب بر مردم رانده شده است، بسیار ایده آل به نظر می رسد. و این گونه کلام را از زبان هر کسی که به تخت تکیه زده است مردم بسیار و بسیار شنیده اند. اما تاریخ و واقعیت خلاف آن را نمایش داده است. نظامی میان آرمان و آرزو و حقیقت و واقعیت بیرونی فاصله ها می بیند. پس بدنبال این سخنرانی زیبای اسکندر، شاعر، دانایان را وادار می کند اسکندر را بیازمایند. یکی از ایشان برای آزمایش شاه می گوید: «پادشاه من یک درم احتیاج دارم، اگر بر من ارزانی داری از بخشیدن کشوری بهتر است. اسکندر می گوید: از پادشاه در شأن گنجینه او درخواست کن. دانا می گوید: اگر شاه از بخشیدن درمی خجالت می کشد. پادشاهی عالم را به من ببخشد. اسکندر در این لحظه عصبانی می شود و با لفظ بدسگال دانا را مورد خطاب قرار می دهد. می گوید: تو دوبار درخواست کردی یکی در شأن من نبود و دیگری در حد خودت. بایست سخن به اندازه گفت. دانای دیگری می گوید: تو گفتی من یک رویه ام با شما. پس چرا ما، در زیر و تو در بالا نشسته ای؟ پادشاه استدلال می کند که او سرور مردم است و سر درست نیست که در زیر باشد.

دیگری می پرسد: تو مدعی خردمندی و مرد خدا بودن. پس زیور ایزدی ات با کبر و پوشش پر از زیورت نمی سازد. وی می گوید: من اگر خویشتن همچو گلشن می آرایم بخاطر این است که چشم شما از دیدار من روشنی گیرد همانطور که شکوفایی بهار موجب روشنی چشم روزگار می شود.

نتیجه ای که ازین پرسش و پاسخها حاصل است اینکه نظامی اسکندر را نیز در این مرحله از حکومتش کاملاً حکیم و خردمند نمی داند. زیرا وی کماکان در گرو نفس و امراض نفسانی است. و حال آنکه پادشاه ایده آل کسی است که کاملاً هواهای نفسانی و تعلقات دنیوی را از خود دور کرده باشد و حکومت را برای خدا و آسایش خلق او انجام دهد و تنها تفاوت و فضیلتش نسبت به دیگران در دانش و خرد افزون بر آنان باشد.

اندیشه و خرد در نزد پادشاه کلید زرینی است که می تواند بدان وسیله درهای سعادت را بگشاید. اندیشه قوی از صد شمشیرزن و از صدها کلاه پادشاهی

ارجمندتر است. زیرا با شمشیر قوی نهایت ده تن را می‌توان کشت ولی با اندیشه‌ای درست پشت یک لشکر را می‌توان شکست^۱.

بدین ترتیب جامعه آرمانی یا مدینه فاضله نظامی از دو عنصر با این خصوصیات ویژه درست می‌شود: نخست مدینه‌ای که در آن سجایای اخلاقی و صفات فاضله‌ای نظیر مهربانی، محبت، کار و کوشش، عدالت، سخاوت، صبر، اعتدال، تسلیم به رضای الهی مابین اهل مدینه به‌عنوان اصل و قاعده منتشر است و از صفات رذیله ستمگری، سخن‌چینی، تهمت، بهتان، بدگویی، شادی برای اندوه دیگران، شکمبارگی و شهوت و دزدی خبری نیست.

دوم رئیس مدینه‌ای که عامل انتشار خویهای نیک و امحای صفات رذل است و شخصاً آراسته به فضایل می‌باشد.

نکات دیگر در سیاست مدن

آداب جنگیدن. نکته مهم در آداب جنگ، عدم پیشدستی و عجله است. باید به‌دشمن اجازه داد نخست او حمله کند تا بهانه لازم برای نبرد پیدا شود. این سخن را مشاوران اسکندر هنگام جنگ با «دارا» بر زبان رانده‌اند^۲.

لوازم پیروزی در جنگ را نظامی در شرفنامه چنین آورده است:

۱. داشتن جرأت و شهامت، که قوت قلب از بازوی توانا واجب‌تر است.
۲. مددخواهی نه از لشکریان بلکه از خداوند برای بدست آوردن پیروزی.
۳. برای پیروزی صبر و شکیبایی را پیشه کردن.
۴. پس از پیروزی خاتمه دادن به‌ستیز و نبستن راه گریز دشمن.
۵. مردانه کوشیدن به‌نگام بروز یأس.
۶. قویدل بودن که این سفارش رستم است بر فراسرز و بهمن هنگام جنگ با اسفندیار. و نترسیدن که آن خصیصه موجب پیروزی اسکندر شد و یأس و ترس باعث شکست دارا گشت.
۷. کشتن سپهسالار لشکر دشمن که موجب فرار لشکریان می‌شود و این رسم رستم بود^۳.

۱. ر.ک: خسرو و شیرین، ۱۱۳-۴.

۲. ر.ک: شرفنامه، ۱۴۶-۷.

۳. ر.ک: همان، ۲۳۱-۱۵، ۲۳۲-۱۲ و ۲۳۳-۸.

اما سیاست جنگ سوای مطالب پیش گفته نیازمند تدبیرهای دیگری هم هست. این تدابیر را می توان از بیانات ارسطو دریافت. وی می گوید: دشمن را در وهله نخست باید با چربزبانی فرا خواند و با سرعت سرش را برید.^۱ در جایی که شمشیر کارگر نیست، باید از طلا استفاده کرد و با رشوه دادن — و به تعبیر وی با مهربانی — کار شمشیر را با طلا جایگزین کرد.^۲ بهتر است دشمنان ستیزه گر را به جان هم افکند و از سیاست «تفرقه بیانداز و حکومت کن» پیروی کرد.^۳ فراری جبهه دشمن را نباید پذیرفت. زیرا فطرت او به فرار است نه قرار.^۴

افلاطون نیز سفارشهایی دارد، می گوید: در حمله ها بهتر است از محاصره افتادن مواظب بود. به گفتار بیگانه نبایست گوش فرا داد. در دشت و کوه، لشکر را نبایست پراکنده حرکت داد.^۵ از بومیان خود فروخته باید اطلاعات سری دریافت داشت.^۶ و اگر کارها به اعدام چند تن روبراه می شود، از قتل عام می بایست صرف نظر کرد.^۷

زن و جامعه

در دنیای فئودالیت، یافتن نمونه زنی از جهان امروز که برای خویشن امتیازهای اجتماعی کسب کرده و در عمل وارد فعالیت اجتماعی شده است یهوده می باشد. انتظار جامعه فئودالی از زن در دو چیز نهفته است: در زایایی و شهوترانی. بنابراین از هر دو دیدگاه زن چیزی جز یک وسیله نیست. یا وسیله ای است برای بقای نسل و یا وسیله ای است برای شهوترانی مرد. نظام اخلاقی مرتب بر زن را نیز مرد تعیین می کند. اگر وسیله بقای نسل تلقی شود، صفات متلازم آن تمکین از مرد در جمیع زمینه ها، عفت و شرمناکی، خانه داری و آشپزی، جلب رضایت شوی، و نظایر می باشد. و اگر وسیله اطفای امیال شهوانی مرد تلقی شود، صفات متلازم آن زیبایی، طنازی، خنیاگری، جوانی، و نظایر خواهد بود. بعید نیست در متون دوران فئودالیسم یکی دو سخن مترقی نیز راجع به زن وجود داشته باشد، لیکن بحث از زن خوب نه در چهارچوب اجتماع بزرگ انسانی، بلکه در چهار دیواری خانه مطرح است. کما اینکه در کمتر متنی سفارش بر سوادآموزی و شرکت در اجتماع و کسب حقوق برابر زن با مرد و دفاع از نوامیس انسانی و آزادگی اوشده است.

۷-۱. به ترتیب ر.ک: اقبالنامه، ۱۴۵/۲-۳، ۹-۱۱، ۵-۴ و ۱۵۱/۲، ۱۵۶/۱ و ۶ و ۸-۹

نگاهی گذرا به یکی دو متن از ادب فارسی این نکات را روشنتر می‌کند.
 در قابوسنامه می‌نویسد: «اما چون زن کنی (...) طلب غایت نیکویی زن
 ممکن که به نیکویی معشوقه گیرند. زن پاک‌روی و پاک‌دین باید و کدبانو و شوی-
 دوست و پارسا و شرمناک و کوتاه‌دست و کوتاه‌زبان و چیز نگاه دارنده باید که
 باشد تا نیک بود... اگرچه زن مهربان و خوبروی و پسندیده تو باشد تو یک‌باره
 خویشان را در دست او منه و زیر فرمان او مباش که اسکندر را گفتند که چرا دختر
 دارا را به زنی نکنی که بس خوب است؟ گفت: سخت زشت باشد که چون ما بر
 مردان جهان غالب شدیم زنی بر ما غالب شود...»

«و دیگر بکوش تا بهیچ وجهی او را غیرت ننمایی و اگر رشک خواهی نمود،
 خود نخواهی بهتر بود، که زن را رشک نمودن به ستم ناپارسایی آموختن بود. و
 بدان که زنان به غیرت بسیار مردان را هلاک کنند و نیز تن خویش را فراز کمتر
 کسی دهند از رشک و حمیت و پاک ندارند...»

«و هیچ خادم را در خانه زنان راه مده و اگرچه سیاه و ساده باشد مگر
 سیاهی زشت و مسموخ بود...»^۱.

خلاصه نظر امام محمد غزالی نیز در کیمیای سعادت چنین است که صفات
 شایسته زن برای نکاح کردن باید اینها باشد: پارسا — و اصل این است که زن
 ناپارسا یا در مال یا در تن خیانت کند — باشد. خلق نیکو داشته باشد. جمال نیکو
 داشته باشد که سبب الفت است. به همین جهت دیدار قبل از ازدواج ضرورت دارد.
 نازا نباشد. دوشیزه بود. از نسبی محترم باشد. از خویشاوندان نزدیک هم نباشد.^۲
 همچنین به اعتقاد او «باید با زنان مشورت کرد و خلاف باید کرد به آنچه گویند»^۳.
 رئوس نظر خواجه نصیر نیز در مورد زن چنین است: زن جفتی است که امر
 تناسل و توالد بر وجود او موقوف است و امور خانه از قبیل تأمین خوراک و
 ترتیب معاش و آذوقه در عهده تدبیر او است.^۴ بهترین صفات زن عبارت است از:
 عقل و دیانت، عفت و فطنت، حیا و رقت دل و تردد و کوتاه‌زبانی و طاعت

۱. قابوسنامه / ۱۴۴-۱۴۶.

۲. کیمیای سعادت، ج ۱/ ۳۱۱-۳۱۳.

۳. کیمیای سعادت، ج ۱/ ۳۱۶.

۴. اخلاق ناصری / ۲۰۶-۲۰۷.

شوهر و بذل نفس در خدمت او و جلب رضایت وی. بهترین زن، زنی است که زایا باشد و بر ترتیب منزل و تقدیر نگاه داشتن در انفاق واقف و قادر بود، و به مجامله و مدارات و خوشخویی مؤانست و تسلی هموم و جلای احزان شوهر گردد.^۱ وظیفهٔ مرد در قبال آنهمه اخلاق نیک و سجایای اخلاقی که زن باید داشته باشد، تکریم او و اظهار محبت و شفقت نسبت بدوست. اما محبت و شفقت در حد عشق نباید باشد بلکه در حدی که زن فقط احساس امنیت و آزادی در منزل کند و دستش در تدبیر خانه باز باشد.^۲ اما اگر مرد مبتلا به عشق زن شود، باید آن عشق را از زن پوشیده دارد «و چنان سازد که البته واقف نشود. پس اگر نتواند که خویشتن را نگاه دارد علاجهایی که در باب عشق فرموده‌اند استعمال باید کرد».^۳ شاید آخرین سخن خواجه را بتوان در این عبارت خلاصه کرد که معتقد است: با زن در مصالح کلی نباید مشورت کرد و بر اسرار خود نباید آنان را واقف نمود و مقدار مال و مایه بایست از او پوشیده داشت.^۴

در ادبیات نظم فارسی نیز نگرش به زنان — یعنی نیمی از اجتماع — بر همین دیدگاه گسترش دارد. در مجموع، دید منفی چربش بیشتری دارد و زن موجودی در ردیف آلات و اسباب فساد یا عیش و عشرت تلقی شده است. سیمای مرد پیوسته برتر از زن، اندیشهٔ او والاتر، مدیریتش در ادارهٔ جامعه لایقتر تصویر گشته است. آنچه که بیش از همه از زن تصویربرداری شده است بر حول محور زیباییهای سحرانگیز، ظرافت و شکنندگی جسم و دل بردن و فتنه‌انگیزی زن تکیه دارد. زنی که جز تأمین حس جمال‌پرستی و هوسرانی و در شکل محترمانه عشق و عاشقی مرد ندارد.^۵ در چنین زنی بکباره وظایف اجتماعی و انسانی او به‌عنوان یک عنصر زنده به‌چشم نمی‌خورد و گم می‌شود و به‌عنصری کاملاً خیالی و جادووش و سکرآور بدل می‌گردد. جلوه‌های زیبایی چنین زنی در همه جای جسم و اطوار او پراکنده است. رخساری خورشیدوش و بهارگون با طراوت بهاران، زنخدانی چون سیب، زلفی سیاه و مشکین

۱. اخلاق ناصری / ۲۱۵-۲۱۶.

۲. همان / ۲۱۷.

۳. همان / ۲۱۹.

۴. همان جا.

۵. شواهد به‌ترتیب تاریخی از شاعران پارسی در افزوده‌ها آمده است (۸۹).

و طره‌ای هندو، چشمی نرگس‌گون و جادوگر و فسونکار و بالاخره قدی چون سرو دارد و همه این ابزار در طریق دل‌بردن و عشوه‌ریختن و فتنه‌انگیختن بکار می‌رود و نقشی به‌عنوان یک انسان مسئول در اجتماع زنده ندارد.

نظامی و زن

در بادی امر، نسبت به‌نظر نظامی در باب زن تضادی ملاحظه می‌شود. اما پس از دقتی کوتاه و مروری اندک بر جمیع آثار وی می‌توان این تضاد را بدین شکل حل نمود که بخشی از نکات منفی نگرش بر زن از رسوبات اندیشه و فرهنگ غالب عصر نظامی وارد شده و در واقع بیان اعتقادات زمان و اهل زمان است، و بخش دیگر اعتقاد شخص نظامی است که از طریق داستان‌پردازیهای وی نظرات شخصی او را گسترش می‌دهد.

آنچه که از افکار عمومی و فرهنگ غالب عصر نسبت به‌زن در آثار نظامی آمده است، در عین زیبایی تمام، وسیله گناه و شهوت، غفلت از روز آخرت و انحراف از طریق حق تلقی گشته است. از چنین موجودی دوری جستن توصیه شده، از زبان افلاطون نقل شده است که زن و پرخواری هر دو ویرانگر است و شاه اگر می‌خواهد موفق شود باید از آشپز ماهر و جفت زیبا بپرهیزد. غذا کم خورد و زن کم گیرد.^۱ بعلاوه، زن و شراب دو نیروی زایل‌کننده خرد در نظر حکمای زهدپیشه یونان آمده است.^۲ در این فرهنگ، امیال شهوانی زن برتر است^۳ و در مقابل مرد قدرت خویش‌تنداری ندارد. پس بهتر که پیوسته در پرده پنهان باشد. زیرا جز این مایه ماتم و عزا خواهد بود و جمشید چه نیکو گفته است که جای زن بهتراست در پرده باشد و گرنه در گور بودنش اولی است:

زن آن به که در پرده پنهان بود	که آهنگ بی‌پرده افغان بود
چه خوش گفت جمشید بارای زن	که یا پرده، یا گور به‌جای زن ^۴

به‌همین جهت است که به‌پارسایی زن نباید اطمینان کرد. زیرا با وجود دزد

۱. ر. ک: افزوده‌ها (۹۰).

۲. ر. ک: افزوده‌ها (۹۱).

۳. ر. ک: افزوده‌ها (۹۲).

۴. شرفنامه، ۲۹۰/۶-۷.

آشنا، بستن در خردمندانه تر است:

مشو بر زن ایمن که زن پارساست که در بسته به گرچه دزد آشناست^۱

زن، سبک، کم خرد و خام است. به همین دلیل زود از راه بدر می شود و همین
خصایل باعث می شود که مرد او را در خفا حفظ کند و دور از مردان نگهدارد.
همچنین وی در برابر زرو زیور زود تسلیم می شود و باید مواظب بود:

زن چو زردید چون ترازوی زر به جوی با جوی در آرد سر
زن چو مرد گشاده رو بیند هم بدو هم به خود فرو بیند
بر زن ایمن مباش زن کاهست بردش باد هر کجا راهست^۲

زنان رازدار نیستند و سقراط ضمن پند خویش بر سلطان وی را توصیه می کند
راز از زنان پوشیده دارد. همچنین سخنان ایشان را هم اعتمادی نیست. بهتر آنکه
گفتار ایشان را ناشنیده انگاشت:

ز پوشیدگان، راز پوشیده دار وزیشان سخن نانیوشیده دار^۳

همچنین، داشتن صفات مردان در زنان نیز محکوم شده است. گستاخی و دلیری
و شجاعت مختص مرد است و درست نیست زن کارهای مردانه کند. زیرا زن از
جنس سمن است و نازک. بنابراین مردانگی در زنان بسیار اندک باشد. زن اگر
بجای سیمین تنی روین تن هم باشد بهتر آنست که بجای لاف زدن از مردانگی از
زن بودن سخن گوید: زن همچو ماهی است که بالاخره خوراک نهنگ است. بعبارت
بهتر زن مانند کاغذی است نازک که از آن سپر ساختن بیهوده است. از اینها گذشته
زنان در مردانگی استوار نیستند^۴.

بنابراین آنچه که زبنده زن است: خوبی، زبندگی، فریبندهی،
خوش آوازی و نوازندگی است^۵.

شاید بهترین نمونه از باور نظام فتودالی را از زن، بتوان از زبان مرد عرب
شترسواری که نظامی او را «سیاه شترسوار» و «گرزه مار» نامیده است در لیلی و مجنون

۱. شرفنامه/۸.

۲. هفت پیکر، ۱/۱۹۲ و ۱۶/۱۹۱-۱۷.

۳. اقبالنامه، ۴/۱۶۴.

۴. ر.ک: شرفنامه ۴۱۴-۴۱۵.

۵. ر.ک: همانجا.

شنید. در تصور پوچ این عرب، زن موجودی است نااستوار در عهد، بی وفا، برتر در امیال شهوانی و ریاکار:

زن گرنه یکی هزار باشد	در عهد، کم استوار باشد
چون نقش وفا و عهد بستند	بر نام زنان قلم شکستند
زن دوست بود ولی زمانی	تا جز تو نیافت مهربانی
چون در بر دیگری نشیند	خواهد که دگر ترا نبیند
زن میل ز مرد پیش دارد	لیکن سوی کام خویش دارد
زن راست نبازد آنچه باز	جز زرق نسازد آنچه سازد
بسیار جفای زن کشیدند	وز هیچ زنی وفانیدند
زن چیست نشانه گاه نیرنگ	در ظاهر صلح و در نهان جنگ
در دشمنی آفت جهان است	چون دوست شود هلاک جان است
گویی که بکن نمی نیوشد	گویی که مکن دو مرده کوشد
چون غم خوری او نشاط گیرد	چون شاد شوی ز غم بمیرد
این کار زنان راست باز است	افسون زنان بد دراز است ^۱

از همین ییته‌ها به نیکی خواری و ذلت زن در جامعه مردسالاری کاملاً هویدا است.

اما نظر نظامی در مورد زن، در کنار همین قضاوتها از کمینگاه اندیشه بیرون می‌جهد و به روشنی، اعتقاد وی را در جهت خلاف چنین باورها نمایش می‌دهد. مثلاً آنجا که چینیان کنیزکی را به اسکندر هدیه کرده‌اند در کنار توصیفها از زیبایی و هنرمندی او، می‌گویند دلیر و شجاع نیز هست. ولی اسکندر این صفت را نه می‌پذیرد و نه باور دارد. زیرا زن و برازندگی او را در زیبایی و هنرمندی می‌داند. اما نظامی مسیر داستان را طوری پیش می‌برد که خلاف این وصف و قضاوت بروز کند. همین زن در جنگ اسکندر با روس در نبرد ششم و هفتم دلاوریها می‌کند و اسیر می‌شود. پس از اسارت معلوم می‌شود او زن است بعدها بواسطه روسی وحشی که گرفتار اسکندر و مورد محبت وی واقع شده‌است از اسارت روسیان خارج و تحویل شاه می‌شود. آن موقع است که اسکندر به اشتباه خود پی می‌برد. آنقدر که بعداً

۱. لیلی و مجنون، ۱۴۴/۶-۱۸.

اسکندروی را «دیبای بزم و زیبای رزم» می‌نامد^۱.

نظامی به پرده نشینی زنان و دور از دسترس بودن آنان معترض است و این اعتراض را در هنگام حمله اسکندر به رومیان که از دشت قفچاق می‌گذرد ضمن داستان بیان می‌کند. در این دشت زنان بی‌حجاب فراوانی پراکنده بودند و لشکر اسکندر که مدتها بود زن ندیده بودند دچار التهاب و هیجان شده بودند. اسکندر، شبانه پیران قوم قفچاق را فراخوانده و بدیشان نصیحت کرده بود که زن بهتراست روی پوشیده و در پرده باشد. زنی که چهره به بیگانه نمایش می‌دهد نه شکوه خویش دارد و نه شرم شوی نگاه دارد. زن اگر از سنگ هم باشد بالاخره نامش زن است. پاسخ پیرمردان قفچاق بسی جالب است. آنها می‌گویند: رسم ما چنین است. درست هم نیست این مردم را به حجاب دلچرکین سازی. بلکه باید شما چشمان خود را نقاب درکشید. شاه ازین سخن در می‌ماند. در نتیجه دست بدامن طلسم «بلیناس» حکیم می‌شود تا اهل قفچاق را پوشیده روی سازد^۲.

نظامی در این بیان قصد آن دارد که بر مرد نیز پوشیدگی و حجاب ضرورت دارد. و اگر چنین عفتی بر مردان نیز عارض شود، در پرده نهان ساختن زنان لزومی نخواهد داشت. زیرا این کار عملاً محروم ساختن نیمی از انسانهای فعال جامعه از شرکت در ساختمان و اداره کشور است.

نظامی در کنار تأیید عفت مردان، پارسایی، نجابت و بویژه دوشیزگی قبل از ازدواج را برای زنان از اصول نجابت می‌داند^۳.

سوی این توصیه‌های اخلاقی، نگاه نظامی از درون داستانهایش به جنس زن خیلی ژرفتر از توصیفهای ظاهری او از زیبایی زنان است. او در این داستانها به جنس زن به عنوان موجودی انسانی می‌نگرد که قدرتهای بالقوه رهبری و اداره کشور، اخذ حکمت و خردمندی در او وجود دارد. او مانند اهل قرون وسطا زن را در ارضای امیال پست شهوانی مردان خلاصه نمی‌کند. اشخاص داستانی او همچون مردان در صحنه‌های حکمرانی و سیاست، حکمت و دانش، دلاوری و جنگ، عفت و عصمت، خردمندی و دادگستری عرض وجود می‌کنند و در بسیاری موارد

۱. ر.ک: شرفنامه/۴۶۹-۴۷۱.

۲. ر.ک: همان/۴۲۶-۴۲۷.

۳. ر.ک: خسرو و شیرین/۱۱۹-۱۲۱.

بویژه در عشق و استقامت، حتی بر مردان نیز مرجع اند. بنگرید به حکمرانی شمیرا و شیرین که حکومتشان و رعیت نوازشان عادلانه تر از خسرو پرویز است. یا نوشابه را که اسکندر از او به عنوان فرمانروایی حکیم نکته ها می آموزد. یا هفت کنیز که هفت گنبد را که افسانه هایشان همگی مشحون از نکات اخلاقی و حکمی است و بهرام بسی عبرتها از شنیدن آنها می آموزد و بواقع از بهرام بسی فهیم تر و داناترند. بعلاوه این شیرین است که در آخر خسرو پرویز را بسوی حکمت آموزی و دادگستری رهنمون می شود.

در میان جمیع آثار نظامی، بهترین تصویر زن، در سیمای شیرین و لیلی گرد آمده است. «شیرین نظامی، در زن یک انسان کشف می کند. در این انسان تصویر غرور انسانی روشنتر از تمام کیفیات به چشم می خورد. شیرین نظامی، بازیچه دست مرد نیست. او عاشقی است حماسی و زنی زیبا و صاحب اراده که با وجود شیفتگی، در مقابل هوسهای گنه آلود و آتی خسرو سر بر نیاورد. و زمانی که شاپور پیام خسرو را برای دیدار پنهانی به لحاظ وجود مریم به اطلاع وی رساند، آنچنان قاطع و محکم بر او تاخت که شاپور در مقابل شخصیت و ارده اش سر فرود آورد:

به تندی سر زد آوازی به شاپور	که از خود شرم دارای از خدا دور
نه هر گوهر که پیش آمد توان گفت	نه هر چه آن بر زبان آید توان گفت

و افزود:

که گر شه گوید اورا دوست دارم	بگو کاین عشوه ناید در شمارم
و گر گوید کشم تنگش در آغوش	بگو کاین آرزو بادت فراموش ^۱

بالاخره نیروی شگرف عشق شیرین، از پادشاهی ستمگر و خوشگذران، سلطانی عادل می سازد و در مقابل عشق وادار می کند زانو بزنند.

«شیرین» شاهزاده است و نماینده مردم نیست. اما سمبل «زن» است و مظهر مقاومت و خویشنداری که مرگ را در کفن مردش خواست و با مرگ خود خواسته است با خسرو متحول که خواب همسرش را برهم نزده و به تنهایی تلخی جان-دادن را پذیرفته بود، میثاقی دوباره بندد:

به خون گرم شست آن خوابگاه را	جراحت تازه کرد اندام شه را
------------------------------	----------------------------

۱. خسرو و شیرین، ۱۹۹/۴ و ۶ و ۲۰۹ و ۲/۶ و ۲.

پس آورد آنکهی شه رادر آغوش
لبش بر لب نهاد و دوشش بر دوشش^۱
اما سیمای لیلی، از یک دیدگاهی، تصویر زنی است که حتی از آزادی
انتخاب نیز محروم است و نمی‌تواند در پاسخ عشق راستین خویش همتی را
برگزیند. موجودی که در یک نظام پوسیده مانند دوران فتودالیه حتی انتخاب در
هیچ موردی را ندارد. به همین جهت اگر نه همه بلکه اکثر غمها، اضطرابها و
ناتوانیهای او، حاصل مقام و موقعیت زن در آن دوران می‌باشد. احساس انسانی او
بایستی در میانه آداب و رسوم عصر جهالت مدفون شود و در پایان به طرز گویند:
زن گرچه بود مبارز افکن
آخر چو زن است، هم بود زن^۲
نظامی در سیمای لیلی، عصیان زن و خویشتن را علیه اجبارهای زیستن
ناشی از نظام غلط و غیرانسانی نمایش می‌دهد. شخصیت وی را با آنکه بزور و
اکراه به «ابن سلام» داده‌اند طوری می‌پرورد که به جای تسلیم، مبارزه کند. عمل
لیلی در تپانچه‌زدن به چهره ابن سلام و عدم تمکین بر او، حرکتی نمادین است
علیه نظم قرون وسطایی و بی‌حرمتی جامعه نسبت به زن:

لیلیش تپانچه‌ای چنان زد	کافتاد چو مرده مرد بی خود
گفت اردگر این عمل نمایی	از خویشتن و زمن بر آبی
سوگند به آفریدگام	کار است به صنع خود نگارم
کز من غرض تو بر نخیزد	و رتیخ تو خون من بریزد ^۳

از سوی دیگر، پایداری و مقاومت عملی لیلی و همچنین شیرین در مقام
عشق، سمبول دیگری است از مخالفت نظامی با اعتقادهای ارتجاعی بی‌وفایی و
بی‌مهری زن و ناستواری و بدعهدیش.

اصولاً داستان لیلی و مجنون و خسرو شیرین از یک جهت در ادبیات فارسی
استثناست و آن حضور زن به عنوان شخصیت برتر نمایشی در داستان است. همین
نکته ارزش دادن نظامی را نسبت به زن نشان می‌دهد. در هر دو داستان عنصر
برجسته اخلاقی نیز در نزد دو زن گرد آمده است. چرا که شیرین بسی عفیتر از

۱. شرح حال و خلاقیت هنری وپردسی آثار نظامی، خانم قهرمانی، رساله چاپ نشده، ص ۵۹-۶۲.

۲. زندگی و اندیشه نظامی / ۸۰.

۳. لیلی و مجنون، ۱۴۱/۶-۹.

خسرو پرویز، خردمندتر و حکیم‌تر و مستقیم‌تر در عشق نسبت بدوست و مقام لیلی را. نیز برخی به مناسبت کتمان عشق و سوختن و ساختن در آتش آن، در مقام قیاس با مجنون که عشق را پوشیده نداشته است بالاتر می‌دانند...

همهٔ حادثه‌ها در داستان خسرو و شیرین که حول محور شخصیت شیرین می‌گردد، نیز دلیل بر بهای خاصی است که زن در دیدگاه نظامی کسب کرده است. «در هیچیک از داستانها و منظومه‌هایی که در مشرق‌زمین، پیش از نظامی نوشته شده، به چنین وضعی برخورد نمی‌کنیم. اصولاً تمثال زن، همیشه در طرحی منفی نمایانده می‌شد. نظامی با احساسهای حقیقی انسانی خود، این سنت پوچ را که در اصل مانع رشد و تکامل ادبیات می‌شد، رد می‌کند و چند تمثال مثبت زن می‌آفریند که بیشتر آنان به مثابهٔ قهرمانان جاودان ادبیات جهانی، قرنهای متمادی در آثار ادبی ملل گوناگون تجسم یافته‌اند و تکرار شده‌اند. عمل نظامی نه تنها در ادبیات رسمی بلکه در میان خنیاگران دوره گرد (عاشق‌ها) آذربایجانی نیز مؤثر افتاد»^۱.

بدین ترتیب توجه نظامی به زن در جامعه‌شناسی آثار او جای ویژه‌ای دارد و بخشی از سیاست مدن را در بر می‌گیرد. چنین وضعی در میان حکمای پیشین و بعدی نظامی یعنی خواجه نصیر جز در موضع تدبیر منزل و با دیدی تحقیرآلود ملاحظه نمی‌شود. ظاهراً غلبهٔ فرهنگ فئودالیت در آثار حکما بیش از نظامی شاعر و حکیم مؤثر افتاده است. و ما در مقام قیاس افکار نظامی در باب زن نسبت به خواجه نصیر و غزالی، نظامی را موشکافت‌تر، عادل‌تر و ژرف‌تر می‌بینیم.

فرجام سخن

نظامی و هر شاعر بزرگ این مملکت برای ما افتخار و شرف است و بایست ارزش و قدر و منزلت آنان که نگاهبانان واقعی هویت، فرهنگ و اندیشهٔ ایرانی هستند محفوظ و مصون باقی بماند. در ادب زرین پارسی، گنجینهٔ فرهنگ و تمدن ایرانی در لابلای اشعار پر از رمز و کنایت شاعران، قرن‌هاست پنهان است، و تاریخ واقعی ملت رنج‌دیدهٔ آن در زبان استعاری این ساحران سخن تبلور یافته است. چه

۱. زندگی و اندیشهٔ نظامی/ ۵۳-۵۴.

سیماهای درخشانی که در این مرز و بوم، در زیر فضاهاى مختق و مستبد نظام فتودالیتة استعدادهایشان کور شد، و چه نیروها و مغزهای بزرگی که در فشارهای ناشی از ستمگریها و کوردلیهای حاصل از تعصبات سنگین له شدند و در آستانه شکوفایی نابود گشتند.

در این میانه، فقط مقداری زبان شعر به مناسبت کنایت و رمزی که در آن نهفته است، در دست شاعران پرمایه توانست بخشی از افکار طلایی اندیشمندان این مرز و بوم و تصویری از رنجهای مردم آن را، از دید خشن شاهان مستبد و نظام پوسیده‌شان مصون دارد، و اکنون از ورای سخن مه‌آلود این شاعران، تاریخ گمگشته و پنهان و در عین حال واقعی اندیشه ایرانیان اندیشمند را می‌توان رقم زد و درک کرد، و با آفتاب درخشان دانش نقد ادبی به درون دنیای درپر دم خفته آنان رسوخ نمود و بار دیگر هویت واقعی ایرانی را کشف کرد و بدان بازگشت. اکنون که ایرانی در مقام قیاس با جهان بظاهر متمدن و صنعتی، از عقب ماندگی خویش احساس درد، غبن، ناتوانی و حقارت می‌کند، بی‌بازگشت به خویشتن خویش و بازشناخت اندیشه‌وران والای خود در قرون تاریکی اروپا، و در مال احساس افتخار و نازیدن و بالیدن به افتخارات ادبی و علمی و هنری مردان نیک‌اندیش خود، نخواهد توانست ایرانی آزاد و آباد و انسانی ایجاد کند.

نظامی، یکی از این افتخارات ملی باید تلقی شود، و هریک از اندیشمندان و شاعران صاحب‌فکر این کشور نیز باید بدقت مورد مطالعه قرار گیرد، تا در مجموع هویتی ایرانی در مفهوم واقعی آن بدست آید. امروزه ایران ما بیش از هر چیز بدین ارزش بزرگ نیازمند است. علاوه بر این یکی از رمزهای احساس هویت، ارج نهادن و بزرگ کردن نام و اثر اندیشمندان و شاعران است و نقد و بررسی این آثار ولو بصورت انتقادی نیز یکی از نشانه‌های اهمیت بخشیدن به کار آنان تلقی می‌شود.

امیدواریم این رساله بخشی از این فریضه را توانسته باشد پاسخگو شود و حق نظامی، پس از قرن‌ها متروک‌ماندن به نحوی ادا شده باشد، و شعور ملی ما در جهت حفظ این موارث کهن با تمام نموده‌های آشکار و پنهان آن بیدار و هشیار گردد.

افزوده‌ها

ای خنک آنشب که جهان بی تو بود
چشم فلک فارغ ازین جستجوی
تا تو درین ره نهادی قدم
فارغ از آبستنی‌ات روز و شب
باغ جهان زحمت‌خاری نداشت
طالع جوزا که کمر بسته بود
مه که سیه روی شدی در زمین
زهره هنوز آب درین گل نریخت
از تو مجرد زمی و آسمان
تا به تو طغرای جهان تازه گشت
از بدی چشم تو کوکب نرست
بود مه و سال ز گردش بری
روی جهان کساینه پاک شد
مشعل صبح تو بردی به شام
خاک زمین در دهن آسمان
بر فلکت میوه جان گفته‌اند
تاج تو افسوس که از سربه‌ست

نقش تو بی صورت و جان بی تو بود
گوش زمین رسته ازین گفتگوی
شکر بسی داشت وجود از عدم
نامیه عین و طبیعت عذب
خاک سراسیمه غباری نداشت
از ورم رگ زدنت رسته بود
طشت تو رسواش نکردی چنین
شهر هاروت به بابل نریخت
توبه کنار و غم تو در میان
گنبد پیروزه پر آوازه گشت
کوکبه مهد کواکب شکست
تا تو نکردیش تعرف‌گری
زین نفسی چند خلل ناک شد
صادق و کاذب تو نهادیش نام
تا که چرا پیش تو بندد میان
می‌شنوش کان به زبان گفته‌اند
جل زسگ و توبره از خربه‌ست

لاف بسی شد که درین لافگاه
خود تو، کفی خاک به جانی دهی

بر تو جهانی به جوی خاک راه
یک جو که گل به جهانی دهی
(مخزن الاسرار، ۱۱۱-۱۱۳)

۲. مرغ قفس- پر که مسیحای تست
یا ز قفس چنگل او کن جدا
تا بنه چون سوی ولایت برد
چون گذری زین دوسه دهلیز خاک
ختم سپیدی و سیاهی شوی

زیر تو پر دارد و بالای تست
یا قفس خویش بدو کن رها
در پر خویش به حمایت برد
لوح ترا از تو بشویند پاک
محرم اسرار الهی شوی
(مخزن الاسرار، ۹۹/۸ و ۱۰۰/۱-۴)

۳. اول کاین ملک به ناست نبود
فر همای حملی داشتی
گرچه پر عشق تو غایت نداشت
مانده شدی قصد زمین ساختی

وین ده ویرانه مقامت نبود
اوج هوای ازلی داشتی
راه ابد نیز نهایت نداشت
سایه بر این آب و گل انداختی
(مخزن الاسرار، ۱۱۸/۱-۴)

۴. خویشان را چو خضر بازشناس
آب حیوان نه آب حیوان است
جان چراغ است و عقل روغن او
عقل با جان عطیه احدی است
حاصل این دو جز یکی نبود
تا ازین دو به آن یکی نرسی
کان یکی یافتی دو را کم زن

تا خوری آب زندگی به قیاس
جان با عقل و عقل با جان است
عقل جان است و جان ما تن او
جان با عقل زنده ابدی است
کان دو داری در این شکی نبود
هیچکس را مگو که هیچ کسی
پای بر تارک دو عالم زن
(هفت پیکر، ۵۳/۵-۱۱)

۵. خرد شیخ الشیوخ رأی تو بس
سخن کز قول آن پیر کهن نیست
خرد پای و طبیعت بند پایست
بدین زرین حصار آن شد برومند
چو این خصمان که از یارت بر آرند

ازو پرس آنچه می پرسی نه از کس
بر پیران و بال است آن سخن نیست
نفس یکیک چو سوهان بند سایست
که از خود برگرفت این آهنین بند
بر آن کارند کز کارت بر آرند

ازین بخرمین مخور یکدانه گاورس
 و چو غیسی خر برون بر زین تنی چند
 (خسرو و شیرین، ۴۲۶ / ۵-۱)

۶. بخو فرخ بود روزی از بامداد
 بخوبی نهد رسم بنیادها
 سر از کوی نیک اختری بر زند
 بهنگام سختی مشو ناامید
 در چار سازی به خود در میند
 نفس به کز امید یاری دهد
 گره در میاور بر ابروی خویش

۷. اساسی که در آسمان وزمی است
 شود فکرت اندازه را رهنمون
 به هر پایه ای دست چندان رسد
 چو پایان پذیرد حد کائنات
 نیندیشد اندیشه افزون ازین

۸. خوانده به جان ریزه اندیشناک
 کس نه بدین داغ تو بودی و من

۹. خرد شیخ الشیوخ رأی تو بس
 سخن کز قول آن پیر کهن نیست
 خرد پای و طبیعت بند پایست
 بدین زرین حصار آن شد برومند

۱۰. هر کسی را نهفته، یاری هست
 خرد است آن کز او رسد یاری

برومی لرز و بر خود نیز می ترس
 بمان در پای گاوان خرمنی چند
 (خسرو و شیرین، ۴۲۶ / ۵-۱)

همه سرد را نیکی آید به یاد
 ز دولت به نیکی کند یادها
 به نیک اختری فال اختر زند
 کز ابر سیه بارد آب سپید
 که بسیار تلخی بود سودمند
 که ایزد خود امیدواری دهد
 در آینه فتح بین روی خویش
 (شرفنامه، ۱۵۱ / ۷-۱)

به اندازه فکرت آدمی است
 مر از حد و اندازه نارد برون
 که آن پایه را حد به پایان رسد
 نماند در اندیشه دیگر جهات
 توهستی نه این بلکه بیرون ازین
 (شرفنامه، ۱۲ / ۱۲ و ۱۳ / ۴-۱)

ابجد نه مکتب ازین لوح خاک
 نوبر این باغ تو بودی و من
 (مخزن الاسرار، ۱۱۷ / ۸-۹)

ازو پرس آنچه می پرسی نه از کس
 بر پیران و بال است آن سخن نیست
 نفس یکیک چو سوهان بند سایست
 که از خود برگرفت این آهنین بند
 (خسرو و شیرین، ۴۲۶ / ۴-۱)

دوستی هست و دوستداری هست
 همه داری اگر خرد داری

هر که داد خرد نداند داد آدمی صورتست و دیو نهاد

(هفت پیکر، ۳۹/۲-۴)

۱۱. وکل صغیر و کبیر مستطر. و هر اسر کوچک و بزرگ آنجا نگاشته است. قمر/ ۵۳
ولکل امة اجل، فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة، ولا يستقدمون. هر قومی
را دوره‌ای و اجل معینی است که چون فرا رسد لحظه‌ای مقدم و مؤخر نتواند
کرد. اعراف/ ۳۴

وان من قرية الا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة او معذبوها عذاباً شديداً،
كان ذلك في الكتاب مسطوراً. هیچ شهر و دیاری در روی زمین نیست جز
آنکه پیش از ظهور قیامت اهل آن شهر را یا هلاک کرده یا به عذاب سخت
معذب می‌کنیم، این حکم در کتاب علم ازلی مسطور است. اسراء/ ۵۸
وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه، وما يعمر من معمر ولا ينقص من
عمره الا في كتاب. هر رنج و مصیبتی که در زمین یا از نفس خویش به
شما رسد همه در کتاب، پیش از آنکه در دنیا ایجاد کنیم ثبت است و خلق
آن بر خدا آسان است. حدید/ ۲۲

وما من غائبة في السماء والارض الا في كتاب مبين. هیچ امری در آسمان
و زمین پنهان نیست جز آنکه در کتاب (علم الهی) آشکار است. نمل/ ۷۴.

درش درگیرد از هرسو بلایی
به جای گل بیارد بر سرش سنگ
که در کامش طبرزد زهر گردد
که بر باید گرفتش زین جهان رخت
(خسرو و شیرین، ۲۵۸/۳-۶)

حساب من از تست چند آنکه هست
زتونیك و از من بد آید پدید

(شرفنامه، ۹/۷-۱۰)

روزی صد ساله چه باید نهاد
قسمت روزی به ازل ساختند
آن خوری اینجا که ترا داده‌اند

۱۲. چو کار افتاده گردد بینوایی
به هر شاخ گلی کو درزند چنگ
چنان از خوشدلی بی بهر گردد
چنان تنگ آید از شوریدن بخت

۱۳. مرانیست از خود حسابی به دست
بدونیك را از تو آید کلید

۱۴. عمر چو یک روزه قرارت نداد
صورت ما را که عمل ساختند
روزی از آنجات فرستاده‌اند

گرچه در این راه بسی جهد کرد
جهد به دین کن که بر این است عهد

بیشتر از روزی خود کس نخورد
روزی و دولت نفزاید به جهد
(مخزن الاسرار، ۱۰۴/۱۶ و ۱۰۵/۱-۴)

۱۵. درین ره که سر بردری می زنم
سری کان ندارم ازین در دریغ
به حکمی که آن در ازل رانده ای
ولیکن به خواهش من حکم کش

به امید تاجی سری می زنم
به ارتاج بخشی بدان سر نه تیغ
نگردد قلم زانچه گردانده ای
کنم زین سخنها دل خویش خوش
(شرفنامه، ۷/۹-۱۰)

۱۶. از مریدان بسی مراد مباش
من که مشکل گشای صدگر هم
گر در آید ز راه مهمانی
... بر طریقی روم که راندم

در توکل کم اعتقاد مباش
دهخدای ده و برون دهم
کیست کودر میان نهد خوانی
لاجرم آب خفته خواندم

(هفت پیکر، ۴۶/۴-۶ و ۴۷/۵)
که خود از نیک و بد زبون آید
کسیقباد از منجمی زادی
که به گنجینه ره برد به قیاس؟
با یکایک نهفته های علوم
چون ترا یافتم ورق شستم

۱۷. بدو نیک از ستاره چون آید
گر ستاره سعادت سی دادی
کیست از مردم ستاره شناس
... هرچه هست از دقیقه های نجوم
خواندم و سر هر ورق جستم

(هفت پیکر، ۴/۱۰-۱۳ و ۵/۱-۲)
دوزخ محرور کش تشنه خوار
چشمه خورشید نمکدان اوست
شور نمک دیده درو چون کباب
زهره دل آب و دل زهره خون
قافله طبع درو چون شود
خانه دل تنگ و غم دل فراخ
چون جگر افسرد و چو زهره گداخت

۱۸. خاصه درین بادیه دیوسار
کتاب جگر چشمه حیوان اوست
شوره اوبی نمکان را شراب
آب نه وزین نمک آبگون
ره که دل از دیدن او خون شود
در تف این بادیه دیولاخ
هر که در این بادیه با طبع ساخت

(مخزن الاسرار، ۱۲۹/۱-۷)

۱۹. به ملکی در چه باید ساختن جای

۲۰. نه پنجه سال، اگر پنجه هزار است
... زمین نطعی است ریگش چون نریزد
بساخونا که شد برخاک این دشت
هر آن ذره که آرد تند بادی
کفی گل در همه روی زمی نیست

۲۱. دشمن جانست ترا روزگار

۲۲. دوزخ گوگرد شد این تیره دشت
آب دهانی به ادب گرد کن

۲۳. خصمی کژدم تبر از اژدهاست

سر سازگاری ندارد سپهر
مشو جفت این جادوی زرق ساز
بسون لاف مرهم پرستی زند

۲۴. مژه تا به هم بر زنی روزگار
سری را کند بر زمین پای بند
در آرد ز منظر یکی را به چاه
کند هر زمان چند بازی بسیج

۲۵. فربنده راهی شد این راه دور
درین ره فرشته زره می رود

که غل برگردن است و بند بر پای

(خسرو و شیرین، ۴۲۷/۸)

سرش بر نه که هم ناپایدار است
که بر نطعی چنین جز خون نریزد
سیاوشی نرست از زیر این طشت
فریدونی بود یا کیقبادی
که بروی خون چندین آدمی نیست

(خسرو و شیرین، ۲۵۹/۱-۶)

خویشتن از دوستی اش واگذار

(مخزن الاسرار، ۱۶۷/۹)

ای خنک آنکس که سبکتر گذشت
د رتف این چشمه گوگرد کن

(همان، ۱۶۸/۳-۲)

کاین ز تو پنهان بود آن بر ملاست

(همان جا، ۷/۷)

کمر بسته بر کین مساه و مهر
که پنهان کش است آشکارانواز
درون زخمهای دو رستی زند

(اقبالنامه، ۲۶۱/۴-۶)

به صد نیک و بد باشد آموزگار
سری را بر آرد به چرخ بلند
بر آرد ز ماهی یکی را به ماه
سرانجام بازیش هیچ است هیچ

(شرفنامه، ۵۲۰/۱۰-۱۳)

که بر چرخ هفتم توان دید نور
که آید یکی دیو و ده می رود

(شرفنامه، ۹۹/۲-۱)

۲۶. اگر عیشی است، صدمتیمار با اوست
به تلخی و به ترشی شد جوانی
به وقت زندگی رنجور حالیم
به وقت مرگ با صدم داغ حرمان
زگران تا به کرمان راه کم نیست

وگر برگ گلی صدم خار با اوست
به صفرا و به سودا زندگانی
که با گریان وحشی در جوالیم
زگران رفت باید سوی کرمان
زما تا مرگ، مویی نیز هم نیست
(خسرو و شیرین، ۴۴۲ / ۹-۱۳)

۲۷. نظامی، چون مسیحا شو طرفدار

جهان بگذار بر مشتی علف خوار

۲۸. زنهار نظامیا در این سیر

(خسرو و شیرین، ۱۱۰ / ۷)

۲۹. از این مشتی خیال کاروان زن

پا بست مشو به دام این دیر

(لیلی و مجنون، ۱/۲۴)

عنان بستان علم بر آسمان زن

(خسرو و شیرین، ۴۲۷ / ۱۴)

مراد از خیال کاروان زن، مال دنیا است.

۳۰. از جهان پیش از آنکه درگذری
خانه را خوار کن خورش را خرد

جان ببر تا زمرگ جان ببری
از جهان جان چنین توانی برد
(هفت پیکر، ۳۰۹ / ۳-۴)

۳۱. هر هنری طعنه شهری درو
آتش صبحی که در این مطبخ است
مه که چراغ فلکی شد تنش
ابر که جانداروی پژمردگی است
آب که آسایش جانها دروست
خانه پر عیب شد این کارگاه

هر شکری زحمت زهری درو
نیم شراری ز تف دوزخ است
هست ز دریوزه خور روغنش
هم قدری بلغم افسردگی است
کشتی داند چه زیانها در اوست
خود نکنی هیچ به عیبش نگاه
(مخزن الاسرار، ۱۲۵ / ۳-۸)

۳۲. می توان یافت به شب در چراغ
در پر طاوس که زرپیکرست
زاغ که او را همه تن شد سیاه

در قفس روز توان دید زاغ
سرزنش پای کجا در خورست؟
دیده سپیدست درو کن نگاه
(مخزن الاسرار، ۱۲۵ / ۱۴ و ۱۲۶ / ۱-۲)

۳۳. کل نفس ذائقة الموت و انما توفون أجوركم يوم القيامة. هر نفسی شربت مرگ را خواهد چشید و محققاً روز قیامت همه شما. آل عمران/ ۱۴۵ -
و ما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتاباً مؤجلاً. هیچکس جز به فرمان خدا نخواهد مرد که اجل هرکسی در لوح قضای الهی بدقت معین ثبت است. آل عمران/ ۱۴۵

کما بدأکم تعودون. چنانکه شما را در اول بیافرید دیگر بار به سویش باز آید. اعراف/ ۲۹

و ما تدری نفس ماذا تکسب غداً، و ماتدری نفس بأی تموت، ان الله علیم خبیر. و هیچکس نمی داند که فردا (از سود و زیان) چه خواهد کرد و هیچکس نمی داند که به کدام سرزمین مرگش فرا رسد، پس خدا به همه چیز دانا و بر کلیه اسرار و دقایق عالم آگاهست. لقمان/ ۳۴

کل نفس ذائقة الموت، و نبلوكم بالشر والخیر فتنة والینا ترجعون. هر نفسی در عالم رنج و سختی مرگ را می چشد و ما شما را به بد و نیک مبتلا کرده تا بیازماییم و (هنگام مرگ) بسوی ما باز می گردید. انبیاء/ ۳۵
هو الذی خلقکم من طین ثم قضی اجلاً، و اجل مسمی عنده، ثم انتم تموتون. اوست خدایی که شما را از خاک بیافرید، پس فرمان اجل و مرگ را بر همه کس مسلط کرد و اجلی که معین و معلوم است به نزد اوست پس (با این قدرت چرا) باز شک در آیات او خواهید کرد. انعام/ ۲

۳۴. شداد: شداد بن عاد. گمان می کنم این نام نزد یهود و مسیحیان مجهول باشد. گویند او قصری بساخت بزرگ، یک خشت از زر و یک خشت از سیم و باغی بکرد در آن جای درختان و میوه ها از گوهرها کرد. و به جای خاک عنبر و مشک و زعفران بیخت و در عوض آب و ریگ، در جویهای عسل و شیر، لؤلؤ و مرجان بکار داشت، و این برای آن کرد که «داوداو» او را به خدای یگانه خواند و بدو وعده بهشت کرد و او خواست که خود در این جهان بهشتی برآرد چون بهشت خدای. و آنگاه که قصور و باغها به پایان رسید چون خواست به نظاره و تماشای از اسب فرود آید پایی بر زمین و پایی بر رکاب عزرائیل جان او بستد. (لغت نامه دهخدا)

۳۵. چنان زی با رخ خورشید نورش
شنیدم ده هزارش خوبرویند
دلش چون زانهمه گلها بخندد
چویند نیک عهد و نیکنامت
فلک را پارسایی بر تو گردد
چو تو در گوهر خود پاک باشی
وگر در عشق بر تو دست یابد
چو ویس از نیکنامی دور گردی

که پیش ازنان نیفتی در تنورش
همه شکر لب و زنجیر مویند
چه گویی؟ در گلی چون مهر بندد!
ز من خواهد به آیینی تمامت
جهان را پادشایی بر تو گردد
به جای زهر او تریاک باشی
ترا هم غافل و هم مست یابد
به زشتی در جهان مشهور گردی
(خسرو و شیرین، ۱۲۰ / ۳-۱۱)

۳۶. پس مردان شدن مردی نباشد
بسا گل را که نغز و تر گرفتند
بسا باده که در ساغر کشیدند

زن آن به کش جوانمردی نباشد
بیفگندند چون بو بر گرفتند
به جرعه ریختندش چون چشیدند
(همان، ۱۲۱ / ۳-۱)

۳۷. مبارک رویم، اما در عماری
مکن گستاخی از چشم پرهیز
هر آن مویی که در زلفم نهفته است
تورا با من دم خوش در نگیرد
به طمع این رسن در چه نیفتم

مبارک بادم این پرهیزگاری
که در هر غمزه دارد دشنه تیز
بر او ماری سیه چون قیر خفته است
به قندیل یخ آتش در نگیرد
به حرص این شکار از ره نیفتم
(همان، ۳۳۳ / ۷-۱۱)

یا در جای دیگر گفته است:
من آبم نام، آب زندگانی
نخواهم آب و آتش درهم افتد

تو آتش نام، آن آتش، جوانی
کز ایشان فتنه ها در عالم افتد
(همان، ۳۲۳ / ۹-۱۰)

۳۸. البته صبر در همه چیز نتایج درخشانی می دهد و این اعتقاد کلی نظامی است.
در نتیجه صبوری در ناکامیها از جمله در باب عشق نیز موجب پیروزی
است. زیرا اصل لذت در رسیدن آرزوها پس از چشیدن تلخیها قرار دارد. گوید:
فلک چون کارسازیهها نماید نخست از پرده بازیها نماید

به دهقانی چو گنجی داد خواهد
اگر خار و خشک در ره نماند
باید داغ دوری روز کی چند

۳۹. آنکه دیوش بکام خود نکند
بر حرام آنکه دل نهاده بود

۴۰. جز آدمیان هر آنچه هستند
در جستن رزق خود شتابند
چون وجه کفایتی ندارند
آن آدمی است کز دلیری
گر فوت شود یکی نواله‌ش

۴۱. این من و من گو که در این قالب است
چون خم گردون به جهان در پیچ
زور جهان بیش ز بازوی تست
... هر کمری کان به رضا بسته شد

۴۲. شیرز کم خوردن خود سرکش است
روز به یک قرصه چو خرسند گشت
شب که صبحی نه بهنگام کرد

۴۳. یک نفس ای خواجه، دامن کشان
رنج مشو راحت رنجور باش
حکم چو بر عاقبت اندیشی است
ملک سلیمان مطلب کان کجاست؟
جمله همان است که عذراش بست

نخست از رنج بردش یاد خواهید
گل و شمشاد را قیمت که داند؟
پس از دوری خوش آید مهر و پیوند

(خسرو و شیرین، ۸۸/۴-۷)
نیک شد هیچ نیک، بد نکند
دور از اینجا، حرامزاده بود

(هفت پیکر، ۳۱۳/۱۲-۱۳)
بر شقه قانعی نشستند
سازند بدان قدر که یابند
یارای شکایتی ندارند
کفر آرد وقت نیم سیری
بر چرخ رسد نفیر و ناله‌ش

(لیلی و مجنون، ۵۵/۶-۱۰)
هیچ مگو جنبش او تالب است
آنچه نه آن تو، به آن در پیچ
سنگ وی افزون ز ترازوی تست
از کمر خدمت تن رسته شد

(مخزن الاسرار، ۱۵۶/۱۰-۱۴)
خیره خوری قاعده آتش است
روشنی چشم خردمند گشت
خون زیادش سیه اندام کرد
(مخزن الاسرار، ۱۵۸/۲-۴)

آستنی بر همه عالم فشان
ساعتی از محتشمی دور باش
محتشمی بنده درویشی است
ملک همان، سلیمان کجاست؟
بزم همان است که وامق نشست

بجمله وایزم اینک تنها شده
 سال جهان گرچه بسی درگذشت
 خاک همان خصم قوی گردن است
 صحبت گیتی کته تمنا کند؟!
 خاک شد آن کس که برین خاک زیست
 هر ورقی چهره آزاده‌یی است

وامق افتاده و عذرا شده
 از سر مویش سر مویی نگشت
 چرخ همان ظالم گردن زن است
 با که وفا کرد که با ما کند؟!
 خاک چه داند که درین خاک چیست؟
 هر قدمی فرق ملکزاده‌ای است
 (مخزن الاسرار، ۸۳-۸۴)

۴۴. شنیدم رمن بسته‌ای بوی دار
 پرسیدش از مهربانان یکی
 چنین داد پاسخ که عمر اینقدر
 درین بود کایزد رهائیش داد

برو تازگی رفت چون نوبهار
 که خرم چرایی و عمر اند کی؟
 به غم بردنش چون توانم بسر
 در آن تیرگی روشنائیش داد
 (شرفنامه، ۲۹۱/۹-۱۲)

۴۵. بس این جادوئینها بزرانگیختن
 نه گوگرد سرخی نه لعل سپید
 به مردم درآمینز اگر سردمی
 اگر کان گنجی چونایی بندست
 چو دور افتد از میوه خور میوه دار

چو جادو به کس در نیامیختن
 که جوینده باشد ز تو ناامید
 که با آدمی خو گریست آدمی
 بسی گنج از اینگونه در خاک هست
 چه خرما بود نخل بن را چه خار
 (شرفنامه، ۳۳/۷-۱۱)

۴۶. داستان پیر خشت زن:

در طرف شام یکی پیر بود
 پیرهن خود زگیا بسافتی
 تیغ زنان چون سپر انداختند
 هر که جز آن خشت نقابش نبود
 پیریکی روز در این کار و بار
 آمد از آنجا که قضا ساز کرد
 کاین چه زبونی و چه افکندگیست
 خیز و وزن بر سپر خاک تیغ

چون پری از خلق طرف گیر بود
 خشت زدی، روزی از آن یافتی
 در لحد آن خشت سپر ساختند
 گرچه گنه بود، عذابش نبود
 کار فزائیش در افزود کار
 خوب جوانی سخن آغاز کرد
 کاه و گل این پیشه خربندگیست
 کز تو ندارند یکی نان دریغ

... خویشتن از جمله پیران شمار
پیر بدو گفت جوانی مکن
خشت زدن پیشه پیران بود
دست بدین پیشه کشیدم که هست
... با سخن پیر ملامت گرش

۴۷. چوشاهان مکن خو به خوشخوارگی
ازین آتشین خانه سخت جوش
ز سختی به سختی توان رخت برد

۴۸. آنچنان زی که گرسد خاری
این نگوید سرآمد آفاتش
گرچه دست تو خود نگیرد کس

۴۹. در این ده کسی خانه آباد کرد
... به مهمانی خویش تا روز مرگ
چو پيله ز برگ کسان خورد گاز

۵۰. چه نیکو متاعی است کار آگهی
ز عالم کسی سر بر آرد بلند
به بازی نیپماید این راه را
نیندازد آن آلت از بار خویش

۵۱. میفکن کول گرچه خوار آیدت
کسی بر گریوه ز سرما بمرد

۵۲. جوان گرچه شاه دلیران بود

کار جوانان به جوانان گذار
در گذر از کار و گرانی مکن
بارکشی کار اسیران بود
تانکشم پیش تو یک روز دست
گریان گریان بگذشت از برش
(مخزن الاسرار، ۹۷-۹۸)

هراسان شو از روز ییچارگی
کسی جان برد کو بود سختکوش
به گوگرد و نفت آتش کس نمرد
(شرفنامه، ۳۴۲/۱-۳)

نخوری طعن دشمنان باری
وان نخندد که هان مکافاتش
پای بر تو فرو نکوبد بس
(هفت پیکر، ۴۰/۱-۳)

که گردن زدهقانی آزاد کرد
درختی شو، از خویشتن ساز برگ
همه تن شد انگشت وقتی کرد باز
(شرفنامه، ۱۷۰/۱ و ۴ و ۵)

کزین نقد عالم مبادا تهی
که در کار عالم بود هوشمند
نگهدارد از دزد، بنگاه را
کز روزی آسان کند کار خویش
(شرفنامه، ۱۶۲/۱۰-۱۲ و ۱۶۳/۱)

که هنگام سرما بکار آیدت
که از کاهلی جامه با خود نبرد
(همان، ۱۶۳/۲-۳)

که چاره محتاج پیران بود

جوان گریه دانش بود بی نظیر

نیاز آیدش هم به گفتار پیر
(همان، ۱/۵۰۷ و ۳)

۵۳. پس چه باشد عشق، دریای عدم

ورشکسته عقل را آنجا قدم
(مولانا)

در زمین لیلی که خطر هاست در آن

شرط اول قدم آنست که مجنون باشی
(حافظ)

۵۴. هر یاد که بود رفت برباد

جز فرمشیم نماند بر یاد
کان خود سخنی بود فراموش
پرسی که چه می کنی ندانم
وا گاه نیم که چیست نامت
خود یاد من از نهاد من رفت
(لیلی و مجنون، ۱۲/۱۵۶-۱۴ و ۱/۱۵۷-۲)

امروز مگو چه خورده ای دوش
گر ز آنچه رود در این زمانم
دانم پدری تو من غلامت
تنها نه پدر زیاد من رفت

۵۵. جز در غم تو قدم نداریم
گویی که بمیر در غم زار

غم دار توئیم و غم نداریم
هستم ز غم تو اندرین کار
(لیلی و مجنون، ۲۱۴/۹۷)

یا:

گر تیغ روان کنی بدین سر
اسماعیلی ز خود بسنجم
چون شمع دلم فروغنا کست

قربان خودم کنی بدین در
اسماعیلیم اگر برنجم
گر بازبری سرم چه باکست
(همان، ۱۲/۱۳۴-۱۴)

۵۶. من خاک توأم بدین خرابی
من در قدم تو می شوم پست

تو آب کیی که روشن آبی
تو در کمر که می زنی دست
(همان، ۱۹۲/۳-۲)

یا:

تو سگدل و پاسبانت سگ روی
سگبانی تو همی گزینم

من خاک ره سگان آن کوی
در جنب سگان از آن نشینم
(همان، ۲۰۶/۸۷)

۵۷. نخندم بر اندوه کس برق وار
 به هر خار چون گل صلائی زخم
 مگر کاتش است این دل سوخته
 چو دریا شوم دشمنی عیب شوی
 به خواهنده آن بخشم از مال و گنج
 نمایم جو و گندم آرم به جای
 پس و پیش چون آفتابم یکیست
 پس هیچ پستی چنان نگذرم
 ز بدگوی بد گفته پنهان کنم
 نگویم بداندیش را نیز بد

۵۸. از بس که رییعی و تموزی
 هر دد که بدید سجده کردش
 پیسرامن او دویسدن دد
 احسان، همه خلق را نواز
 با سگ چو سخا کند مجوسی

۵۹. صحبتی جوی کزنکونامی
 همنشینی که نافه بوی بود

۶۰. گوهر نیک را ز عقد مریز
 بد گهر با کسی وفا نکند

۶۱. کرا در خرد رای باشد بلند
 ... سخن گرچه با او زهازه بود
 چه خوش گفت فرزانه پیشین
 نباشد به خود بر کسی بر زبان

که از برق من در من افتد شراره
 به هر زخم چون نی نوایی زخم
 که از خار خوردن شد افروخته
 نه چون آینه دوستی عیب گوی
 که از باز دادن نیابم به رنج
 نه چون جو فروشان گندم نمای
 فروغم فراوان فریب اند کیست
 که در پیش رویش خجالت برم
 به پاداش نیکش پشیمان کنم
 کزان گفته باشم بداندیش خود
 (شرفنامه، ۴۲ / ۱ - ۹ و ۴۳ / ۱)

دادی به ددان برات روزی
 روزی ده خویشتن شمرش
 بود از پی کسب روزی خود
 آزادان را به بنده سازد
 سگ گربه شود به چاپلوسی
 (لیلی و مجنون، ۱۶۹ / ۷ - ۱۱)

در تو آرد نیکو سرانجامی
 خوبتر ز آنکه یافه گوی بود
 (هفت پیکر، ۵۱ / ۶ - ۷)

و آنکه بد گوهرست ازو بگریز
 اصل بد در خطا خطا نکند
 (همان، ۵۲ / ۱۱ - ۱۲)

نگوید سخن های ناسودمند
 نگفتن هم از گفتنش به بود
 زبان گوشتین است و تیغ آهنین
 که گوید هر آنچه آیدش بر زبان
 (شرفنامه، ۱۵۶ / ۱۱۹ - ۱۴)

۶۲. بینانی کند باشد به حجت قوی
دروی را که او تاج تارک نبود
هنر نیست روی از هنر تافتن
رخد مندر را چون مدارا کنی

۶۳. بنده از نام نیکو دگر نام نیست
چومی خواهی ای مرد نیکی پسند
یکی جامه در نیکنامی پیوش

۶۴. سکندر که آن نیکنامی نمود
همه سوی نیکان نظر داشتی
ز کشور خدایان و شهزادگان
کجا زاهدی خلوتی یافتی
بهرجا که رزمی بر آراستی
همانا کزان بود پیروز جنگ

۶۵. زر از بهر مقصود، زیور بود

۶۶. زری کادمی را کند بیمناک
خلایق که زر در زمین می نهند
چوباد آمد و خاکشان را ربود

۶۷. سکه زر چونکه به آهن برند
ساخت از همت قارون کلاه
بارتوشد تاش سرست جای

۶۸. چو از زر تمنای زر بیشتر

زناسفرخی باشد ار نشنوی
زدن بر زمین نامبارک بود
شقایق دریدن خشن بافتن
هنرهای خویش آشکارا کنی

(اقبالنامه، ۸۵ / ۶-۹)

بد آنکس که نیکو سرانجام نیست
که نامی بر آری به نیکی بلند
به نیکی دگر جامه ها میفروش

(شرفنامه، ۳۱۵ / ۱-۳)

بر آن نام نیکو بسی کرد سود
بدان را بر خویش نگذاشتی
نظربیش کردی به افتادگان
به خلوتگهش زود بشتافتی
از ایشان به همت مدد خواستی
که پیروزه را فرق کردی ز سنگ

(شرفنامه، ۳۱۵ / ۶-۱۰ / ۳۱۶ و ۱ / ۱)

چو بندش کنی بندی از زر بود

(شرفنامه، ۳۰۹ / ۱)

چه در صلب آتش چه در ناف خاک
بر او قفل و بند آهنین می نهند
بر او بر زدن قفل آهن چه سود

(شرفنامه، ۳۵۰ / ۱۵-۱۶ / ۳۵۱ و ۱ / ۱)

پادشهان بیشتر آهنگرند
از سر آن رخنه، فروشد به چاه
بارگیت شد چو نهی زیر پای

(معزن الاسرار، ۱۳۹ / ۱-۳)

توانگرتر آنکس که درویشتر

جهان آن جهان شد که درویش راست
شب و روز خوش می خورد بی هراس
فراوان خزینه فراوان غم است

که هم خویشتن را و هم خویش راست
نه از شهنه بیم و نه از دزد پارس
کمست آنده آن را که دنیا کم است
(شرفنامه، ۳۰۹/۴-۷)

۶۹. آن می که چو اشک من زلالست
درمی به امید آن زخم چنگ
شیرست^۱ نشسته برگذرگاه
... ساقی به من آور آن می لعل
آن می که گر هگشای کار است

در مذهب عاشقان حلاست
تا باز گشاید این دل تنگ
خواهم که ز شیر گم کنم راه
کافکند سخن در آتش نعل
با روح چو روح سازگار است
(لیلی و مجنون، ۶/۴۸-۱۱۹۸-۱۲)

همینطور است ایات زیر:

ساقی زخم شراب خانه
آن می که محیط بخش کشته است

پیش آرمی چو ناردانه
همشیره شیر بهشت است
(لیلی و مجنون، ۵۰/۴-۵)

یا:

سرم چون زمی تاب مستی گرفت

سخن با سخا هم نشستی گرفت
(اقبالنامه، ۱۶/۵)

و یا:

ساقی می لاله رنگ برگیر
آن می که منادی صبح است

نصفی به نوای چنگ برگیر
آباد کن سرای روح است
(لیلی و مجنون، ۵۲/۴-۵)

ساقی به صبح بامداد
آن می که چو آفتاب گیرد

می ده که نخورده نوش بادم
زو چشمه خشک آب گیرد
(همان، ۵۲/۱۳-۱۴)

۷۰. مست مکن عقل ادب ساز را
می که حلال آمده در هر مقام

طعمه گنجشک مکن بازارا
دشمنی عقل تو کردش حرام

۱. مراد از شیر، شیر غم است.

می که بود کاب تو در جام اوست
گرچه می اندوه جهان را برد
می نمکی دان جگر آمیخته
گر خبرت باید چیزی مخور
بی خبر آن مرد که چیزی چشید
میل کش چشم خیالات شو

عقل شد آن چشمه که جان نام اوست
آن مخورای خواجه که آن را برد
بر جگر بی نمکان ریخته
کز همه چیزیت کند بی خبر
کش قلم بی خبری در کشید
کنده - نه پای خرابات شو
(مخزن الاسرار، ۱۴۴ / ۱-۸)

۷۱. می ناب ناخورده مستی مکن
چو بی زعفران گشته ای خنده ناک

اگر می خوری بت پرستی مکن
مخور زعفران تا نگردي هلاک
(شرفنامه، ۳۴۱ / ۱۰-۱۱)

۷۲. خطر هاست در کار شاهان بسی
چو از کینه ای برفروزند چهر
همانا که پیوند شاه آتش است
نصیحت موافق بود شاه را
نصیحت گری با خداوند زور

که با شاه خویشی ندارد کسی
به فرزند خود بر نیارند مهر
به آتش در ازدور دیدن خوش است
گراز کبر خالی کند راه را
بود تخمی افکنده در خاک شور
(شرفنامه، ۱۸۱ / ۱-۵)

۷۳. چون گل باغ سرمدی داری
چون محمد شدی زمسعودی
سکه بر نقش نیکنامی بند

مهر نام محمدی داری
بانگ بر زن به کوس محمودی
کز بلندی رسی به چرخ بلند
(هفت پیکر، ۵۱ / ۱-۳)

۷۴. نام و نسبت به خرد سالی است
جایی که بزرگ بایدت بود
چون شیر به خود سپه شکن باش

نسل از شجر بزرگ خالی است
فرزندی من نداشت سود
فرزند خصال خویشان باش
(لیلی و مجنون، ۴۶ / ۱-۳)

۷۵. پیغمبر گفت علم علما
در ناف دو علم بوی طیب است
می باش طیب عیسوی هش

علم الادیان و علم الابدان
وان هردو فقیه یا طیب است
اما نه طیب آدمی کش

می‌باش فقیه طاعت‌اندوز

اما نه فقیه حیلت‌آموز

(لیلی و منجنون، ۴۷/۲-۵)

در خلوت هیچ پرده منشین

۷۶. با پرده‌دریدگان خودیین^۱

(همان، ۶/۲۱)

وانکه بد گوهرست ازو بگیریز

۷۷. گوهر نیک را زعقد سریز

اصل بد در خطا خطا نکند

بدگهر با کسی وفا نکند

(هفت‌پیکر، ۵۲/۱۱-۱۲)

مده خرمن عمر خود را به‌باد

۷۸. به‌چندین کنیزان وحشی‌نژاد

که بسیار کس مرد بیکس بود

یکی جفت تنها ترابس بود

(اقبالنامه، ۵۹/۱-۲)

که با آدمی خوگرست آدمی

۷۹. به‌مردم درآمیز، اگر مردمی

بسی گنج‌ازاین گونه درخاک هست

اگرکان گنجی، چو نایی بدست

(شرفنامه، ۳۳/۹-۱۰)

عدل را سر بر آسمان آورد

۸۰. رسم انصاف در جهان آورد

با ستمگاران ستمکاری

کند با دادپروران یاری

کآمد او فرخی پدید آمد

فقل غم را درش کلید آمد

آب در جویها فزاینده

...گاو نازاده گشت زاینده

سکه‌ها بر درم قرار گرفت

میوه‌ها بر درخت بار گرفت

(هفت‌پیکر، ۱۰۱/۹-۱۴)

چه مدت دارد و چون بودش احوال

۸۱. که می‌داند که این دیر کهنسال

چو آن دوران شد، آرد دور دیگر

بهر صد سال دوری گیرد از سر

بدان تا در نیابد غور او را

نماند کس که بیند دور او را

چه شاید دیدن و چتوان شنیدن

به‌روزی چند با دوران دویدن

درو داننده را پوشیده رازی است

زجور و عدل درهر دورسازی است

۱. پرده‌دریدگان خودیین، کنایه از منکران الوهیت است. توضیح مرحوم وحید، لیلی و منجنون،

پاورقی ۲، ص ۲۱.

منی خواهی که بینی جور بر جور

(خسرو و شیرین، ۷/۲۵۹-۱۱)

۸۲. خنجر گرم شد در همه مرز و بوم
به پرخاش دارا سرافراخته
جهان را بدین مژده نوروز بود
ازو بوم و کشور به یکبارگی
زدارا - پرستی منش خاسته

۸۳. ملک ضعیفان به کف آورده گیر
روز قیامت که بود داوری
... رسم ستم نیست جهان یافتن

۸۴. خطرهاست در کارشاهان بسی
چو از کینه ای بر فروزند چهر
همانا که پیوند شاه آتش است
نصیحت موافق بود شاه را
نصیحت گری با خداوند زور

۸۵. سیاست بین که می کردند ازین پیش
کجا آن عدل و آن انصاف سازی
جهان ز آتش پرستی شد چنان گرم
مسلمانیم ما، او گبر نام است
نظامی بر سر افسانه شوباز

۸۶. وانکه او پنبه از کتان شناخت
پر کتان و قصب شد انبارش

نباید گفت راز دور با دور

(خسرو و شیرین، ۷/۲۵۹-۱۱)

که آمد برون از دهای ز روم
همه آلت داوری ساخته
که پیداد دارا جهانسوز بود
ستوه آمدند از ستمکاری
به مهر سکندر پیاراسته

(شرفنامه، ۸/۱۷۰-۱۱ و ۱/۱۷۱)

مال یتیمان به ستم خورده گیر
شرم نداری که چه عذر آوری
ملک به انصاف توان یافتن

(مخزن الاسرار، ۶/۷۹-۷ و ۱/۸۰)

که با شاه خویشی ندارد کسی
به فرزند خود بر نیارند مهر
به آتش دراز دوردیدن خوش است
گراز کبر خالی کند راه را
بود تخمی افکنده در خاک شور

(شرفنامه، ۱/۱۸۱-۵)

نه با بیگانه با دردانه خویش
که با فرزند ازین سان رفت بازی
که بادا زین مسلمانی ترا شرم
گر این گبری مسلمانی کدام است
که مرغ پندرا تلخ آمد آواز

(خسرو و شیرین، ۴۵/۱۲-۱۶)

آسمان راز ریسمان شناخت
زر به صندوق و خز به خروارش

(هفت پیکر، ۴۸/۴-۵)

۸۷. صحبت نیکان ز جهان دور گشت
دور نگرکز سر نامردمی
معرفت از آدمیان برده‌اند
... با نفس هر که در آمیختم
سایه کس فرهمایی نداشت

خوان غسل خانه زنبور گشت
بر حذرست آدمی از آدمی
و آدمیان را ز میان برده‌اند
مصلحت آن بود که بگریختم
صحبت کس بوی وفایی نداشت
(مخزن الاسرار، ۸۶/۶-۱۱)

۸۸. چو بر شیرین مقرر گشت شاهی
به انصافش رعیت شاد گشتند
ز مظلومان عالم جور برداشت
ز هر دروازه‌ای برداشت باجی
مسلم کرد شهر و روستا را
ز عدلش باز با تیهو شده خویش
رعیت هر چه بود از دور و پیوند
فراخی در جهان چندان اثر کرد
نیت چون نیک باشد پادشا را

فروغ ملک بر مه شد ز ماهی
همه زندانیان آزاد گشتند
همه آیین جور از دور برداشت
نجست از هیچ دهقانی خراجی
که بهتر داشت از دنیا دعا را
به یک جا آب خورده‌گرگ با میش
به دین و داد او خوردند سوگند
که یک دانه غله صد بیشتر کرد
گهر خیزد به جای گل گیا را
(خسرو و شیرین، ۱۸۱/۱-۹)

۸۹. به حجاب اندرون شود خورشید
وان ز نخدان به سیب ماند راست

گر تو برداری از لاله حجیب
اگر از مشک خال دارد سیب
(رودکی، سخن و سخنوران/۲۲)

بعد بر سیمین پیشانیش گویی که مگر
وان سیه زلف بر آن عارض گویی که همی

شکر زنگ همی غارت بغداد کند
به پر زاغ کسی آتش را باد کند
(ابو عبدالله و الوالجی، همان/۲۶)

به ماه‌ماندی اگر نیستیش زلف سیاه
رخانش را به یقین گفتمی که خورشید است

به زهره‌ماندی اگر نیستیش مشکین خال
اگر نبودی خورشید را کسوف و زوال
(استفنائی نیشابوری، همان/۴۳)

گل برخ تست و چشم من غرقه آب

من تافته و زلف تو پیچیده به تاب

زلف تو بر آتش است و من گشته کباب

بیخواب من و لرگس تو مایه خواب
(عنصری، همان/ ۱۲۱)

می به دست من اندر چو مشکبوی گلاب
برابر دورخ او بداشتم می سرخ
چو شب در بهر گنشت از دو گونه مست شدیم

بتی به پیش من اندر چو تازهر روی بهار
نشرم دورخ او زرد گشت چون دینار
یکی ز باده و دیگری ز عشق باده گسار

(فرخی سیستانی، همان/ ۱۳۰)

آن زلف مشکبار بر آن روی چون بهار
شب در بهار میل کند سوی کوتاهی

گر کوتاهی از وی عجب مدار
آن زلف چون شب آمد و آن روی چون بهار

(معزی، همان/ ۲۳۵)

به قد سروی گر سرو ماه بر آرد

به روی ماهی گر ماه مشک آرد بار
(قطران تبریزی، همان/ ۵۰۹)

ای به جمال تو جهان لاف زن
رهبر صد عارضه آسمان
پیرهن از بهر چه پوشی که هست

خلق همه بنده تو خاصه من
زلف تو بر عارض همچون سمن
نور تو بر پیرهن پیرهن

(عمادی، همان/ ۵۲۶)

ای کمینگاه فلک ابروی تو
کس نداند تا چه ترکی می رود
کرد خلقی را چو غنچه چشم بند

آبروی آفتاب از روی تو
با جهان از طره هندوی تو
یک فسون از لرگس جادوی تو

(اثیرا خسیکتی/ ۵۴۰)

سرو بدید آن قد و حیران بماند
گفتم مردم ز غم عشق گفت

ماه بدید آن رخ و نقصان گرفت
ماتمی از بهر تو نتوان گرفت

(جمال الدین اصفهانی، همان/ ۵۵۷)

۹۰. دو آفت بود شاه را هم نفس
یک آفت ز طباخه چرب دست
دگر آفت از جفت زیبا بود
از این هر دوشه را نباشد بهی

که درویش را نیست آن دسترس
که شه را کند چرب و شیرین پرست
کزو آرزو ناشکیبا بود
که آن پر کند طبع و این تن تهی

نه بسیار کن شونه بسیار خوار

کز آن مستی آید وزین ناگوار
(اقبالنامه، ۱۵۲/۹-۱۴)

۹۱. نکردی تمتع نخوردی نبید
به مردانگی خون خود ریختند

کزین هردو گردد خرد ناپدید
بمردند و با زن نیامیختند

(همان، ۱۹۸/۹۰۴)

۹۲. زن میل ز مرد یش دارد

لیکن سوی کام خویش دارد
(لیلی و مجنون، ۱۴۴/۱۰)

اشخاص

ابن قتیبه ۵۳
 ابن مسکویه ۱۲۳، ۶۷
 ابن نباته ۵۳
 ابوالعلائی گنجوی ۵۱، ۲۹
 ابوالفرج جمال الدین ر.ک: ابن جوزی بغدادی
 ابن جوزی بغدادی ۲۵
 ابوالمظفر شروانشاه
 اخستان بن منوچهر بن اخستان ۵۱
 ابوالمظفر منوچهر بن کسران ۲۳
 ابوالمعالی نصرالله منشی . ۵
 ابوریحان بیرونی . ۲۰، ۱۲۴، ۱۸۶
 ابوطالب طغرل بن ارسلان ۵۱
 ابوعلی جبایی ۷۸
 ابوعلی حسن بن موسی ۲۳/۱
 ابوعلی مسکویه ر.ک: ابن مسکویه
 ابولحسن علی بن اسمعیل الاشعری ر.ک :
 ابوموسی اشعری
 ابومحمد ۳۲
 ابوموسی اشعری ۷۷
 ابی الفرج اصفهانی ۵۳
 اثیر ۵۱

آ

آتکین سن ۵۶
 آتسز خوارزمشاهی ۱۳
 آدم (ع) ۱۰۴، ۱۵۳، ۱۵۴
 آفاق ۳۴
 آقامحمد شوشتری ۵۶
 آقسنقر ۱۸
 آندرونیکوس کومنانوس . ۵

الف

ابراهیم ینال ۲۳/۱
 ابراط ۱۲۳، ۱۲۴
 ابلیس ۱۵۴
 ابن اثیر ۱۸
 ابن الندیم ۵۳
 ابن جوزی ر.ک: ابوالفرج جمال الدین ابن-
 جوزی بغدادی
 ابن سلام ۲۲۶، ۱۵۵
 ابن سینا ۲۵، ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۸۶
 ابن عباس ۶۴
 ابن عربی ۲۸، ۷۰

نظامی
امام محمد غزالی ر.ک: غزالی
امیر تیمور ۲۰
امیر خسرو دهلوی ۴۸
انوری ۵۰
انوشیروان ۱۹، ۲۰، ۱۴۵، ۲۰۰
ایاز ۲۳/۱
ایلدگز ر.ک: محمد بن ایلدگز و شمس الدین
اتابک اعظم

ب

باکیخانوف ۱۹
بایزید بسطامی ۶۹
بدر علی ۵۶
براون، ادوارد ۴۷
برتلز ۳۵
برکیارق ۱۹، ۲۳/۱
بشر پرهیزگار ۱۴۷
بقراط ر.ک: بقراط
بلقیس ۱۶۹، ۱۷۴
بلیناس ۲۱۴
بنی عامر ۵۳، ۹۷
بودا ۱۰۴
بوذر ۱۹۷
بوری برس ۲۳/۱
بهاء الدین بغدادی ۵۰
بهرام چوین ۲۰، ۱۷۷، ۲۰۱
بهرام گور ۴۶، ۸۹، ۱۰۱، ۱۱۴، ۱۴۳
۱۴۴، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۹۱، ۲۱۱
۲۲۵
بهمن ۱۹۳، ۲۱۷
بیرونی ر.ک: ابوریحان بیرونی

پ

پائولین قدیس ۱۵۸

اتابک خاموش ۲۳/۱
اتابک محمد بن ایلدگز ر.ک: محمد بن-
ایلدگز اته، هرمان ۴۸
احمد پسر ابراهیم پسر وهسودان روادی ۲۲
احمد سنجر (معزالدین) ۲۳/۱
احمدیل (امیر) ۱۸
اخستان [ثانی] بن فربرز ۲۳
اخستان الاول بن منوچهر ۲۳
اخی فرج زنجانی ۳۷
اردم ۲۷
ارسطو ۱۰، ۶۵، ۱۱۷، ۱۳۸، ۱۶۲، ۱۶۸
۱۷۱، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۹، ۲۱۱
ارسلان ارغون ۲۳/۱
ارسلان بن طغرل ۱۷، ۲۱، ۲۳/۱
ارسلان خاتون ۲۳/۱
ارسلان شاه بن طغرل بک ر.ک: ارسلان بن-
طغرل
ارشمیدس ۱۶۸، ۱۸۳
ارفئوس ۵۷
اسحق ۲۲
اسرائیل ۲۳/۱
اسفندیار ۱۱۴، ۱۱۵، ۲۱۷
اسکندر ۳۶، ۴۶، ۵۹، ۸۹، ۹۸، ۱۱۰
۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۳۱
۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۷۱، ۱۷۳
۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۱۱
۲۲۵، ۲۴۳، ۲۴۷
اسماعیل ۲۳/۱
افلاطون ۱۰، ۵۷، ۶۵، ۱۰۷، ۱۲۳، ۱۳۸
۱۵۰، ۱۸۵، ۱۸۹، ۲۱۴
افلاکی ۱۶۰
الب ارسلان ۲۳/۱، ۲۶
التپرنگر ۵۶
القادر (خلیفه) ۲۳/۱
الیاس بن یوسف بن زکی بن مؤید ر.ک:

خواجوی کرمانی ۴۸
 خواجه عبدالله انصاری ر.ک: عبدالله انصاری
 خواجه عمر ۳۳
 خواجه نصیر (طوسی) ر.ک: نصیر طوسی
 خواجه نظام الملک طوسی ر.ک: نظام الملک
 طوسی
 خیام ۱۴۱، ۵۰، ۹
 خیر ۱۴۶

د

دارا ۱۱۵، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۱۷، ۲۴۷
 داوود (ع) ۱۵۰
 داوود ۱۸، ۲۲، ۲۳/۱
 دولت‌شاه سمرقندی ۲۰، ۳۷، ۵۵
 دهخدا، یحیی ۲۷
 دیوجانس ۱۰۳

ذ

ذوالفقار شروانی ۵۱

ر

رابعه عدویه ۱۵۰
 راست روشن ۵۴، ۲۰۱
 راوندی ۱۴، ۵۰
 رستم ۲۱۷
 رشید و طواط ۲۹
 رکن الدین ابوطالب ۲۳/۱
 روسو ۷۵
 ریپکا، یان ۳۵، ۵۵

ز

زبیده خاتون ۲۳/۱
 زنی ۲۲

ژ

ژول میشل ۱۵۸

ت ۱۹۰، ۴۵۱، ۶۶۰

تتش ۲۳/۱

تقی الدین اوحدی ۳۲

تکش ۲۳/۱

توران‌شاه ۲۳/۱

تهمن ۱۱۵

ج

جالینوس ۱۲۰

جان استوارت ۷۵

جبرئیل ۱۶۹

جعفر صادق (ع) ۱۴۹

جلال الدین خوارزمشاه ۱۸

جمال الدین اصفهانی ۲۳، ۲۹، ۳۲، ۵۰

جمال الدین عبدالرزاق اصفهانی ر.ک: جمال-

الدین اصفهانی

جمشید ۱۱۸، ۲۰۲، ۲۲۱

جوینی عزیزالله ۱۰

چ

چغری داوود ۲۳/۱

ح

حاجی خلیفه ۳۲

حافظ ۹، ۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۲

حاکمی، اسماعیل ۱۰

حلاج ۱۵۰

حمدالله مستوفی ۳۷

خ

خاقان کبیر منوچهر ر.ک: منوچهر اخستان

خاقانی شروانی ۲۰، ۲۴، ۵۰، ۵۱

خسرو پرویز ۴۶، ۸۹، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰

۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۹۰

۱۹۴، ۲۱۱، ۲۲۵

خضر (نبی) ۴۴، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۷۳، ۱۷۶

شیرین ۳۴، ۴۶، ۵۱، ۸۹، ۱۵۶، ۱۶۱،
۱۹۴، ۲۱۱، ۲۲۵

ص

صائب ۱۵۲
صدرالدین شیرازی ۱۴۹
صدرالدین قونوی ۲۸، ۷۰

ض

ضحاک ۱۱۸، ۱۹۰

ط

طغرل (بن ارسلان) ۱۷، ۲۱، ۲۳/۱، ۴۲
طغرل بن محمد ۱۷
طغرل ثانی ۱۸، ۲۳/۱
طغرل سوم ۲۳/۱
طغرل شاه ۴۲

ظ

ظہیر فاریابی ۵۰

ع

عبدالرزاق شارح ظہوری ۱۴۹
عبدالکریم شہرستانی ۲۵
عبدالواسع جبلی ۲۳
عبدالله انصاری ۳۱، ۵۰، ۱۵۰
عزالدین (عز دین) ۴۳، ۲۰۲
عطار ۳۷، ۱۵۰، ۱۵۳
علاءالدین فریرز بن گرشاسب ۲۳
علاءالدین کرپا ارسلان ر.ک: علاءالدین
محمد کرپا ارسلان اقسنقری
علاءالدین محمد کرپا ارسلان اقسنقری
(اتابک) ۱۹
علی بن ہشتم ۱۹، ۲۰
عماد ۱۸
عمادالدین کاتب ۲۰

س

سادات ناصری، حسن ۱۰
سعدی ۹، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۱۳۸، ۱۷۵
سقراط ۶۶، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۸۵، ۱۹۳، ۲۱۴
سلام بغدادی ۱۶۷
سلجوق (شاه) ۱۸، ۲۳/۱، ۲۶
سلطانشاہ ۲۳/۱
سلمان ساوجی ۴۸
سلیمان (نبی) ۱۳۷، ۱۶۹، ۱۷۴، ۲۳۸
سلیمان (شاه) ۱۷، ۲۳/۱
سلیم عاسری ۱۵۹
سنایی (حکیم) ۳۷، ۴۸، ۵۰
سنجر (سلطان) ۱۹۸، ۱۳
سهروردی ۶۹
سیاوش ۱۰۴، ۲۳۶

ش

شاہپور ۲۲۵
شارح ظہوری ر.ک: عبدالرزاق شاہرخ ظہوری
شاہرخ بن سلطان فرخ بن شیخشاہ ۲۰
شاہ طہماسب ۲۰
شبلی ۳۳، ۳۵، ۴۸
شداد بن عاد ۱۱۶، ۲۳۸
شر ۱۴۶
شروانشاہ فریرز ۲۰
شکر اسپہانی ۴۶
شمس الدین ابوجعفر محمد پهلوان جهان بن-
ایلدگز ۱۷، ۲۱، ۵۱
شمیرا ۲۲۵
شمس الدین اتابک اعظم ارسلانشاہ ۲۳/۱
شہاب الدین سهروردی ۵۰، ۶۹
شیخ اشراق ر.ک: شہاب الدین سهروردی
شیخ عراقی ۲۸
شیرگیر ۱۸، ۲۲
شیروہ ۱۹

عوفی ۴۲

عیسی (ع) ۸۷، ۹۵، ۱۲۶، ۲۳۳
عین القضاة همدانی ۵

غ

غازان ۵۶

غزالی، امام محمد ۱۰، ۳۱، ۵۰، ۶۷، ۸۵،
۸۶، ۸۷، ۹۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۲۶، ۱۳۶،
۱۵۰، ۱۵۸، ۱۷۲، ۱۹۷، ۲۱۹، ۲۲۷

ف

فارابی ۱۰، ۶۷، ۱۴۵، ۱۶۵، ۱۸۶، ۱۸۷،
۱۸۸، ۲۰۶

فخرالدین بهرامشاه ۲۲، ۵

فراسرز ۱۹۳، ۲۱۷

فرانسوا اردمان ۵۶

فرخ زاد بن آخشیجان ۱۹

فرخ زاد بن فربرز ۲۳

فرخ زاد بن منوچهر ۲۳

فردوسی ۹، ۴۷، ۵۵

فروریوس ۲۱۴

فرهاد ۹۶، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۱، ۲۱۰

فربرز ۲۰، ۱۹۳

فریدون (سلطان) ۲۰

فریدون (اساطیری) ۱۱۸، ۱۷۵، ۲۳۶

فلک الدین (احمد) ۱۹، ۲۲

فلکی شیروانی ۲۰، ۵

فلوطین ۱۵۰

فورستر ۱۱۹

فیثاغورس ۶۳

فیلان شاه ۱۹

ق

قارون ۱۷۴، ۱۱۰

قاضی بیضاوی ۲۰

قاضی لوکر ۲۷

قاورد ۲۳/۱

قتلغ اینانج ۲۱، ۲۳/۱

قزل ارسلان ۱۷، ۲۳/۱، ۳۵، ۵۱، ۱۱۵

۱۷۶

قزلشاه ۴۲

قطب الدین شیرازی ۱۲۴، ۱۴۵

قلج ارسلان ۲۳/۱، ۵۰

قواسی مطرزی ۳۴

قیس (بن ملوح) ۵۳، ۱۸۳

ک

کاپین، ه. و. کلارک ۵۶

کانت ۷۵

کرپا ر. ک: کرته ارسلان

کرپه ر. ک: کرته ارسلان

کرته ارسلان ۱۹

کلارک ر. ک: کاپین، ه. و. کلارک

کندی ۲۰۷

کیخسرو ۱۱۶، ۲۰۲

کیقباد ۲۳۵

گ

گرشاسپ بن فرخزاد ۲۳

ل

لیلی، بنت سعد ۳۰، ۳۴، ۵۳، ۱۳۳، ۲۲۵

۲۴۱

م

مارکس ۷۵

مارکوس ارلیوس ۱۱۳

ماریه قبطیه ۵۳، ۶۱، ۱۰۱، ۱۳۳

ماهان ۹، ۱۴۶، ۲۱۱

متوکل ۷۸

ملک نصرت الدین ابوبکر محمد جهان پهلوان

۱۱۵، ۳۵، ۲۳/۱، ۲۲

ملیخا ۱۴۷

منوچهر (اساطیری) ۲۰

منوچهر اخستان (ابوالمظفر) ۱۹، ۵۱، ۵۳

مولانا ۹، ۳۸، ۴۸، ۴۹، ۱۴۸، ۱۵۰

۱۵۹، ۱۵۳

میهن بانو ۱۱۹

میرحسین علی ۵۶

میرمیران ۲۳/۱

میکائیل ۲۳/۱

ن

ناصر خسرو قبادیانی ۵۰، ۶۲

نصرت الدین ابوبکر سلجوق ۱۷، ۲۱، ۲۳/۱

۵۱، ۲۰

نصرت الدین خاصبک ارسلان ابه ۱۸، ۲۲

نصرت الدین محمد جهان پهلوان ر.ک: ملک

نصرت الدین ابوبکر محمد جهان پهلوان

نصیر طوسی (خواجه) ۱۰، ۶۲، ۶۳، ۸۶

۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۵

۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷

۱۸۸، ۱۸۹، ۲۰۶، ۲۱۹، ۲۲۷

نظام الدین ۳۲

نظام الملک طوسی (خواجه) ۱۵، ۲۶، ۵۰

نظامی در همه جای کتاب آمده است.

نفیسی، سعید ۳۳، ۳۵، ۵۵

نقو، جس ۲۱۴

نوح ۱۱۴

نوشابه ۱۳۴، ۲۱۱

و

وامق ۱۳۷، ۲۴۱

وحشی بافقی ۴۸

وحید ۳۴، ۳۵، ۴۷، ۵۵

مجنون، ۳۰، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۵۶، ۱۵۹

۱۶، ۱۶۵، ۱۶۷، ۲۲۶، ۲۴۱

مجیر الدین ییلقانی ۵۰

محمد (پسر نظامی) ۳۴، ۴۱، ۱۶۶، ۱۸۱

۱۸۲، ۲۴۵

محمد بن ایلدگز ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۵۱

محمد بن منور ۵۰

محمد بن یزید ۱۹

محمد ثانی ۲۳/۱

محمد جهان پهلوان ۱۷، ۱۸، ۵۱

محمد دهستانی باطنی ۵۱

محمد شوشتری ر.ک: آقا محمد شوشتری

محمد غیاث الدین ۲۳/۱

محمود (سلطان) ۲۳/۱

محمود بن محمد بن ملک شاه ۲۰

محمود سلجوقی ۱۸

محبی الدین ابن العربی ر.ک: ابن عربی

مرتضوی، منوچهر ۱۰

مریم ۲۲۵

مسعود (سلطان) ۱۵، ۱۷

مسعود سعد سلمان ۵۰

مسعودی ۲۰

مسیح ۹۷

مشطب ۲۷

مظفر الدین اوزبک ۱۷، ۲۱، ۲۳/۱

مظفر الدین قزیل ارسلان عثمان بن ایلدگز ۲۱،

۲۳/۱

معز الدین ر.ک: احمد سنجر

معین ۳۵، ۵۴

مغیث الدین ۱۸

ملک شاه (بن آلب ارسلان) ۱۵، ۲۰، ۲۳/۱

ملک شاه ثانی ۲۳/۱

ملک عزالدین مسعود بن ارسلان سلجوقی ۴۲،

۵۲

ملک فخرالدین بهرام شاه ۵۰

هرمس (حکیم) ۶۳، ۱۷، ۲۱۴

ی

یاقوتی ۲۳/۱

یبغو ۲۳/۱

یزدگرد ۲۰۰

یوسف (ع) ۳۰، ۲۱۰

جایها

ترمذ ۱۳

تفرش ۳۵

ج

جلفا ۲۰

چ

چین ۳۶

ح

حمدونیان (حمدانیان) ۴۳، ۵۱

خ

خراسان ۱۳، ۲۶، ۷۸

خورنق ۵۴

د

دربند ۳۴

دیلمان ۲۷

ر

رم (روم) ۳۵، ۱۱۳

روین دز ۲۲

ری ۲۱، ۲۷، ۲۱۲

ز

زنجان ۲۷

ویش ۵۶

وین ۱۲۸

ویلهم، باخر ۵۵

ه

هاروت ۲۳۱

هرمز ۲۰۶

آ

آبه ۲۷

آذربایجان ۱۴، ۱۷، ۵۱

آسیای صغیر ۱۵

الف

ابغاز ۴۳

اران ۲۰

اردبیل ۱۸

ارزنجان ۵۰

اصفهان ۱۴، ۲۱۲

ایران ۲، ۱۳، ۱۵۰، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۱

ب

بابل ۲۳۱

بردع ۲۱۱

بغداد ۱۶، ۱۸

بلخ ۱۴

بوزنطیا (بیزانس) ۵۰

بیت المقدس ۱۲۹

پ

پارس ۱۴

ت

تراپوزانده ۵۰

-۵

ش	شام ۱۵
ط	طوس ۱۴
ع	عراق ۵۱، ۳۶، ۳۳، ۱۷، ۱۴
ق	قصر شداد ۱۱۶ قفجاق (دشت) ۲۲۴، ۱۷ قم ۳۵، ۲۷ قوچان ۱۳ قولونیه ۵۰
ک	کاشان ۲۷ کرمان ۲۳۷، ۱۵ کرمانشاه ۲۳/۱ کلکته ۵۶ کماخ ۵۰
گ	گرجستان ۵۰ گنجه ۵۶، ۴۲، ۳۶، ۳۵، ۳۳
گوتین گو ۵۷	
ل	لاپزیک ۵۶ لرستان ۱۵ لندن ۵۶ لیدن ۵۶
م	ماوراءالنهر ۲۷ مراغه ۵۱ مرو ۱۳۳، ۱۲ موصل ۵۲
ن	نیشابور ۲۸، ۱۴ نیل ۱۱۶
ه	هرات ۱۴ همدان ۵۱، ۱۸، ۱۴ هندوستان ۵۶، ۴۵
ی	یزد ۱۵ یونان ۱۸۹، ۱۸۵، ۱۲۲، ۷۴، ۱۰

اقوام، طایفه‌ها، سلسله‌ها

آل یزید ۲۰	آ
الف	آقسنقریان ۲۲ آل برهان ۱۶ آل خجند ۱۶ آل شنسب ۱۶ آل صاعد ۱۶
اتابکان ۱۴، ۱۳	
اتابکان آذربایجان ۲۳/۱، ۱۸، ۱۷، ۱۶	
اتابکان سلغری فارس ۱۶، ۱۵	

۲۶۰

شروانشاهان ۱۷، ۱۹	اتابکان لرستان ۱۶
ص	اتابکان یزد ۱۶
صفویه ۲۶، ۲۸	احمدیلیان ۱۶، ۱۷، ۱۸
ع	اصحاب شروان ۱۶، ۲۳
عثمانیان ۱۵	ب
غ	بنی ایلدگز ۲۱
غز (غزان) ۱۳، ۲۸	بنی ماز ۱۶
غزنویان ۲۶	ت
غوریان ر.ک: آل شنسب	ترکان قزلق ۱۳
ق	خ
قراختایان ۱۳	خاقانیان ر.ک: اصحاب شروان
ک	خوارزمشاهیان ۲۶
گرجیان ۱۸	خوارزمیان ۱۴
م	س
مغولان ۲۸	سلجوقیان ۱۳، ۱۴، ۱۸
ملوک شبانکاره ۱۶	سلجوقیان روم ۱/۲۳
ملوک طبرستان ۱۶	سلجوقیان عراق ۱۶
ملوک نیمروز ۱۶	سلجوقیان کرمان ۱۶
مسالیک غوریه ۱۶	ش
منگوجک ۱۶، ۲۲، ۵۰	شدادیان ۱۶

فرق و مذاهب

اهل تشیع ۲۶، ۲۷	الف
اهل سنت ۲۵، ۷۸	اخوان الصفا ۱۴۹
ب	اخیها ۳۸
باطنیان ۱۸، ۲۷، ۶۲	اسلام ۷۵
ت	اشاعره ر.ک: اشعریان
تصوف ۲۸	اشراقیون ۶۴
	اشعریان (اشعری) ۲۴، ۷۷، ۹۶، ۹۹

ص	صوفیه ۱۵۰، ۱۶۲	ج	جوکی گری ۱۰۳
ق	قرمطی ۲۶	ح	حنبلی ۳۱ حنفی ۲۶
ک	کلیون ۱۰۳	ر	راسیونالیزم ۹۳ رافضیان ۲۶، ۲۷
گ	گبران ۲۶	ش	شاعی ۲۷ شافعی ۷۸، ۲۶ شیعی ر.ک: اهل تشیع
م	مشایان ۶۴ معتزله ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۷۷		

فهرست کتابهای داخل متن

بهراسنامه ر.ک: هفت پیکر

ت

تذکرة الشعرا ۳۷
تفسیر کبیر ۶۴
تفسیر میبدی ۱۵۰
تلبیس ابلیس ۲۵
تهافت الفلاسفه ۳۱

ج

جمهوریت ۱۸۵، ۱۸۶

ح

حکمة الاشراق ۵۰

خ

خردنامه ر.ک: اقبالنامه

آ

آثار البلاد قزوینی ۳۲
آندراج ۱۴۹

الف

احیاء العلوم ۱۵۰
اخلاق ناصری ۱۰
اسرار التوحید ۵۰
اسکندرنامه بحری ۵۴
اسکندرنامه بری ۵۴
اقبالنامه ۲۴، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۴۵، ۴۹، ۵۴،
۲۱۲، ۱۶۵
التوسل الی التوسل ۵۰
المحاسن والاضداد ۵۳
الملل والنحل ۲۵

ب

بوستان ۱۳۸

قرآن کریم ۱۷۵، ۹۳، ۹۶، ۱۱۴

ک

کلیله و دمنه ۶۲

کیمیای سعادت ۱۲۶، ۲۱۹

ک

گلستان ۶۲

گنجینه گنجوی ۵۵

ل

لباب الالباب ۳۲

لغت نامه دهخدا ۲۳۸

لیلی و مجنون ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۵۱، ۹۷

۱۰۵، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۵

۲۲۲

م

مخزن الاسرار ۲۴، ۴۴، ۴۶، ۵۱، ۱۵۲

۱۹۸، ۲۳۲

مروج الذهب ۲۰

مناقب العارفين ۱۶۰

منتخب الشروح سکندرنامه ۵۶

و

ویس و رامین ۴۶

ه

هفت پیکر ۳۴، ۴۱، ۵۱، ۲۳۲

خسرو و شیرین ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۵۱، ۱۴۷

۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۲۰۱، ۲۱۰

خلاصه الاشعار ۳۲

ذ

ذخیره خوارزمشاهی ۱۴۹

ر

راحة الصدور ۱۵، ۲۸، ۵۰

ز

زبدة الافکار ۳۱

س

سیاست ۱۸۵، ۱۸۶

سیاستنامه ۲۶، ۵۰

ش

شاهنامه ۵۳

شرح اسباب ۱۴۹

شرفنامه ۲۲، ۳۴، ۳۶، ۴۲، ۴۴، ۴۹، ۹۶

۲۴۲، ۲۴۳

ف

فتوحات الحکم ۱۴۹

فرهاد و شیرین ۱۵۷

ق

قابوسنامه ۱۲۶، ۲۰۹

فهرست ابیات متن

۹۹	خورد پشه‌ای مغز نمرود را	چو برداری از رهگذر دود را
۱۹۰	کز این کشت شیرویه پرویز را	مکش بر کهن شاخ نوخیز را
۹۱	جوئیم یکایک این و آن را	بینیم زمین و آسمان را
۹۶	که تاب خرد بر نتابد تورا	خرد تا ابد در نیابد تو را
		شش جهت را می‌کنی از روی خود آینه‌زار
نیست از دیدار خود از بس شکیبایی تورا ۱۵۲		
۲۲۵	جراحت تازه کرد اندام شه را	به خون گرم شست آن خوابگاه را
۹۲	نشان می‌دهند آفریننده را	هر آنچ آفریدمست بیننده را
۲۳	شد دوستی عداوت و شد مردمی جفا	شد راستی خیانت و شد زیرکی سفه
۱۵۹	فارغ شده‌ام ز پرورشها	خو باز بریدم از خورشها
۲۳	وز هر دو نام چو سیمرغ و کیمیا	منسوخ شد مروت و معدوم شد وفا
۱۳۰	همی لرزید چون در چشمه مهتاب	ز شرم چشم او در چشمه آب
۴۴	گشت زمین را سپرافکن بر آب	چون سپر انداختن آفتاب
۵۹	به خاموشیش داد باید جواب	زبانی که دارد سخن ناصواب
۱۱۰	تات نرانند روان شو چو آب	تات نبینند نهان شو چو خواب
۱۹۰	از اندازه نشناختن شد خراب	همه کار شاهان شوریده آب
۱۹۰	به اندازه بخشد هم آتش هم آب	جهاندار چون ابر و چون آفتاب
۱۳۰	چنان چون زر درآمیزد به سیماب	دل خسرو بر آن تابنده مهتاب
۱۶۸	سخن یاوه کردن نباشد صواب	چو در خورد گوینده ناید جواب
۶۹	مبری دامنش از تهمت عیب	دلا را شاهی از حجله غیب
۹۰	ما به تو قائم چو قائم به ذات	زیرنشین علمات کاینات

۱۱۱	کان راست جهان که با جهان ساخت	بر ساز جهان نوا توان ساخت
۶۹	قمار عاشقی با خویش می ساخت	نوا ی دلبری با خویش می ساخت
۸۴	تا ابد سر به زندگی افراخت	هر که خود را چنانکه بود شناخت
۱۹۰	که ضحاک ازین گشت بی تاج و تخت	مزن اره بر سالخورده درخت
۱۶۱	چو شیران پنجه کرد اندر زمین سخت	نه در خسرو نگه کرد و نه در تخت
۹۱	ملک تعالی و تقدس تراست	ما همه فانی و بقا بس تراست
۹۰	ز ما خدمت آید خدایی تراست	خدایا جهان پادشاهی تراست
۱۹۵	خود شکن، آینه شکستن خطاست	آینه چون نقش تو بنمود راست
۱۵۹	ما سخنیم این طلل ایوان ماست	در لغت عشق سخن جان ماست
۲۲۲	که در بسته به گرچه دزد آشناست	مشو بر زن ایمن که زن پارساست
۱۵۹	کورا به وجود خویش پرواست	نیروی کسی به نان و حلواست
۱۶۸	افروختگی در آفتابست	گرچه همه کوکبی به قابست
۱۶۸	کم گفتن هر سخن صوابست	با این که سخن به لطف آبست
۲۱۰	که چون آینه پیشانیش سخت است	کسی را روبرو از خلق بخت است
۸۵	هم دل و هم دل که سخن با دل است	تن چه بود؟ ریزش مشتی گل است
۹۳	بیخودست از تو و به جای خودست	با همه زیر کسی که در خردست
۴۴	صبح از خرابی می از بیخودیست	مرا ساقی از وعده ایزدیست
۱۰۵	چون برزگران تخم کاراست	این عهد شکن که روزگار است
۳۰	کز عرض و جوهر از آن سوتر است	دیدن او بی عرض و جوهر است
	وان وضع به خود چگونه شد راست	بنگر که زخود چگونه برخاست
۹۸	آن هر دو حساب را به هم راست	کم یابد، کاتب قلم راست
۱۶۱	نباشد عاشق آنکس کو صبورست	صبوری از طریق عشق دورست
۱۵۵	تا این دو عدد شود یکی راست	در خود کشت که رشته یکتاست
۱۹۸	ایمن بود آن کسی که دورست	زان آتش اگر چه پر ز نورست
۱۷۸	ایمن بود آن کسی که دورست	زان آتش اگر چه پر ز نورست
۱۳۲	با سوز بود همیشه سازست	تا هست به چون خودی نیازست
۹۳	بنمای که این سخن عزیز است	نزدیک تو آن سبب چه چیز است
۹۴	شناسد هر که او گردون شناس است	همیدون دور گردون زین قیاس است
۳۷	اگر بنوازیم بر جای خویش است	بلی از فعل من فضل تویش است
۲۰۱	هنوزش شور شیرین در دماغ است	هنوز از عشقبازی گرم داغ است
۱۶۰	تیغ از سر عاشقان دریغ است	در عشق چه جای بیم تیغ است
۸۸	هر لوح سخن تمام حرف است	عقل ار چه خلیفه ای شگرف است
۹۲	قفلش به کلید این دو حرف است	هر جا که خزینه ای شگرف است
۸۷	چون راهنما تویی چه با کست	من بیدل و راه یمننا کست
۱۱۸	ندانم که این چه دریای هلاک است	جگرهایین که در خوناب خاک است

از بلندی برادر فلک است	در بزرگی مقابل ملک است	۱۹
بی صیقلی آینه محال است	هر دم که جز این زنی و بال است	۹۲
عمری که بناش بر زوالست	یکدم شمر ار هزار سالست	۱۲۶
آن عشق نه سرسری خیال است	کورا ابدالابد زوال است	۱۶۰
آب حیوان نه آب حیوانست	جان با عقل و عقل با جانست	۹۵
سخن گفتن بکر، جان سفتن است	نه هر کس سزای سخن گفتن است	۴۰
به این گل که ریحان باغ من است	در ایوان تو شب چراغ من است	۴۲
ترا بینم از هر چه پرداخته است	که هستی تو سازنده و او ساخته است	۹۲
چو شد جامه بر قد فرزند راست	نباید دگر مهر فرزند خواست	۲۴
زاهد گفتا چه جای این است	این نیست گیا، گل انگبین است	۱۲۳
طفل شب آبیخت چو در دایه دست	زن گله روز فرا پاش بست	۴۴
گر سخت بود کمان و گر مست	گستاخ کشیدن آفت تست	۱۶۷
همه گنج این گنجدان آن تست	سر و تاج ما هم به فرمان تست	۱۱۷
داد، در این دور بر انداختست	در پر سیمرخ وطن ساختست	۲۰۰
گر تن حبشی، سرشته تست	ور خط ختنی، نبشته تست	۱۰۰
چون تو خود را شناختی به درست	نگذری گرچه بگذری ز نخست	۸۴
شاه گفت این زورمندی تست	بلکه تعلیم کرده ای ز نخست	۱۴۴
کفی خاکم و قطره ای آب مست	ز نر ماده ای آفریده نخست	۱۱۷
چرا گشتی در این پیغوله پا بست	چنین نقد عراقی بر کف دست	۳۶
گفت من خضرم ای خدای پرست	آمدم تا ترا بگیرم دست	۱۴۶
با هستی من که در شمارست	من نیستم آنچه هست یارست	۱۵۵
شرع تو را ساخته ریحان بدست	طبع پرستی مکن او را پرست	۱۱۱
خبر ده به درویش سلطان پرست	که سلطان زدرویش مسکین ترست	۱۷۵
اما نتوان نهفت آن جست	کین دانه در آب و خاک چون رست	۹۲
که داند که شداد را پای و دست	به نعل ستور که خواهد شکست	۱۱۶
مرا پرسی که چونی چونم ای دوست	جگر پردرد و دل پر خونم ای دوست	۴۸
کسی کز عشق خالی شد فسردهست	گرش صد جان بود بی عشق مرددهست	۱۵۵
از بیخورشی تنم فسردهست	نیروی خورندگیم مرددهست	۱۵۹
هر خط که بر این ورق کشیدهست	شک نیست از آنکه آفریدهست	۹۱
منگر که چگونه آفریده است	کان دیده وری و رای دیده است	۹۲
کان آینه در جهان که دیده است	کاؤل نه به صیقلی رسیده است	۹۱
اما نگذارم از خورش دست	گر من نخورم خورنده ای هست	۱۵۹
بلی در طبع هر داندده ای هست	که با گردنده، گرداننده ای هست	۹۴
گر بنگرم آنچنان که رایست	این مرگ نه مرگ، نقل جایست	۱۲۱
سوگند دهم بدان خدا یست	کین نکته بدو رهنمایست	۹۱

- سخره ساقی، از وعده ایزد نیست
 هنر نکته که بر نشان کاریست
 درست آن شد که این گردش به کاریست
 عقل با جان عطیه احدیست
 به عشق اندر، صبوری خام کاریست
 در خاک مپیچ کو غباریست
 دادگری شرط جهاننداری است
 بر هر چه نشانه طرازیست
 هر کجا چون زمین شکم خوار نیست
 گردون که طلسم داغ سازیست
 غافل منشین نه وقت بازیست
 و آنکه داند که اصل جانش چیست
 جهان از پی شادی و دلخوشیست
 کاین کار و کیایی از پی چیست
 دمی را که سرمایه از زندگیست
 مطلق از آنجا که پسندیدن نیست
 نه که بهرام گور با ما نیست
 عشقی که نه عشق جاودانیست
 این شعله که جوش مهربانیست
 ستم در مذهب دولت روا نیست
 صورت شیر، دل شیریت نیست
 هر چه جز او هست بقائیش نیست
 ریشی که نه غورگاه غم نیست
 هیچیک خوشه وفا امروز
 در جهان هیچ سینه بی غم نیست
 می کوشم و در تنم توان نیست
 گر ترا این حدیث روشن نیست
 در چنین گورخانه موری نیست
 هر طبع که او خلاف جویست
 از وام جهان اگر گیاهیست
 من به چنین شب که چراغی نداشت
 اگر نیکم و گر بدم در سرشت
 سرانجامش این گنبد تیز گشت
 آخر نه چو مدت اسپری گشت
 کسی را که پاکی بود در سرشت
 صبح از خرابی، می از بی خودیست
 در وی به ضرورت اختیاریست
 درین گردندگی هم اختیاریست
 جان با عقل زنده ابدیست
 بنای عاشقی بر بی قراریست
 با طبع مساز کو شراریست
 شرط جهان بین که ستمکاری است
 ترتیب گواه کار سازیست
 از زمین خورد او شکم واریست
 با ما به همان چراغ بازیست
 وقت هنرست و سرفرازیست
 جان او بی جسد تواند زیست
 نه از بهر ییاد و محنت کشیست
 او کیست کیای کار او کیست
 به تلخی سپردن نه فرخندگیست
 دید خدا را و خدا دیدنیست
 گور بهرام نیز پیدا نیست
 بازیچه شهوت جوانیست
 از گرمی آتش جوانیست
 که دولت با ستمکار آشنا نیست
 گرچه دلت هست، دلیریت نیست
 اوست مقدس که فنائیش نیست
 خاریده نساخن ستم نیست
 در همه کشتزار آدم نیست
 غمگساری زکیما کم نیست
 کازرم تو هست باک از آن نیست
 عهده را بر راویست بر من نیست
 که برو داغ دست زوری نیست
 چون پرده کج خلاف گویست
 می ترس که شوخ دام خواهیست
 بلبل آن روضه که باغی نداشت
 قضای تو این نقش در من نبشت
 ز دیوار گنبد در آرد به دشت
 آن هفت هزار سال بگذشت
 چنین قصه ها زو توان در نوشت

کار و دوزخ، زکاهلی و بهشت ۱۴۲	کارکن زانکه به بود به سرشت
وین راه به ییخودی توان رفت ۱۵۵	با تو خودی از میان رفت
از پس مرده بد نباید گفت ۱۷۹	گربدی کرد چون به نیکی رفت
کوری آنکس که به دیده نگفت ۲۷/۲	دیدنش از دیده نباید نهفت
نابرده ز نفس خود خجالت ۱۶۰	شاهنشاه عشقم از جلالت
که حمال هر ساعت آید به رنج ۱۹۰	کم و بیش کالا چنان بر مسنج
سپاه ترا بس شد این پای رنج ۱۱۷	گشادست پیش تو درهای گنج
که آینده و رفته هیچ است هیچ ۱۱۱	در این دم که داری به شادی بسیج
کزین، دین رخته گردد کیسه سوراخ ۱۹۲	به سیم دیگران زرین مکن کاخ
جان فدای آنکه ناپیداست باد ۴۹	حمله مان پیدا و ناپیداست باد
ترا باد و با ما کاری مباد ۱۱۷	بر گنج کان بر تو باری مباد
نه من گفتم که دانه زو خبر داد ۱۴۷	هر آن کو کشت تخمی کشته برداد
بستی در صد هزار یسداد ۸۸	در خانه دین به پنج بنیاد
تا میرد ازو چنانکه زوزاد ۱۰۶	چون صبح دم بر او دم باد
از حیف بمیرد آدمیزاد ۱۷۹	نیرو شکن است حیف و یسداد
زنالندگی سربه بالین نهاد ۱۱۷	سکندر که هر سفت مه زین نهاد
زمین بشکافد و بالا شتابد ۱۵۴	گر آتش در زمین منفذ نیابد
بهرتر ز کلاه دوزی بد ۱۸۲	پالان گریبی به غایت خود
تا باشد ازین قدم نگرود ۱۶۰	عشق آن باشد که کم نگرود
نقش دویی از میانه گردد ۱۵۵	چون سکه ما یگانه گردد
گرد این کار و هم کی گردد ۹۵	چون خرد در ره تو می گردد
ور سخت بود خجالت آرد ۱۶۸	گر مست بود ملالت آرد
در هاضمه تندرستی آرد ۹۸	بس گرسنگی که سستی آرد
بیداد کشی زبونی آرد ۱۷۸	خواری خلل درونی آرد
یکتن بود و دو مغز دارد ۱۵۵	بادام که سکه نغز دارد
لیکن سوی کام خویش دارد ۲۲۳	زن میل ز مرد بیش دارد
که چو خرچشم بر علف دارد ۴۹	سگ بر آن آدمی شرف دارد
تا مهر محمدی ندارد ۸۸	هم مهر مؤیدی ندارد
کاما جگه از دو سوی دارد ۹۸	کاغذ ورق دو روی دارد
که دل مردمان بیازارد ۴۹	سگ بر آن آدمی شرف دارد
خرآرد وزین بصره خرما برد ۴۰	کجا قطره تا در به دریا برد

- ۱۷۹ از جهان جان چنین توانی برد
 ۱۹۰ شکوه بزرگان ازین گشت خرد
 ۱۱۶ نشانی نبینی جز این کوه زرد
 ۱۵۹ آن کوره آتشین شود سرد
 ۱۰۹ به خود کامگی پی چه خواهی فشرد
 ۱۵۴ سوی وجود آمد و در باز کرد
 ۲۴ خاک چنین تعبیه بسیار کرد
 ۱۰۹ که در مردمان مردمی ها ببرد
 ۳۳ مادر صفتانه پیش من مرد
 ۵۹ به دل بشنوش کان زمغز آورد
 ۱۷۹ آنکه بسیار داد و اندک خورد
 ۱۴۷ که خونش گیرد ارچه دیر گیرد
 ۱۰۸ چون برق بزاید و بمیرد
 ۱۹۴ قیامت را کجا ترتیب سازد
 ۱۶۵ آزادان را به بنده سازد
 ۱۱۱ کو با همه چون هوا بسازد
 ۱۵۵ یعنی که دو جان به هم نسازد
 ۴۰ که ابرم دهد بیش ازین دستمزد
 ۱۵۳ عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد
 ۱۵۱ عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
 ۱۶۸ آن خشت بود که پر توان زد
 ۹۵/۹۳/۸۷ گر پای درون نهد بسوزد
 ۱۶۸ از خوردن پر، لال خیزد
 ۹۳ در قالب صورتش که ریزد
 ۱۶۰ جانان طلب از جهان نترسد
 ۱۳۶ مرگ تو ز برگ دور باشد
 ۸۳ میل جان سوی کالبد باشد
 ۱۹۶ به جرم پای، سرماخود باشد
 ۲۲۳ در عهد کم استوار باشد
 ۳۲ منکر شدنش وصال باشد
 ۱۵۶ در مذهب ما دویی نباشد
 ۱۳۸ از افتادن چگونه بر سر آمد
 ۱۱۸ و اسی که جهان دهد ستاند
 ۹۳ بخشیدن صورتش چه داند
 ۸۴ هر که این نقش خواند باقی ماند
 خانه را خوار کن خورش را خرد
 بزرگ اندک و خرد بسیار برد
 از آن تن که بادش پراکنده کرد
 چون در گذرد جوانی از مرد
 جهان کام و ناکام خواهی سپرد
 مقبلی از کتم عدم ساز کرد
 صحبت این خاک ترا خار کرد
 مگر گوهر آدمی گشت خرد
 گرمادر من ریشه کرد
 کسی کوسخن با تو نغز آورد
 درد و چیز است رستگاری مرد
 تو خونریزی مبین کوشیر گیرد
 در خانه غم بقا نگیرد
 کسی کوسیم و زر ترکیب سازد
 احسان همه خلق را نوازد
 گردن به هوا کسی فرازد
 با جان منت قدم نسازد
 چو دریا چرا ترسم از قطره دزد
 جلوه ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت
 درازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
 لاف از سخن چو در توان زد
 عقل از در تو بصر فروزد
 آب از چه همه زلال خیزد
 گیرم که زدانه خوشه خیزد
 عاشق ز نهیب جان نترسد
 تا کی به خودت غرور باشد
 مرده ای را که حال بد باشد
 چو دست از پای ناخشنود باشد
 زن گرنه یکی هزار باشد
 سحری که چنین حلال باشد
 اینجا منی و تویی نباشد
 نبینی در که دریا پرور آمد
 اورفت و رویم و کس نماند
 گر، مایه زمین بدو رساند
 فانی آن شد که نقش خویش نخواند

- ۲۰۰ آب در این خاک معلق نماند
 ۱۱۲ مگر وقت آن کاب و هیزم نماند
 ۱۰۹ آن را سپرست کان نماند
 ۴۵ جهان گومان چون جوانی نماند
 ۱۵۶ خطا گفتم که خاکم می دواند
 ۱۶۱ نه از سودای خویشت وارهاند
 ۸۲ گوهر تن بر کمربست بسته اند
 ۸۲ نغز نگاربت نگاریده اند
 ۴۰ زدم بر جهان قفل و بر خلق بند
 ۱۶۱ اگر خود گریه باشد دل درو بند
 ۹۴ بدان گردش بماند ساعتی چند
 ۸۵ سر به جذر اصم فرو نازند
 ۲۰ گرگ صفت ناف غزالان درند
 ۸۴ زین در آیند وزان دگر گذرند
 ۱۱۸ افتند چنانکه برنخیزند
 ۱۴۵ این سخن است از تو عمل خواستند
 ۱۴۴ بر نام زنان قلم شکستند
 ۲۰۹ هم در آن قصه عاقبت خفتند
 ۱۸۱ که خندیدیم ما هم روز کی چند
 ۱۱۰ چند ازین یخ ققع گشایی چند؟
 ۱۵۲ قرعه کار به نام من دیوانه زدند
 ۲۱۰ زهی پشمن به گردن وانه بندند
 ۱۹۶ کجا طفلان ستمکاری پسندند
 ۲۲۲ وز هیچ زنی وفا ندیدند
 ۱۱۶ سرش خاک سم ستوران کند
 ۳۹ به پندار امید جانی کند
 ۱۶۸ کز آن گفتن آوازه گردد بلند
 ۹۹ به پامردی کس نگردد بلند
 ۱۰۶ همش باز در گردن آرد کمند
 ۱۵۶ جز سایه تو ترا که داند
 ۱۵۵ حکیمان این کشش را عشق خوانند
 ۲۲۲ هم بدو هم به خود فرویند
 ۲۲۳ خواهد که دگر ترانیند
 ۹۳ داند که مسبب آفریند
 ۱۵۲ ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
- شرم در این طارم ازرق نماند
 خران را کسی در عروسی نخواند
 دایم به تو بر جهان نماند
 جوانی شد و زندگانی نماند
 به تو باد هلاکم می دواند
 اگر خود عشق هیچ افسون ندارد
 رشته جان بر جگرت بسته اند
 کز سر آن خامه که خاریده اند
 در خانه را چون سپهر بلند
 بشو چون خربه خورد و خواب خرسند
 چو گرداند ورا دست خردمند
 بالغانی که بلغه کارند
 پیرسانی که چو شیرابخرند
 وان کسان کز وجود بی خبرند
 با حربه مرگ اگر ستیزند
 عذر میاورنه حیل خواستند
 چون نقش وفا وعهد بستند
 چون من این قصه چند کس گفتند
 درین دور هلالی شاد می خند
 حوضه ای دارد آسمان یخ بند
 آسمان بار امانت نتوانست کشید
 درین دوران گرت زین به پسندند
 به خنده گفت اگر پیران نخندند
 بسیار جفای زن کشیدند
 تنش را نمکسود موران کند
 طلبکار گوهر که کانی کند
 سخن گفتن آنکه بود سودمند
 کسی را که قهر تو در سر فکند
 کسی را که گردن بر آرد بلند
 من خود کیم و مرا چه خوانند
 طبایع جز کشش کاری ندارند
 زن چو مرد گشاده رو بیند
 چون در بر دیگری نشیند
 داننده هر آن سبب که بیند
 سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

۱. در کهن، انصاف نوان کم بود
 دشمن دانا که غم جان بود
 زن آن به که در پرده پنهان بود
 در آن خلوت که هستی بی نشان بود
 آیت نوری که زوالش نبود
 بی سخن آوازه عالم نبود
 گر خواجه عمر که خال من بود
 اول کاین عشق پرستی نبود
 عالم از شور و شر عشق خبر هیچ نداشت
 حاصل این دو جز یکی نبود
 ای خنک آن شب که جهان بی تو بود
 ارسطو که دستور درگاه بود
 تهمتن گز اندر کمان راند زود
 وانجا که زمین به زیر پی بود
 خانه را خوار کن خورش را خرد
 لیلیش تپانچه ای چنان زد
 توسنی طبع چو رامت شود
 در جنبش هرچه هست موجود
 چو روباه سرخ از کلاهش دهد
 تا بر تو به قطع لازم آید
 توفیق تو گر نه ره نماید
 یک قطره باران ز ابری چکید
 قافله برده به منزل رسید
 هیچ بسیار خوار پایه ندید
 درون رفتم تنی لرزنده چون بید
 چو آمد کنون ناتوانی پدید
 خرد هر کجا گنجی آرد پدید
 بسی سنگ و بسی گوهر بجایند
 نقد هر فلسفی کم از فلسی است
۳۰. پیر هواخواه جوان کم بود
 بهتراز آن دوست که نادان بود
 که آهنگ بی پرده افغان بود
 به کنج نیستی عالم نهان بود
 ۳۰. دید به چشمی که خیالش نبود
 این همه گفتند و سخن کم نبود
 خالی شدنش و بال من بود
 در عدم آوازه هستی نبود
 فتنه انگیز جهان غمزه جادوی تو بود
 کان دو داری در این شکی نبود
 نقش تویی صورت و جان بی تو بود
 به هر نیک و بد محرم شاه بود
 بدانسان که سیمرغ فرموده بود
 در دانه جمال خوشه کی بود
 از جهان جان چنین توانی برد
 کافتاد چو مرده مرد بی خود
 سکه اخلاص به ناست شود
 ۸۰. درجی است ز درجهای مقصود
 به خورد سگان سیاهش دهد
 ۱۰۶. کان از دگری ملازم آید
 این عقده به عقل کی گشاید
 ۹۳/۹۵/۸۷
 خجل شد چو پهنای دریا بدید
 ۱۳۸. کشتی پرگشته به ساحل رسید
 ۱۱۰. هیچ کم ده به پایگه نرسید
 ۱۷۹. چو ذره کو گراید سوی خورشید
 ۴۲. به دیگر کده رخت باید کشید
 ۱۱۸. ز نام خدا سازد آن را کلید
 ۹۰. نه آهن را نه که را می ربایند
 ۱۵۴. فلس در کیسه عمل منهد
 ۳۰.
۱۶۵. سفت همه کس ترا کشد بار
 برد بادش از هر سویی چون غبار
 ۱۱۶. دگر گوهری کردم آنجا نثار
 ۳۴. مرالب به مهرست معذور دار
 ۴۲. سیه شد جهان پیش آن نامدار
 ۱۱۵.

- همه خوشه چینند و من دانه کار
 ز پوشیدگان، راز پوشیده دار
 شرع نسیمی است به جانش سپار
 الحذارای غافلان زین وحشت آباد الحذار
 وجود تو از حضرت تنگبار
 با همه خورد و برد از این انبار
 ز پروردگیهای پروردگار
 عاجز شدم از گرانی بار
 پرسیدند کز طفلان خوری خار
 ترا بایست پیری چند هشیار
 عرصه‌یی نادلگشای و بقعه‌ای نادل پذیر
 چومی باید شدن زین دیر ناچار
 ای عجب دلتان نبگرفت و نشد جانان ملول
 به مور آن دهد کو بود مورخوار
 از آن مختلف رنگ شد روزگار
 می شنوم من که شبی چند بار
 کم گوی و گزیده گوی و چون در
 یک دسته گل دماغ پرور
 بر او یک جرعه می هم رنگ آذر
 چو یکرنگ خواهی که باشد پسر
 گر تیغ روان کنی بدین سر
 ای ز بهرام گور داده خبر
 جهاندار گفتا از این درگذر
 زن چو زر دید چون ترازوی زر
 دید پیمبر نه به چشمی دگر
 کنون نیز چون شد عروسی بسر
 به تندی سر زد آوازی به شاپور
 ازین گردنده گنبدهای پر نور
 چون بینم یکی جوان منظور
 وجودی بود از نقش دویی دور
 اگر پای پیل است اگر پر مور
 شب افروز کرمی که تابد از دور
 وجودی مطلق از قید مظاهر
 به فرمان من نیست گردان سپهر
 زین سوی ورق، شمار تدبیر
- همه خانه پرداز و من خانه دار
 وزیشان سخن نانیوشیده دار
 طبع غباری به جهانش گذار
 الفرارای عاقلان زین دیو مردم الفرار
 کند پیک ادراک را سنگسار
 کم نیاید جوی به آخر کار
 به آنجا رسیدم سرانجام کار
 طاقت نه چگونه باشد این کار
 زپیران کین کشی، چون باشد این کار؟
 گزین کردن فرستادن بدین کار
 قرصه‌یی ناسودمند و شربتی ناسازگار
 نشاط از غم به و شادی ز تیمار
 زین هواهای عفن زین آبهای ناگوار
 دهد پیل را طعمه پیلوار
 که دارد پدر هفت و مادر چهار
 پیش زبان گوید سر زینهار
 تا زانده توجهان شود پر
 از صد خرمن گیاه بهتر
 گرامی تر ز خون صد برادر ۱۷۷/۲۰۱
 چودل باش یک مادر و یک پدر
 قربان خودم کنی بدین در
 گور بهرام جوی ازین بگذر
 که آمد مرا زندگانی بسر
 به جوی با جوی در آرد سر
 بلکه بدین چشم سر این چشم سر
 به رضوان سپردم عروسی دگر
 که از خود شرم دارای از خدا دور
 به جز گردش چه شاید دیدن از دور
 از تمنای بسد نباشم دور
 ز گفتگوی مایی و تویی دور
 به هر یک تو دادی ضعیفی و زور
 ز بی نوری شب زند لاف نور
 به نور خویشن برخویش ظاهر
 نه من داده‌ام گردش ماه و مهر
 زانسوی دگر حساب تقدیر

- و گز آبی بماند در هوا دیر
آسوده کسی است کو در این دیر
خوردی که خورد گوزن یا شیر
گدا را کند یک درم سیم سیر
بیا ساقی از خنب دهقان پیر
همه زیر دستیم و فرمان پذیر
مکن در به تدبیر دانا وزیر
گر کنم اندیشه ز گرگان پیر
از آن چرخه که گرداند زن پیر
چو گفت این سخنها پرورده پیر
- به میل طبع هم راجع شود زیر
ناسوده بود چو ماه در سیر
ایشان خایند و من شوم سیر
فریدون به ملک عجم نیم سیر
میئی در قدح ریز چون شهد و شیر
تویی یاوری ده تویی دستگیر
به کم روزگاری شد آفاق گیر
یوسفیم بین و به من برمگیر
قیاس چرخ گردنده همان گیر
سخن در دل شاه شد جای گیر
- من بر همه تن شدم غذا ساز
کارد دو سه تخم را به آغاز
ای نام تو بهترین سرآغاز
جوبه جو هرچه زوستانی باز
شه چو مشغول شد به نوش و به ناز
تو نیز ای گشاینده قفل راز
بدو گفت برخیز و با من بساز
دانش طلب و بزرگی آموز
شکیبایی کنم چندانکه یک روز
در سپیدیست روشنایی روز
از صحبت پادشه پرهیز
در حرم دین به حمایت گریز
تا ندرد دیو گریبانت خیز
فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی
- زین پس تو من و من تو زین پس
گستاخ سخن مباش باکس
که چندانکه شاید شدن پیش و پس
برون زد جامه ز اقلیم تقدس
پسرزنش گفت بر نام کس
گور از پیش و گورخان از پس
ندانم که با داغ چندین عروس
- نجات آخرت را چاره گر باش
- یک دل به میان ما دو تن بس
تا عذر سخن نخواهی از پس
مرا بود بر جملگی دسترس
تجلی کرد در آفاق و انفس
همدم خود همدم خود دان و بس
گورو بهرام و گورو دیگر کس
چگونه کنم قصه روم و روس
- در این منزل ز رفتن با خبر باش

۲۰۹	ترک زبان گوی و همه گوش باش	گر پری از دانش خاموش باش
۹۴	نگردد تا نگردانی نخست اش	اگرچه از خلل یابی درستش
۱۶۱	که پروای خود و خسرو نبودش	غم شیرین چنان از خود ربودش
۹۸	بینی به گزند خویش خارش	بس گل که تو گل کنی شمارش
۹۲	ترک ادب بود، ادب کردمش	عقل در آمد که طلب کردمش
۹۲	دیدن نتوان به چشم بینش	سر رشته راز آفرینش
۱۵۵	به عشق است ایستاده آفرینش	گر اندیشه کنی از راه بینش
۱۲۰	نشاند آن آتش جوشنده را جوش	به صبری کاورد فرهنگ در هوش
۱۳۵/۱۹	ز طبل دریده بر آرد خروش	سخایی که بی دانش آید به جوش
۱۷۹	تا خرمن گل کشی در آغوش	می باش چو خار حربه بر دوش
۳۹	که آسان پر از در توان کرد گوش	چه پنداری ای مرد آسان نیوش
۴۴	زیانگ جرسها بر آسوده گوش	تهی گشته بازار خاک از خروش
۱۲۱	گردن نکشم ز خوابگاهش	خوابی که به بزم تست راهش
۹۸	کانگور بود به آزمایش	بس خوشه حصرم از نمایش
۱۶۸	تعظیم یک آفتاب از اویش	گر باشد صد ستاره در پیش
۴۳	سر افکنده فکنده هر دودر پیش	سر خود همچنان برگردن خویش
۹۶	عاجز شده عقل علت اندیش	در صنع تو کامد از عدد پیش
۹۲	جز مبدع او در او میندیش	هر نقش بدیع کایدت پیش
۱۹۲	که او هم محتشم باشد بر خویش	به جباری مبین در هیچ درویش
۱۵۴	همه دارند میل مرکز خویش	هر آن جوهر که هستند از عددیش
۱۱۶	ستونی کند بر ستوران خویش	بلی هر کس از بهر ایوان خویش
۱۴۶	می رساند ترا به خانه خویش	نیت نیک تست کامد پیش
۸۴	ورقاء ذات تعزز و تمنع	هبطت الیک من المحل الرفع
۱۹۴	گور که داغ دید رست ز داغ	آنچنان گورخان به کوه و به داغ
۹۵	خردی تابناکتر ز چراغ	تو بر افروختی درون دساغ
۱۵۴	بر همه گلبرگ و بر ابلیس داغ	گشته گل افشان وی از هشت باغ
۴۵	فروزنده باشد به شب چون چراغ	چو پوسیده چوبی که در کنج باغ
۱۶۰	دارم سر تیغ، کو سر تیغ	چون ماه من اوفتاد در میغ
۱۰۹	بگوید که مردم چنین است حرف	اگر نقش مردم بخوانی شگرف
۳۲	کرا بود چون من حریفی شگرف	ز شاهان گیتی در این غار ژرف
۹۱	ای نهی تو منکر امر معروف	ای تو به صفات خویش موصوف
۹۲	آراسته کن نظر به توفیق	در هر چه نظر کنی به تحقیق

۹۷	سرشته تو کردی به ناپاک و پاک	سروشک مرا کافریدی ز خاک
۴۴	برون ریخته نافه از ناف خاک	ز مهتاب روشن جهان تابناک
۱۱۶	رها کن که هم خاک به جای خاک	غبار پراکنده را در مغاک
۹۹	به موری زساری برآری هلاک	چونیر و فرستی به تقدیر پاک
۸۷	و آنگاه رهی چو موی باریک	عقل آبله پای و کوی تاریک
۱۰۶	بنازد در این چار دیوار تنگ	چه بازیچه کین چرخ بازیچه رنگ
۲۲۳	در ظاهر صلح و در نهان جنگ	زن چیست نشانه گاه نیرنگ
۱۵۴	به معشوقی زند در گوهری چنگ	اگر عشق او فتد در سینه تنگ
۱۰۵	کتهاب تو روی کهر با رنگ	ای چون خر آسیا کهن سنگ
۳۹	ستیزه کند بر دل خساره سنگ	به خوناب لعلی که آرد به چنگ
۱۹۶	به بالغ تر کسی برداشتی سنگ	چو با او ساختی نابالغی جنگ
۹۲	گر پای برون نهی خوری سنگ	زین هفت پرند پرریان رنگ
۵۳	نزد بر خط خوبان کس چنین فال	گذشت از پانصد و هفتاد شش سال
۳۱	بدر نهش نام چو گیرد کمال	آن مه نورا که تو دیدی هلال
۳۹	دهل زن بزد بر تبیره دوال	خروس غنوده فرو کوفت بال
۱۳۷	تا چند شغب کنی چو بلبل	با یک سپر دریده چون گل
۱۱۴	کردم همه مشکلات گیتی را حل	از قعر گل سیاه تا اوج زحل
۱۵۳	که ساخت در دل تنگم قرارگاه نزول	خرا بر زدل من غم تو جای نیافت
۱۳۷	کاینجا ز قفا همی رسد سیل	چون مار مکن به سرکشی میل
۴۲	که جلاب پخته ست در خون خام	بر آرای مجلس بر افروز جام
۱۱۸	سمارتن است و میخ اندام	منشین که نشستن اندرین دام
۴۴/۱۷۶	حلال خداست بر من حرام	گر از می شدم هرگز آسوده کام
۴۴	سوی خوابگاه نظامی خرام	چو آنجا رسی می در افکن به جام
۴۱	روی خود در که آورم به سلام	چون قفا دوستند مشتی خام
۴۳	میئی که اصل مذهبی بدوشد تمام	نه آن می که آمد به مذهب حرام
۹۲	رستی تو ز جهل و من ز دشنام	چون رسم حواله شد به رسام
۴۴/۱۷۶	به می دامن لب نیا لوده ام	و گرنه به یزدان که تا بوده ام
۱۵۶	آمیختن چو زیر با بزم	آمیخته ایم هر دو با هم
۵۳	نه دیده که ره به گنج یابم	نه زهره که سر ز خط بتابم
۳۴	ز حلوا گری خانه پرداختم	چو حلوائ شیرین همی خاستم
۴۴	آتش از آب جگر انگیختم	خون جگر با سخن آمیختم
۳۹	به جوهر کشی خاطر آراستم	من از خواب آلوده برخاستم

۴ بر آن بیخودی مجلس آراستم
 ۰ یا شیفته هواپرستم
 ۲ که در هوای رخت چون به مهر پیوستم
 ۰ کس خویش هم خویش را یافتم
 ۰ اسماعیلی ام اگر برنجم
 ۶ حمله مان از باد باشد دسبدم
 ۹ دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
 ۱ ورنه سلامت و بسان بودم
 ۵ عشق آتش گشت و من چو عودم
 ۵ بگو کاین عشوه ناید در شمارم
 ۶ ز هرچه آن گذرد در خیال از آن بترم
 ۶ ولی چه سود قضا نیست تابع قدرم
 ۶ بود به فتوی مفتی عقل خون هدرم
 ۹ روم دنبال کار خویش گیرم
 ۹ دنباله کار خویش گیرم
 ۱ خوش خسبم و شادمانه خیزم
 ۹ کی بیخورشی کند هلاکم
 ۰ مرسله پیوند گلوی قلم
 ۶ معشوقم وعاشقم، کدامم
 ۶ کز هیچ کسی به هیچ مانم
 ۱ مجموعه هفت سبع خوانم
 ۰ بدان تا نخسبم جرس می زنم
 ۴ عروس شکر خنده قربان کنم
 ۵ به پیرانه سر چون جوانی کنم
 ۶ زنوک کلک قضا بر صحیفه قدرم
 ۲ تا لب چشمه خورشید درخشان بروم
 ۱ احوال همه تراست معلوم
 ۸ خرابم بیخودم، مست جنونم
 ۹ سر آن بس که من بامن برآیم
 ۳ وگر مردم اینند! پس ماکه ایم
 ۷ به همه کس ظن آنچنان داریم
 ۴ قافله از قافله واپس ترسیم
 ۹ تیر برصید راست اندازیم
 ۷ چنان کافریدی چنان می زیم
 ۴ ختلی آن به که خوشترک رانیم

از آن می همه بیخودی خواستم
 گفتا چه گمان بری که مستم
 چو ذره گرچه حقیرم ببین به دولت عشق
 ز مهر کسان روی برتانتسم
 اسماعیلی ز خود بسنجم
 ما همه شیریم ولی شیر علم
 مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم
 عشق تو مرا چنین خراباتی کرد
 عشق است خلاصه وجودم
 که گر شه گوید او را دوست دارم
 درین قضیه قضا راست حق به جانب و من
 به آب اشک ندامت توان مترد این حرف
 به جرم عمر تلف کرده گر کسی کشدم
 بر آن عزمم که ره در پیش گیرم
 بنشینم و صبر پیش گیرم
 چون شوق تو هست خانه خیزم
 چون من ز نهاد خویش پاکم
 سابقه سالار جهان قدم
 در خود غلطم که من چه نامم
 خود را به شمار هیچ دانم
 زین سحر، سحرگهی که دانم
 به صد رنج دل یک نفس می زنم
 در آن عید کان شکر افشان کنم
 کنون گر به غم شادمانی کنم
 به غیر حرف خطا نکته ای نشد مرقوم
 به هواداری او ذره صفت رقص کنان
 از آتش ظلم و دود مظلوم
 مرا پرسى که چونی بین که چورم
 نه آن شیرم که با دشمن برآیم
 اگر سیرت اینست! ما بر چه ایم
 من و تو زانچه در نهان داریم
 عمر همه رفت و به پس گستریم
 به که ما نیز راستی سازیم
 گر آسوده گر ناتوان می زیم
 ما که با داغ نام سلطانیم

تار دینگریم و راز جوئیم

سر رشته کار باز جوئیم ۹۱

۱۴۸	چون به عشق آیم خجل گردم از آن	هر چه گویم عشق را شرح و بیان
۳۹	به خفتن در آمد سگ پاسبان	چو صبح از دم گرگ برزد زبان
۹۳	آخر سببی است حال گردان	در پسرده این خیال گردان
۱۰۵	کو دور شد از خلاص مردان	دوری کن ازین خراس گردان
۲۰۵	سایه خود محرم خود هم بدان	هیچ کسی محرم این دم بدان
۱۶۴	هم بر آن خوست وقت جان دادن	هر که بدخو بود گه زادن
۱۵۴	پیشترین بشری زادگان	باز پسین طفل پریزادگان
۲۰۲	جگر خواره جاسگی خوارگان	همه صیرفی طبع بازارگان
۱۹۶	یکی بود ست ازین آشفته نامان	شنیدستم که در زنجیر عامان
۱۶۲	تابه خلوت گه خورشید رسی چرخ زنان	کتر از دونه ای پست مشومهر بورز
۲۰۲	ندیدم در او جای خلوت روان	جز او هر که را دیدم از خسروان
۱۴۷	هر کسی را عقیده ایست نهان	به شه گفت ای نهفته گوی جهان
۱۵۴	نو خط فرد آینه خاکیان	شاهد نو فتنه افلاکیان
۱۶۸	به از گفتن و گفته را سوختن	دهن را به مسمار بردوختن
۱۰۴	به خوشخویی توان زین دیو رستن	جهان دیو است و وقت بستن
۱۴۱	همه ساله خود را به غم داشتن	چه باید به خود برستم داشتن
۴۹	ندارد چو او هیچ زیبا سخن	زنظم نظامی که چرخ کهن
۱۲۸	به روی دیگران در پیش کردن	حساب آرزوی خویش کردن
۱۰۸	تازیدن و تازیانه خوردن	تا چند غم زمانه خوردن
۱۳۹	در آب چو موش مرده بودن	تا چند چو یخ فسرده بودن
۲۲۶	آخر چو زن است هم بود زن	زن گر چه بود مبارز افکن
۲۲۱	که یا پرده، یا گور به جای زن	چه خوش گفت جمشید با رای زن
۱۱۱	طبع تران نیست وداعش بکن	شرع ترا خواند سماعش بکن
۹۰	نام خدا یست بر او ختم کن	فاتحه فکرت و ختم سخن
۲۰۵	روزنه ای رازفشانی نکن	سر طلبی! تیغ زبانی مکن
۳۴	چو هم جامه گردد شود جامه کن	نه پیگانه گر هست فرزند و زن
۱۷۸	با نرم جهان درشتی کن	چون کوه بلند بهشتی کن
۱۶۵	سیلی خور و روگشادگی کن	مرکب بده و پیادگی کن
۱۵۶	ره آن تست در ره چیسستم من	چو تو هستی نگویم کیستم من
۳۶	بی گرهی گنج عراق آن من	گنج گره کرده گریبان من
۲۰۵	زانکه شود سرخ به غرقاب خون	زرد به این چهره دینارگون
۳۴	که چون نو کنم داستان کهن	مرا طالعی طرفه بست از سخن
۱۰۹	زین پل بجهان جمازه بیرون	تا پل نشکست بر تو گردون

۱۵۵	نایی توازین بهانه بیرون	تا جان نرود زخانه بیرون
۱۰۵	سیل آمد، سیل، خیزمنشین	در خانه سیل ریز منشین
۴۱	که نزد خرد به زدر ثمین	بیارم به تضمین سه بیت متین
۸۳	نازکشت هم فلک و هم زمین	ای به زمین بر، چو فلک نازنین
۱۲۹	شبستان را به من کردن نوآیین	سرا بردن به مهد خسرو آیین
۱۵۶	جانی به دو پاره ایم هردو	درع دو قواره ایم هردو
۱۵۴	خمر طینه شرف خاک او	علم آدم صفت پاک او
۱۰۹	بده وام او رستی از دام او	به دام جهان هستی از وام او
۹۵	عقل جان است و جان ما تن او	جان چراغ است و عقل روغن او
۹۵/۸۷	جستن زمن و هدایت از تو	ای عقل مرا کفایت از تو
۱۰۰	گشاید زبان جز به تسلیم تو	کرا زهره آنکه از یم تو
۹۱	بازگشت همه به تست به تو	هست بود همه درست به تو
۱۶۹	پادشاهی و کاسرانی تو	با همه خوبی و جوانی تو
۳۷	که با عدل تو باشد هم ترازو	ندارد فعل من آن زور بازو
۴۰	که رخنه ندارد ز بسیار سو	که دارد دکانی در این چارسو
۲۴	راحت و آسایش پارینه کو	نوردلی و روشنی سینه کو
۸۰	بنده دین باش نه مزدور دیو	از جرس نفس برآور غریو
۴۰	که ایمن نباشم ز دزدان راه	برین چارسو چون نهم دستگاه
۱۵۴	نبودی کهربا جوینده کاه	وگر عشقی نبودی بر گذرگاه
۱۰۹	هم از مردن مردمی شد سیاه	به چشم اندرون مردمک را کلاه
۱۱۶	بر آرند گنبد ز سنگ سیاه	اگر خفته ای را درین خوابگاه
۲۰۲	بسی سربه ناپاکی انداخته	سری دیدم از مغز پرداخته
۱۳۳	کزو کارها گردد آراسته	فروزنده مرد شد خواسته
۴۴	به چندین دعای سحر خواسته	شبی چون سحر زیور آراسته
۱۶۰	بازار هوای خود شکسته	ز آرایش نفس باز رسته
۹۲	در کن فیکون تو آفریده	ای هرچه رمیده وارمیده
۹۱	فیض تو همیشه بارک الله	ای خطبه تو تبارک الله
۱۵۶	کاشوب دویی شد از میانه	نی نی غلطم یکیست خانه
۱۳۴	ز بهر کسان نیز چیزی بده	بخور چیزی از مال و چیزی بده
۲۱۰	این چنین بند بر نهند به پای	حاش الله که بندگان خدای
۱۶۹	آفت از دست برد و رنج از پای	راست گفتن چو در حریم خدای
۱۵۵	کفش است برون فتاده از پای	من با تو ام آنچه مانده برجای

- ۹۹ به افکندن کس نیفتد زیبای
 ۴۹ لیک به صد چوب نجنبد ز جای
 ۱۰۹ تا بر سر آسمان کنی جای
 ۱۱۳/۱۴۱ نه کز بهر غم کرده اند این سرای
 ۳۶ عنان شیرداری پنجه بگشای
 ۹۰ نظامی را ره تحقیق بنمای
 ۹۲ به نقاش صورت بود رهنمای
 ۱۱۷ که آخر تو نیز آدمیزاده ای
 ۱۵۳ زنده معشوق است و عاشق پرده ای
 ۴۰ دهم گوش را از دهن گوشه ای
 ۱۵۶ که آنگه لازم آید خودپرستی
 ۸۳ برتر از آن شد که تو پنداشتی
 ۴۹ مرا خود کاشکی مادرزادی
 ۴۵ جهان را به شادی گرو کردی
 ۱۴۵ کار نظامی به فلک برشده
 ۹۲ نقش همه در دو حرف خواندی
 ۱۸۲ در گشایی کینی نه در بندی
 ۱۲۰ یا هفت هزار سال ماندی
 ۱۵۴ بدان شوق آهنی را چون ربودی
 ۱۸۱ چون گل به چمن حواله بودی
 ۲۰۱ ز ملکی دوستی دارد سرودی
 ۱۸۱ چون سرو بر اوج سر کشیدی
 ۱۷۵ که از و رنج و بیم برداری
 ۱۱۸ تا باز رهی ز وامداری
 ۱۵۵ مبادا تازیم جز عشق کاری
 ۹۹ تسلیم به از ستیزه کاری
 ۱۹۶ که باشد خاشی نوعی ز خواری
 ۱۵۹ مستغنی ام از طعام خواری
 ۵۹ چون نور از مه و تابش از مشتری
 ۲۰۰ بر دل خوناب شده خون گری
 ۱۲۸ ز ناشویی بهست از عشقباری
 ۹۳ از چار گهر در اوست چیزی
 ۱۳۵ که بازار حرصش نباشد بسی
 ۱۶۶ سگ گربه شود به چاپلوسی
 ۱۷۸/۱۳۹ دست خوش ناکسان چه باشی
- سری کز تو گردد بلندی گرای
 شیر توان بست ز نقش سرای
 بر تارک قدر خویش نه پای
 جهان غم نیرزد به شادی گرای
 رکاب از شهر بند گنجه بگشای
 خداوندا در توفیق بگشای
 همه صورتی پیش فرهنگ و رای
 مباحش ایمن از زانکه آزاده ای
 جمله معشوق است و عاشق پرده ای
 نشینم چو سیمرغ در گوشه ای
 شاید گفت من هستم تو هستی
 کار تو زانجا که خبر داشتی
 خردمندان پیشین راست گفتند
 به آسودگی عمر نو کردی
 گر به سخن کار میسر شدی
 بر هر ورقی که حرف راندی
 هنر آسوز کز هنرمندی
 انگار که هفت سبع خواندی
 که مغناطیس اگر عاشق نبودی
 آن روز که هفت ساله بودی
 ببخشد کشوری بر بانگ رودی
 و اکنون که به چارده رسیدی
 به که دل زان خزانه برداری
 می کوشد که وام او گذاری
 مرا کز عشق بر ناید شعاری
 بر وفق چنین خلافاکاری
 مشو خامش چو کار افتد به زاری
 زینسان که منم بدین نزاری
 هنر تابد از مردم گوهری
 خیز نظامی زحد افزون گری
 تو خود دانی که وقت سرفرازی
 گرمایه جوی است و رپشیزی
 خوشا روزگارا که دارد کسی
 با سگ چو سخا کند مجوسی
 پایین طلب خسان چه باشی

- ۱۶۲ از آن بهتر که بنا خود شیر باشی
 ۱۱۲ مگر کز پی رنج و سختی کشی
 ۹۲ معلوم تو گردد ار بکوشی
 ۱۴۷ عاقبت بد کند بدانندیشی
 ۱۰۶ بر جان نهدش ز دور داغی
 ۱۷۸ دردی خوری از زمین صافی
 ۱۶۰ معصوم شده به غسل پاکی
 ۴۵ زدم لاف پیری و افتادگی
 ۱۷۵ دوست با دوست می کند جنگی
 ۴۴/۱۷۶ که از می مرا هست مقصود می
 ۴۵ چو خوبی رود کی بود خرمی
 ۲۲۳ تا جز تو نیافت مهربانی
 ۱۰۰ ای داور داوران تو دانی
 ۱۲۸ بجز گردنکشی و دل گرانی
 ۲۰ والد الزنا کش آمد چو ستاره یمانی
 ۹۱ هم نامه نانوشته خوانی
 ۱۶۵ بهتر که زیارکش رهانی
 ۹۲ کردی تو سپهر بی ستونی
 ۱۴۲ دستبردم چگونه می بینی
 ۱۶۷ آب حیات از دم افعی مجوی
 ۸۵ خواجه عقل و ملک جان شوی
 ۱۱۱ پیش از آن زنده شو که مرده شوی
 ۱۱۸ که هم جان قوی بود وهم تن قوی
 ۱۹۸ کاورگی آورد سپاهی
 ۱۲۱ وز خوابگهی به بزم شاهی
 ۱۲۹ زمن بر نایدت کاسی که خواهی
 ۲۰۲ همه لاغریهای بی فربهی
 ۱۱۵ از او دور شد دانش و فرهی
 ۱۲۸ کجا عشق و توای فارغ کجایی
 ۱۶۴ تا به خلقت جهان یارایی
 ۱۷۸ راضی چو شوی به هر جفایی
 ۱۵۶ یکتا کنم از تو آشنایی
 ۹۱ و آنکه نمر دست و نمیرد تویی
 ۱۶۴ مردنش هست هم به خوشرویی
 ۱۰۰ شویم دهن از زیاده گویی
 ۱۱۱ تا تو فرو مانی و آزادی
- به عشق گربه گر خود چیر باشی
 نه ایم آمده از پی دلخوشی
 پنداشتی این پرندپوشی
 بد میندیش گفتمت پیشی
 افروزد هر شبی چراغی
 چون سوسن اگر حریربافی
 از شهوت عذرهای خاکی
 به روز جوانی و نوزادگی
 ابلهی بین که از پی سنگی
 نپندار ای خضر پیروز پی
 جوانی بود خوبی آدمی
 زن دوست بود ولی زمانی
 ورباز به داورم نشانی
 ندیدم در تو بوی مهربانی
 ولد الزناست حامد منم آنکه اختر من
 هم قصه نانموده دانی
 بار همه می کش ار توانی
 هی کوه کنی ز کاف و نونی
 گفت شه باکنیزک چینی
 دوستی از دشمن معنی مجوی
 بنده دل باش که سلطان شوی
 در هوایی کزان فسرده شوی
 در آن وقت کردم جهان خسروی
 بگذار معاش پادشاهی
 از خوردگهی به خوابگاهی
 که بی کاوین اگرچه پادشاهی
 دری پرزدعوی و خوانی تهی
 خم آورد بالای سرو سهی
 نه عشق، این شهوتی باشد هوایی
 کوش تا خلق را بکار آیی
 گردن چه نهی به هر قضایی
 من جنس توام به هم نشانی
 آنچه تغییر نپذیرد تویی
 وانکه زاده بود به خوشخویی
 گر هرچه نبشته ای بشویی
 جمله برانداز به استادی