

نشریه علمی پژوهشی

پژوهشنامه ادبیات تعلیمی

سال دهم، شماره سی و نهم، پاییز ۱۳۹۷، ص ۲۸-۱

## **نگاهی به علل تحول مضامین تعلیمی از دوره سلجوقی تا تیموری (با تکیه بر گفتمان‌های اجتماعی و کلامی)**

دکتر رحمان مشتاق‌مهر\* - دکتر احمد گلی\*\* - فاطمه معنوی\*\*\*

### **چکیده**

ادبیات تعلیمی یکی از انواع کهن ادب فارسی است که علاوه بر ارتباط گسترده‌ای که با دیگر انواع ادبی از جمله حماسه، غنا، عرفان و طنز دارد، با دانش‌هایی چون علوم سیاسی، اجتماعی و علم کلام نیز پیوند مستمر و گاه مستقیم دارد؛ از این رو با توجه به اهمیت گفتمان‌های مختلف اجتماعی در شکل‌گیری ایدئولوژی حاکم بر جوامع و تجلی آن در نحوه تفکر اقشار گوناگون جامعه، در این تحقیق، قصد بر آن است که با واکاوی ریشه‌های اجتماعی، سیاسی و کلامی مضامین اندرزی از دوره سلجوقی تا تیموری، درک روشن‌تری از چگونگی شکل‌گیری مضمون‌های تعلیمی در شعر این دوره، که برخی از آن‌ها تا دوره مورد بحث سابقه نداشته‌اند، ارائه شود و علل شکل‌گیری آن‌ها تبیین گردد.

---

\* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان Moshtagh-mehr@azaruniv.edu.ir

\*\* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان ah.goli@yahoo.com

\*\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان fatemehmanavi68@gmail.com

تاریخ پذیرش ۹۷/۴/۲۸

تاریخ وصول ۹۷/۱/۱۶

البته در پژوهش حاضر از مضامین عام تعلیمی، که در تمام ادوار ادب فارسی نمونه‌های زیادی دارند، صرف نظر شده و تنها به بیان تعلیمی پرداخته شده است که ارتباط مستقیمی با شرایط اجتماعی و اندیشه‌های کلامی دارند.

## واژه‌های کلیدی

ادبیات تعلیمی، حکومت‌های استبدادی، علم کلام، عرفان و تصوف، طنز.

### ۱. مقدمه

نوع تعلیمی، یکی از انواع گسترده ادب فارسی است؛ این گونه ادبی علاوه بر شکل مستقل آن، که در قالب آثار اخلاقی تعلیمی عرضه شده است، در لابه‌لای انواع ادبی دیگر اعم از حماسی، عرفانی و غنایی نیز به چشم می‌خورد. این امر از یک سو، بیانگر این واقعیت است که در نگاه شعرای متعهد، ادبیات رسالتی اخلاقی و تربیتی بر عهده دارد و از سوی دیگر نشان‌دهنده تداخل و ارتباط چندگانه انواع ادبی است. در واقع «آنچه هر نوع را از دیگری جدا می‌کند، نه استقلال ذاتی بلکه همان چیزی است که فرمالیست‌ها از آن تعبیر به عنصر غالب می‌کنند» (زرقانی، ۱۳۸۸: ۸۶). علاوه بر تأثیرپذیری انواع ادبی از یکدیگر، تعامل و ارتباط نزدیکی بین انواع و حتی دگرگونی آن‌ها با جنبش‌های کلامی وجود دارد. برای مثال، کلام معتزلی، پشتوانه فکری مکتب خراسانی و اندیشه‌های خردگرایانه و حماسی است و از قرن ششم که تفکر اشعری رواج می‌یابد، در سبک عراقی، جریان خردگریز و ضد فلسفی عرفان پیدا می‌شود (شمیسا، ۱۳۹۰: ۲۴، با تصرف) و از همان زمان «در تمام شئون زندگی و فرهنگ سیاسی و اجتماعی ما حاضر است و تأثیرات خود را ثبت کرده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ۵۲-۵۳). و می‌توان گفت که شاکله ذهنی و دینی شعرا و نویسندگان ایرانی، در دوره غلبه مسلک اشعری در جهان

اسلام شکل گرفته است، البته غلبه تفکر اشعری بر جامعه ایرانی ارتباط مستقیمی با حکومت‌های استبدادی حاکم بر ایران دارد، بدین صورت که غزنویان و سلاجقه برای کسب مشروعیت دینی و سیاسی بر ایرانیان، به خلیفه عباسی متمایل شدند. آنان همسو با خلفا، فقه و کلامی را برگزیدند که نقل را بر عقل برتری می‌داد و از پرسشگری و چون‌وچرا دوری کردند و با تأسیس مدارس که هدف از ایجاد آنها تربیت مبلغان مذهب شافعی و کلام اشعری بود، به مقابله با چالش‌های خردگرایانه اسماعیلی، معتزله، فلاسفه و صاحبان علوم عقلی مبادرت ورزیدند؛ بدین ترتیب توجه حاکمان و خلفا به علوم نقلی و نفی هرگونه خردگرایی باعث رشد گروه‌های خردگریز و خردستیز چون اهل حدیث، مفسران، فقهای قشری مذهب و ظاهرنگر و به‌ویژه متکلمان اشعری و مهم‌ترین جریان وابسته به آنها یعنی عرفان و تصوف مبتنی بر کلام اشعری و تعالیم عرفانی منبعث از آن در جامعه شد و تا پایان عصر تیموری رواج یافت. به‌ویژه در عصر مغول به‌سبب مفاسد و ناهنجاری‌های گسترده اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی و مذهبی در شئون مختلف جامعه از جمله در عرصه عرفان و تصوف، باعث نارضایتی اقشار مختلف جامعه و رواج تعالیم انتقادی در قالب طنز شد. بنابراین در این مقاله به بررسی تأثیر گفتمان‌های اجتماعی و کلامی در شکل‌گیری و سیر نوع ادب تعلیمی عرفانی و تعلیمی انتقادی در ادب پارسی با تکیه بر گونه ادبی طنز و عرفان، از آغاز دوره سلجوقی تا دوره تیموری پرداخته خواهد شد.

## ۲. دوره سلجوقیان

دوره سلجوقیان شاهد گسترش چشمگیر باورهای عرفانی و صوفیانه در تاریخ حکومت‌های ایرانی است. از آنجا که تصوف یک نهاد مردمی بود، حاکمان و وزرای سلجوقی این طبقه مهم اجتماعی را زیر چتر حمایتی خود گرفتند و به صوفیان که همگی

بر کلام اشعری بودند، توجه ویژه‌ای مبذول داشتند؛ به گونه‌ای که «مجلس خواجه (نظام‌الملک) معمور به فقها و صوفیه بود و صوفیان را انعام بسیاری می‌داد» (ابن خلکان، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۳۷)؛ حتی حمایت‌های خواجه از تصوف و ساخت خانقاه‌ها و همچنین اختصاص موقوفات به آن‌ها باعث رونق هرچه بیشتر آن‌ها شد. در محیط خانقاه‌ها نیز مسئله تربیت و تدریس محصلان علوم اسلامی و عرفانی مورد توجه قرار داشت، این امر برای بسیاری از شعرا و عرفایی که در مکاتب و خانقاه‌ها مشغول به تحصیل علوم دینی و ادبی بودند، فرصتی فراهم آورد تا افکار عرفانی را که تا پیش از آن در شعر فارسی فروغی نداشت، به‌عنوان وجه غالب وارد شعر فارسی کنند. در واقع راه یافتن شعر به خانقاه‌ها باعث شد که شعر از محیط محدود دربارها بیرون بیاید، و به‌جای مدح پادشاهان منعکس‌کننده افکار و اندیشه‌های عرفا و تعالیم آنان گردد. البته این بدان معنی نیست که جنبه‌های عمومی تعلیمات اخلاقی در دیوان شاعران جایی نداشته باشد، بلکه تقریباً تمام مضامین اندرزی دوره قبل، چون بی‌اعتباری دنیا، خردگرایی، علم‌آموزی، قناعت‌ورزی، دوری جستن از حرص و آز، اغتنام فرصت، شادی‌گرایی و بخشندگی مانند گذشته در این دوره نیز رواج داشت. اما به تدریج با تغییر شرایط عصر سلجوقی، تغییراتی در مضامین تعلیمی به وجود آمد؛ زیرا با توجه به گفتمان سیاسی کلامی رایج در جامعه، عرفان و تصوف در این عصر به‌عنوان یکی از طرق جست‌وجوی حقیقت و معرفت، سبب ظهور اندیشه‌ها و تعالیمی چون تقدیرگرایی، فقر و درویشی، دنیاگریزی، رضا، تسلیم، بی‌اعتباری زندگی، تعلیم عشق و محبت و... در متون ادب پارسی شد. در این دوران، خانقاه‌ها، نه تنها محلی برای عرفا و صوفیه بود بلکه هرج‌ومرج‌های سیاسی و کشمکش‌های مذهبی و به‌ویژه اوضاع نامساعد اقتصادی، باعث گرایش مردم عادی به تصوف و تعالیم صوفیه شد؛ بدین گونه که مستمندان و مال‌باختگان، گم‌کرده خود را در خانقاه‌ها و در پرتو تعالیمی چون فقر و درویشی و دنیاگریزی یافتند، تا جایی که برخی

برای گذران زندگی روزمره خود پا به خانقاه گذاشته، در لباس درویشی به تکدی‌گری می‌پرداختند، چنان‌که ابوالقاسم قشیری از قول یحیی بن معاذ در این باره می‌گوید «صوف پوشیدن، زهد نیست، دکانی است و سخن گفتن اندر زهد، پیشه است» (قشیری، ۱۳۷۴: ۲۵). اما برجسته‌ترین اندیشه‌ای که در این دوران در میان صوفیه و عرفا مطرح شد و در متون عرفانی سلطه خود را گسترده، اندیشه جبر و تعالیم منبعت از آن است. چنان‌که ابوسعید ابی‌الخیر می‌گوید: «اختیار کرده خداوند می‌باید، شایسته و آراسته خداوند می‌باید، اختیار بنده به کار نیاید» (منور، ۱۳۵۴: ۳۱۶). چنین نگرشی‌هایی به مسئله جبر و اختیار و نفی اراده و آزادی انسان باعث جمود و سرآغاز انحطاط در جامعه ایرانی شد، که در عصر مغول به اوج خود رسید. «چراکه معتقد به جبر، چون رابطه سبب و مسببی را در اشیاء، بالخصوص میان انسان و اعمال و شخصیت روحی و اخلاقی او از یک طرف و میان آینده سعادت بار و شقاوت بارش از طرف دیگر منکر است، هرگز در فکر تقویت شخصیت و اصلاح اخلاق و کنترل اعمال خود نمی‌افتد و همه چیز را به تقدیر حواله می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۵، ۴۳-۴۴). این اندیشه آنچنان در تاروپود جامعه اسلامی ایرانی ریشه دوانده که ویل دورانت اعتقاد به قضا و قدر و جبرگرایی را از لوازم تفکر اسلامی عنوان می‌کند (دورانت، ۱۳۴۳، ج ۱: ۴۱-۴۲). دیگر مسئله مهمی که در این عصر به صورت گسترده مورد مخالفت قرار گرفت، مخالفت با علوم عقلی به‌ویژه فلسفه است؛ چنان‌که عرفا و ادیبان مبادی فلسفه و بحث و استدلال را منکر شده و در اصول تربیتی سالکان معرفت، عقل را مطرود و پای استدلالیان را چوبین دانسته‌اند.

### ۳. دوره مغول و تیموری

بعد از سلجوقیان، مغولان استیلای خود را بر ایران می‌گسترند و نزدیک به دو قرن بر جغرافیای سرزمینی ایران حکومت می‌کنند، از ویژگی‌های برجسته ادبیات این دوره،

همانند عصر سلجوقیان گرایش به تصوف و عرفان است، که از سوی جریان سیاسی حاکم بر جامعه حمایت شد. ارتباط احترام‌آمیز حکومت با صوفیان و عرفا نیز بر قدرت آن‌ها در این دوره افزود، حتی از سوی حکومت خانقاه‌های معتبر و معروفی در این دوره بنا شد (نک: خواندمیر، ۱۳۳۳، ج ۳: ۱۸۸-۱۸۹) در کنار ساخت خانقاه‌ها، وقف کردن مراکز مالی، چون وقف دیه‌ها و املاک به خانقاه‌ها و نیز قرار دادن مقرری و نذورات دائمی برای صوفیان، به‌منظور بهره‌مندی از دعای خیر و برکات انفاس آن‌ها بر قدرت مالی صوفیان افزود (آملی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۵۷-۲۵۸). در این عصر، تجدید بنای مدارس، تأسیس خانقاه‌ها، کتابخانه‌ها و مدارس فرصت مناسبی را برای تعلیم همگانی تصوف فراهم آورد؛ این امر باعث شد با بهره‌گیری از امکانات مدرسه و مراکز تعلیم به تعدد آثار عرفانی، به‌ویژه آثار منظوم و تنوع آن‌ها افزوده شود. اما با وجود حمایت حکومت از جریان عرفان و تصوف در جامعه، باید گفت که حمله خانمان‌سوز مغول به ایران، اوضاع جامعه را کاملاً دگرگون کرده بود و باعث نابسامانی‌های زیادی، به‌ویژه در حوزه اقتصاد و اخلاق شده بود که این امر تبعات و نتایج مثبت و منفی زیادی در تصوف و تعالیم عرفان بر جای گذاشت.

در زمینه اخلاق باید، دوره مغول را عصر انحطاط اخلاقی در جامعه ایرانی دانست، حتی خود آن‌ها، قواعد اخلاقی را که از ماوراءالطبیعه نشئت گرفته بود، بی‌معنی می‌دانستند (بارکهاوزن، ۱۳۴۶: ۳۷) و به دلیل زندگی بدوی صفات اخلاقی ناپسندی چون، زودخشمی، دروغ‌گویی، تملق، حيله‌گری، طمع‌کاری و خست داشتند (کارین، ۱۳۶۳: ۴۵-۴۷) و به دلیل دوران طولانی حکومتشان، مردم خواه‌ناخواه از آن‌ها تأثیر پذیرفتند و در نتیجه، رفتارهای ضد اخلاقی چون هم‌جنس‌گرایی، بی‌بندوباری، رشوه‌خواری، خرافه‌پرستی، حيله‌گری، طماعی و خست در جامعه رواج یافت؛ تا جایی که جوینی، تاریخ‌نگار عصر، می‌نویسد: «امروزه دروغ و ریا را پند و اندرز می‌پندارند و حرام‌زادگی و سخن‌چینی را دلبری و شجاعت نام می‌کنند» (جوینی، ۱۳۷۸: ۴). علاوه بر فقر فرهنگی و

اخلاقی، در این دوره، فقر اقتصادی نیز دامنگیر مردم بود، مغولان با مصادره اموال مردم و تحمیل هزینه‌ها بر آن‌ها موجبات فقر مردم را فراهم آورده بودند، رباخواری نیز در این عهد رواج تمام داشت که باعث فساد و به تباهی کشیدن جامعه شده بود، به سبب رباخواری، مردم فرومایه ثروتمند و صاحبان مال و مقام به فقر و فاقه دچار شده بودند (بیانی، ۱۳۷۰: ۴۶۱-۴۶۲).

نامنی اقتصادی و اخلاقی به همراه کشتارهای وسیع مردم، اوضاع جامعه را متزلزل کرده و آرامش روان را از مردم گرفته بود؛ در چنین اوضاعی، تصوف مهم‌ترین پناهگاه مردم شده بود و تعالیمی چون پرهیزگاری و بی‌اعتباری دنیا و توجه به اصول اخلاقی می‌توانست مرهم مؤثری برای آلام آن‌ها باشد در واقع باید گرایش به عرفان را اعتراضی به دیکتاتوری و استبداد و خودکامگان دانست، چراکه شکوفایی این اندیشه در برهه‌ای از زمان تحقق یافت که افراد در معرض بی‌اعتنایی و تحقیر قرار گرفته بودند و حکامی که اجبار مادی را در اختیار داشتند با مردم به وجهی بی‌رحمانه رفتار می‌کردند و روزگار به کلی بیدادگر، خشن و خصمانه شده بود (برلین، ۱۳۶۸: ۲۶۰، باتصرف). البته حمله مغول باعث نوع تفکر جبری و اعتقاد به قضا و قدر در میان عارف و عامی گشت که با ترویج آن هر نوع ایستادگی و مقاومت در برابر مغول از بین رفت، همچنین مسائلی دیگری چون پریشانی اندیشه به سبب کشتارهای وسیع و بی‌عدالتی حاکمان، سست شدن بنیان‌های فلسفی، رواج خرافات، بی‌مسئولیتی، دل‌سپاری به قضا و قدر، گسترش روحیه تسلیم، بی‌توجهی به دنیا، یأس و ناامیدی و بدبینی نیز رواج زیاد یافت (رستگارمند، ۱۳۸۶: ۱۴۱).

در این میان، عرفان و تصوف در عین حال که مأمنی برای مردم در برابر ایلغار مغول شده بود، تبعات سوئی نیز برای عرفان و جامعه به بار آورد، بدین گونه که گاه مشرب عارفان وسیله سوءاستفاده عارف نمایان شد که با ظاهری صوفیانه، مقاصد شخصی خود را دنبال می‌کردند، بدین طریق زهد ریایی آمیخته با تزویر در میان این طبقه رواج

بی سابقه‌ای یافت تا جایی که شیخ علاءالدوله سمنانی در این باره می‌گوید: «عالمان صومعه‌ها را دکاکین زرق ساختند، که ما رزاق می‌جوییم و صوفیان ارزق پوش خانقاه‌ها را هنگامه شیاطین ساختند و به کفر و قلماش گفتن مشغول شدند که ما معرفت می‌گوییم، القصه هریک به شومی هوسی کمر متابعت سلطان (مغول) بستند و جهان ویران کردند» (سمنانی، ۱۳۸۳: ۲۵۶). در برابر ناهنجاری‌های اخلاقی و معرفتی، برخی از عرفای متظاهر و صوفی نمایان، برخی دیگر از عرفا از جمله حافظ، همانند مصلح اجتماعی عرفان را، ابزاری برای بیان تندترین انتقادات اجتماعی کردند و نوعی از ادبیات تعلیمی اخلاقی را به وجود آورد (فرشیدورد، ۱۳۸۲، ج ۲: ۷۷۴) و در قالب طنزهای عرفانی، انتقادات سیاسی و اجتماعی خود را بیان کردند و با رسوا کردن زشتی‌های طبقات مختلف جامعه که شامل صوفی نمایان، عارفان متظاهر، زاهدان ریاکار، قاضیان و محتسبان دغل و رشوه‌گیر بودند، بر آن‌ها تاختند؛ البته در عصر سلجوقی نیز غلبه بی سابقه علمای دروغین و مناقشات دینی باعث شیوع انتقادات اجتماعی در قالب هزل و طنز شده بود که نمونه بارز آن را در کلام سنایی می‌توان دید، اما از قرن هفتم به بعد، این انتقادات شدت می‌گیرد و شعرا و عرفا با تمسک به خنده‌های تلخ و دردناک بر جهل عمومی جامعه و بر صاحبان تزویر ریشخند می‌زنند و هزل و طنز وسیله تعلیم می‌شود.

در دوران حکومت تیموریان نیز بازار دین و کار خانقاه‌ها و مساجد چونان گذشته رونق تمام داشت، ولی مفاهیم عرفانی و تعلیمی تقلیدی و تکرار سخنان گذشتگان بود، از سوی دیگر گرایش به عرفان نظری که در این رکود نقش زیادی داشت. مسائل تعلیمی این عصر با توجه به مباحث ذکر شده، در ادامه آمده است.

#### ۴. جبر

اعتقاد به جبر در قالب تقدیرپذیری که از چالش برانگیزترین موضوعات فلسفی و عقیدتی

در تمدن بشری به شمار می‌رود، اشاره به نظریه‌ای دارد که در آن «اعمال انسان ضروری و غیراختیاری است» (زارع‌پور، سعیدی‌مهر، و حجتی، ۱۳۹۰: ۱۰۴) بر اساس این نظریه، عملکرد انسان نمی‌تواند برخلاف آنچه از پیش تعیین شده باشد، این نوع تفکر از نظر افراطی هرگونه تلاش را از فرد سلب می‌کند و او را تبدیل به موجودی تسلیم‌پذیر می‌کند و باعث می‌شود که فرد از خودبینی و غرور دوری کند؛ زیرا همواره به وجود قدرتی، فراتر از قدرت خود ایمان دارد (کرمی، ۱۳۸۳: ۱۳۱-۱۳۲). درحالی‌که خردورزی و عقل‌گرایی راهی برای مبارزه با تقدیرگرایی است که باعث می‌شود انفعال و تقدیرگرایی از شخص دور شود و در نتیجه جامعه از سکون خارج شده و پویا گردد (فیوضات: ۱۳۸۱: ۷۱) و این همان چیزی است که حکومت‌های استبدادی حاکم بر ایران همواره از آن وحشت داشته‌اند؛ به همین دلیل برای اینکه مردم را مطیع خود سازند، به‌گونه‌ای که کسی جرئت سوال و چالش‌گری نداشته باشد و موقعیت سیاسی و حکومتی آنان را در معرض آسیب قرار ندهد، از جنبش کلامی اشعری حمایت همه‌جانبه کردند؛ زیرا بر اساس عقاید اشعری قضا و قدر حتمی بر جهان حاکم است و بشر یکسره محکوم این تقدیر تغییرناپذیر است. شعرا و به‌ویژه عرفا به سبب گرایش‌های اشعری به دلیل آنکه بعضی از مقامات سلوک ایشان چون، توکل، تسلیم و رضا غالباً مبتنی بر اعتقاد قضا و قدر است، در اکثر تعالیم خویش این مسئله را به انحای مختلف مطرح کرده‌اند:

به اختیار قضای زمان بیاید ساخت      که دائم آن نبود که اختیار ما باشد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۳۸)

جز به فضلش به راه او نرسی      ورچه در طاعتش قوی نفسی

(سنایی، ۱۳۲۹: ۹۱)

#### ۴-۱. تسلیم

تسلیم ترک اعتراض در امور وارد بر شخص، با قطع تعلق کلی شخص به آن‌ها و

سپردن همه کارها به خداوند است (طوسی، ۱۳۶۹: ۸۵-۸۶) که مفهوم عرفانی آن، پایداری و دگرگون نشدن ظاهر و باطن هنگام بلاست (جرجانی، ۱۹۸۷: ۵۹). با نظر به اینکه تعالیم مربوط به تسلیم و حتی رضا در آثار ادبی، قبل از دوره تهاجم ترکان آسیای میانه و مغولان به چشم نمی‌خورد، می‌توان این مقوله را نیز از جمله نتایج هجوم همسایگان شرقی ایران آن عصر دانست؛ به‌ویژه حملات خانمان‌سوز مغول، قدرت اختیار و تصمیم‌گیری را از مردم گرفت، و فکر تسلط بی‌چون‌وچرای بلایا را در ذهن مردم جای‌گیر ساخت و مردم به‌شدت به این باور رسیدند که در برابر پیشامدهای مختلف چاره‌ای جز تسلیم شدن ندارند؛ در نتیجه داشتن چنین ذهنیتی تأثیر عمیقی روی ذهنیات اقشار مختلف جامعه گذاشت، چنان‌که در عرصه تعالیم عرفانی جزء مقامات برجسته سلوک و تعالی قلمداد شد. در ابیات زیر شاعران با نفی اختیار و تسلیم در برابر خداوند و وقایع روزگار چنین سروده‌اند:

مردم باید بود پیش حکم حق	تا نیاید زخم از رب الفلق
	(مولوی، ۱۳۹۰: ۴۳/۱)
باش در حکم صولجانش گوی	هم سمعنا و هم اطعنا گوی
	(سنایی، ۱۳۲۹: ۱۶۴)
بندگی نیست جز ره تسلیم	ور ندانی بخوان تو قلب سلیم
	(همان: ۱۶۶)
در دایره قسمت ما نکته تسلیمیم	لطف آنچه تو اندیشی، حکم آنچه تو فرمایی
	(حافظ، ۱۳۸۵: ۵۴۵)

#### ۲-۴. توکل

توکل از جمله فضایل اخلاقی است که در قرآن و احادیث، توصیه‌های فراوانی بر آن شده است که نشان‌دهنده منزلت و فضیلت والای آن است. این مفهوم نیز ارتباط نزدیک

معنایی و اصطلاحی با تسلیم و رضا دارد؛ زیرا منشأ پیدایش چنین حالتی اعتقاد به این امر است که فاعل مؤثری جز خدا نیست و تنها اوست که به هر کاری قادر است: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۲۰) و امور بندگان را کفایت می‌کند. این مفهوم نیز به‌انحای مختلف مورد تأکید عرفا بوده است.

نیست کسی از توکل خوب‌تر      چیست از تسلیم خود محبوب‌تر  
(مولوی، ۱۳۹۰: ۴۴/۱)

به توکل زیید و روزی را      وجه جز لطف لم یزل منهد  
(خاقانی، ۱۳۱۶: ۱۷۳)

در حذر شوریدن شور و شر است      رو توکل کن توکل بهتر است  
(مولوی، ۱۳۹۰: ۴۱)

#### ۳-۴. رضا

رضا به قضا و قدر الهی نیز از مسائل مهم اخلاقی و فلسفی است که از نظر عرفانی نیز جایگاه رفیعی دارد؛ به‌گونه‌ای که در این اندیشه «کسی به مقام رضا نمی‌رسد مگر اینکه حقیقتاً به ضرورت احترام به نوامیس و قوانین حاکم بر جهان آفرینش عارف شود» (حسینی عیناثری، ۱۳۸۰: ۱۵۸). رضا حتی از نظر روان‌شناختی، اضطراب و دلهره فرد را از بین می‌برد و شاید یکی از دلایل گستردگی این مفهوم در ادب عرفانی و تعلیمی آن عصر، متأثر از شرایط نابسامان اجتماعی باشد، که باعث شده تا پیران و شیوخ در خانقاه‌ها برای کاستن از اضطراب‌ها و جلوگیری از افسردگی ناشی از تبعات حمله مهاجمان این مفهوم برجسته دینی را در تعالیم خود بگنجانند. این مفهوم علاوه بر نتایج مثبت تبعات منفی را نیز در پی دارد؛ از جمله اینکه رضا را می‌توان نوعی بی‌هدفی و تسلیم دانست که در نهایت فرد را از قبول مسئولیت‌هایی که می‌تواند در قبال خویش و جامعه انجام دهد منسلخ می‌سازد.

به هر چیت او دهد دلشاد می‌باش  
 از آنجا هرچه آید باز ندهی  
 وگرنه سرخوش و آزاد می‌باش  
 وگر بد آیدت آواز ندهی  
 (عطار، ۱۳۸۸: ۲۷۶)

ای پسر شکر کن و باش قضا را خرسند  
 هرچه آید به تو از قسمت یزدان پسند  
 (سنایی، ۱۳۸۰: ۱۵۸)

رضا به داده بده وز جبین گره بگشا  
 که بر من تو در اختیار نگشاده‌ست  
 (حافظ، ۱۳۸۵: ۲۲۰)

#### ۴-۴. سعادت و شقاوت ازلی

«السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمَّهٖ، وَالشَّقِيءُ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمَّهٖ» (پابنده، ۱۳۲۴: ۵۳۰) از جمله احادیثی است که شاعران به صورت‌های گوناگون و در قالب صنایع مختلف ادبی چون تشبیه و تمثیل برای تبیین اندیشه‌های جبرگرایانه خود به کار برده‌اند:

مقدر است که از هرکسی چه فعل آید  
 به سعی ماشطه اصلاح زشت نتوان کرد  
 درخت مقل نه خرما دهد نه شفتالود  
 سیاه زنگی هرگز شود سپید به آب؟  
 چنان‌که شاهی از روی خوب نتوان سود  
 سعادت‌ی که نباشد طمع مکن سعدی  
 سپید روی هرگز شود سیاه به دود  
 (سعدی، ۱۳۸۵: ۶۷۶)

هرگز بر طاووس کسی گفت که زشت است؟  
 نیکی و بدی در گهر خلق سرشته است  
 با دیو کسی گفت که رضوان بهشت است؟  
 از نامه نخوانند مگر آنچه نوشته است  
 (همان، ۱۰۵۶)

از میان شاعران این دوره سعدی که از زمرهٔ از تحصیل‌کردگان مدرسه نظامیه با گرایش شافعی در فقه و اشعری در علم کلام بود، در آموزه‌های تعلیمی خود به مجموعهٔ عالم هستی دیدگاه اشعری دارد؛ به خصوص اعتقاد به سعادت و شقاوت ازلی از اصلی‌ترین موتیف‌های آثار وی به شمار می‌رود.

## ۵. خاکساری

سفارش به تواضع و خاکساری در شعر این دوره، از مضامین پربسامد تعلیمی است. علاوه بر گسترش اندیشه‌های عرفانی که بر خوارداشت نفس تأکید داشته، از منیت و تکبر برحذر می‌دارد، تأثیر شکست و تحقیر روحیه و غرور ملی ایرانیان بر اثر حملات ویرانگر و مکرر مغولان و مصائب تاریخی اجتماعی فراوان متأثر از آن را می‌توان از دلایل رواج این خصیصه اخلاقی دانست که نمود آن را در شعر این دوره می‌توان دید:

وگر پیش تو آید مرد یزدان      خودافکن باش و خود را خاک گردان

(عطار، ۱۳۹۴: ۲۲۴)

ای که جزو این زمینی، سر مکش      چون که بینی حکم یزدان در مکش

چون خلقناکم شنودی من تراب      خاک‌باشی جُست از تو، رو متاب

(مولوی، ۱۳۹۰: ۳۵۹/۳)

کسی کافکند خود را بر سر آمد      خودافکن با همه عالم برآمد

(نظامی، ۱۳۷۶: ۱۵۱)

## ۶. صبر

صبر که در اصطلاح، ترک شکایت از سختی و بلا نزد غیر خداست (سجادی، ۱۳۸۳: ۵۲۱)، از دیگر مضامین پرکاربرد دوره مورد بررسی است، این مفهوم، گذشته از جنبه دینی، اخلاقی و به‌ویژه عرفانی آن، که یکی از مقامات سلوک است، در این عصر از نظر اجتماعی و سیاسی قابل توجه است؛ زیرا از نظر اجتماعی «صبر و انتظار منفعلانه حربه انسان منفعل و ناکارآمد در اجتماع است؛ در اجتماعی که تمامی حرکات و جنبش‌ها در آن با شکست مواجه شده باشد، به‌تدریج این باور بر اذهان سایه می‌افکند که از هیچ‌کس کاری ساخته نیست، لذا باید تسلیم وضع موجود بود و صبر کرد، باشد که تقدیر اوضاع را دگرگون سازد، به هر صورت این امر بیانگر انفعال اجتماعی و سلب مسئولیت از

خویشتن است» (طهماسبی، ۱۳۸۸: ۱۱۱-۱۱۲). بنابراین علت بسامد فراوان کاربرد این مفهوم را در این دوره علاوه بر گسترش عرفان، باید در شرایط اجتماعی خاص حاصل از هجوم ترکان و به ویژه مغولان جست و جو کرد:

عزیزا در بن این دیر گردان      صبوری و قناعت کن چو مردان  
حکیمی در مثل رمزی نموده است      که صبر اندر همه کاری ستوده است  
همه خذلان مردم از شتاب است      خرد را این سخن چون آفتاب است  
(عطار، ۱۳۹۴: ۲۰۸)

ای کوب عالی درج، وصلت حرام است و حرج

ای رکن طاعت همچو حج، الصبر مفتاح الفرج

عاشق بسی گوید همی، رخ را به خون شوید همی

شاعر همی گوید همی الصبر مفتاح الفرج

(سنایی، ۱۳۸۰: ۷۳۶)

به صبر کوش تو ای دل که حق رها نکند      چنین عزیز نگینی به دست اهرمنی

(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۶۱)

صبر کردن جان تسبیحات توست      صبر کن کان است تسبیح درست

هیچ تسبیحی ندارد آن درج      صبر کن الصبر مفتاح الفرج

(مولوی، ۱۳۹۰: ۳۰۸/۲)

سیف فرغانی که در جای جای آثار خود به صورت صریح و بی پرده بر مفاسد و کاستی های جامعه تاخته با اشاره مطرح کردن صبوری، از شاعران نان به نرخ روز خور عصر خویش می خواهد که به جای امرار معاش از طریق ستایش ممدوحان نالایق، صبر پیشه کرده و به آنچه دارند قناعت کنند:

گر کسی از نعمت این منعمان ادرار خورد

همچو گربه کاسه لیسید و چو سگ مردار خورد

بر سر خوان قناعت شوربای عافیت  
آن کس آشامد که نان جو سلیمان وار خورد  
رو به آب صبر تر کن پس به آسانی بخور  
نان خشکی را که سگ چون استخوان دشوار خورد  
کانچه درویشان صاحبدل به خرسندی خورند  
نی مگس از شکر و نی نحل از گلزار خورد  
رو غم دین خور در این دنیا که فردا در بهشت  
نوش شادی آن خورد، کین نیش غم بسیار خورد  
(فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۹۸)

#### ۷. عشق

عرفا و شاعران عارف مشرب از زمره گروه‌هایی بودند که به مخالفت با علوم عقلی پرداخته و در برابر پیروان عقل، عشق، شهود و اشراق را وسیله وصول به حقیقت قلمداد کرده‌اند؛ به گونه‌ای که می‌توان وجه غالب کلان و دیرپای فرهنگ ایرانی در عصر اسلامی را در واژه عشق نشان داد. در واقع صبغه عرفانی فرهنگ ایران اسلامی از درون همین کلمه نشئت گرفته است و این عشق چیزی نیست جز نقابی که تجربه دینی و هدایت قرآنی بر رخساره خویش کشیده است تا حریف اصلی را که عقل است از میدان به در کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ۱۶۸-۱۷۰، باتصرف). به همین سبب مفهوم عشق در این دوره به تدریج از جنبه مجازی فاصله گرفته و کمال معنایی و آرمانی می‌یابد، در واقع ناکامی شاعران این عصر در تمامی جهات زندگی اجتماعی و فردی آن‌ها را به سوی کمال مطلوب‌های بزرگ‌تری در عشق رهنمون می‌شود (طهماسبی، ۱۳۸۸: ۱۱۵). به همین دلیل در آموزه‌های تعلیمی شاعران نیز جایگاه ویژه‌ای می‌یابد:

#### ۷-۱. ترغیب به عشق‌ورزی

شاعران و عارفان همواره مخاطبان و متعلمان خود را به عشق‌ورزی فراخوانده، و به

برکات برخورداری از عشق اشاره کرده‌اند:

مگذار که این غصه میانست گیرد  
یا وسوسه‌های این جهانست گیرد  
رو شربت عشق در دهان نه شب و روز  
زان پیش که حکم حق دهانت گیرد  
(مولوی، ۱۳۷۶: ۱۳۸۶)

نشین با خویشان، برخیز و در فتراک عشق آویز

مگر خود را ز دست خود طفیل عشق برهانی  
(عراقی، ۱۳۷۳: ۷۸)

جامی به کمند عشق شو بند  
جز عشق مگو و هیچ مشنو  
بگسل ز همه به عشق پیوند  
حرفی که نه عشق از آن خمش شو  
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۳۵)

ز عالم روی آور در غم عشق  
اسیر عشق شو کآزاد باشی  
می عشقت دهد گرمی ز مستی  
ز یاد عشق عاشق تازگی یافت  
که باشد عالمی خوش عالم عشق  
غمش بر سینه نه تا شاد باشی  
وگر افسردگی و خودپرستی  
ز ذکر او بلند آوازگی یافت  
(همان، ج ۲: ۳۶)

#### ۲-۷. آدمیت در طریق عشق

شاعرانی چون سعدی و جامی شرط آدمیت را در گرو عشق‌ورزی دانسته، چنین مخاطب خود را مورد پند قرار می‌دهند:

گر آدمی صفتی سعدیا به عشق بمیر  
که مذهب حیوان است این چنین مردن  
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۲۹)

دانی چه گفت مرا آن بلبلسحری؟  
تو خود چه آدمی ای کز عشق بی‌خبری  
(همان: ۸۷۰)

سرمایه محرمی ز عشق است      بل کآدمی آدمی به عشق است  
هرکس نه عاشق آدمی نیست      شایسته بزم و محرمی نیست  
(جامی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۳۵)

### ۳-۷. ترک تمام تعلقات در طریق عشق‌ورزی

کرامت عشق‌ورزی نصیب کسانی می‌شود که بتوانند با مقدماتی چون ترک منیت، پاک‌بازی، تسلیم در برابر معشوق و ترک دنیا و مافیها به درک زیبایی‌های این مقام نائل آیند؛ به‌گونه‌ای که همواره این مسئله مورد توجه، پیران طریق معرفت بوده و سالکان راه را به آن رهنمون شده‌اند. چنان‌که سعدی در طریق عشق بذل جاه، مال و نام و ننگ را اولین منزلگاه می‌داند:

بذل جاه و مال و ترک نام و ننگ      در طریق عشق اول منزل است  
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۶۴)

عطار نیز شرط عاشقی را رفع حجاب خودی سالک دانسته می‌گوید:

تا تو تویی عاشقی از تو نیاید درست      خویش بیاید فروخت عشق بیاید خرید  
پی نبری ذره‌ای ز آنچه طلب می‌کنی      تا نشوی ذره‌وار ز آنچه تویی ناپدید  
(عطار، ۱۳۸۸: ۳۰۴)

ز جان بیزار شو در عشق جانان      اگر خواهی به جای جان گزیدش  
(همان: ۳۵۴)

در راه عشق از هر آنچه که هست و نیست باید گذشت:

درباز به عشق هر چه داری      در صف مقامران جانباز  
(همان: ۳۳۸)

هوای عشق کنی همت از دو کون بیر      که این عروج نیاید ز همتی که دنی است  
(جامی، ۱۳۹۰: ۲۲۴)

نیست در عشق حظ خود موجود عاشقان را چه کار با مقصود  
(سنایی، ۱۳۷۸: ۳۲۷)

#### ۷-۴. درد عشق

درد و رنج بهترین جلوه‌گاه ارزش وجودی انسان است و آنچه بسیار اهمیت دارد، شیوه نگرش فرد به رنج است. اگر رنج جزء جدایی‌ناپذیر زندگی است، پس باید معنایی داشته باشد. اگر بتوان به درد و رنج معنا داد، دیگر آزاردهنده نیست بلکه تعالی‌دهنده و معنابخش زندگی است (نک: فرانکل، ۱۳۸۵: ۱۷۱). درد عشق از زمره این دردهاست که نه تنها روح و روان عاشق را از پلیدی‌ها و آنچه غیر دوست است می‌زداید، بلکه او را برای رسیدن به مطلوب پخته و مستعد می‌سازد؛ چنان‌که عطار لازمه برخورداری از درخت عشق را درد دانسته و چنین به آن تأکید می‌کند:

هر که او خواهان درد کار نیست از درخت عشق برخوردار نیست  
گر تو هستی اهل عشق و مرد راه درد خواه و درد خواه و درد خواه  
(عطار، ۱۳۹۵: ب ۳۶۷)

جامی نیز درد عشق را مایه آسودگی خاطر سالکان پاک‌سرشت می‌داند:

هر چند که عشق دردناک است آسایش سینه‌های پاک است  
از محنت چرخ بازگون‌گرد بی‌دولت عشق کی رهد مرد  
کس ز آدمیان چه دون چه عالی از معنی عشق نیست خالی  
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۳۴)

وی حتی دل بی‌درد عشق را چیزی جز آب و گل نمی‌داند:

دل فارغ ز درد عشق دل نیست تن بی‌درد دل جز آب و گل نیست  
(همان: ۲۳۵)

البته پیمودن طریق پر از درد و رنج عشق وارستگی و بی‌خویشی می‌طلبد:

رهی است عشق کشیده میان درد و تیغ      طلب در او صفت بی خودی مثال کند  
(سنایی، ۱۳۹۰: ۱۱۹)

#### ۷-۵. عشق و عقل

تقابل عقل و عشق نیز از مضامین شعری دوره مورد بحث بوده است. در نزاع‌های میان فلاسفه و متکلمان، فیلسوفان عقل را برای درک تمام مسائل جهان کافی و بسنده دانسته‌اند، در حالی که عرفا و صوفیه عقل را محدود و ناقص شمرده، عشق را برتر از عقل معرفی کرده‌اند؛ زیرا بر اساس شرب عرفان «طریقه معرفت نزد آن دسته از صاحب‌نظران است که برخلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال» (زرین کوب، ۱۳۸۷). به همین دلیل در آثار تربیتی خویش، به طرق مختلف به این تقابل اشاره کرده‌اند؛ از جمله سنایی عقل را در برابر عشق تردامن دانسته می‌گوید:

عقل را تدبیر باید، عشق را تدبیر نیست      عاشقان را عقل تردامن گریبان‌گیر نیست  
(سنایی، ۱۳۹۰: ۹۳)

دیگر از او:

در مراعات بقا، جز در خرد عاصی مشو      در خرابات فنا جز عشق را فرمان نکن  
(همان: ۵۰۷)

عطار نیز شرط عاشقی را ترک عقل می‌داند:

لازمست باشد اگر عاشق شوی      ترک کردن عقل و مجنون آمدن  
(عطار، ۱۳۶۸: ۵۳۱)

#### ۸. نفی علوم عقلی

علوم عقلی به‌ویژه فلسفه و منطق در این دوره، با مقاومت شدید جریان‌های سیاسی، دینی و کلامی مواجه شد. این امر باعث شد تا آن آزادی را که تا نیمه اول قرن پنجم برای علمای علوم عقلی و حکما در اظهار عقاید وجود داشت، به تدریج از میان برود و

صاحبان آرای فلسفی ناچار شوند، عقاید خویش را بیشتر از سابق با آرای اهل مذاهب بیامیزند و فلسفه را در طریق علم کلام که خود جریانی خردستیز بود، به کار می‌بردند (صفا، ۱۳۷۸: ۱۸۵) و در مدارس چون نظامیه و خانقاه‌ها متعلمان را ملزم به یادگیری علوم نقلی نمایند. این امر باعث شد تا بسیاری از شاعران و عرفا که به محیط خانقاه‌ها و مجالس تعلیم و وعظ صوفیه رفت‌وآمد داشته و حتی برخی پرورش‌یافته مدارس چون نظامیه بودند، در دواوین و آثار خود خواه‌ناخواه به بازتاب اندیشه‌های تعلیمی همسو با مکتب کلامی که در آن پرورده شده بودند، بپردازند؛ چنان‌که عبدالرزاق اصفهانی از حکمت یونانی به‌عنوان هرزه یونانیان یاد کرده می‌گوید:

ره به قرآن است، کم خوان هرزه یونانیان  
اصل اخبار است مشنوی، قصه اسفندیار  
(جمال‌الدین، ۱۳۶۲: ۱۶۴)

یا سنایی با دعوت به سوی ایمان این چنین بر حکمت یونانی می‌تازد:

برون کن طوق عقلانی به سوی ذوق ایمان شو

چه باشد حکمت یونان، به پیش ذوق ایمانی

(سنایی، ۱۳۶۲: ۶۷۸)

با نظر به اینکه علوم رایج در آن عصر شامل علومی چون علم قرائت، تفسیر، حدیث، فقه، عرفان، کلام و دیگر دانش‌های نقلی بود، شاعران نیز در تعالیم تربیتی خود مخاطبان را به این علوم رهنمون شده‌اند؛ چنان‌که عطار علوم را منحصر به علوم نقلی کرده چنین پند می‌دهد:

علم جز بهر حیات حق مخوان  
وز شفا خواندن نجات خود مدان  
علم دین فقه است و تفسیر و حدیث  
هرکه خواند غیر این، گردد خبیث  
(عطار، ۱۳۹۵: ب۱۵۵)

مولانا نیز با طعن به علومی چون فلسفه و منطق چنین می‌گوید:

چون بدانی حد خود زین حد گریز  
عمر در محمول و در موضوع رفت  
هر دلیل بی نتیجه بی اثر  
تا به بی حدی رسی ای خاک بیز  
بی بصیرت عمر در مسموع رفت  
باطل آمد در نتیجه خود نگر  
(مولوی، ۱۳۹۰: ۷۴۶-۷۴۵/۵)

دیگر از خاقانی:

علم تعطیل مشنوید از غیر  
نقد هر فلسفی کم از فلسی است  
دین به تیغ حق از فשל رسته است  
سر توحید را خلل منهد...  
فلس در کیسه عمل منهد  
باز بنیادش از فשל منهد  
(خاقانی، ۱۳۱۶: ۱۷۲-۱۷۴)

#### ۹. نقد تعلیمی

با توجه به اوضاع نابسامان اجتماعی و اخلاقی در دوره مورد بحث، فاصله میان ادعا و عمل از سوی عاملان حکومتی و مذهبی زیاد بود؛ به گونه‌ای که ریاکاری و تظاهر به شرع، جایگزین تمامی ارزش‌های اخلاقی شده بود در چنین شرایطی شاعران متعهد خود را موظف می‌دانستند که در برابر شرایط موجود واکنش نشان دهند، به راهنمایی و هدایت مردم بپردازند؛ به همین سبب بسیاری از شاعران به نقدهای تعلیمی روی آوردند. اوج این تعلیم در دوره مغول است. حاکمان مغول با راهبرد ایجاد ترس و وحشت در میان مردم حکومت کردند، تداوم ترس به صورت ناخودآگاه در اخلاق و روحیه مردمان تأثرات سوئی بر جای گذاشت؛ زیرا در چنین جامعه‌ای مردم به سبب ترس و خفقان نمی‌توانند آن گونه که می‌خواهند رفتار و زندگی کنند، در نتیجه به ریاکاری، تظاهر و دروغ روی می‌آورند. از سوی دیگر خود مهاجمان به ویژه مغولان، خود صفات نکوهیده‌ای چون دروغ‌گویی، تملق، حيله‌گری، آزار رساندن و... (کارپن، ۱۳۶۳: ۴۵-۷۴) را داشتند. بنابراین به مصداق کلام «الناس علی دین ملوکهم» (اربلی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۱). بخشی از مردم که شامل فقها، شیوخ، محتسبان، قاضیان و صوفیان متظاهر و... می‌شدند و هم‌پایه مغولان

بودند، شبیه آن‌ها شدند. اگر بخواهیم در ادب پارسی، نمونه‌ای بارز و برجسته برای تمام موارد مذکور عنوان کنیم، جز دیوان لسان الغیب حافظ شیرازی و نقدهای عبید زاکانی نخواهد بود؛ البته در آثار دیگر شاعران و ادبا نیز چنین نقدهایی با بسامد کم دیده می‌شود. حافظا می خور و رندی کن و خوش باش ولی

دام تزویر مکن چون دگران قرآن را  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۰۱)

حافظ حتی در نقدهای اجتماعی خویش، خود را نیز مصون از نقد نمی‌داند:

می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب

چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند  
(همان: ۳۲۸)

قلم انتقاد شاعران دوره مورد بحث بیش از همه به سوی زهد، زاهدان ریاکار، صوفیان و عارفان متظاهر است.

بگذار زهد بی نمک، هل تا فرود آید فلک

هر رخنه کآید یک به یک بر طاق ویران آیدت

تا زهد تو زرق است بس بر کفر داری دسترس

می گیر صافی کن نفس تا کفر ایمان آیدت  
(خاقانی، ۱۳۱۶: ۴۶۳)

مبوس جز لب ساقی و جام می حافظ

که دست زهدفروشان خطاست بوسیدن  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۴۶۴)

مرو به عشوه زاهد ز ره که او دائم

فریب مردم نادان بدین فسانه دهد  
(زاکانی، ۱۳۸۴: ۲۵۷)

و در نفی صوفی نمایان چنین گفته‌اند:

پای در کوی زهد و زرق منه  
بر در خانقه مرو که در او  
کاندر آن کوی آشنایی نیست  
جز ریایی و بورییایی نیست  
(همان: ۲۴۷)

بوی یکرنگی از این نقش نمی‌آید، خیز  
دلق آلوده صوفی به می ناب بشوی  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۳۴۴)

حافظ این خرقة پشمینه بینداز که ما  
از پی قافله با آتش آه آمده‌ایم  
(همان: ۲۵۳)

دیگر در نفی محتسبان:

بی‌خبرند زاهدان، نقش بخوان و لاتقل  
مست ریاست محتسب، باده بنوش و لاتخف  
(همان: ۳۹۴)

ای دل طریق رندی از محتسب بیاموز  
مست است و در حق او کس این گمان ندارد  
(همان: ۲۷۹)

سنایی نیز در نفی سادات چنین می‌گوید:

از پی سادات به مسجد مرو  
گلخن‌ها را همه مسجد شمار  
دور از ایشان به مهمات گیر  
گلخنیان را همه سادات گیر  
(سنایی، ۱۳۹۰: ۲۹۵)

#### ۱۰. نتیجه‌گیری

مطالعه سیر مضامین تعلیمی در دوره مورد بحث نشان می‌دهد که ادبیات تعلیمی، به‌عنوان یکی از جلوه‌های هنر، محصول محتوای اجتماعی و واقعیت‌های آن است؛ زیرا می‌توان برای آنچه در این گونه ادبی مطرح است، معادل‌های اجتماعی یافت و نشان داد که این ارتباط دوسویه بین موضوعات مطرح در جامعه با آنچه در تعالیم ادبی شاعران انعکاس

یافته است، نه تنها اتفاقی نیست بلکه ارتباط مستقیمی بین آن‌ها وجود دارد. برای مثال بازتاب تعالیم متأثر از اندیشه‌های اشاعره و صوفیانه، برخاسته از ضرورت‌های سیاسی و حکومتی زمانه، در جهت منافع خلفای عباسی و حکومت‌های استبدادی حاکم بر ایران آن عصر است. البته این بدان معنا نیست که شاعران تنها به تقویت و بیان تعالیم همسو با گفتمان‌های ابلاغ‌شده از سوی نهاد حکومتی و عقیدتی پرداخته باشند، بلکه شاعرانی چون حافظ، عبیدزاکانی و... بوده‌اند که در تعالیم خود، به تضعیف گفتمان‌های نادرست و اصلاح کاستی‌های جامعه پرداخته‌اند. دربارهٔ بسامد مضامین نیز باید گفت که اندیشه‌های تعلیمی مربوط به تقدیرگرایی و جبر بیشترین بسامد را در شعر این دوره داشته است. البته نقدهای تعلیمی نیز که به سبب نابسامانی و انحطاط شدید اخلاقی و اقتصادی عصر مغول از قرن هفتم به بعد در ادب فارسی مطرح بود و در قالب طنزهای صوفیانه و اجتماعی رواج یافته بود، دیگر مضمون پربسامد این دوره است.

#### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، شمس‌الدین (۱۳۷۷)، *نفایس الفنون فی عرایس العیون*، تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران: کتابفروشی اسماعیلیه.
۳. ابن خلکان، ابی‌العباس (۱۳۸۱)، *وفیات والاعیان و ابناء الزمان*، تصحیح فاطمه مدرسی، ارومیه: دانشگاه ارومیه.
۴. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۶۴)، *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*، بی‌جا: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البیت<sup>(ع)</sup>.
۵. بارکهاوزن، یواخیم (۱۳۴۶)، *امپراتوری زرد چنگیز خان و فرزندانش*، ترجمهٔ اردشیر نیک‌پور، تهران: زوار.

۶. برلین، آیزا (۱۳۶۸)، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، بی جا: نشر خوارزمی.
۷. بیانی، شیرین (۱۳۷۰)، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران: دانشگاه تهران.
۸. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۲۴)، نهج الفصاحه، تهران: نشر جاویدان.
۹. جامی، عبدالرحمن (۱۳۹۰)، دیوان، مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران: نگاه.
۱۰. — (۱۳۷۸)، هفت اورنگ، مقدمه علی خان افصح زاد، تهران: نشر مکتوب.
۱۱. جرجانی، علی بن محمد (۱۹۸۷/۱۴۰۷)، التعریفات، بیروت: چاپ عبدالرحمان عمیرة.
۱۲. جمال الدین اصفهانی، عبدالرزاق (۱۳۶۲)، دیوان، تصحیح حسن وحید دستجردی، تهران: نشر سنایی.
۱۳. جوینی، عطاملک (۱۳۷۸)، تاریخ جهانگشا، تصحیح محمد قزوینی، تهران: نشر قلم.
۱۴. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۸۵)، دیوان، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: زوار.
۱۵. حسینی عینائی، محمد بن محمد بن حسن بن قاسم (۱۳۸۰)، آداب النفس، تحقیق و تصحیح سید کاظم موسوی میاموی، بی جا: انتشارات مرتضوی.
۱۶. خاقانی شروانی، افضل الدین ابراهیم (۱۳۱۶)، دیوان، تصحیح علی عبدالرسولی، تهران: چاپخانه سعادت.
۱۷. خواندمیر، غیاث الدین بن هماد الدین (۱۳۳۳)، تاریخ حبیب السیر، تهران: کتابخانه خیام.
۱۸. دورانت، ویل (۱۳۴۳)، تاریخ تمدن، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بی جا: اقبال.
۱۹. رستگارمند، سهراب (۱۳۸۶)، بازتاب مسائل اجتماعی سیاسی عصر مغول در اشعار

- اقتصادی سیف فرغانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام نور تبریز.
۲۰. زارع‌پور، محمد صالح، سعیدی مهر، محمد، و حجتی، محمدعلی (۱۳۹۰)، «جبرگرایی الهیاتی و راه حل‌های آن»، فصلنامه معرفت فلسفی، شماره ۳۱، ۱۰۳-۱۴۴.
۲۱. زاکانی، عبید (۱۳۸۴)، کلیات، مقدمه عباس اقبال، تصحیح پرویز اتابکی، تهران: زوار.
۲۲. زرقانی، مهدی (۱۳۸۸)، «طرحی برای طبقه‌بندی انواع ادبی در دوره کلاسیک»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، شماره ۲۴، ۸۱-۱۷۳.
۲۳. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸)، روزگاران تاریخ ایران از آغاز تا سقوط پهلوی، تهران: سخن.
۲۴. سجادی، سید جعفر (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات عرفانی، تهران: طهوری.
۲۵. سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۵)، کلیات، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: هرمس.
۲۶. سمنانی، علاءالدوله (۱۳۸۳)، مصنفات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۷. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۰)، دیوان، مقدمه و تصحیح مدرس رضوی، تهران: نشر سنایی.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۲۹)، حدیقة الحقیقة و طریقة الشریعة، تصحیح مدرس رضوی، تهران: چاپخانه سپهر.
۲۹. شفیع‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۳)، رستاخیز کلمات، تهران: سخن.
۳۰. شمیسا، سیروس (۱۳۹۰)، مکتب‌های ادبی، تهران: قطره.
۳۱. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸)، تاریخ ادبیات ایران، تهران: فردوس.
۳۲. طوسی، محمد بن محمد نصیرالدین (۱۳۶۹)، اخلاق ناصری، تهران: چاپ مجتبی

- مینوی و علیرضا حیدری.
۳۳. طهماسبی، فرهاد (۱۳۸۸)، «جامعه‌شناسی غزل سنایی»، فصلنامه تحقیقات غنایی و تعلیمی ادب فارسی، دوره ۱، شماره ۲، ۱۲۱-۱۲۴.
۳۴. عراقی، فخرالدین (۱۳۷۳)، دیوان، مقدمه سعید نفیسی، تهران: نشر جاویدان.
۳۵. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۸)، الهی‌نامه، مقدمه و تصحیح شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، اسرارنامه، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸)، دیوان، تصحیح تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، مصیبت‌نامه، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۳۹. فرانکل، ویکتور (۱۳۸۵)، انسان در جست‌وجوی معنا، ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی، تهران: درسا.
۴۰. فرشیدورد، خسرو (۱۳۸۲)، درباره ادبیات و نقد ادبی، تهران: امیرکبیر.
۴۱. فرغانی، سیف‌الدین (۱۳۶۴)، دیوان، تصحیح ذبیح‌الله صفا، تهران: فردوس.
۴۲. فیوضات، ابراهیم (۱۳۸۱)، «نگرش جوانان به حرفه و صنعت»، فصلنامه جامعه‌شناسی ایران، سال چهارم، شماره ۱، ۶۵-۷۷.
۴۳. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴)، ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۴. کارپن، پلان (۱۳۶۳)، سفرنامه پلان کارپن، ترجمه ولی‌الله شادان، تهران: فرهنگسرای یساولی.
۴۵. کرمی، محمدحسین (۱۳۸۳)، «تقدیر و سرنوشت در ادبیات فارسی و تأثیر آن بر

فرهنگ مردم ایران»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۵۴-۵۵، شماره ۱۶۸ و ۱۶۹، ۱۲۹-۱۵۰.

۴۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، انسان و سرنوشت، تهران: صدرا.

۴۷. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۶)، کلیات شمس، مقدمه و تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

۴۸. — (۱۳۹۰)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: هرمس.

۴۹. منور، محمد (۱۳۵۴)، اسرار التوحید، به‌اهتمام ذبیح‌الله صفا، تهران: امیرکبیر.

۵۰. نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف (۱۳۷۶)، خسرو و شیرین، تصحیح حسن وحید دستجردی، به‌کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.