

مقایسه تطبیقی رویکردهای اخلاقی «قابوس‌نامه» و «تلماک»

حمید جعفری قریه علی

دانشیار - عضو هیأت علمی دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان

مریم زارعی

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی - دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان

چکیده

قابوس‌نامه اثر عنصرالمعالی کیکاوس در زمره آثار تعلیمی ادبیات فارسی محسوب می‌شود، که پدیدآورنده، آن را در چهل و چهار باب برای فرزند خود، گیلان‌شاه نوشته است. تلماک اثر فنلون نیز، که از آثار تعلیمی ادبیات فرانسه است، سرگذشت تلماک را با توجه به یک افسانه یونانی بیان می‌کند و نویسنده در آن از زبان یکی از شخصیت‌های داستان به شاهزاده جوان که پرورشش به عهده اوست، اندرز می‌دهد. در این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی، رویکردهای اخلاقی دو اثر بررسی شده است. هدف از این پژوهش بیان آموزش‌های اخلاقی و روشنگری اجتماعی دو نویسنده و به تعبیری شرح جهان مطلوب آنهاست. حاصل پژوهش نشان می‌دهد از آنجا که تدبیر حکومت و آیین مملکت‌داری و در معنای امروزی، سیاست در گفتار و اعتقادات نویسندگان آثار یاد شده تأثیر گذاشته‌است، گاهی در طرح موضوعات اخلاقی و اجتماعی، مسامحه و مساهله نشان داده‌اند. به بیانی دیگر نوعی اخلاق «اومانستی» بر نظریات آنها حاکم است و توصیه‌های اخلاقی آنها بیشتر به شخص و منافع او توجه دارد.

واژگان کلیدی: قابوس‌نامه، تلماک، ادبیات تطبیقی، فضایل اخلاقی، رذایل اخلاقی

۱. مقدمه

۱-۱. تعریف مسأله هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی

ریشه‌ی نیازها و انفعالات مهم انسان در جسم او نیست، بلکه در ویژگی‌های هستی انسانی است. انسان پس از ارضای خواسته‌های طبیعی، تلاش می‌کند نیازهای روحی خود را ارضا کند. با نگاهی به اوضاع جوامع بشری به خوبی می‌توان دید که تمام نابسامانی‌هایی که امروزه گریبان بشر را گرفته، ناشی از غفلتی است که انسان در زمینه‌ی سازندگی روحی و اخلاقی داشته است. در واقع سازندگی روحی و اخلاقی جنبه‌ای از وجود انسان است که همانند استعدادی نهفته، در درون وی جای دارد و باید به مرحله‌ی شکوفایی برسد. به همین دلیل دیده می‌شود که در طول تاریخ، مکاتب اخلاقی بسیاری با جهان بینی‌های متفاوت به وجود آمده و هر کدام با در نظر گرفتن جنبه‌ای از جنبه‌های انسانی سعی داشته‌اند تا انسان را به کمال برسانند. در کنار این مکاتب، باید از آثار بسیاری سخن گفت که در زمینه‌ی تعلیم و تربیت نوشته شده‌اند و در حوزه‌ی ادبیات تعلیمی قرار می‌گیرند.

در بررسی این‌گونه آثار که بسیاری از موضوعات اخلاقی را در بردارند توجه به این نکته ضروری است که باید بین علم اخلاق و فلسفه‌ی اخلاق جدایی قائل شد. «علم اخلاق علم دستوری است که امر و نهی می‌کند و باید و نباید به کار می‌برد و یا حداقل قضایای آن را می‌توان به صورت امر و نهی انشایی بیان کرد، در حالی که فلسفه‌ی اخلاق، علمی توصیفی است که از واقعیت خبر می‌دهد و قضایای آن به صورت امر و نهی بیان نمی‌گردد.» (مدرسی، ۱۳۷۱: ۲۱)

فلسفه‌ی اخلاق برای حلّ مسائل اخلاقی و عواملی که سبب هدایت خردمندانه‌ی زندگی است، به انسان کمک می‌کند. ارزش‌ها تکالیف و اصول اخلاقی واقعیتهای غیر قابل انکارند. «فلسفه‌ی اخلاق عبارت است از دوست‌داری و پی‌گیری حکمت در مسائل اخلاقی؛ به بیانی دقیق، فلسفه‌ی اخلاق را نمی‌توان تعلیم داد.» (هولمز، ۱۳۹۱: ۲۴)

قابوس‌نامه و تلماک از جمله آثاری به‌شمار می‌آیند که به علت محتوای اندرزی و تربیتی که دارند در حوزه‌ی ادبیات تعلیمی قرار می‌گیرند. در هر دو اثر شاهد نصایح و اندرزهایی هستیم که از طرف دو انسان پخته و کارآزموده به دو جوان جویای نام و آماده‌ی فرمان‌روایی ارائه می‌شود.

مخاطب عنصرالمعالی، نویسنده‌ی کتاب قابوس‌نامه، پسرش گیلان‌شاه بوده است. بنابراین با زبانی زنده، ساده و دلکش و با لحنی از اعتماد پدرا نه به نگارش نصایح خود در طی چهل و چهار باب پرداخته است. وی خواسته است تا بدین‌گونه، حاصل تجربیات خویش را در اختیار فرزندش بگذارد و او را راهنمایی کند و مسائل مختلف زندگی، هنرها و پیشه‌های مختلف را به وی بیاموزد. امیر عنصرالمعالی چنان‌که ویژگی اخلاق ایرانی است که در طول چهار قرن از ترکیب اندیشه‌های اسلامی، ایرانی و فلسفی پدید آمده است (مشرّف، ۱۳۸۹: ۱۶۰) از منابع سنتی؛ یعنی اندرزنامه‌های کهن، قرآن، حدیث و سخنان حکیمان به فارسی و عربی کمک می‌گیرد و در نهایت اندرزهای خود را به شیوه‌ی جملات امری ارائه می‌دهد.

مخاطب «فنون»، نویسنده‌ی فرانسوی تلماک، پور جوان و جویای نام «اولیس»، تلماک است که قرار بوده با طی فراز و نشیب‌هایی که برای یافتن پدر خویش متحمل می‌شود بعد از وی بر تخت فرمان‌روایی بنشیند. فنون، خود با قرار گرفتن در هیأت یکی از شخصیت‌های داستان به نام «مانتور» سعی بر آن دارد که با اندرزهای خویش وی را از کزروی باز دارد تا ویژگی‌های لازم برای فرمان‌روایی را کسب کند.

توصیه‌ها و اندرزهای اخلاقی از آن‌جا که حاوی تجربه‌اند و به سبب درون‌مایه‌ی آموزشی خود رو به آینده دارند، درخور توجه‌اند. با این‌حال توضیح دلیل وجود آن‌ها بدون در نظر گرفتن قصد و غرض پدید آوردن آن بی‌معناست.» (نک: فوشه کور، ۱۳۷۷: ۱۷-۱۸)

پیوند آثار مورد بحث به لحاظ رویکردهای اخلاقی مشابه و نزدیکی دیدگاه‌های دو نویسنده در طرح موضوعات اخلاقی و اجتماعی، اهمیت و ضرورت این پژوهش را نشان می‌دهد. از سوی دیگر تطبیق یا مقایسه، منبعی سرشار از منابع معرفت بشری است. انسان در بررسی‌های مختلف و متنوع خود، مقایسه و

تطبیق را راهی برای دستیابی به حقایق اصیل مربوط به حوزه‌های پژوهش خود برمی‌گزینند. در ادبیات تطبیقی عناصر مشترک ادبیات کشورهای مختلف بررسی می‌شود. ادبیاتی که گاه ارتباط و شباهت میان آن‌ها زیاد و زمانی نیز این شباهت فقط و فقط ناشی از تصادف است: «ادبیات تطبیقی به مقایسه‌ی ادبیاتی مشخص با ادبیات سایر ملل یا برخی از آن‌ها عنایت دارد.» (شورل، ۱۳۸۶: ۱۷)

۱-۲. پیشینه‌ی پژوهش

در مقدمه‌ی تلماک در گزارش میرجلال‌الدین کزازی به گونه‌ای مختصر به تشابه دو اثر به لحاظ طرح موضوعات اخلاقی اشاره شده و گزارشگر این‌گونه نتیجه گرفته است که: «به گمان من از دیدی کتاب گران-سنگ تلماک در ادب فرانسه همان ارج و ارزی را می‌تواند داشت که کتاب ارزشمند قابوس‌نامه در ادب ایران دارد. این دو کتاب را از دیدگاهی می‌توان با یک‌دیگر برسنجید. دارد.» (فنون، ۱۳۶۸: ۱) تا آن‌جا که بررسی‌های پژوهندگان نشان می‌دهد در زمینه‌ی موضوع مورد بحث، پژوهش دیگری انجام نشده است. البته در خصوص مضامین اخلاقی در قابوس‌نامه، آثاری ارائه شده است. از جمله: بررسی آیین زندگی (آموزه‌های اخلاقی) در قابوس‌نامه و تأثیر آن بر آثار سعدی (نیکبخت، عباس و اسما شمس‌الدینی، ۱۳۹۱) و مضامین اخلاقی در قابوس‌نامه (سلامت‌آذر، رحیم، ۱۳۹۱).

۱-۳. چهارچوب نظری پژوهش

با توجه به این‌که ادبیات تطبیقی به خاطر تحقیق در پیوندهای قیاسی و تأثیر مقایسه‌ای ادبیات با قلمروهای دیگر بیان و معرفت، هنری روشمند است، این پژوهش به شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی تلاش می‌کند به بررسی رویکردهای اخلاقی مطرح در دو کتاب قابوس‌نامه و تلماک بپردازد و وجوه تمایز و تشابه بسیاری از نکات اخلاقی و اجتماعی آن‌ها را بیان کند و تا آن‌جا که ممکن است جهان‌بینی اخلاقی دو نویسنده را نشان دهد. یادآوری این نکته ضروری است که با توجه به گستردگی موضوعات اخلاقی، تلاش شده است به محوری-تری آن‌ها پرداخته شود.

تقریباً همه‌ی مکاتب بشری راه نجات انسان را در تهذیب اخلاق، استقرار عدالت و رعایت قانون می‌دانند. انصراف از منافع فردی و فداکاری به خاطر مصالح جامعه و توجه به حکمت، زمینه‌های ایجاد جامعه‌ای مطلوب را فراهم می‌کند. در این پژوهش به این پرسش اساسی پاسخ داده خواهد شد که توصیه‌های اخلاقی نویسندگان قابوس‌نامه و تلماک، تا چه میزان مبتنی بر معرفت طبع انسان است و به ارضای خواسته‌ها و مصالح او و به تعبیری «هنر خوب زیستن» انسان توجه دارد و چقدر به جنبه‌های روحی و معنوی انسان و در نهایت به سرنوشت اخروی او اهمیت می‌دهد؟

۲. فضایل اخلاقی

«نقطه‌ی اوج دینامیسم انسان در موقعیت انسانی منحصر به فرد اوست. درک روان انسان باید بر مبنای تجزیه و تحلیل نیازهای او که از هستی وی ناشی می‌شود، باشد. (فروم، ۱۳۸۷: ۴۳) فضائل اخلاقی از شمار نیازهای اساسی روحی انسان است و انسان برای رسیدن به کمال نیاز دارد که آن‌ها را در خود پرورد. ادبیات نیز مانند مذهب در درجه‌ی اوّل با عاطفه و تجربه کار می‌کند و لذا به‌گونه‌ای تحسین‌برانگیز برای حمل وظیفه‌ی ایدئولوژیکی که دین بر آن تکیه دارد، مناسب است. حقایق مذهبی که به واسطه‌ی نماد ادبی نشان داده می‌شوند، به‌گونه‌ای متقاعدکننده با جلوهای عقلایی همراه است و می‌تواند عامل تسلی بخش باشد که فروتنی، ایثار و زندگی درونی توأم با تأمل را پرورش می‌دهد. (ایگلتون، ۱۳۸۸: ۳۲)

۱-۲. نیکی کردن

دو واژه‌ی نیکی و بدی از واژه‌های مهم و کلیدی در اخلاق به حساب می‌آیند. نیکی از جمله اخلاق پسندیده است که در تمام مکاتب بشری مؤکداً به آن سفارش و بدی از جمله‌ی رذایل است که از آن نهی شده است. برای نشان دادن اهمیت نیکی به این آیه از قرآن بسنده می‌شود: «و احسنوا ان الله یحب المحسنین.» (بقره ۱۹۵/۲)

«بر نیک کرده پشیمان مباش که جزای نیک و بد هم در این جهان به تو برسد و چون تو با کسی خوبی کنی بنگر که در وقت خوبی کردن هم چندان راحت که بدان کس رسد در دل تو خوشی و راحتی پدید آید.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۲۹)

در تلماک آمده است: «بدان که بدان هرگز مردمانی نیستند که شایستگی نیکی کردن را نداشته باشند، آنان به یکسان آن‌چنان که بدی می‌کنند، می‌توانند به نیکی بگرایند و روی آورند. در آن هنگام که نیکی کردن می‌تواند آنان را در رسیدن به خواست‌های برتری جویانه‌شان به کار آید.» (تلماک: ۳۵۵-۳۵۶) در قابوس‌نامه نیز نزدیک به همین مضمون آمده است: «بنگر میان نیکان و بدان و با هر دو گروه دوستی کن، با نیکان به دل دوست باش و با بدان به زفان دوستی نمای تا دوستی دو گروه تو را حاصل گردد و نه همه حاجتی به نیکان افتد، وقتی باشد که به دوستی بدان حاجت آید به‌ضرورت که از دوست نیک مقصود برنیاید.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۱۴۰)

از تئوری اخلاقی عنصرالمعالی در بحث دوستی کردن با نیکان و بدان، نوعی «ریاکاری» برداشت می‌شود که خود رذیلتی اخلاقی است. این تئوری با فضیلت اخلاقی «صداقت» در تضادی آشکار است و ممکن است زمینه‌های توجیه برخی از ناهنجاری‌های اخلاقی و اجتماعی را فراهم کند. می‌توان گفت که کارکرد این تئوری اخلاقی در دستگاه فکری عنصرالمعالی بر مبنای حفظ اقتدار و مصالح شخص نهاده شده است. به هر

روی توجّه عنصرالمعالی و فنلون به بهره‌گیری از دو گروه انسان‌های نیک و بد، بیشتر از آن‌که توصیه‌ی اخلاقی باشد، با انگیزه‌های سودجویی و منافع حکومتی در پیوند است و با آموزه‌های دینی سازگار نیست.

۲-۲. زهد و پارسایی

زاهد آن بود که به آنچه از دنیا یابد شاد نشود و بدانچه از وی درگردد، اندوهگن نشود. (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۷۶) در معنای لغوی آن آورده‌اند: «پرهیز از گناه با طاعت، عبادت و قناعت، همچون رنج، حصانت، پرهیزگاری و پاک‌دامنی.» (دهخدا، ذیل واژه‌ی پارسایی)

«پس اگر پادشاه باشی، پادشاهی پارسا باش و چشم و دست از حرم مردمان دور دار و پاک شلوار باش که پاک شلواری از پاک دینی است.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۲۲۷) در تلماک این اعتقاد وجود دارد که پادشاه با پارسایی خود نه تنها باعث نیک‌بختی مردم می‌شود، بلکه با پرهیز و عدم دست‌درازی به حریم مردم می‌تواند بر دل‌های آن‌ها حکم براند و آنها را مطیع خویش‌نماید: «فرخ‌روز آن پادشاه که مایه‌ی کام‌یابی و نیک‌بختی این همه مردم شده است، پادشاهی که نیک‌بختی و رستگاری خویش را در پارسایی و پرهیز می‌یابد، چنین فرمان‌روایی با هراس افکندن در دل‌ها حکم نمی‌راند، چه آن‌که همگان دوست می‌دارندش. تنها مردم از وی فرمان نمی‌برند، او نیز بر دل‌ها فرمان می‌راند.» (فنلون، ۱۳۶۸: ۵۵)

به‌طور طبیعی استفاده از وظایف و آداب مذهبی، شاخصی برای ارزیابی زنده بودن و سرزندگی دینی یک جامعه است. در جامعه‌شناسی ادیان این وظایف نقش محوری دارند، بنابر این در کتاب قابوس‌نامه یکی از نشانه‌های پارسایی دوری از حرم مردمان دانسته شده و عامل چیرگی بر دل‌ها معرفی گردیده است. نکته‌ی قابل توجّه این است که نویسندگان هر دو کتاب، پارسایی را از جمله ویژگی‌های لازم برای حاکم می‌دانند. هدف علم اخلاق نیز رساندن انسان به بالاترین مراتب انسانی و نزدیک کردن او به افق فرشتگان است، پارسایی و پاک‌دامنی - همان‌گونه که مورد اعتقاد نویسندگان دو اثر است - راه رسیدن به این سعادت را هموار می‌کند.

www.anjomanfarsi.ir

۲-۳. عدل و داد

«ظلم بزرگ‌ترین عیب و عدل بزرگ‌ترین صفت نفس انسانی است.» (افلاطون، ۱۳۳۵: ۱۱۰) عدالت عاملی مهم در دور شدن انسان از گناه و روی آوردن وی به تقواست، به همین‌روی در تعریف آن آمده است: «ملکه‌ی نفسانی که باعث بر ملازمه‌ی تقوی شود و موجب شود که مکلف قیام بر واجبات و ترک کبائر و پیروی از محاسن کند.» (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۲۴۱)

«پس بیداد را در دل خویش راه مده که خانه‌ی ملکان دادگر دیر بماند و قدیمی گردد و خانه بیدادگران زود پست شود، زیرا که داد آبادانی بود و بیداد ویرانی و چون آبادانی دیرتر شاید کرد، دیرتر بماند و ویرانی

چون زودتر توان کرد زود نیست گردد.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۲۳۳) «شاهانی که تنها در اندیشه‌ی‌آیند که مردمان را از خود بهراسانند و آنان را در هم کوبند تا بیش از پیش فرمانبردارشان گردانند، داس‌هایی برآن در خرمن هستی آدمیانند.» (فنون، ۱۳۶۸: ۵۳).

ابتدائی‌ترین شکل سلوک و رفتار عوامل دینی، محرک سوگیری برای این دنیا است. اعمال و کرداری که سبب می‌شود انسان در زمین از خوشبختی و طول عمر بهره‌مند شود. (ویلیم، ۱۳۸۶: ۳۹) در تفکر مذهبی، تکالیف اخلاقی از سویی سعادت اخروی انسان را تأمین می‌کند و از سویی ناظر به آرامش روحی و آسایش دنیوی اوست. در بحث عدل آن‌گونه که از نظریات عنصرالمعالی و فنون دریافت می‌شود، بیشتر تداوم قدرت و رفاه انسان به‌ویژه طبقه‌ی حاکم مورد توجه قرار گرفته است. به همین روی از نظر نویسنده‌ی قابوس‌نامه بیدادگری، مایه‌ی تباهی و داد مایه‌ی دوام مملکت است، و نویسنده‌ی تلماک نیز صفت دادگری را از جمله صفات لازم برای پادشاه می‌داند و در مقابل، بیدادگران را عامل تباهی معرفی می‌کند.

۲-۴. قناعت و خرسندی

قناعت و خرسندی نیز از جمله فضایل اخلاقی است که در مقابل حرص قرار دارد. در تعریف قناعت آمده است: «آن ملکه‌ای است برای نفس که موجب اکتفا کردن از مال به قدر حاجت و ضرورت است، بی‌آن‌که طلب زیاده بر آن سعی کند و خود را به رنج و تعصبافکندن.» (نراقی، ۱۳۷۹: ۲۱۰) از علی (ع) در فضیلت قناعت آمده است: «قناعت توانگر می‌سازد.» (تمیمی آمدی، بی‌تا، ج ۱: ۱۵)

«بدانچه داری قانع باش که قانعی دوم بی‌نیازی است که هر روزی که قسمت توست، خود بی‌گمان به تو می‌رسد.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۲۰۴) نویسنده هم‌چنین در جای دیگر بزرگ‌تری و بی‌باکی در جهان را ناشی از قناعت می‌داند: «پس اگر زاهد باشی و اگر فاسق بسنده‌کار باش و قانع تا بزرگ‌تر و بی‌باک‌تر در جهان تو باشی.» (همان: ۲۰۵) در کتاب تلماک هم عاملی که باعث والایی و بزرگی پادشاه در میان افسرانش معرفی شده، همین قناعت است: «والایی و توانایی تو به بسندگی، در نگاهبانان و نیز در افسرانی بلندپایه که همواره تو را در میان گرفته‌اند، آشکار می‌شود. به جامه‌های تنگ و از پشم به رنگ ارغوان بسنده کن و خرسند باش.» (فنون، ۱۳۶۸: ۳۱۷)

گاهی اندرزها و توصیه‌های اخلاقی عنصرالمعالی از تعالیم اسلام و کلام معصومان تأثیر می‌پذیرد. وی در بیان ارزش قناعت، نظری شبیه به فرمایش حضرت امام علی (ع) دارد و قناعت را برابر با بی‌نیازی و توانگری می‌داند. در مقابل، نویسنده‌ی تلماک بسندگی و خرسندی پادشاه را سبب والایی و توانایی او می‌شمرد.

رسیدن به والایی و قدرت که بر اساس گزارش دو نویسنده، نتیجه‌ی قناعت است، نوعی ایجاد انگیزه برای توجه و پذیرش این فضیلت اخلاقی است. فرایندهای تشویقی یا انگیزشی، توانایی انجام دادن رفتارهای

اخلاقی را تقویت می‌کنند. به‌طور طبیعی وقتی که رفتارهای اخلاقی پاداشی را به دنبال داشته باشد یا از تنبیهی مانع شود به فرایند فراگیری و به کارگیری آن رفتار اخلاقی کمک می‌گردد.

۲-۵. صبر و شکیبایی

صبر ضدّ جزع و بی‌تابی است و آن عبارتست از «آرامشی که هر گاه در شخص پیدا شود، موجب استحکام دین اوست.» (فیض کاشانی، ۱۳۶۸: ۱۲۹)

در قابوس‌نامه در مورد صبر آمده است که: «در همه‌ی کارها صبور باش که صبوری دوم عاقلی است.» این موضوع نیز در تلماک بازتاب داشته است: «ای فرزند اولیس، فرزانه‌ی بایسته آنست که تو چنان وی در سایه‌ی بردباری و شکیبایی به ستردگی و والایی برسی.» (فنون، ۱۳۶۸: ۶۰)

چنان‌که در توضیح ویژگی صبر از کلام فیض کاشانی دیده می‌شود شکیبایی، آرامش روحی در پی دارد و موجب تقویت دین می‌شود. اما این ویژگی مورد توجه فنلون و عنصرالمعالی قرار نگرفته است. در عوض توجه به بعد اجتماعی این هنجار اخلاقی و تأثیر آن در موقعیت اجتماعی مخاطب، نقطه‌ی مشترک کلام دو نویسنده است.

۲-۶. دوران‌دیشی یا عاقبت‌نگری

حضرت امام علی (ع) در فضیلت دوران‌دیشی آورده‌اند که: «برای دوران‌دیش در هر کاری فضلی است.» (تمیمی‌آمدی، بی‌تا: ۵۸۱)

عصرالمعالی در خصوص دوران‌دیشی معتقد است: «و به هر کار که بخواهی کردن چون دروخواهی شدن نخست بیرون رفتن آن کار نگر و تا آخر نبینی اول مبین.» (عصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۲۲۷) در کتاب تلماک هم نظری شبیه این عقیده وجود دارد: «همواره به دوران‌دیشی پی‌آمدهای آنچه را که تو می‌خواهی بدان دست یازی بنگر و بسنج؛ دهشت‌بارترین ناکامی‌ها و ناسازی‌های روزگار را پیش بین و بدان که دلیری راستین در آن است که تمام خطاها را در نظر بگیری.» (فنون، ۱۳۶۸: ۶۰۴)

آنچه از مطالب دو نویسنده در خصوص دوران‌دیشی دریافت می‌شود این است که انسان باید قبل از اقدام به هر کاری ابتدا زوایا و پی‌آمدهای آن را به دقت بررسی و راه چاره و تدبیری برای خروج از آن پیدا کند. طبعاً دوران‌دیشی ناظر به بهره‌گیری از فرصت‌هاست و به‌ویژه می‌تواند مانع ایجاد شرّ و عواقب زیان‌بار ناشی از کردارهای نادرست شود.

ترغیب به دوران‌دیشی با شعار «دلیری راستین» که در کلام «فنون» دیده می‌شود، ناشی از درک درست نویسنده از حالات روحی مخاطب خود است. می‌توان پنداشت که او در بیان تکالیف اجتماعی و اخلاقی که

بیشتر در قالب امر و نهی مطرح می‌کند با تحریک مخاطب، زمینه‌های پذیرش توصیه‌های اخلاقی خود را فراهم می‌سازد.

۲-۷. رازداری

خطر زبان عظیم است و آفات بسیاری دارد. از جمله آفات زبان، افشای راز است. در کتب اخلاقی بر ضرورت رازداری و پرهیز از افشای آن تأکید شده، چرا که در آن رنجاندن و خوار داشت آشنایان است. (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۷۲)

در قابوس‌نامه آمده است: «به دانستن رازی که به تو تعلق ندارد رغبت مکن.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۴۶) «جز با خود راز خویش مگوی. اگر بگویی آن سخن را از آن پس راز مخوان.» (همان: ۴۶) و باز در جای دیگر یکی از مضرات افشای راز را از بین بردن حیثیت و بزرگی معرفی کرده است: «سرّ خویش با کس مگوی که آب بزرگی و حشمت خویش بیری.» (همان: ۱۵۰) نویسنده‌ی تلماک هم نظیر صاحب قابوس‌نامه به بیان مضرات افشای راز پرداخته است. وی معتقد است که افشای راز، سبب سوءاستفاده‌ی دیگران می‌شود: «اما بکوش که هرگز آنان را (مردمان را) بیهوده همدل و همراز خود نگردانی، زیرا آنان توانند از آن روزگاری به سود خویش بهره جویند و برکامه‌ی تو تو را به یاری رازی که از تو می‌دانند در چنگ خویش داشته باشند.» (فنلون، ۱۳۶۸: ۵۸۶) این اصل مورد توجه صاحب قابوس‌نامه هم بوده است. عبارت «اگر خواهی رازتودشمن نداند با دوست مگوی.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۵۲) گویای همین مطلب است.

هر دو نویسنده معتقدند که انسان باید تلاش کند اسرار خود را حتی با دوستان بسیار نزدیک در میان نگذارد، چراکه با افشای رازش خود را گرفتار دیگران می‌کند و بدین‌گونه همیشه باید در نگرانی به سر ببرد. تأکید بر نگرانی به دلیل افشای راز، نشانه‌ای از رفتارشناسی نویسندگان دو اثر است. تئوری اخلاقی نویسندگان که مبتنی بر امر و نهی است، برای اثربخشی در مخاطب نیاز به مکمل دارد. این شیوه‌ی بیان، انگیزه‌ی پذیرش توصیه‌های اخلاقی را در مخاطب ایجاد می‌کند.

۳. رذایل اخلاقی

۳-۱. دروغ

در کتاب جمهور آمده است که «دروغ، فریب انسان و مبتلا ساختن آن به جهالت است.» (افلاطون، ۱۳۳۵: ۱۳۹) بنابه اعتقاد غزالی: «بسی جهل باشد که در آن مصلحت و منفعت بود و دروغ، تحصیل آن جهل باشد.» (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۲۸۰) منظور غزالی از این نوع دروغ همان است که دروغ مصلحت‌آمیز خوانده می‌شود.

در کتاب قابوس‌نامه به راست‌گویی و پرهیز از دروغ‌گویی سفارش شده است. با این حال نظریات نویسنده تا حدودی زیر تأثیر آیین حکومتی و مملکت‌داری است: «اما تو ای پسر سخن‌گوی باش و دروغ‌گوی مباش،

خویشتن را به راست‌گویی معروف کن تا اگر به ضرورت دروغ‌گویی، از تو بپذیرند و هرچه گویی راست گوی و لکن راست به دروغ مانند مگوی که دروغ به راست مانند، همانا به از راست به دروغ ... پس از راست گفتن نامعقول پرهیز.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۴۱) در تلماک نیز به دروغ مصلحت‌آمیز اشاره شده است: «تلماک، این دروغ دروغی است یکسره از سر بی‌گناهی و پاکی، حتی خدایان نیز نمی‌توانند آن را زشت و خطا بشمارند. این نوع دروغ کمترین زیان و گزندگی به کسی نمی‌رساند. این دروغ تنها زندگی دو بی‌گناه را می‌رهاند.» (فنون، ۱۳۶۸: ۹۸)

عنصرالمعالی انسان را از بیان سخنانی راست و درست که به دروغ شبیه است، برحذر می‌دارد و معتقد است که این نوع راست‌گفتاری ممکن است بدگمانی دیگران و یا هلاکت فرد راست‌گو را به دنبال داشته باشد. می‌توان دروغ راست مانند را همان دروغ مصلحت‌آمیز به حساب آورد. در کتاب تلماک هم به دروغ مصلحت‌آمیز اشاره شده و نویسنده آن را گناه ندانسته است. به هر روی مسلم است که مقام و جایگاه نویسندگان دو اثر در بیان نظریاتشان در مورد راست‌گویی و دروغ‌گویی بی‌تأثیر نبوده است.

به بیانی دیگر، در این‌گونه توصیه‌های اخلاقی می‌توان نوعی اخلاق «اومانستی» را حاکم دید؛ یعنی هنجارهای اخلاقی که مولود خرد انسانی است و انسان با توانایی و ظرفیت تشخیص خود به این هنجارها اعتبار بخشیده است. «در سنت اصول اخلاق اومانستیک عقیده بر این است که معرفت و دانش مبنای وضع هنجارها و ارزش‌هاست.» (فروم، ۱۳۸۵: ۳۸)

بر اساس این تفکر، اقتضای رفتار اخلاقی بر این است که موجب اعتلای انسان می‌شود و او به اقتضای خصوصیات طبع خود فقط در صورت همبستگی و ارتباط با هموعان خود احساس شادکامی می‌کند. با چنین توجیهی، احکام ارزشی اعتبار عینی ندارند و هنجارهای اخلاقی، مظهری از خواسته‌های انسانی است و «خوب» آن چیزی است که برای انسان خوب باشد و تنها معیار ارزش اخلاقی نیز رفاه انسان است.

۲-۳. تهمت و بدگمانی www.anjomanfarsi.ir

تهمت به معنای گمان بدی است که به دل انسان راه یافته است. بنابه گفته‌ی غزالی «هر کس که خود را در مقام تهمت دارد باید که ملامت نکند کسی را که در حق وی گمان بد برد.» (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۵۹۰)

«ازجای تهمت زده پرهیز کن و از یار بداندیش و بدآموز بگریز.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۲۹) «به گمان شما تا بر کسی اتهامی می‌زنند آن کس گناهکار است. بدگمانی مایه‌ی مرگ می‌شود. بی‌گناهان بازیچه دست رشک-بران و تهمت‌زنانند. هماهنگ بابدگمانی و بی‌اعتمادی ستمکارانه که در دل‌هایتان می‌بالد، می‌باید برخیزی و فزونتر را سر ببرید.» (فنون، ۱۳۶۸: ۴۹۸)

بخشی از اهدافی که علم اخلاق در جست‌وجوی آن است، هنر خوب زیستن است که ناظر بر تصدیق زندگی و احساس مسؤولیت نسبت به هستی خود و دیگران است و همین احساس مسؤولیت نوعی فضیلت

به شمار می‌آید. بیهوده نیست کهنویسنده‌ی قابوس‌نامه از مخاطب می‌خواهد که خود را در معرض تهمت و بدگمانی قرار ندهد، هم‌چنین توصیه می‌کند که از دوستی با انسان‌های بداندیش پرهیز شود. نویسنده‌ی تلماک آدمی را از تهمت زدن به دیگران بر حذر داشته است، چرا که اعتقاد دارد، ممکن است بدن طریق موجبات مرگ بی‌گناهی فراهم شود.

به بیانی دیگر، هر دو نویسنده به این موضوع توجه دارند که رعایت اخلاق اجتماعی، سبب رشد جامعه و امنیت اجتماعی می‌شود.

۳-۳. ریا

در تعریف ریا آورده‌اند که: «آن‌که نهان و آشکار انسان مخالف یکدیگر باشد، خواه این دوگانگی در ایمان باشد و یا در طاعات یا در معاشرت با مردم و خواه به قصد طلب جاه و مال باشد یا نه.» (نراقی، ۱۳۷۹: ۳۴۷)

نویسنده‌ی قابوس‌نامه انسان را از دورویی برحذر می‌دارد و توصیه می‌کند که از هم‌نشینی با ریاکاران باید اجتناب کرد: «هرگز دو رویی مکن و از مردم دوروی دور باش.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۱۴۹) در تلماک به بر شمردن ویژگی‌های چنین افرادی پرداخته شده است: «و او بسیاری از بی‌خدایان سالوس و فریبکار را دید که چنان وامی‌نمودند که دین را دوست دارند و در همان هنگام از آن چونان بهانه‌ای نیک در رسیدن به جاه و خشنود ساختن از و آرزوی جاه‌جویی در خویشتن و به بازی گرفتن و فریفتن مردمان ساده دل و زود باور بهره جسته بودند ... سالوسان ... می‌خواهند که نیکوکار شمرده شوند و با پارسایی دروغین خویش، کاری کنند که مردمان یاری اعتماد کردن به پارسایان راستین را نیز نداشته باشند.» (فنون، ۱۳۶۸: ۴۶۰ - ۴۶۱)

در مورد دو رویی، نویسنده‌ی قابوس‌نامه تنها توصیه می‌کند که باید از این خصلت ناپسند اجتناب کرد. اما نویسنده‌ی تلماک به‌گونه‌ای مفصل به ریاکاری در طاعت پرداخته و دو منشأ ریا را که عبارتند از: دوستی مدح و ستایش و طمع در مردمان، یاد کرده‌است. از دیدگاه فنون ریا استفاده‌ی ابزار از دین است. او اعتقاد دارد این رذیلت اخلاقی سبب می‌شود مردم دیگر به پارسایان راستین نیز اعتماد نکنند، بنابر این ریا موجب واپس‌زنی ارزش‌های دینی می‌شود و نهایتاً او را در ورطه‌ی نومیدی نهیلیستی می‌افکند.

۳-۴. عیب‌جویی

برخی عیب‌جویی را ناشی از عقده‌ی حقارت می‌دانند، از جمله فلسفی می‌نویسد: «کسانی که به این خوی زشت مبتلا هستند خودشان یک یا چند عیب طبیعی دارند و در باطن احساس خواری و حقارت می‌کنند و می‌خواهند با نشر عیوب دیگران عیوب خود را بپوشانند.» (فلسفی، ۱۳۵۹: ۳۳۰).

«تا چه پایه خرده سنجی از دیگران و تن در دادن به عیب‌جویی و نکوهشی سخت به‌ویژه خرده‌گیری از کسانی که بار گران فرمانروایی را بر دوش می‌بندند و به رنج‌ها و تنگناهایی بسیار دچارند.» (فنون، ۱۳۶۸:۳۱۳) عنصرالمعالی هم از طبع انسان به خوبی آگاهی داشته و می‌دانسته که هیچ انسانی بی‌عیب نیست. به همین علت می‌گوید: «اندر جهان بی‌عیب کس مشناس، اما تو هنرمند باش که هنرمند کم عیب بود.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۱۴۰) در ادامه به ضرورت عیب‌پوشی اشاره می‌کند و می‌گوید: «اگر کسی بر تو چیزی عیب گیرد آن عیب به جهد از خود دور کن.» (همان: ۱۵۰) «من منفعت نه همه از دوستان یابم، بلکه از دشمنان نیز یابم از آنچه اگر در من فعلی زشت بود، دوستان بر موجب شفقت بیوشانند تا من ندانم و دشمن بر موجب دشمنی بگوید تا مرا معلوم شود، این فعل بد را از خویش دور کنم، پس آن منفعت از دشمن یافته باشم نه از دوست.» (همان: ۴۲)

جوهر احکام اخلاقی و مقصود تکامل اخلاقی انسان، منش است. (فروم، ۱۳۸۵: ۶۹) همان‌گونه که از گزارش‌های عنصرالمعالی و فنون در خصوص عیب‌جویی دریافت می‌شود، در این جا نیز تأثیر هنجارهای اخلاقی در منش و رفتار انسان مورد توجه قرار گرفته است و این پندار به یقین نزدیک می‌شود که دو هدف اساسی از طرح موضوعات اخلاقی از سوی نویسندگان مورد بحث دنبال می‌شود: ۱- بیان تأثیر تکالیف اخلاقی در منش انسان. ۲- برانگیختن مخاطب برای انجام دادن فضایل و پرهیز از رذایل.

۳-۵. حسد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی انجمن علمی زبان ادبیات فارسی

حسد در لغت به معنی بددیگری را خواستن است. در تعریف آن آمده است که: «حسد آن بود که از افراط حرص خواهد که به فواید و مقتضیات از اینای جنس ممتاز بود، پس همت بر ازاله از دیگران و جذب به خود مقصور باشد.» (خواجہ نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ۱۲۷)

«اگر خواهی بی‌اندازه اندوهگین نباشی، حسود مباش.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۵۴) «اگر خواهی که با خواسته‌ی بسیار درویش نباشی، حسود و آزمند مباش.» (همان: ۱۲۰) «جهد کن در کار حاسدان خویش از بنمودن بدیشان از چیزهایی که ایشان را بدان خشم آید تا همی‌گدازند.» (همان: ۱۴۵) اما نویسنده‌ی تلماک برخلاف عنصرالمعالی می‌اندیشد: «از یاد مبر که هرگز نمی‌باید رشک و آرزوی کسی را برانگیخت تو نیز، هرگز بر پیروزهای دیگران رشک مبرو دریغ مخور و آنان را به پاس هر آنچه شایسته‌ی ستودن است بستای.» (فنون، ۱۳۶۸: ۳۰۷)

به‌طور معمول امیال شخص حسود با ارضا کردن از بین نمی‌رود، چون اساساً این امیال سیری ناپذیرند و به همین دلیل سبب نارضایتی باطنی شخص و در نتیجه روان‌نژندی او می‌شوند. بیهوده نیست که نویسنده‌ی کتاب قابوس‌نامه برای حسادت دو زیان اساسی برمی‌شمرد: ۱- آندوه بسیار ۲- درویشی در اوج ثروت.

وی در بخش دیگری در برانگیختن رشک و حسد دیگران را عیب نمی‌داند و حتی به آن تشویق هم می‌کند، در حالی که صاحب تلماک، انسان را از برانگیختن خشم و حسد دیگران بر حذر می‌دارد.

۳-۶. خشم و غضب

در تعریف غضب آمده است که: «غضب حرکتی بود نفس را که مبدا آن شهوت انتقام بود و این حرکت چون به عنف باشد آتش خشم افروخته شود و خون در عصیان آید و دماغ و شریانات از دخانی مظلّم ممتلی شود تا عقل محبوب گردد و فعل او ضعیف شود.» (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ۱۱۰)

بر اساس گزارش نویسنده‌ی قابوس‌نامه نباید به هر علتی خشمناک شد. وی به مخاطب خود توصیه می‌کند که خشم خود را فرو برد. در قرآن هم یکی از نشانه‌های مؤمنان، کظم غیظ معرفی شده است: و الکاظمین الغیظ و العافین عن الناس والله یحبّ المحسنین (آل عمران ۳/۱۳۴) «به هر چیز خشمناک مشو و در وقت ضجرت خشم فرو بردن عادت کن.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۱۵۲) در تلماک به مرتبه‌ای از غضب اشاره می‌گردد که سبب می‌شود انسان کنترل خود را از دست بدهد و هشدارهای عقل و شرع را نادیده بگیرد و در نتیجه نتواند به درستی تصمیم‌گیری کند: «خشم خردت را بر می‌آشوبد و تو را از اندیشیدن در کار ناشایست که می‌خواهی بدان دست بیلابیلی باز می‌دارد.» (فنون، ۱۳۶۸: ۴۰۱)

هنجارهای اخلاقی بر کیفیت‌های ذاتی انسان استوار است و چون از آن‌ها تخلف شود، پریشانی فکری و احساسی بر انسان چیره می‌گردد. قطعاً خشم و غضب چنین تزلزل روحی و آشفتگی فکری به دنبال دارد. این موضوع در سخنان عنصرالمعالی و فنون بازتاب داشته است.

نویسنده‌ی قابوس‌نامه با توجه به اندیشه‌های دینی خود از مهم‌ترین منبع اعتقادی مسلمانان؛ یعنی قرآن بهره می‌برد و با استناد به آن، چیرگی بر خشم را نشانه‌ی نیکوکاری می‌داند. صاحب تلماک معتقد است که خشم سبب برآشفتگی خرد و در نتیجه بی‌توجهی به عاقبت اعمال ناشایست می‌شود.

www.anjomanfarsi.ir

۳-۷. حرص و طمع

در تعریف حرص آورده‌اند که: «حرص حالت و صفتی است نفسانی که آدمی را بر گرد آوردن آنچه بدان نیاز ندارد بر می‌انگیزد، بی‌آنکه به حدّ و مقدار معینی قناعت کند.» (نراقی، ۱۳۷۹: ۲۱۰) امام صادق (ع) در وصف افراد حریص می‌فرمایند: «آزمند از دو منش نومید است و با دو منش ملازم: از قناعت محروم باشد و آسایش را گم کرده است و از خشنودی به داوری خدای محروم، ناگزیر یقین را هم گم خواهد کرد.» (شیخ صدوق، ۱۳۶۹: ۵۶)

«و چون مردم طمع از دل بیرون کند و قناعت را پیشه کند از همه خلق بی‌نیاز است پس محتشم‌تر کسی آن بود که او را در جهان به کس نیاز نباشد و خوارتر و فرومایه‌تر کسی باشد که طامع و نیازمند است که از

جهت طمع و نیاز، خویشتن را بنده‌ی چون خویشی کند.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۲۶۱) در تلماک هم «فنون» طمع و حرص را موجب سیه‌روزی می‌داند: «برتری‌جویی و آزمندی مردمان تنها سرچشمه‌ی تیره‌روزی و و شوربختی آنهاست، آدمیان می‌خواهند به هر چیز دست یابند و بدین‌سان به سبب آز و آرزوی خویش در فزونی‌جویی، خویشتن را به تیره‌روزی و تلخکامی دچار می‌سازند.» (فنون، ۱۳۶۸: ۱۳۰).

خواسته‌های غیر منطقی، از کمبودها و احساس نگرانی شخص ناشی می‌شود و همین امر سبب حسد و طمع‌ورزی می‌گردد. خوشی موقت ناشی از این تمایلات، بازتابی از عملکرد بیمارگونه‌ی انسان است و به جای آن‌که برای چنین شخصی ایجاد آرامش کند، گرفتاری و بدبختی به وجود می‌آورد. این موضوع به درستی مورد توجه نویسندگان آثار مورد بحث بوده است. نویسنده‌ی قابوس‌نامه طمع را موجب نیاز می‌داند و اعتقاد دارد که انسان با طمع، خود را بنده‌ی انسان دیگری می‌کند؛ در نتیجه برای وی خواری و زیونی پدید می‌آید. صاحب تلماک نیز طمع‌ورزی را سبب بدبختی انسان می‌داند.

۳-۸. تن‌آسانی

تن‌آسانی را می‌توان از جمله رذایل اخلاقی به حساب آورد که در مقابل آن رنج و کوشش قرار دارد. رسیدن به والایی و توانایی در گرو تلاش و رنج بردن است. تن‌آسانی عامل سستی و نیاز و در نتیجه از دست دادن اعتماد به نفس است. به همین روی، رذیلت اخلاقی شمرده می‌شود و از آن نهی می‌گردد.

«تن‌آسانی در رنج است و رنج اندر تن‌آسانی، چنان‌که آسودن امروز رنج فرداین و رنج امروزین آسایش فرداین.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۱۰۶) «مردمان سست نهاد و تن‌آسان که تنها در اندیشه‌ی هوسناکی‌ها و کام‌جویی‌های خویشند در خطرها و تنگناها از توان و دلیری بایسته بی‌بهره می‌مانند.» (فنون، ۱۳۶۸: ۱۱۳) این مطلب یادآور همان جمله‌ی عنصرالمعالی است که می‌گوید: «آسودن امروز رنج فرداین است.» و باز در جای دیگر تلماک از جمله عوامل گردن‌کشی مردم و بروز جنگ را همین تن‌آسانی می‌داند: «آن‌چه مردمان را خیره سر و گردن‌کش می‌سازد، تن‌آسانی و بی‌کارگی است.» (فنون، ۱۳۶۸: ۳۲۹)

تن‌آسانی ناشی از تأمین خواسته‌های غیر منطقی و خوشی‌های زودگذر است. این نوع خوشی‌ها بر مبنای کوشش نیست، ولی برای انسان خوش‌آیند است و تسکینی موقتی به شمار می‌آید. در واقع نشانی از عملکرد بیمارگونه‌ی انسان است و نتیجه‌ی آن بزدلی است. هم‌چنین می‌تواند حرص و حسد و تسلیم‌پذیری در برابر خواسته‌های غیر منطقی دیگران را به دنبال داشته باشد. به همین دلیل در تلماک به بیان معایب تن‌آسانی پرداخته شده است و نویسنده اعتقاد دارد انسان‌هایی که به راحت‌طلبی و تن‌آسانی خو می‌گیرند، سست و ناتوان می‌شوند و در برابر خطرها دلیری بایسته را نخواهند داشت.

غرور را سرچشمه‌ی هر نوع هلاکت و مادر هر شقاوتی دانسته و در تعریف آن آورده‌اند: «غرور آرام نفس است با چیزی که موافق هوی باشد و طبع بر آن مایل شود از شبهت و خداع شیطان.» (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۷۹۸)

در کتاب قابوس‌نامه، نویسنده، هر جا که خواسته از غرور صحبت کند، به همین حد اکتفا کرده است: «به دانش خویش غرّه مشو، اگرچه دانا باشی.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۳۹) در کتاب تلماک راجع به این ردیلت اخلاقی آمده است: «تو با غروری بی‌بنیاد و سرافرازی دروغین که پادشاهان در امان آن پرورش می‌یابند آشنایی. پادشاهان هرگز نمی‌خواهند خود را خطاکار بشمارند. پس پوشانیدن خطایی صد خطای دیگر را به ناگزیر در پی می‌آورد. به جای آن که آشکارا بگویند، فریفته شده‌اند و رنج بازگشت از خطا و چاره‌ی آن را برای خود هموار دارند، می‌باید سراسر زندگی را در فریفتگی و ناآگاهی به سر آورند.» (فنون، ۱۳۶۸: ۳۵۰)

نویسنده‌ی قابوس‌نامه برخلاف رذایل دیگر که به‌طور معمول از عواقب سوء آن‌ها سخن می‌گوید، در مورد غرور، کوتاه‌گونه سخن گفته و هشدار او به همین اندازه خلاصه می‌شود که انسان نباید به دانش خود فریفته شود.

نگرش اخلاقی، دفاعی مؤثر در برابر عفونت‌های روانی است. اتکای مطلق انسان به ظرفیت‌های خود، غریزه‌ی خودمحوری انسان را در برابر خدامحوری تقویت می‌کند و رستگاری روح انسان را خدشه‌دار می‌سازد. به همین دلیل انسان باید با وجود دارا بودن خودآگاهی، اراده و خرد در چهارچوب اخلاق اجتماعی حرکت کند و اسیر تکانه‌های غریزی که پندار «برتر بودن» فرد را بر دیگران تقویت می‌کند، نشود. این تصور نادرست سبب می‌شود که شخص هرگز خطاهای خود را به رسمیت نشناسد.

این ویژگی زبان‌بار غرور در سخنان «فنون» بازتاب داشته است. وی از غروری که پادشاهان به هنگام خطاهایشان با آن درگیرند، سخن می‌گوید و از جمله آثار سوء غرور را فرورفتگی ابدی در جهل و بی‌خبری می‌داند، چرا که معتقد است پادشاهان با غروری که دارند سعی می‌کنند تا خطا و فریفتگی خویش را خطا نشمرند و همین امر سبب بروز خطاهای دیگری می‌شود.

۳-۱۰. تندخویی

نرم‌خویی به معنای ملایمت، نرمی و مهربانی است. نراقی آورده است که: «به تجربه رسیده است که انجام امور ونیل به مقاصد به مدارا و نرم‌خویی با مردم بستگی دارد.» (نراقی، ۱۳۷۹: ۱۴۵) سوء خلقی بدخلقی همان تنگ‌دلی و ترش‌رویی و بدزبانی و امثال این‌هاست و آن را می‌توان از نتایج غضب به شمار آورد. درمقابل آن، خوش خلقی قرار دارد که از نتایج حلم محسوب می‌شود.

«دیگر تندی و تیزی عادت مکن و زحلم خالی مباش و لکن یکباره چنان نرم مباش که از خوشی و نرمی بخورندت و نیز چنان درشت مباش که هرکس به دست پساوندت.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۳۷) در تلماک،

فنون راجع به شیوه‌ی یادگیری نرم‌خویی صحبت کرده است. به عقیده‌ی او باید با مشاهده‌ی درشت‌خویی دیگران از آنها عبرت گرفت. «هرگز فراموش نکنید که درس نرم‌خویی و بزرگواری را از مردمی می‌آموزید که آنان را درشت‌خوی و بدآیین می‌نامند.» (فنون، ۱۳۶۸: ۲۶۰) هم‌چنین فنون در جای دیگر بدخویی را موجب هلاکت دانسته است: «ای نادان آن کسی که تنها سنگ‌دلی و درنده‌خویی خویش را می‌بیند تنها بر آن بنیاد می‌کند و بدان اعتماد می‌ورزد، زیرا که بدین‌سان خویشتن را به نابودی می‌کشاند.» (فنون، ۱۳۶۸: ۸۴)

در کتاب قابوس‌نامه آمده از بدخویی، به عنوان بدترین دشمن انسان یاد شده است: «خوش‌خویی و مردمی پیشه کن و از خوی‌های ناستوده دور باش.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۳۶) هم‌چنین: «هیچ دشمنی بدتر از خوی بد نیست.» (همان: ۳۴) فنون هم زمانی که به بیان مضرات بدخویی پرداخته است از آن به عنوان دشمنی یاد کرده که تا دم مرگ همراه انسان است: «از تنگدلی و بدخویی پرهیز و با آن درخود بستیز. آن دشمنی است که او را همواره تا دم مرگ با خود به هر جای خواهی برد. این دشمن به اندرزاها و رهنمودهایت راه خواهد جست، اگر به آن گوش فرا داری بر تو خیانت خواهد ورزید. بدخویی و تنگدلی ارجمندترین موقعیت‌ها را از دست تو بدر خواهد برد.» (فنون، ۱۳۶۸: ۶۵).

عنصرالمعالی علاوه بر ترغیب به نرمی و پرهیز از تندی، خواستار اعتدال در هر دو زمینه است. وی خوی بد را بزرگ‌ترین دشمن انسان می‌داند. فنون در این مورد معتقد است: الف) انسان‌های بدخو، رفتاری حیوانی دارند. ب) خوی بد سبب هلاکت است. ج) خوی بد، دشمن همیشگی انسان است. د) بدخویی فرصت‌های ارزشمند را از انسان می‌گیرد.

ویژگی چهارم تندخویی که در کلام فنون دیده می‌شود با تئوری سودجویی در اخلاق «اومانستیک» بی‌ارتباط نیست. به پندار نویسنده‌ی تلماک پرهیز از تندخویی که نوعی رفتار حیوانی است، موقعیتی ارزشمند برای انسان فراهم می‌سازد و این موضوع، انگیزه‌ی او را برای پذیرش احکام ارزشی، دو چندان می‌کند.

www.anjomanfarsi.ir

۱۱-۳. تجمل‌گرایی

تجمل‌گرایی ریشه در رذایل پست اخلاقی چون خودپسندی و تفاخر دارد و همین امر سبب می‌شود که انسان هرچه بیشتر از معرفت نفس خود باز ماند.

«آسیب و بیماری دیگر که کمابیش چاره‌ناپذیر است، زرّ و زیور دوستی و شکوه برونی است. آن‌چنان که چیرگی و اقتداری بی‌کرانه زهری است برای پادشاهان، زرّ و زیورپرستی و تجمل زهری است برای تمام مردم کشور. تمامی مردم کشور بدان خوی می‌گیرند که بیهوده‌ترین چیزهای افزون از نیاز را چونان بایستگی‌های ناگزیر زندگی بنگرند. بدین‌سان هر روز بایستگی‌های نوبنیاد را نواندیشان پدید می‌آورند و دیگر نمی‌توان دل از چیزهایی که تا سی سال پیش شناخته شده نبودند، برکند و آنها را فرو نهاد.» (فنون،

۱۳۶۸: ۵۴۵-۵۴۶) در کتاب قابوس‌نامه این منفی‌نگری دیده نمی‌شود، بلکه حتی به نوعی به آن تشویق هم می‌شود: «و آن دو دانگ دیگر که باقی بماند به تجمل خویش کن و تجمل آن کن که نمیرد و کهن نشود چون جواهر و سیمینه و زرینه و برنجینه و مسینه و رویینه و آنچه بدین ماند.» (قابوس‌نامه، ۱۳۸۶: ۱۰۶)

در کتاب تلماک از تجمل به عنوان یکی از آسیب‌های پادشاهی یاد شده است. آسیبی که اگر پادشاه گرفتار آن گردد سایر مردم نیز گرفتار آن می‌شوند و در نهایت چنان به آن عادت می‌کنند، که دیگر قادر به دل‌کندن از آن نخواهند بود. شاید به همین دلیل است که شکوه بیرونی و داشتن زرّ و زیور را به‌گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر می‌داند. نویسنده در ادامه به برشمردن معایب و زیان‌های تجمل‌گرایی می‌پردازد و آن را زهری می‌داند که باعث از بین رفتن تمام آیین‌های کهن و روی کار آمدن آیین‌های نو می‌شود. نکته‌ی درخور درنگ، سفارش صاحب قابوس‌نامه به تجمل‌گرایی است. به نظر می‌آید شکوه پادشاهی و تجملات درباری در روحیه‌ی نویسنده تأثیر گذاشته و به همین دلیل به فرزند خود سفارش کرده است که از زرینه و سیمینه برای خود تجمل فراهم سازد.

۴. سنت‌های اخلاقی و اجتماعی

مجموعه‌ای از باورها، آداب و رسوم و عادات و اخلاق وجود دارند که از آن‌ها با نام میراث فرهنگی یاد می‌شود. در طول زمان این آداب و اخلاق برای افراد یک جامعه به ارزش‌های مادی و معنوی تبدیل می‌شوند و انسان‌ها با آن‌ها می‌توانند برای خود پایگاه اجتماعی کسب کنند. تأثیرات همه‌جانبه‌ی اجتماع و آموزش‌های گسترده و ژرف جامعه «من» افراد را به «من» اجتماعی بدل می‌کند. «به بیانی «من» حتی هنگامی که تنهاست، باز نوعی بازیگر اجتماعی است، زیرا موجودی اجتماعی گردیده که در باره‌ی خود می‌اندیشد و از خلال نقش‌ها و ارزش‌ها و نشانه‌های اجتماعی، خود را ظاهر می‌کند.» (ترابی، ۱۳۸۵: ۱۵)

به هرروی انسان جزئی از جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند و باید به سنت‌ها و هنجارهای مورد پذیرش جامعه‌ی خود پای‌بند باشد.

۴-۱. تکلیف به اندازه‌ی توانایی و استحقاق

یکی از نشانه‌های عدل پادشاه آن است که به هر کسی به اندازه‌ی توانایی و استحقاق او تکلیف واگذار کند، چنان‌که در پادشاهی الهی هم این اصل رعایت شده است: «لا یكلفُ الله نفساً الاّ وسعها.» (بقره ۲۵ / ۲۸۶)

«چون کسی را شغلی دهی نیک بنگر شغل به سزاوار مرد ده. کسی که فراشی را شاید شراب داری مفرمای و آن‌که خازنی را شاید حاجبی مده که هر کاری به هر کسی نتوان داد، چنان‌که گفته‌اند که: لکل عمل رجال؛ تا زبان طاعنان بر تو گشاه نشود و خلل اندر شغل تو پدیدار نیاید.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۳۳۰) در کتاب تلماک هم تأکید شده که از هر کس به اندازه‌ی توانش باید انتظار داشت: «شگرف فرمان راندن آن است که هر کسی

را بر بنیاد شایستگی‌ها و توانایی‌هایش برگزینند و به کار گیرند.» (فنون، ۱۳۶۸: ۵۴۹) هم‌چنین در جای دیگر آمده است: «پس ای تلماک به آن خوی گیر که از بزرگ‌ترین مردان، تنها آنچه در توان و شایستگی انسان است، چشم داری.» (فنون، ۱۳۶۸: ۳۱۲)

با بهره‌گیری فعال از توانایی‌های انسان می‌توان به فضیلت دست یافت. طبعاً ناتوانی با یأس و افسردگی همراه است و در نتیجه اصالت‌ها و خوبی‌های زندگی را زیر تأثیر قرار می‌دهد. به همین روی در آثار مورد بحث، توانایی و شایستگی افراد ملاک اصلی در سپردن امور به آن‌ها دانسته شده است. نویسندگان عدم رعایت چنین امری را موجب فساد و خلل در کار می‌دانند. آنان هم‌چنین معتقدند که بسیاری از افراد بدون داشتن استعداد، شغلی که به آن‌ها پیشنهاد شده برای جلب منافع بیشتر می‌پذیرند و در نهایت سبب فساد و تباهی در کار می‌شوند.

۴-۲. ضرورت استفاده از عقل و خرد

«فاخرترین گوهری که خداوند به آدمی عطا فرموده است و بدین تفضّل و کرامت او را از دیگر حیوانات متمایز ساخته و اشرف مخلوقاتش ساخته است، گوهر عقل و خرد است.» (رزمجو، ۱۳۶۹: ۱۰۰).

«اما جهد باید کرد تا اگرچه اصیل و گه‌ری باشی تن گهر باشی که گوهر تن از گوهر اصل بهتر است چنان‌که گفته‌اند: حکمت: الشرف بالعقل و الادب لا بالاصل و النسب؛ یعنی بزرگی خرد و دانش راست نه گهر و تخمه را» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۲۷) «اگر به مال درویش گردی جهد کن تا به خرد توانگر باشی که توانگری خرد از توانگری مال بهتر باشد.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۲۶) و در جایی دیگر استفاده از خرد را توسط پادشاه امری ضروری و لازم می‌داند: «و اندر هر کاری که بخواهی کردن نخست با خرد مشورت کن که وزیرالوزرای پادشاه خرد است و تا از وی درنگ بینی شتاب مکن.» (همان: ۲۲۷) چنین امری را در تلماک هم می‌توان مشاهده کرد: «هیچ پادشاهی شایسته‌ی فرمانروایی و در توانایی خویش به‌روز و کامروا نیست، مگر به همان اندازه که خرد خویش را به کار می‌بندد و از آن فرمان می‌برد.» (فنون، ۱۳۶۸: ۷۴)

عنصرالمعالی در کتاب خود خرد را برتر از گهر و اصالت و ثروت می‌داند و معتقد است که انسان باید از لحاظ خرد غنی باشد نه مال و ثروت. «فنون» نیز موفقیت حاکم را مشروط به بهره‌گیری او از خرد می‌داند. به هر روی مسلم است که هر دو نویسنده برای خرد ارزش بسیاری قائل اند و آن را برای انسان‌ها به‌ویژه حاکمان ضروری می‌دانند.

نباید فراموش کرد که از دیدگاه اخلاق «اومانستی»، هنجارهای اخلاقی با ارزش منحصرأ مولود خرد انسانی- اند، چون انسان توانایی و ظرفیت تمییز و تشخیص را دارد.

۴-۳. اعتدال و میانه‌روی

اعتدال به معنای میانه حال شدن در کیفیت و کمیت است. در تعریف آن آورده‌اند: «تعدیل همه‌ی صفات و افعال و باز آوردن افراط و تفریط به حدّ وسط است و باعث می‌شود که کشمکش و مخالفت بین قوای مختلف از میان برود و اعتدال پدید آید.» (نراقی، ۱۳۷۹: ۶۳)

«اما ای پسر اندر کارها افراط مکن و افراط را شوم دان و اندر همه شغلی میانه باش که صاحب شریعت، صلی الله علیه و سلم گفت: خیر الامور اوسطها.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۴۶) باز در جای دیگر برای این‌که معنی اعتدال را به خوبی بیان کند، از چراغی سخن می‌گوید که حیات آن ناشی از اعتدال روغن در آن است و در صورت زیاده روی به خاموشی می‌گراید: «نبینی که زندگانی چراغ از روغن است، اما اگر بی‌حدّ و اندازه روغن اندر چراغدان افگنی، چنان‌که از نوک چراغدان بیرون آید و بر سرفتیله بیرون گذرد، بی‌شک چراغ بمیرد. همان روغن که از اعتدال سبب حیات او بود از اسراف سبب ممات او بود.» (همان: ۱۰۵)

نویسنده‌ی تلماک در این‌باره می‌نویسد: «زندگانی آن‌گاه که توأمان با اندک‌جویی، میانه‌روی و سادگی است و به‌دور از نگرانی‌ها و هوس‌های پر شور و آتشین، آن‌گاه که دارای سامان و آیین است و آکنده از تلاش و تکاپوی، تندی و توان جوانی را در اندام‌های مرد خردمند هم‌چنان نگاه می‌دارد.» (فنون، ۱۳۶۸: ۲۴۶)

آموزه‌ی تعلق فرد به خدا که هدف ادیان الهی است، انسان را در برابر پروردگار به تسلیم و می‌دارد، اما قوانین اخلاقی گاه تابع رابطه‌ی انسان و جهان است. این برون‌گرایی اخلاقی بر مصلحت‌اندیشی و ارضای نیازهای جسمی و بعضاً روحی استوار است و البته تا حدودی موازنه‌ی قدرت را در پیکار انسان با طبیعت سرکش به نفع انسان تغییر می‌دهد.

بازتاب این تئوری اخلاقی را به‌گونه‌ای می‌توان در گزارش عنصرالمعالی و فنلون مشاهده کرد. تمثیل چراغ و روغن برای تبیین تأثیر میانه‌روی در زندگی، ناظر به ارضای نیازهای فیزیولوژی و توان‌بخشی روحی انسان است که طبعاً شادزیستی و خوشی به دنبال دارد. هم‌چنین حفظ نیروی جوانی به دلیل رعایت اعتدال که از گزارش فنلون برداشت می‌شود، تأثیر این هنجار اجتماعی را در تأمین نیازهای جسمی انسان نشان می‌دهد.

۴-۴. ضرورت مشورت

«راغب» مشورت را استخراج رای از مستشار می‌داند؛ چرا که «از او اخذ می‌شود.» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۰: ذیل شور) در مورد ضرورت مشورت و اهمیت‌ی که دارد باید گفت که حق‌تعالی، حضرت محمد(ص) را با همه نبوغی که داشتند از این امر مستثنی ندانست و آیه‌ی: «..و شاورهم فی الامر...» را بر ایشان نازل فرمود. (قرآن کریم: ۱۵۹/۳)

«از مشورت کردن با پیران عار مدار و با عاقلان و دوستانی مشفق مشورت کن که با حکمت و با نبوت و تأیید محمد مصطفی (ص) از پس آن‌که آموزگار وی و سازنده‌ی کار وی خدای عزّوجلّ بود، هم بدان رضا

نداد و گفت سبحانه و تعالی «وشاور هم فی‌الامر» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۳۹ - ۴۰) «ایخوشا آن پادشاه که اندرزگرانی فرزانه‌اش از لغزش و خطا باز می‌دارند. دوستی دانا دل و وفادار پادشاه را از لشکریان رزم‌آور پیروزمند، پر سودتر است. اما دوبار خوشبخت است آن پادشاهی که بر بهروزی و شادکامی خویش آگاه است و می‌تواند اندرز رایزان دانا را به کار ببندد و از بهروزی خویش بهره جوید.» (فنون، ۱۳۶۸: ۳۰۳)

در قابوس‌نامه بر ضرورت مشورت تأکید شده است، اما نکته‌ی درخور توجه این است که عنصرالمعالی هر کسی را شایسته مشورت دادن نمی‌داند؛ در نتیجه فرزند را به مشورت با انسان‌های خاص از جمله پیران و عاقلان و دوستان مشفق سفارش می‌کند. در تلماک هم سخن از اندرزگویان فرزانه و دانا و دوستان دانا و وفادار آمده است و نویسنده تلویحاً می‌خواهد به این نکته اشاره کند که چنین افرادی برای مشورت شایستگی دارند.

۵. نتیجه‌گیری

حاصل بررسی انجام شده نشان می‌دهد که:

- ۱) شیوه‌ی بیان دو نویسنده، دستوری و مبتنی بر امر و نهی و بایدها و نبایدهاست. بنابر این توصیه‌های آنها ناظر به علم اخلاق است که امر و نهی می‌کند نه فلسفه‌ی اخلاق که از واقعیت خبر می‌دهد.
- ۲) هر دو نویسنده در بیان تکالیف اجتماعی و اخلاقی که در قالب امر و نهی مطرح می‌کنند، با درک منش و ویژگی‌های رفتاری و عواملی که سبب انگیزش در مخاطب می‌شوند، زمینه‌های پذیرش توصیه‌های اخلاقی خود را فراهم می‌سازند.
- ۳) برخی از نظریات نویسندگان آثار مورد بحث به روشنی زیر تأثیر موقعیت و مقام آنها بوده است. به تعبیری می‌توان گفت که تدبیر حکومت و آیین مملکت‌داری و در معنای امروزی، سیاست در گفتار و اعتقادات آنها تأثیر گذاشته است.
- ۴) تأکید بر ارزش‌های اخلاقی در دو اثر بیشتر انسان‌گرایانه است و به «خوب زیستن» او در زندگی دنیوی توجه دارد و کمتر به سرنوشت اخروی انسان و عاقبت او در جهان دیگر ناظر است.
- ۵) در کتاب تلماک موضوعات و مفاهیم مطرح شده، خطاب به پادشاه و حاکم است و کمتر به طبقات دیگر اجتماع توجه نشان داده شده است، حال آن‌که در قابوس‌نامه اگرچه موضوعات خطاب به گیلان‌شاه نوشته شده، اما به گونه‌ای مطرح گردیده که تمام طبقات و اقشار جامعه را دربر می‌گیرد.
- ۶) شیوه‌ی بیان در قابوس‌نامه و طرح مباحث اجتماعی و اخلاقی به‌طور معمول از زبان پادشاه در مواجهه با فرزند خویش است، در حالی که در تلماک اگرچه گاهی مواعظ در قالب داستان‌های مختلف بیان می‌شود، غیر مستقیم و از زبان سایر شخصیت‌های داستان است و می‌توان نتیجه گرفت که نویسنده از این شیوه برای تأثیر بیشتر کلام بهره برده است.

۷) هر دو نویسنده در طرح موضوعات اخلاقی و اجتماعی، به تسامح و تساهل اعتقاد دارند. به بیانی توعی اخلاق «اومانیستی» بر نظریات آن‌ها حاکم است و توصیه‌های اخلاقی آن‌ها به شخص و منافع او توجه دارد. بنابراین گاهی مطابق با نگرش مذهبی نیست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. افلاطون. (۱۳۳۵)، *جمهور*، ترجمه‌ی فؤاد روحانی، تهران: بنگاه نشر و ترجمه‌ی کتاب.
۳. ایگلتون، تری. (۱۳۸۸)، *پیش در آمدی بر نظریه‌ی ادبی*، ترجمه‌ی عباس مخبر، چاپ پنجم، تهران: نشر مرکز.
۴. ترابی، علی‌اکبر. (۱۳۸۵)، *جامعه‌شناسی ادبیات فارسی*، چاپ پنجم، تهران: فروزش.
۵. تیممی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (بی‌تا)، *غرر الحکم و درر الحکم*، ترجمه‌ی محمدعلی انصاری قمی، تهران: علمی.
۶. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۷. راغب اصفهان، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۳۸۰)، *المفردات فی غریب القرآن*، مصر: مطبه المیمیه.
۸. رزمجو، حسین. (۱۳۶۹)، *شعر کهن در ترازوی نقد اخلاق اسلامی*، ۲ جلد، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۹. سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۳)، *فرهنگ معارف اسلامی*، ۳ جلد، تهران: کوش.
۱۰. سلامت آذر، رحیم (۱۳۹۱)، *مضامین اخلاقی در قابوس‌نامه*، اولین همایش منطقه‌ای قابوس‌نامه، گنبدکاووس، دانشگاه آزاد اسلامی واحد گنبدکاووس.
۱۱. شورل، ایو. (۱۳۸۶)، *ادبیات تطبیقی*، ترجمه‌ی طهمورث ساجدی، تهران: امیرکبیر.
۱۲. شیخ صدوق، ابو جعفر محمد بن علی. (۱۳۶۹)، *ترجمه‌ی خصال*، ترجمه‌ی مدرس گیلانی، مشهد: سازمان چاپ و انتشارات جاویدان.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۸۷)، *اخلاق ناصری*، تصحیح عزیز الله علیزاده، تهران: فردوس.
۱۴. عنصر المعالی کیکاوس بن اسکندر بن قابوس و شمشیر زیاری. (۱۳۸۶)، *قابوس‌نامه*، به اهتمام غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵. غزالی طوسی، ابو حامد امام محمد. (۱۳۸۲)، *کیمیای سعادت*، ۲ جلد، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۶. _____ (۱۳۶۸)، *احیاء علوم‌الدین*، ۴ جلد، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۱۷. فروم، اریک. (۱۳۸۵)، *انسان برای خویشتن*، ترجمه‌ی اکبر تبریزی، چاپ سوم، تهران: بهجت.
۱۸. _____ (۱۳۸۷)، *جامعه‌ی سالم*، ترجمه‌ی اکبر تبریزی، چاپ پنجم، تهران: بهجت.
۱۹. فلسفی، محمدتقی. (۱۳۵۹)، *اخلاق از نظر هم‌زیستی و ارزش‌های انسانی*، تهران: هیأت نشر معارف اسلامی.
۲۰. فوشه کور، شارل هانری دو. (۱۳۷۷)، *اخلاقیات*، ترجمه‌ی امیرمحمد معزی و عبدالحمید روحبخشان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
۲۱. فنلون، فرانسوا دوسالینیاک دولامون. (۱۳۶۸)، *تلماک*، ترجمه‌ی میرجلال‌الدین کزازی، تهران: نشر مرکز.
۲۲. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۶۸)، *اخلاق حسنه*، ترجمه‌ی محمد باقر ساعدی، تهران: پیام آزادی.
۲۳. قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۷)، *رساله‌ی قشیریه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۴. مدرسی، سید محمدرضا. (۱۳۷۱)، *فلسفه‌ی اخلاق*، تهران: سروش.
۲۵. مشرف، مریم. (۱۳۸۹) *جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران*، تهران: سخن.
۲۶. نراقی، علامه مولی مهدی. (۱۳۷۹)، *علم اخلاق اسلامی* (گزیده کتاب جامع‌السعادت) ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتبی مینوی، تهران: حکمت.
۲۷. نیکبخت، عباس، و اسما شمس‌الدینی. (۱۳۹۱)، *بررسی آئین زندگی (آموزه‌های اخلاقی) در قابوس‌نامه و تأثیر آن بر آثار سعدی، اولین همایش منطقه‌ای قابوس‌نامه، گنبدکاووس*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد گنبدکاووس.
۲۸. ویلم، ژان-پل. (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، تهران: علم.
۲۹. هولمز، رابرت ال. (۱۳۹۱)، *مبانی فلسفه‌ی اخلاق*، ترجمه‌ی مسعود علیا، چاپ سوم، تهران: ققنوس.