

نشریه ادبیات پایداری

دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال ششم، شماره دهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

حکمت عملی، بن مایه ادبیات پایداری ایران* (علمی- پژوهشی)

دکتر محمّد صادق بصیری

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

منظور از حکمت عملی، آن دسته از دانش‌هایی هستند که در دوره اسلامی به اخلاق موسوم شدند و در ایران پیش از اسلام، بویژه در عصر ساسانی، به صورت اندرنامه‌ها، پندنامه‌ها و امثال آنها وجود داشته و قسمت عمده‌ای از ادبیات پهلوی بودند و چون به عربی ترجمه شدند با محیط جدید متناسب گردیده، با عنوان‌هایی مانند آداب، حکم و وصایا خوانده شدند و در جامعه اسلامی، تحت تأثیر آموزه‌های قرآنی و دیگر تعالیم دینی، زمینه مساعدی پیدا کردند تا در این رشته، آثار مهمی در ادبیات فارسی و عربی به وجود آید.

در دوره‌های مختلف، کتاب‌های بسیاری در موضوعات اخلاقی و حکمت عملی تألیف شده، به طوری که می‌توان گفت که این رشته از غنی‌ترین رشته‌های ادبیات در ایران به شمار می‌آید؛ اما باید در نظر داشت که تمام این آثار از یک منبع سرچشمه نگرفته‌اند؛ بلکه از اصول مختلفی منشعب شده و تحت تأثیر عوامل متعددی به وجود آمده‌اند که تحقیق در آنها نه تنها از لحاظ فرهنگ اسلام، بلکه از نظر تاریخ فرهنگی ایران، دارای اهمیت و قابل ملاحظه است.

اگر از جزئیات بگذریم، می‌توان تمام آثاری را که در موضوع حکمت عملی پدید آمده به چهار دسته مهم تقسیم کرد: ۱- اخلاق ادبی یا ادبیات اخلاقی ۲- اخلاق دینی ۳- اخلاق فلسفی ۴- اخلاق عرفانی؛ و بنا بر تعریفی که ما از ادبیات پایداری داریم و بنا بر بررسی‌هایی که در مورد انگیزه‌ها و علل و اسباب ایجاد ادبیات پایداری صورت گرفته، معلوم می‌شود که تمام این موضوعات در ادوار مختلف، موجبات شکل‌گیری

ادبیات پایداری را فراهم ساخته اند؛ به طوری که در این تحقیق، فرض ما بر این است که: ادبیات بدون برخورداری از حکمت عملی، ادبیات پایداری نیست. نتایج این تحقیق نشان می دهد که ادبیات پایداری به طور عام و ادبیات ایران به طور خاص، دارای بن مایه حکمت عملی است و باید این موضوع و شاخه های آن را در تعاریف، انواع و ویژگی های ادبیات پایداری مورد توجه قرار داد.

واژه های کلیدی: حکمت عملی، ادبیات پایداری، اخلاق، ایران، اسلام.

۱- مقدمه

حکمت دو کاربرد دارد: یکی کاربرد قرآنی آن و دیگر به عنوان معادلی عربی برای واژه یونانی فلسفه. در مفردات راغب آمده است: حکمت به معنای رسیدن به حقیقت به وسیله علم و عقل است و علامه طباطبایی فرموده اند: حکمت بناء نوع است؛ یعنی نوعی از محکم کاری یا کار محکمی که سستی و رخنه ای در آن راه ندارد و غالباً در معلومات عقلی واقعی، که ابداً قابل بطلان و کذب نیستند استعمال می شود (طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۲، ج ۳: ۳۹۵). همچنین فرموده اند: منظور از حکمتی که در قرآن به کار رفته، مجموعه علوم و معارفی است که انسان را به حقیقت رهنمون می شود؛ به طوری که هیچ شک و ابهامی در آن نماند؛ زیرا مجموعه عقاید و آموزه هایی که قرآن بیانگر آنها است، با مقتضای فطرت بشر همسو است و مقتضای فطرت، آن بخش از علم و عمل را شامل می شود که کمال واقعی و سعادت حقیقی او را تأمین بکند؛ از این رو، می شود گفت که دین با واقعیت و حقیقت مطابقت دارد، اصول و قواعدی که با دین آمده، در واقع حکمت اند؛ و پیامبر (ص) مأمور است این حکمت را به مردم بیاموزد (همان، ج ۱۲: ۵۷۱). علامه طباطبایی در جایی دیگر فرموده اند: حکمت، نظر و اعتقادی است که مطابق واقع و ملازم با رشد بوده و کذب ناپذیر باشد و ضروری بر آن مترتب نگردد (همان، ج ۱۹: ۲۶۳) و علامه طبرسی فرموده اند: حکمت آن است که تو را بر امر حق که باطلی در آن نیست واقف کند (طبرسی فضل بن حسن، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۵۵). و سید علی اکبر قرشی در جمع بندی اقوال گفته اند: با مراجعه به اصل معنای حکمت می توان به دست آورد که حکمت یک

حالت و خصیصه درک و تشخیص است که شخص به وسیله آن می‌تواند حق و واقعیت را درک کند و مانع از فساد شود و کار را متقن و محکم انجام دهد؛ بنابراین، حکمت نوعی حالت نفسانی و صفت روحی است، نه شیء خارجی؛ بلکه شیء محکم خارجی از نتایج حکمت است (قرشی علی اکبر، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۶). از مجموع آنچه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که: حکمت ملکه‌ای علمی، اعتقادی و عملی است که مطابق با نظام تکوین فطرت و دین الهی بوده و بطلان ناپذیر باشد و انسان را در مسیر رشد و تکامل قرار دهد و هیچ فساد بر آن مترتب نگردد.

الف - حکمت در اصطلاح فلاسفه

فلاسفه، در تعریف حکمت اصطلاحی خود گفته‌اند: حکمت، علم به حقایق اشیاء است به قدر طاقت بشری. و بعضاً گفته‌اند حکمت آن است که انسان به حقایق اشیاء، چنان علم پیدا کند که خود، نمونه‌ای عقلی از عالم عینی شود. و گفته‌اند: حکمت عبارت است از مظهر اسماء و صفات حق تعالی شدن تا آنجا که ممکن است. فلاسفه، واژه حکمت را گاه به معنی علوم حقیقی و در مقابل علوم اعتباری مثل صرف و نحو و علم لغت و... به کار برده‌اند؛ و گاه آن را در معنایی وسیع‌تر مطرح کرده که شامل برخی علوم اعتباری هم باشد؛ و گاه نیز آن را در مقابل علوم تجربی به کار برده‌اند؛ ولی در مشهورترین استعمال، فلاسفه حکمت را به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم کرده‌اند و حکمت نظری خود به سه بخش تقسیم می‌شود؛ ۱- حکمت طبیعی که شامل همه علوم طبیعی نظیر مباحث طبیعیات، فلسفه، فیزیک و شیمی و... است؛ ۲- حکمت ریاضی که شامل حساب، هندسه، هیئت و موسیقی است. ۳- الهیات که شامل دو بخش الهیات بالمعنی الاعم، که از احکام کلی وجود بحث می‌کند، و الهیات بالمعنی الاخص که خداشناسی و توابع آن است. حکمت عملی نیز شامل سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست است (مصباح یزدی محمدتقی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۶۵ و ۲۷).

الف - ۱ - جمع بندی مطالب در باب حکمت

از آنچه بیان شد معلوم می شود که اولاً حکمت عمدتاً یک وصف نفسانی و روحی است؛ ثانیاً حکمت از سنخ علم و آگاهی است؛ لذا یکی از رسالات انبیاء (ع) تعلیم حکمت است «يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ». ثالثاً حکمت مراتبی دارد؛ چرا که حقایق اشیاء، دارای مراتب است. شناخت حقیقت اشیاء طبیعی، حکمت طبیعی؛ و شناخت حقایق ریاضی، حکمت ریاضی؛ و شناخت حقایق فوق طبیعی و فوق ریاضی حکمت الهی نامیده می شود؛ لذا حکما بر سه گونه اند حکیم طبیعی، حکیم ریاضی و حکیم الهی. رابعاً حکمت نظری و علمی، در عمل نیز موجب استحکام عمل است چه عمل فردی و چه عمل خانوادگی و چه عمل اجتماعی؛ لذا حکمت عملی نیز نتیجه حکمت نظری است. خامساً چون فطرت آدمی موافق عالم تکوین، و دین نیز موافق با فطرت است؛ لذا حکمت نیز موافق با فطرت و دین است. از این رو خداوند متعال آن را در کنار کتاب آسمانی قرار داد: «يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»؛ بلکه در نگاهی دقیقتر آن را تفسیر دین قرار داده و قرآن را سراسر حکمت و حکیم نامید: «الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ» چرا که قرآن حکیم نسخه کتبی کل عالم و نقشه وجودی انسان کامل و فطرت الله جامع و میزان حقیقت است. سادساً چون خداوند متعال حکمت را به خود و به کتاب خود نسبت داده است، معلوم می شود که حکمت به معنی حقیقی آن و در مرتبه عالی آن از سنخ علم تخلف ناپذیر و صددر صد یقینی است.

ب - معرفت چیست؟

در مورد چیستی معرفت و علم و فرق بین آن دو، مباحث فراوانی مطرح است و بعضاً دیدگاه های ارائه شده در این باب متعارض یا متفاوتند؛ لذا ما از ورود مفصل در این بحث دامنه دار پرهیز نموده و به ذکر نکاتی کوتاه در این باره بسنده می کنیم. علم و معرفت از امور بدیهی بوده و قابل تعریف نیستند؛ چون شناخت هر چیزی به علم و معرفت است؛ و چیزی ظاهر تر از این دو نیست که این دو را به ما بشناساند؛ لذا در یک تعریف تشبیهی گفته اند: علم و معرفت مثل نور

است که خود، روشن است و هر چیزی را روشن می کند. راغب در مفردات، در واژه عَرَفَ، گفته است: معرفت، شناختن شیء است با تفکر و تدبیر در آثار آن شیء، و آن اخص از علم است؛ لذا می گویند فلانی به خدا معرفت دارد و نمی گویند به خدا علم دارد؛ چون شناخت خدا با تفکر در آثار اوست. و می گویند خدا به موجودات علم دارد و نمی گویند معرفت دارد؛ چرا که معرفت از علم قاصر است و در حاصل از معرفت به کار می رود. در اقرب الموارد، در واژه عَرَفَ، گفته است: معرفت، شناختن به یکی از حواس پنجگانه است. و در قاموس القرآن، در واژه عَرَفَ، گفته است: عرفان نسبت به علم، شناخت ناقصی است؛ و آن از تفکر در آثار شیء ناشی می شود. از توجه به کاربردهای مختلف واژه معرفت و علم در علوم مختلف، چنین به نظر می رسد که این دو واژه کاربردهای متفاوتی در علوم مختلف دارند؛ لذا لغویین نیز با توجه به استعمالات گوناگون این دو کلمه، برای آن دو معانی مختلفی را بیان کرده اند؛ ولی با توجه به استعمال واژه معرفت و علم در آیات و روایات اهل بیت (ع) و اقوال لغویین، چنین به نظر می رسد که معرفت در مقابل علم، آگاهی ناقصی است؛ یعنی نسبت بین آنها، نسبت نقص به کمال است؛ به همین علت نیز صحیح است که گفته شود فلانی به خدا معرفت دارد؛ ولی نمی توان گفت فلانی به خدا علم دارد؛ چون تنها خود خداست که به خودش آگاهی کامل دارد و از طرف دیگر، صحیح است که بگوییم خدا به همه موجودات علم دارد؛ ولی صحیح نیست که گفته شود خدا به موجودات معرفت دارد؛ چون آگاهی ناقص برای خدا معنی ندارد؛ بر این اساس، شاید بتوان گفت: علم، آن نوع آگاهی است که همراه با احاطه کامل وجودی باشد و معرفت، آن نوع آگاهی است که یا همراه با احاطه وجودی نیست یا همراه با احاطه وجودی ناقص است.

ج- فطرت چیست؟

هر موجودی، با خصوصیات خاص خود آفریده شده است؛ برای مثال، نمک با صفت شوری و قند با صفت شیرینی خلق شده است؛ و این صفات در ذات آنها

و ساختار وجودی آنها نهاده شده است؛ از این خاصیت ذاتی که در موجودات بی جان وجود دارد، تعبیر به طبیعت می شود. لذا گفته می شود طبیعت نمک، شور و طبیعت قند، شیرین است. در گیاهان، افزون بر این طبیعت، خصوصیات دیگری نیز دیده می شود که کاملاً با خصوصیات موجودات بی جان متفاوت است؛ و آن عبارت است از رشد و نمو و تولید مثل؛ و نوع خاصی از واکنش به عوامل محیطی؛ که از آن می توان به طبیعت نباتی تعبیر نمود؛ ساختار وجودی حیوانات نیز افزون بر خصوصیات جمادی و نباتی، خصوصیات خاصی را از خود بروز می دهد که از آنها به غریزه تعبیر می شود، غریزه بر دو نوع است؛ غریزه ای که از سنخ آگاهی و شناخت است (غریزه نگرشی) و غریزه ای که از سنخ گرایش و عمل است (غریزه گرایشی)؛ در انسان از آن جهت که بدن او یک وجود طبیعی است، خواص طبیعی وجود دارد؛ و از آن جهت که خاصیت رشد و نمو و تولید مثل دارد؛ دارای خواص نباتی است؛ و از آن جهت که جنبه حیوانی دارد، دارای یک سری غرایز است؛ اما افزون بر همه اینها انسان دارای یک روح الهی است؛ که این روح الهی نیز ساختار و اقتضات ویژه خود را دارد؛ که از آن به فطرت تعبیر می شود. تفاوت اساسی فطرت با طبیعت و غریزه در این است که آن دو، انسان را به سوی عالم ماده سوق می دهند و نیازهای مادی او را برآورده می سازند، ولی فطرت، انسان را به سوی عالم ماوراء طبیعت و خدا سوق می دهد؛ چون حقیقت روح بر خلاف غریزه و طبیعت یک حقیقت غیرمادی و الهی است؛ لذا به سوی اصل خود گرایش دارد. و چون مسیر غرایز و طبایع با مسیر فطرت در دو جهت مخالف است؛ لذا بسیاری از اوقات بین اینها تنازع پدید می آید؛ لذا انبیاء (ع) با فرامین الهی آمده اند تا این تنازع را خاتمه دهند؛ و برای بشر برنامه ای ارائه دهند که بتواند در پرتو آن، هم غرایز خود را در حد نیاز ارضاء نماید، هم فطرت خود را شکوفا کند؛ از این روست که خداوند متعال، دین خود را دینی مبتنی بر فطرت معرفی نموده است. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم/۳۰)

بنابراین، فطرت سرشت و ساختار تکوینی و خلقتی روح انسان است که زمینه

رشد و هدایت را در او فراهم می کند؛ به عبارت دیگر، فطرت عبارت است از نوعی هدایت تکوینی انسان در دو قلمرو شناخت (نگرش) و احساس (گرایش). فطریات مربوط به ادراک و شناخت، اصول تفکر بشر به شمار می روند و فطریات مربوط به تمایل و احساس و گرایش، پایه های تعالی عملی و اخلاقی انسان قلمداد می گردند؛ و همه این ها از ویژگی ها و خصائص روح انسانی اند.

۱-۱- بیان مسأله

حکمت عملی در معنی آنچه که به نام اخلاق دینی می شناسیم، عبارت از تعالیم و احکامی است که براساس عقاید دینی بناشده و ناگفته پیداست که بزرگترین سرچشمه آن، قرآن و حدیث است و مطالب آن نیز جزء اصول یا فروع دین و مذهب به شمار می روند. در این تحقیق، حکمت عملی با همین رویکرد در شکل گیری ادبیات پایداری مورد توجه قرار می گیرد و به دنبال پاسخ به این پرسش است که آیا حکمت عملی می تواند یکی از عناصر پدیدآورنده ادبیات پایداری باشد؟

۱-۲- اهمیت و ضرورت تحقیق

در باب اینکه باید حکمت عملی را از عناصر متشکله ادبیات پایداری دانست، تاکنون سخنی به میان نیامده و نظری مطرح نگردیده است؛ بنابراین، ضرورت دارد وجود حکمت عملی در ادبیات پایداری به عنوان یک نظریه نو مطرح گردد.

۱-۳- پیشینه تحقیق

در باب حکمت عملی و اخلاق دینی، از نظر اسلام، کتاب های بسیار و آثار گوناگونی در عربی و فارسی به وجود آمده که به عنوان نمونه می توان کتاب مکارم الاخلاق طبرسی را نام برد؛ اما مباحثی از علم اخلاق نیز هست که از کتب فلسفی در مؤلفات اسلامی منعکس شده و آثاری به وجود آورده که با آثار دینی اسلامی تفاوت دارد. چنانکه می دانیم ضمن علوم یا معارفی که اعراب از یونانیان گرفتند، چیزی هم به نام علم اخلاق وجود داشت که کتاب هایی از آن به عربی ترجمه گردید. علم اخلاق، بر حسب تقسیم ارسطو، قسمتی از فلسفه عملی است؛ هرچند در یونان آثار متعددی در این موضوع وجود داشت، ولی اساس آن،

اخلاق ارسطو است که به عربی ترجمه گردید و مورد استفاده مسلمانان نیز قرار گرفت. معروف است که فارابی اخلاق ارسطو را به عربی ترجمه کرد. غیر از این کتاب، کتاب های دیگری هم در این موضوع نقل شده، مانند تفسیر فرفورئوس که اسحق بن حنین ترجمه کرده، همچنین کتاب های «جمهوری» افلاطون و «سیاست»، و مهمتر از اینها، کتاب «تولوجیا» که شامل مباحث اخلاقی از نظر نوافلاطونی بوده است. در اسلام هم آثار زیادی از این نوع، به وجود آمد و از معروفترین کسانی که در این رشته تألیفاتی کرده اند باید مسکویه، غزالی، اخوان الصفا و خواجه نصیرالدین طوسی را نام برد.

به آن اندازه که در اخلاق دینی و فلسفی دیدیم، اخلاق عرفانی دارای موضوعات و مطالب معین و محدود نیست. در واقع، آنچه در زیر این عنوان وجود دارد، ترکیبی است از مطالب دینی و تعالیم نوافلاطونی و افکار زاهدانه که کم کم بر اثر تحولات معنوی، تشخص پیدا کرده و رنگ تازه ای به خود گرفته است. موضوعات اخلاقی که در این گونه کتاب ها مورد گفتگو قرار می گیرد، موضوع های تازه و خارج از آنچه در کتاب های دیگر است، نیست؛ لیکن دارای این خصوصیت هستند که همه در هاله ای از تصوف پوشیده شده و رنگ عرفان به خود گرفته اند. نمونه این دسته را باید در کتاب های متصوفانه غزالی، مخصوصاً در کتاب معروف او به نام «حیاء علوم الدین» جست و جو کرد.

۲- بحث

بنابر آنچه در مقدمه بیان شد، حکمت عملی شامل موضوعاتی است که در فرهنگ اسلام و ایران ریشه دارد و اگر ادبیات پایداری را از مقوله ادبیات متعهد بدانیم طبق آنچه در تعریفش آمده: «نوعی از ادبیات متعهد و ملتزم است...» (بصیری، ۱۳۸۸: ۲۶) ازین رو، ناگزیر، ادبیات پایداری باید دربردارنده حکمت عملی، شامل مؤلفه ها، موضوع ها و مصادیق زیر باشد:

۲-۱- ادبیات اخلاقی

به آن دسته از تعالیم و امثال و حکم و مطالب اخلاقی، ادبیات اخلاقی گفته می‌شود که مؤلفین، از گذشته دور، گرد کرده و از مجموع آنها کتاب‌هایی به وجود آورده‌اند که ذیل عنوان عام کتب الادب معروفند. «عیون الاخبار» ابن قتیبه یکی از این گونه کتاب‌هاست که توان آن را نمونه برجسته‌ای از این نوع شمرد. در این کتاب‌ها، روایات اخلاقی از مأخذ و اصل واحدی گرفته نشده، بلکه غالباً بدون نظم و ترتیب خاص، یکی پس از دیگری آمده و بر روی هم، کتابی را پدید آورده‌اند.

البته غیر از تعالیم اسلامی، که در هر حال، در ایجاد و تکوین ادبیات اخلاقی اثر داشته‌اند، عوامل دیگر هم بی‌تأثیر نبوده‌اند؛ از جمله این عوامل، یکی آثار اخلاقی ایران و دیگری آثار اخلاقی یونان است؛ زیرا در عصری که مؤلفان اسلامی برای نخستین بار به تألیف این گونه کتب ادبی پرداختند، به جز منابع دینی، مثل قرآن و احادیث، منابع مهم دیگری که در اختیار داشتند، همین آثار ایرانی بود.

از خصوصیات این دسته از کتاب‌های اخلاقی، که دارای جنبه ادبی هستند، این است که معمولاً مشتمل بر تعالیم عملی و دستورهای جزئی در موضوع زندگی فردی و اجتماعی‌اند؛ نه مانند آثار فلسفی، که از کلیات اخلاق بحث می‌کنند و نه مثل آثار دینی، که به احکام می‌پردازند و نه همچون کتاب‌های اخلاقی متصوفه، که صرفاً دارای روح زهد و درویشی باشند؛ بلکه مطالب آنها در اطراف زندگی عملی و متعارف دور می‌زند و مشتمل بر مضامینی در تهذیب اخلاق و تزکیه نفس و امثال اینهاست؛ البته باید آثاری را هم که در موضوع ادب و تربیت و آداب معاشرت و طرز مجالست، بخصوص مصاحبت با پادشاهان و تعدیل رفتار ایشان، از نوع کلیله و دمنه یا نصیحت الملوک و مانند اینها هستند، جزء این دسته از کتب اخلاقی به شمار آورد.

۲-۲- اندرزنامه‌های پهلوی

ظاهراً ایرانیان عصر ساسانی، عشق و علاقه زیادی به این نوع ادبیات داشته‌اند، زیرا در ادبیات پهلوی، نوشته‌های بسیاری در حکمت عملی و اخلاق، به اسامی

اندرزنامه یا پندنامه وجود داشته و گذشته از این که عدّه زیادی از آنها به عربی ترجمه شده، تا امروز هم هنوز چند رساله در ادبیات پهلوی باقی مانده است. «به گفته کریستن سن، علت اینکه ایرانیان دوره ساسانی در استقبال از ترجمه کلیله و دمنه چنان شور و شعفی از خود نشان دادند، این بود که این کتاب در بیان مطالب اخلاقی، شبیه اندرزنامه ها و کتاب هایی بود که در نصیحت و حکمت عملی، در ادبیات ایران وجود داشت و ایرانیان این عهد بسیار دوست می داشتند.» (محمدی، ۱۳۷۴: ۲۵۹).

عشق و علاقه ایرانیان به این گونه نوشته ها، که برای مؤلفین اسلامی قابل توجه بوده، در آثارشان منعکس شده است. جاحظ می گوید: «ایرانیان تاریخ حوادث عظیم و موعظه ها و پندهای عام المنفعه و همچنین اموری را که نشانه سرافرازی و افتخاراتشان بوده، بر صخره های عظیم می نگاشته یا در بناهای بزرگ به یادگار می گذاشتند» (جاحظ، ۱۸۹۸: ۲۰۱). و گاهی نیز در کتب جغرافی نویسان و جهانگردان قرن های نخستین اسلامی، در ضمن شرح بعضی آثار، که از دوره های پیش از اسلام در ایران مانده و آنها را دیده اند، مطالبی از این قبیل نقل شده که گفته جاحظ را تأیید می کند؛ از آن جمله، شرحی است که ابن الفقیه درباره صخره عظیمی در همدان نوشته و از نوشته اش چنان پیداست که آن را دیده است: «در سیئه کوهی در نزدیکی همدان، دو طاق بزرگ حجاری شده بود که در هر طاق سه لوح از سنگ تراشیده و در هر لوحی، بیست سطر در حکم و نصایح، درج بوده است» (مسعودی، ۱۸۶۱، ج ۲: ۲۰۴).

اهمیتی که در این دوره به این رشته از آثار اخلاقی می دادند، باعث شده بود که اغلب در طراز لباس ها یا حاشیه فرش ها یا کناره سفره ها یا در میان بعضی از ظروف، در ضمن نقش و نگار یا به جای نقش و نگار، عبارات پندآمیز بنویسند. مسعودی از خوان بزرگی متعلق به انوشیروان گفتگو می کند که بر گرداگرد آن، با جواهر گوناگون، سخنان حکمت آمیز نوشته بودند (مسعودی، ۱۹۶۶، ج ۲: ۲۰۴). در ادبیات فارسی، منظومه ای از همین قبیل از آثار گذشته موجود است که به

«پندنامه انوشیروان» معروف است و موضوع آن، پندهایی است که بر تاج انوشیروان نوشته بوده است:

چو یک چند در پادشاهی بماند هنر را به تخت شهی برنشاند
یکی تاج فرمود گوهر نگار بر او دُرّ و یاقوت برده به کار
بر آن تاج بر بیست و سه کنگره به زیور بیاراسته یکسره
همه پند و حکمت همه بند و ناز در او کرده اندیشه های دراز
بر آن تاج بر خسرو دادگر نوشته یکی پندنامه به زر

(بدایعی بلخی، ۱۳۳۴: ۳۳۸)

۲-۳- وصایا

آثاری که در زبان عربی به عنوان *وصایا* معروف شده، عبارت از مضامین حکمت آمیز و نصایح و اندرزهایی است که از قول هر یک از پادشاهان ساسانی، در هنگام مرگ روایت می شده است. ظاهراً در ادبیات پهلوی، شمار بسیاری از این وصایا وجود داشته و مقداری هم که از این نوع، به زبان عربی نقل گردیده، کم نبوده است. در «تاریخ طبری» و «اخبار طوال» دینوری و «تاریخ حمزه اصفهانی» و مخصوصاً در «شاهنامه» فردوسی، اثر بسیاری از این گونه تعلیمات اخلاقی، دیده می شود. فردوسی پس از سرگذشت بیشتر پادشاهان ساسانی و بیان مرگ ایشان، مطالب بسیاری از اندرزهای آنها را هم به نظم آورده است. این دسته از آثار اخلاقی، در ضمن *خدای نامه*، تاریخ بزرگ ایران، به مسلمانان رسیده و می توان نیز احتمال داد که در ادبیات پهلوی، رساله های مستقلی هم از این گونه وصایا وجود داشته و به عربی هم ترجمه شده است.

۲-۴- عهد

عهد، عبارت از مجموعه دستورها و اوامری بوده که از پادشاهان ساسانی در هنگام سلطنت، درباره موضوعات مختلف از آیین جهانگرداری و راه و رسم پادشاهی و مضامین اخلاقی، خطاب به جانشین خود یا بزرگان کشور نوشته می شده و در ادبیات پهلوی، رسائل متعددی از این گونه منسوب به بیشتر پادشاهان ساسانی و مخصوصاً پادشاهان معروف، وجود داشته است. مسعودی از «عهد

شاپور» سخن رانده (مسعودی، ۱۹۶۶: ۲۰۳) و ابن طقطقی از «عهد قباد به خسرو نوشیروان» عباراتی نقل کرده (ابن طقطقی، ۱۳۶۰: ۸۹) و فردوسی هم از اندرزهای پادشاهان دیگر، مطالبی منظوم ساخته است.

۲-۵- مکاتبات

دسته‌ای از آثار ادبی و اخلاقی ایران به شکل نامه‌هایی بوده که بین دو تن مبادله می‌شده و این نامه‌ها، بیشتر به صورت نصایحی است که از پدری به فرزندى نوشته شده است. از این نوع هم در ادبیات پهلوی منسوب به پادشاهان و دانشمندان ایرانی، آثار متعددی وجود داشته است. یکی از این آثار، که در کتب عربی، نام و نشانی از آن باقی مانده، نامه‌ای بوده که انشای آن به خسرو پرویز در جواب پسرش شیرویه، نسبت داده شده است. علت انشای این نامه را، چنین نوشته اند که وقتی شیرویه بر پدرش خسرو پرویز چیره شد و او را گرفته به زندان افکند، نامه مفصلی در شرح ستمکاری‌ها و رفتار بی‌رویه‌ای که در زمان سلطنت از خسرو سرزده و در نتیجه آن‌ها، شیرویه به چنان کاری اقدام کرده بود، به او نوشت و خسرو، پاسخ مفصلی به آن نامه فرستاد که در آن، پاسخ هر یک از اتهامات شیرویه را به وجهی، رد کرده، او را پند و اندرز داده بود.

ابوحنیفه دینوری (دینوری، ۱۸۸۸: ۱۱۲)، طبری (طبری، ۱۳۶۲: ۱۰۵۴) و فردوسی، هر سه، این واقعه و مطالبی از این نامه را کم و بیش به تفصیل ذکر کرده‌اند. از ظاهر شاهنامه چنین بر می‌آید که گفته‌های شیرویه و خسرو پرویز، عنوان پیغام شفاهی داشته که این پیغام‌ها بعداً تدوین گردیده و به صورت نامه‌ای مکتوب درآمده است:

نگنجد تو را این سخن در خرد نه زین جان آن بدتنان برخورد
ولیکن من از بهر بدکامه را که برخواند این پهلوی نامه را
بداند که گفتارهای دروغ نباید که گیرد ز شاهان فروغ
همان در جهان یادگاری بود خردمند را غمگساری بود

(فردوسی، ج ۴: ۲۱۴۹)

با این که این نامه‌ها، مربوط به یک واقعه سیاسی و تاریخی است؛ ولی در تدوین یا تألیف آنها مخصوصاً در نامه خسرو پرویز، جنبه ادبی و اخلاقی آن هم، مورد نظر بوده و از این لحاظ، جزء قطعات ادبی زبان پهلوی به شمار می‌رفته است. ابن قتیبه در پنج مورد از عیون الاخبار، مطالبی از نامه خسرو پرویز نقل می‌کند که موضوع آن‌ها راهنمایی و نصیحتی در خصوص مملکت داری و آیین پادشاهی است؛ از قبیل: شروط و اوصاف عامل خراج، ستایش مشورت و نکوهش استبداد به رأی، طرز مجازات و زیان سهل‌انگاری در آن و همچنین درباره خویشتن داری و امثال آن (ابن قتیبه، ج ۱: ۲۸۸، ۵۹، ۳۰، ۱۷ و ۳۲۸).

غیر از این نامه، در ادبیات پهلوی آثار دیگری هم از همین نوع، وجود داشته و به عربی ترجمه شده است؛ مانند نامه‌هایی که مسعودی در «مروج الذهب» به شاپور نسبت داده است که یکی نامه‌ی وی به قیصر و جواب آن و دیگری، نامه‌ی او به بعضی از کارداران دولتی بوده است (مسعودی، ۱۹۶۶، ج ۱: ۱۶۴).

۲-۶- توقیعات

تا آن جا که می‌دانیم، در دربار ساسانی، چنان معمول بوده که هر عریضه‌ای به شاه نوشته می‌شده، چه در امور کشور و چه در دادخواهی از حکام یا غیر آن، یکی از دبیران به دستور پادشاه، جواب آن را به طور اجمال و با عبارتی مختصر در ذیل آن عریضه می‌نوشته و پس از امضای شاه، آن را به دبیرخانه می‌فرستاده تا به صورت احکام و مراسلات رسمی درآورند. راجع به فرمان‌ها و نامه‌هایی هم که مستقیماً از طرف پادشاه به حکام یا پادشاهان دیگر نوشته می‌شده، همین تشریفات اجرا می‌گردیده است. این دستورالعمل‌ها را، که غالباً با جملات کوتاه و یا عبارات موجز ادا می‌شده، در عربی به نام توقیع و دبیری را که متصدی آن بوده، صاحب‌التوقیع خوانده‌اند.

توقیعات این دوره، یکی از آثار هنری و ادبی زبان پهلوی به شمار می‌رود؛ زیرا این توقیعات، از زبان پادشاه و از قلم بزرگترین دبیر دربار، انشا می‌شده و ناچار در تهذیب الفاظ و انسجام معانی و زیبایی جملات آن، سعی فراوان مبذول می‌داشته‌اند و به همین جهت، غالباً این قطعات به شکل مطالب عالی اخلاقی و

عبارات حکمت آمیز، جلوه گر می شده است. این امر سبب گردیده که توقیعات، با آن که جز یک دستور اداری چیز دیگری نبوده، از لحاظ ادبی و اخلاقی نیز مورد توجه قرار داشته؛ بلکه این جنبه، به تدریج تقویت یافته و در ادبیات پهلوی جایی باز کرده است و سپس در ضمن آثار ادبی ایران به زبان عربی نیز ترجمه شده و مورد استفاده دانشمندان و دبیران قرار گرفته است.

ظاهراً بیش از همه، از خسرو انوشیروان توقیعاتی در دست بوده است. ابن قتیبه می نویسد که انوشیروان دستور داده بود در پایین نامه‌هایی که به کارگزاران دولت نوشته می شد، به اندازه چهار سطر، برای توقیع خودش جای خالی بگذارند (ابن قتیبه، ج ۱، ۸). فردوسی با تفصیل بیشتری از توقیعات انوشیروان سخن رانده و در حدود سی و شش توقیع، از این پادشاه را با خلاصه ای از موضوع نامه‌هایی که توقیع به آن مناسبت، صدور یافته در شاهنامه به نظم آورده است. بدون شک، این منقولات از خلال آثاری که از این نوع در ادبیات پهلوی وجود داشته، در کتب اسلامی راه یافته است.

این توقیعات در عصر اسلامی، مورد توجه دبیران و دانشمندان اسلامی واقع شد؛ چنانکه وقتی عبدالله ابن طاهر چنین توقیع کرد: *مَنْ سَعَى رَعَى وَمَنْ لَزِمَ الْمَنَامَ رَعَى الْأَحْلَامَ*؛ این عبارت را مأخوذ از این توقیع انوشیروان دانسته اند: «هر که روز چرذ و هر که خسبذ، خاف وینذ» (بیهقی، ۱۹۰۲: ۳۱۰).

۲-۷- خطابه های تاجگذاری

معمول شاهان ساسانی چنان بوده که در هنگام تاجگذاری، خطابه غراً و مفصّلی ایراد می کردند. این خطابه‌ها، که معمولاً از قطعات عالی ادبی به شمار می‌رفته و به شکلی هنرمندانه و بدیع تهیه می شده، عموماً مشتمل بر مضامین عالی اخلاقی و پند و اندرز بوده است. تاریخ نویسان غالباً به این خطابه‌ها اشاره کرده و بعضی نیز آن‌ها را به بلاغت ستوده اند. در کتب ادبی عربی نیز، کم و بیش، قطعاتی از این خطابه‌ها نقل شده و نمونه آن‌ها را می‌توان در «عیون الأخبار» یافت. فردوسی در آغاز پادشاهی هر یک از شاهان ساسانی، از گفته ایشان، مطالبی از نوع پند و اندرز آورده است. دینوری از خطابه ای که هرمز، پسر

انوشیروان، در روز تاجگذاری خود ایراد کرده، مطالب بسیاری نقل نموده است. (دینوری، ۱۸۸۸: ۷۷).

۲-۸- بعضی دیگر از آثار اخلاقی ایران

در قرن‌های دوم و سوم هجری، در ضمن آثار ادبی عرب، مقدار زیادی از امثال و حکم ایرانی وجود داشته است که تا مدت‌ها همچنان رنگ اصلی خود را حفظ کرده؛ ولی سپس مانند بیشتر آثار فرهنگی ایرانی، شکل عربی به خود گرفته است. ابوهلال عسکری در رساله «التفضیل بین بلاغتی العرب و العجم» از قول ابوبکر بن دُرید چنین نقل می‌کند که در دیوان صالح بن عبدالقدّوس، که یکی از شعرا بوده، هزار مثل از اعراب و هزار مثل از ایرانیان جمع شده بود (ضُحی الاسلام، ج ۱: ۱۹۰). ابن المدبّر، که یکی از دبیران دانشمند و از نویسندگان زبردست اسلامی است، در کتاب مشهور خود به نام «رساله العذرا»، آموختن و فراگرفتن امثال فارسی را هم جزء آثار دیگر ایرانی، از شرایط دبیری و نویسندگی عربی دانسته است (گُرد علی، ۱۳۲۶: ۱۸۷). و از اینجا معلوم می‌شود که تعداد زیادی از امثال و حکم ایرانی، در دسترس مؤلفان اسلامی قرار داشته و این رشته از ادبیات اخلاقی ایرانی هم، در این دوره دارای قدر و منزلت بوده است. در اینجا به عنوان نمونه چند اثر از این دست را معرفی می‌کنیم.

۲-۸-۱- پندنامه بزرگمهر

این پندنامه، در زمان نوح بن منصور سامانی (۳۸۷-۳۶۶ هـ) و به امر آن پادشاه، از زبان پهلوی به فارسی ترجمه و به ظفرنامه موسوم شده است. قسمتی از پندنامه را نیز فردوسی در شاهنامه نقل کرده است. از مقدار زیادی لغات و جملاتی که فردوسی از اصل پندنامه گرفته، استنباط می‌شود که مأخذ وی، ترجمه‌ای فارسی بوده که مستقیماً از متن پهلوی به عمل آمده، نه ترجمه عربی آن؛ در هر حال، باید در نظر داشت که ترجمه عربی این کتاب، قبل از ترجمه فارسی آن صورت گرفته، زیرا در کتاب‌هایی هم که پیش از ترجمه فارسی آن تألیف شده است مانند «مروج الذهب» و «الفهرست» و «عیون الأخبار» نیز آثار

بسیاری از اقوال و حکم بزرگمهر نقل شده است و در روزگار مسعودی، آثار بسیاری از این حکیم ایرانی در میان اعراب و مسلمانان رواج داشته است.

۲-۸-۲- جاودانه خرد ساسانی

«جاودانه خرد»، نام کتاب دیگری است که در موضوع حکمت عملی از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده و مسکویه آن را در آغاز کتاب خود نقل کرده و به همین سبب، کتاب مسکویه هم به جاودانه خرد معروف شده است. دربارهٔ زمان تألیف و مؤلف این کتاب هم مانند بسیاری دیگر از کتاب‌های پهلوی، اطلاعات درستی در دست نداریم؛ اما می‌دانیم که جاودانه خرد، مجموعه‌ای از حکمت‌های عملی، اندرزها و تعالیم اخلاقی بوده که ظاهراً در ادبیات پهلوی به دیدهٔ احترام نگریسته شده است و این نظر در ادبیات عرب نیز انعکاس یافته، به طوری که دربارهٔ اصل و منشأ و همچنین کیفیت ترجمهٔ آن، حکایت افسانه‌مانندی روایت کرده‌اند. برای این که نمونه‌ای از این گونه روایات، در دست باشد و ضمناً معلوم گردد که ایرانیان تا چه اندازه به این گونه کتاب‌های اخلاقی قدر و قیمت می‌نهادند و چگونه این نظر به محیط اسلامی نیز وارد شده و اعراب را به احترام واداشته است، حکایت زیر را که در کتاب مسکویه نقل شده و طرطوسی هم در «سراج الملوک» از قول فضل بن سهل روایت کرده، خلاصه می‌کنیم:

بنا به گفتهٔ فضل، پسر سهل، هنگامی که مأمون در خراسان به خلافت نشسته بود، هر یک از پادشاهان و امرای اطراف، برای اظهار دوستی، هدایایی نزد او می‌فرستادند؛ پادشاه کابل هم در عوض، پیر دانشمندی را که به نام ذوبان خوانده می‌شد، به دربار مأمون گسیل داشت. ذوبان مدت‌ها در دربار مأمون بماند و خلیفه هم پیوسته از رای و تدبیر او بهره‌مند می‌شد، تا وقتی که در موضوع نزاعی که بین مأمون و برادرش امین، در گرفته بود و ذوبان راهنمایی‌های ارزشمندی به مأمون نمود، مأمون برای پاداش، صد هزار درهم به وی عطا کرد؛ لیکن او نپذیرفت و گفت من چیزی می‌خواهم که از حیث قدر و قیمت از این مال افزون‌تر باشد؛ مأمون پرسید: آن چیست؟ گفت: کتابی است تألیف یکی از بزرگان ایران که در آن، مکارم اخلاق و علوم آفاق جمع است. سپس شرح مفصّلی در تعریف و توصیف

این کتاب بیان کرد و گفت کتاب اکنون در ایوان مداین موجود است. مأمون کس فرستاد تا وسط ایوان را شکافتند و صندوق کوچکی از شیشه در آن یافتند و به نزد مأمون آوردند. مأمون آن را به ذوبان داد و ذوبان به زبان خودش چیزی خوانده، بر قفل صندوق دمید تا باز شد؛ آن گاه از میان آن، بسته ای از دیبا بیرون آورده بگسترده و در میان آن اوراقی پراکنده یافتند که چون بشمردند، صد برگ بود. ذوبان آنها را برداشته، به منزلش بازگشت. باز فضل پسر سهل گوید که پس از رفتن ذوبان، من به خانه او رفتم و درباره آن کتاب سؤال هایی از او کردم؛ گفت این کتاب، *جاودان خرد*، تألیف گنجور، وزیر پادشاه ایران شهر است. من از آن کتاب چند ورق بگرفتم و خضرین علی آن ها را ترجمه کرد. وقتی که خبر به مأمون رسید، آن ترجمه را خواست و چون آن را بخواند، گفت سوگند به خدا که سخن، این است نه آن چه ما داریم.

در آغاز نسخه خطی ای که از کتاب *جاودان خرد* مسکویه یا «ادب العرب و الفرس» در کتابخانه شرقی بیروت موجود است، عبارتی است که چنین ترجمه می شود: «کتاب *جاودان خرد* که هوشنگ شاه، آن را برای جانشینش به بادگار گذاشت و گنجور پسر اسفندیار، وزیر پادشاه ایران، آن را از زبان باستانی به فارسی نقل نمود و حسن پسر سهل برادر ذوالریاستین آن را به عربی برگردانید و احمد پسر مسکویه، با افزودن حکمت های ایران، هند، عرب و روم در تکمیلش کوشید» (محمدی، ۱۳۷۴: ۲۸۰).

۲-۸-۳- المحاسن

ابن ندیم در معرفی آثار پهلوی، کتابی را به نام «*المحاسن*» به عمرین فرخان نسبت داده و او را جزء مترجمین آثار پهلوی ذکر کرده است (ابن ندیم، ۱۸۷۲: ۱۳۹). کتاب های متعددی نیز در زبان عربی به نام *المحاسن* به وجود آمده که مؤلفان آنها، عموماً آن دسته از نویسندگان اسلامی بوده اند که به آثار ایرانی علاقه مند بوده یا با آن آشنایی داشته اند. کتابی هم به این اسم، ابن قتیبه تألیف کرده که کتاب او را نخستین تقلید از عمر فرخان شمرده اند؛ زیرا شهرت ادبی وی، پس از عمر فرخان آغاز شده است.

از کتاب هایی هم که مؤلفان شیعه، به همین نام تألیف کرده اند، کتاب «محاسن الاخلاق»، تألیف ابونصر محمدبن مسعود عیاشی و کتاب «المحاسن»، تألیف ابو عبدالله محمدبن خالد برمکی را باید نام برد. این نکته را نیز از لحاظ ارتباط مذهب شیعه با ایران و آثار ایرانی، قابل مقایسه دانسته اند.

اثر دیگری باز به همین نام، به اسم یکی از مؤلفان اسلامی به نام ابن الهارون ثبت شده است. ابن الهارون، مؤلف کتابی است که آن را به نام «کتاب الأدب» ذکر کرده اند. نکته مهم این است که آثار و تألیفاتی که به نام «ادب» یا ذیل این عنوان، مخصوصاً در سده های دوم و سوم هجری، در ادبیات عربی به وجود آمده، پیوستگی تامی با آثار ایرانی داشته اند؛ زیرا این دسته از آثار عربی، به طور آشکاری تحت تأثیر فرهنگ ایرانی قرار داشته اند.

در ادبیات عربی، کتاب هایی هم با عناوین «المحاسن والأضداد» و «المحاسن والمساوی» دیده می شود. نویسندگان در این نوع از کتاب های اخلاقی تنها به ذکر اعمال نیک و اوصاف حمیده اکتفا نکرده اند، بلکه برای جلوه دادن آن ها، مطالب ضد هریک از آن اعمال و اوصاف را نیز بیان کرده اند. نمونه این گونه کتاب ها در زبان پهلوی وجود داشته، که در عرضه کردن مطالب اخلاقی، همین روش را دنبال می کرده و اوصاف نیک و بد را با عنوان «شایست ناشایست» یا «شاید نشاید»، از هم جدا می ساخته اند؛ کتبی که بین قرن های ششم و نهم میلادی در ادبیات پهلوی رونق فراوان داشته و زیاد تألیف می شده است.

۲-۹- حکمت عملی اسلام و قرآن

نظریه ادبیات متعهد و ملتزم با ظهور بزرگترین معجزه الهی برای هدایت نوع بشر، یعنی ظهور اسلام و نزول قرآن کریم، جلوه دیگری می یابد. قرآن، در باب شعر، به عنوان مظهر اتم کلام ادبی، نکاتی را مطرح کرده و تفاوت شاعر و شعر متعهد را از غیر متعهد، در آیات مختلف بیان فرموده است. با همین برداشت از قرآن، شعر جهت پیدا می کند و بایدها و نبایدهای تازه ای در شعر متعهد نمایان می شود (بصیری، ۱۳۸۴: ۹۲). به طوری که حکمت عملی را در نگاه صاحب چهار مقاله به رسالت شاعر می توان دید: «شاعر باید سلیم الفطره، عظیم الفکره،

صحيح الطبع، جيد الرويه و دقيق النظر باشد و در انواع علوم، متنوع باشد و در انواع رسوم، مستطرف؛ زیرا چنانکه شعر در هر علمی به کار همی بشود، هر علمی در شعر به کار همی شود و چون شعر بدین درجه نباشد، تأثیر او را اثر نبود و پیش از خداوند خود بمیرد» (نظامی عروضی، بی تا: ۲۹).

نظامی گنجوی نیز در مخزن الأسرار، شعر را زمانی مؤثر و مفید می داند که از زبان شرع سروده شود:

پیش و پسی بست صف کبریا	پس شعرا آمد و پیش انبیا
چون سخت شهد شد ارزان مکن	شهد سخن را مگس افشان مکن
تا نکند شرع تو را نامدار	نامزد شعر مشو زینهار
شعر تو را سدره نشانی دهد	سلطنت ملک معانی دهد
شعر تو از شرع بدان جا رسد	کز کمربت سایه به جوزا رسد
شعر بر آرد به امیریت نام	کالشعراء أمراء الکلام

(نظامی گنجوی، ۱۳۱۳: ۴۳)

و عطار نیشابوری، شعر و عرش و شرع را از یک مقوله می داند:

شعر و عرش و شرع از هم خاستند تا دو عالم زین سه حرف آراستند

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۰: ۴۶)

از نظر شاعران و اندیشمندان بزرگی همچون نظامی و عطار، شعر متعهد، شعری است که از راه شریعت به عرش الهی نزدیک شود و مایه زینت و زیور عالم هستی گردد و شاعر واقعی کسی است که چون زبان به سخن می گشاید، چیزی جز حقیقت و حکمت و ذکر خدا نمی گوید و تا زمانی که این تعهد و التزام را با خود دارد، مشمول کسانی می شود که خداوند در قرآن کریم صف آنها را از شاعران گمراه، جدا نموده و فرموده است: «الذین آمنوا و عملوا الصالحات و ذکرُوا الله کثیراً» (شعرا، ۲۲۷).

۲-۱۰- تعریف ادبیات پایداری

در کتاب «سیر تحلیلی شعر مقاومت در ادبیات فارسی»، ادبیات مقاومت تعریف و حد و مرز آن مشخص شده است. (بصیری، ۱۳۸۸: ۲۶)؛ این مقاله، عنصر

«حکمت عملی» را نیز به عناصر آن تعریف، اضافه می کند و تعریفی نو به شرح زیر به دست می دهد:

ادبیات پایداری، با بن مایه حکمت عملی، نوعی از ادبیات متعهد و ملتزم است که از طرف مردم و پیشروان فکری جامعه در برابر آنچه حیات مادی و معنوی آنها را تهدید می کند، به وجود می آید و هدفش جلوگیری از انحراف در ادبیات، شکوفایی و تکامل تدریجی آن است.

۳- نتیجه گیری

این مقاله با واکاوی پیشینه ادبیات فارسی در دو دوره پیش از اسلام و پس از آن، حکمت عملی را در آثار و منابع مختلف مربوط به ادبیات پایداری، بررسی کرده و به این نتایج دست یافته است:

۱- حکمت عملی با موضوعات اخلاق ادبی یا ادبیات اخلاقی، اخلاق دینی، اخلاق فلسفی و اخلاق عرفانی در ادوار مختلف، موجبات شکل گیری ادبیات پایداری ایران را فراهم ساخته است.

۲- ادبیات، بدون برخورداری از حکمت نظری، ادبیات پایداری نیست.

۳- حکمت عملی، که عنصر لازم در شکل گیری ادبیات پایداری است، در ایران پیش از اسلام، به صورت ادبیات اخلاقی در اندرزنامه ها، وصایا، عهد، مکاتبات، توقیعات، خطابه ها و منابع و آثار خاص، وجود داشته و در عهد اسلامی، تحت تأثیر آموزه های قرآن مجید، به ادبیات متعهد و ملتزم، معنا و روح تازه ای بخشیده و ادبیات پایداری را از مشرب قرآن و تعالیم اسلام سیراب کرده است.

۴- در تعریف ادبیات پایداری، عنصر حکمت عملی، به عنوان بن مایه این نوع ادبی وارد و این تعریف کامل می شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن طقطقى. (۱۳۶۰)، **تاریخ فخرى**، تحقیق وحید گلپایگانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۳. ابن قتیبه عبدالله بن مسلم. (بى تا)، **عیون الأخبار**، دارالکتب، قاهره.
۴. ابن ندیم محمد بن اسحاق. (۱۸۷۲ م)، **الفهرست**، لایپزیک.
۵. بدایعی بلخى. (۱۳۳۴)، **توقیعات کسرى انوشیروان**، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال هفتم، شماره چهارم.
۶. بصیرى محمدصادق. (۱۳۸۸)، **سیر تحلیلى شعر مقاومت در ادبیات فارسى**، ج ۱، کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر.
۷. _____ . (۱۳۸۴)، **طرح و توضیح چند سؤال درباره مبانی ادبیات پایدارى**، نامه پایدارى، مجموعه مقالات اولین کنگره ادبیات پایدارى، به کوشش احمد امیرى خراسانى، کرمان.
۸. بیهقى ابراهیم بن محمد. (۱۹۰۲ م)، **المحاسن و المساوی**، بی جا.
۹. جاحظ عمرو بن بحر. (۱۹۳۷ م)، **البيان و التبيين**، قاهره.
۱۰. دینورى ابوحنیفه احمد بن داوود. (۱۸۸۸ م)، **اخبار الطوال**، لیدن.
۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۳۲۴ ق)، **المفردات فى غریب القرآن**، قاهره.
۱۲. شرتونى سعید. (۱۸۸۹ م)، **اقریب الموارد فى فصیح العربیه والشوارد**، بیروت: مطبعه مرسلی الیسوعیه.
۱۳. طباطبایى علامه سید محمد حسین. (۱۳۸۲)، **تفسیر المیزان**، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانى، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
۱۴. طبرسى فضل بن حسن. **مجمع البیان فى تفسیر القرآن**، ۱۳۸۳، تصحیح و تعلیق هاشم رسولی محلاتى، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۵. طبرى محمد بن جریر. (۱۳۶۲)، **تاریخ طبرى**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر اساطیر.
۱۶. عطّار نیشابورى فریدالدین. (۱۳۸۰)، **مصیبت نامه**، به اهتمام دکتر نورانى وصال، تهران: انتشارات زوّار.
۱۷. فردوسى حکیم ابوالقاسم. (۱۳۷۹)، **شاهنامه**، تصحیح مصطفی جیحونى، اصفهان: گروه انتشارات شاهنامه پژوهى.
۱۸. قرشى على اکبر. (۱۳۷۱)، **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۱۹. کُردعلى محمد. (۱۳۲۶ ق)، **رسائل البُلغاء**، قاهره: مطبع الطاهر.
۲۰. محمدى محمد. (۱۳۷۴)، **فرهنگ ایرانى پیش از اسلام**، تهران: انتشارات توس.
۲۱. مسعودى ابوالحسن على. (۱۹۶۶ م)، **مروج الذهب**، بیروت.

۲۲. مصباح یزدی محمدتقی. (۱۳۹۱)، **آموزش فلسفه**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۳. نظامی عروضی سمرقندی. (بی تا)، **کلیات چهار مقاله**، به سعی و اهتمام علامه قزوینی، تهران: انتشارات اشراقی.
۲۴. نظامی گنجوی. (۱۳۱۳)، **مخزن الأسرار**، تصحیح وحید دستگردی، تهران: مطبعة ارمغان.

