



نشان تخصصی زبان و ادبیات فارسی

سال دوم، شماره ۵، زمستان ۱۳۹۸

www.qpjournals.ir

ISSN : 2645-6478

بررسی مفاهیم اخلاقی در دیوان سید علی جبل عاملی (مهری عرب)

دکتر بهمن علامی^۱

تاریخ دریافت : ۱۳۹۸/۰۳/۲۶

تاریخ پذیرش : ۱۳۹۸/۰۸/۱۸

چکیده

در پژوهش حاضر به بررسی انعکاس مولفه‌های اخلاقی در شعر یکی از شاعران دوره صفوی پرداخته می‌شود. مهری عرب از شمار مهاجرانی است که در سده یازدهم هجری از جبل عامل لبنان به اصفهان آمده‌اند. نسخه خطی ای از دیوان مهری به شماره ۳۲۱۷ در کتابخانه دانشگاه تهران موجود است. یکی از زمینه‌های قابل مطالعه در دیوان مهری، بررسی میزان توجه او به اخلاقیات است. مطالب در دو بخش اصلی فضایل اخلاقی (شامل: احسان، تواضع، حُسن خُلق، خاموشی و سکوت، خلوت‌نشینی، توبه، سخاوت و بخشش، قناعت) و رذایل اخلاقی (شامل بخل، بدخلقی، بدزبانی، حرص و طمع، کینه‌ورزی، ریا و منت) ارائه می‌گردد. در هر بخش تحلیلی از آن ویژگی اخلاقی با استناد به آموزه‌های دینی و اخلاقی و عرفانی و نیز شواهد شعری از شاعر مورد نظر، آورده می‌شود.

واژگان کلیدی: ادبیات تعلیمی، سبک هندی، مهری عرب، فضایل اخلاقی، رذایل اخلاقی

۱- مقدمه

موضوع اخلاق یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های جامعه ایران در قبل و بعد از اسلام بوده است. علاوه بر تألیفات فراوانی که در حوزه اخلاق صورت گرفته و این دانش را در چندین شاخه و مبحث به صورت مفصل توضیح داده است؛ در رشته‌های دیگر نیز اخلاق حضوری پررنگ دارد؛ از علم پزشکی گرفته که در آن اخلاق پزشکی اهمیت زیادی دارد تا تعلیم و تربیت و... همواره بر رعایت اصول و مولفه‌های اخلاقی تأکید فراوانی شده است. ادبیات و عرصه شعر نیز محمل مهمی برای ارائه اخلاقیات بوده است. تا جایی که ادب تعلیمی که بر اصول اخلاقی استوار است، یکی از انواع ادبی مهم در تاریخ شعر و نثر پارسی در پیش و پس از اسلام شده است. در دوره اسلامی نیز عده زیادی از شاعران و نویسندگان متون ادبی جزء واعظان و مدرسان اخلاق بوده‌اند.

پژوهش حاضر درباره بررسی فضایل و رذایل اخلاقی در دیوان یکی از شاعران روزگار صفوی است. تقریباً تمام شعرای این دوره سنت تعلیم اصول اخلاقی را که در شعر پارسی حضوری درازدامن داشته است، ادامه داده و

^۱ د. دکترای زبان و ادبیات فارسی، چهار محال و بختیاری، شهرکرد، ایران. // bahmanallami65@gmail.com



همچنان بر بیان مطالب اخلاقی اصرار می‌ورزیدند. وجود روحیه عرفانی و همچنین مضمون‌یابی‌های ویژه سبک هندی، حضور اخلاقیات در دیوان‌های شاعران صفوی و از جمله مهری عرب را بسیار پررنگ ساخته است. دیوان مهری عرب تاکنون چاپ نشده و به صورت نسخه خطی به شماره ۳۲۱۷ در کتابخانه دانشگاه تهران نگهداری می‌شود. وجود مضامین اخلاقی فراوان و مضمون‌پردازی‌های شاعر در این باب نویسندگان را به این امر راغب ساخت که در مقاله‌ای مستقل، مفصلاً به جایگاه اخلاقیات در دیوان او بپردازند.

۱-۱- هدف پژوهش

در این تحقیق تلاش می‌شود تا موضوع اخلاقیات و ویژگی‌های پسندیده و ناپسند اخلاقی (فضایل و رذایل) در دیوان مهری بررسی گردد. این موضوع، ما را در شناخت بخشی از روحیات شاعر، میزان غور او در ادب تعلیمی و نیز موضوعات مورد علاقه وی در این زمینه آشنا می‌سازد.

۱-۲- پیشینه پژوهش

درباره اخلاقیات و بررسی فضایل و رذایل اخلاقی در شعر فارسی تاکنون پژوهش‌های فراوانی انجام شده است. اخلاقیات در ادب فارسی از هانری دوفوشه کور و جستارهایی در ادب تعلیمی ایران نوشته مریم مشرف مهم‌ترین این موارد است. همچنین مقالات زیادی درباره ادب تعلیمی و بررسی مضامین اخلاقی در متون ادبی قدیم وجود دارد. فردوسی، خاقانی، سنایی، انوری، ناصر خسرو، نظامی، مولوی، جامی و صائب تبریزی از جمله شاعرانی هستند که دیوان یا بخشی از اشعار ایشان توسط پژوهشگران عرصه ادب تعلیمی مورد پژوهش قرار گرفته است. در متونی همچون کلیله و دمنه و قابوسنامه نیز از این جهت پژوهش‌های فراوانی انجام شده است. نهایت کلام اینکه، تاکنون هیچ تحقیقی درباره اخلاقیات در دیوان مهری صورت نگرفته و مقاله پیش‌رو نخستین نمونه در این باب است.

۱-۳- شیوه پژوهش

مقاله به روش اسنادی و کتابخانه‌ای و با رویکرد تحلیلی- توصیفی نگاشته شده است. ابتدا با مطالعه اشعار مهری، ابیاتی که درباره فضایل و رذایل بوده، یادداشت‌برداری شده، سپس این موارد مرتب گشته و ذیل دو فصل ویژگی‌های پسندیده و ناپسند قرار گرفته است. ذیل هر ویژگی، ابتدا توضیحی درباره آن داده شده و سپس شواهد شعری از شاعر به همراه مؤیداتی از شاعران دیگر درج گردیده است.

۲- ادبیات تعلیمی (Didactic)

«غایت هر دانش و فن و همچنین هر عمل و هر انتخاب، خیر است.» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۳۵)

پس از آنکه ادیان آسمانی و توحیدی در جهان ارائه شد، تعلیم و تربیت با اصولی مدون از اخلاقیات همراه گردید و بر دامنه و وسعت آن افزوده گشت. وجود این مقدار توجه به اخلاقیات در عرصه‌های مختلف از جمله ادبیات تأثیر گذاشت و منجر به ایجاد نوع ادبی جدیدی به نام ادب تعلیمی گشت.

ادبیات تعلیمی در ایران در سه شاخه باستان، اسلامی و فلسفی قابل بررسی است. (رک. مشرف، ۱۳۸۹: ۱۱) در کتب به‌جامانده از ایران باستان که تقریباً همه آنها در گفتمان دین زرتشتی نگارش یافته‌اند، بر پایه تضادی که

بین اهریمن و اهورمزدا در کیهان‌شناسی زرتشتی موجود است، اخلاقیات به دو دسته کلی شایست و ناشایست تقسیم می‌شوند. پس از ظهور اسلام، گنجینه آیات قرآن و احادیث نیز آموزه‌های اخلاقی فراوانی را فراروی آحاد جامعه مسلمان قرار دادند و مسلمانان با بهره‌گیری از این گنجینه به تبیین فضایل و رذایل اخلاقی پرداختند. بعدها افرادی همچون ابن مسکویه، خواجه نصیر و دیگران با رویکردی فلسفی به موضوع اخلاق و چیستی فضایل و رذایل پرداختند و بنیان‌های فلسفی اخلاقیات را مورد مذاقه قرار دادند.

ادبیات تعلیمی در جامعه اسلامی و ایرانی با دو شکل متفاوت جریان داشته است؛ صورت نخست آن است که قدما مطالب علمی (علوم مختلف) را در قالب اشعار و منظومه‌های ادبی می‌ریختند و شعر به دلیل موزون بودن قابلیت بیشتری برای حفظ و به خاطر سپردن دارد. از این دسته از منظومه‌ها که در ادب عرب نام عمومی «ارجوزه» گرفته‌اند، در واقع بیشتر برای تعلیم نوآموزان یا تفهیم مطالب دشوار به طلاب و دانش‌آموزان استفاده می‌شد. ظاهراً نخستین نمونه از آن به ادب یونان مربوط است. هزیود، شاعر یونانی قرن هشتم پیش از میلاد، و ویرژیل، شاعر مشهور رومی، دو تألیف درباره کشاورزی دارند که اولی اصول کشاورزی را به برادر خود و دومی به مخاطبان عام می‌آموزد. (رک. رستگار فسایی، ۱۳۸۰: ۳۷۷) *نصاب الصببان* فراهی، *الفیه ابن مالک* در ادب عرب و *دانشنامه حکیم میسری* در ادب فارسی از این شمار هستند.

نوع دوم، که مراد ما از ادب تعلیمی در این مقاله است؛ به مفهوم عام تعلیم اشاره دارد و منظور، تمام آثاری است که موضوع آن‌ها مسائل اخلاقی و پند و اندرز است؛ در این شاخه، آثار ادبی از جمله *قابوسنامه* و *کلیله و دمنه* حضوری برجسته دارند. بر این اساس اثر ادبی تعلیمی، «اثری است که دانشی ادبی را برای خواننده تشریح کند یا مسائل اخلاقی، مذهبی، فلسفی را به شکل ادبی عرضه دارد» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۲۴۷) و شعر تعلیمی آن است که «هدف سراینده در سرودن آن، آموزش اخلاق و تعلیم اندیشه‌های پسندیده مذهبی و عرفانی یا علوم و فنون باشد» (رزمجو، ۱۳۷۴: ۷۷). «سرودن اشعار پند و اندرز و تعلیمی در شعر فارسی از اواخر قرن چهارم آغاز شد؛ اما سنایی با اهمیتی که به این دست مسائل داشت، باب جدیدی را در سرایش اشعار حکیمانه و تعلیمی باز کرد» (یلمه‌ها، ۱۳۹۰: ۱۵۵)، که پس از او با شتاب بیشتری ادامه یافت.

چندین علت برای تأثیر فراوان اخلاقیات بر ادبیات فارسی وجود دارد: الف) تعداد زیادی از شاعران ما خود جزء واعظان و منبریان و مجلس‌گویان بوده‌اند و شغل آنها بر تألیفات ایشان تأثیر مستقیم گذاشته است. احمد غزالی، سعدی، مولوی، علاءالدوله سمنانی و... از این شمار هستند. ب) ادبیات بازتاب اجتماع است و همه موضوعات اجتماعی قابلیت آن را دارند که در متون ادبی انعکاس یابند. تعداد زیادی از مسائل و مشکلات اجتماعی ناشی از ضعف یا قوت اخلاقیات در آن جامعه است. پ) سنت دیرپای فرهنگ و شعر پارسی که ریشه در قبل از اسلام دارد، بر پایه پند و اندرز بوده است. (رک. فوشه کور، ۱۳۷۷: ۱۷-۱۳۵) این سنت حداقل تا دوره جدید شعر فارسی (انقلاب مشروطه) در شعر ایران حضور نیرومندی داشته است و کمتر دیوان شعری وجود دارد که از این مطالب برخوردار نباشد. ت) مسئله دیگر، حضور پررنگ عرفان در جامعه اسلامی و به ویژه ایرانی است. عرفا خود بحث‌های زیادی در «آداب» و «معاملات» دارند که زیربنای این مباحث بر باید و نبایدها و مولفه‌های اخلاقی شکل گرفته است. چون



عرفان برای مدتی مدید در ایران حضور داشته و «وجه غالب» فرهنگ ایرانی شده (رک. شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۴۵). در شعر شاعران متمایل به عرفان (با هر طیف و شدت و ضعف گرایش به تصوف) بر اخلاقیات توجه فراوانی می‌شود. دوره صفوی که مقارن با سبک ادبی هندی است، به علت عدم حمایت حاکمیت، عرفان با حالتی منفعلانه و نزار در جامعه و متعاقباً شعر حاضر است (رک. خاتمی، ۱۳۷۱: ۱۴۴-۱۴۶) و این نیز عاملی برای توجه شاعران به مباحث اخلاقی شده است.

کارکردهای زیادی را می‌توان برای ادب تعلیمی قائل شد. رضی در تحقیق مفصل از شش کارکرد زبانی، شناختی، اخلاق، فرهنگی و آموزش مهارت نام می‌برد. (رک. رضی، ۱۳۹۲: ۱۲-۱۰۳) تلقی عام جامعه از ادب تعلیمی عمدتاً ناظر به کارکرد اخلاقی یعنی آموزش اصول اخلاقی و باید و نبایدها است. در این مقاله نیز با عنایت به همین کارکرد، به بررسی اخلاقیات در دیوان مهری عرب پرداخته می‌شود.

۳- سبک هندی و آموزه‌های اخلاقی - تربیتی

سنت اندرزگویی و تعلیمی که در فرهنگ ایرانی سابقه داشت، با ورود اسلام با ساختار و محتوایی جدید و اسلامی کردن اصل اخلاقی در ادبیات فارسی ادامه یافت. این سنت در هر دوره ادبی بنا به ویژگی‌های اجتماعی و تاریخی آن، رویکردی پیدا کرد. برای مثال، سبک ادبی عراقی با رواج بیش از اندازه تصوف در جهان اسلام و ایران مصادف شد؛ لذا در شعر این سبک، اخلاق عرفانی و آداب و معاملات مطرح در طریقت به عنوان رویکرد اخلاقی و تعلیمی غالب در نیمه دوم سده پنجم و قرن‌های ششم تا هشتم در ادب پارسی شناخته می‌شود. سبک هندی که با دوره صفوی در ایران و سلسله گورکانی در هندوستان هم‌زمان است؛ به علت رویکردهای غالب در این دوران تاریخی از ویژگی‌هایی برخوردار است. این ویژگی‌ها ارتباط مستقیمی با نوع حکومت‌داری شاهان صفوی دارد. در این زمینه عوامل: شناخته شدن تشیع به عنوان دین رسمی ایران، درون‌گرایی و خیال‌پردازی هندیان، خروج شعر از دربار و ورود به سطح جامعه، تلاش برای ساختن اسلوب معادله، تضاد رفتار و اعظان و حاکمان با عملکرد آنها قابل بررسی است.

پس از آنکه شاه اسماعیل اول تشیع را به عنوان مذهب رسمی ایران اعلام نمود؛ تحولات ادبی و اجتماعی در کشور ایجاد شد. در این سلسله تملق‌های عجیب و غریب شاهان و ممدوحان جای خویش را به شعر مذهبی داد. بدیهی است که شعر مذهبی و منقبت‌نامه (ع) نسبت به شعر درباری محمل بسیار مناسب‌تری را برای طرح اخلاقیات فراهم می‌کند؛ زیرا بخش بزرگی از سخنان امامان معصوم درباره مسائل اخلاقی و با هدف اصلاح جامعه بیان شده است. (رک. جعفریان، ۱۳۹۵: ۴۵-۴۷)

از زاویه دیگر می‌توان بحث رواج اخلاقیات در شعر سبک هندی را چنین پی گرفت که سرزمین هند به عنوان مهد خیال‌پردازی و درون‌گرایی در مشرق‌زمین شناخته می‌شد. چون شعر سبک هندی در این سرزمین رواجی تمام یافت، این ویژگی هندیان در بین شعرای بومی و مهاجر آن دیار تعمیم یافت. اخلاقیات با درون شاعر ارتباط دارد و شاعر در بیان مفاهیم اخلاقی گاهی حدیث نفس می‌کند. لذا شعر اخلاقی در این دوره رونق مجددی گرفت.

خروج شعر از دربار و ورود آن به جامعه یکی از ویژگی‌های بارز سبک هندی است. عدم رغبت شاهان به ستایشگری شاعران (رک. شمیسا، ۱۳۸۸: ۲۷۴-۲۷۶) از دلایل وقوع این پدیده در شعر سبک هندی است. این رخداد موجب رغبت شاعران به طرح بیشتر موضوعات اخلاقی در جامعه شد و فضایل و رذایل اخلاقی به صورت گسترده در شعر این دوره مورد توجه قرار گرفت.

یکی دیگر از مولفه‌های گرایش به سبک هندی، رغبت بیش از اندازه شعرای آن روزگار به استفاده از صنعت بدیعی اسلوب معادله بود. این صنعت در واقع تشبیه یک موضوع ذهنی به مثالی عینی و ایجاد تناظر بین آن دو بود (رک. شفیع کدکنی، ۱۳۷۵: ۲۱۶) شعرای سبک هندی بسیاری از موضوعات ذهنی خویش را در اخلاقیات جستند. در حقیقت، مولفه‌های اخلاقی خوراک خوبی را برای شاعران در ساختن اسلوب معادله فراهم کرد.

۴- فضایل اخلاقی در دیوان مه‌ری عرب

علم اخلاق در زمینه صفات و مصداق‌هایی که در آن مورد بحث قرار می‌گیرد، به دو دسته کلی فضایل (شایسته‌ها) و رذایل (ناشایسته‌ها) تقسیم می‌شود. تلاش اصلاحگران جامعه از جمله نویسندگان و شاعرانی که در عرصه ادب تعلیمی فعالیت داشته‌اند، این بوده که جامعه را از رذایل دور سازند و به سمت فضایل ببرند. چنین جامعه‌ای نهایتاً به یک مدینه فاضله و رستگاری دنیوی و اخروی برای اهالی آن نائل می‌شود.

در دیوان مه‌ری نیز به مقوله فضائل و رذائل توجه شایانی شده است. اخلاقیات مورد نظر شاعر در دو فصل جداگانه ویژگی‌های پسندیده و ناپسند به بحث گذاشته می‌شوند. در هر فصل، ویژگی‌های اخلاقی برشمرده می‌شود و به پیشینه هر یک در اسلام و اخلاق عرفانی نیز اشاره می‌گردد.

۴-۱ احسان

احسان از ریشه «حسن» و به معنای «خیر رساندن به دیگران»، «کاری را به طریقی کامل انجام دادن» و «انجام عمل نیک و رفتار صالح» است. (لغت‌نامه دهخدا، ذیل «احسان»). در ادبیات فارسی غالباً به معنای نخست مدنظر شاعران و نویسندگان بوده است. این واژه، عربی است و همراه با مشتقات آن ۱۹۵ بار در قرآن آمده است. این تعداد از تکرار بیانگر اهمیت مفهوم احسان در دین اسلام است. واژگان جود، کرم، سخاوت و بخشندگی معادل‌ها و مترادفات احسان هستند.

در ادب فارسی و اصولاً ادب اسلامی، احسان یکی از مطلوب‌ترین فضایل شمرده می‌شود. احسان در ادب عرفانی نیز نقش مهمی را ایفا می‌کند. ابوسلیمان دارانی، از عرفای بزرگ متقدم، اتصاف به این صفت را باعث حذف دنائت و پستی از اخلاق قلمداد می‌کند، «قال أبو سلیمان: سمعت مضاء یقول: الزهد یمنع من التعب، و التوکل و الیقین یمنعان من الذلّة، و الکرم و الإحسان یمنعان من دناءة الأخلاق». (خرگوشی، ۱۴۲۷ ق: ۷۱)

در شعر و ادب پارسی نیز توجه ویژه‌ای به موضوع احسان شده است. گاهی شاعران و نویسندگان در تدوین آثارشان فصلی را به موضوع احسان اختصاص داده‌اند. انتخاب این صفت (از میان فضائل اخلاقی فراوان) به عنوان موضوع یک فصل، خود بیانگر اهمیت احسان در نگاه ادبای قدیم بوده است. عبدالرحمان جامی فضیلت احسان را این‌چنین به تصویر می‌کشد:



برق رخشان کند جهان روشن

جود و احسان جهان جان روشن

(جامی، ۱۳۷۸: ۱)

(۳۵۳)

البته باید این نکته را افزود که منظور از احسان در ادب فارسی و نیز امروزه در دیدگاه عام جامعه عموماً احسان و بخشندگی مالی است. در حالی که احسان اقسام دیگری مانند احسان با قلم، زبان، رفع ظلم و... نیز دارد. شاعران سبک هندی نیز همچون پیشینیان خود با رویکردی اخلاقی-اسلامی به مسئله احسان توجه داشتند. عمده مضمون سازی ایشان در باب احسان اشارتی به آیات قرآن و احادیث دارد. اصولاً شعرای سبک هندی در ضمن مضمون‌یابی‌های خویش گرایش زیادی به آسیب‌شناسی اخلاقیات داشته‌اند و این مسئله در سراسر این مقاله و در دیوان مهری مکرراً دیده می‌شود.

به دلیل اینکه روحیه غالب بر جامعه این دوره منت‌ستیزی و قناعت است؛ این نکته در نگرش شعرای سبک هندی به احسان بازتاب یافته است؛ به طوری که آن‌ها منت نهادن را به عنوان یکی از آفات احسان در پیش چشم خود دارند:

غیر منت حاصل احسان ندارد آفتی * بی‌زیان سرمایه‌سوز سود این سودا مباش

(مهری عرب، ۱۱۱۵ه.ق: گ ۲۶۳)

بیت فوق به آیه ۲۶۴ سوره بقره تلمیح دارد که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى» در این آیه گفته شده است که منت‌نهادن و اذیت‌نمودن باعث باطل شدن نیکی‌ها می‌گردد. صائب تبریزی به عنوان یکی از دو قله سبک هندی نیز تلازم دو واژه منت و احسان را به خوبی در این بیت بیان کرده است:

قبول منت احسان ز آفتاب مکن * که ماه یک‌شبه را منتش دوتا کرده‌ست

(صائب تبریزی، ۱۳۳۳: ۱۴۲)

احسان بدون منت در دیدگاه مهری آنقدر ارزشمند است که او منت‌نهادن را بخشندگی مضاعف و مجدد می‌داند:

دو بالا می‌کند احسان بی‌منت خجلت را * که منت بر کسی نهادن احسان دگر باشد

(مهری عرب، ۱۱۱۵ه.ق: گ ۲۰۲)

این بیت درخشان، در حد جستجوی نویسندگان، ساخته طبع شاعر است و پیش از وی چنین مضمونی در میان شعرای سبک هندی مشاهده نشده است.

بی طلب نیم درم هم که بود احسان است * ورنه آن مزد سؤال است اگر صد درم است

(همان: گ ۱۲۶)

دیگر مفهومی که مهری درباره احسان در بیت بالا مطرح کرده، آن است که انسان باید قبل از مطالبه کردن دیگران از وی، به آنها احسان کند. این روش از احسان نسبت به بخشیدن چیزی به دیگران پس از ارائه درخواست از سوی آن‌ها ارزش بیشتری دارد؛ حتی اگر مصداق احسان، بسیار ناچیز باشد.

موضوع دیگر این است که احسان نمودن مستلزم دارندگی و برخورداری از مکتب مالی است و کسی که ثروتی ندارد، نمی‌تواند احسان کند:

نخل‌سان گر بید هم می‌داشت باری، می‌فشاند جود ارباب سخا از همت دارندگی است
(همان: گ ۱۵۳)

شیخ اجل در این باره بیتی بدیع دارد که البته نوعی آسیب‌شناسی زمانه و به طور کلی رسم روزگار در طول تاریخ است:

درم‌داران عالم را کرم نیست کریمان را به کف اندر درم نیست
(سعدی، ۱۳۸۲: ۲۸)

این بیت شاعر چندان معقول و مقبول نیست؛ زیرا برخلاف نگرش عام جامعه (و از جمله شعرا) احسان فقط به جنبه مادی منحصر نمی‌شود و اقسام دیگر آن یعنی احسان با قلم، زبان، رفع ظلم و... نیز وجود دارد. اتفاقاً خود شاعر در جای دیگری بیت اخیر را نقض می‌کند و از نوع دیگری از احسان - یا به تعبیر او، فیض - یاد می‌کند: جلوه‌ای دارد به هر جا شب‌نم باران فیض در صدف گوهر به دریا قطره و دریا دل است
(مهری عرب، ۱۱۱۵ه.ق: گ ۱۱۶)

تفاخر به برخورداری از فضایل و نیز شرمساری از اتصاف به رذایل اخلاقی با بسامد بالایی در شعر سبک هندی وجود دارد. اگر شاعران پیشین به داشتن ممدوحان دست و دل باز یا بی‌رقیبی در عرصه شاعری می‌نازیدند، شعرای سبک هندی علاوه بر مورد اخیر (در بعضی موارد)، خود را در ویژگی‌های پسندیده اخلاقی نادره‌ای در میان شاعران دوران می‌دیدند و این مسئله با تأمل در دیوان‌های شعر آن روزگار قابل تأیید می‌باشد. مهری نیز به سرایش این دست ابیات گرایش دارد و این مسئله‌ای است که توجه و تأمل بسیار بیشتری را می‌طلبد و باید در پژوهشی دیگر به آن مستقلاً پرداخته شود:

در عرق از شرم احسان خودیم مزرع سیراب بـاران خودیم
(همان: گ ۲۹۳)

نکته آخر درباره احسان، اعتقاد قلبی مسلمانان است که احسان بدون پاسخ باقی نمی‌ماند و خداوند خیلی زود پاسخی درخورد به فرد بخشنده می‌دهد:

حاصل احسان نمی‌خواهد بهار انتظار تا به خاک افتاده است این دانه می‌آید برون
(همان: گ ۳۰۱)

۲-۴- تواضع و فروتنی

تواضع از ریشه «وضع» و به معنای فرونهادن و خود را در مرتبه‌ای پایین‌تر از دیگران تصورکردن است. (دهخدا: ذیل «تواضع»). این واژه در قرآن نیامده اما آیه ۶۳ سوره فرقان، «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا»، را ناظر به این معنی دانسته‌اند. همچنین واژه‌های قرآنی نظیر: خشوع، خشیت، تذلل و إخبات را مترادف این اصطلاح است. تواضع یکی از فضائل اخلاقی بسیار مهم در دین اسلام محسوب



می‌شود. امام صادق (ع) می‌فرماید: «سه چیز است که محبت می‌آورد: دین، فروتنی و بخشش» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۵۲: ۱۱۶). دربارهٔ تواضع در متون عرفانی نیز تأکید فراوانی شده است. پیر هرات در ابیاتی زیبا جان کلام را گفته است:

ای پسر گر مرد راهی بر در در یوزه باش
در تواضع خاک بوس و در قدم چون موزه باش
خویشتن را افکنده دار و بار کش همچون زمین
بر در حق پشت‌خم چون گنبد فیروزه باش
(انصاری، ۱۳۷۲: ۵۴۷)

شاعران سبک هندی به این موضوع بسیار پرداخته‌اند؛ گویا فروتنی با روحیات زمانهٔ آنها سازگاری تمام داشته است. همچنین به علت برخورداری از زیست عرفانی، تأکید مضاعفی بر این مسئله دارند؛ زیرا تواضع و فروتنی و ترک «خود» و تکبر یکی از مهم‌ترین مقدمات طریقت است. اعتقاد کلی مه‌ری در باب تواضع همانی است که در اسلام و اخلاق دینی و نیز در سخن شاعران و نویسندگان آمده است:

افتادگی‌ام ز خاک برداشت
کـردم چه تـرقی از تنـزل
(مه‌ری عرب، ۱۱۱۵ه.ق: گ ۲۵)

این مضمون که افتادگی و شکستگی نفس خود موجب استعلا و ترقی آدمی می‌گردد، بارها در متون کهن تکرار شده است. سعدی در باب چهارم بوستان که به تواضع اختصاص دارد، ضمن حکایتی از زبان قطره می‌گوید:

بلندی از آن یافت کو پست شد
در نیستی کوفت تا هست شد
(سعدی، ۱۳۵۹: ۱۰۰)

مه‌ری در بیتی دیگر همین موضوع را با شبکهٔ تصویری «آب» به تصویر کشیده است. چنانکه در ادامه خواهیم دید، شاعر این بیت را با عنایتی آشکار به مثنوی سروده که مولانا هم از قضا این شبکهٔ تصویری را برای تبیین مسئلهٔ تواضع برگزیده است:

خاک شو گر سربلندی بایدت کین آب را
هر که را دیدیم از بالا به جوی خویش بست
(مه‌ری عرب، ۱۱۱۵ه.ق: گ ۱۴۴)

بیت فوق اقتباسی است از بیت مشهور مثنوی معنوی:

آب کم جو تشنگی آور به دست
تا بجوشد آبت از بالا به پست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۲۴/۳)

نکتهٔ مهم دیگری که جزء ویژگی‌های سبکی شاعران سبک هندی و از جمله مه‌ری است، تلازم واژه تواضع با مفوم جاده و راهروی است. این شاعران چنین تخیل می‌کردند که زندگی همچون جاده‌ای است که با تواضع می‌توان آن را آسان‌تر و ایمن‌تر پیمود و به مقصود رسید:

در دو عالم هست راحت مردم افتاده راه
ره به منزل می‌رساند از دو جانب جاده را
(مه‌ری عرب، ۱۱۱۵ه.ق: گ ۱۰۳)

از همه پیش‌اند با پس‌ماندگی افتادگان جاده پیش از کاروان دایم به منزل می‌رسد
(همان: گ ۱۹۹)

کاربرد واژگان جاده و تواضع در شعر سبک هندی پیشینه دارد؛ بیدل در این باره می‌فرماید:
کاروان نقش پاییم، از کمال ما می‌پرس منزل ما، جاده ما، خضر ما افتادگی
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۷: ۱۳۹۴/۲)

۳-۴- حَسَن خُلُق

حسن خُلُق به معنای نرم‌خویی و گشاده‌رویی و خوش‌گفتاری در برخورد با دیگران است. (دهخدا، ذیل «حسن خلق») «خُلُق» اصطلاحاً عبارت است از حالتی نفسانی که انسان را به انجام کارهایی ترغیب می‌کند؛ بدون آن که نیاز به تفکر و اندیشیدن داشته باشد. (رک. طریحی، ۱۹۸۵: ۱۵/۱۵۷) در قرآن این واژه نیامده است اما مفسرین چندین آیه از جمله آیه ۱۹۹ سوره اعراف: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» را ناظر به این موضوع می‌دانند. خداوند در قرآن کریم (قلم/۴) پیامبر را با صفت «خلق عظیم» می‌ستاید و این مسئله را موجب برتری آن حضرت بر سایر پیامبران می‌داند. در اهمیت خوش‌خلقی همین بس که در احادیث انسان خوش‌خلق بافضیلت‌ترین مردم دانسته شده است: «إِنَّ أَكْمَلَ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنَهُمْ خُلُقًا». (کلینی، ۱۳۹۲: ۲/۹۹)

در شعر عاشقانه خوش‌خلقی معنایی ندارد اما در شعر تعلیمی که فارغ از روابط عاشقانه و ناز و نیازهای مرسوم در میان اهل عشق است، عامه مردم مخاطبان شاعر هستند. در اینجا شاعر قصد دارد احساسات درونی خویش را با آنها در میان بگذارد یا نکته‌ای اخلاقی را با بیانی ظریف بدیشان یادآور شود. شاعران مضمون‌یاب سبک هندی عمدتاً هدف دوم یعنی آموزش نکته اخلاقی را دنبال می‌کنند.

در عمده تصاویری که مهری برای خوش‌خلقی ساخته، از واژه آینه و ویژگی‌های آن بهره برده است. این کلمه یکی از پرسامدترین واژه‌ها در سبک هندی به شمار می‌رود و به دلیل همین میزان تکرار، جزء واژگان سبکی شعر عهد صفوی قلمداد می‌گردد؛ چنانکه در دیوان صائب این واژه ۷۲۰ بار تکرار شده است (رک. مستعلی پارسا، ۱۳۸۹: ۵۸). پاک‌آینه، صاف‌بودن و آشکاری باطن آن موجبات این تشبیه را از سوی مهری فراهم کرده است:

چنان‌که ز آینه صاف عکس رو پیدا است / توان ز روی نکو دید خوی نیکو را
(مهری عرب، ۱۱۱۵ ه.ق: گ ۶۷)

چون آینه از روی دلم چین به جبین نیست / این قفل مرا بر در گنجینه نباش
(همان: گ ۱۹۲)

دومین مشبه‌به‌ای که مهری از آن برای حسن خلق و صفای طینت استفاده کرده، واژه آب است. آب نیز ویژگی‌های آینه را دارد به علاوه اینکه آب خاصیت شستن و پاک‌کنندگی دارد و این مسئله‌ای است که شاعر از آن سود می‌جوید تا بی‌توجهی به گذشته‌های تلخ و کینه‌ورزی را کاملاً برای مخاطبانش توضیح دهد:

کند از بس تراوش آب گوهر پاک طینت را / به خاطر کینه‌ای امروز تا فردا نمی‌ماند
(همان: گ ۲۱۵)



مهبری در جایی وسعت خلق را به مفهوم امروزی «وسعت مشرب» و «تساهل دینی و اعتقادی» فرض کرده و سپس معتقد است که این ویژگی توان آن را دارد که هر عیب بشر را پوشیده دارد:

نیست عیبی که نهانش نکند وسعت خُلق نتواند به زمین دامن صحرا نورد
(همان: گ ۱۸۳)

البته این موضوع با واقعیت روزگار صفوی کاملاً در تضاد است؛ در آن دوره تعصب مذهبی در جامعه به شدت افزایش یافت و عامل اصلی آن، خود حکومت و پادشاهان صفوی و دو بازوی توانمند آنها یعنی علمای اخباری و ظاهری و نیز لشکریان خونخوار قزلباش و اذیال آنها بودند؛ به طوری که زندگی بر عرفا سخت شد، مردم محکوم به پذیرفتن تشیع شدند و عرفا در تنگنا قرار گرفتند. (رک. افراسیاب پور، ۱۳۸۵: ۲۱-۲۳) شعرا برای برخورداری از صله و توجه دربار ناگزیر از سرودن شعر درباری شدند و همه این‌ها در تضاد با تساهلی است که شاعر به آن اعتقاد دارد. در واقع، یگانه گروهی که به این تعصبات روی خوش نشان ندادند صوفیان و عارف‌مسلمانان بودند. مهبری نیز چون از این گروه یا دوستدار آنها است، به این تساهل اعتقاد دارد که در شعرش نیز منعکس شده است.

دیگر مطلبی که در ذیل حسن خلق باید به آن اشاره شود، اعتقاد شاعر به هم‌زبانی و حل مشکلات از طریق گفتگو است. این موضوع ارتباط مستقیمی با مطالب پیش گفته درباره تعصب دارد. به عبارت دیگر، گفتگو یکی از مصادیق دوری از تعصب و نتیجتاً از مصادیق حسن خلق محسوب می‌گردد:

ز گفت‌گوی زبانی به جان نمی‌رنجد کسی که با کسی از دل محبتی دارد
(مهبری عرب، ۱۱۱۵ ه.ق: گ ۱۹۱)

و اما بیت آخر مورد بحث:

چرب نرمی می‌کند صد شعله خو را هم‌زبان سر به هم می‌آورد یک شمع چندین رشته را
(همان: گ ۶۸)

در این بیت رد پای آموزه‌های قرآنی مشهود است. در قرآن، آن هنگام که موسی مأموریت می‌یابد تا به دیدار فرعون برود و او را ارشاد کند، خداوند به آن حضرت توصیه می‌کند که با زبان و بیانی لَین و نرم این کار را انجام دهد: «اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولْ لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (طه/ ۴۳-۴۴). به استناد همین آیات قرآن و روایاتی که منبعث از آن است، خوش‌زبانی و گفتار خوش در فرهنگ و شعر ایرانی-اسلامی نهادینه می‌شود و به عنوان یکی از فضایل اخلاقی قلمداد می‌گردد.

۴-۴- خاموشی و سکوت

سکوت و سخن جز به موقع اقتضا نگفتن یکی از مؤلفه‌های مهم تربیتی است که در ادب اسلامی جایگاهی مهم دارد. این مبحث به قدری مهم است که بخشی از کتب تعلیمی کهن را به خود اختصاص داده است. فی‌المثل امام محمد غزالی در *احیاء علوم‌الدین* در ربع مهملکات، درباره خاموشی مفصلاً توضیح می‌دهد، یا سعدی باب چهارم *گلستان* را ویژه این موضوع قرار می‌دهد. در قرآن اشاره مستقیمی به سکوت وجود ندارد اما گنجینه احادیث اسلامی

سرشار از حدیث‌هایی در این باره است. مثلاً از امام علی (ع) نقل شده است که هیچ نگهبانی، حافظ‌تر و نگهبان‌تر از خاموشی نیست. (رک. مجلسی، ۱۳۰۱: ۲۷۵/۷۱).

پس از ظهور و رواج تصوف در جامعه اسلامی، صمت و خاموشی از زاویه دیگری مورد توجه فراوان قرار گرفت. عرفا همواره دعوت به سکوت و کم‌گویی کرده‌اند و خسارت سخن‌گفتن و آگاهی غیر بر اسرار ایشان را دلیلی بر این امر دانسته‌اند. این مسئله در شعر فارسی نیز به عنوان یک فضیلت و حسن برای انسان مطرح شده است. در شعر سبک هندی، نیز در ادامه سنت قدیم شعر پارسی، به موضوعات تعلیمی از جمله خاموشی توجه فراوانی شده است. به عنوان مثال شیخ بهائی اعتقاد دارد که:

صمت عادت کن که از یک گفتنک می‌شود تاراج این تحت‌الحنک
(شیخ بهائی، ۱۳۶۱: ۱۳۲)

مهری نیز در این باره معتقد است که دانستن قدرت سکوت آدمی را از ساخت سد یا جوج بی‌نیاز می‌کند. در ضمن این اعتقاد می‌توان چنین نتیجه گرفت که ژاژخایی و سخن‌سرایی همچون سیل بنیادافکن است و تنها با سکوت می‌توان جلوی این خسارت را گرفت:

می‌شد آگه اگر از فیض زبان بستن‌ها سدّ یا جوج نمی‌بست سکندر اینجا
(مهری عرب، ۱۱۱۵ ه.ق: گ ۷۳)

طبق معمول شعر سبک هندی، مهری نیز به توصیف خاموشی و آسیب‌شناسی در این زمینه می‌پردازد. او اعتقاد دارد که خاموشی خود مانعی بزرگ در برابر سخنوری دیگران است:

خاموشی‌ام به کسی فرصت سخن ندهد تو را گمان که ز من گفت‌وگو نمی‌آید
(همان: گ ۱۹۴)

این نوع موضع‌گیری منفعلانه از ویژگی‌های سبک هندی است. گویا درونگرایی مفرط شاعران این دوره و تأثیر بی‌توجهی شاهان بر روحیه شاعران غیرمذهبی و نیز حس گوشه‌گیری هندیان که بر شاعران ساکن در آن سرزمین غالب شده است، همه و همه عاملی هستند تا اتخاذ موضع منفعلانه در سبک هندی به یک ویژگی عام تبدیل شود.

در ادامه همین دست موضع‌گیری‌ها، مجدداً مهری اعلام می‌دارد که گوش سنگین سپر مناسبی است در برابر ارة زبان دشمنان. در واقع او به جای آنکه به سخن دشمن اعتراض کند، سنگینی گوش را موهبتی برای خویش در برابر زخم زبان دشمن می‌داند:

دم تیغ زبان دشمنان را اره می‌سازد کسی کز گوش سنگین سر به دامان سپر دارد
(همان: گ ۱۹۰)

اما در دیوان مهری چند بیت متوالی درباره خاموشی وجود دارد که از جهت تضاد محتوا قابل تأمل است. به خاطر اهمیت موضوع، ابیات نقل می‌گردد:

به منع اگر نتوان دوختن دهان خبیثت بگیر گوش خود و تختتسه کن دهان خبیثت



ز پنبه که توانی به گوش خوییش گذاشت
 دهان دریدگیش بخیه گیر اگر نبود
 طلسم عقد لسانی که هست خاموشی است
 من آزموده‌ام آن را در امتحان خبیث
 متصاب رشته که دوزی بدان دهان خبیث
 ببر چو شمع به مقراض زر زبان خبیث
 (همان: گ ۱۶۳)

نکته این ابیات متوجه بیت سوم است؛ در واقع، بیت‌های دیگر حالت منفعلانه دارند اما بیت سوم حالت تهاجمی دارد که تضاد عجیبی را رقم زده است. چگونه می‌شود که شاعر در چند بیت متوالی و درباره یک موضوع واحد چنین متضاد سخن بگوید؟ این مسئله برای مخاطب بسیار عجیب است؛ به ویژه برای محققانی که بخواهد درباره دیدگاه‌ها و افکار شاعر پژوهش کند. شاید پاسخ این مسئله را در ساختار انسجام‌گریز شعر این دوره دانست که واحد حقیقی شعر، بیت است و گاهی غزل‌ها در واقع صرفاً از چسباندن ابیات منفرد و متضاد ساخته شده‌اند. (رک: دزفولیان‌راد و دیگران، ۱۳۸۲: ۷۳)

۴-۵ - خلوت و عزلت

خلوت‌نشینی برخلاف موارد پیش‌گفته در نزد برخی از علما و بخشی از جامعه یک فضیلت محسوب نمی‌شود؛ به ویژه آن که پشتوانه نقلی مستحکمی ندارد. این نگاه ناشی از خلط دو مبحث نزدیک به هم خلوت‌نشینی و رهبانیت است که هرچند در صورت با هم ترادف دارند اما تفاوت فاحشی در رویکرد هر یک وجود دارد. رهبانیت اتفاقاً مکروه دانسته شده و کلام «لا رهبانیه فی الاسلام» نیز این کراهت را مؤید و مؤکد ساخته است. اما خلوت‌نشینی و کنج عزلت اختیارکردن به عنوان یک ویژگی پسندیده محسوب می‌شود.

با شنیدن واژه خلوت بی‌اختیار و بلافاصله مرام اهل طریقت یادآوری می‌شود؛ زیرا خلوت‌گزینی و عزلت‌گرفتن از مهم‌ترین ابزارهای سلوک است. در این باره، صوفیان مسلمان بیش از همه سخن گفته‌اند. آنها در توجیه آداب و معاملات خویش به «سنت» دینی نظر دارند و معمولاً از «بدعت» دوری می‌جویند. سخن ایشان در باب عزلت و خلوت‌نشینی نیز مستند به غارنشینی حضرت رسول (ص) است و اینکه پیامبر از این طریق به مقام عظمای نبوت رسید.

موضوع مهمی که در اینجا باید بدان توجه کرد، دو معنای خاص و عام عزلت‌گزینی و خلوت‌نشینی در تاریخ ادبیات ایران است. گوشه‌گیری از خلق در معنای خاص به همان مفهوم یاد شده در عرفان اسلامی توجه دارد اما در معنای عام، هر نوع دوری از خلق و قطع رابطه با آنها به منظور ایمن‌بودن از شر ایشان است. مه‌ری به هر دو معنا نظر داشته است. او عزلت‌گزینی عرفانی را چنین به تصویر کشیده است:

پا را سبک به دامن عزلت توان کشید / از سر اگر علاقه دستار و اشود
 (مه‌ری عرب، ۱۱۱۵ ه.ق: گ ۱۸۶)

وی این مضمون بسیار مشهور را که سلوک با بریدن از تعلقات دنیوی امکان‌پذیر است؛ با استفاده از مراعات-نظیر (پا، دامن، سر، دستار) و ایجاد تناظری جالب مطرح کرده است.

اما دو بیت دیگر در دیوان شاعر وجود دارد که خلوت‌نشینی به معنای عام را در نظر دارد. نکته جالب آن که در هردو مورد، شاعر از ترس مردم زمانه و شرایط بد حاکم بر جامعه به خلوت‌نشینی روی می‌آورد:

ز خلق هر که در این عصر عزلتی دارد خدا گواست که در بسته جنتی دارد
(همان: گ ۱۹۱)

ز نیش خارِ خواری بس که می‌ترسم در این گلشن مرا گل‌چیدنی جز چیدن دامن نمی‌باشد
(همان: گ ۲۳۶)

ترس از روزگار و ابنای آن یکی از مضامین رایج در شعر کلاسیک پارسی است که حتی گاهی شاعران برخوردار از نعمت و اقبال نیز به آن پرداخته‌اند. هیچ معلوم نیست که آنها در سرودن چنین اشعار بنا بر سنت‌های شعری عمل کرده‌اند یا تجارب واقعی را به تصویر کشیده‌اند. به هر روی، ناامنی‌های اعتقادی و سیاسی و اقتصادی به علاوه رقابت‌ها و سعایت‌ها در این زمینه بی‌تأثیر نبوده است. این مسئله در سبک هندی نیز مشاهده می‌شود. صائب تبریزی که از مقبلان زمانه است، نیز به این موضوع اشاره می‌کند:

من آن وحشی‌غزالم دامن صحرای امکان را که می‌لرزم ز هر جانب غباری می‌شود پیدا
(صائب تبریزی، ۱۳۶۴: ۱۶۷/۱)

۶-۴- توبه

دیگر فضیلت اخلاقی که در این مقاله بررسی می‌شود، توبه است. توبه به معنای بازگشت بنده به سوی خداوند است. در آیات و روایات قرآن مکرراً و با تأکید فراوان به این موضوع توجه شده است. در ۶۹ آیه قرآن از توبه سخن به میان آمده و یکی از سوره‌های قرآن توبه نام دارد. همچنین در احادیث متعدد به موضوع توبه و انواع و شرایط آن پرداخته شده است.

این فضیلت در شعر فارسی و به ویژه در ادب عرفانی مورد توجه قرار گرفته است. همچنین در ادب غنایی از نوع دیگری از توبه سخن می‌رود که شاعر بارها از اشتغال به معشوق و باده و لذت توبه می‌نماید اما باز توبه‌اش را می‌شکند و به شغل قبلی خویش باز می‌گردد. البته این نوع توبه، برخلاف دیگر موارد، جزء محاسن شخصیتی شاعر و البته در شمار سنت‌های رایج در ادبیات عاشقانه قرار دارد.

ن ترک عشق و شاهد و ساغر نمی‌کنم صد بار توبه کرده‌ام و دیگر نمی‌کنم
(حافظ، ۱۳۶۲: ۱/۶۷۳)

در دیوان مه‌ری سه بار به موضوع توبه اشاره شده است:
کام ارباب قناعت را کرم شیرین نکرد
شهد اسـتغفار فزون از شکر بخشندگی است
(مه‌ری عرب، ۱۱۱۵هـ.ق گ ۱۵۲)

عاقبت کاری که می‌آید در این عالم به کار خویش را از کرده‌های بد پشیمان کردن است
(همان: گ ۱۵۵)



سحابش آب از دریای رحمت بر نمی‌دارد کند اشک ندامت گرنه با دامان تر سازش
(همان: گ ۲۶۳)

هر سه بیت از صبغة زاهدانه برخوردار است و به فرجام‌اندیشی شاعر مربوط می‌شود. مه‌ری در بیت نخست با ایجاد دوقطبی (قناعت + استغفار / کرم + بخشندگی) به این مسئله می‌پردازد که ارباب قناعت اهل استغفار هستند و کامشان از این چاشنی شیرین می‌گردد نه کرم و بخشندگی. بیت دوم به صورتی برجسته‌تر مآل‌اندیشی و عاقبت‌نگری شاعر را نمایان می‌سازد. توبه و پشیمانی از انجام افعال بد تنها کاری است که به درد رستگاری اخروی فرد می‌خورد. گویا وی این بیت را در پایان عمر و زمانی که نگاهی به گذشته دارد، سروده است. اما بیت سوم عمیق‌تر به مسئله توبه می‌پردازد و از آن متوجه مبحث مشهور «رحمت» و ارتباطش با تضرع در دین اسلام می‌شود. این بیت شباهت عجیبی به داستان شیخ احمد خضرویه و کودک حلوافروش در مثنوی دارد:

تا نگرید کودک حلوافروش بحر رحمت در نمی‌آید به جوش
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۰/۲)

مولانا در آن داستان نتیجه می‌گیرد زمانی رحمت الهی سریان می‌یابد که فرد با شکستگی دل و از صمیم جان و با چشمانی گریان به درگاه الهی رجوع کند؛ همین شرط مولانا را مه‌ری با بیانی دیگر مطرح کرده است.

۷-۴- قناعت

قناعت به معنای خشنودی و خرسندی و صرفه‌جویی است. (معین: ذیل «قناعت»). کلمه «شاکر» در معنای قانع آمده است. «خُدْ مَا آتَيْتَكَ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (اعراف / ۱۴۲) آزمندی و طمع در مقابل قناعت قرار می‌گیرد. قناعت در تصوف نیز جایگاه ویژه‌ای دارد به ویژه آن که در مقابل حرص و طمع که یکی از بزرگ‌ترین آفات تصوف است، قرار می‌گیرد. «قناعت غنا است و طمع فقر. هر که را قناعت است بی‌مال غنی است، و هر که را قناعت نیست با همه دنیا فقیر است. و عیش غنی را باشد نه فقیر را». (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۰۹۴/۳). در شعر فارسی نیز، به تبعیت از اخلاق اسلامی و عرفانی، به مفهوم قناعت توجه زیادی شده است.

ز پیر جهان‌ندیده کردم سؤالی که بهر معیشت ز مال و بضاعت
چه سرمایه سازم که سود دهد، گفت: اگر می‌توانی، قناعت قناعت
(ساوجی، ۱۳۶۲: ۱۵۰)

مطالعه شعر شاعران سبک هندی نشان می‌دهد که انزواگزینی مفهومی رایج در شعر و زندگی آنان بوده است. همین مسئله آنان را به یادکرد از مفاهیمی مانند قناعت که رابطه مستقیمی با بی‌نیازی به خلق و دوری از ایشان دارد، راغب کرد. قناعت در دیوان مه‌ری پربسامدترین فضیلت محسوب می‌شود که مؤید مطلب یادشده است. وی متذکر می‌شود که در زندگی‌اش همواره قناعت داشته و بر این طریق زیسته است:

هرگز از قاف قناعت پا برون ننهادام بال و پر نگشوده جز در آشیان عنقای من
(مه‌ری عرب، ۱۱۱۵: ق: گ ۱۲)

و به همین طریق به استغنایی دست یافته که موجب حفظ آبرویش گشته است:

ماند از فیض قناعت آبروی من به جا صاحب این گنج گوهر ساخت استغنا مرا
(همان: گ ۸۶)

وی در بیانی زیبا، قناعت را به دریایی تشبیه می‌کند که با ورود به آن، خودبخود نیازهای آدمی برطرف می‌گردد:
به دریای قناعت کشتی خود تا نیفکنم ندانستم که هر موجش لب نانی دگر باشد
(همان: گ ۲۰۲)

مهری قناعت را ویژگی اهل دل می‌داند. ایماژهای موجود در این شعر چنین می‌رساند که مراد شاعر از اهل دل، صوفیان و قلندرانی است که از اظهار نیاز به دیگران پرهیز دارند و روزگار را با فقر و فاقه سپری می‌نمایند:
به جیب چاک و لب خشک خویش ساخته‌ایم به خشک و پاره خود اهل دل مدار کنند
(همان: گ ۲۰۵)

وی در بیتی دیگر، دیدگاه انسان قانع به زندگی را چنین تصویر می‌کند که فرد قانع کمبودها را نادیده می‌انگارد و آن را ثروت فرض می‌نماید. بدین ترتیب، او حسرت نداشته‌های خویش را نمی‌خورد و به داشته‌هایش خرسند و شادمان است:

کسی را گردد از شهد قناعت کام جان شیرین که چون بر بوریا پهلو نهد بر نی‌شکر غلند
(همان: گ ۲۲۰)

شبکه واژگانی و سوژه این بیت بسیار شبیه به بیت بیدل دهلوی است که می‌گوید:

لبسته حلاوت کنج قناعتیم نی بی‌صداست در شکرستان بوریا
(بیدل دهلوی، ۱۳۸۷: ۱/۱۵۹)

از این تشابه چنین مستفاد می‌شود که این دایره واژگان و این نوع رویکرد به مفهوم قناعت در شعر سبک هندی مستعمل بوده است:

روزی خود می‌خورد در هر کجا باشد کسی نان خود را بر سر خوان کسان بی‌جا مخور
(مهری عرب، ۱۱۱۵ه.ق: گ ۲۴۹)

نکته دیگری که قناعت را توجیه می‌کند، اعتقاد به مسئله «روزی مقدر» است. مسلمانان با استناد به آیات قرآن (مانند انعام، آیه ۱۵۱؛ اسراء، آیه ۳۱؛ طه، آیه ۱۳۲؛ عنکبوت، آیه ۶۰) و احادیث، معتقدند که برای هر انسانی روزی‌ای مقدر شده و هر کس که متولد می‌شود، روزی‌اش از جانب خداوند تعیین می‌شود. ایمان به این موضوع سبب می‌شود که فرد از طمع دست بردارد و به داشته و نصیب خویش قانع گردد. حافظ با بیانی زیبا و کنایه‌آمیز می‌گوید:

ما آبروی فقر و قناعت نمی‌بریم با پادشه بگوی که روزی مقدر است
(حافظ، ۱۳۶۲: ۱/۹۲)

مهری در بیتی دیگر می‌گوید:



دو کف ز آبله پیوسته‌ام پر از گوهر است غنی است هر که بسازد به آب و دانۀ خویش
(مهری عرب، ۱۱۱۵ه.ق: گ ۲۶۷)

این بیت یادآور کلام صوفیه در باب قناعت است. ایشان قناعت را غنا و توانمندی می‌دانند زیرا غنا آن است که حقیقتاً فرد را بی‌نیاز کند.

۵- رذایل اخلاقی در دیوان مهری عرب

بعد از پرداختن به فضایل، باید از رذایل و ناشایست‌هایی سخن گفت که مهری در دیوانش از آن‌ها سخن گفته است. بدیهی است که هدف شاعر و همه کسانی که به این مفاهیم می‌پردازند، نه ترویج و تأیید آن‌ها بلکه نمایاندن زشتی‌ها برای جامعه و نهایتاً آگاهی‌بخشی و اصلاح جامعه است.

۱-۵- بخل

بخل و خست یکی از رذایل اخلاقی‌ای است که شاعران ادب پارسی ابیات فراوانی را در مذمت آن سروده‌اند. بخل در لغت به معنای منع و امساک می‌باشد. (دهخدا، ذیل «بخل») در اصطلاح اخلاق اسلامی، بخل به خودداری از خرج کردن مال اطلاق می‌شود در مواردی که نباید از آن دریغ کرد. (رک. طبرسی، ۱۴۰۸: ۵/ ۹۲) فضیلت‌های جود، کرم، سخاوت و انفاق در مقابل بخل قرار می‌گیرند. بخل و مشتقات آن در قرآن کریم مجموعاً ۱۲ بار به کار رفته که بدون استثنا بر بخل در مال اطلاق شده است. خداوند طوق آتشین در روز قیامت را به عنوان مجازات بخیلان معرفی می‌کند: «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران/ ۱۸۰)

در عرفان بخل به عنوان یکی از مذموم‌ترین رذایل و مانع سلوک معرفی شده است: «پس هیچ خلق چندان کدورت و ظلمت ندارد که بخل. تا غایتی که اگر شخصی بود مستجمع خصال ذمیمه و سخاوتی در او موجود باشد نور صفت سخا ظلمت دیگر صفات ذمیمه او را بپوشاند، و اگر همه خصال نیکو دارد و بخیل بود ظلمت بخل نور جمله صفات حمیده او را بپوشاند. و سلوک طریق تصوف کسی را آسان دست دهد که در غریزت او سخاوت منظوی بود.» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۴۹)

اما شاعران زیادی به موضوع بخل پرداخته‌اند. صائب در مذمت بخیلان زمانه می‌گوید:

چنان چکیده بخلند این گران‌جانان که نیم قطره به ابرام نیشتر ندهند
(صائب تبریزی، ۱۳۳۳: ۸۵)

مهری چندین نوبت به موضوع بخل پرداخته است؛ او در توصیفی جالب و با مدحی شبیه به ذم که نمونه‌های فراوان آن را در دواوین شاعران دربار غزنوی و سجوقی می‌بینیم و پس از آن کمتر از این آرایه استفاده شده است- مخاطبان شعرش را از سرعت سخاوت ممدوحش شگفت‌زده می‌کند:

کف جود تو سخاوت پیشه ندارد چیزی جز مجال طلبیدن که به سایل ندهد
(مهری عرب، ۱۱۱۵ه.ق: گ ۱۷۱)

گویی وجود فراگیر بخل در میان ابنای روزگار منحصر به زمانه خاصی نبوده و ایام رفاه و تنعم صفوی نیز موجب نشده که دنیا از بخلا پیراسته شود. او در موضعی با تحسر شکایت خویش را از این موضوع اعلام می‌دارد:

بخل چندان یافت استیلا که در عالم گدا حلقه‌ای جز چشم حسرت بر در دل‌ها ندید
(همان: گ ۲۰۷)

حال این پرسش مطرح است که چرا از خداوندی که به فیاضی و سخا موصوف است، باید بخل و بخیلان صادر شود. این موضوع به عنوان یکی از دغدغه‌های مهم بشری و از جمله مسلمانان مطرح بوده است. مهری برای این پرسش پاسخی دارد:

نسبت مده به مبدأ فیاض بخل را هر کس به هر چه هست سزاوار می‌دهد
(همان: گ ۲۱۱)

مسلمانان، اعم از فلاسفه، کلامیون و عرفا و...، با استناد به آیات قرآن معتقدند که از خداوندی که خیر محض است، جز خیر صادر نمی‌شود و ناگواری‌های جهان از جانب آدمی رخ می‌دهد. مسئله «صدور شر» در نظر قاطبه آنها چنین حل شده که آنچه ما شر می‌نامیم، شامل دو نوع است. نخست، شر با اسباب طبیعی است که به صورت ناخواسته در زندگی انسان عارض می‌شود. این شر یا به علت فقر و جهل آدمی است یا ناشی از قضای خداوند و سنت‌های الهی همچون سنت ابتلا. دسته دوم شر علت انسانی دارد و فرد بر اثر رعایت نکردن اصول اخلاقی رخ می‌دهد. (رک. نجفی و متقی، ۱۳۸۹: ۱۲۴) مهری در بیت اخیر، وجود بخل در جهان هستی را ناشی از نوع اول شر یعنی تقدیر الهی می‌داند.

۲-۵- ظلم

ظلم در لغت به معنای قراردادن شیئی در غیر جای خود است و دقیقاً در مقابل عدل قرار می‌گیرد. (دهخدا، ذیل «ظلم») در اصطلاح نیز ظلم به معنای ستمگری در حق فرد یا افرادی (خود، مردم و خدا) است. خداوند در آیات زیادی (۲۹۰ بار) از قرآن به توصیف ظالمان و عاقبت و مجازات ایشان و نیز تأکید بر مقابله با ستمگران و دفاع از ستمدیدگان پرداخته است. احادیث نیز سرشار از مفهوم ظلم است. امام علی (ع) می‌فرماید: «الظُّلْمُ يُزِلُّ الْقَدَمَ وَ يَسْلُبُ النَّعْمَ وَ يُهْلِكُ الْأُمَّةَ؛ ظلم قدم را می‌لرزاند، نعمت‌ها را سلب می‌کند و امت‌ها را به نابودی می‌کشاند.» (آمدی، ۱۴۲۹: ۴/۵۶۴)

رویکرد عرفا درباره ظلم نیز به دو گونه بوده است. بخش اعظم آنها ظلم را از جهان عین به ذهن و درون منتقل کرده و به این مفهوم از رویکرد درونی نگریسته‌اند لذا در برابر ظلم عینی و موجود در میان آدمیان بی تفاوت بودند. گروهی نیز همچون نجم کبری به هر دو جنبه توجه داشته و در مقابل ظالم ایستادند و از میهن و شهر و خانواده خویش دفاع کردند. مفهوم ظلم‌ستیزی آنقدر در ادبیات ایران و جهان رایج بوده که امروزه قائل به نوع ادبی «ادبیات مقاومت» یا «ادبیات پایداری» در تاریخ ادبیات هستند.

مهری ظالم به خود را نفرین می‌کند و معتقد است که ستمگر تا پایان عمرش بدی می‌بیند:



جز بدی چیزی نبیند در جهان تا زنده است آن که بد کرده است با من بی سبب خوب مرا
(مهری عرب، ۱۱۱۵ه.ق: گ ۱۷۳)
بر لاگران متاز که مشکل توان کشید پیکان آن خدنگ که در استخوان شکست
(همان: گ ۱۳۰)

نکته مهم این ابیات، نوع جبهه گیری مهری در برابر ظلمی است که به او می شود. روال طبیعی چنین است که نفرین و متذکر شدن فرجام ستم تنها واکنش به ظلم نیست و راه دیگر آن است که فرد مسلمان یا دیگر مسلمین به ظلم اعتراض کند و در پی مقابله با ستمگر برآید. البته هنگامی که طرف مقابل از ارباب قدرت باشد، نفرین و تذکر رویکرد مناسب و معقولی است زیرا در صورت مقابله خسارت های بیشتری به فرد وارد می شود. اما اگر فرد مقابل، یک شخص عادی و در حد شاعر باشد، دیگر نفرین و تذکر مناسب نیست بلکه از دیدگاه امروزی، باید آن را یک واکنش منفعلانه قلمداد کرد. با این حال مشاهده می شود که حجم عظیمی از واکنش های شاعران به ظلم به نفرین و کشیدن آه سوزناک و واگذاشتن فرد به خداوند خلاصه می شود:

داد کن از همت مردم بترس نیم شب از بانگ تظلم بترس
(نظامی، ۱۳۸۷: ۱۱۱)

این دست واکنش ها که پیش تر هم از آنها یاد شد، نتیجه نهادینه شدن یک عادت درازدامن در فرهنگ ایرانی است؛ فرهنگی که مردمانش برای سده های طولانی تحت ظلم و استبداد قرار داشتند و در نتیجه گذشت زمان آموختند یا به آنها تحمیل شد که ظلم را بپذیرند. لذا آنها از رویارویی با ظالم پرهیز و به این اکتفا کردند که مجازات او را از خداوند متعال درخواست کنند. البته در این میان استثنائاتی همچون سیف فرغانی نیز وجود دارند اما رویه غالب همان بود که گفته شد.

۳-۵- بدگویی

بدگویی از ردیلت هایی است که موجب تنفر عامه از فرد و انزوای او می گردد. اصطلاحاً بدگو به کسی گفته می شود که در حضور یا غیاب شخصی به گفتن سخنان ناپسند و زشت درباره او اقدام می کند. این فعل اگر در غیاب شخص مطرح شود، گناه غیبت محسوب می شود. در آیات و احادیث مطالب زیادی درباره بدگویی وجود دارد. آیه نخست سوره هُمزَه، «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ»، شامل افرادی است که بدزبان هستند و به دیگران طعنه می زنند. همچنین خداوند غیبت کنندگان را کسانی می داند که گوشت برادر زنده خود را می خورند: «وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَوْ يَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» (حجرات / ۱۲)

در ادب پارسی نیز بدگویی جزء مفاهیمی است که بسیار مشاهده می شود؛ چه آنکه کسی سخنان زشت (هزل) بر زبان راند و چه سعایت و سخن چینی نماید. رفتار گروه نخست در زمره هجو و هزل قرار می گیرد و رفتار گروه دوم در زمره غیبت و سعایت. ضمن اینکه تنگ نظری در جامعه ایرانی همواره و در هر موقعیت و شغل و جایگاهی وجود داشته و اجتماع از این ردیلت به شدت آسیب دیده است. عرفی با طنزی درآلود، اعتقاد دارد که تنها عیبش که از نگاه مردم پوشیده نمانده، هنر او بوده است:

هر عیب که در خلق عیان بود نهفتیم وان عیب که پوشیده نگردید هنر بود

(به نقل از: ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۷۳: ۸۵)

البته بدیهی است که در شعر عاشقانه بدگویی، همچون بسیاری از ویژگی‌های ناشایست اخلاقی، جزء مشخصات معشوق تصور می‌شود و عاشق نیز با این مسئله به راحتی کنار می‌آید و راضی به بدگویی معشوق است:

بدم گفتمی و خرسندم عفاک الله نکو گفتمی سگم خواندی و خشنودم، جزاک الله کرم کردی

(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۲۰)

در دیوان مهری به موضوع بدگویی توجه ویژه‌ای شده است؛ او معتقد است که بدگویی موجب می‌شود که اعمال نیک فرد بدگو تباه شود:

نیست بدگو را ز کار نیک خود هم بهره‌ای کی دهان شیرین شود از انگبین زنبور را

(مهری عرب، ۱۱۱۵ ه.ق: گ ۸۵)

این بیت ناظر به موضوع «حبط اعمال» است که در دین اسلام مطرح است. بر پایه این ایده، بعضی از گناهان مانند کفر به آیات قرآن، حسد، غیبت موجب نابودی تمام یا بخشی از نیکی‌های فرد می‌شود. (رک. قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۴۲۲). ناگفته نماند که امامیه و اشاعره این مسئله را قبول ندارند. با این حال، موضوع حبط عمل در میان عامه مردم نهادینه شد و مهری که شیعه‌مذهب است، بی‌وجه به رویکرد شیعه به این موضوع، به آن معتقد بوده و بیتی در این باره سروده است.

در بیتی دیگر، شاعر معتقد است که بدگویی از تفکر خالی است و لذا نباید بدگویی افراد را بها داد و از کنار آن گذشت:

حرف بدگو را نباید داد چیزی در بها پر تهی از مغز باشد استخوان نیشتر

(مهری عرب، ۱۱۱۵ ه.ق: گ ۲۵۰)

همچنین مهری بر این باور است که بدگویی از ملزومات بدسگالی است و این دو در هم عجین شده‌اند. در نتیجه، هر کس که بدگویی می‌کند، فرد بداندیش است و افراد خیرخواه به چنین عملی اقدام نمی‌کنند. او در یک اسلوب معادله زیبا، بدسگالی را به نیشتر و بدگویی را به «حرف خون» تشبیه می‌کند:

جز به بدگفتن نمی‌گردد زبان بدسگال غیر حرف خون نیاید بر زبان نیشتر

(همان: گ ۲۵۰)

بیت آخر یکی از بدیهیات اخلاقی است که اگر فرد نمی‌خواهد دیگران در حق او بدگویی نمایند، او باید از بدگویی درباره دیگران پرهیز کند:

بد کسی تو مگو تا بدت نگوید کسی کز آن سؤال غلط خیزد این جواب غلط

(همان: گ ۲۷۰)

البته این گزاره در حالت کلی نادرست است زیرا - چنانکه شاعر در دو بیت پیشتر (جز به بدگفتن...) گفته - بداندیش و بدسگال همواره در پی آسیب‌رساندن و بدگویی از دیگران است.



۴-۵- حرص و طمع

حرص و طمع در لغت به معنای علاقه شدید است (دهخدا، ذیل «حرص») و نیز به زیاده‌روی در آزمندی و میل و اراده اطلاق می‌شود. معمولاً از حرص به عنوان یک اصطلاح منفی یاد می‌گردد. در اخلاق اسلامی، حرص به حالت و صفت نفسانی گفته می‌شود که انسان را به گردآوری آنچه نیاز ندارد، برمی‌انگیزد. استقرار حرص در وجود انسان او را به هیچ حد و نهایی در موضوع مورد نظر راضی نمی‌کند. در قرآن واژه حرص پنج بار به کار رفته است. البته برای حرص معنای مثبتی هم می‌توان قائل شد، از جمله حرص در علم یا حرص بر خیرخواهی. در قرآن، پیامبر «حریص به خیرخواهی و هدایت انسان‌ها» توصیف شده است (توبه/ ۱۲۸). اما به طور کلی (در دیگر موارد قرآن) و در لسان علمای اخلاق مراد از حرص، همان رذیلت اخلاقی یعنی طمع بی‌پایان در اندوختن مال و منال دنیوی می‌باشد.

در عرفان اسلامی نیز حرص بسیار مذموم است زیرا عرفا برای قطع تعلق از نفس و دنیا تلاش می‌کنند و حرص دقیقاً در نقطه مقابل این تلاش قرار می‌گیرد. در کتب عرفانی درباره نشانه‌های عارف آمده است که: «حقیقت فقیر آن است که در هر دو کون صادق باشد و او را به هیچ چیز اعتماد نباشد و به هیچ کس ایشان را طمع نباشد و بر خدای تعالی بدل نیاورد». (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱/ ۹۹)

در ادبیات فارسی به تبعیت از آموزه‌های اخلاقی، طمع امری ناپسند شمرده می‌شود. ناصر خسرو می‌گوید:
چند گردی گرد این و آن به طمع جاه و مال کز طمع هرگز نیاید جز همه درد و بلا
(ناصر خسرو، ۱۳۵۷: ۴۹۵)

مهری در غزلی، حرص را ردیف کرده و به صورت اختصاصی به این رذیلت اخلاقی پرداخته است. او تنها راه نابودی حرص را قناعت می‌داند و معتقد است که حرص را پایانی نیست. در واقع، نکات او همان زیان‌های آشکاری است که حرص بر سر آدمی می‌آورد. البته نباید از فخامت کلام وی و بیان کوبنده و زنهاردنده شاعر که بیانگر هنر شاعری اوست، غافل گشت:

سنگ قناعت است که از دشمنان حرص باید گرفتن و زدنش بر دهان حرص
ز آسودگی نصیب نباشد حریص را هرگز به منزلی نرسد کاروان حرص
محصول سیمی است که خرمن کند حریص نشکست هیچ کس لب نانی ز خوان حرص...
غافل مشو حریص چو گشتی که گله را یکیک دهد به گرگ حوادث شبان حرص
(مهری عرب، ۱۱۵: ۵۱۱۵. ق. گ: ۲۶۸)

مهری در این ابیات چندین نتیجه ناگوار برای حرص برشمرده شده است که عبارتند از: عدم آسودگی، لذت‌نبردن از زندگی و نابودی زندگی. این مطالب، همان نتایج آشکاری است که پیشتر از او در باب این رذیلت اخلاقی گفته شد و از لحاظ محتوایی متضمن نکته تازه‌ای نیست.

۵-۵- کینه‌ورزی

کینه در لغت به معنای دشمنی و عداوت است (دهخدا، ذیل «کینه»). این صفت جزء کارهای ناشایست و غیرانسانی می‌باشد. در آیات و روایات معمولاً از سه واژه حقد و عداوت و غلّ برای این صفت استفاده شده است. امام علی (ع) می‌فرماید: «سَبَبُ الْفِتَنِ الْحِقْدُ؛ کینه‌توزی علت فتنه‌ها و آشوب‌هاست» (آمدی، ۱۴۲۹: ۱/۴: ۱۲۱).

در اخلاق اسلامی نیز کینه باعث خسارات فراوان تلقی شده است: «و هر گاه که در باطن کسی کینه و بدخواهی باشد، انقطاع اولی. یکی از حکما گفت: عتاب ظاهر به از کینه پوشیده. و لطف کینه‌ور جز وحشت زیادت نکند. و هر که در دل او بر مسلمانی کینه باشد، ایمان او ضعیف باشد، و کار او با خطر، و دل او پلید، که لقای خدای را نشاید» (غزالی، ۱۳۸۶: ۲/۳۸۹). عرفان به عنوان مرامی که نفس را پالایش می‌کند، کینه را بسیار مذموم می‌داند. او حدالدین کرمانی، شاعر و عارف سده هفتم، رابطه کینه و عرفان را چنین زیبا مطرح می‌کند:

صوفی نبود به فوطی و پشمینه نه پیر بود به صحبت دیرینه
صوفی باید که سینه صافی دارد انصاف بده صوفی و آنگه کینه
(کرمانی، ۱۳۶۶: ۱۴۸)

مهری در بیتی به مخاطبانش اعلام می‌دارد که هیچ‌گونه کینه‌ای از کسی ندارد:

نخل کین ریشه کجا بند تواند کردن چون غباری ز کسی نیست در اندیشه ما
(مهری عرب، ۱۱۱۵ ه.ق: گ ۷۰)

او معتقد است که تنها راه حذف کینه‌ورزی از ذهن و ضمیر آدمی، توجه به موضوع آبرو است. اگر آبرو و حیثیت برای فردی مهم باشد، او قطعاً به سراغ کینه‌توزی و کینه‌ورزی نمی‌رود؛ چون عاقبت این کار، بی‌آبرویی است:

ز خجلت آب شو، آبی بر آتش زن عداوت را که ننشانند به غیر از آبرو گرد کدورت را
(همان: گ ۸۰)

بیت دیگری که مهری درباره کینه می‌سراید، بیانگر حقیقتی بسیار تلخ و نمایانگر وضعیت جامعه در آن دوره بوده است:

بسته همچون شیشه ساعت به کین هم کمر اهل عالم را ز بس از یکدگر دل‌ها پر است
(همان: گ ۱۴۶)

البته ممکن است که اغراق‌های شاعرانه انحطاط جامعه را بیشتر از حد واقعی آن نشان داده باشد. ولی باز هم جای تأسف است که در رفاه نسبی اقتصادی و اجتماعی در دوره صفویه هم نتوانسته کینه‌ورزی و دشمنی‌های موجود در جامعه را کاهش دهد و اجتماع آن روزگار همچنان با این رذیلت دست و پنجه نرم می‌کند.

۶-۵- ریا

ریا و دورویی از مهم‌ترین و رایج‌ترین رذیلت‌های اخلاقی است که از دیرباز در جامعه ایرانی مشاهده می‌شود. این لغت به معنای دورویی و نشان دادن به غیر است (دهخدا، ذیل «ریا») و در اصطلاح فقهی به عملی اطلاق می‌شود که شخص نه از روی رضای خدا بلکه از جهت برانگیختن توجه خلق انجام می‌دهد.



در قرآن پنج بار از لفظ ریا استفاده شده است و ریاکاران نکوهش شده‌اند. از جمله، در آیه ۴ سوره نساء آمده است: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَأَوْنَ النَّاسَ وَلَآ يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا؛ منافقان؛ هنگامی که به نماز برمی‌خیزند با کسالت برمی‌خیزند و در برابر مردم ریا می‌کنند و خدا را جز اندکی یاد نمی‌نمایند». در احادیث اسلامی اهمیت فوق‌العاده‌ای به این مسئله داده شده و ریاکاری به عنوان یکی از خطرناک‌ترین گناهان معرفی شده است. در حدیثی از پیغمبر اکرم می‌خوانیم: «أَخَوْفُ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَلْرِيَا وَالشَّهْوَةَ الْخَفِيَّةَ؛ خطرناک‌ترین چیزی که از آن بر شما می‌ترسم، ریاکاری و شهوت پنهانی است». (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۴۱)

صاحب مصباح‌الهدایه به آسیب‌شناسی ریا می‌پردازد و انگیزه عرفا از ریا را چنین بیان می‌کند: «و دیگر صفت ریاست. پیوسته نفس در بند آن بود که خود را در نظر مردم، به موجب محمدمت ایشان آراسته دارد؛ اگرچه نزدیک حق سبحانه مذموم باشد... و این صفت برنخیزد الا به معرفت حقارت مقدار خلق». (کاشانی، ۱۳۷۹: ۵۹)

شیوع بیش از اندازه ریا در جامعه، در شعر فارسی نیز انعکاس زیادی داشته است. استفاده ابزاری از دین به قصد تمتع از فواید دنیوی، چه از جانب صاحبان قدرت و چه از سوی صوفی‌نمایان باعث خشم و اعتراض جامعه شده و در متون قدیم به اشکال مستقیم و غیرمستقیم بیان شده است. حافظ شهسوار این میدان است و نغزترین اعتراضات از جانب او اعلام شده است. او دوری خود از ریاکاران را چنین فریاد می‌زند:

من و هم‌صحبتی اهل ریا، دورم باد از گرانان جهان رطل گران مارا بس
(حافظ، ۱۳۶۲: ۱/۵۴۰)

در دیوان مهری نیز چندین بیت در مقوله ریا وجود دارد. او ابتدا در کلامی قلندرانه، می‌نخوردن شاعر را ناشی از زهد و ترس از خدا نمی‌داند:

زاهد تو از برای خدا می‌نمی‌خوری بگذار از برای خدا این بهانه را
(مهری عرب، ۱۱۱۵ ه.ق: گ ۶۶)

او این طعنه و تعریض به زاهد را، با بیانی غیرمستقیم و اشاره به تسبیح به جای زاهد، در بیت دیگری نیز ادامه می‌دهد:

صد مرتبه گفتم به تو ای سبحة ترویر بر گردن من رشته زنار به از توست
(همان: گ ۱۲۷)

همچون قبل که شاعر بدگویی را از شمار ویژگی‌های بدسگال می‌دانست، این بار نیز او دورویی را از متعلقات چنین فردی می‌داند با این تفاوت که به جای «بدسگال» از معادل عربی آن استفاده کرده است:

دو رو، دو دل، دو زبان باشد و دو بر هم‌زن بریده باد به تیغ دو دم زبان خبیث
(همان: گ ۱۶۳)

در واقع شاعر معتقد است که انسان خیراندیش و نیکو ذات از ارتکاب هر گونه رذیلت اخلاق به دور است و این رذیلت‌ها ویژه افراد زشتکار و زشت‌اندیش هستند. البته این نگاه کلی و سیاه سفید چندان پذیرفتنی نیست زیرا

هم اصل دوقطبی بودن شخصیت انسان‌ها را زیر سؤال می‌برد و هم شاعر را در جایگاه خداوند می‌نشانند و برای انسان‌ها تقدیری مقدر می‌نماید و هم اینکه دارندگان عصمت را از ائمه شیعه خارج کرده و به بخش زیادی از جامعه نسبت می‌دهد.

۷-۵- منت

منت در لغت به معانی مختلفی از جمله قوت و توانایی، قطع کردن و وارد کردن نقص آمده است (دهخدا، ذیل «منت»)، اما در اصطلاح فقهی از ویژگی‌های ناپسند اخلاقی است و به معنای آن است که فرد نیکی‌های خود را به رخ فرد احسان شده بکشد. (رک. طباطبائی، ۱۳۶۳: ۲/ ۳۸۸) این ردیلت موجب خسارت‌های جبران‌ناپذیری برای فرد می‌شود؛ در آیه ۲۶۴ سوره بقره آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأُذَى؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، نیکی‌هایتان را با منت‌نهادن و اذیت کردن باطل نسازید».

در شعر فارسی شاعرانی که به دربار تعلق نداشتند یا از لحاظ ایدئولوژیک با حاکمیت در تضاد و مخالفت بودند، بیشتر از عزت نفس و زیر بار منت نرفتن سخن گفته‌اند. نمونه برجسته آن ناصر خسرو قبادیانی است که در تعداد زیادی از ابیاتش از آزادگی سخن می‌راند یا خاقانی بر عنصری می‌تازد که چرا «به بوی دو نان پیش دونان» شده است. (رک. خاقانی، ۱۳۸۲: ۹۲۶)

مهری نیز در ابیاتی دربارهٔ منت مضمون‌پردازی کرده است. وی تنها آفت احسان را منت گذاشتن می‌داند: غیر منت حاصل احسان ندارد آفتی بی زیان سرمایه‌سوز سود این سودا مباش (مهری عرب، ۱۱۱۵ ه.ق: گ ۲۶۳)

در بیتی دیگر، شاعر منت نگذاشتن را خود احسان مجدد و مضاعف می‌داند: دو بالا می‌کند احسان بی‌منت خجالت را که منت بر کسی نهادن احسان دگر باشد (مهری عرب، ۱۱۱۵ ه.ق: گ ۲۰۲)

حقیقتاً بیان او در این باره بسیار لطیف است و اگر مهری آن را از فرد دیگری نگرفته باشد - که در حد جست‌وجوی ما چنین نبوده - سخن نغزی را به نظم کشیده است.

۶- نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب مندرج در مقاله، نتایج زیر حاصل می‌شود:

- مهری در دیوان خود به هفت فضیلت اخلاقی احسان، تواضع، حسن خلق، سکوت، خلوت‌نشینی، توبه، قناعت و نیز هفت ردیلت اخلاقی بخل، ظلم، بدگویی، حرص، کینه، ریا و منت گذاشتن پرداخته است.
- ابیات شاعر در مورد فضایل و ردایلت یادشده مستند به آموزه‌های نقلی (قرآن و حدیث) و اخلاقی و عرفانی اسلام و در راستای مطالب گفته‌شده در این زمینه‌هاست.
- مهری دربارهٔ اکثر این مولفه‌های اخلاقی به آسیب‌شناسی پرداخته است.
- از خلال ابیات او، ندرتاً می‌توان به شرایط زمانه نیز پی برد. مثلاً دشمنی و کینه‌ورزی مردم نسبت به همدیگر، نکته مهمی است که وی مطرح کرده است.



- در شواهد شعری معدودی که از سراینندگان سبک هندی آورده شد، چنین مستفاد می‌شود که گاهی ایمازهای شعری او در طرح مطالب اخلاقی متأثر از تصاویر و مضامین رایج در سبک هندی است و گاهی چنین نیست. خلاقیت‌های تصویرسازی او در چند مورد تازه و ابتکاری است که از این حیث شعر او را قابل توجه بیشتر می‌سازد.



فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی

فهرست منابع

قرآن کریم.

آمدی، عبدالواحد (۱۴۲۹) *غررالحکم و دررالکلم*. ج ۴، صححه و اشر علی طباعته حسین الاعلمی، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

ابن شعبه حرانی، ابومحمد حسن (۱۳۵۲) *تحف العقول*، قم: آل عل.

ارسطو (۱۳۷۸) *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.

افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۸۵)، «عرفان در دوره صفوی»، *عرفان اسلامی*، ش ۸، صص ۱۳-۳۷.

انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۲) *مجموعه رسائل فارسی*، تصحیح محمدسرور مولائی، تهران: توس.

بیدل دهلوی، عبدالقادر (۱۳۸۷) *غزلیات بیدل*، ج ۱، بر اساس نسخه مصحح خال محمد خسته و خلیل الله خلیلی.

ویراست نو و افزوده‌های فرید مرادی، تهران: زوار.

جامی، عبدالرحمان (۱۳۷۸) *هفت اورنگ*، ج ۱، تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، تهران: میراث مکتوب.

جعفریان، رسول (۱۳۹۵) «اقدامات فرهنگی شاه تهماسب اول در نهادینه‌سازی تشیع در جامعه»،

شیعه‌شناسی، س ۱۴، ش ۵۴، صص ۳۱-۶۲.

حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲) *دیوان اشعار*، ج ۱، با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی.

خاتمی، احمد (۱۳۷۱) *پژوهشی در سبک هندی و بازگشت*، تهران: بهارستان.

خاقانی شروانی، بدیل بن علی (۱۳۸۲) *دیوان اشعار*، تصحیح ضیاء‌الدین سجادی، تهران: زوار.

خرگوشی، ابوسعید عبدالملک (۱۴۲۷) *تهذیب الاسرار فی اصول التصوف*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

دزفولیان‌راد، کاظم و دیگران (۱۳۸۹) «نگاهی جامعه‌شناختی به انسجام‌گریزی غزل سبک هندی»، *تحقیقات*

زبان و ادب فارسی، س ۲، ش ۳، صص ۵۵-۷۸.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۲) *لغت‌نامه*، تهران: دانشگاه تهران.

ذکاوتی قراگزلو (۱۳۷۳) *گزیده اشعار سبک هندی*، تهران: نشر دانشگاهی.

رزمجو، حسین (۱۳۷۴) *انواع ادبی*، مشهد: آستان قدس رضوی.

رستگار فسایی، منصور (۱۳۸۰) *انواع نثر فارسی*، تهران: سمت.

رضی، احمد (۱۳۹۱) «کارکردهای تعلیمی ادبای فارسی»، *پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*، س ۴، ش ۱۵، صص ۹۷-

۱۲۰.

سواجی، سلمان (۱۳۶۲) *دیوان اشعار*، تصحیح تقی تفضلی، تهران: صفی‌علیشاه.

سعدی، مصلح‌الدین عبدالله (۱۳۶۸) *گلستان*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.

_____ (۱۳۶۵) *غزل‌های سعدی*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: سخن.

_____ (۱۳۵۹) *بوستان*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.



- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲) **زبان شعر در نثر صوفیه**، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۵) **شاعر آینه‌ها**، تهران: آگه.
- _____ (۱۳۷۲) **«انواع ادبی و شعر فارسی»**، رشد آموزش ادب فارسی، س ۸، ش ۳۲، صص ۹۶-۱۱۹.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۸) **سبک‌شناسی شعر**، تهران: میترا.
- _____ (۱۳۷۲) **انواع ادبی**، تهران: فردوس.
- شیخ بهایی (۱۳۶۱) **کلیات شیخ بهایی**، با مقدمه سعید نفیسی، تهران: چکامه.
- صائب تبریزی، محمدعلی (۱۳۶۴) **دیوان اشعار**، ج ۱، به کوشش محمد قهرمان، تهران: علمی و فرهنگی.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۳) **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۲، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، تهران: جامعه مدرسین.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۸) **جامع البیان عن تأویل آیات القرآن**، ج ۵، بیروت: دارالفکر.
- طریحی، فخرالدین (۱۹۸۵) **مجمع البحرین**، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- غزالی، محمد (۱۳۸۶) **احیاء علوم الدین**، ترجمه مؤید الدین خوارزمی، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- فوشه کور، هانری دو (۱۳۷۷) **اخلاقیات**، ترجمه عبدالمحمد روح‌بخشان، تهران: نشر دانشگاهی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۷) **المحجبه البیضاء**، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن (۱۴۲۲) **شرح الاصول الخمسه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۹)، **رساله قشیریه**، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۹). **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- کرمانی، اوحدالدین (۱۳۶۶) **رباعیات**، تصحیح احمد بومحبوب، تهران: سروش.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۲ ق) **اصول کافی**، شرح و ترجمه محمدباقر کموئی، تهران: اسلامیة، مجلسی، محمدباقر (۱۳۰۱) **بحار الانوار**، ج ۷۱، تهران: اسلامیة.
- مستعلی پارسا، غلامرضا (۱۳۸۹) **«کاربرد بلاغی آینه در دیوان صائب»**، بهار ادب، س ۳، ش ۲، صص ۴۵-۵۸.
- مستملی بخاری، احمد (۱۳۶۳) **شرح التعرف لمذهب التصوف**، ج ۱ و ۳، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مشرف، مریم (۱۳۸۹) **جستارهایی در ادبیات تعلیمی ایران**، تهران: سخن.
- معین، محمد (۱۳۸۵) **فرهنگ معین**، تهران: امیرکبیر.
- موتمن، زین‌العابدین (۱۳۳۳) **گلچین اشعار صائب**، تهران: افشار.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳) **مثنوی معنوی**، ج ۲ و ۳، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: امیرکبیر.



- مهری عرب، سیدعلی‌رضا بن سید مساعد جبل‌عاملی (۱۱۱۵ ه.ق) **دیوان اشعار**، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۳۲۱۷، [نسخه خطی].
- ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۵۷) **دیوان اشعار**، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران و موسسه انتشارات دانشگاه مک‌گیل.
- نجفی، محمد و زهره متقی (۱۳۸۹) «پیامدهای تربیتی آموزش نظام احسن از دیدگاه اسلام»، تربیت اسلامی، س ۵، ش ۱۱، صص ۱۱۱-۱۳۴.
- نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۷) **مخزن الاسرار**، تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: مهتاب.
- یلمه‌ها، احمد رضا (۱۳۹۰) «آموزه‌های تعلیمی در منظومه غنایی **محب و محبوب**»، لسان مبین، س ۳، ش ۶، صص ۱۵۰-۱۷۶.



Studying the moral concepts in Seyed Ali Jebelamoli (Mehri Arab)'s poetrical works

*Bahman alami*¹

Abstract

In this study the reflection of moral elements in the poem of a poet from the Safavi age will be discussed. Mehri Arab is an emigrant who migrated to Isfahan from Lobnan in 11 century. There is a manuscript of his poetrical works in the Tehran university library with the number of 3217. One of the topics that can be discussed in Mehri's works is the ethics. Subjects are in two parts: 1. moral virtues included: beneficence, humility, goodnature, silence, sitting in private place to think about God, repentance, generosity, contentment, and 2. devilish morals included: stinginess, illnature, blasphemy, greed, revenge, hypocrisy. In every part these attributes will be analyzed adducing religious, moral and mystical teachings as well as examples of the poet.

Key Words: Teaching literature, Indian style, Mehre Arab, Moral virtues, Devilish morals.

¹.PH.D of Persian Language and Literature ,charmahal va bakhtiary , shahrekorad , iran. // Email: bahmanallami65@gmail.com