

\*

نوشته جعفر آقایانی چاوشی

\*\*

ترجمه محمد مهدی فولادوند

پدر سعدی مردی پارسا بود و آراسته به اخلاق خوب، قطعاً پسر، پرهیزکاری و دین جویی را از پدر به میراث برده بود. از آن پس، سفر سعدی به بغداد تعلیمات پدر را ژرفا بخشید و گسترده کرد.

در سال‌های آموزش در مدرسه نظامیه بغداد، سعدی از عرفای بنام به ویژه از شیخ شهاب‌الدین سهروردی<sup>۳</sup> سخت متأثر گردید، با این حال این اثرپذیری تنها ازین استاد عارف نبود: «تأثیر تعلیمات پیشوای نامدار، امام محمد غزالی، هنوز بر مدرسه نظامیه گسترده بود و خط مشی و آثارش همچنان زنده در آن دانشگاه تدریس می‌شد.»<sup>۴</sup>

استاد دیگر سعدی در آن ایام متألّه و معلّم اخلاق معروف، ابن جوزی، بود که به احتمال قوی، همو سعدی را به انزوا و سکوت واداشت<sup>۵</sup> - «همان سکوتی که به سالک توان اندیشیدن در شناخت سرنوشت خویش می‌بخشد و او را از هر گونه آلودگی و غش که سنگ راه وصول به ادراکات درست است، مصون می‌دارد.»<sup>۶</sup> با این حال، این سؤال مطرح می‌شود که آیا درین ایام، سعدی دنیاگرا و لذت جویی بیش نبود - همان که به رغم نصایح استادش، در مجامع عشرت طلبان حضور می‌یافت تا به نغمه و ساز آنها گوش فرا دهد؟ لذت جویی که شیفتگی به جاذبه‌های جهانی در غزلیات عاشقانه‌اش انعکاس تام دارد؟

نه، چنین نیست! سعدی در دین باوری و پرهیزکاری، ثابت قدم ماند، جانش که شیفته دین بود، او را از هر انحراف و فساد رها نهد. منتقدین - حتی تبرین‌ترین آنها - نتوانسته‌اند در حقیقت این شور و شرار مذهبی شک و شبهه‌ای به خود راه دهند. چنین بود که خیلی زود این شاعر شیدا دریافت که قریحه شاعرانه‌اش موهبتی الهی است:



## عرفان سعدی

هانری ماسه، ایرانشناس نامدار، در بحث از عرفان سعدی به این نتیجه می‌رسد که: «عرفان و تصوّف به سختی با روح عمل‌گرای و سنجیده سعدی - همان روحی که اخلاق اجتماعی‌اش را تشکیل می‌دهد - سازگارست»<sup>۱</sup>.

از این سخن، چنین استنباط می‌شود که تأملات عرفانی و فعالیت‌های اجتماعی دو پدیده‌اند که با یکدیگر هیچ‌گونه هماهنگی ندارند.

ماسه در این داورى تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «سعدی به سختی می‌تواند دست تعلق از خاکدان زمین بردارد. آن جهش و پرش عرفانی که در وجود کسی چون مولانا است، در او مشهود نیست و اگر هم بر این مراحل و مقام آگاهی دارد، از مبادرت بدان قاصرست.»<sup>۲</sup>

ایران‌شناس بزرگ، در این داورى قطعاً نظر به جامعه مسیحی داشته است که زهد خالص را مغایر با امور زندگی تلقی کرده و بین شهر و صومعه جدایی افکنده است. حال آن‌که چنین جدایی در جامعه اسلامی مفهومی ندارد و در این جامعه، سعدی، عارف و یا شاعری با اندیشه‌های عرفانی است.

آری، سعدی از جمله کسانی است که به دور از هر گونه مکتب و فرقه‌گرایی صوفیانه به عرفان دست یافته است.

در این مقاله، کوشش شده تا عرفان سعدی آشکار و رابطه آن با گرایش‌های صوفیانه عصر وی بررسی شود.

### ۱ - سفر به عالم نهان

در بحث از عرفان سعدی، نخستین سؤال، این است که سرچشمه این عرفان چیست؟ آیا زاده ژرف نگری و تأملات درونی وی بوده و یا حاصل پرورش خانوادگی اوست؟

\*. دکتر در شناخت شناسی و تاریخ علم و عضو هیأت علمی دانشگاه صنعتی شریف

\*\* . استاد بازنشسته دانشگاه تهران



ولی اهل صورت کجا پی برند  
 که ارباب معنی به ملکی درند؟!  
 که گر آفتابست یک ذره نیست  
 و گر هفت دریاست یک قطره نیست  
 چون سلطان عزت علم برکشد  
 جهان سر به جیب عدم در کشد<sup>۹</sup>

در نظر کسی که چنین سودایی بر سر دارد، زرق و برقها و کام و ناکامی‌های زمینی دیگر چه اعتباری خواهد داشت؟  
 سعدی دریافت که اگر ادراک جهان مادی با به کار بستن عقل حاصل می‌شود، درک عالم معنی‌جز از راه دل میسر نیست. آنچه خار راه این دریافت می‌گردد، همانا تعلق خاطر آدمی به مادیات است:  
 دل آینه صورت غیب است ولیکن

شرط است که بر آینه زنگار نباشد

(دیوان ۴۲۹)

پس سعدی از مظاهر فریبنده دنیا دست می‌شوید تا ز هر چه رنگ تعلق پذیرد، آزاد گردد و به آسانی «اهل دل» شود.  
 این اندرز دهنده پادشاهان، خود شیوه درویشان پیش می‌گیرد و از هرگونه تکلفی که مایه تظاهر و جلب نظر می‌شود، سخت دوری می‌جوید.

در لحظات با شکوه اعتکاف، بیهودگی اهواء و اغراض انسانی را می‌بیند و آن را با شادی قدسی روان که مایه خداشناسی و منشا ایثار و توبه و انابت است، مقایسه می‌کند. ازین پس، وی صاحب‌دلی است که تنها در ارتباط با عالم سحرآمیز و ناپیدا دم بر می‌آورد. و هنگامی که حالت تأمل مسرت بار و دریافت شهودی خود را از کف می‌دهد، با اسف چنین به یاد می‌آورد:

«به خاطر داشتم که چون به درخت گل رسم، دامنی پر کنم هدیه<sup>۱۰</sup>  
 اصحاب را، چون برسیدم بوی گلم چنان مست کرد که دامنم از دست برفت.»

آیا مگر نه آن است که سعدی، سرچشمه عشق ناپیدای الهی را یافته است. یعنی همان سرچشمه‌ای که تشنگی‌هایی را فرو می‌نشاند، که هیچ آبی درین دنیا توان فرو نشاندن آنها را ندارد؟ وانگهی به پاس لذایذ ابدی این عشق است که وی خود را با همه لذت‌های دنیوی به فراموشی می‌سپارد - همان لذایذی که در جهان ابدی نیز، وی را بدان‌ها نیازی نیست:

حدیث روضه نگویم، گل بهشت نبویم

جمال حور نجویم، روان به سوی تو باشم

(دیوان، ۵۲۱)

این است مردی که ما می‌خواهیم نظریاتش را درباره خدا و انسان و طبیعت جویا شویم.

## ۲-۱. اندیشه درباره انسان

سعدی مدت‌ها درباره انسان و پیوندش با خدا و طبیعت به تأمل

بلبل بوستان حسن توأم چون نیفتد سخن در افواهم

(دیوان ۵۲۴)

پس از تحصیلات نخستین خود در بغداد، سعدی عزم دمشق کرد تا اندوخته‌های علمیش را وسعت دهد. اما دمشق - شهری که جنگ‌های صلیبی را شاهد بود و کشت و کشتارها و دلهره‌هایش را دیده بود، درس دیگری از پیچیدگی روح انسانی به او داد. درسی که زندگیش را یکباره دگرگون کرد.

از سویی جنگاوری را دید که جز کشتن و بستن و خستن، چیزی را نمی‌شناخت<sup>۷</sup>، از سویی دیگر مردی از تبار جنید یا عبدالقادر گیلانی که از آزار موری دلش به درد می‌نشیند و در درگاه خدا به عجز زانو می‌زند که وی را در روز رستاخیز نابینا برانگیزد تا مبادا در برابر نیکان شرمساری برد.

اهل نبرد و مرد خدا هر دو انسانند، با این حال در دو جهان جدا از هم زندگی می‌کنند. سعدی آسیمه سرازین سیر و سفر، روی به سفر دل می‌نهد - و لذایذ دمشق را که در آن روزگار بهشت زمینی شمرده می‌شده<sup>۸</sup>، وا می‌گذارد. از آن پس، سیاحت دمشق برای سعدی بهانه‌ای بود برای کشف زیبایی‌های دل - شاید به هنگام انزوای صوفیانه‌اش بر سر آرامگاه یحیی پیامبر بود که در خویشتن خویش فرو رفت، تا درباره عالم پیدا و عالم ناپیدا به تأمل نشیند - عالم ناپیدایی که از دنیای آشکار می‌گذرد و بر آن احاطه می‌یابد و تنها عالمی است که خواست‌های نامحدود آدمی را پاسخ می‌دهد:

عظیم است پیش تو دریا به موج

بلندست خورشید تابان به اوج

پرداخته است. بر اثر مطالعه قرآن دریافته بود که: آدمی طرفه معجونیه است از فرشته سرشته وز حیوان. پس اگر او را واحدی روحی و جاودان و «جرقه‌ای از عالم بی‌چون»<sup>۱۱</sup> به شمار آوریم، دیگر نمی‌توان بر وی نام فرد اطلاق کرد، بلکه موجودی است آسمانی. بر عکس اگر وی با آرمانی که آن را دنبال می‌کند، در تناقض افتد، آدمیت خویش را در معرض خطر قرار می‌دهد.

مگر آدمی نبودى که اسیر دیو گشتی

که فرشته ره ندارد به مکان آدمیت

اگر این درنده خوئی ز طبیعتت بمیرد

همه عمر زنده باشی به روان آدمیت

رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند

بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت<sup>۱۲</sup>

انسانی که پیوسته در بند خور و خواب و خشم و شهوت است و از گسترش و پرورش اندیشه‌اش عاجز، به ظاهر زندگی می‌کند، ولی در عمل، زیستی حیوانی دارد. آنچه ما به الامتياز موجود انسانی است و او را از دیگر موجودات جدا می‌کند، در حقیقت همان آگاهی و شناختی است که بر سرنوشت خویش دارد. همین آگاهی است که او را در جستجوی حقیقت و در راه کمال یاری می‌بخشد و به او توانایی تسلط بر غرایز حیوانی می‌دهد. از این تعمق در روان آدمی، سعدی نتیجه‌گیری منطقی می‌کند و می‌کوشد تا نشان دهد که این هوی و هوس است که منشأ تمام درنده خوئی‌ها و دد منشی‌ها و بردگی‌ها و خلاصه فاجعه‌های بشری است.

انسانی که پیوسته درگیر بی‌نظمی‌ها و آشفتگی‌های اهواء نفسانی است، توان وصول به آرمان حقیقی خود را ندارد.

خور و خواب و خشم و شهوت، شغب است و جهل و ظلمت

حیوان خبر ندارد ز جهان آدمیت<sup>۱۳</sup>

از نظر سعدی، تنها راه رهیدن از اهواء نفسانی، ملازمت تقوی و فرمانبرداری از اوامر عقلانی است، هر چند عمل بدان تحمل ناپذیر نماید.

پنجه دیو به بازوی ریاضت بشکن

کاین به سر پنجگی ظاهر جسمانی نیست

حذر از پیروی نفس که در راه خدا

مردم افکن‌تر ازین غول بیابانی نیست

(دیوان ۶۸۶)

وانگهی سعدی براساس داستان کهن «ازوپ» انسان هوسناک را زیر نماد بلبل و خردمند و دوراندیش را با مورچه یاد می‌کند و نشان می‌دهد که در فصل وحشتناک زمستان این یکی که توشه برای هنگام سختی برگرفته در آسایش است، حال آن‌که آن دیگری که زندگی بی‌بند و باری داشته، در رنج و تعب.

اگر وجه مشترک انسان و حیوان، لذت و رنج است، تنها انسان است که در سایه عقل خود می‌تواند نفس آماره را مهار کرده و خود را

از رنج و بدبختی نجات دهد. بنابراین هرچه فعالیت عقل و اراده در آدمی فزونی گیرد و بر غریزه بچربد، آدمی بیشتر به سوی کمال می‌گراید و برخلاف، هرچه میدان اهواء نفسانی گسترش یابد، وی بیشتر به مرتبه حیوانی نزدیک می‌شود.

به هنگام بحث از اخلاق آرمانی، سخن سعدی آن چنان دلکش و سرشار از نرمی و غناست که نظیری بر آن مترتب نیست:

اگر لذت ترک لذت<sup>۱۴</sup> بدانی

دگر لذت نفس، لذت نخوانی

هزاران در از خلق بر خود ببندی

گرت باز باشد دری آسمانی

سفرهای علوی کند مرغ جانت

گر از چنبر آز بازش رهانی

ولیکن تو را صبر «عنقا» نباشد

که در دام شهوت به گنجشک مانی

ز صورت پرستیدنت می‌هراسم

که تا زنده‌ای ره به معنی ندانی

گر از باغ اُنست گیاهی برآید

گیاهت نماید گل بوستانی

(دیوان، ۸۰۱)

ازین سرزنش‌های هوا و هوس نفسانی، نباید چنین نتیجه گرفت که سعدی، زندگی غریزی را به چیزی نمی‌گیرد. نه چنین نیست، او مبلغ عشق است و محبت زن و شوی و وفاداری آنها را می‌ستاید و آن را از شهوت که حاصل خود خواهی است، جدا می‌داند.

سعدیا عشق نیامیزد و شهوت با هم

پیش تسبیح ملایک نرود دیو رجیم

(دیوان ۴۲)

در چنین برداشتی از عشق، کالبد آدمی چونان ظرفی است که جرقه عشق را می‌ستاند، نه از آن روی که زندانی‌اش کند، بلکه بدین سبب که همراه با آن، راهی سرچشمه نور و عشق ابدی گردد. از همین روست که در نظر شاعر ما: «عشق را آغاز هست، انجام نیست.» (دیوان ۷۸۲)

فاجعه‌های جهان بی‌بهره از معنویت، بیشتر زاده‌ی غفلت و جهل، به معنای راستین عشق است.

اگر خواهش‌های هوس‌آلود، دشمنان درونی‌اند، دشمن بیرونی همان دنیاست. «عشق به دنیا در حقیقت دام شیطان است، با چنین شکارگر ماهری، عاشق بیچاره مانند پرنده‌ای نابیناست.»

(دیوان، ۴۲)

بنابراین: جاه و مال و منصب تو ای عزیز! دام شیطان است، از آن می‌گریز. چرا که مال و مقصد آدمی فراسوی دنیای دنی است. زندگی ناپدار این عالم، درنگ کوتاهی بیش نیست - درنگی که در طی آن انسان بتواند به تدارک حال خود بپردازد و خویشتن را شایسته سرنوشت والا و موصوف به صفات اعلی گرداند.

سعدی را باید در پوشش علمای دین در نظر آورد تا بتوان روح سخنش و زیبایی آن را آنگاه که بر دنیا پرستان می‌تازد و آنان را بی‌بهره از سعادت واقعی می‌گرداند، احساس کرد.

«این دنیای دنی بقایی ندارد. بهروز آن کس که پس از مرگش، نامی نیک به یادگار گذارد.

چگونه می‌توان در این باغ زیست و حال آن‌که هر دم باد مرگ و فرجام زندگی، شمشاد نوساخه را از بن برمی‌کند. هستی جز سرای سپنجی نیست که در رهگذر سیل بنا شده است و زندگانی ماجراجی را ماند که در معرض باد قرار گرفته است. بی‌ما، بارها خورشید طلوع و غروب خواهد کرد. بارها تابستان و پائیز جای همدیگر را خواهند گرفت. پس دل به هرچه درگذر است، مبند؛ چرا که باز روزگاری دراز دجله پس از مرگ خلیفه در بغداد روان خواهد بود.<sup>۱۵</sup>»

مرائی سعدی که خواننده را به تأمل و اندیشه درباره مرگ و سرنوشت آدمی وا می‌دارد، در خور آن است که پیوسته و سراسر مورد مطالعه قرار گیرد، چرا که با ذکر فروپاشی قصرهای باشکوه و ناپایداری خوشی‌های جهانی، انسان بی‌اختیار متوجه بیهودگی غرور و خود خواهی‌ها می‌شود. گویی ندای این معلم اخلاق از جهان برین بگوش می‌رسد تا شاید نیروی تخیل مخاطبان خود را به قدرت بلاغت و اندرزهای خود به زیر تازیانه گیرد:

پس از ما همی گل دهد بوستان

نشینند با یکدیگر دوستان

کسانی که دیگر به غیب اندرند

بیایند و بر خاک ما بگذرند<sup>۱۶</sup>

از آنچه گفته شد نباید چنین استنباط کرد که سعدی، جهان و هر چه در آن است را یکباره محکوم می‌کند. «با همه بدی‌هایی که درباره آن بر می‌شمارد، چون فرزانه‌ای راستین اگر به ظواهر شکنده آن دل نمی‌بندد، به شادی‌های مشرووعش نیز پشت نمی‌کند و پوچی و بیهودگی جهان را نمی‌سراید. البته در مقام مقایسه با ابدیت، همه چیز دود و دمه‌ای بیش نیست، با این همه در زندگانی ناپایدار ما جا دارد که از هر چه زیبا و مطبوع است، به طور مشروع بهره‌بر گرفت. مرد خدا می‌تواند از این سرا توشه‌ای برای سرای دیگر برگیرد<sup>۱۷</sup>».

## ۲-۲. تماشای طبیعت

اگر سعدی مدافع اخلاق، بر اهمیت نیکی اصرار می‌ورزد، سعدی شاعر می‌کوشد تا در سروده‌های خویش زیبایی‌های توصیف ناپذیر طبیعت را بیان کند تا مایه برانگیختن احساس زیباشناسی در آدمیان شود.

شگفت‌انگیزی چشم اندازه‌ها و تنوع دشت‌ها و بیشه‌های سایه گستر، زیبایی چشمه ساران و رودخانه‌هایی که با پیچش‌های چشم نوازشان، دردل کرانه‌های سرسبز و گل‌های رنگارنگ در بهاران و تابستان ظاهر می‌شوند، احساس شاعر ما را بر می‌انگیزد و او را تا

سرحد نوعی خلسه می‌برد.

این احساس که ممکن بود در دیگری به صورت بهت و خاموشی در برابر آن همه زیبایی توصیف ناپذیر تجلی کند، در وی مایه آفرینش اسلوبی غنی و پر از استعاره می‌شود. با این همه در اندیشه مذهبی سعدی، احساس زیباشناسی بر تفکر مذهبی افزوده می‌گردد. نحوه دریافت وی، نوعی احساس درونی از اشیاء است که حاصل معنویت انتزاعی و فوق طبیعی اوست که سرانجام به علت العلل و واجب الوجود باز می‌گردد. با مشاهده شکوه طبیعت، سعدی بدین حقیقت پی می‌برد که این امر، معلول بازی نیروهای ناآگاه و بی‌هدف نیست، بلکه محصول نظم حاکم بر آفرینش جهان است.

نظم و نسقی که به صورت قوانین ثابت بر جهان فرمان می‌راند و در نتیجه بر انسان مسلم می‌گردد که جهان را صاحبی است خدا نام و آفرینش، قهرماً معماری را می‌طلبد و به عبارت فلسفی، جهان را علتی است که معلول مترتب بر آن علت است.

«خدایا! ای خدای هستی و ای خالق بی‌چون، تویی که آفتاب و ماه را به فرمان درآورده‌ای، تویی که چشمه ساران را از دل سنگ بیرون می‌آوری و باران زلال را از پس ابری تیره فرو می‌ریزی، هم به نیرو و قدرت توست که زنبور عسل، شهد می‌سازد و مرواریدهای غلتان از دل دریا بیرون می‌آید.<sup>۱۸</sup>»

تماشای طبیعت اغلب آدمی را از احساس سپاسی خودجوش برای آفریننده‌ی آن سرشار می‌کند و انسانی که سرمست ازین حقیقت است، بی‌اختیار به عظمت و شکوه خدا اذعان می‌کند و می‌گوید:

«خدا بزرگ و بخشاینده است.»

ولی تنها بدین سبب نیست که یک مسلمان به ستایش پروردگار می‌پردازد. بلکه ازین رو وی را می‌ستاید که خداوند حقا در خور ستایش است و نیز خود او فرمان می‌دهد که او را به بزرگی یاد کنند. با این همه در مشاهده قدرتش، عقل کوتاه می‌آید و آخرین سخنی که در برابر عشق و زیبایی بی‌پایان الهی بر زبان می‌آورد، این است:

«بار پروردگارا! بزرگا که تویی و فوق هر پنداری<sup>۱۹</sup>»

بر اثر چنین حالت خلسه آمیزی است که سعدی نیز در طی قصیده‌ای به گونه مزامیر با شیوه خاص خود، شکوه و عظمت خدایی را چنین باز می‌نماید:

فضل خدای را که تواند شمار کرد؟

یا کیست آن که شکر یکی از هزار کرد<sup>۲۰</sup>؟

در این قصیده طولانی، سعدی با زیبایی تمام، برخی از مواهب و آثار گونه‌گون زمین را از مروارید گرفته تا انواع گلها و میوه‌ها و ستارگان با تجلیل از خداوند، یکایک بر می‌شمارد و مالا با اعتراف به ناتوانی خویش، خود را ملزم به خاموشی می‌یابد.

## ۲-۳. تأمل درباره خدا

از دیدگاه سعدی، انسان بی‌خدا متحیر است و سرگردان و همه مساعی‌اش بیهوده و نافرجام. برعکس بینواترین مردم جهان، به

ظاهر، با خدا می‌توانند نیرومندترین خلق جهان گردند. ۲۱»

برای نیل به چنین منزلتی، انسان نخست باید خدا را بشناسد؛ اما این شناخت چگونه باید باشد؟ سعدی به پیروی از پیامبر اسلام، هشدار می‌دهد که آدمی باید از اندیشیدن در ذات خدا خودداری ورزد. چرا که اندیشه آدمی محدودتر از آن است که چنین مفهومی را دریابد و چه بسا امکان دارد که بر اثر درکی ناقص، زندانی فکر کوتاه خود گردد. ۲۲.

نه بر اوج ذاتش پرد مرغ وهم

نه در ذیل وصفش رسد دست فهم

درین ورطه کشتی فروشد هزار

که پیدا نشد تخته‌ای بر کنار

محیط است علم ملک بر بسیط

قیاس تو بر وی نگردد محیط

(بوستان، ۴)

بنابراین، شناخت خدا جز از راه اندیشه در صفات او و آفریده‌هایش میسر نیست. در اینجا سعدی راه را، با احاله دادن انسان به ذوق سلیم و قوای فطری و داوری درونی وی می‌گشاید. او آدمی را دعوت به اندیشیدن در پدیده‌های طبیعی، که نشانه‌های خدایتند، می‌کند. از دیدگاه او، پهنه آفرینش برای هر آن که صاحب ذوقی سلیم است، شاهدهی بر وجود پروردگار می‌باشد:

آفرینش همه تنبیه خداوند دل است

دل ندارد که ندارد به خداوند اقرار

این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود

هر که فکرت نکند، نقش بود بر دیوار ۲۳

اگر ما به یاری دل نتوانیم خدا را بشناسیم، به کوشش خرد نیز توان شناختش را نخواهیم داشت؛ چرا که عقل فلسفی را توان جهش به ستیغ بلند امور غیبی نیست.

ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست

بر عارفان جز خدا هیچ نیست

توان گفت این با حقایق شناس

ولی خرده گیرند اهل قیاس

که پس آسمان و زمین چیستند؟

بنی آدم و دام و دد کیستند؟

که هامون و دریا و کوه و فلک

پری و آدمیزاده، دیو و ملک

همه هرچه هستند از آن کمترند

که با هستیش نام هستی برند

اما این شهود و شناخت قلبی، در گرو داشتن استعدادهاى اشراقی است که همگان را از آن بهره نیست. در نتیجه باید به کلمات تامات پیام الهی - یعنی وحی قرآنی - توسل جست.

این کتاب مقدّس، تصویری است از هر آنچه که اندیشه انسانی می‌تواند ادراک کند و از خلال آن است که خداوند، نگرانی آدمی را بر طرف می‌کند و به مومنان، آرامش و صفا و سکوت می‌بخشد. از همین روست که سعدی مآلاً می‌گوید که آرامش حضور و حصول کمال جز در طی طریق محمدی میسر نیست.

مپندار سعدی که راه صفا توان رفت جز در پی مصطفی  
(بوستان)

### ۳. ویژگی‌های کلی عرفان سعدی

عرفان سعدی از ظواهر مایه نمی‌گیرد، بلکه در درون دل شکوفا می‌گردد. از همین روست که در چشم انداز عرفانی‌اش، اگر ژنده پوشی و کارهای نظیر آن، ارج و قیمتی ندارند، بر عکس درویش صفتی و نیک سیرتی ارزشمند است.

او معتقد بود که پارسایی، منافی صفات مدنی و اجتماعی نیست و برای تحقّق این پارسایی، لزومی ندارد که انسان، خشن و درشتخو و چرکین باشد. بلکه برعکس باید رفتاری داشت که در دل‌ها بذر محبت و مردم دوستی بپاشد و مردم را مجذوب خود کند و سبب شود که همگان تقوی را دوست داشته باشند. فقر و ریاضت برای وی از موجبات رستگاری به شمار نمی‌رود و فیض الهی، مردان نیک کردار را پاداش می‌بخشد.

دلقت به چه کار آید و مسحی و مرقّع؟

خود را زعمل‌های نکوهیده بری دار

حاجت به کلاه برکی داشتنت نیست

درویش صفت باش و کلاه تتری دار

(گلستان، ۱۱۶)

به اعتقاد وی، پارسا آن کس نیست که منزوی شود و بیابان نشین، بلکه آن است که در دل جامعه با دیگران دم برآرد و پارسایانه زندگی کند.

آری سعدی، استوار پای بر روی زمین دارد و آنگاه نیز که چون شاعران دیگر در رویای شاعرانه مستغرق می‌گردد، رویای وی سترون نیست بلکه روزنی است بسوی مدینه فاضله و جامعه آرمانی. در کتاب بوستان، وی امکاناتی را که خداوند در انسان برای تحقّق آرمانشهر به ودیعت نهاده است، باز می‌گوید.

در این شهر رویایی، او انسانی را مجسم می‌کند که از پوسته‌ی آلوده خاکی رهیده و در سایه ایمان و تقوی بر ستیغ آفرینش جای گرفته است.

برای نیل به این درجه، آدمی باید از دانش و هنر بهره جوید - دانش و هنری که دوش به دوش اخلاق و پاکی رشد نموده است - چه؛ اگر غیر این باشد، نتیجه کار معکوس است. سماع، مثالی است از هنر، که سعدی تأثیرش را در روح افراد فرهیخته و نافرهیخته ارزیابی می‌کند. این یکی با استماع سماع از خاکدان جدا شده و با جوهر عالم هستی پیوند می‌خورد، حال آن که آن دیگری در غرایز حیوانی مستغرق می‌گردد.

نگویم سماع ای برادر! که چیست

مگر مستمع را ندانم که کیست

گر از برج معنی پرد طیر او

فرشته فروماند از سیر او

وگر مرد لهوست و بازی و لاغ

قوی تر شود دیوش اندر دماغ

جهان پر سماع است و مستی و شور

ولیکن چه بیند در آینه کور

نبینی شتر بر نوای عرب

که چونش به رقص اندر آرد طرب

شتر را چو شور و طرب در سر است

اگر آدمی را نباشد، خر است

(بوستان، ۱۶۶/۷)

به همین ترتیب، دانش نیز باید آدمی را به سوی خدا و معرفت حق رهنمون گردد. در این صورت علم نور آسا، طریق وصول به کمال انسانی را آشکار می‌سازد. اما اگر دانش پا از حد خویش فراتر نهد و به جای آن که وسیله و میانجی باشد، به هدف و غایت مبدل گردد، آدمی را تباه می‌گرداند و حقیقت را مخدوش و نوعی بربریت نظام یافته را تحقق می‌بخشد.

سعدی بشوی لوح دل از نقش غیر دوست

علمی که رو به حق ننماید، جهالت است

(دیوان، ۳۶۶)

مطالعه عرفان سعدی، ظاهراً ما را به نوعی تناقض می‌کشاند.

از یک سو ما را با عارفی مواجه می‌سازد که عوالم و حالات اهل تصوف را تجربه کرده و به قلم آورده است. بنابراین بایستی خود از جمله صوفیان به شمار آید؛ حال آن که چنین نیست، این عارف و آشنا به مراحل عرفان، صدق و صفای صوفیان زمانش را تخطئه کرده و از صوفی نامیدن خود ابا دارد. بنابراین چه سان باید این دو صد را با هم جمع کرد.

برای گشودن این راز باید مروری بر احوال صوفیان عصر

وی کرد.

در آن زمان، این گروه با پاره‌ای از زیاده روی‌های خود، در تصوف راستین بدعت نهاده و آن را از مسیر اصلی خود منحرف کرده بودند. و در این راه آنقدر پیش می‌رفتند که ثمره تصوف را با منابع خارجی دیگر و بیرون از اسلام در می‌آمیختند و در حالی که صوفیان راستین به زهد و تقوی تکیه می‌کردند، افراط کاران اهمیتی هر چه تمامتر بر «خلسه» می‌دادند. صرفنظر از این گروه، صوفیان دروغین نیز وجود داشتند، یعنی کاهلان و تن پرورانی که تصوف را بهانه قرارداده بودند تا از زیر تکالیف اجتماعی سرباز زنند. از آنجا که اسلام با طبیعت هماهنگی نشان می‌دهد و مردم را به نوعی زندگانی فرا می‌خواند که در آن عقل از همه امکانات خود برخوردار شود، صوفیان ناصافی با طبیعت راستین و سالم مخالفت می‌ورزیدند و به همین دلیل بود که

سعدی از تصوف زمان خود روی‌گردانده و آن را در خور پیروی نمی‌دانست.

سوالی که مطرح می‌شود، این است که تفاوت عرفان سعدی با تصوف صوفیان عصر وی در چیست؟ به تعبیر دیگر با چه محکی می‌توان این تفاوت را آشکار کرد؟

### ۳-۱. وفاداری اصولی به اسلام

معیار تشخیص هر حقیقتی در این زمینه، همان نفس سنت اسلامی است. تنها آن عرفان و تصوف بها دارد که مایه از سنت صریح اسلامی گیرد و از تعلیمات قرآنی نشأت پذیرد. خطای اساسی صوفیه التقاطی مسلک در این بود که تصوف را با مبانی هندی و مسیحی و غیره درآمیخته و ماهیت آن را دگرگون کرده بودند.

در چنین تصوفی، سالک راه حق سرانجام با خدا متحد می‌گردد و راه فنا می‌پیماید، امری که با اصول اسلامی و مبانی آن منافات تام دارد. چرا که در چنین طریقی طبعاً اخلاق منتفی می‌شود و قهراً مدعی آن به مسایل اخلاقی بی‌تفاوت گردیده و امور ابدی را نیز به چیزی نمی‌گیرد.

از همین روست که سعدی به چنین تصوفی پشت می‌کند و آن را خار درشت سلوک راستین می‌پندارد.

«شایان توجه است که سعدی کمتر به سخنان بزرگان صوفیه ارجاع و استناد می‌کند. در میان صدها حکایت که در بوستان و گلستان آورده. تنها در ده حکایت است که از صوفیان بنام، ذکری در میان می‌آورد.»<sup>۲۵</sup>

سعدی هرگز نامی از منصور حلاج که از بزرگترین صوفیان به شمار می‌رود، نمی‌برد. چرا که در سخن معروف وی یعنی «انا الحق» نوعی ناسازگاری با توحید اسلامی می‌بیند و زندگی روزمره او را نیز بیرون از حد اعتدال می‌داند.

سعدی این عبارت منسوب به بایزید بسطامی را نیز یاد نکرده که از وی نقل شده: «سبحانی ما اعظم شانی!» زیرا احتمال کفر و شرک خفی در آن می‌رفته است.

و اگر در بوستان خود از بایزید نام می‌برد، وی را در سیمای مردی مسلمان و پارسا نشان می‌دهد که متخلق به اخلاق نیک است. سرانجام سعدی از «وحدت وجود» یا «همه خدایی» صوفیان دیگری نظیر شبستری روی می‌تابد و همه جا یکتاپرستی خود را که سخت بدان پایبند است، آشکار می‌کند.

هنگامی که وی با شور تمام از طبیعت سخن به میان می‌آورد، بی‌درنگ آن را از خالق آن یعنی خدا جدا می‌سازد:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

(دیوان، ۷۸۰)

### ۳-۲. پیرامون نفاق و ریا کاری

نیز از جمله شاخصه‌های عرفان سعدی، خصومت علیه ریا و

سالوس است - همان نقابی که بر رخ خود خواهی و عیب فرو افتاده است.

و سعدی آن را چون آبی روشن دانسته که گل و لای را فرو می‌پوشاند. «با کافر منکر بیش در آسایش توان بود تا با پارسای دروغین»<sup>۲۶</sup>.

وی با صوفیان دروغین که دم از زهد و وارستگی می‌زنند، پیوسته در حال مبارزه است. نمونه‌های متعددی در آثار سعدی وجود دارد که در ارتباط با این موضوع است. ما فقط به ذکر یک نمونه اکتفا می‌ورزیم:

در عصر سعدی، و حتی پیش از وی، برخی از سران صوفیه ادعا می‌کرده‌اند که زیبایی آفرینش با همه اشکال آن، چه انسان و چه طبیعت گواهی صادق بر زیبایی الهی است. شاید در آغاز امر، این نظریه بی‌شائبه بوده است ولی صوفیان ناصافی آن را مورد بهره‌برداری نادرست قرار داده‌اند و از آن وسیله‌ای برای تمتع از زیبا رخان کرده و هوی و هوس خود را در پس این پندار مخفی داشته‌اند. در ادبیات فارسی، گفت و شنودی میان شمس‌الدین تبریزی با یکی از مدافعان این نظریه اوحدالدین کرمانی نقل شده است: هنگامی که شمس از شیوه سلوک اوحدالدین کرمانی جويا می‌شود، وی در پاسخ اظهار می‌دارد که او ماه را در «برکه» یا «آبدان» نظاره می‌کند.

شمس در پاسخ می‌گوید: «اگر در پشت گردنت دمل نیست، ماه را بی‌واسطه در آسمان تماشا کن!»

و مراد وی این بوده است که اگر پیروان این طریقه در راه خود صادق‌اند و خالی از هوس، چرا در پی زیبایی مطلق به طور مستقیم نمی‌روند و حال آن‌که همه‌ی عالم نشان از بی‌نشان و خدای یگانه و نورفشان دارد.

سعدی در حکایت جانفزایی برای کوبیدن این صوفیان دروغین، یکی از آنان را با بقراط حکیم به گونه‌ای هنرمندانه روبرو می‌کند - این بار سخن از رمز و کنایه دو صوفی نیست، بلکه بحث از یک صوفی است که زیر بار سخنان حکیم یونان شرمگین و سرافکنده می‌شود:

یکی صورتی دید صاحب جمال

بگردیدش از شورش عشق، حال

برانداخت بیچاره چندان عرق

که شبنم بر اردیبهشتی ورق

گذر کرد بقراط بر وی، سوار

پرسید کاین را چه افتاد کار؟

کسی گفتش: این عابدی پارساست

که هرگز خطایی ز دستش نخاست

رود روز و شب در بیابان و کوه

ز صحبت گریزان، ز مردم ستوه

روده‌ست خاطر فریبی دلش

فرو رفته پای نظر در گلش

چو آید ز خلقتش ملامت به گوش

بگوید که: چند از ملامت؟ خموش!

مگویی ار بنالم که معذور نیست

که فریادم از علتی دور نیست

نه این نقش دل می‌ریاید ز دست

دل آن می‌ریاید که این نقش بست

شنید این سخن مرد کار آزمای

کهنسال پرورده پخته رای

بگفت ارچه صیت نکویی رود

نه با هر کسی، هرچه گویی رود

نگارنده را خود همین نقش بود؟

که شوریده را دل به یغما ربود؟

چرا طفل یک روزه هوشش نبرد؟

که در صنع دیدن، چه بالغ چه خرد

محقق همان بیند، اندر ایل

که در خوبرویان چین و چگل

نقابی است هر سطر من زین کتیب

فرو هشته بر عارضی دلقرب

معانی است در زیر حرف سیاه

چو در پرده معشوق و در میغ ماه

(بوستان، ۳۰۲)

عمق این داستان، در آنجاست که سعدی بیماری صوفی‌نمای ریاکار را برملا و ادعای بیجا و مزورانه‌اش را آفتابی می‌کند.

#### ۴. درباره تساهل

صوفی نمایان بر این ادعایند که به مقامی رسیده‌اند و کمالاتی را احراز کرده‌اند که دیگر رعایت موازین شرع و احکام اخلاقی بر ایشان مورد ندارد و بنابراین از شکسته شدن حصار اخلاقی، اندوهی به خود راه نمی‌دهند و آزرده خاطر نمی‌گردند. سعدی نمی‌تواند این حد از تساهل را بپذیرد و در برابر اعمال خلاف اخلاق مسامحه کند. البته همچون یک مسلمان در برابر هر انسانی، صرفنظر از رنگ پوست و آیین و نژادش شیوه‌ای برادرانه دارد. این مطلب را خود وی، طی داستان حضرت ابراهیم و مسافر مستمند در باب دوم بوستان به رشته نظم در کشیده است.

نحوه زندگی سعدی نیز حاکی از دلبستگی‌اش به انسان‌هاست. با این حال وی حدود تساهل و گذشت در مواجهه با اشخاص فاسد و گمراه‌گر و منحرف در اجتماع را به‌خوبی خاطر نشان می‌کند. در این مورد، تساهل را نه تنها جایز نمی‌داند بلکه موضع‌گیری خطرناکی به شمار می‌آورد. نیز می‌کوشد تا مبادا فریب این‌گونه ریاکاران را بخورد که زیر پوشش احسان تلاش می‌کنند تا خود را نیکو نام جلوه دهند.

۸. یاقوت، معجم البلدان، بیروت ۱۹۵۶ م. ج ۲، ص ۴۶۲ عین عبارت یاقوت چنین است: «و هی جته الارض بالاخلاف».

۹. سعدی، کلیات، چاپ علمی، بوستان، ص ۴۲۳

۱۰. سعدی، گلستان، به اهتمام دکتر خطیب رهبر، ص ۲۷

۱۱. قرآن سوره ۳۳، آیه ۷۱

12. H.Masse, Anthologie persane, paris

1950 P. 205

13. I bid p.208

۱۴. از توضیحات مترجم آقای فولادوند استنباط می شود که «میل» یا «لذت» تفاوت دارد و عارف راستین که به صفای درونی و اراده قوی نایل شده می تواند «میل» خود را مهار و به عبارت دیگر در مقام «ترک لذت» برآید و در زندگانی «گاندی» نقل می کنند که در میان رجال اخیر بشریت، وی به این مقام رسیده بوده است. پس در متن فرانسه نیز باید بجای: *renoncer au plaisir* استفاده کرد.

15. H.Masse, Anthologie persane, Paris

1950 P. 210

۱۶. سعدی، کلیات، بوستان ص ۵۵۴

17. H. Bammatt, Visage de l' Islam

Lausanne 1946, PP. 372-373

18. H.Masse, Anthologie Persane, P.211

۱۹. قرآن، سوره ۶۷، آیه ۹۹

۲۰. سعدی، کلیات، ص ۶۴۸

21. H. Masse, Essai... P. 186

۲۲. در دیوان خطی استاد محمد مهدی فولادوند متخلص به «مهیدا» (کتاب مثنوی عصر ما) درباره بی نهایت خرد و بی نهایت بزرگ و منع از اندیشیدن در «ذات» پروردگار چنین آمده است:

وصف آن خورشید رخ آغاز کن

دستها را از دو سو رو باز کن!

بی نهایت دو: بزرگ و گاه خرد

زهره را با عقل ناگهان ببرد

سوی خورشید فلک دیده مدوز

کور خواهی گشت با صد عجز و سوز

ای که کار آموز این مکتب شدی!

از چه نادیده رُخس در تب شدی

رو در اسماء و در آثارش نگر

راه حق این است، بگذر بی خطر

23. H. Masse, Anthologie ... P. 211

24. Ch. H. de Fouchecour; Les notion

morales dans la litterature persane,

paris 1988, pp. 323 - 324

25. Ch.H. de Fouchecour, op.cit, p 321

26. Ibid , p. 342



در این مورد، حکایت می کند که در سال هایی که خشکسالی غوغا می کرد، مخنثی سفره نعمت گسترده و مردم را اطعام می کرد و مستمندان را می نواخت، سعدی، گرسنگی را بر رفتن در خانه چنین کس و بر خوان طعام او نشستن ترجیح می داد و می گفت:

نخورد شیر نیم خورده سگ

ور به سختی بمیرد اندر غار

(گلستان ۳/۴)

این بود آنچه عرفان سعدی را از تصوف دروغین زمانش ممتاز می کرد. عرفان مردی که موصوف به صفات عالیه اهل عرفان و تصوف راستین بود. حتی احتراز و خودداری اش از انتساب به صوفیان روزگارش باز هم نشانه ای از همین تصوف راستین است. که تاب آن ندارد که این معنا به دست عده ای دگرگون جلوه کند. وانگهی واضح است که اخلاق اجتماعی وی بی آن که او را از فعالیت های معنوی بازدارد، وی را در رسیدن به صفات عالیه انسانی کمک می کند - صفات صاحب دلی که برای رضای حضرت حق و پندگانش تلاش می ورزد.

### ماخذ

1. H. Masse, Essai sur le poete saadi paris

1919, P.179

2. I Eid

۳. یا سهروردی مشهور به «شهید» مشتبه نشود.

4. H. Masse , op.cit. P.179

۵. سعدی، دیوان، به اهتمام م. مصفا، تهران ۱۳۴۱ ص ۴۷ (گلستان، باب

دوم ص ۲۰)

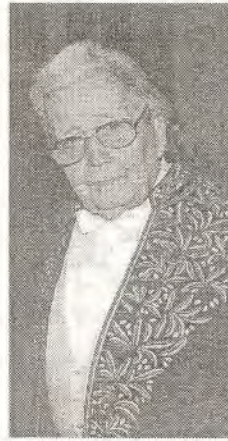
6. D.Odier et M.de Smedt, Les Mystiques

Orientales, Paris 1976 P. 154

7 C.Brooke, L' Europe au milieu du Moyen -



## دو اظهار نظر درباره مقاله عرفان سعدی



مقاله عرفان سعدی که ترجمه فارسی آن از نظر خوانندگان گذشت، موجب گردید تا دو دانشمند، یکی ایرانی و دیگری فرانسوی درباره مطالب آن اظهار نظر نمایند که ما به خاطر استفاده خوانندگان این دو نظر را در زیر می آوریم

۱. نظر آقای روژه آرنالدز، استاد ممتاز دانشگاه سوربن، ترجمه‌ی از زبان فرانسه به وسیله محمد مهدی فولادوند، استاد سابق دانشگاه تهران.

### دوست گرامی آقای چاوشی:

با علاقه تمام، مقاله‌ی شما را تحت عنوان بررسی انتقادی کتاب تحقیق درباره سعدی اثر هانری ماسه خواندم. نکات در خور توجهی به ویژه در برگردان واژه‌ها و نیز اطلاعات سودمند دیگری در مورد زندگی و عقاید اخلاقی شاعر در آن درج گردیده بود. همچنین مقاله عرفان سعدی مورد توجه من قرار گرفت؛ بویژه از این جهت که شما اشاره‌ای نیز به عرفان مسیحی کرده‌اید.

اگر صوفیان مسلمان را با عرفا و راهبان مسیحی مقایسه کنند، قطعاً چنین به ذهن متبادر می‌شود که گروه نخستین بیشتر از مسیحی‌ها به زندگی متعهدند و دلیل آن هم این است که معنویت مسیحی را غالباً راهبانی اشاعه داده‌اند که در صومعه‌ها می‌زیسته و خود را متعهد به انزوا و عفت می‌دانسته‌اند و بالنتیجه چون فاقد خانواده بوده‌اند، فعالیت آنها منحصر به نیایش و عبادت بوده است. در اسلام بر عکس «بتل» یعنی انقطاع از مردم و رهبانیت حتی به وسیله مشاهیر صوفیه، نظیر غزالی منع شده است.

با این همه، بسیاری از صوفیه مبادرت به تجرد و انزوا کرده و تنها در شهرها و یا دهکده‌ها یا بیابان‌ها و حتی در ویرانه‌ها و گورستان‌ها عزلت اختیار کرده‌اند. تا آنجا که عده‌ای از آنان نیز به ترک خانواده‌ی خود گفته‌اند. این همان چیزی است که از طرف ابن جوزی در کتاب تلبیس ابلیس مورد نکوهش قرار گرفته است. بنابراین شباهتی بین این دسته از صوفیان اسلام با راهبان عیسوی پیدا می‌شود.

از طرف دیگر، غالباً به اشتباه گمان می‌کنند که راهبان عیسوی در دنیا بی‌کار بوده و کاری با مسایل آن ندارند حال آن‌که بسیاری از آنان در کارهای دنیوی سخت‌کوش بوده و به انجام کارهای مهمی پرداخته‌اند.

کافی است در این مورد دو بانوی نامور را خاطر نشان کنیم: سنت ترز داویلا، که درباره او می‌توان به کتاب بسیار جالب

بنیادها رجوع کرد یکی از آنان است، در این مأخذ می‌بینم که وی، سراسر اسپانیا را در نور دیده و با هزاران خطر مواجه گردیده و دست به تأسیس صومعه‌هایی زده است.

نیز کاترین مقدسه از دیار سین ایتالیا که پاپ را از آوینیون در جنوب فرانسه، به شهر رم آورد و این امر فی الحقیقه رویدادی مذهبی و سیاسی به شمار می‌رفت. نیز نباید فراموش کرد که رهبانان مغرب زمین، بسیاری از اراضی را به زیر کشت برده و مشا گسترش فرهنگ‌ها و تمدن گردانیدن روستاها شده‌اند. در این مورد، به کتاب مونتالمبر (Montalembert) به نام رهبانان مغرب زمین، می‌توان مراجعه کرد. اگر بر مبنای حدیثی که گفته است: «لارهبانیه فی الاسلام» بیندیشیم، باز در چندین کشور اسلامی فرقه‌هایی از صوفیه زندگی می‌کنند که اعضای آنها مقرراتی را همانند با متمسکین به آیین مسیح دنبال می‌کنند. در نتیجه، با وجود موارد اختلاف میان دو گروه نباید تصوف اسلامی را با عرفان مسیحی، علی‌الاصول، متعارض دانست. نکته‌ی دیگری را که سرانجام درباره تفاوت میان دو آرمان مذهبی اسلام و مسیحیت باید به خاطر داشت، آنست که اصولاً جامعه اسلامی بر پایه وحی الهی استوارست و مراعات هر دو جنبه دنیوی و اخروی و مقتضیات هر یک از آن دو را سفارش می‌کند و احکام و قوانین آن رابطه میان مؤمنان را در درون امت پیامبر تنظیم و خیر اندیشی و تعاون جمعی را در امور دنیوی، بدان‌ها توصیه می‌کند. ولی از دیدگاه معنوی یک مؤمن نمی‌تواند مبادرت به شفاعت از هم‌کیش خود کند و سهمی از ثمره اعمالی را که خود شخصاً به دست آورده است، به دیگری اهداء کند. و حال آن‌که در میان امت مسیحی امر بر خلاف آن است. زیرا که اینها بیشتر اعمال خود را به نیت آخرت انجام می‌دهند و هر مسیحی می‌کوشد که هم روح خود را نجات دهد و هم در صدد نجات روح هم دین خود باشد. بر پایه این امر، دعای عرفای مسیحی به ویژه راهبانی که همواره دست به دعا و ذکر می‌زنند، صرفاً فعالیتی معنوی و در خدمت به کلیسای واحد و حتی ناظر به نجات کل بشریت است و در همین جاست که فرق عمیق میان اسلام و مسیحیت آشکار می‌گردد. اما به نظر من در دیگر موارد، هر دو فعالیت معنوی به یکدیگر نزدیک و یا دست کم، در نحوه سلوک اساسی یا هم وجود اشتراک دارند.

دوست عزیز! این بود آنچه را که من در نظر داشتم به شما بگویم. این تذکر در ارتباط با بخشی از مقاله‌ی شماست و به هیچ وجه از سودمندی و ارزش آن نمی‌کاهد. آنچه را که شما درباره‌ی سعدی و اندیشه وی بر می‌شمارید، مایه غنای فکری از این شخصیت است و در خور تقدیر می‌باشد. با این همه همان‌گونه که آگاهید، من دعوی تخصص در ادب فارسی را ندارم. در پایان نامه، دوست گرامی، لطفاً بهترین احساسات و عواطف مرا پذیرا باشد.

روژه آرنالدز

استاد ممتاز دانشگاه سوربن

## ۲. نظر آقای دکتر تقی پور نامداریان

(عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

### نکاتی پیرامون مقاله عرفان سعدی

مقاله‌ای که آقای دکتر جعفر آقایانی چاوشی درباره عرفان سعدی نوشته‌اند، مقاله‌ی خوب و جامعی در این باره می‌باشد. هنگام مطالعه این مقاله به نکاتی برخوردیم که توضیح بیشتر آنها را ضروری می‌دانم.

این نکته که انسان دارای دو بعد فرشتگی و حیوانی است، عقیده‌ای است که هم در حدیثی منسوب به حضرت علی (ع) آمده است و هم مولوی آن را در مثنوی تفسیر کرده است نیز تمامی عارفان و عالمان دین به آن آگاهی دارند و مضمون آن چندان بدیهی است که هر کس با تأمل در احوال شخصی خود هم آن را درمی‌یابد. آنچه در این میان اهمیت دارد، عکس‌العمل روحی عارفان و عالمان در نتیجه‌ی پی بردن به این مقام برزخی انسان است. وقتی خدا خود، انسان را به گونه‌ای آفریده است که هم استعداد و توانایی ارتکاب گناه را دارد و هم استعداد و توانایی حقیقت‌طلبی را؛ یا به عبارت دیگر هم می‌تواند تا مرتبه حیوانی سقوط کند و هم تا مرتبه فرشتگی صعود، تکلیف انسان با این هستی برزخی خود چیست؟ این پرسش برای یک فرد متدین و متفکر، مسایل هستی‌شناسانه‌ی عمیقی را پیش می‌آورد که پاسخ به آنها بسیار دشوار و گاه پاسخ‌ناپذیر است:

۱- چرا خدا، انسان را مثل فرشته یا مثل حیوان نیافرید تا از کشمکش این دو نیروی متضاد در وجود خویش رها گردد و تنها اسیر حکم خدا باشد؟

۲- اگر استعداد گناه را خدا در وجود انسان نهاده است، چرا ارتکاب گناه، گناه دارد و انسان باید به سبب آن کیفر بیند؟

۳- آیا انسان در ارتکاب گناه مجبور است یا مختار؟

۴- اگر مرتبه‌ی نفس لوآمه را مقام طبیعی و فطری انسان به حساب آوریم که در آن بر اساس فطرت خود، گاهی به سمت فرشتگی میل می‌کند و گاهی به سمت حیوان بودن، آیا خروج از این مرتبه، خروج از مقامی که خدا برای انسان معین کرده، نیست؟

پاسخ‌هایی که فلاسفه و متکلمان به این پرسش‌ها داده‌اند غالباً قانع‌کننده نیست و شاید در عمق همه‌ی این پاسخ‌ها، این پاسخ نهفته باشد که کار انسان، این نیست که به این اسرار پی ببرد. عقل انسانی قادر به حل این مشکلات در عین ایمان به مابعدالطبیعه نیست.

در کنار پاسخ‌های نظری که گاهی استنباط‌های جسورانه‌ای از شریعت را پیش می‌آورد، ریاضت‌ها و رفتارهای عملی زاهدان و عارفان را می‌بینیم که از طریق زهد و یا عشق، در پی دستیابی به مرتبه‌ای از معراج و تکامل روحی‌اند که پاسخ این مشکلات را به طریقی فردی و روحی برای خود حل کنند.

پاسخی که از طریق زبان، قابل انتقال به دیگران نیست و وصول به آن مستلزم یک سلوک عملی دیر پای و دشوار است.

سعدی، اهل درگیری با این پرسش‌های اندیشه‌سوز و جانگداز نیست. او صراط مستقیم شریعت را راه نجات و سعادت انسان می‌داند. در نظر او عمل به اوامر و نواهی الهی، هم می‌تواند سعادت این جهان و هم سعادت آن جهان را تضمین کند. طریقت می‌بایست انسان را در عمل به اوامر و نواهی دین توانا تر سازد و ذمایم اخلاقی انسانی را از بین ببرد و اخلاق حسنه را جایگزین آن کند.

اعتدال‌گرایی دین که انسان را در مقام عدل و مرتبه‌ی برزخی می‌بیند، هم بهره‌وری از لذات دنیوی را در حد اعتدال نفی نمی‌کند و هم جمع‌آوری توشه‌ی آخرت را برای سعادت ابدی تأکید می‌کند. از این چشم‌انداز نه ترک تعلقات بشکل افراطی، مقبول سعدی است و نه گوشه‌گیری و انزواي مطلق از زندگی اجتماعی. اگر چه سعدی گاهی به پیروی از سنت ادبی و پسند عصر، شعرهای قلندرانه هم می‌گوید، اما انسان آرمانی او، نه دارای زهد افراط آمیز است و نه از عشق به بی‌خویشی و جنون رسیده است. اعتدال‌گرایی شریعت در طریقت سعدی نیز منعکس است. انسان آرمانی سعدی، صاحب‌دلی است که هم با عشق و هم با زهد ارتباط دارد. عشق و زهدی که پیش از آن که به جنون و تشویش بیانجامد، می‌توان آنها را از طریق آنچه شریعت جایز شمرده است، مهار کرد و به زیستن با مردم و در میان مردم ادامه داد.

چنین زیستی و چنین عرفانی، تعلیم به مردم را وظیفه‌ای انسانی می‌داند. تعلیمی که می‌تواند برخلاف عرفان انقلابی و راه فردی و خصوصی آن، راه نجات جمعی را برای بقای زندگی اجتماعی در جهت کسب شایستگی‌های اخلاقی و ارزش‌های ثابت دینی و انسانی تضمین کند.

«صاحب‌دل» سعدی با عوامل عشق و معرفت؛ بیگانه نیست اما مستغرق در آن هم نیست. او خانقاه را رها می‌کند و به مدرسه می‌آید تا بتواند جمع را نجات دهد نه تنها خود را.

صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خانقاه

بشکست عهد صحبت اهل طریق را

گفتم میان عالم و عابد چه فرق بود

تا اختیار کردی از آن، این فریق را؟

گفت آن گلیم خویش به در می‌برد ز موج

وین جهد می‌کند که بگیرد غریق را

بنابراین، سعدی نه از عشق به حق به شوریدگی رسیده است و نه از عشق زمینی بی‌قرار شده است. برای او حتی عشق هم عشقی است که از حد اعتدال خارج نشود. هر چند در بسیاری از غزل‌های خود به تبعیت از سنت دم از شوریدگی عشق می‌زند. به هر حال «صاحب‌دل» مورد تأیید سعدی، کسی است که از حکم داور، سرپیچی نمی‌کند و از نظر سعدی رسیدن به مراحل کمال و حتی اظهار کرامت، نتیجه‌ی همین اطاعت است و نه ریاضت‌های صعب. صاحب‌دلی که بر پلنگ می‌نشیند و مار زبون اوست، نیز از طریق

اطاعت از اوامر الهی است که به این مقام رسیده است:  
حکایت کنند از بزرگان دین  
حقیقت شناسان عین الیقین  
که صاحب‌دلی بر پلنگی نشست  
همی راند رهوار و ماری به دست  
یکی گفتمش ای‌مرد راه خدای  
بدین ره که رفتی مرا ره نمای  
بگفت از پلنگم زبون است و مار  
و گر پیل و کرکس، شگفتی مدار  
تو هم گردن از حکم داور مپیچ  
که گردن نیچد ز حکم تو هیچ

با توجه به سخنانی که سعدی درباره‌ی صاحب‌دل می‌گوید، انسان آرمانی سعدی شخصیتی است که چون صاحب‌دل است، هم با عوالم عشق و معرفت آشناست و هم به شریعت و موازین شریعت پایبند است. او به تعصب خشک و خالی از ذوق عالمانه مقید نیست، اما یکسره نیز مستغرق احوال عارفانه و عاشقانه نیست که پروایی از ننگ و نام نداشته باشد و سلامت را در پای ملامت قربانی کند.

صاحب‌دلی که تجسم شخصیت خود سعدی است، در برزخ زهد خشک و متعبدانه و شور و شر عاشقانه ایستاده است و وظیفه‌ی شرعی و انسانی خود می‌داند که هم با زهد خشک مبارزه کند و هم اعتنایی به عشق و معرفت مبالغه آمیز و رسواکننده‌ی زندگی ستیز و هستی سوز نداشته باشد.

او هوشیاری را در کنار تجربه‌ی مستی که گهگاه با آن آشناست، می‌پسندد و طریقتی را که در خدمت خلق نباشد، ارجی نمی‌نهد. در بوستان حکایتی درباره‌ی شاهی عدالت پیشه و مردم‌دار به نام «تکله» نقل می‌شود که به صاحب‌دلی می‌گوید می‌خواهد از سلطنت کناره بگیرد و فقر و درویشی پیشه کند. پاسخ صاحب‌دل چنین است:

چو بشنید دانای روشن نفس  
بزد بانگ بر وی که ای تکله! بس  
طریقت بجز خدمت خلق نیست  
به تسیح و سجاده و دلچ نیست  
تو بر تخت سلطانی خویش باش  
به اخلاق پاکیزه درویش باش

## اثری آموزنده و مغتنم

خمسة المتحیرین، امیر علیشیر نوایی، ترجمه از ترکی جغتایی: محمد نخجوانی، به کوشش مهدی‌فرهانی منفرد، ضمیمه شماره ۱۲ نامه فرهنگستان، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۱، ۶۱ ص.

خمسة المتحیرین نوشته امیر علیشیر نوایی (۸۴۴ تا ۹۰۶ ق) جزوه مختصری است که در اصل به ترکی جغتایی بوده و در سال ۱۳۱۹ ش به وسیله حاج محمد نخجوانی در تبریز به فارسی درآمده است. کتاب متشکل است از مقدمه مترجم، متن و موقرّه مصحح. متن کتاب از یک مقدمه، سه مقاله و یک خاتمه تشکیل شده است و در مجموع گزارش مناسبات مؤلف با مولانا عبدالرحمان جامی (۸۱۷ تا ۸۹۸ ق) است. جامی در همان زمان حیات به بزرگی و بزرگواری و عرفان و شیخوخت شناخته بوده و مورد احترام همگان قرا داشته است اما از جهت منصب اداری و موقعیت اجتماعی به پای امیر علیشیر وزیر نمی‌رسیده است. با وجود این امیر علیشیر از او با نهایت احترام و تکریم یاد می‌کند و او را «مقتدا و امام اهل طریقت و مجتهد و شیخ الاسلام و شیخنا و مولانا...» می‌نامد و در همه جا در کمال احترام از «ایشان» نام می‌برد چنان که «مقدمه در نسب و ولادت و... ذکر ایامی [است] که در خدمتشان مشرف بودم» و مقاله اول «در ذکر غریب امور و اتفاقات و لطایف سخن که این فقیر را با آن بزرگوار اتفاق افتاده...». مقاله سوم «در ذکر تألیفات و تصنیفات آن بزرگوار... است» و «خاتمه در ذکر کتب و رسائل [است] که این فقیر برای تعلم و استفاده در خدمت ایشان خوانده‌ام...». در واقع در همه جا از جامی با ضمیر جمع یاد می‌کند در حالی که در زمان نگارش کتاب دو سه سالی از وفات جامی می‌گذشته است و نمی‌توان این رفتار را حمل بر تملق و چاپلوسی کرد، آن هم از ناحیه کسی که «شخصیت دوم» دولت تیموری آن زمان بوده است.

این حفظ شئون بزرگی و کوچکی یکی از مختصات این جزوه قلیل الظاهر کثیر الباطن است. مشخصه دیگر و مهم‌تر آن احتوا بر پاره‌ای از جزئیات زندگی جامی و نوایی است که در جای دیگر ضبط نشده است و یافت نمی‌شود. در واقع امیر علیشیر در «مقدمه» جزئیات احوال جامی را از تولد و تحصیل گرفته تا رشد و گروش به طریقت و دستیابی به «مراتب عالی در علوم باطن» در کمال پختگی و در عین ایجاز شرح می‌دهد.

اما فایده مهم‌تر و بزرگ‌تر این رساله کوتاه اشتمال آن بر برخی از داستان‌های زندگی جامی از زبان یک راوی مطمئن دست اول است که طبعاً در منابع دیگر نشانی از آنها دیده نمی‌شود. این حکم مخصوصاً در مورد «مقاله دوم» صدق می‌کند که حاوی متن برخی از مکاتبات امیر علیشیر با جامی و در واقع در حکم نوعی مناظره و مشاعره غیر حضوری است. ارزش این «مقاله» مخصوصاً در این است که در بر دارنده مقداری از اشعار فارسی نوایی و جامی در یک متن ترکی است.

مترجم با احاطه کامل به زبان و ادب ترکی و فارسی کتابی فراهم آورده است که تشخیص مترجم بودن آن بس دشوار است، زیرا که مترجم خود را در حال و هوای ادبیات قرون نهم و دهم قرار داده و زبان همان دوره را برای ترجمه خود به کار گرفته است بی‌آن که متنی سنگین و متکلف و غیر قابل فهم از آب در آورد، کاری که می‌تواند درسی دیگر برای اهل قلم و مخصوصاً دست اندرکاران ترجمه باشد.

و بالاخره این که زحمت مصحح در خور تحسین و تشکر است چه که افزون بر یادداشت‌های ضروری و مناسب در پای صفحه‌ها، موقرّه‌ای در شرح احوال و معرفی آثار امیر علیشیر به پایان کتاب افزوده است که از هر جهت سودمند است. به همین جهات، نگارنده این سطور این دفتر مختصر شصت صفحه‌ای را بر کتاب‌های حجیم، مخصوصاً مؤلفات امروزی که غرض در آنها انباشتن صفحه‌ها و افزایش حجم است، ترجیح می‌دهد و آن را اثری آموزنده و مغتنم می‌داند.