

از سعدي دو جَدَل در دست است، یکی در گلستان، یکی در بوستان. «جدل» - یا چنان که در گلستان آمده است، «جدال» - را امروز به معنای مناظره می‌گیرند. در این اواخر حتی به معنای لفظ فرنگی «پلمیک» نیز به کار رفته است. این معانی - کم و بیش - از آنچه در قدیم «جدل» خوانده می‌شد دور نیستند. اما، «جدل» از زمانهای باستان شیوة اصلی درس و بحث در مدرسه و سایر محافل علمی بود و گویا نخستین بار در یونان قدیم به این منظور جا افتاد. از جمله، سعدي در همان حکایت جَدَل بوستان می‌گوید: فقیهان طریق جَدَل ساختند / لیم و لأسَلَم در انداختند. «لیم» (مخفف «لما؟») یعنی «به چه دلیل؟»؛ «لأسیلِم»، یعنی «نمی‌پذیرم».

حکایت جَدَل بوستان در باب چهارم این کتاب است، «در تواضع». عالم تنگدست و ناشناسی به درگاه قاضی می‌رود - که در آن زمان شخصیت مهم و مقتدری بود هم علمی و روحانی، هم دولتی و اجتماعی - و در صدر مجلس می‌نشیند.

فقیهی، کهن جامه‌ای تنگدست به دیوان قاضی به صف بر نشست

قاضی از این بالا نشینی مرد ژنده پوش خرسند نیست و ناخرسندی خود را با نگاههای تندی که به او می‌افکند نشان می‌دهد. مُعَرَّف - یا مسؤول تشریفات - نکته را در می‌یابد و به او می‌گوید که باید فروتر نشیند:

نگه کرد قاضی در او تیز تیز
معرف گرفت آستینش که خیز
ندانی که برتر مقام تو نیست
فروتر نشین یا برو یا بایست...
چو آتش برآورد بیچاره دود
فروتر نشست از مقامی که بود

پس از این است که فقیهان حاضر در مجلس قاضی «طریق جدل» می سازند و بر یکدیگر می تازند:

گشادند بر هم در فتنه باز
به لا و نَعَم کرده گردن دراز...^۱
فتادند در عقده پیچ پیچ
که در حل آن ره نبردند هیچ

«کهن جامه»، یعنی همان تنگدست ناشناس که به او گفته بودند فروتر نشینند، وارد گود می شود و می گوید به جای داد و قال باید دلیل و منطق ارائه کرد: «دلایل قوی باید و معنوی / نه رگهای گردن به حجت قوی». و چنان مسأله را حل می کند که قاضی شرمگین می شود: «دریغ آمدم با چنین مایه ای / که بینم تو را در چنین پایه ای». می خواهند دستار بزرگی بر سرش نهند و او را برتر نشانند. او نمی پذیرد و می گوید با دستار بزرگ و مقام برتر چیزی بر او افزوده نخواهد شد جز این که ممکن است خود را بزرگتر از دیگران بداند:

چو مولا م خوانند و صدر کبیر
نمایند مردم به چشم حقیر...
خورد باید اندر سر مرد و مغز
نباید مرا چون تو دستار نغز

مجلس را ترک می کند، و همه می خواهند نام و نشانش را بدانند. وقتی در کوچه و بازار از این و آن پرس و جو می کنند: «یکی گفت از این نوع شیرین نفس / در این شهر سعدی شناسیم و بس».

در این داستان در واقع جدلی تشریح نمی شود. فقط حکایت می شود که جدلی صورت گرفته، اما اصحاب مجلس چون در حل مسأله ای درمانده اند کارشان به داد و قال کشیده، تا این که عالم تنگدستی که بعد معلوم می شود سعدی است وارد بحث می شود و مسأله را حل می کند.

موضوع اصلی این مقاله در واقع جدلی است که در گلستان تشریح شده، اما ذکر دو سه نکته درباره این داستان بوستان بی مناسبت نیست. اول این که آیا این داستان واقعی است؟ بی شک سعدی بارها در زندگی اش در بحث و جدل مداخله کرده و با دانش و حجت و فصاحت و «شیرین نفسی» خود حاضران را در شگفت کرده بوده است. اما این موضوع دیگری است. و گرنه باور کردنی نیست که سعدی را - که استثناء در شرق و غرب عالم آن روز شهرت داشت - در



سعدی ساخته
استاد ابراهیم صدیقی

مجلس قاضی شیراز یا هر شهر بزرگ دیگری نمی‌شناختند. هم‌ام تبریزی، شاعر همدوره‌اش، گفته بود: «همام را سخن دلنشین و شیرین است / ولی چه سود که بیچاره نیست شیرازی».

اصلاً گمان می‌کنم سعدی تنها شخصیت تاریخ شعر و ادب فارسی است که دربارهٔ شخص او حکایات و افسانه‌ها و شوخیهای عامیانه ساخته‌اند. یعنی از این نظر، حتی از فردوسی و حافظ و مولوی که - مانند سعدی - به شکلی از اشکال در میان تودهٔ مردم شهرت داشته‌اند، ممتاز و مستثناست. اشاره‌ام به افسانه‌هایی است از نوع رفتن خواجوی کرمانی به خانهٔ سعدی، که «دختر سعدی» در را می‌گشاید و بانگ می‌زند: «بابا بابا بیا خواجو ز کرمان آمده...» (که این «دختر سعدی» خود جزو افسانه‌های عوام دربارهٔ سعدی و زندگی اوست). یا حکایت مناظرهٔ سعدی با «دختر آرنگ زیب»، امپراتور گورکانی هند که چند قرن پس از سعدی می‌زیسته! یا داستان آن جولاه (= بافنده) یزدی که بس که زنش شعرهایش را تحقیر کرد و شعر سعدی را به رُخش کشید، بالاخره گفت: «سعدی در شیراز دارد نان مفت / می‌تواند شعرهای خوب گفت؛ گر بیاید یزد و جولاهی کند / ...»، یا آن شوخی - و این بار از قلم عبید زاکانی - که سعدی را دیدند که در کوچه ادرار کرده بود و به دیوار «استبراء» می‌کرد...

پس داستان جدل درگاه قاضی، و دخالت پیروزمندانۀ فقیه تنگدستی که بعداً معلوم می‌شود سعدی بوده واقعیت ندارد. یعنی سعدی این حکایت را ساخته برای اینکه نکات اخلاقی و

اجتماعی مضبوط در آن را طرح کند، که تازه لزوم ارائه حجت و گواه در بحث (به جای داد و قال و «رگهای گردن» و غیره) - در این داستان - از مهمترین آن نکات نیست. بلکه باز کردن سه چیز است: یکی، توجه اهل دنیا به ظاهر افراد، چنان که قاضی در آن تنگدست ناشناس «تیز تیز» نگریست و او را از ایوان فرود آوردند؛ دیگری، توجه همان اهل دنیا به قدرت، چنان که وقتی همان مرد با دخالت پیروزمندانهاش در بحث، قدرت نمایی کرد رفتارشان با او عوض شد؛ سوم، رفتار فروتنانه اهل آخرت. چنان که آن مرد تکریم و تجلیل آنان را نپذیرفت، و گفت که جاه و جلال ممکن است رفتار او را با مردم تحقیرآمیز کند. به یاد داشته باشیم که این حکایت در فصلی از بوستان است به عنوان «تواضع». فصل چهارم بوستان، چنان که در فهرستی که سعدی در دیباچه کتاب آورده می خوانیم: «تواضع» چهارم، «رضا» پنجمین / ششم، ذکر مرد «قناعت» گزین. ضمناً طنزینهای هم در این حکایت هست که گویا از دست شاعر مؤلف در رفته. حکایتی است در تواضع و در باب تواضع، چنان که گفتیم. اما به آخرش که می رسیم معلوم می شود که مرد تنگدست دانشمند فروتن با عزت اهل آخرت، خود شیخ بزرگوار، مؤلف داستان بوده: «یکی گفت از این نوع شیرین نفس / در این شهر سعدی شناسیم و بس». البته، چنان که رفت، مراد از تواضع، در این داستان، همان معنای اجتماعی ایست که از آن بر می آید. و نیز البته، خودستایی در میان شاعران قدیم - و نه چندان قدیم - از جمله سعدی و حافظ معمول و مرسوم و مقبول بوده، چندان که اصلاً عنوان یکی از مقولات بدیع شعر فارسی «فخریات» است. ولی با همه این توضیحات و معاذیر باز هم خودستایی این داستان خالی از طنزینه نیست.

به هر حال از آنچه گفتیم روشن است که این حکایت واقعیت ندارد. یعنی نمی توان در شرح حال شیخ نوشت که «بله، یک روز هم در هیأت تنگدست ناشناسی به ایوان قاضی به صف بر نشست» و «چنین و چنان شد». این نکته ضمناً به بحث ما درباره حکایت جدل سعدی در گلستان نیز مربوط می شود، که خواهیم دید. ولی فراتر از آن، بد نیست به کل مسأله حکایات سعدی درباره زندگی و رفت و آمد خود نیز - که ظاهراً سبب معضلات بزرگ شده است - اشاره ای کرده باشیم.

«مُعْضَل» از این قرار است. سعدی در خیلی جاها - بیشتر در گلستان و کمتر در بوستان - حکایاتی نقل می کند که ظاهراً خود شاهد یا درگیر آن بوده است (یا هر دو). مثلاً در گلستان حکایت می کند که در کاروانی که از کوفه به مکه می رفت، توانگری، درویش پیاده تهیدستی را گفت پای پس گذارد چون در بیابان بی پایان از فقر و ناتوانی خواهد مُرد. درویش نشنید. «چون به نخله محمود در رسیدیم، توانگر را اجل فرا رسید» و درویش بر بالین او حاضر شد... و در حکایت دیگری می گوید که «شیخ اجل ابوالفرج بن جوزی» مرشد او بوده. و باز در حکایتی آن



داستان عمیق و متعدد الاغراض را می‌گوید که «از صحبت یاران دمشق ملالتی حاصل شده بود. سر در بیابان قدس نهادم و برفتم تا اسیر فرنگ شدم» و داستان «کار گل» در خندق طرابلس (تریپولی)، و ازدواج و طلاق در حلب، یا حکایت آن بازرگانی که او را در جزیره کیش شبی به حُجره خویش می‌بزد و آن قدر از دنیا دوستی خود می‌گوید که سعدی جواب می‌دهد «انصاف از این مالیخولیا». یا داستان سالی که «از بلخ بامیانم سفر بود و راه از حرامیان پر خطر». و حتی سفر به کاشغر (که امروز نزدیک مرزهای غربی جمهوری چین است) در سالی که «محمد خوارزمشاه رحمت الله علیه با ختا [چین] صلح کرده بود، و برخورد با آن طلبه جوان که، نشناخته، از او پرسیده بود «از سخنان سعدی چه داری؟». یا یاد آن وقت که به مسجد کوفه رسیده بود، پای برهنه، و «یکی را دیدم که پای نداشت...» و بسیاری دیگر از این دست حکایات بزرگ و کوچک در گلستان.

و نیز در بوستان، در آن جا که می‌گوید: مرا شیخ دانای مرشد شهاب / دو اندرز فرمود بر روی آب...، یعنی وقتی با شیخ شهاب الدین سهروردی سفری دریایی می‌کردم و مرا دو اندرز گفت... یا جای دیگری در بوستان: «به صنعا دَرَم طفلی از سرگذشت / چه گویم کز آنم چه بر سرگذشت»، که ظاهراً یادی از غم مرگ فرزندیست در شهر صنعا، پایتخت یمن، و عبرتی از آن. یا در آن جا که داستان آن پیر فاریابی را می‌گوید که می‌خواستند با هم سوار کشتی شوند، ولی چون آن پیر

پول نداشت او را به کشتی راه ندادند، و او بر سجاده‌اش سوار شد و از آب گذشت:

رسیدیم در خاک مغرب به آب	قضا را من و پیری از فاریاب
به کشتی و درویش بگذاشتند...	مرا یک درم بود، برداشتند
خیال است پنداشتم یا به خواب	بگسترد سجاده بر روی آب
نگه بامدادان به من کرد و گفت	ز مدهوشی‌ام دیده آن شب نخفت
تو را کشتی آورد و ما را خدای...	تو لنگی به چوب آمدی من به پای

و باز هم از اینها در بوستان.

اما مُعضل از این قرار است، یا از شاید هفتاد هشتاد سال پیش تاکنون از این قرار بوده است، که «آیا همه این داستانها حقیقت دارد؟»، چون پیش از آن تقریباً همه باور داشتند که آنچه سعدی در این حکایات نقل می‌کند تماماً ناشی از تجربیات اوست. اما از اوایل مشروطه به بعد که شیوه‌های جدید - و اساساً فرنگی - تحقیق در متون قدیم، در ادبیات فارسی نیز رفته رفته به کار بسته شد، مشکلاتی پیش آمد - در وهله اول - بیشتر در ناهمخوانی سنوات با هم.

مثلاً سعدی در دیباچه گلستان سال تألیف آن را سال ۶۵۶ هجری قمری اعلام می‌کند؛ در این مدت که ما را وقت خوش بود / ز هجرت ششصد و پنجاه و شش بود... و در همان دیباچه، در سبب و انگیزه تألیف گلستان؛ می‌گوید که وقتی دچار یأس و دلزدگی از زندگی شده بود و از جمله با خود می‌گفت «ای که پنجاه رفت و در خوابی / مگر این پنج روزه دریابی...» این دو نکته تقریباً جای تردیدی نمی‌گذارد که سعدی در حدود سال ۶۰۰ قمری - مثلاً بین ۵۹۷ و ۶۰۶ - به دنیا آمده. پس چگونه ممکن بود شاگرد ابوالفرج بن جوزی بوده که در سال ۵۹۵ قمری این جهان را به سایر اجاره نشینانش سپرده و رفته است (چنان که در حکایت مورد اشاره ما آمده)؟ و چگونه ممکن بود با شیخ شهاب الدین حبیش بن امیرک سهروردی - عارف بزرگ معروف به شیخ اشراق - در کشتی همسفر بوده، حال آن که او در سال ۵۸۷ به قتل رسیده بوده است.

از قضا در این دو مورد راه حلهایی ذکر شده. از جمله این که منظور سعدی از ابوالفرج جوزی، نوه او بوده، به همین نام؛ و نیز اشاره‌اش به شهاب الدین ابو حفص عمر بن محمد سهروردی بوده، که سال وفاتش ۶۳۲ قمری است، و شهرتش از حبیش بن امیرک خیلی کمتر است. شاید اما موارد دیگر را چه می‌توان کرد. سعدی اگر در زمان سلطان محمد خوارزمشاه به کاشغر سفر کرده باشد، باید در حدود سال ۶۱۰ قمری بوده، و باید در آن زمان دست کم چهل سال می‌داشته که آن جوانک در مدرسه چون می‌فهمد اهل شیراز است سراغ سعدی و آثارش را از او می‌گیرد. به ندارم که در جایی دیده باشم این مشکل را طرح کرده باشند و هیچ جا ندیده‌ام که «راه حلی»

... داشته باشد. نتیجه این که یا سعی کرده‌اند که به نحوی این حرفهای ظاهراً متضاد را

توجیه کنند، چون از «شیخ اجل» بوده؛ یا چون با سعدی دشمنی داشته‌اند، بگویند «دروغ گفته». عیناً چنان که بیشتر چیزها در جامعه ما ارزیابی می‌شود... به علاوه هنوز این نکته بر سر جای خود می‌ماند که، ولو تضادی در سنوات یا سایر واقعیات بارز نباشد، آیا این حکایات را سعدی خود شاهد بوده یا تجربه کرده. مثلاً در این که سعدی - احتمالاً بیش از یک بار - به سفر حج رفته بوده شکی نیست؛ اما آیا در این سفر یا سفرها او عیناً شاهد نصیحت آن توانگر بوده به آن درویش، که با دست تهی و پای پیاده راه حرم را در پیش نگیرد، تا این که در «نخله محمود» اجل خودش فرارسیده بوده؟ به کلام دیگر، چه دلیلی دارد - و چه لزومی دارد - که این حکایات عین تجربیات سعدی بوده باشد.

در این موضوع جای حرف و سخن زیاد است که جایش در این مقاله نیست و باید در جای دیگری بگویم (مثلاً در مقاله‌ای به عنوان «از دروغزنیهای شیخ اجل، یا چگونه الکساندر دوما همان دارتن یان بود؟»). اما فتح باب کوتاهی که در این موضوع کردیم فعلاً برای این بود که راحت بگویم احتمال این که جذلهای سعدی در گلستان و بوستان واقیعت تاریخی داشته باشد نزدیک به صفر است.

جَدَل یا «جدال سعدی با مدعی» را می‌توان چنین خلاصه کرد که در مجلسی مرد تنگدستی از توانگران بد می‌گفته و سعدی - چون خود «پرورده نعمت بزرگان» بوده - به دفاع و توجیه از آنان برخاسته، تا این که مجادله به مناقشه و مناقشه به مضاربه می‌کشد و به حکومت قاضی می‌انجامد. قاضی می‌گوید که هر دو در اشتباهند؛ که - به زبان دوره ما - «آدم خوب و بد در هر لباسی پیدا می‌شود». همین.

اما این داستان را جور دیگری هم می‌توان گفت، و باید گفت:

یکی در صورتِ درویشان، نه بر صفت ایشان، در محفلی دیدم نشسته و سُنتی در پیوسته و دفتر شکایتی باز کرده و ذمّ توانگران آغاز کرده و سخن بدین جا رسانیده که درویش را دست قدرت بسته است و توانگر را پای ارادت شکسته.

در دوره ما لفظ درویش تقریباً بدون استثناء، به گدایانی اطلاق می‌شد با سر و ریش تراشیده و آلاتی چون کشکول و تبرزین که - از جمله افزارهای گدایی آنان - پاره‌ای عبارات مبتذل صوفیانه مانند «هو حق علی مدد» ورد زبانشان بود. و گاهی ابیاتی از مولوی و عطار و غیره. «درویش» را گهگاه نیز به معنای «وارسته» و حتی - اگرچه به ندرت - «عارف» نیز به کار می‌بردند. ولی در این موارد غالباً عباراتی چون «فلان کس آدم درویشی ست» به کار می‌رفت، تا «فلان کس درویش است».

فصل یا «باب» دوم گلستان در «اخلاق درویشان» است. در این فصل، مراد از «درویش»،

کسانیست که - به حق یا ناحق - مدعی اندیشه‌های صوفیانه‌اند، و شیوه زندگی‌شان نیز - دست کم در ظاهر - از جهاد با نفس و ترک دنیا نشان می‌دهد، اگر چه در بعضی از حکایات آن می‌بینیم که ادعا با واقعیت نمی‌خواند. درویشی را عموماً به معنای فقر می‌گرفتند و می‌گیرند، به معنای دقیق و ویژه آن، یعنی هم نداشتن و هم نخواستن. فقر به این معنا نشانه بی‌نیازی روانی و اخلاقی است. و در تضاد با گدایی، که یا نداشتن و خواستن است، یا - حتی - داشتن و نخوردن و بیشتر خواستن. اما درویشی را گاهی به معنای جهاد با نفس در عین داشتن و بخشیدن نیز به کار برده‌اند و می‌برند.

من تعریفی از درویشی، اگر نه چنین جامع و مانع، چنین سهل و ممتنع ندیده‌ام که سعدی در باب دوم گلستان ارائه می‌دهد - گذشته از زیبایی و فصاحت محض:

ظاهر درویشی جامه زنده است و موی سترده، و حقیقت آن دل زنده و نفس مرده. و در دنباله کلام است که می‌گوید «هر که بدین صفتها که گفتم موصوف است به حقیقت درویش است و گر در قیاس است». با این تعریف، نداشتن، لازمه درویشی و بی‌نیازی نیست، اگر چه معمولاً با آن ملازم باشد.

اما حکایت «جدال سعدی با مدعی» در باب هفتم گلستان است، «در تأثیر تربیت». و «درویش» در این جا - در تضاد بارز با «توانگر» - بیشتر کنایه از تنگدستی دارد تا تصوف، اگر چه اندک اشاره‌ای به این نیز هست، درست در همان صدر مقال که می‌گوید «یکی در صورت درویشان، نه بر صفت ایشان».

باری، راوی داستان - که «پرورده نعمت بزرگان» است - از تاخت و تاز آن درویش به توانگران سخت بر می‌آشوبد که «ای یار، توانگران دخل مسکینان‌اند و ذخیره گوشه‌نشینان و مقصد زائران و گهف مسافران و متحمل بارِ گران از بهر راحت دگران...» و در ادامه دفاع خود می‌گوید که توانگران، درست به دلیل امکانات خود دستشان در بخشش و پایشان در پرستش قوی‌تر است. «از معدۀ خالی چه قوت آید و از دست تھی چه مروّت؟ و ز پای تشنه چه سیر^۱ آید و ز دست گرسنه چه خیر؟». و از اخبار و احادیث نقل می‌کند «که فقر باعث روسیاهی دو دنیاست».^۲ درویش پاسخ می‌گوید که مگر نمی‌دانی پیغمبر گفت «من به فقر افتخار می‌کنم».^۳ راوی جواب می‌دهد که:

خاموش! اشارت خواجه، علیه السلام، به فقر طایفه‌ایست که مرد میدان رضاند و

۲ - الفقر سواد الوجه فی الدارین.

۱ - سیر به معنای راه پیمودن و گشتن.

۳ - الفقا فی...

تسلیم تیر قضا. نه اینان که خرقة ابرار پوشند و لقمه ادرار فروشند.^۱
و این درست جایی است که راوی بین «فقر» و «گدایی» تمیز می‌دهد. و حتی می‌رساند که تفاوت بین این دو، چون فرق بین وارستگی و در یوزگی است.

باری دعوا بالا می‌گیرد و کار به حملات شخصی می‌کشد. و در یک مرحله از جدل:
عنان طاقت درویش از دست تحمل برفت. تیغ زبان بر کشید و اسب فصاحت در میدان
وقاحت جهانید و بر من دوانید و گفت چندان مبالغه در وصف ایشان بکردی... که وهم
تصور کند که تریاق‌اند یا کلید خزانه ارزاق. مشتی متکبر مغرور و معجب نفور... که سخن
نگویند الا به سفاقت و نظر نکنند الا به کراهت، علما را به گدایی منسوب کنند و فقرا را
به بی‌سر و پایی معیوب گردانند...

راوی جواب می‌دهد که «بر بخل خداوندان نعمت و قوف نیافته‌ای الا به علت گدایی. و گرنه
هر که طمع یک سونهد کریم و بخیلش یکی نماید...» و در ادامه بحث می‌گوید که آنان که دارند،
دقیقاً به حکم توانایی مالی خود از پاره‌ای از گناهان مصون‌اند «که بطن و فرج^۲ توأم‌اند» و هر
گاه که یکی ارضاء شده باشد دیگری تشنه ارضاء است:

شنیدم که درویشی را با حدیثی بر خُبثی گرفتند.^۳ با آن که شرمساری برد بیم
سنگساری بود. گفت ای مسلمانان قوت ندارم که زن کنم^۴ و طاقت نه که صبر کنم.
چکنم، لا زُهبانیه فی الاسلام.^۵

و بالاخره کار به فحش و کتک کاری می‌کشد. یعنی راوی می‌گوید که چون درویش در بحث
درماند «دست تعدی دراز کرد و بیهوده گفتن آغاز». و سپس یک حکم کلی را بیان می‌کند که گویا
از بدو جامعه بشری تا کنون تغییر نکرده است، جز این که او می‌گوید - شاید از روی احتیاط - که
«سنت جاهلان است»، در حالی که من به تجربه دیده‌ام که سنت عالمان نیز چندان فرقی با آن
ندارد:

۱ - «ابر» در بابلی و آرامی به معنای «دوست» است، و «ابرار» جمع آن. «ابرار» را امروز در فارسی «آبرار»
می‌خوانند. «ادرار» به «مستمری»، «وظیفه» و «بورس» و «نقغه» شاگردان مدرسه و فقرا می‌گفتند.

۲ - کنایه از گرسنگی و شهوات جنسی است.

۳ - یعنی: آدم بی‌پولی را با جوانکی به جرمی دستگیر کردند.

۴ - یعنی: پول ندارم که زن بگیرم. در قدیم «زن کردن» می‌گفتند مثل «شوهر کردن». سعدی در جای
دیگری می‌گوید «مردیت بیازمای آن‌گه زن کن».

۵ - در دین اسلام [برخلاف دین مسیحی] زن نگرفتن روا نیست.

و سنت جاهلان است که چون به دلیل فرو مانند سلسله خصومت بجنبانند. چون آزر بت تراش^۱ که به حجّت با پسر بر نیامد به جنگش برخاست که لَثَن لَمْ تَنْتَه لَأَرْجُمَنَّكَ.^۲ «دشنامم داد، سقطش گفتم. گریبانم گرفت زنخدانش فشردم»:

او در من و من در او فتاده
انگشت تعجب جهانی
خلق از پی ما دوان و خندان
از گفت و شنید ما به دندان

بالاخره پیش قاضی می روند و «به حکومت عدل، راضی» می شنوند. قاضی حکم می کند که - به زبان معمول امروز - «همه جور آدم در هر لباسی پیدا می شوند»، اما اول رویش را به راوی می کند، و به زبان و کلامی که از توصیف بی نیاز است می گوید: «ای آن که توانگران را ثنا گفتی و بر درویشان جفا روا داشتی»:

بدان که هر جا که گل است خار است. و با خمر خمار است، و بر سر گنج مار است، و آن جا که دُر شاهوار است نهنگِ مردمخوار است؛ لذت عیش دنیا را لدغۀ اجل در پس است، و نعیم بهشت را دیوار مکاره در پیش...

نظر نکنی در بوستان، که بیدمشک است و چوب خشک؟ همچنین در زمرة توانگران شاگرد و کفور، و در حلقه درویشان صابرند و ضجور.

اگر ژاله، هر قطره‌ای دُر شدی
چو خرّمهره بازار از او پُر شدی

مُقَرَّبان حق جلّ و علا توانگراند، درویش سیرت و درویشانند توانگر همت...

می ماند دو نکته، که خواننده و ناقد امروز با آن روبروست: یکی معنای درویش و توانگر، و ارزش این دعوا و قضاوت؛ دیگری نقش مؤلف در آن.

«درویش» را که گفتیم - به طور کلی - آدم بی پول است، و «توانگر»، آدم پولدار. اما این آدمهای بی پول و پولدار - جز این که دسته اول بی پول و دسته دوم پولدارند - با آنها که ما امروز در کوچه و خیابان تهران و لندن و نیویورک (و خیلی جاهای دیگر) می بینیم کاملاً یکسان نیستند. مبانی این طبقات اجتماعی در قرون وسطی - و از جمله در قرن هفتم هجری، یعنی قرن سیزدهم میلادی، که دوره سعدی است - با جهان امروز یکی نیست. اینها «بی پول» و «پولدار» بودند، اما بی پول و پولداری این بی پولها و پولدارها - و روابط آنها - از خیلی جهات فردی اخلاقی و اجتماعی مفاهیم و مقولات دیگری بود از آنچه امروز از این الفاظ و عناوین و طبقات برداشت می شود.

۱ - آزر بت تراش در روایات قدیم نام پدر یا عمو یا یکی دیگر از خویشان ابراهیم خلیل است.

۲ - «اگر بس نکنی سنگبارانت خواهم کرد».

آدمها و جوامع البته خیلی شبیه به هم‌اند. اما در عین حال خیلی با هم فرق دارند. و نیز یک جامعه - مثلاً انگلیس - اگر چه انگلیس است ولی انگلیس سیصد سال پیش با امروز انگار دو جامعهٔ دیگرند، و تازه انگلیس جامعه‌ای «دراز مدت» است که تغییر در آن کم و بیش مداوم ولی کم و بیش معتدل است، برخلاف جوامع «کوتاه مدت» مانند ایران که تغییر در آنها گهگاهی، ولی شدید و نوسانی‌ست. ایران همان ایران است، ولی ایران امروز با صد سال پیش خیلی تفاوت دارد؛ طبقاتش، طرز اداره‌اش، تولیدش، میزان سواد و باسوادی‌اش، معماری‌اش، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی‌اش... و حتی ارزشها و اخلاق و دین و مذهبش. این تفاوت‌های مقطعی و زمانی در مورد افراد نیز صادق است: افراد نیز در عین شباهت‌های زیادی که دارند، هر یک «آدم دیگری»‌اند؛ و هر فرد هم با این که همان آدم سی سال پیش است ولی باز هم آن آدم سی سال پیش نیست.

و از جمله، مقولات «آزادی»، «اسارت»، «ستمگری»، «عدل و انصاف»، و غیر از اینها همیشه و در هر لحظه از تاریخ در همهٔ جوامع وجود داشته است و دارد. اما مفهوم عینی و خارجی این مقولات همیشه یکسان نبوده است. ما در فارسی مثلی داریم که «ظلم بالسویه عدل است». این مثل بی‌شک از مفهوم «ظلم» و «عدل» - یا یکی از مفاهیم «ظلم» و «عدل» - در جوامع قدیم ایران برخاسته است. در جایی که معنای عدل «رفتار مساوی و بدون تبعیض» باشد، معنای ظلم لاجرم «رفتار نامساوی» خواهد بود. یعنی مثلاً سرکسی را به جرم دزدی بریدن ظلم نیست، ولی سر بعضی را به این جرم بریدن و سر بعضی را نبریدن ظلم است. در حالی که امروز نفس سر بریدن به خاطر دزدی را ظلم می‌دانند. می‌گویند انوشیروان را از آن رو عادل گفتند که در قتل عام مزدکیها بین بزرگ و کوچک تبعیض نگذاشت. شاید دلایل دیگری هم بوده، ولی همین نکتهٔ ما را می‌رساند. در جوامع قدیم اروپا، قانون اساساً نامساوی بود، یعنی صریحاً بین مالک و رعیت و غیره تبعیض می‌گذاشت. ظلم عبارت از عدم اجرای قانون - زیر پا گذاشتن قانون - بود، چه در مورد صغیر چه کبیر. از سوی دیگر قانون به این معنا در ایران وجود نداشت، بلکه همان تصمیم حکومت‌کنندگان بود، که ممکن بود «السویه» باشد یا نباشد.

جای آن نیست که وارد مبانی فلسفی این موضوع شویم که پدیده‌ها و ارزشهای اجتماعی تا چه حد مطلق و جهانشمول‌اند، و تا چه اندازه نسبی و مختص زمان و مکان. فعلاً می‌توان گفت که متون ادبی و تاریخی - و تجربیات و واقعیات فردی و اجتماعی‌ای که بر آن استوارند - دو وجه و دو لایه دارند: یکی لایهٔ زیرین که دم دست و جهانشمول و فصل مشترک همهٔ جوامع بشری‌ست؛ دیگری لایهٔ زیرین که در زمان و مکان و پیشینه‌های خود ریشه دارد و برای شناخت آن نیاز به کنکاش خیلی بیشتری‌ست.

وقتی در کارهای سعدی می‌خوانیم که «لذت انگور را بیوه داند، نه خداوند میوه»، یا «بخوابند

خوش روستایی و جفت / به ذوقی که سلطان در ایوان نخفت؛ یا در مولوی، «ابله است آن کس که بالاتر نشست / استخوانش زودتر خواهد شکست»؛ یا در حافظ «باده با محتسب شهر ننوشی زنهار / که خورد باده‌ات و سنگ به جام اندازد»؛ یا در ناصر خسرو، «من آنم که در پای خوکان نریزم / مر این قیمتی دُر لفظ ذری را»؛ یا در صائب، «دل رمیده ما شکوه از وطن دارد / عقیق ما دل پرخونی از یمن دارد»، یا در آسوده شیرازی، «یک تن آسوده در جهان دیدم / آن هم «آسوده» اش تخلص بود...» دریای وسیع جهانشمولی در اختیار ماست برای عبرت و آموختن و نکته سنجی و فصاحت، در فصول مشترک آدمها و جوامعشان، چه در قدیم چه در جدید. اما در خیلی از این کارها، معانی و مصادیق با دوران ما یکسان نیستند، و گاهی فاصله مفاهیم و مقولاتی که بر مبنای آن قرار دارند از آنچه ممکن است ما صریح و روشن و انکار ناپذیر پنداریم بسیار زیاد است.

در «جدال سعدی با مدعی» هم این دو وجه وجود دارد. آنچه جهانشمول است مقولات کلی خیر و شر، و جور و انصاف، و حق و باطل، و درویش و توانگر، و بحث و مباحثه و اختلاف عقیده و نظر، و قضاوت و داوری است. اما معنا و محتوای ویژه همین مقولات را هم بیشتر باید در متن حکایت، و در متن جامعه سنتی ایرانی قرون وسطی - که چارچوب اجتماعی آن است - جستجو کرد.

و اما درباره نقش مؤلف در این حکایت بحث و گفتگو در این مقوله مهم را - چنان که پیشتر اشاره کردم - باید به مقاله دیگری درباره شیخ سعدی و سفرها و حضرهایش احاله کنم. فعلاً به همین بس می‌کنم که اگر خواسته باشیم این داستان را به شخص سعدی منتسب بکنیم، باید بگوییم که سعدی در آن، هم راوی، هم درویش و هم - به ویژه - قاضی است. و این که راوی در این داستان در نقش دفاع کننده از توانگران ظاهر می‌شود هیچ شگفتی ندارد، گذشته از این که خیلی از دلایلش برای زمان و مکان خود - اگر هم درست نباشد - مستدل و منطقی است.

دانشکده شرق شناسی، دانشگاه آکسفورد

ژوئیه ۲۰۰۰