

موج سخن در غزل سعدی

دکتر محمدیوسف نیّری

دانشگاه شیراز

چکیده:

در این مقاله با تکیه بر این نکته که سخن با گوینده‌اش شباهت دارد و به اعتباری عین گوینده آن است؛ نویسنده زیبایی پارهای از سخنان را به پیرایه‌های آن هم‌چون صنایع بدیعی و لفظی آن نسبت داده و پارهای دیگر را بی‌هیچ پیرایه‌ای زیبا دانسته و زیبایی آن‌ها را ذاتی می‌داند. و براساس رابطه لفظ و معنا در کلام سعدی؛ به اثبات این امر می‌پردازد و معتقد است که موج سخن سعدی در برگرفته دو مسیر محوری: نخست سیر باطنی در جغرافیای ملکوتی وجود و دوم آینه‌داری در پیشگاه ذوق و لذت‌های روحانی است.

کلید واژه: زبان سعدی، موج سخن، ذوق روحانی.

۱. مقدمه

شیخ روزبهان در نگاه زیباشناختی خود، زیبایی انسان را ذاتی می‌داند زیرا به نظر او انسان خاصیت انوار تجلی ذاتی دارد و زیبایی چیزهای دیگر از طراوت فعلی حق است (روزبهان، ۱۳۸۰: ۴۲). از آن‌جا که سخن با گوینده‌اش شباهت دارد و شاید بتوان گفت که

به اعتباری عین گوینده آن است، چنین نگاه زیباشناسانه درباره سخن نیز صدق می‌کند. بر این تقدیر؛ زیبایی پاره‌ای از سخنان به سبب پیرایه‌های آن است و بعضی سخنان بی‌هیچ پیرایه، زیبا و ناقدست.

سخن سعدی از این دست است؛ یعنی بی‌هیچ پیرایه زیباست. احساس می‌شود که این زیبایی از درون آن می‌جوشد و به قول روزبهان ذاتی است و فراتر از چهارچوب بلاغت و بدیع و حتی پیش از آن که چنین ملاک‌هایی به ذهن درآید، زیبایی آن به کمال خودنمایی می‌کند و در مخاطب خود نفوذ می‌نماید.

از جمله ملاک‌های زیباشناسانه‌ای که مولانا جلال‌الدین درباره کلام مطرح کرده است و رابطه مرموز لفظ و معنی را در قالب جمال تبیین می‌کند، جریانی است که در تعبیر مولانا «موج سخن» نامیده شده است. این اصطلاح بخشی از اندیشه جامع او درباره زبان و آثار آن است.

در این جا یادآوری این نکته ضرورت می‌نماید که بیشتر بزرگان اهل معرفت، همان‌گونه که برای شناخت و شناساندن انسان کوشیده‌اند، درباره زبان و ماهیت آن نیز سخن گفته‌اند؛ چنان‌که اگر سخنان پراکنده هر یک از آنان را درباره زبان تدوین کنند، نظریه‌ای با هندسه‌ای روشن از علم و معرفت و ذوق و تجربه درباره زبان پیش روی خواهند داشت.

۲. انسان و زبان

هم اهل فلسفه و حکمت و هم اهل معرفت و سلوک، سخن را از منظر هستی‌انسان واکاوی کرده‌اند. اگر از سوی عرفان بنگریم، ترکیب این دو دیدگاه یعنی هستی‌پژوهی و زبان‌پژوهی ما را به دانشی نو رهنمون می‌شود که می‌توان آن را «عرفان زبان» نامید. البته «زبان عرفان» هم می‌تواند در ضمن این دانش گسترده مورد بررسی قرار گیرد.

در نگاه کلی‌قدم، زبان صورت عقل بشری است و این تعریف که انسان حیوان ناطق است حاکی از اصالت اندیشه و عقلانیت به عنوان پشتوانه سخن است. جالب این‌که

اصطلاح «Logos» در زبان یونانی، هم به معنی لفظ است و هم اندیشه که از راه لفظ بیان می‌شود. (باطنی، ۱۳۵۵: ۱۱).

اندیشهٔ انسانی در ذات خود دارای درجات و مراتب مختلف است. بر این تقدیر سخن در افق‌های مختلف طلوع می‌کند. به این مفهوم که گاه عقل با عالم محسوسات سر و کار دارد، گاه رو به حقیقت خویش است که از آن به «عالم قلب» یا «دل» تعبیر می‌شود و گاه به جهان مرموز و بسیار مجرد روح متوجه است. عالمی نورانی و پاک از محسوسات به قول مولانا جلال‌الدین در مثنوی:

نورِ نورِ چشمِ خود نورِ دل است نورِ چشم از نورِ دل‌ها حاصل است
بارِ نورِ نورِ دلِ نورِ خداست کاو ز نورِ عقل و حس پاک و جداست

(مولانا، ۱۳۶۳: ۷۰)

بر این تقدیر، از منظر عرفانی سه افق کلی و گستردهٔ زبانی بر پایهٔ حس و قلب (= دل) و عالم روح وجود دارد که هر مرحله خود دارای مراتب گوناگون می‌تواند باشد. زبان حس، تجلی عقلانیتی است که عمدتاً متوجه عالم محسوسات است. این زبان اگرچه قدرت مرابطه دارد و کارساز است، اما در پیشگاه زبانی که صورت عقل فرهیخته و تربیت شده است، حجابی بیش نیست. مثل این که چهره‌ای برجسته همانند ابن‌سینا بخواهد مباحث بلندپایهٔ فلسفه و حکمت را به زبان کوچه و بازار بیان کند. در این کار اولاً حکمت و فلسفه فدای کلمات نارسا می‌شود، ثانیاً هیچ ارتباط مفید کلامی پدید نمی‌شود؛ زیرا چنین زبانی مانع از انتقال ارزش‌ها و مفاهیم دقیق مورد نظر است. اما زبان دل (= قلب) بسیار گسترده و ژرف است زیرا قلب هم با عالم معقول و مجرد روح سروکار دارد و هم با عالم محسوسات. با دو بال حس و عقل گسترده‌های معنوی را درمی‌نوردد و سخن را در متنوع‌ترین، زیباترین و مؤثرترین شکل خود را به جلوه درمی‌آورد.

۳. موج سخن

زبان حسّ و عقل در عالی‌ترین مرتبه خود وسیله‌ای برای دانستن است، اما وقتی که عقل به عالم دل راه می‌یابد، زبان وسیله‌ای برای شناختن می‌شود. این زبان همان منطق الطّیر سلیمانی است که صورت الهامات درونی و حالات توبرتوی باطنی است. (نیری، ۱۳۸۶: ۵۳).

مشخص‌ترین ویژگی زبان دل، چنان‌که اشارت کردیم، در تعبیر جالب مولانا «موج سخن» نامیده می‌شود:

این سخن و آواز از اندیشه خاست تو ندانی بحر اندیشه کجاست

لیک چون موج سخن دیدی لطیف بحر آن دانی که باشد هم شریف

(مولانا، ۱۳۶۶: ۷۰)

تعریف موج سخن سخت مشکل است، اگرچه تشخیص آن آسان است. موج سخن دلالتی پنهانی و پیامی لطیف از حالات و کیفیات روحی است که از ماورای کلمات و بطن کلام می‌تراود و بر دل مخاطب چنگ می‌زند (نیری، ۱۳۸۶: ۵۴). شمس‌الدین احمد افلاکی در کتاب مناقب‌العارفین (ج ۱ ص ۲۹۱) سخنی جالب از قول مولانا نقل شده که می‌تواند توصیفی اجمالی از موج سخن باشد. او در توصیف کلام انبیاء و اولیاء گفته است: «... همانا که در ظروف حروف انبیاء و اولیاء جز انوار اسرار الهی مدرج نیست و کلام‌الله از دل پاک ایشان رسته و بر جویبار اندیشه روان شده است.

انّ الکلام لفی الفؤاد و انّما جعل اللّسان علی الکلام دلیلاً»

تعبیر انوار اسرار الهی همان لطیفه‌ای نهانی است که از عشق خیزد و چون موجی ناپیدا ولی تأثیرگذار در کلام حضور دارد. مولانا این پدیده را شیوه‌ای از هنر دل می‌داند که در جسم کلام و صورت گفتار پدیدار می‌شود:

دل مریم آبستن یک شیوه کند با من عیسی دو روزه تن در گفت زبان آید

(مولانا، گزیده غزلیات، ۱۳۶۳: ۱۳۱)

موج سخن، میوه‌ای از ارتباط ویژه دل با کلام است. چنین میوه‌ای وقتی به دست می‌آید که دل مراتب تربیت و تناسب را طی کرده باشد. طرفه آن‌که تربیت دل نیز با کلام ارتباط دارد.

۴. سخن و دل

دل در نگاه اهل عرفان و دیعه‌ای است مجرد و نورانی از عالم ملکوت که در این خاکدان غریب افتاده است و محل معرفت و مشاهده حضرت حق و وسیله کمال و قرب انسان به مقامات بلند معنوی است. (جرجانی، بی‌تا: ۱۵۶؛ کاشانی، ۱۳۷۲: ص ۴۷). شیخ نجم‌الدین رازی (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۲-۳) معتقد است که مقصود از خلاصه آفرینش، انسان است و خلاصه نفس انسان دل است و دل آینه است و هر دو جهان غلاف این آینه. آن چه در این مقال بسیار اهمیت دارد، رابطه‌ای است که میان کلام و دل وجود دارد. طرح جامع این ارتباط شگفت‌انگیز، نخستین بار در کلام بلند امام عارفان، حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، مطرح شده است. آن حضرت تربیت دل را در تأثیر یا ملکوت ذکر دانسته‌اند و خاطر نشان فرموده‌اند که چهار صفت: روشنی، شنوایی، بینایی و انقیاد محصول تربیت‌یافتگی دل است. تمام کمالات عالی انسانی در نگاه امام (ع) بر پایه این اوصاف استوار است. از نظر آن حضرت (ع) نخستین تغییری که نشان از تحول و تکامل دل است، در نظام زبانی پدید می‌شود به این ترتیب که دل محل کلام و الهامات الهی می‌شود و صاحب آن به مقامی می‌رسد که خلاء پیامبران را - در روزگاری که پیامبری نیست - پر می‌کند. امام (ع) در تبیین این تحول بنیادی می‌فرماید:

«ان الله سبحانه جعل الذکر جلاء للقلوب تسمع به بعدالوقره و تبصر به بعدالعشوه و تنقاد به بعدالمعانده و ما برح الله عزت الأوه فی البرهه بعد البرهه و فی ازمان الفترات عباد ناجاهم فی فکرهم و کلمهم فی ذات عقولهم فاستصبحوا بنور یقظه فی الاسماع و الابصار و الافئده». یعنی همانا خدای سبحان - یاد - خود را روشنی بخش دل‌ها کرد، تا از آن پس

که ناشنویند، بدان یاد بشنوند، و از آن پس که نابیناوند بینا بوند، و از آن پس که ستیزه جویند رام گردند، و همواره خدا را - که بخشش‌های او بی‌شمار است و نعمت‌هایش بسیار - در پاره‌ای از روزگار پس از پاره‌ای دیگر، و در زمانی میان آمدن دو پیامبر، بندگانی است که از راه اندیشه با آنان در راز است، و از طریق خرد دمساز، و آنان چراغ هدایت را برافروختند به نور بیداری که در گوش‌ها و دیده‌ها توختند. (شهیدی، ۱۳۶۸: ۲۵۶-۲۵۵).

این خطبه مسیر پدید شدن موج سخن را در کلام اهل عرفان نشان می‌دهد و حاکی از این است که جلوه دل و حالات آن سخن را مواج می‌کند و از آن‌جا که حالات و اوصاف دل فراوان و تو بر تو است، موج سخن در کلام فراوان و متنوع است.^۱

۵. موج سخن در غزل سعدی

غزل‌های سعدی در شمار مواج‌ترین سخنان منظوم در ادب فارسی است. شاید بتوان گفت که از این جهت هیچ‌کس شبیه و نظیر او سخن نگفته است. تحقیق و آوردن شواهد در این باره مجال متناسب می‌طلبد و شایسته است که هندسه عقلی و هندسه حسّی موج سخن به عنوان یک پژوهش بزرگ در غزل‌های او بررسی شود. آن‌چه به‌طور کاملاً اجمالی و تسامح‌گونه می‌توان گفت این است که هر غزلی آینه حالات و اوصاف گوناگون قلبی است، اما برخی غزلیات عمدتاً بر محور یک موج جلوه‌گری می‌کند. به عنوان نمونه یکی از صفات مهم و بلندپایه دل، گستردگی آن است. شیخ محی‌الدین بن العربی در فصّ «حکمه قلبیه فی کلمه شعبیه» خاطر نشان می‌سازد که قلب عارف بالله از رحمت حضرت الهی است و وسیع‌تر از آن است. خوارزمی در شرح این آموزه چنین استدلال می‌کند که دل عارف بالله قابل همه فیض‌هاست و الله تعالی مجمع جمیع اسماء الهی است از این جهت دل عارف گسترده‌تر از رحمت حق است. (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۴۱۹).

۱. این مبحث را مبسوط در کتاب *سودای ساقی* (ص ۹۵-۷۰) توضیح داده‌ایم.

از بایزید بسطامی در باب گستردگی دل نقل شده که گفته است اگر عرش و آنچه را که احاطه کرده، صد میلیون بار در زاویه دل عارف ببرند، آن را احساس نمی‌کند زیرا دل در حال تجلی غیرمتناهی، نسبت غیرمتناهی حاصل می‌کند. (همان: ۴۲۵).

سعدی در یکی از غزل‌های خود فضای بسیار گسترده دل خود را تصویر کرده است. این غزل افزون بر آن‌که حاکی از مقام بلند عرفانی شیخ است، می‌تواند به عنوان افتخارآمیزترین پیام فرهنگی ایران و اسلام و به خصوص مشخصه اخلاقی شیراز و نمایانگر روح معتدل و مشرب و وسیع و دل‌پر مهر مردم این سامان باشد:

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست	به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
تا دل مرده مگر زنده کند، کاین دم از اوست	به غنیمت شمر ای دوست دم عیسی صبح
آنچه در سر سویدای بنی آدم از اوست	نه فلک راست مسلم نه ملک را حاصل
به ارادت بکشم درد که درمان هم از اوست	به حلاوت بخورم زهر که شاهد ساقی‌ست
خنک آن زخم که هر لحظه مرا مرهم از اوست	زخم خونینم اگر به نشود به باشد
ساقیا باده بده شادی آن کاین غم از اوست	غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد؟
که بدین در همه را پشت عبادت خم از اوست	پادشاهی و گدایی بر ما یکسان است
دل قوی‌دار که بنیاد بقا محکم از اوست	سعدیا سیل فنا گر بکند خانه عمر

(سعدی، ۱۳۸۸: ۲۴۲)

سعدی در این غزل پرافتخار جاودانه نشان می‌دهد که وقتی دل انسان به نفحات لطف و جمال دوست زنده شود، به گوهری می‌رسد که حتی از دسترس فرشتگان و افلاکیان دور است. در این حال لذت محبت و قرب حضرت دوست با آن وجود چنان میناگری‌ها می‌کند که آن را فراتر از غم و شادی و زخم و مرهم و پادشاهی و گدایی سیر می‌دهد. حتی ترس از فنا و نابودی که در ذات هستی است، به سبب چنین تبدیلاتی از میان می‌رود. در گستره آسمانی و نورانی چنین دلی، همه موجودات جا دارند و از خوان پر نور و پر مهر آن برخوردارند. آن‌جا جهان صلح بی‌رنگ و بهار بی خزان است و یا این غزل مواج که از لذت‌های عقلی بلکه فراعقلی است:

یک امشب‌ی که در آغوش شاهد شکر
 چو التماس برآید هلاک باکی نیست
 ببند یک نفس ای آسمان دریچه صبح
 ندانم این شب قدر است یا ستاره روز؟!
 بدین دو دیده که امشب تو را همی بینم
 روان تشنه برآساید از کنار فرات
 خوشا هوای گلستان و خواب در بستان
 چو می‌دیدمت از شوق بی‌خبر بودم
 ... میان ما به جز این پیرهن نخواهد بود
 وگر حجاب شود تا به دامنش بدرم

(همان: ۳۰۰)

این غزل نمایانگر لذت‌های مجرد یا عقلی دل است. حکیم قاینی درباره این نوع لذت‌ها می‌گوید: «لذت قوه عاقله یا نفس ملکی در ادراک امور آسمانی و حقانی است و شباهتی با لذت‌های حسّی ندارد». (حکیم قاینی، ۱۳۶۴: ۱۶۹).

حتی می‌توان گفت که لذت حسّی مانع و مزاحم لذت عقلی است. شیخ اشراق در رساله *الالواح العمدیه* (ص ۵۹) تصریح می‌کند که اهل تن لذت‌های روحانی را انکار می‌کنند، چون آن را نچشیده‌اند، اما همین که گرفتاری‌های بدنی کم شود، نفس از مشاهدات ملکوتی و انوار حق لذت می‌برد. پس به مجرد این‌که نفوس خود را پاک کردیم و از شهوت‌ها کاستیم و به ملکوت اندیشیدیم، چیزی نمی‌گذرد که انوار قدسی بر ما می‌تابد و چنان لذتی از آن به ما می‌رسد که با هیچ لذتی همانند نیست. (نیّری، ۱۳۸۶: ۹۳).

از جالب‌ترین شگردهای سعدی در بیان این نوع لذت‌ها استفاده از صنعت تجاهل‌العارف است که در چهارمین بیت غزل بالا آمده و دیوار دوست را در فضایی

میان خیال و واقعیت تصویر می‌کند. سعدی با این هنر صوری و معنوی، کمال حیرت دل را به جلوه نشانده است.

با این مقدمات شاید بتوان مجموع غزل‌های سعدی را به اعتبار تکثر موج سخن دو گونه دانست: نخست غزل‌هایی که عمدتاً به محور یک موج استوار است و دوم غزل‌هایی که دارای چندین موج است. تعیین درصد و کمیّت این دو گونه مستلزم تحقیقی مفصل و جداگانه است. با توجه به این‌که دو غزل از گونه نخست تحلیل شد، اینک یک غزل از گونه دوم یعنی آن دست غزلیاتی که دارای چندین موج است، مورد تحلیل اجمالی قرار می‌گیرد.

۶. تحلیل امواج متکثر سخن در یک غزل سعدی

غزل زیر که انتخابی تصادفی از آن دست غزل‌های موج سعدی است، نمایانگر هندسه تأثیری حالت‌های متکثر قلبی در کلام سعدی بزرگ است:

- | | | |
|----|--|----------------------------------|
| ۱ | که برگذشت که بوی عبیر می‌آید؟ | که می‌رود که چنین دلپذیر می‌آید؟ |
| ۲ | نشان یوسف گم کرده می‌دهد یعقوب | مگر زمصر به کنعان بشیر می‌آید |
| ۳ | زدست رفتم و بی‌دیدگان نمی‌دانند | که زخم‌های نظر بر بصیر می‌آید |
| ۴ | همی خرامد و علقم به طبع می‌گوید | نظر بدوز که آن بی‌نظیر می‌آید |
| ۵ | خیال(جمال)کعبه چنان می‌دواندم به نشاط | که خارهای مگیلان حریر می‌آید |
| ۶ | نه آن چنان به تو مشغولم ای بهشتی روی | که یاد خویشتم در ضمیر می‌آید |
| ۷ | ز دیدنت نتوانم که دیده بردوزم | و گر معاینه بینم که تیر می‌آید |
| ۸ | هزارجامه معنی که من براندازم (بپردازم) | به قامتی که تو داری قصیر می‌آید |
| ۹ | به کشتن آمده بود آن‌که مدعی پنداشت | که رحمتی مگرش بر اسیر می‌آید |
| ۱۰ | رسید ناله سعدی به هر که در آفاق | هم آتشی زده‌ای تا نفیر می‌آید |

هندسه عقلی موج سخن در این غزل چنین است:

حیرت دل	{ بیت ۱ بیت ۲
حال فراعقلی	{ بیت ۳
جمعیت دل (عقل و طبع)	{ بیت ۴
شوق دل (جوهره عشق انسانی)	{ بیت ۵
ذکر شهود (نسیان وجود)	{ بیت ۶
خردمندی و معرفت پروردن دل	{ بیت ۷ بیت ۸

در این غزل ده بیتی شش حالت از حالات دل به ظهور آمده است. هر حالتی دلالتی پنهان و پیامی لطیف از کیفیات روحی است که از ماورای کلمات یا درون سخن می‌تراود و مرابطه‌ای ادراک شدنی، اما وصف‌ناشدنی با مخاطب ایجاد می‌کند. بیت اول و دوم آینه لذت دل در ادراک و رسیدن به مطلوب خویش است که در سه عنصر بوی عبیر، بوی یوسف و لذت دیدار ترسیم شده است. سعدی این امواج لطیف را با زلالی سخن درآمیخته و بردل مخاطب می‌ریزد. حالت «حیرت» گرانیگاه لذت‌های دل است. یادآوری این نکته ضروری است که حیرت دل با حیرت عقل بسیار متفاوت است. حاج ملاحادی سبزواری (ص، ۲۴) این نوع حیرت را حیرت ممدوح می‌نامد و در اثبات ارزش آن خاطر نشان می‌سازد که پیامبر (ص) بزرگ اسلام در دعای خود تقاضای چنین حیرتی در دیدار او داشته‌اند.

در بیت سوم سعدی با به کار گرفتن ترکیب بی‌دیدگان فراخرد بودن حالت دل را ترسیم می‌کند و چنین پیام می‌دهد که احوال دل به‌ویژه گوهر معرفت و محبت بسیار فراتر از محاسبات عقل معمولی است اگرچه حقایق عالم عرفان را عقل تیز و قدرتمندی

چون عقل ابن‌سینا به روشنی درک می‌کند و بآبی از کتاب *الاشارات و التنبيهات* (نمط نهم) را به آن اختصاص می‌دهد.

حضور دو کلمه عقل و طبع در بیت چهارم اشارتی به جمعیت دل است. دل در حدّ مشترک بین ملک و ملکوت یا ظاهر و باطن قرارداد و با هر دو شریک است (نیری، ۱۳۸۶: ۷۸). این تلازم از جالب‌ترین حالات دل در غزل عرفانی است و نشان می‌دهد که دل از یکسو آینه لذت‌ها و مستی‌هاست و از سوی دیگر هشیارانه از این مستی خبر دارد. از این دست حالت‌های جمعی در غزلیات مولانا نیز فراوان است.

بیت پنجم جلوه‌ای از شوق است که جوهره عشق انسانی است. چیزی که به قول عطار در عشق قدسیان نیست.

قدسیان را عشق هست و درد نیست عشق را جز آدمی درخورد نیست

(عطار، ۱۳۸۳: ۲۸۵)

درد در این بیت شوق کامل است.

بیت ششم بیانی هنری از مهم‌ترین رکن سیر و سلوک است و آن ذکر شهود است. این ذکر حالتی از خودفراموشی در اثر یاد دوست است. نکته بسیار جالب در این بیت آگاهی‌گوینده از فراموشی خویش است آنچه که شمس‌الدین تبریزی (۱۵۷) آن را هشیاری بعد از مستی دل می‌خواند و بر اهمیت آن به عنوان معیار کمال سالک تأکید می‌ورزد.

بیت هفتم استغراق در دیدار است و یا جنبشی در تفکر و اندیشه که ذکر همانند

خورشید گرمابخش وجود عاشق می‌شود. به قول مولانا در دفتر ششم مثنوی:

این قدر گفتیم باقی فکر کن فکر اگر جامد بود، رو ذکر کن
ذکر آرد فکر را در اهتزاز ذکر را خورشید این افسرده‌ساز

(مولانا، ۱۳۶۳: ۳۵۷)

بیت هشتم حاکی از فعالیت معرفتی است. جامعه معنی اشاره‌ای به پدیده وجدانی

معرفت است که ارزشمندترین میوه دل است. البته آنچه ما از معرفت می‌گوییم، به قول

عزالدین کاشانی در کتاب *مصباح‌الهدایه* (ص ۸۲) علم معرفت است نه خود معرفت. حقیقت معرفت به قول او نتیجه ذوق و حال است، نه علم و تصور و از کشف و عیان است نه خبر و برهان. (همان: ۹۳).

حضور این بیت در پایان غزل، خود نشان از این است که شناخت درست حاصل ذوق و کشف و حالات گوناگون دل است و این همه جلوه‌ای توبرتو و اتفاقات گسترده که در فضای دل اتفاق می‌افتد، متوجه هدفی بسیار اساسی و محوری است و آن معرفت است که ثمره نهایی درخت هستی است.

۷. نتیجه

موج سخن در غزل سعدی نمایانگر دو مسیر کلی و محوری است: نخست سیر باطنی در جغرافیای ملکوتی وجود و دیدن عجایب درون و دوم آینه‌داری در پیشگاه ذوق و حال و لذت‌های روحانی دل.

در سیر نخستین استعدادهای نهانی صورت ظهور می‌یابد و از قوه به فعل می‌رسد و در سیر دوم جلوه‌های جمالی دل بر سخن زلال و فصیح شیخ سایه می‌افکند؛ آن‌چنان که مخاطب سعدی لطیفه نهانی جمال را در ملتقای ظاهر و باطن و صورت و معنی سخن او ادراک می‌کند و دل او در کمند کلام او به دنیای زیبای معرفت و لذت‌های پاک مجرد پر می‌کشد.

منابع:

۱. ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *الاشارات و التنبیها*، ترجمه ملکشاهی، تهران: سروش.
۲. باطنی، محمدرضا (۱۳۵۵). *چهار گفتار درباره زبان*، تهران: آگاه.
۳. جرجانی، شریف علی بن محمد (بی‌تا). *التعریفات*، لبنان، بیروت: دارالسرور.
۴. حاج ملاهادی سبزواری (بی‌تا). *شرح مثنوی*، تهران: سنایی.
۵. حکیم قاینی (۱۳۶۴). *رسایل عرفانی فلسفی حکیم قاینی*، تصحیح سیدمحمدباقر حجّتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۶. خوارزمی، حسین بن حسن (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگر نژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. روزبهان، ابومحمد بن ابی نصر بقلی شیرازی (۱۳۸۰). عبر العاشقین، تصحیح جواد نوربخش، تهران: یلدا قلم.
۸. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۸). کلیات دیوان سعدی، شیراز: ادیب مصطفوی.
۹. شمس‌الدین احمد افلاکی (۱۳۶۲). مناقب العارفین، به کوشش تحسین نازیجی، تهران: دنیای کتاب.
۱۰. شهیدی، سیدجعفر (۱۳۶۸). ترجمه نهج البلاغه، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۱. شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۱۳۵۶). الالواح العمادیه، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۲. عزالدین محمود بن علی کاشانی (۱۳۵۳). مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح استاد جلال‌الدین همایی، تهران: سنایی.
۱۳. عطار، فریدالدین محمد (۱۳۸۳). منطق‌الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن.
۱۴. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
۱۵. مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳). گزیده غزلیات، به اهتمام محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های حبیبی.
۱۶. _____ (۱۳۶۳). مثنوی معنوی، تصحیح پورجوادی، تهران: امیرکبیر.
۱۷. نجم‌الدین رازی (۱۳۶۵). مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، تصحیح محمدمین ریحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. نیری، محمدیوسف (۱۳۸۶). سودای ساقی، شیراز: دریای نور.