

## در اخلاق درویشان

«در اخلاق درویشان» عنوان فصل یا باب دوم گلستان سعدی است. برخورد سعدی با تصوف و عرفان پیچیده است. از یک سو نمی توان او را عارف و صوفی نامید. از سوی دیگر، درباره معنا و جوهر عرفان و درباره درویشان و عرفا حرف و سخن زیاد دارد؛ و گاهی چنان است که انگار از زبان و قلم عارفی متعهد جاری می شود، و زمانی دیگر از آن بوی تردید و بدگمانی می آید. در مجموع، کتاب بوستان از عرفان و عارفان چهره ای (گاهی به شدت) دلپسند نشان می دهد، اگرچه خیلی به ندرت نکات انتقادی نیز در آن دیده می شود.<sup>۱</sup> اما در کتاب گلستان هم به نمونه های مثبت و هم به موارد منفی بر می خوریم، و موارد منفی در آن زیاد است.

بوستان در سال ۶۵۵ قمری نوشته شده و گلستان در سال بعد، ۶۵۶. پس تفاوت مشهود بین این دو کتاب را درباره درویشی و درویشان نمی توان از جمله موارد تغییر عقیده نسبت به موضوع دانست. راستش هم این است که، به رغم آنچه گفتیم، تضادی بین این دو کتاب درباره تصوف (یا موضوع دیگری) نیست. اگر تفاوتی در این مورد (و بعضی موارد دیگر) هست بیشتر از ماهیت این دو کتاب بر می خیزد. بوستان کتابی است در اخلاق و عرفان، یعنی حتی فصل یا باب اول آن، «در عدل و تدبیر و رای»، پندنامه ای برای پادشاهان و فرمانروایان و بالا داستان است. در نتیجه، عشق و درویشی و عرفانی که در آن بازتاب می یابد شکل ناب و انتزاعی و ایدآلی اینهاست، یعنی آنچه قرار است باشند، یعنی آنچه ادعا می کنند. گلستان، از سوی دیگر، کتابی در حکمت عملی و تجربه و خوب و بد و طنز و شوخ چشمی و جد و هزل است. به این ترتیب، در این مورد یکدستی بوستان را ندارد و

هم آید آل‌ها، هم واقعیات در کنار هم آورده شده اند.

برخورد ظاهراً متضاد - یا، دست کم، دوگانه - سعدی با عرفان و عارفان در تفسیرهای ناقدان ایرانی و غربی بازتاب یافته است. یکی از ناقدان غربی در دائرة المعارف اسلام می‌نویسد:

باسخ به این سؤال که آیا سعدی میل به تصوف دارد قاعده منفی ست، چون خصلت عملی و تجربی او بیشتر سبب می‌شود که او به تذهیب اخلاق متمایل باشد، که تصوف در آن وجه والایی از شیوه زندگی در جهان فانی ست. در بوستان او نباید احساسات شکوهمند مثنوی (مولوی) و منطق الطیر [عطارد] را جستجو کرد. سعدی در خیلی جاها درباره عارفان گفتگو می‌کند، ولی نظر او درباره آنان به مثابه معلم اخلاق است نه مروج عرفان.<sup>۲</sup>

این نظر را می‌توان بر روی هم نماینده برداشت ناقدان غربی از رابطه سعدی با تصوف دانست. مثلاً روبن لوی (استاد در گذشته دانشگاه کمبریج) می‌نویسد که «قالبی که سعدی در آن ریخته شده با جلال الدین رومی خیلی متفاوت است. فلسفه او بیشتر عملی و عادی ست و با متافیزیک ارتباطی ندارد. او در ارائه ارزشهایی که {در غرب} معمولاً به عنوان فضایل مسیحی شناخته می‌شوند سرآمد است... ولی او را اهل زهد و پرهیز نمی‌توان دانست چنان که هیچ کس را از لذاتی که بی شک خود او از آن بهره مند بود منع نمی‌کند».<sup>۳</sup> لوی حدس می‌زند که سعدی در هیأت درویشان سیر و سیاحت کرده بوده، و حتی در سلک یک طریقه درویشی درآمده بوده است، ولی تأکید می‌کند که سعدی «هرگز درباره آراء صوفیانه به شکل جامع و دقیق گفتگو نمی‌کند، و به همین دلیل درک مباحث او به طور کلی آسانتر است».<sup>۴</sup> در جای دیگری، لوی اظهار می‌کند که در حالی که مولوی «در اندیشه رازهای زندگی و وحدت وجود است، سعدی در زبان شعر تجربیات دنیوی ای را که طی سالها سفر گرد آورده است بازگو می‌کند».<sup>۵</sup> پیچیدگی ظاهری آراء سعدی درباره جهان باقی و جهان فانی چنان است که در حالی که لوی بوستان را «مقدمه طراز اولی در همه وجوه فرهنگ و سنتهای عرفانی - اخلاقی» اعلام می‌کند در دنبال کلام می‌گوید که «اما درس اصلی گلستان در مصلحت اندیشی ست»، اگرچه اضافه می‌کند که در این کتاب «جوهر اخلاق ناب هم هست، و تسامح و مدارای بشر دوستانه را تجویز می‌کند».<sup>۶</sup>

نظر یان ریکا نیز در همین چارچوب است، تا بدان جا که بوستان را با قابوسنامه قیاس می‌کند، قیاسی که ممکن است از نظر ناقدان دیگر نابه جا باشد. او می‌گوید که سعدی «نه چندان به نظرات انتزاعی عارفانه، که به کاربرد آن در زندگی روزمره، و در اخلاق و آداب، علاقه مند است»، ولی با این وصف عقیده دارد که «شیوه عملی و عاقلانه

بوستان آن را از اخلاق نامه های قرن ششم قمری (قرن دوازدهم میلادی) متمایز می کند و آن را خیلی به قابوسنامه شبیه می کند».<sup>۷</sup> ادوارد براون دربارهٔ رابطهٔ سعدی با تصوف غور نمی کند. او می گوید که سعدی شاعری «اخلاقی» است، اگرچه فوراً می افزاید که منظور از اخلاق آن چیزی نیست که در اروپا از آن برداشت می شود؛ و سپس این نظر نوعاً اروپایی را ابراز می کند که «در آثار او مطلب برای هرگونه سلیقه ای یافت می شود، هم والاترین و هم پست ترین سلیقه، هم تربیت شده ترین و هم خام ترین».<sup>۸</sup>

از جرگه ناقدان متأخر، آن ماری شیمل (Annemarie Schimmel) از قول هردر\* می گوید که سعدی «معلم دل انگیز اخلاقیات» است، و از قول فن هامر- پورگشتال،<sup>+</sup> که «نبوغ سعدی برای فرهنگ غربی آشنا تر است و سختی و سنگینی دیگران را ندارد». نظر خود شیمل این است که «اسلوب ظریف و برازندهٔ سعدی، خرد عملی او، و حکایات دل انگیزش، سبب شد که - به ویژه در عصر روشنگری- بر خوانندگان اروپایی خود تأثیر بسیار مطلوبی گذارد، و در میان شاعران فارسی آثارش به حق برای درک مردم غرب از همه آسانتر تلقی شود».<sup>۹</sup>

در میان ناقدان ایرانی ای که دربارهٔ این موضوع گفتگو کرده اند بدیع الزمان فروزانفر احتمال تأثیر شیخ شهاب الدین (ابوحفص عمر بن محمد) سهروردی را بر سعدی مطرح کرده است. اگرچه همهٔ حکایاتی که سعدی از زبان شخص اول می گوید الزاماً نقل از تجربهٔ شخصی خود او نیستند، نظر عموم ناقدان بر این است که او در جوانی با این سهروردی (نه سهروردی مشهورتر، یحیی بن حبش بن امیرک، معروف به شیخ اشراق) در تماس بوده است.<sup>\*</sup> فروزانفر از پنج گونه تأثیر سهروردی بر آراء و افکار سعدی سخن می گوید که دو تا از آنها در ارتباط با بحث حاضر اهمیت خاصی دارند. نکتهٔ اول این است که تا وقتی که عارف می تواند هدفها و کوششها و تجربه های خود را تعریف و توصیف کند هنوز در حال «طی طریق» است، زیرا کسی که به هدف غایی می رسد، تماس خود را با دنیای فانی به کلی از کف فرومی گذارد. این نکته در خور توجهی است چون سعدی چنین نظری را - ولو موجز و شاعرانه و سهل و ممتنع- در چند جا ابراز می کند. مثلاً: ای مرغ

\* Herder ، فیلسوف و تنورسین ناسیونالیسم آلمانی در قرن هژدهم.

+ von Hammer-Purgstall شرق شناس و ایران شناس اتریشی در قرن نوزدهم.

\* سعدی می گوید که با سهروردی سفر دریایی کرده بوده: مرا شیخ دانای مرشد شهاب / دو اندرز فرمود بر روی

سحر عشق ز پروانه بیاموز / کان سوخته را جان شد و آواز نیامد؛ این مدعیان در طلبش بیخبرانند / کان را که خبر شد خبری باز نیامد. و باز: عاشقان کشتگان معشوقند / بر نیاید ز کشتگان آواز.

نکته مهم دیگری که فروزانفر در تأثیر سهروردی بر سعدی مطرح می کند این است که کمال از پیروی از شریعت بر می آید، یا به زبان دیگر در خارج از چارچوب دین اسلام نمی توان به عرفان واقعی رسید. با این وصف، و صرف نظر از چنین اثرات احتمالی سهروردی بر آراء سعدی، فروزانفر سعدی را پیرو طریقه سهروردی نمی داند، و در تأیید این، نزدیک بودن سعدی را به اهل فلسفه و سیاست، و نیز اولویتهای او را برای پاره ای مسائل مذهبی مثال می زند.<sup>۱۰</sup>

نظر ذبیح الله صفا اساساً با فروزانفر یکی ست. او حتی می گوید که بی شک «در علوم دینی، نه در تصوف» شاگردی ابوالفرج بن جوزی را کرده است؛<sup>۱۱</sup> و البته منظور از این جوزی، ابوالفرج بن جوزی دوم (نواده جوزی اول) است که در زمان درس خواندن سعدی در بغداد هم عالم هم صوفی و هم محاسب شهر بود.<sup>۱۲</sup> از سوی دیگر، رشید یاسمی تا بدان جا می رود که کل غزلیات سعدی را عرفانی اعلام کند<sup>۱۳</sup> که از زبان عاشفانه آن - به قول مولوی - «باز جوید روزگار وصل خویش». نظر علی دشتی تقریباً صد درصد خلاف این است. او می گوید که این عقیده رایج که سعدی «عارف و حتی صوفی بود» تا اندازه ای به خاطر ارتباط او با «صوفیان متشرعی» مانند سهروردی و تا اندازه ای به جهت ستایش او از یکی دو تن از بزرگان صوفیه است. دلیل دیگری که دشتی برای این «اشتباه» ارائه می کند وجود پاره ای غزلیات عرفانی در میان غزلهای اوست. اما او وجود مقدار زیادی مطلب درباره تصوف و اهل تصوف در بوستان و گلستان را نادیده می گیرد.<sup>۱۴</sup>

سه مجموعه بزرگ آثار سعدی کتاب بوستان، کتاب گلستان و جمع چهار کتاب غزلهای اویند. بوستان شعری ست از نوع مثنوی با وزن فعولن فعولن فعولن فعول - که به آن «بحر مقارب» می گویند - درست مثل وزن شاهنامه فردوسی (ونه مثنوی مولوی، که وزن آن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن است). گلستان کتابی ست اساساً به زبان نثر، اگرچه مرتباً ایاتی برای مثال یا عبرت یا تکرار و تأکید مطلب در حکایات آن هست، و چند حکایت

+ و در همین ارتباط است که سعدی می گوید: قاضی ار با ما نشیند برفشاند دست را / محاسب گر می خورد معذور دارد مست را. اما از این که سعدی می گوید جوزی او را «به ترک سماع دعوت کرده بودی» بوی پیروی از او در طریقت می آید نه در شریعت.

آن تماماً به صورت شعر است. به نثر آن «نثر مسجع» می گویند، یعنی نثری که سجع دارد، مثل تصنیف و آوازه‌های محلی که در متن آن به طور نامنظم قافیه‌هایی آورده می شود؛ مثلاً: لذت انگور را بیوه داند نه خداوند میوه؛ اگر شبها همه قدر بودی شب قدر بی قدر بودی؛ زن جوان را اگر تیری در پهلو نشیند بهتر که پیری. و در نتیجه، چنان که مشاهده می شود، این نثر تا اندازه‌ای آهنگ دار است (اگرچه البته، برخلاف شعر موزون، وزن ندارد). خوب نوشتن این گونه نثر کار بسیار دشواری است، دقیقاً به این دلیل که شکل آن زینتی است، و ابزارهای زینتی آن به آسانی می تواند بر کل متن سایه افکند و ارزش محتوای آن را از نظر دور دارد. علاوه بر آن، کاربرد این زینت - یعنی همان «سجع» یا قافیه - به طور طبیعی و بدون این که اثری از مصنوعیت داشته باشد (با این که در واقع مصنوع است) کاری بس گران، بلکه همان «سهل و ممتنع» است، جز این که در این مورد منظور از «سهل و ممتنع» فقط فصاحت توأم با ایجاز نیست - که سعدی به آن شهرت دارد - بلکه همین کاربرد طبیعی و روان و نامحسوس سجع نیز هست. به همه این دلایل نثر مسجع در آثار قدیم فارسی بسیار کم است، و سعدی تنها کسی است که از بوتۀ این آزمایش بزرگ صد درصد موفق به درآمده، چنان که می توان گفت که اگر همین یک هنرش را بگیریم کافی بود که نام او در تاریخ ادب فارسی به بزرگی یاد شود. از چند تن دیگر که در این عرصه کوشیده اند فقط خواجه عبدالله انصاری (قرن ششم قمری) و میرزا ابوالقاسم قائم مقام (قرن سیزدهم قمری) تا اندازه‌ای - که باز هم قابل قیاس با سعدی نیست - موفق بوده اند (سعدی در قرن هفتم قمری بود). کتاب پریشان قآنی شیرازی اگرچه زیباست ولی هم در شکل و هم مضمون تقلید محضی از گلستان است و به این جهت ساختگی و مصنوعی می نماید.

فصل یا باب سوم بوستان، در عشق و مستی و شور، تقریباً تماماً اثری عارفانه است. یعنی نه فقط درباره عرفان و عرفاست، بلکه عرفان و عارفان را تبلیغ می کند: خوشا وقت شوریدگان غمش / و گر زخم خواهند و گر مرهمش. مگس پیش شوریده دل پر نزد / که او چون مگس دست بر سر نزد. ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست / بر عارفان جز خدا هیچ نیست. چنین نقل دارم ز مردان راه / فقیرانِ منعم گدایان شاه. و از این دست بسیار. گفتیم که بحث و گفتگوی بوستان درباره عرفان، درباره عرفان ناب یا عرفان ایدآلی است، یعنی آنچه عرفان باید باشد و مدعی آن است؛ و درباره عرفان، درباره عرفان بزرگ و نیمه افسانه‌ای است، مانند شبلی و بایزید و جنید، که به «ابدال» معروف بودند و در طاعت و طهارت و پرهیز و رشد معنوی در حکم قدیسن بزرگ به شمار می رفتند. در بوستان هم خیلی به ندرت طعنه و

گوشه و ملامت نسبت به نادریشان و عارف نمایان هست که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد. اما از آن جا که شرح و تحلیل محتوای عرفانی بوستان را در جای دیگری عرضه داشته ام در این جا، جز اشاراتی که گهگاه لازم است، به آن نخواهیم پرداخت.<sup>۱۴</sup>

بیشتر نقل و حکایت و تمجید و ملامت از درویشی و درویشان، در کتاب گلستان، در فصل یا باب دوم آن است، «در اخلاق درویشان»، اگرچه در جاهای دیگر کتاب نیز این مقولات مطرح شده اند. در یک حکایت سعدی تعریفی از ظاهر و باطن درویش به دست می دهد که در ایجاز و اختصار توأم با دقت در ادبیات فارسی بی نظیر است و در زبانهای دیگر نیز شاید نظیرش نباشد - صرف زیبایی کلام خود جای دیگر دارد:

ظاهر درویشی جامه ژنده است و موی سترده و حقیقت آن دل زنده و نفس مرده.

اما در همان حکایت هم می گوید که خیلی از درویشان از حقیقت درویشی به دورند و فقط برای راحت این دنیا دکان درویشی باز کرده اند:

ای درونت برهنه از تقوی کز برون جامه ریا داری

پرده هفت رنگ در مگذار تو که در خانه بوریا داری

و از این دست مطلب درباره خصلت و رفتار خیلی از درویشان در عمل، یعنی «درویشان واقعاً موجود»، کم نیست. مثلاً در حکایتی می گوید که از صوفی بزرگی پرسیدند که حقیقت تصوف چیست. او گفت که در گذشته صوفیان جماعتی بودند که ظاهری ژنده و ژولیده و فقیر و پریشان داشتند ولی خاطری جمع و ایمانی راسخ و دلی بی اعتناء و چشمی روشن، ولی امروز مردمانی اند با ظاهر آراسته، و شبیه و پیوسته به هم در طریقه ها و خانقاههای رسمی، اما باطنشان متزلزل و بی اعتقاد و شهوت پرست. و همه اینها را در دو جمله می گوید:

یکی را از مشایخ شام پرسیدند از حقیقت تصوف. گفت پیش از این طایفه ای در جهان بودند

به صورت پریشان و به معنی جمع؛ اکنون جماعتی هستند به صورت جمع و به معنی پریشان.

مفهوم درویشی در گلستان وسیع و گسترده است و در حدود آن عناوین زاهد، عابد، پارسا، صالح، شیخ و (به صورت جمع) مشایخ کم و بیش مانند کلمات مترادف با هم به کار می روند. در حکایت کوتاهی می گوید که عابدی هر شب ده من غذا می خورد و سپس تا سحر نماز شب می خواند. «صاحب دلی» (که معمولاً نماینده سعدی است) گفت بهتر است که نصف نان بخورد و تا صبح راحت بخوابد:

عابدی را حکایت کنند که شبی ده من طعام بخوردی و تا سحر ختمی در نماز بکردی. صاحب دلی

شنید و گفت اگر نیم نانی بخوردی و بخفتی فاضل تر بودی.

و به دنبالش آن دو بیت معروف می آید:

اندرون از طعام خالی دار تا در او نور معرفت بینی  
 تهی از حکمتی به علت آن که پُری از طعام تا بینی  
 پادشاهی پی عابدی فرستاد. عابد ربا کار دوا بی خورد که رنجور به نظر آید، یعنی از  
 خوردن پرهیز می کند و غالباً روزه دارد، به این قصد که پادشاه را با تظاهر به پرهیزگاری  
 بفریبد و احترام او را نسبت به خود بیشتر کند. از قضا دوا بی که خورد زهر بود و او را  
 کشت:

عابدی را پادشاهی طلب کرد. اندیشید که داری بخورم تا ضعیف شوم مگر اعتقادی که دارد در  
 حق من، زیادت شود. آورده اند که داری قاتل بخورد و بمرد.

آن که چون پسته دیدمش همه مغز پوست بر پوست بود همچو پیاز  
 پارسایان روی در مخلوق پشت بر قبله می کنند نماز  
 «پارسایان روی در مخلوق»: یعنی کسانی که عبادت و پارسایی و درویشی شان نمایشی  
 بیش نیست تا از این راه لقمه مفت لطیفی به چنگ آورند. اما جز اینها هم پارسا هست، ولی  
 شاید خیلی کم: «پادشاهی پارسایی را دید. گفت هیچت از ما یاد آید. گفت بلی وقتی که  
 خدا را فراموش می کنم».

برعکس، زاهدی مهمان پادشاهی بود. ناهار را کمتر از عادتش خورد و نماز را بیشتر از  
 آن خواند. وقتی به خانه بازگشت غذا خواست چون هنوز گرسنه بود. پسرش گفت بهتر  
 است نمازت را هم دوباره بخوانی چون آن یکی قبول نیست:

زاهدی مهمان پادشاهی بود. چون به طعام نشستند کمتر از آن خورد که عادت او بود و چون به نماز  
 ایستادند بیشتر از آن کرد که ارادت او.... چون به مقام خویش آمد سفره خواست... پسری  
 صاحب فراست داشت. گفت ای پدر باری به مجلس سلطان در طعام نخوردی؟ گفت در نظر  
 ایشان چیزی نخوردم که به کار آید. گفت نماز را هم قضا کن که چیزی نکردی که به کار آید.

ای هنرها گرفته بر کف دست عیبها برگرفته زیر بغل  
 ناچه خواهی خریدن ای مغرور روز درماندگی به سیم دغمل؟  
 پادشاهی نذر کرده بود که اگر حاجتش بر آید مالی بین زاهدان قسمت کند. چون  
 حاجتش بر آمد پولی را به یکی از غلامان خود داد که در میان زاهدان پخش کند. شب  
 هنگام غلام بازگشت و گفت: «زاهدان را چندان که گردیدم نیافتم. پادشاه گفت ولی من  
 شنیده ام که در این دیار چهار صد زاهد هست. غلام جواب داد که: ای خداوند جهان، آن  
 که زاهد است نمی ستاند و آن که می ستاند زاهد نیست: زاهد که درم گرفت و دینار/  
 زاهدتر از او یکی به دست آر. عابدی ترک دنیا کرده بود و به گوشه ای نشسته. پادشاه

به زیارت اورفت و از او دعوت کرد که به شهر آید. اول رد کرد ولی بالاخره پذیرفت. از او خوب پذیرایی کردند و این بار که پادشاه به دیدنش رفت «عابد را دید از هیأت نخستین بگردیده و سرخ و سپید برآمده و فربه شده و بر بالش دیبا تکیه زده». خوشحال شد و «از هر دری سخن گفتند تا ملک به انجام گفت: چنین که من این هر دو طایفه را دوست دارم در جهان کس ندارد، یکی علما و دیگر زهاد را». وزیر دانا و شوخ چشمی داشت و گفت پس بهتر است که به این هر دو گروه خوبی کنی: «عالمان را زرده تا دیگر بخوانند، و زاهدان را چیزی مده تا زاهد بمانند»: تا مرا هست و دیگرم باید / گر نخوانند زاهدم شاید.

چنان که اشاره شد حتی در بوستان هم سعدی به ندرت در تفاوت حرف و عمل عارفان سخن می گوید و توجیحات آنها را برای پاره ای از راه و رسمهاشان تمسخر می کند. درویشان به نظر بازی و پسر دوستی شهرت داشتند و برای آن توضیح و توجیهی داشتند که ریشه های آن در فرهنگ یونان باستان - هم در جرگه فیلسوفان یا آکادمی، هم در حلقه عارفان آن سامان - بود. آنان مصاحبت و مهر ورزیدن به پسران و نوجوانان را اساساً برتر از همنشینی و عشقبازی با زنان می دانستند، و این نوعی پسر دوستی بود که برجسته ترین نمونه آن را در روزگار اخیر در اخلاق اسکار وایلد شاعر و نویسنده انگلیسی اواخر قرن نوزدهم می توان دید. این موضوع در فرهنگ و اخلاق و ادب خاور نزدیک و میانه موضوع باستانی و مهمی ست که شرح و بحث در باره آن از حدود این نوشته خارج است.<sup>۱۵</sup> ولی این درست است که در گذشته در جرگه بعضی درویشان منطقه توجیه و بهانه ای برای شمهوترانی محض با پسران نورسیده و نو خط شده بود. سعدی به این موضوع دوم توجه دارد، در آن جا که می گوید که بعضیها پسر بازی می کنند به این عنوان که خواستار عشق والاترند. ولی حکایت اینها حکایت گوسفندی ست که به گونی خرما دسترسی ندارد و ناچار تخم خرما می خورد، یا حکایت گاوی که چون ریسمان دور گردنش نمی گذارد که خود را به انبان کنجد برساند تا گزیر به خوردن گاه رضا می دهد. به زبان بازتر، اینها از همنشینی با زن محرومند، آن گاه برای پسر بازی اضطراری خود نوعی فضیلت قائل می شوند:

گروهی نشینند با خوش پسر	که ما پاکبازیم و صاحب نظر
زمن پُرس فرسوده روزگار	که بر سفره حسرت خورد روزه دار
از آن تخم خرما خورد گوسفند	که قفل است بر تنگ خرما و بند
سرِ گاو عصار از آن در که است	که از کنجدش ریسمان کوتاه است

و در جمع بندی و نتیجه گیری از حکایت دیگری، باز هم در بوستان، می گوید که هوسبازی



با جوانان نوحاسته که هر روز ممکن است شاهد مجلس یکی باشند ویران کننده است. باید زن گرفت و خانه را به زن آباد کرد: سر از مغز و دست از درم کن تهی / چو خاطر به فرزند مردم نهی؛ مکن بد به فرزند مردم نگاه / که فرزند خوشت بر آید تباه:

خرابت کند شاهد خانه کن      برو خانه آباد گردان به زن  
 شاید هوس باختن با گلی      که هر بامدادش بود بلبلی  
 چو خود را به هر مجلسی شمع کرد      تو دیگر چو پروانه گردش مگرد  
 زن خوب خوشخوی آراسته      چه ماند به نادان نوحاسته؟  
 در او دم چو غنچه دمی از وفا      که از خنده افتد چو گل در قفا

ضمناً بیت آخر خود سوای کل مطلب شاهکاری ست، از دو جهت: یکی بی پرده گویی این شاعر هشتصد و پنجاه سال پیش؛ دیگری ظرافت و استعاره ای که به کار برده تا فاشگویی او صورت بیحیایی به خود نگیرد؛ و چه ظرافت و استعاره ای: در او چنان نفسی از وفا بدم، که مثل غنچه ای که در آن بدمند (= فوت کنند) چون گلی باز شود و از خنده به پشت افتد. فرق هرزه گویی (= پر نو گرافی) و فاشگویی هنرمندانه در این گونه نمونه ها بارز و آشکار می شود.

از سوی دیگر، برخورد سعدی در گلستان فقط با «تصوف واقعاً موجود» نیست بلکه با ایدآل تصوف که عمل آن در رفتار عرفای متعهد دیده شده است نیز هست. تعریف سهل و ممتنع او را - در این کتاب - از درویشی ایدآلی نقل کردیم. اگر در بوستان به تعظیم و تکریم مشایخی چون بایزید و شبلی و جنید می پردازد، در گلستان هم از عبدالقادر گیلانی و ابوالفرج بن جوزی (استاد خودش) به نیکی و احترام یاد می کند، اگرچه ذکر خیرش از اینان در حد آن دیگران نیست. درویشی «در آتش فاقه می سوخت». به او گفتند از کسی درخواست کمک کند که در آن شهر به نیکوکاری شهرت داشت. جواب داد که «در پسی مردن به که حاجت پیش کسی بردن». یکی از راه و رسم «اخوان صفا» گفت که کمترین صفتشان این بود که خشنودی یارانشان را از مصالح خود برتری شمارند «و حکما گفته اند برادر که در بند خویش است نه برادر و نه خویش است». «پادشاهی پارسایی را دید. گفت هیچت از ما یاد آید؟ گفت بلی وقتی که خدا را فراموش می کنم». «پارسایی را دیدم بر کنار دریا که زخم پلنگ داشت و به هیچ دارو به نمی شد» و دائماً خدا را شکر می کرد. گفتند چرا شکر می کنی، گفت «شکر آن که به مصیبتی گرفتار آمدم نه به مصیبتی». «یکی از صلحای لبنان» که مقامات و کرامات او شهرت داشت وقتی در دمشق به هنگام وضو گرفتن در بر که افتاد و چیزی نمانده بود که غرق شود. پس از نماز یکی

از مریدانش گفت که به یاد داشت که زمانی شیخ را دیده بود که بر روی دریا راه می رفت پس چگونه است که نزدیک بود در این برکه غرق شود. او جواب داد که خاصان خدا گاهی معجزه می کنند و زمانی در می مانند. این نکته مهمی ست چون خیلی از اولیاء و قدّسین - نه فقط اسلامی، بلکه از سنتهای گوناگون - به آن گواهی داده اند. مشابه آن را در روان شناسی مدرن حالت فرح و انبساط (elation) می دانند که به فرد انرژی و قابلیت کاملاً خلاف عادت می دهد ولی دیر یا زود از دست می رود و حالت عادی باز می گردد (و در مواردی حتی ضعف و افسردگی جای آن را می گیرد). این موضوع را سعدی در یک حکایت دیگر گلستان (که برخلاف معمول تماماً به شعر است) به زیباترین وجهی بیان کرده. می گوید از یعقوب پرسیدند که چگونه تو بوی پیراهن یوسف را از مصر شنیدی ولی (سالها پیش از آن) او را در چاهی که برادرانش انداخته بودند ندیدی. جواب او همان جواب شیخ لبنانی بود جز این که علاوه بر آن گفت که اگر ما دائماً در چنان حالی می ماندیم دیگر از این عالم نمی بودیم، بلکه از آن عالم هم بر می گذشتیم، یعنی به ذات یگانه می پیوستیم: بگفت احوال ما برق جهان (= جهنده) است / دمی پیدا و دیگر دم نهان است؛ گهی بر طارم اعلی نشینیم / زمانی پیش پای خود نبینیم؛ اگر درویش در حالی بماندی / سر دست از دو عالم بر فشاندی.<sup>۱۶</sup>

در یک حکایت گلستان سعدی نظری می دهد که هم نکته مهمی در آن نهفته است هم ما را به درک عقاید او نسبت به علم و عرفان نزدیک می کند. در سنت علوم عقلی (اعم از علوم متافیزیکی و غیر آن) درک حسی و عقلی اساس دانش ما را از جهان و پدیده های آن تشکیل می دهد. ولی در تصوف و عرفان (چه اسلامی چه غیر اسلامی) شناخت جهان و آنچه در آن است - به قول قدما، «دنیا و مافیها» - از طریق درک عشقی و عاطفی و ایمانی ست، نه از راه منطق و استدلال یا حواس پنجگانه. این دو سنت از دوره باستان به موازات یکدیگر وجود و حضور داشته اند. به نظر اهل استدلال، روش و ابزارهای عرفان موهومند و راه به شناخت جهان واقع نمی برند. به نظر اهل عرفان آنچه با روشهای استدلالی و تجربی به دست می آید یکسره سطحی و قشری ست یعنی فقط پوسته و ظاهر را تمیز می دهد. علم اینان «مجازی» است نه «حقیقی». اینها مورا می بینند ولی پیچش مورا نمی بینند. باری این خود مطلبی طولانی ست. سعدی در این حکایت دقیقاً وارد این بحث نمی شود ولی اشاره اش به اهل مدرسه و اهل خانقاه دقیقاً به این دو سنت است. می گوید که «صاحب دلی» خانقاه را رها کرد و به مدرسه رفت (هروقت در گلستان سعدی اشاره به «صاحب دلی» می کند این احساس به خواننده دست می دهد که منظورش یکی مانند خود

اوست). دلش را از او پرسیدم. گفت چون اهل خانقاه هدفشان نجات خویش است و اهل مدرسه نجات جامعه :

صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خانقاه بشکست عهد صحبت اهل طریق را  
گفتم میان عالم و عابد چه فرق بود تا انتخاب کردی از آن این فریق را  
گفت آن گلیم خویش به در می برد ز موج وین جهد می کند که بگیرد غریق را  
صرف نظر از این که راه و روش کدام یک از این دو درست است این واقعیتی است که  
کار عارف کاری ست تنها و فردی و درونی، یعنی آنچه به او می رسد قابل انتقال به دیگران  
نیست، ولی کار عالم اساساً کاری جمعی ست، و جامعه در تالیح آن شریک است.

: «مجالس پنجگانه» پنج گفتار به زبان نثرند در اخلاق و عرفان و تنبیه و تربیت. گاهی در انتساب این گفتارها به سعدی شک کرده اند فقط به دلیل آن که در نسخه های خیلی قدیم آثار او نیستند. اما، با این که نثر این گفتارها مانند گلستان مسجع نیست، کلام شبیه کلام سعدی ست، هم در کاربرد لغات و عبارات و اصطلاحات و هم در معنا و محتوای آن. درباره تصوف، در هر حال، همان برخورد دوگانه سعدی که تعهد عرفانی و زهد و پرهیز دینی را دو راه برای رسیدن به یک هدف می داند در این گفتارها هم دیده می شود. مثلاً در «مجلس دوم» می گوید که پرهیزگاری دو گونه است، یکی «تقوای صالحان» دیگری «تقوای عارفان». دسته اول به اندیشه روز جزا پرهیز می کنند، و جرگه دوم از شرم خدا در همین حال و همین دنیا:

بدان که تقوا بر دو نوع است، تقوای صالحان و تقوای عارفان. تقوای صالحان از اندیشه روز قیامت در مستقبل.... و تقوای عارفان از حیاء رب العالمین.

و در دنبال کلام می گوید:

وقتی که صالحان را شیطان عملی ناپسندیده در نظر بیساراید.... اندیشه کنند از روز قیامت و حساب، که.... نیکبختان را تاج کرامت بر سر... در دولت نعیم سرمدی تکیه زده، و آن گنهکاران پریشان روزگار... سر از بار خجالت در پیش. پس، از تنگ چینی موقوف بترسند و دست از گناهان بدارند.

اما درباره عارفان:

این بیان که کردیم تقوای صالحان است. اما بیان تقوای عارفان آن که اگر... گوشه خاطر ایشان به عملی ناکردنی التفات کند، نه از عذاب روز قیامت ترسند بلکه در آن حالشان از خدای عزوجل شرم آید، که واقف است و مطلع.

و این دو نکته را در این حد از زیبایی خلاصه می کند:

صالح از دشمن اندیشه کند که نباید [مبادا] که فردای قیامت بر حال تباه او بخندد، و عارف از دوست شرم دارد که همین دم نپسندد - که قیامت بعید است و حق ملازم حبل الوریثه.

«که قیامت بعید است و حق ملازم حبل الوریثه». با این حرف در واقع انگیزه عارف را برتر می شمارد. یعنی می گوید که قیامت - که صالحان اندیشه آن را دارند - در آینده دور است، ولی خدا هم اکنون همین جاست به حکم آیه «نحن اقرب الیه من حبل الوریثه»، یعنی ما (=خدا) از شاهرگ او (= یعنی بنده) هم به او نزدیکتریم.

در همین «مجلس سوم» ادامه می دهد که خدا در قرآن رسولش را گفته است که به مؤمنان بگوید که به سیاحت جهان روند و ببینند که آفرینش چگونه آغاز می شود و چگونه پایان می پذیرد، چنان که دانه ای ریشه و ساقه می دهد و تخم خرما بی درخت خرما بی می شود. اما این تفسیر ظاهری یا عالمانه آن آیه است، و تفسیر «باطنی» یا عارفانه اش این که: در وجود خودت سفر کن و احوال خود را دریاب که اگر در عالم اندیشه عرصه وجودت را بگردی و بد و خوب آن را بازشناسی بهتر از آن است که همه جهان را زیر پا گذاری:

بگو ای محمد سفر کن در زمین و نظر کن تا چگونه آغاز آفرینش می کند و چگونه به انتها می رسد؛ کمینه دانه ای که به قدرت او در زمین پرورش می یابد چگونه بیخ و شاخ و برگ باز می کند؛ تخم خرما بی خرما بی می گردد. این هم بگذار که حکم ظاهر است. و محققان گفته اند.... یعنی در زمین وجود خود سیر کن. اگر می به قدم فکرت (= تفکر) گرد عالم وجود خود بر آیی از آن فاضل تر که به پای عالم را ببینی.

در «مجلس پنجم» می گوید که یکی به با یزید گفت که در جستجوی خداست ولی هرچه پیاده به حج رفته و هرچه با دشمنان دین جنگیده و هرچه کوشیده و خون دل خورده به جایی نرسیده است. او پاسخ داد که تا وقتی که در پی زندگی خوب و محبوبیت در میان مردم باشی به خدا نمی رسی:

یکی پیش سلطان عارفین با یزید بسطامی رفت و گفت یا شیخ همه عمر در جستجوی حق به سر بردم و اند بار حج پیاده بگذاردم و چند خون جگرها خوردم، هیچ مقصودی حاصل نمی شود. شیخ گفت، جوانمردا اینجا دو قدم گاه است، اول قدم خلق است و دوم قدم حق. قدمی برگیر از خلق که به حق رسیدی. مادام که تو در بند آن باشی که چه خورم که حلقم را خوش آید و چه گویم که خلق را از من خوش آید از تو حدیث حق نیاید.

یک گفته کلاسیک یونانی در خیلی از زبانها ضرب المثل شده است: خودت را بشناس تا خدا را بشناسی. در عرفان، کلید رهایی از بند نفس شناخت واقعی خویشتن

است؛ در روان شناسی مدرن هم راه خلاصی از قیدِ من و «منیت» (= ego ، یعنی آنچه عرفا «ما و منی»<sup>\*</sup> می گفتند) شناخت خویشتن خویش است. اولی از مراتب تزکیه نفس حاصل می شود - اگر اصلاً حاصل شود. و دومی از مراحل روانکاوی و روان درمانی برمی آید - اگر اصلاً بر آید. سعدی در «مجلس دوم» می گوید: «خویشتن شناسی نردبان بام معرفت الهی ست هر که خویشتن شناس است شناسای حضرت عزت چون گردد؟» و در «مجلس پنجم»: هر گه که تو خود را شناختی حق را شناختی. تویی تورا کلید است که بدان او را بشناسی.

و بالاخره در «رساله در عقل و عشق» به سؤال یکی از آشنایانش، که عشق (= عاطفه و عرفان) یا عقل (= علم و استدلال) برای رسیدن به حقیقت برتر است، جواب می دهد. سؤال کننده در شعری به سعدی خطاب می کند و در آن مستقیماً می پرسد:

بنده را از تو سؤالی ست به توجیه و سؤال      نکند مردم پا کیزه سیر جز ز کریم  
مرد را راه به حق عشق نماید یا عقل [؟]      این در بسته تو بگشای که بایی ست عظیم...  
عقل را فوق تر از عشق توان گفت [؟] بگو      چون تورا روز و شب این هر دو حریفند و ندیم  
پایه و منصب هر یک به گرم باز نمای      تا ز الفاظ خوشت تازه شود جان سقیم  
سعدی در جواب می گوید که پیغمبر خدا گفت که «نخستین چیزی که خداوند بزرگ آفرید عقل بود». پس سؤال کننده حق داشت که اول از عقل نام ببرد بعد از عشق:

قال رسول الله... اول ما خلق الله تعالى العقل... پس قیاس [سؤال کننده] عین صواب است که عقل را مقدم داشت و وسیلت قربت حق دانست.

اما در همین جا نمی ماند. بلکه در دنبال کلام می گوید که عقل با همه اهمیت که برای شناخت دارد عین راه رسیدن به آن نیست بلکه در حکم چراغی ست که راه را روشن می کند. بنابراین برای وصول به حقیقت هم راه را باید شناخت - که همان عشق و عرفان باشد - و هم باید چراغ را داشت که با آن پیمودن راه ممکن می شود. در هیچ جا سعدی در موضوع علم و عرفان به این صراحت «التقاطی» نمی شود، و به این وضوح هم علم و هم عشق را برای شناخت لازم نمی شمارد:

\* مولوی می گوید:

نردبان این جهان ما و منی ست      عاقبت این نردبان افتادنی ست  
ابله است آن کس که بالاتر نشست      استخوانش زودتر خواهد شکست

عقل با چندین شرف که دارد نه راه است، بلکه چراغ راه است، و اول راه ادب طریقت است. و خاصیت چراغ آن است که به وجود آن راه از چاه بدانند و نیک از بد بشناسند و دشمن از دوست فرق کنند.... که شخص اگر چه چراغ دارد، تا نرود به مقصد نرسد.

از صوفیان بزرگ - «مشایخ معتبر» - نقل کرده اند که اهل عرقان در پیمودن راه عشق به جایی می رسند که علم از آن بیخبر است. عقل و دین این را گزافه گویی می شمردند تا این که روشن شد که علم وسیله است نه هدف.

به این ترتیب کسی که به ابزار علم مجهز شود ولی از کاربرد آن درماند مانند کسی ست که در بیابان مکه گم شود :

نقل است از مشایخ معتبر که روندگان طریقت در سلوک به مقامی رسند که علم آن جا حجاب باشد. عقل و شرع این سخن را به گزاف قبول کردند تا به فرائض معلوم شد که علم آلت تحصیل مراد است، نه مراد کلی. پس هر که به مجرد علم فرود آید و آنچه به علم حاصل می شود در نیابد همچنان است که به بیابان از مکه بازمانده است.

عشق و کمال و حقیقت گنجی گرانند. گنج پادشاه را فقط پادشاه و چند تن از نزدیکانش می شناسند، و اگر غریبه ای راه به آن برد پادشاه او را ازین می برد تا گنج همچنان مخفی بماند. حقیقت خدا نیز، به قیاس، چنین گنجی ست که از همه پنهان است، و آنان که به آن راه می برند دیگر با این جهان و از این جهان نیستند :

کنز (= گنج) عبارت است از نعمت بی قیاس پنهانی. راه به سر آن نبرد جز پادشاه و تنی چند از خاصان او. و سنت پادشاه آن است که کسانی که بر کیفیت گنج وقوف دارند به تیغ بی دریغ خون ایشان بریزد تا حدیث گنج پنهان ماند. همچنین پادشاه ازل و قدیم لم یزل (= خدا)؛ حقیقت کنز مخفی ذات او کس نداند که تنی چند از خاصان او یعنی فقراء و ابدال (= صوفیان بزرگ) ... همین که به سرای از سرائر بیچون وقوف یابند به شمشیر عقل خون ایشان را بریزد تا قصه گنج در افواه نیفتد.

و درست در همین جا باز هم آن دو بیت را که پیشتر یک بیت آن را از گلستان او نقل کردیم می آورد که در تأیید این نکته اساسی از آراء او نسبت به عرفان واقعی ست: کسی که به حقیقت رسید دیگر از این جهان خاکی نیست:

گر کسی وصف او ز من پرسد، بی دل از بی نشان چه گوید باز؟  
عاشقان کشتگان معشوقند: بر نیاید ز کشتگان آواز  
بر مبنای مشاهدات این مقاله و مقاله دیگری که پیش از این درباره آراء و عقاید سعدی در ارتباط با تصوف و اهل تصوف نوشته ایم<sup>۱۷</sup> نتیجه می گیریم که سعدی صوفی نبود،

برای ایدآل‌های تصوف و صوفیان بزرگی که به حفظ آن ایدآل‌ها شهرت داشتند احترامی عمیق داشت، نسبت به خیلی از کسانی که ادعای درویشی داشتند خوش بین نبود، و در هر حال هم علم (بر مبنای عقل) و هم عرفان (بر مبنای عشق) را راه‌های رسیدن به شناخت و حقیقت می‌دانست، اگرچه یادآور می‌شد که نتایج اکتشاف علمی اجتماعی ست، حال آن که ثمرات سیر و سلوک عرفانی در حد شخص عارف و سالک باقی می‌ماند. او در بیت معروفی (در یکی از غزلهایش) می‌گوید: همه قبیله من عالمان دین بودند / مرا معلم عشق تو شاعری آموخت. نه فقط قبیله اش، که خود او عالم بود و مدرسه نظامیه رفته و شیخ و «دکتر» شده. و بر مبنای آثارش - و به ویژه ششصد غزل عاشقانه که از او به جا مانده است - شاید بتوان گفت که او حتی بیش از آن که عالم باشد، و برای ایدآل‌های عرفان ارزش قائل شود، عاشق و شاعر بود. و بی‌جهت نبود که نه در مدرسه ماند و نه به خانقاه رفت، بلکه از این چارچوب‌های رسمی کناره‌جست و شاعری کرد.<sup>۱۸</sup>

دانشکده شرق‌شناسی و مدرسه سنت اتونی دانشگاه آکسفورد

ژانویه ۲۰۰۴

### یادداشتها و مآخذ:

- ۱- رجوع فرماید به مقاله این جانب، «... من استاده ام تا بسوزم تمام»، ایران‌شناسی، ۱۵، ۲، تابستان ۱۳۸۲.  
۲- رجوع فرماید به:

The entry on Sa'di by J. H. Kramers in *The Encyclopaedia of Islam*.

۳- رجوع فرماید به:

Reuben Levy, *Persian Literature, An Introduction*, London: Oxford University Press, 1923, p. 60.

۴- همان کتاب، ص ۶۱.

۵- رجوع فرماید به:

Reuben Levy, *An Introduction to Persian Literature*, New York: Columbia University Press, 1969, p. 116.

۶- همان کتاب، ص ۱۱۷.

۷- رجوع فرماید به:

Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht Holland: D. Reidel Publishing Company, 1968, p. 251.

۸- رجوع فرماید به:

Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, Vol.2, Cambridge: Cambridge University Press, 1923, p. 532.

۹- رجوع فرماید به:

Annemarie Schimmel, "The Genius of Shiraz: Sa'di and Hafiz" in Ehsan Yarshater (ed.)

*Persian Literature*, New York: the Persian Heritage Foundation, 1988, pp. 214-215.

- ۱۰- رجوع فرماید به بدیع الزمان فروزانفر، «سعدی و سهروردی» در سعدی نامه، به کوشش حبیب یغمایی، مجلهٔ تعلیم و تربیت، تهران: وزارت فرهنگ، ۱۳۱۷.
- ۱۱- رجوع فرماید به ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۸، بخش ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳، ص ۵۹۴-۵۹۵.
- ۱۲- رجوع فرماید به رشید یاسمی، «سعدی و عشق» در سعدی نامه.
- ۱۳- رجوع فرماید به علی دشتی، قلمرو سعدی، تهران: کیهان، ۱۳۳۸، خاصه ص ۴۲۵-۴۳۲.
- ۱۴- رجوع فرماید به «... من استاده ام تا بسوزم تمام».
- ۱۵- این را در ادبیات قدیم فارسی «نظر بازی» و در سنت اروپایی Paederasty می گفتند، که از نظر فرهنگی و اجتماعی و روان شناختی همان «همجنس بازی» یا homosexuality نیست، اگرچه از جهات دیگر مثل آن است و ممکن است با آن همراه باشد.
- ۱۶- گذشته از این رجوع فرماید به مقالهٔ این جانب «گلستان و افسردگی سعدی؟»، ایران شناسی، تابستان ۲۰۰۱.
- ۱۷- رجوع فرماید به مقالهٔ «... من استاده ام تا بسوزم تمام».

