

«مایه‌های عرفانی در قصاید سعدی و مقایسه آن با مصیبت‌نامه عطار»

احمد غنی‌پور ملک‌شاه^۱، سبیکه اسفندیار^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۶/۹ ° تاریخ پذیرش نهایی: ۹۲/۱۲/۲۴)

چکیده

یکی از عرصه‌های شعری که شیخ سعدی در آن همچون بوستان، اثری ادبی - تعلیمی خلق کرده، قصیده است. اگرچه قصاید سعدی چونان غزلیات او گسترده نیست و با ستایش شاهان زمانه آمیخته است، می‌توان روح تعالیم و آموزه‌های اخلاقی را در آن دید و با تأمل در بیت‌ها، حتی به مفاهیمی عرفانی دست یافت که اتفاقاً مورد ستایش و تأکید خود شاعر هم است. سعدی در ضمن مدح، گاه مستقیم و گاه غیرمستقیم، به مضامین و لوازم عرفان اشاره می‌کند و در بیشتر قصایدش، یک یا چند مفهوم عرفانی را بیان می‌دارد. او همانند شاعران عارف‌مسلك، اصالت حقیقی را از آن معنی، و عزت را «در طریق حق بودن» می‌خواند. نیز، به مضامین و مفاهیمی توجه کرده است که در اثر عرفانی مصیبت‌نامه جزء عوامل محوری طریقت محسوب می‌شوند، مانند: جهد و عنایت، اصالت معنا در برابر صورت، لزوم دردمندی کل کائنات در طلب معشوق الهی، پایداری بر سختی‌های راه عشق در مقام صبر، بی‌قراری در فراق معشوق در مقام بی‌صبری، تقابل عقل و دل، و نیز توجه به بار معنایی واژه «جان» به‌عنوان کلمه‌ای کلیدی در آثار عرفانی. در این مقاله، سعی شده است که جنبه‌های عرفانی قصاید سعدی در نگاهی تطبیقی با مصیبت‌نامه، به‌عنوان اثری سترگ در ادبیات عرفانی، تبیین و بررسی شود.

کلیدواژه‌ها: ادبیات عرفانی، سعدی، عرفان اسلامی، عطار، قصاید، مصیبت‌نامه.

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران Email: a.ghanipour@umz.ac.ir

۲. دانشجوی دوره دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

Email: xeizaran@yahoo.com

مقدمه

برخی از صاحب‌نظرانی که به بررسی جنبه‌های عرفانی آثار سعدی پرداخته‌اند، راه افراط در پیش گرفته، و برای او مقام عرفانی قائل شده‌اند؛ در حالی که، سعدی به‌هیچ‌وجه با شاعرانی چون سنایی، عطار و مولانا در حوزه عرفان قابل مقایسه نیست؛ همان‌گونه که اینان را با سعدی نمی‌توان مقایسه کرد. اما وجود اشارات عرفانی در آثار غیرعرفانی یک شاعر یا نویسنده می‌تواند بیانگر آگاهی نسبی او از عرفان باشد؛ به‌خصوص که سعدی در مدرسه نظامیه بغداد نزد مشایخ و عارفانی چون شیخ شهاب‌الدین سهروردی درس آموخته است. برخی از مفاهیم عرفانی در آثار سعدی اشاراتی است که از دیدگاه عارفانه او سرچشمه می‌گیرد، خواه به‌قصد تعلیم و خواه به‌عنوان نگاهی معنامدار؛ و برخی نیز مفاهیم تأویل‌پذیر در قصاید اوست.

بیان اصطلاحات و صفات عرفانی از جانب سعدی که به هیچ مکتب عرفانی‌ای متعلق نیست، از اطلاع و علاقه او به عالم عرفان، به‌خصوص عرفان صرف باطنی، نشان دارد و در نگاهی کلی، رویکرد شاعران فارسی‌زبان در همه عرصه‌های ادبی به تعالی انسان است. دشتی معتقد است که سعدی «با عارفان و متصوفین در عبودیت به ذات باری تعالی و همچنین در افتادگی و انسانیت، قدر مشترک دارد؛ ولی سنخ فکر آنها را ندارد و هیچ‌وقت در سلک تصوف در نیامده است» [۲]. زرین‌کوب می‌نویسد: «اگرچه قصاید سعدی از جهت کمی قابل ملاحظه نیست و بیشتر از ۳۵ قصیده به معنی اصطلاحی آن ندارد، از جهت کیفی حائز اهمیت است؛ چنانکه برخی جلوه‌گاه شخصیت واقعی او را در قصایدش جستجو کرده‌اند» [۳].

بسیاری سعدی را صوفی شمرده‌اند. «حتی ادوارد براون که میان سعدی از یک سو، و عطار و مولوی از سوی دیگر تفاوت می‌گذارد و بر آن است که سخنان سعدی، چون آن مولوی و عطار، تمام عرفانی نیست؛ بلکه نیمی هیولانی و نیمی ناسوتی است، از وی در کنار همان دو سخنور چون دو سراینده عمده تصوف نام می‌برد» [۱۱]. دونالدسن، در برابر کسانی که برای سعدی مقام عرفانی بالایی قائل‌اند، می‌گوید: «به این پرسش که آیا سعدی خود احساسات صوفیانه داشته است، به احتمال زیاد باید پاسخ منفی داد؛ زیرا، نهاد عملی سعدی او را بیشتر بر آن می‌دارد که به مسائل اخلاقی بپردازد و عرفان را به خدمت ایده اخلاقی عالی‌تری برای زندگی خاکی وادارد...» [۱۲].

اگرچه سعدی در قصیده‌هایش مضامین عرفانی را در خدمت آموزه‌های اخلاقی قرار داده، نمی‌توان اشارات مستقیم عرفانی او را که به سیر روحانی انسان مرتبط است، نادیده گرفت. هانری ماسه، ایران‌شناس فرانسوی، معتقد است که عرفان و تصوف

به‌شدت با روح عملگرا و سخته‌سعدی سازگار است، همان روحی که اخلاق اجتماعی‌اش را شکل می‌دهد [۱۳]؛ البته، ما در پی اثبات چنین عرفان صرفی در قصاید سعدی نیستیم.

اکثر قریب به اتفاق قصیده‌های سعدی با موعظه شروع می‌شود؛ او مقصود اصلی‌اش را پیش از مدح و در ابتدای کلام، پیرگونه بیان می‌کند تا ذهن مخاطب را به معنویت و اخلاق سوق دهد. آنگاه، به مدحی توأم با تنبّه و آمیخته با مفاهیم عالی می‌پردازد. بنابراین، نباید سعدی را فقط مداح دانست. شاید بتوان ادعا کرد که او مدح را برای انتقادی پوشیده و نرم از بی‌عدالتی و ظلم سردمداران زمانه برگزیده است؛ اما درست‌تر این است که بگوییم شاعر معروفی چون سعدی ناگزیر از این شیوه معمول بوده است. از این رو، نه برای دریافت صلّه، که برای بیدارساختن شاهان به‌طور غیرمستقیم و تلویحی، آنان را از دنیادوستی برحذر می‌دارد و پادشاهی واقعی را در خرسندی می‌خواند:

جهان‌ستانی و لشکرکشی چه مانند است به کامرانی درویش در سبکباری؟

[۵، ص ۹۴۸]

گفتنی است از آنجاکه بسیاری از اندیشه‌های عرفانی متأثر از آموزه‌های دینی و حتی آموزه‌های کلامی-اخلاقی است، شاید شباهت‌های فراوانی میان کلمات شاعری دینمدار و یک عارف مشاهده شود که ریشه در رویکرد دینی و مذهبی مشترک داشته باشد، نه نگاه عرفانی مشابه. اما سعدی را نمی‌توان از زمره چنین شاعرانی به حساب آورد؛ زیرا، علاوه بر بیان مستقیم و غیرمستقیم مفاهیم و مضامین عرفانی در کلامش (که در طول مقاله بررسی و بازنموده خواهد شد)، آشکارا اصطلاحاتی را به کار می‌گیرد که خاص عرفان است و نمی‌توان آنها را به مفاهیم مشترک با اخلاق صرف نسبت داد، مانند: خوف و رجا، عنایت، وحدت، فنا، صوفی و مانند آن. در پژوهش حاضر نیز، قصاید سعدی نه به‌عنوان اشعار شاعری عارف، بلکه به‌عنوان شعری با رویکرد عرفانی مورد توجه قرار گرفته است؛ اما موارد مستخرج از این قصیده‌ها با آموزه‌های عرفانی مطابقتی تام دارد؛ پس، به‌یقین باید گفت که رویکردهای عرفانی سعدی برخاسته از شباهت‌های مذهبی و اخلاقی میان شاعران مکاتب گوناگون نیست و یکی از ویژگی‌های خاص اشعار او به حساب می‌آید. اگر کسی قصاید را بدون در نظر گرفتن نام شاعر بررسی کند، به‌سبب کاربرد مضامین و اصطلاحات عرفانی، شاعرش را عارف خواهد خواند. همچنین، سعدی شاعر سنت‌های ادبی است و این سنت‌ها گاه با آموزه‌های عرفانی آمیخته می‌شود، اما نباید جوانب مختلف شعر او را، که عرفان یکی از آنهاست، نادیده گرفت و مواظب اخلاقی را با آموزه‌های معرفتی یکی دانست. این دیدگاه زمانی مورد تأیید است که کلام شاعر

با اصطلاحات و مضامین خاص عرفان عجین نشده باشد؛ حال آنکه، او در بیان آن بخش از قصایدش که حامل مفاهیم عرفانی است، به ویژگی‌های ناب آثار عرفانی نزدیک شده، و آن ویژگی‌ها را در قصیده‌های خود وارد کرده است. اگر بخواهیم تنها یک بیت را از قصاید سعدی انتخاب کنیم که نماینده دیدگاه عارفانه او باشد، بیت زیر کفایت می‌کند:

تا جان به معرفت نکند زنده، شخص را نزدیک عارفان، حیوانی محقری [۵، ص ۹۵۰]

در این بیت، سعدی زندگی حقیقی را در طلب معرفت می‌بیند و برای انسانی که جانش بویی از معنی نبرده، ارزشی کمتر از حیوان قائل است. او اعتبار سخنش را به دیدگاه عارفان نسبت می‌دهد و کلامش را از منظر آنان تأیید می‌کند.

تاکنون چندین مقاله درباره عرفان سعدی نوشته شده است که نویسندگان آنها، بیشتر به گلستان و بوستان نظر کرده‌اند. در این مقاله، تنها به قصاید سعدی پرداخته شده است تا جنبه‌های عرفانی آن، به‌مدد مقایسه با مصیبت‌نامه عطار، بررسی شود.

۱. روش‌شناسی

پژوهش حاضر در دو مرحله جداگانه و با هدف تبیین گرایش‌های عرفانی شیخ سعدی انجام گرفته است. به این ترتیب که ابتدا مثنوی مصیبت‌نامه، به‌عنوان اثری کاملاً عرفانی، تحلیل گشت تا با توجه به اشارات اخلاقی و عرفانی عطار در پس حکایات، و بررسی مراتب چهل‌گانه طریقت سالک، صفات و مقامات این اثر به‌طور جداگانه به دست آید؛ سپس، قصاید سعدی با توجه به رویکردهای این شاعر به طریقت عارفانه و با نظر به مراتب و مقامات عرفانی مصیبت‌نامه، بررسی شد و اشتراکات دو اثر، در نگاهی تطبیقی، آشکار گشت. در نگارش این مقاله، به اقوال سایر عارفان نیز توجه کردیم تا مؤلفه‌های عرفانی مورد نظر مستندتر باشند. لازم به ذکر است که علت انتخاب مصیبت‌نامه لزوم استناد مفاهیم عرفانی قصاید سعدی به اثری کاملاً عرفانی است. مفاهیمی که در این مقاله برای مصیبت‌نامه بیان شده، تنها در حکم مثال است؛ زیرا، آوردن تمام مفاهیم از حجم مقاله بسیار افزون‌تر خواهد گشت.

۲. یافته‌ها و بحث و بررسی

۱.۲. اسامی جویندگان حقیقت در قصاید سعدی

پیش از بیان جنبه‌های عارفانه قصاید، باید به بیان مقام عارف از نگاه این شاعر پرداخت. او در بیشتر قصیده‌هایش برای واصلان حق از نام‌هایی چون «خاصان»، «پیران»، «مردان

آشنا، «دوستان خدا»، «کاملان»، «ارباب شوق»، «اهل دل»، «صوفی و عارف» استفاده کرده است. نیز، به سبب آشنایی با مکتب عرفان، و نه در مقام عارف، جدا از به کار بردن صفات خاص طریقت، تقریباً در هر قصیده نامی از مردان طریقت برده است. این نکته خواننده را به اندیشه در این امر وامی‌دارد که چه بسا سعدی گرایش به عرفان، یا دست‌کم علاقه‌ای بسیار به عارفانی داشته است که، در مقام صدق و اخلاص، جوینده خدا بودند؛ چنانچه، عارف را از عالم، عابد و حتی صوفی که جنبه‌های ظاهری طریقت را در خود دارد، برتر می‌خواند؛ زیرا، کلمه «صوفی» بیش از آن که به معنای رهرو راه حق باشد، نشانگر ظواهر تصوف چون خرقه‌پوشی، سماع و مانند آن است. اما کلمه «عارف» مستقیماً به باطن و روح معنوی طریقت اشاره دارد. از این رو، برقراری تقابل میان عارف و صوفی، در مرتبه برتر اصالت معنا، نشان‌دهنده نفی ظواهر تصوف و اثبات حقیقت مطلق در جهان معنا، یعنی جان الهی، است:

طاعت آن نیست که بر خاک نهی پیشانی
صدق پیش آر که اخلاص به پیشانی نیست
عالم و عابد و صوفی، همه طفلان ره‌اند
مرد اگر هست به جز عارف ربانی نیست
[۵، ص ۸۹۰]

خاصّان: خاصان حق همیشه بلیت کشیده‌اند

پیران: یارب! به صدق سینه پیران راستگوی

مردان: یارب! به آب دیده مردان آشنا

[۵، ص ۸۸۳]

دوستان: دل‌های دوستان تو خون می‌شود ز خوف

نام‌های دیگری که سعدی برای طالبان راه حق و واصلان استفاده کرده است، در مقاله و در ضمن بررسی سایر مفاهیم عرفانی، آورده خواهد شد؛ به همین علت، از ذکر مجدد آنها در اینجا خودداری می‌شود.

۲.۲. برتری معنا بر صورت

در مصیبت‌نامه، عطار معتقد است آدمی برای آنکه بتواند در طریقت عشق قدم بردارد و به آفتاب معرفت دست یابد، باید از عشق صورت، که جز خون و نجاست نیست، بیرون آید که این سودا، و آن حقیقت است. در حکایت سوم از مقالات بیست‌وپنجم، او درباره ناپایداری عشق ظاهری و جمال صورت، بر این امر تأکید می‌کند که عشق صورت آدمی را از اندیشه در عالم معنا بازمی‌دارد. پس، آدمی تنها زمانی بیننده معانی عالم غیب می‌گردد که چشم ظاهرین را در برابر معشوق الهی ببندد، از عقال عقل رها شود و از

حجاب جسم و زیبایی‌های صورت فراتر رود تا جمال الهی و زیبایی‌های جهان معنا را به دیده‌ی جان ببیند؛ چنانچه در این حکایت، عشق جوان به کنیزک استادش با زائل شدن زیبایی ظاهری معشوق از بین می‌رود و، از آنجاکه عطار جوان را مردی حریص به علم می‌خواند، این ادعا اثبات می‌شود که عقل از دیدار معشوق حقیقی محروم و ناتوان است. تنها کسانی به معرفت و درک معنا نائل می‌شوند که از وادی عقل بگذرند و خدا را در دل بجویند؛ که آتش عشق از سر کمال معنوی است، و آتش نفس از جمال صورت؛ لاجرم چون زیبایی صورت از بین رود، آتش صاحبش نیز خاموش گردد:

ترک صورت گیر در عشق صفت تا بتابد آفتاب معرفت
هرچه آن از خلط و خون، زیبا بود مبتلای آن شدن، سودا بود
[۶، ص ۴۵۴۷-۴۵۴۹]

در قصاید سعدی، بیشتر صفات و مقامات طریقت را در آغاز کتاب و در قسمت «ستایش خداوند» می‌توان دید. در این بخش، او فهرست کاملی از صفات و مقامات طریقت را آورده است، چون: «طلب»، «عنایت»، «لطف»، «رحمت»، «خوف و رجا»، «شوق»، «جهد»، «کمال»، «درد و ریاضت». وی با آگاهی نسبی و کلی از عرفان و صفات طریقت، تقریباً از همه آنها نام برده است. مهم‌ترین نکته‌ای که در این بیت‌ها به چشم می‌خورد، برتری‌ای است که سعدی، در تقابل عقل و دل، برای معرفت قلبی قائل است. او فهم عقلی را در شناخت خداوند ناتوان می‌داند و در مقابل، تمامی صفات یادشده را مخصوص سالکان طریقت می‌خواند؛ همان عاشقانی که با رهایی از بند عقل و نفسانیات برخاسته از آن، روحشان را در عالم ملکوت پرواز داده، و معشوق الهی را در آینه دل و با چشم جان دیده‌اند:

خود دست و پای فهم و بلاغت کجا رسد تا در بحار وصف جلالت کند شنا؟
[۵، ص ۸۸۲]

در بیت زیر، سعدی به نفی جسمانیت آدمی در رام ساختن نفس (ریاضت) می‌پردازد که یکی از مقامات طریقت است، و به‌طور غیرمستقیم به اصالت دل و جان در طریقت اشاره می‌کند:

پنجه دیو به بازوی ریاضت بشکن کاین به سرپنجگی ظاهر جسمانی نیست
[۵، ص ۸۹۰]

در اینجا، تقابل نگاه عاقلانه و عارفانه سعدی را می‌توان دریافت. نفس به دیوی تشبیه شده است که جز با نیروی باطنی برخاسته از دل و جان مطیع سالک نمی‌گردد. ازین‌رو، سعدی تنها راه مبارز با نفس را ریاضتی می‌خواند که نه با توان بالای جسمانی و

به‌مدد عقل، بلکه با قدرت معنوی روح امکان‌پذیر است. گفتنی است سعدی به شاعری حکیم و عقل‌مدار معروف است اما، مانند عارفان، اصالت حقیقی را از آن عالم معنی و طریقت الهی می‌داند. او در جای دیگر، در باب تقابل معنی و صورت، عشق صورت را مساوی با بت پرستی می‌خواند:

چو بت پرست به ظاهر چنان شدی مشغول که دیگر خبر از لذت معانی نیست
طریق حق رو و در هر کجا که خواهی باش که کنج خلوت صاحب‌دلان، مکانی نیست
[۵، ص ۸۹۲]

آنگاه که سعدی قدم فراتر می‌نهد و، به‌طور غیرمستقیم، انسانیت آدمی را تنها به واسطه روح الهی او می‌داند، به مشرب خالص عارفانی چون سنایی و عطار و مولانا نزدیک می‌شود؛ کسانی که حجاب جسم را یکسره می‌درند و اصالت و هستی حقیقی را از آن بعد روحانی انسان می‌دانند که حق با همه جمال و کمالش در آن مستتر است:
به چشم و گوش و دهان آدمی نباشد شخص که هست صورت دیوار را همین تمثال
[۵، ص ۹۲۱]

همچنین بیت ۱۶، ص ۲۷ و بیت ۱۹، ص ۳۲.

۳.۲. پاک‌نفسی، کلید حقیقت‌جویی جان

نفس، در معنای نفس اماره، یکی از موانعی است که بر سر راه سالک طریقت قرار دارد و گذر از آن توأم با تعالی روح است. از این رو، عطار، در مصیبت‌نامه، نفس را در برابر جان قرار می‌دهد و آنگاه که آدمی را از پروردن سگ نفس بر حذر می‌دارد، او را به تعالی روح فرا می‌خواند؛ زیرا، تا حجاب نفسانی و ظلمت اعمال نفس کنار نرود، نور حقیقت جان در پی جانان نمی‌شتابد. پاک‌نفسی و پرداختن به جان همان راهی است که سالک را در مسیر حق پیش می‌برد؛ این معنی را در مقالت هفدهم و در حکایت «فرعون و ابلیس» می‌توان دید. عطار در برابر فرعون که با تکیه بر قدرت ظاهری دعوی خدایی می‌کند، پاک‌گشتن از هر خبث و پلیدی در نفس آدمی را کلید رسیدن به خدا می‌داند. در ادامه حکایت، عطار با گلایه از آنان که تشنه معرفت بر لب دریای جان می‌میرند، گریزی به دردمندی انسان می‌زند و درد عشق را جز در نهاد پاک از نفسانیت نمی‌جوید. در این حکایت، ابلیس به فرعون طعنه می‌زند که خداوند او را با همه قدرت و طاعتش برای بندگی نپذیرفته است، حال آن‌که فرعون بدون قدرت و طاعت، دعوی خدایی می‌کند. عطار فرعون را رمز نفس اماره قرار می‌دهد که در معرفت حق بی‌چیز است و باوجود سرکشی نفس نمی‌تواند به مقام بندگی رسد، چه برسد به مقام خدایی که در مرحله

«فناى فى الله» حاصل خواهد شد. او سگِ نفس را در طاعت ناتوان، و غرقه خطر مى‌بیند و معتقد است که نفسِ کافرکیش از کافران روم هم بدتر است و بزرگ‌ترین دشمن انسان به حساب مى‌آید؛ زیرا همواره در پی لذتِ جسم و پرداختن به جهان و مادیات آن است و جان آدمی را از طلب حقیقت مانع مى‌شود؛ تا آنجا که آدمی جان در ازای تن مى‌دهد و بدون شناخت جان از دنیا مى‌رود:

هرکه او صورت پرستی پیشه کرد، کی تواند از صفت اندیشه کرد؟
اصل صورت، نفس شهوانی توست اصل معنی، جان روحانی توست
[۶، ص ۴۵۴۵-۴۵۴۶]

سعدی در قصاید خود، بارها به مبارزه با نفس اشاره کرده، و همچون عطار نفس را بدترین دشمن انسان خوانده است. او جهان ظاهری و مال و جاه آن را نفی می‌کند بدین سبب که از نفسانیت انسان برمی‌خیزد، و ترکِ هوای نفس را صفتی می‌داند که آدمی با پشت سر نهادن آن - به عنوان مانع طریقت - به سیر در جهان معنا می‌پردازد. در قصیده‌ای با عنوان «پند واندرز»، او به نفی صفاتی می‌پردازد که از هوای نفس برمی‌خیزند، چون: کبر، بی‌ادبی، دنیا دوستی، لذت جسمانی، عشق به صورت، علم لاینفع و مانند آن. همچنین، نفس را در چند قصیده به «غولی» تشبیه می‌کند که زیبا صورت، اما بدطینت و مایه فریب است. او این مضمون را در همه بیت‌های این قصیده بلند تکرار می‌کند و تنها راه رهایی از نفس را ترک جسمانیت - که جهان مادی مصداق برتر آن است - و پرداختن به سیر روحانی می‌خواند:

پنجه دیو به بازوی ریاضت بشکن کاین به سرپنجگی ظاهر جسمانی نیست
حذر از پیروی نفس که در راه خدای مردم افکن تر از این غول بیابانی نیست
[۵، ص ۸۹۰]

ای مرغ پای بسته به دام هوای نفس! کی بر هوای عالم روحانیان پری
مردان به سعی و رنج به جایی رسیده‌اند تو بی‌هنر کجا رسی از نفس پروری
ترک هواست کشتی دریای معرفت عارف به ذات شو، نه به دلق قلندری
[۵، ص ۹۵۰-۹۵۱]

سعدی، با تأکید بر ترک هوای نفس برای سیر در عالم معنی، بار دیگر به تقابل صوفی و عارف در تبیین برتری معنا بر صورت اشاره می‌کند و از رونده راه معرفت می‌خواهد تا به جای آنکه در پی به جا آوردن آداب ظاهری طریقت باشد، با گذر از جهان جسم و ظواهر، در عالم جان‌ها سیر کند تا «عارف به ذات» شود.

۴.۲. دل، جایگاه عشق جانان

دل در آثار عرفانی جایگاه عشق است و جان عاشق از رهگذر دل به اصل مطلق اتصال می‌یابد. معشوق یا جانان نیز با تعبیر جان کلی - جان الهی و جان مطلق - همواره در آثار عرفانی تکرار می‌شود. «جان» یکی از عمیق‌ترین و پرمعناترین واژه‌ها در مصیبت‌نامه عطار، و نامی است که، با اشتراک میان بنده و خداوند، به‌تنهایی تداعی‌کننده وحدت محض میان سالک و حق است. عطار انتهای طریقت را به دریای جان تشبیه می‌کند که محل اتصال جانهاست، یعنی اتصال جان سالک با جان الهی در مقام فنا. در بیت زیر، پس از تکرار واژه «جان» برای سالک در چند بیت، خداوند را هم از زبان سالک با واژه «جان» خطاب می‌کند:

گفت: ای جان! چون تو بودی هر چه هست خود بلی گفتمی و بشنودی الست
[۶، ب ۶۹۴۸]

سعدی، با معرفتی که از صفات و مفاهیم عرفانی دارد، دل و جان را در جایگاه درست آن به کار برده است. وی در قصیده «سعد بن ابی بکر»، دل‌های عاشقان سعد را مُلتمس می‌خواند و او را «جان» خطاب می‌کند. سعدی بر این نکته عرفانی واقف است که تنها ذات باقی خداست، و جنبه الهی و جاودانی انسان نیز جان اوست که خداوند از ازل آن را در قالب آدمی دمیده است. سالک در آستانه فنا از هر چه اندوخته، و از هر صفتی که به آن متحلی شده است، به نقطه فقر کامل می‌رسد؛ اما جان او با محوشدن در جان کلی بقای ابدی می‌یابد:

رفتمی و صد هزار دلت دست در رکیب ای جانِ اهل دل! که تواند ز جان، شکیب؟
[۵، ص ۸۸۷]

در مقاله بیست‌وهشتم مصیبت‌نامه، چون سالک از یافتن سرّ حق نزد آدمی (نوع بشر) هم نومید می‌شود و سوی پیر باز می‌گردد، پیر چنین راز می‌گوید که تنها راه رسیدن به جانان ره یافتن به عالم جان است. از آنجاکه آدمی را ظاهری است و باطنی، آن مراد حقیقی پوشیده از چشم ظاهر را جز با کنارزدن لفاف عقل، رهبری عشق و درون جان نمی‌توان دید؛ زیرا حقیقت خداوندی فقط بر جان آدمی آشکار می‌شود. از این‌رو، آن که در پی معرفت و در طریق عشق گام برمی‌دارد، بعد عالم ماده تا معنا را جز به قدم جان الهی نمی‌تواند طی کند. در مقاله چهلم نیز، آنگاه که سالک به جان می‌رسد و خود را در جان الهی غرقه می‌سازد، درحقیقت به وصال جانان رسیده است:

هر که او در جان مردم اوفتاد،	هر دو عالم در دلش گم اوفتاد
هر که او در عالم جان ره برد	از ره جان، سوی جانان ره برد
ره به جان بردن به جانان بردن است	لیک اول ره سوی جان بردن است

[۶، ب ۴۹۷۳-۴۹۷۵]

۵.۲. کل کائنات در طلب حقیقت مطلق

یکی از مفاهیمی که سالک در مسیر طلب حقیقت به درک معرفت آن می‌رسد، این است که تمامی کائنات را سرگشته طلب خداوند می‌بیند. سالک مصیبت‌نامه سفر آفاقی خود را از آسمان آغاز، و به زمین ختم می‌کند. در حقیقت، سیر عالم آفاق مقدم بر سیر عالم انفس است و تا سالک به اصل جهان اطراف خود عارف نگردد، به معرفت درون که توأم با معرفت الهی است، نائل نمی‌آید. معرفتی که سالک در سفر آسمانی و زمینی خود از کائنات می‌یابد، دیدن کُنه جهان آفرینش و فهم زبان کائنات است. کثرت جهان ماده که تجلی وحدت خداوند است، در گوش انسان بابسیرتی که فرسنگ‌ها از عالم ظواهر فراتر رفته است، طلب وحدتی را زمزمه می‌کند که ظرفیت رسیدن به آن تنها در وجود انسان نهاده شده است، انسانی که، در کسوت سالک، سرانجام با فنای خود در دریای جان خداوندی به سراپرده وحدت می‌رسد. باد از جمله کائناتی است که، در طی مقامات چهل‌گانه، طلبش مکشوف سالک مصیبت‌نامه می‌شود و چون دیگر موجودات آسمان و زمین، از رسیدن به مطلوب در دردمندی و سرگستگی مدام به سر می‌برد:

در به در می‌گردم و می‌جویمش روز تا شب این سخن می‌گویمش
من در این ره، سخت حیران آمدم همچو بادی، سست پیمان آمدم
[۶، ب، ۳۲۶۵-۳۲۶۶]

در حکایت اول از مقالات دوازدهم، عطار حتی آسیاسنگی را که به زمین می‌افتد و می‌شکند، سرگشته‌ای می‌خواند که با فنا به نهایت طلب می‌رسد. وی این مفهوم را از زبان شیخی بیان می‌کند که شکست آسیاسنگ او را به سماع کشانده است و در پاسخ شگفتی مریدان، حالتش را به شنیدن راز دل سنگ نسبت می‌دهد؛ این راز همان ستایش و طلب پنهان کائنات است که بیننده و شنونده آن جز انسان حقیقت‌بین و سالک راه معرفت نیست:

شیخ گفت: «این سنگ از آن اینجا شکست تا ز سرگردانی بسیاری رست
گر نبودی این شکستش اندکی روز و شب سرگشته بودی بی‌شکی
هر که را سرگستگی پیوسته شد چون شکست آورد، کلی رسته شد»
[۶، ب، ۲۷۱۶-۲۷۱۷ و ۲۷۲۱]

سعدی در قصاید خود نیز، آن‌گونه که در گلستان و بوستان بدان اشاره کرده است، به حق بودن کل هستی اشاره می‌کند و همه مخلوقات را توحیدگوی خداوند می‌خواند. او همانند عطار، در مصیبت‌نامه، از درخت و کوه و دریا تا پرندگان و ماه و خورشید، همه را

سرگشته وحدت می‌خواند، اگرچه هیچ وجودی جز آدمی را توان رسیدن به آن کمال نیست:

توحیدگوی او، نه بنی‌آدم‌اند و بس هر بلبلی که زمزمه بر شاخسار کرد
[۵، ص ۸۹۶]

کوه و دریا و درختان همه در تسبیح‌اند نه همه مستمعی فهم کند این اسرار
[۵، ص ۹۰۵]

سعدی، به‌طور غیرمستقیم، درک اصل آفرینش و زمزمه وحدت هستی را از آن انسانی می‌داند که گوش‌جانش با سیر در عالم معنا شنوای معانی گشته باشد. او آفرینش را در خدمت وجود آدمی، و مایه تنبه او می‌خواند. نیز، در پی آن است که با مُسَبِّح‌خواندن آفریدگانی چون گل‌ها و مرغان، در وقت سحر، آدمی را که به نسیان از حقیقت مبتلاست، به معرفت دردمندی در طلب حق آشنایی دهد و جان حقیقت‌بین او را بیننده جهان معنی سازد:

خبرت هست که مرغان سحر می‌گویند آخر ای خفته سر از خواب جهالت بردار
تا کی آخر چو بنفشه سر غفلت در پیش حیف باشد که تو در خوابی و نرگس بیدار
[۵، ص ۸۹۶]

عطار ویژگی‌های طبیعی جماد و نبات را به طلب حق نسبت می‌دهد و سیر باد را دلیل حیرانی آن در مسیر طلب، و شکست سنگ را ناشی از سرگشتگی مدامش می‌خواند؛ سعدی هم به این ویژگی کائنات توجه کرده، و شکل ظاهری گل نرگس را که چون چشمی همیشه‌بیدار است، به آگاهی آن از طلب حق، در برابر غفلت آدمی از معرفت و سرگشتگی در مسیر طلب، نسبت می‌دهد.

۶.۲. جبر محض و عنایت الهی

عطار، در مصیبت‌نامه، ملازمت بر درگاه الهی را جدوجهدی نمی‌داند که خداوند تنها به سبب آن بر سالک نظر افکند. او جهد را برای بازکردن در گنج معرفت ضروری می‌خواند و به سعی و تلاش سالک در طریقت تا رسیدن به این گنج نظر دارد. اما چنین معتقد است که در نهایت، جهد مرد راه او را به مقصود می‌رساند، اما نباید گمان کرد که تنها جهد سبب رسیدن او به معرفت می‌شود؛ زیرا، اگر کسبی هم در کار باشد، از عنایت خداوند است و درعین حال، اگر جهدی نباشد، عنایتی نیز در کار نخواهد بود. بنابراین، سالک به عنایت حق در جاده طریقت می‌افتد و باز هم به عنایت او، راهبری پیر و جهد خویش به مرحله نهایی سلوک می‌رسد تا قابل گنج حقیقت گردد:

هان و هان گر گنج دین بینی تو مست ظن مبر کز جهد تو آمد به دست
 زان که آنجا، جهد را مقدار نیست گنج را جز گنج کس بر کار نیست
 هر که را بنمود، آن محض عطاست وان که را ننمود، از حکم قضاست
 [۶، ب ۱۲۲۷-۱۲۲۹]

سعدی در بیت‌هایی به قضای الهی اشاره می‌کند و سعی آدمی را در برابر آن ناچیز می‌شمارد. اما همراه با آن، بیت‌هایی سروده است که با اندیشه در آنها می‌توان به این نتیجه رسید که سعدی آن کوششی را نفی می‌کند که با عنایت حق همراه نباشد (این بیت‌ها در ادامه مقاله، ذیل عنوان «جهد در طریقت...»، خواهد آمد). از این‌رو، پس از آن که جهد انسان را در شناخت خداوند ناتوان می‌خواند، نه تنها در بیت‌های دیگر سعی را نفی نمی‌کند، بلکه آن را از لوازم رسیدن انسان به معرفت خداوند تحت دولت اُزلی (عنایت الهی) می‌داند. به همین دلیل، درباره بی‌اثر بودن جهدی که خالی از عنایت باشد، و لزوم دولت (عنایت) برای رسیدن به معرفت می‌گوید:

وین گوی دولت است که بیرون نمی‌برد الا کسی که در از لَش بخت یار کرد
 بیچاره آدمی چه تواند به سعی و رنج؟ چون هر چه بودنی است، قضا کردگار کرد
 [۵، ص ۸۹۷]

شتر به جهد و جفا بر نمی‌تواند خاست که بار عشق تحمل نمی‌کند محمل
 [۵، ص ۹۱۷]

در دو بیت اول، سعدی با شرط صاحب‌دولت بودن انسانی که در مسیر طلب جدوجهد می‌کند، بر عنایت الهی تأکید می‌ورزد و سعی آدمی را بدون این نیروی روحانی و غیبی نفی می‌کند. اما در بیت بعدی، با تمثیل شتری که نمی‌تواند با سعی خود از جای برخیزد، درحالی که بار بر دوش دارد، این تأکید را به اوج می‌رساند. با تشبیه اضافی «بار عشق»، او از ظاهر تمثیل فرامی‌رود و به این نکته اشاره می‌کند که رهرو مسیر عشق الهی نه با تکیه بر جهد خود که با نیرویی برتر، یعنی «عنایت الهی»، می‌تواند بار عشق را برتابد و تا سرمنزل معشوق پیش رود.

۷.۲. جهد در طریقت، تحت عنایت خداوند

جهد و عنایت، که به ظاهر دو مفهوم متضاد در طریقت هستند، همواره موضوع بحث صاحب‌نظران طریقت بوده‌اند. به‌طور معمول، جهد در حوزه اختیار انسان، و عنایت در حوزه جبر خداوندی تبیین می‌شود. از سهل تستری درباره ریاضت و جهد سالک نقل است که: «بر اثر مجاهده و بازداشت کامل بدن از راه ریاضت، قوای روحی انسان آزاد

می‌شود و وحدتی میان اراده بشری و اراده الهی رخ می‌دهد، و این تنها در مرتبه بسیار عالی تکامل معنوی ممکن است.» [۹، ص ۳۰] عطار معتقد است که راه را بدون زحمت و رنج به سالک نشان می‌دهند، اما رهیابی سالک به مقصود جز به کشش حق امکان ندارد و دیدار معشوق بدون جهد عاشق در موازاتِ عنایت حق نیز میسر نخواهد بود؛ زیرا، بدون جهد عاشق کششی از سوی معشوق نخواهد بود. در حکایت ششم از مقالات اول، او در این معنی که جهد در طلب باید، و عنایت در وصل، بیان می‌کند که اگر کسی بخواهد روی معشوق خود را ببیند، در کوی او ملازم باید گردد تا دست‌کم یک بار روی معشوق را به عنایت حق ببیند؛ آن نظر نه به جهد سالک، که به عنایت حق است، و جهد در این میان لازمه عنایت محسوب می‌شود. سالک به جذب و عنایت حق قدم در مسیر کمال می‌نهد و باز، به عنایت حق صاحب پیری راهبر می‌گردد؛ اما آنجا که عطار صوفی شدن را چون گنجی می‌داند که به ناگاه پای آدمی در آن فرو می‌رود، باز کردن در این گنج را به جهد و سعی سالک منوط می‌کند. با این وصف، او ابتدای طریقت را به عنایت حق، و طی کردن این مسیر و پی بردن به معرفت حقیقی را با عنایت توأم با جهد سالک امکان‌پذیر می‌داند:

هست صوفی مرد بی‌رنج آمده پای او ناگاه در گنج آمده
صوفی‌ای باید تو را اندیشه کن تا که داند گنج‌یابی پیشه کن
لیک جدو جهد می‌باید تو را تا در این گنج بگشاید تو را
در رهی رو کان نشانت داده‌اند جهد کن چون سر بدانت داده‌اند
جهد می‌کن روز و شب در کوی رنج بو که ناگاهی بینی روی گنج
[۶، ب ۱۲۱۷-۱۲۱۹ و ۱۲۲۵-۱۲۲۶]

سعدی، در تصاییدش، بارها انسان را برای یافتن مقصودی به جدو جهد در راه طلب دعوت می‌کند که لازمه رسیدن به آن رهاشدن از دلبستگی‌های جهان مادی است، و رسیدن به مقام انسان کامل را به مدد سعی و کوشش میسر می‌داند. همان‌طور که بیان شد، عطار تعبیر گنج را برای صوفی شدن سالک به کار می‌برد که معادل انسان کامل در آموزه‌های پس از اوست. در حقیقت، مفهوم انسانی که در مقام فنا به کمال مطلق دست می‌یابد، یکی است اما با نام‌های مختلف توصیف می‌شود. یکی از نام‌هایی که در آثار عرفانی برای انسان کامل ذکر شده، آینه گیتی‌نماست که سعدی نیز آن را در تصایید خود به کار برده است؛ زیرا، وجود انسان کامل، یا همان عارف و صوفی شعرهای عطار، مظهر کل آفرینش است و حقایق خلقت را در قلب او می‌توان دید که جایگاه عشق

خداوندی است. از این رو، سعدی وجود آدمی را محتاج جهد برای رسیدن به مقامی می‌داند که در آن تبدل ذات یابد و آهن وجودش به آینه حق نما مبدل گردد:

به سعی ای آهنین دل! مدتی باری بکش کآهن به سعی، آینه گیتی نما و جام جم گردد [۵، ص ۸۹۴]

همچون عطار و دیگر عارفان، سعدی جهد را از لوازم طریقت می‌داند، نه رساننده، و عنایت حق را- با عنوان اقبال و بخت که مورد استفاده عطار در مصیبت‌نامه هم هست- قدرت برتر برای تعالی انسان می‌خواند و، در کنار رهبری پیر، دلیل رسیدن سالک به مقصود می‌داند. او در بیت‌های زیر به تکمیل معانی‌ای می‌پردازد که در ذیل عنوان «جبر محض و عنایت الهی» بیان گشت؛ یعنی، پس از آنکه به اصالت عنایت الهی در طریق حق اشاره می‌کند، بر لزوم جهد در راستای عنایت نیز تأکید می‌ورزد و امیدداشتن به نظر و عنایت الهی را بدون جهد، بیهوده و بی‌سرانجام می‌خواند. به عبارت دیگر، سعدی نیز، چونان عطار، معتقد است که عنایت را به کسی خواهند بخشید که به نهایت جدوجهد در مسیر طلب رسیده باشد:

نابرده رنج، گنج میسر نمی‌شود مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد
هر کاو عمل نکرد و عنایت داشت دانه نکاشت ابله و دخل انتظار کرد
[۵، ص ۸۹۶]

اقبال نانهاده به کوشش نمی‌دهند بر بام آسمان نتوان شد به نردبان
بخت بلند باید و پس کتف زورمند بی شرطه، خاک بر سر ملاح و بادبان
[۵، ص ۹۲۸]

سعدی برای تبیین توأمان جهد و عنایت از دو تمثیل ملموس استفاده می‌کند. در بیت نخست، مردی را که بدون سعی انتظار عنایت دارد، ابله می‌خواند و در تمثیل بعدی، آشکارا سعی را، در کنار بخت، رساننده به مقامات بلند معنوی می‌داند که این معنی را با تصویر بالارفتن به مدد نردبان برجسته می‌سازد. تعبیر سعدی از «شرطه» اشاره‌ای به پیر طریقت می‌تواند باشد که به استناد بخت و اقبال، مفهوم عنایت خداوند را منعکس می‌سازد. کتف زورمند نیز سعی پیوسته سالک در طریقت است که سعدی آن را توأم با عنایت الهی، اما در مقامی فروتر، به رسمیت می‌شناسد.

۸.۲. ترک دنیای مادی

در مقاله هفتم مصیبت‌نامه، یکی از خصلت‌های برجسته کرسی عرش مداومت آن در طلب است. عطار، از زبان پیر، از این خصلت به خصلت سالک در طلب معنی توجه

می‌کند و پادشاهی واقعی را از آن کسی می‌داند که در طلب معنی و حقیقت دنیا باشد، نه چون پادشاهان زمینی در پی ظاهر دنیا. بنابراین، پیر جهان مادی را در برابر جهان معنی، به واسطه بی‌قدری و پوچی، «باد» می‌خواند و به سالک توصیه می‌کند که اگر چون کرسی خواهان مقام سرفرازی است، باید ملک آلوده دنیا را رها کند و از دلبستگی به نعمات و لذات آن بپرهیزد:

پادشاهی، ذوق معنی بردن است یا به زور خشک دنیا بردن است
گر چو کرسی، سرفرازی بآیدت ترک ملک نانمازی بآیدت
ملک دنیا را که بنیادی نهند، گرچه بس عالی است بر بادی نهند
[۶، ب ۱۹۶۶-۱۹۶۸]

در حکایت اول از مقالت هفتم، هارون الرشید در برابر سؤال عابدی که می‌گوید: آیا حاضر است تمام ملکش را در ازای سیرابی و رفع تشنگی دهد؟، پاسخ می‌گوید: بله. سپس، عطار، از زبان عابد، گریزی به بی‌اعتباری دنیا می‌زند و ملکی را که در ازای یک من آب بتوان داد، لایق دل بستن نمی‌داند. اگر سالک ذره‌ای به این دنیا تعلق خاطر داشته باشد و ملک دنیا را یکسره پشت پا نیفکند، به درک معنای جهان و فهم عالم معنا نخواهد رسید؛ زیرا، دنیا نیز، همچون نفس آدمی، حجاب طریقت و معرفت، و تارک دنیا سلطان واقعی عالم است.

عدم دلبستگی به جهان مادی، به‌عنوان یکی از مقامات صعب سلوک و شرط قدم‌نهاندن در عالم معنی، مورد توجه بسیار سعدی هم می‌باشد. روشن است آنکه انسان را به ترک تعلقات دنیوی و جاودانه‌نینگاشتن جهان فرامی‌خواند، باید نگاهی معناگرا به عالم عرفان داشته باشد؛ زیرا، نگاه عقل‌مدار نمی‌تواند از حساب و کتاب جهان غافل باشد و به سودوزیان آن نیندیشد:

گر اهل معرفتی! دل در آخرت بندی نه در خرابه دنیا که محنت آباد است
[۵، ص ۸۹۰]

از آنجاکه عارفان و کاملان از سر هر دو جهان برخاسته‌اند، سعدی با برحذر داشتن آدمی از تعلق به جهان هستی و توجه دادن او به جهان آخرت، از بار عارفانه این مقام می‌کاهد و به انگیزه اخلاقی - تعلیمی‌اش نزدیک می‌شود؛ با این حال، دنیا را خرابه و محنت‌آباد خواندن نشان‌دهنده نگاهی فراتر از نگاه مادی است، به خصوص در قصیده‌ای با مطلع زیر که بر مضمون نفی جهان و ناپایداری آن در هر بیت تأکید شده است:

خوش است عمر دریغا که جاودانی نیست پس اعتماد بر این پنج روز فانی نیست
[۵، ص ۸۹۱]

در قصیده‌ای که سعدی در ستایش اتابک محمد گفته است، ابتدا به یادآوری شاهنشاهی نیاکان اتابک می‌پردازد که همه نامداران مطیع فرمانشان بودند؛ بدین ترتیب، ابتدا مخاطب را به اوج دنیاخواهی و دنیا‌داری پادشاهان اشارت می‌دهد و سپس، با هدفی تعلیمی و تماماً عارفانه، در بیت‌های پایانی قصیده مضمونی نسبتاً عرفانی را بیان می‌کند که انسان را یکسره از هر چه رنگ تعلق به جهان مادی دارد، حذر می‌دهد. این‌گونه، اقتدار شاهانه نخستین را می‌شکند و آن را ناپایدار نشان می‌دهد تا مخاطب را به تفکری معنوی در جستجوی جهان باقی و پادشاهی جاودانه توجه دهد. سعدی، به‌طور غیرمستقیم، با توجه‌دادن شاهان زمانه به حقیقت جهان و اصالت معنی، پادشاهی ظاهری را چون جهان ناپایدار فانی، و پادشاهی حقیقی را از آن خداوند می‌داند و تازیانه انتقادش را بر جان شاهان زمانه فرود می‌آورد:

یکی پند پیرانه بشنو	که بخت جوان باد و جاهت، مجدد
نبوده است تا بوده دوران گیتی	به ابقای ابنای گیتی معود
مؤید نمی‌ماند این ملک دنیا	نشاید بر او، تکیه بر هیچ مسند
چنان صرف کن دولت و زندگانی	که نامت به نیکی بماند مخلص

[۵، ص ۸۹۸]

در صفحه‌های ۹ (قصیده در موعظه و نصیحت)، ۱۱ (قصیده در نصیحت و ستایش)، ۲۷-۲۸ (قصیده در مدح انکیانو) و ۴۳ (قصیده در مدح شمس‌الدین حسین الکانی) بیشترین مضمون درباره نفي جهان و ناپایداری زمانه دیده می‌شود.

۹.۲. لزوم صبر در راه رسیدن به معشوق

در *المع* آمده است که چون از جنید معنای صبر را پرسیدند، چنین پاسخ گفت: «کشیدن سختی برای خدا تا پایان روزگار ناخوشی‌ها.» [۴، ص ۱۰۳] در مصیبت‌نامه، عطار برای ملموس ساختن این مفهوم که صبر رساننده سالک به سرمنزل حقیقت است، در حکایت سوم از مقالت هجدهم از *احنف بن قیس* می‌گوید که جاهلی به او گفت: اگر در برابر یک سخن تو ده جوابت دادم، خشمگین مشو. *احنف* پاسخ می‌دهد که من در برابر آن ده، یک جوابت نیز ندهم. عطار خشمگین گشتن از سخن فرودستان را دور از *خُلق* پسندیده و مقام صبر می‌داند؛ چون آدمی *حقارت* ناشی از سخن نازل‌تر از خود را برنتابد، چگونه بزرگی پروردگار را تاب خواهد آورد. وقتی آدمی نیروی صبر و ثبات در برابر سخن کهرتان و مهتران را در خود تقویت کند، می‌تواند در برابر عظمت خداوند پایداری کند و ظرفیت پذیرش معرفت حق را به دست آورد. چنین صبری جز از مردان

کامل بر نخواهد آمد و آن که ظرفیت وجودی و مقام معنوی‌اش چنان بالاست که روحش را محتاج هیچ جز حق نمی‌بیند و در برابر هر عمل کوچک و بزرگ، چه سود و چه زیان، حلم و وقار خود را حفظ می‌کند، هم او قابل پذیرش انوار الهی خواهد بود:

خُلق نبود این که تا یایی خبر از فروتر کس شوی زیروزبر
چون حقارت برنتایی از حقیر چون کشی پس کبریای آن کبیر؟
خلق چیست؟ از خلق خون نوشیدن است باز نپوشیدن و کوشیدن است

[ع، ب ۳۶۰۸-۳۶۱۰]

سعدی، در تصایید خود، آن‌گاه که از معشوق زمینی‌اش سخن می‌گوید، صبر را لازمه رسیدن به معشوق می‌خواند، صبری که قابل تأویل به صبر در راه معشوق ازلی است. سعدی، همچون عطار، معتقد است که آدمی برای عاشق شدن ناگزیر از تحمل سختی‌هاست، و قدم‌نهادن در راه وصل معشوق پیش‌آوردنده دردی است که جز به داروی صبر تسکین نمی‌یابد. از این‌رو، او نیز صبوری بر سخن ناهلان را در زمره صبر در طریق معشوق می‌خواند و معتقد است که هیچ عشقی از تحمل مصائب خالی نیست:

تحمّل چاره عشقت اگر طاقت بری ورنی که بار نازنین بردن به جور پادشا ماند
هوادار نکورویان نیندیشد ز بدگویان بیا گر روی آن داری که طعنت در قفا ماند

[۵، ص ۹۰۰]

هر آن که مهر کسی در دلش قرار گرفت روا بود که تحمل کند جفای هزار
هوای دل نتوان پخت بی‌تعنت خلق درخت گل نتوان چید بی‌تحمل خار

[۵، ص ۹۰۹]

سعدی از میان مفاهیمی چون توکل، قناعت و فقر که در رابطه با صبر معنا پیدا می‌کنند، تسلیم در برابر هر آنچه از جانب حق می‌رسد را از نتایج عالی مقام صبر می‌خواند. او با تمثیل قلم که همواره سر در پیش دارد، به انسان حقیقت‌طلب هشدار می‌دهد که زندگی حقیقی در مقام تسلیمی نهفته است که صاحب آن در برابر خواست حق سر در پیش دارد و آماده هر رنجی است که از درگاه معشوق می‌رسد. گفتنی است او با آوردن صفات «لب بر هم» و «چون گوی» برای قلم، به مضمون تسلیم برخاسته از صبر، و به خموشی در طریقت و سرگشتگی در راه طلب معشوق اشاره می‌کند که البته، این دو صفت اخیر را نیز باید تکمیل‌کننده مقام صبر خواند؛ زیرا، مداومت در راه طلب همراه با درد سرگشتگی و خموشی در برابر عقبات صعب سلوک، همچون تسلیم، جز در سایه مقام صبر میسر نمی‌شود:

تسلیم شو گر اهل تمیزی، که عارفان بردند گنج عافیت از گنج صابری

[۵، ص ۹۵۱]

کمر بندد قلم کردار، سر در پیش و لب بر هم به هر حرفی که پیش آید، به تارک چون قلم گردد
ز چوگانِ ملامت، نادر آن کس روی برتابد، که در راه خدا چون گوی، سرتاسر قدم گردد
[۵، ص ۸۹۴]

۱۰۲. لزوم بی‌صبری از معشوق

صبر در برابر سختی‌های راه عشق پسندیده و در حکم ضرورت است؛ در عین حال، اگر عاشق از فراق معشوق بی‌قرار و بی‌تاب نباشد، عاشق حقیقی به حساب نمی‌آید؛ زیرا، صبر بر سختی‌ها نشانه ثبات قدم عاشق است، اما صبر و آرام در دوری از معشوق نشانه ناتمام بودن در عشق. عاشق حقیقی لحظه‌ای بدون یاد معشوق به سر نمی‌کند و تا زمان وصال، همواره در زاری و سرگشتگی به سر می‌برد. از این‌رو، در طریقت به صبر بر مصائب طریقت صبر پسندیده، و به صبر در دوری از معشوق صبر ناپسند و نکوهیده می‌گویند؛ چنانچه ابونصر سراج می‌گوید: «مردی شبلی را دید و گفت: کدام صبر صابران را سنگین‌تر است؟ گفت: صبر در خدا. مرد گفت: نه. گفت: صبر برای خدا. گفت: نه. پس گفت: صبر با خدا. گفت: نه. شبلی خشمگین شد و گفت: وای بر تو! پس چه؟ مرد گفت: صبر از خدا. شبلی فریادی کشید که جاننش در آستانه نابودی قرار گرفت.» [۴، ص ۱۰۳]

عطار در حکایت پنج از مقالات بیست‌وهشتم به نکوهش چنین صبری از سوی داعی عشق می‌پردازد. در این حکایت آمده است که صوفی‌ای پرغم در راهی می‌رفت که ناگاه از رقاصی قفایی می‌خورد. چون به پشت می‌نگرد، رقاص به ملامت صوفی می‌پردازد که چرا به پس می‌نگرد و از قفایی که خورده است، شگفتی می‌کند؛ که تا زنده است، بسیار از این قفاها باید خورد. به نظر می‌رسد مضمون این حکایت صبر در برابر سختی‌ها و بلاهایی باشد که در راه معشوق بر عاشق نازل می‌کند. عطار این حکایت را پس از بیت‌هایی می‌آورد که در آنها، صبر از معشوق را ناروا می‌خواند و تأکید می‌کند که عاشق حقیقی نمی‌تواند از معشوق صبر داشته باشد و در فراق او آرام‌و قرار گیرد؛ زیرا، هر که در زمره عاشقان حق قرار گیرد، هیچ‌گاه از درد طلب و سختی‌های راهش نخواهد آسود. بنابراین، حکایت یادشده را به دو گونه می‌توان تعبیر کرد؛ از سویی، صبر از معشوق روا نیست و از سوی دیگر، باید بر سختی‌های راه طلب صبر کرد:

صبر از معشوق، عاشق چون کند؟ کی تواند کرد تا اکنون کند؟
هر که بی معشوق می‌گیرد قرار کی توان بر ضرب کردن اختصار
زان که هر کوا نان این دیوان خورد بس قفا کوا در قفای آن، خورد
[۶، ب ۵۰۶۷-۵۰۶۹]

سعدی خود را در برابر درد عشق کوچک‌تر از آن می‌داند که تاب صبوری بر فراق معشوق را داشته باشد. وی با تأکید بر ناصبری عاشق از معشوق، چونان عطار، معتقد است تا زمانی که عاشق به وصال نرسیده است، بی‌قراری‌اش را پایانی نیست و این بی‌صبری نشانه ارادت عاشق به معشوق است؛ چنانچه صبر در راه معشوق و خموشی در برابر سختی‌های راه نشان پایداری طالب در طلب مطلوب و مداومت او در مقام عاشق حقیقی است:

ترنجبین وصالم بده که شربت صبر نمی‌کند خفقان فؤاد را تسکین

[۵، ص ۹۳۶]

من صبر بیش از این نتوانم ز روی تو چند احتمال کوه توان بود کاه را؟

[۵، ص ۸۸۷]

تُرک عشقش بنه صبر چنان غارت کرد که حجاب از حرم راز معما برخاست

[۵، ص ۸۸۹]

۱۱.۲. درد، لازمه طریقت عشق

در مصیبت‌نامه عطار، عنصر «درد» یکی از مفاهیم غالب و مکرر است که از سوی خداوند بر دل سالک نزول می‌کند و او را به وادی طلب می‌کشاند. عطار در توصیف و بیان ویژگی‌های درد به بیان ارتباط آن با مفاهیمی می‌پردازد که برخی از آنها را در تصایید سعدی می‌توان دید. یکی از مفاهیم مرتبط با درد ضرورت درد و مصادیق آن، چون ناله و زاری، به‌عنوان لازمه طریقت است. در مصیبت‌نامه، سالک به رهبری پیر قدم در راه طریقت می‌نهد و بعد از آن، خود را در برابر دردی که به عنایت خداوند بر جان او پدید آمده است، ناتوان می‌بیند؛ چون نه راه پس‌رفتن دارد و نه پیش، چاره‌ای جز زاری نمی‌بیند و تا پایان مقاتل چهلم، قدمی بدون عجز و ناله بر نمی‌دارد:

صدهزاران عالم پرشور بود جای زاری بد نه جای زور بود

لاجرم انبان زاری برگرفت در به در، بی‌زور، زاری درگرفت

[۶، ب ۱۰۹۵-۱۰۹۶]

سعدی با تأکید بر ضرورت درد در راه رسیدن به معشوق، در مضمونی توأمان با صبر و تسلیم، نشان عاشق صادق را دردی می‌خواند که سایر مقامات چون صبر، تسلیم و خموشی را پیش می‌کشد و با بیان تمثیل کسی که از روبه‌روی تیر پرتاب‌شده کنار نمی‌کشد، عاشق حقیقی را چنین پایدار و تسلیم در برابر دردهای راه عشق معرفی می‌کند:

ضرورت است بلادیدن و جفا بردن ز دست آن که ندارد به حسن، همتایی
[۵، ص ۹۴۴]

فرار، یک نفسم بی تو دست می‌دهد هم احتمال جفا به که صبر بر هجران
محبّ صادق اگر صاحبش به تیر زند، محبتش نگذارد که بر کند پیکان
[۵، ص ۹۳۱]

فهم دردمند نزد همدرد او نیز از مفاهیم دیگر مرتبط با درد است. در شرح تعریف آمده است: «هر چند که ناسوخته را عبارت سوخته کنند، از سوختن خبر ندارد.» [۸، ص ۱۱۳۸] عطار در مصیبت‌نامه برای اثبات این کلام در حکایت پنجم از مقالات سی‌ام ماجرای دزدی را بیان می‌کند که چون دستش را می‌برند، هیچ فرع نمی‌کند تا دست‌بریده‌ای چون خود را می‌بیند: تا نیاید هیچ همدردی پدید ناله همدرد نتواند شنید
[۶، ب ۵۲۹۲]

سعدی نیز فهم درد عاشق را در وجود هر کسی نمی‌بیند؛ تنها عاشق است که درد عاشق را درمی‌یابد. زیرا، در جهان عشق و معنا درک مساوی با دیدن است و این راه را به شنیدن نمی‌توان دریافت. هر سالکی باید خود این راه پرخطر را تجربه کند و با کشیدن دردهای راه عشق به دیدار جانان نائل آید. سعدی انسان بی‌درد را قابل درک درد عشق نمی‌داند و در پس انتقادی نرم و گذرا از دنیاپرستان و زاهدنمایان، آنان را بی‌دردان و مهجوران واقعی از عشق می‌خواند:

ملامتگوی بی‌حاصل نداند درد سعدی را مگر وقتی که در کویی به رویی مبتلا ماند
[۵، ص ۹۰۱]

تو را که درد نبوده است، جان من همه عمر چو دردمند بنالد نداریش معذور
تنی درست نداند به خواب نوشین در که شب چگونه به پایان همی‌برد رنجور
[۵، ص ۹۱۴]

در یکی از بیت‌ها سعدی به درمان درد عاشق از سوی معشوق اشاره می‌کند و جراحی درد عشق را «خوش» می‌خواند، از آن‌رو که در نهایت درد عاشقی به دست معشوق درمان می‌یابد. در مصیبت‌نامه و هر اثر عرفانی دیگر، درد زمانی درمان می‌یابد که عاشق به نقطه فنا رسیده باشد؛ این مقام در جای خود بیان می‌شود:

خوش است بر دل آزادگان جراحی دوست به حکم آن که همش دوست می‌نهد مرهم
[۵، ص ۹۲۴]

در سایه ایوان سلامت ننشستیم تا کوه و بیابان مشقت نبریدیم
[۵، ص ۹۲۶]

در مصیبت‌نامه، عطار به همهٔ مردمان، جدا از خاصان طریقت، توصیه می‌کند که به‌جای سرگشتگی مدام در کاروبار روزمره، در جستجوی دردی قدم نهند که اگر بویی از آن را دریابند، به درک اصل وجود و گنه هستی می‌رسند. از این‌رو، در پایان کتاب و شاید از زبان همهٔ آنان که به نسیان حقیقت مبتلا هستند، از نشناختن جان که تنها هستی مطلق است، دریغ می‌خورد و انسانیت حقیقی را در دردمندی می‌خواند:

ای دریغا جان به تن درباختیم قیمت جان، ذره‌ای نشناختیم
تا نگردي نقطه درد، ای پسر! کی توان گفتن تو را مرد، ای پسر!
[۶، ب ۳۴۸۱ و ۳۴۸۶]

سعدی در تصایید خود غم عشق را از هر شادی ظاهری در جهان مادی برتر می‌داند و معتقد است که پیامد شادی‌های دنیوی، غمی بی‌حاصل بیش نیست. او با آوردن حسن تعلیلی عارفانه، علت آواز بلبلان را مستی عشق، و آوازشان را ناله‌ای از سر دردمندی می‌خواند؛ به همین دلیل، با توجه‌دادن انسان به ناله و دردمندی موجودی که در آفرینش پایین‌تر از آدمی، و در خدمت اوست، از انسان می‌خواهد که کم از مرغان نباشد و در طریق طلب حقیقت نالهٔ عاشقانه سر دهد:

غمی خور کان به شادی‌های بی‌اندازه انجامد چو بی‌عقلان مرو دنبال آن شادی که غم گردد
[۵، ص ۸۹۴]

بلبلان وقت گل آمد که بنالند از شوق نه کم از بلبل مستی تو، بنال ای هشیار!
[۵، ص ۹۰۵]

در بیت بالا، نکتهٔ قابل تأمل مورد خطاب قرار دادن انسان «هشیار» است. با این خطاب، سعدی هشیار را در برابر عاشق قرار می‌دهد و با نشان دادن مستی بلبل - به‌عنوان موجودی که رمز دردمندی در نگاه سعدی است - در برابر انسان هشیاری که هنوز به درد عشق دچار نشده است تا عاشق و مجنون گردد، بار دیگر به دردمندی کل کائنات در مسیر طلب خداوند اشاره می‌کند و بر لزوم دردمندی توأم با ناله و زاری تأکید می‌ورزد.

۱۲.۲. حضور غایب (پیر و جانان)

«حاضر همیشه غایب» بودن یکی از ویژگی‌های برجستهٔ «پیر طریقت» و «جانان» است. در مصیبت‌نامه، عطار برای معرفی پیری که از دیدگان خلق پوشیده است و تنها به عنایت حق بر سالک ظهور می‌کند، از او با عنوان «حاضر همیشه غایب»، در کنار سایر صفاتش، یاد می‌کند؛ زیرا، پیری که ذنابۀ عالم است، دیدهٔ باطن او به هر دو جهان معرفت یافته، و به

اسرار نادیدنی‌ها پی برده است، وجودش متّصف به زمان و مکان نیست؛ چون درعین حال که وجودش از این دنیا غایب است، نزد سالک حضور دارد و او را راهبری می‌کند:

در جهان و از جهان بیرون شده ساکن دائم مسافر آمده
در میان و از میان بیرون شده غایبی پیوسته حاضر آمده
همچو خورشید جهان و غرق نور و او خود از سرگشتگی خود نفور
پیر ره، کبریت احمر آمده است سینه او بحر اخضر آمده است
[۶، ب ۱۰۱۸-۱۰۲۶]

در حجاب بودن جانان^{۱۰} دلیل و انگیزه سالک از طریقت است؛ زیرا، رهرو برای یافتن و دیدار معشوق گم‌شده‌ای که غایب از نظرهاست، قدم در جاده سلوک می‌نهد و این سلوک روحانی، و نه جسمانی، به دلیل «روح مطلق» بودن جانان است. از آنجاکه روح یا همان جان الهی را جز به دیده باطنی نمی‌توان دید، جانان همواره در پرده است و عطار این اصل را در مقالت چهلیم چنین بیان می‌کند:

بی‌نشانی پاک و بی‌نامی تو راست هست بر قد تو، غیب‌الغیب راست
محو در محوی تو و گم در گمی وز گمی توسست پیدا آدمی
[۶، ب ۶۸۸۳ و ۶۸۸۵]

سعدی نیز در قصاید خود به در حجاب بودن معشوقی و رای سایر معشوق‌های زمینی اشاره می‌کند که در یک مرتبه می‌توان او را پیر طریقت، و در مرتبه بالاتر معشوق ازلی دانست؛ زیرا، در برخی از آثار عرفانی، پیر به واسطه رسیدن به قرب کامل و مقام وحدت با جانان، به منزله معشوق تصور می‌شود. به عبارت دیگر، این حاضر غایب و معشوق نهانی‌ای که بعد مکانی سبب نسیان عاشق از او نمی‌شود را هم به پیر و هم به جانان می‌توان تأویل کرد؛ البته، با توجه به عرفانی نبودن اثر، دومی ارجحیت دارد:

چون دیگران ز دل نروی گر روی ز چشم کاندر میان جانی و از دیده در حجیب
[۵، ص ۸۸۸]

تو آن نه‌ای که چو غایب شوی ز دل بروی تفاوتی نکند قرب دل به بعد مکان
[۵، ص ۹۳۰]

۱۳.۲. حیرت و دیوانگی

نهایت حیرانی^{۱۱} جنون است. وقتی سالک در جاده طریقت قرار می‌گیرد، دردمندی، سرگشتگی و حیرانی همواره ملازم اوست و آنگاه که به مقالت عقل می‌رسد و از آن می‌گذرد، در نهایت حیرانی به کلی از عقل فارغ می‌شود و روش دیوانگان می‌آغازد. معمولاً انتهای هر موضوعی در مصیبت‌نامه به حیرت و سرگردانی ختم می‌شود؛ زیرا

سرآخر، این مداومت سالک را به مقصود می‌رساند. ابن عربی در *فصوص‌الحکم* می‌گوید: «تحیر تنها در بدایت است؛ هنگامی که هنوز نظر عقلی و حجاب فکری بر سر راه است. لیکن، اگر کشف واقع شود و علم شهودی و عرفان ذوقی خلوص یابد، با افزونی علم به شهود وجود واجد حق که به اقتضای اسم «علیم» در صورت‌های اعیان تجلی کرده، حیرت مرتفع خواهد شد.» [۱، ص ۱۰۶]:

صد هزاران راه گوناگون بدید صد هزاران قلزم پر خون بدید
گشت حیران سالک افتاده‌کار لاشه مرده، راه دور، افتاده بار
[۶، ب ۱۰۶۶ و ۱۰۶۹]

سعدی از مضمون حیرت و دیوانگی در طریق عاشقی و شناخت خداوند بارها سود برده، و در قصیده‌های گوناگون عقل را ناتوان از معرفت خوانده است. او تأکید می‌کند که عقل اگر در وادی شناخت قدم بگذارد، حیران و دست خالی باز می‌گردد. از این رو، عشقِ طریقت «از عقل‌رستگان» است و هشیار را به وادی عشق راه نیست. این مضمون را به‌خصوص در قصیده «برگشت به شیراز» می‌توان دید. سعدی مطابق با مشرب عارفان به دشمنی با عقل بر نمی‌خیزد، بلکه آن را در پیمودن مسیر طلب ناتوان و بی‌پاوسر می‌بیند؛ به همین سبب، هشیاران را بی‌خبر از عشق می‌خواند و عقل را که لازمه هشیاری است، در کوی عشق متحیر و دیوانه می‌شمارد:

سال‌ها رفت، مگر عقل سکون آموزد تا چه آموخت کزان شیفته‌تر باز آمد
بای دیوانگی‌اش برد و سر شوق آورد منزلت بین که به پا رفت و به سر باز آمد
[۵، ص ۸۹۹]

زمام عقل به دستِ هوای نفس مده که گرد عشق نگردند مردم هشیار
[۵، ص ۹۰۸]

در بیت‌های ۱۶ و ۱۸، ص ۷؛ بیت ۵، ص ۸؛ بیت ۱۳، ص ۹؛ بیت‌های ۵ و ۶، ص ۱۴؛ بیت ۱۳، ص ۲۲؛ و بیت‌های ۱۱ و ۱۲، ص ۴۸، بیشترین مضمون حیرت و دیوانگی دیده می‌شود.

۱۴.۲. رجحان درویشی و فقر بر توانگری

در حکایتی از تذکرة‌الاولیا، ذوالنون مصری در پاسخ ملک‌زاده‌ای که از او طریق خداوند را می‌پرسد، می‌گوید: «طریقی است فروتر، و طریقی است بزرگ‌تر؛ اگر طریق خرد می‌خواهی، ترک گناه و ترک دنیا و ترک شهوات بگویی و اگر طریق بزرگ می‌خواهی، هرچه دون حق است، ترک کردن و دل از همه خالی گردانیدن.» [۶، ص ۱۲۲] طبق

آموزه‌های عرفانی، از جمله آموزه‌های مصیبت‌نامه، معنای حقیقی فقر برخاستن از سر جان و دو جهان است و زمانی سالک به کمال این معنی می‌رسد که پس از رسیدن به مقام فقر بر لب دریای جان الهی از سر جان خویش نیز بگذرد. در این اثر، مقام فقر برتر از آن پیامبر خاتم است، و چون در مقالت سی‌وپنجم سالک از ایشان استمداد می‌طلبد، پیامبر - در مقام ولی اکمل - سالک را به مقام فقر رهبری می‌کند. عطار جوینده راه حقیقت را با این معنی آشنایی می‌دهد که چون سالک به مقام فقر کامل برسد، عنایت الهی گریبان او را در نهایت طریقت خواهد گرفت و معشوق خود به دیدار عاشق خواهد آمد. از همین روست که مقام «فقر» با مقام «فنا» توأمان است.

در حکایت دوم از مقالت سی‌وپنجم از شیخ بزرگی یاد می‌شود که خواب می‌بیند در راه روشنی گام برمی‌دارد و فرشته‌ای از او می‌پرسد که قصد کجا دارد، و او پاسخ می‌دهد که عزم درگاه خداوند را. فرشته به ملامت شیخ برمی‌خیزد که چگونه با آن همه کار و بار، تقرب خداوند را می‌جوید. چون شیخ بیدار می‌شود، هرچه دارد همه را در راه حق می‌دهد، جز ژنده‌نمدی. شب دیگر فرشته بر سر راه شیخ از او می‌پرسد که قصد کجا دارد، و چون شیخ پاسخ می‌دهد که قصد قرب حق را، باز فرشته شیخ را ملامت می‌کند که در لباس نمد نمی‌توان به درگاه رسید؛ زیرا، حجاب راه عیسی سوزنی بود. چون شیخ آن نمد را می‌سوزد، شب دیگر فرشته در خواب شیخ می‌آید و به او بشارت می‌دهد که چون از سر هرچه داشته برخاسته، و به مقام پاکبازان رسیده است، اکنون خداوند خود به سوی او خواهد آمد:

چون همه سوی حق آمد بوی تو حق خود آید بی‌شک اکنون سوی تو
پاک شو از هرچه داری و بباز تا حقت در پاکی آید پیش باز
[۶، ب ۶۰۸۷-۶۰۸۸]

سعدی در قصاید خود به مدح پادشاهان پرداخته است، بدون آن که مقام پادشاهی را قدر نهد. او همواره عزت حقیقی را در ملک جاودانه درویشی دانسته است و، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، در پس سایر مقاماتی که از آنها یاد شد، به‌خصوص مقام زهد و ترک تعلقات جهان مادی، سلطنت این جهانی را فانی خوانده است و به پادشاهان زمانه انذار می‌دهد تا عدالت‌گستری را فدای زیاده‌طلبی خود نکنند. گفتنی است که سعدی با آوردن واژه «گدا» برای بی‌ارزش شمردن مقام پادشاهی، این مفهوم را دقیقاً برعکس مقام «درویشی» به کار برده است؛ از گدایی، در معنای ظاهری‌اش، بی‌چیزی را اراده کرده است، اما درویشی را در برابر گدا و پادشاه، مقامی معنوی دانسته، و آن را برابر با مقام سالکی قرار داده که به مقام فقر عرفانی رسیده است:

ای نفس! گر به دیده تحقیق بنگری درویشی اختیار کنی بر توانگری
ای پادشاه وقت! چو وقت فرا رسد تو نیز با گدای محلت، برابری
[۵، ص ۹۴۹]

۱۵.۲. رسیدن به وحدت با معشوق در مقام فنا

آخرین مقام سالک در طریقت، رستن از حجاب جسم و جان در مقام «فنا» برای رسیدن به سراپرده «وحدت» است. زمانی عاشق به وصال معشوق می‌رسد و با محوشدن در وحدانیت معشوق به مقام وحدت نائل می‌آید که در پایان طریقت، جان در دریای جانان نیست سازد. سالک مصیبت‌نامه چون از کثرات آسمان و زمین به معرفت وحدت ذات خویش با خداوند دست یابد، درحقیقت در معشوق الهی فانی می‌گردد و به مقام وحدت می‌رسد. عطار در معنی وحدت برخاسته از فنا، در حکایت چهارم از مخالفت سی‌وپنجم، از دعوی صوفی درویش و رفتن آن صوفی و خصم نزد قاضی می‌گوید؛ که چون قاضی از صوفی می‌خواهد چند گواه آورد، صوفی چند تن از جماعت صوفیان را به محکمه می‌برد. قاضی آن گواهان را نمی‌پذیرد؛ چون فرق و عدد صوفیان در مقام وحدت از میان برمی‌خیزد. لاجرم، اگر صد صوفی نیز باشند، درحقیقت همه یک تن بیش نیستند. عطار در چند جا از قیامت و برخاستن فرق از میان خلق در آن روز سخن گفته است؛ اما اگر بخواهیم مصداق وحدت را در همین جهان بیابیم، جز رهروان حق را نخواهیم جست. چون آنان در سراپرده قرب حق به مقام فنا رسیده‌اند و از سر هرچه غیر خداست، برخاسته‌اند. از این رو، جز وحدانیت وجود معشوق هیچ نمی‌بینند:

تا که می‌ماند من و مایی تو را روی نبود ایمنی جایی تو را
چون ز ما و من برون آیی تمام هر دو عالم، کلّ تو باشی، والسلام
[۶، ب ۶۱۳۲-۶۱۳۳]

اگرچه قصیده عرصه نابی برای بیان مفهوم فنا و وحدت نیست، سعدی در کنار سایر مفاهیم عرفانی در ابیات خود به این دو مفهوم نیز اشاره کرده است. او، چونان عطار در مصیبت‌نامه، نهایت عاشقی را در مقام فنا می‌بیند و وصلی را ارج می‌نهد که توأم با یکی شدن با معشوق است. این مفهوم که کارکرد اصلی جان فناشدن در راه معشوق است، نمی‌تواند اندیشه‌ای سطحی در توصیف عشق زمینی باشد. مسلم است که گفته‌های سعدی راجع به فنا و وحدت، نشان‌دهنده نگاه او به عشق متعالی در جهان معناست:

وصال دوست به جان گر میسرت گردد بخر که دیر به دست او فتد چنین ارزان
کدام روز دگر جان به کار باز آید که جان‌فشان نکنی روز وصل بر جانان
[۵، ص ۹۳۱]

سعدی راجع به نفی دوگانگی در سراپردهٔ وصال، و در مقام وحدت جز یکی ندیدن، از معنی تسلیم در برابر هر چه از جانب حق می‌رسد، سود می‌جوید. او غیرمستقیم به این امر اشاره می‌کند که عاشق در راه معشوق جز وجود معشوق را که مصداق حقیقی وحدت است، نمی‌بیند و برای عاشق خیر و شر هر دو یکی است؛ چون از سوی معشوق می‌رسد و در عالم عشق، وجود حقیقی از آن اوست:

اگر تو دیده‌وری، نیک و بد ز حق بینی دویینی از قبل چشم احول افتاده است
[۵، ص ۸۸۹]

در این بیت، سعدی علاوه بر آن که بر حکم قضا و قدر تأکید می‌کند، «نیک و بد ز حق دیدن» را به شرط بصیرت‌داشتن میسر می‌خواند؛ آن‌گونه که در بیت‌های بعدی می‌گوید:

رضا به حکم قضا اختیار کن، سعدی! که هر که بندهٔ فرمان حق شد، آزاد است
[۵، ص ۸۸۹]

سعدی بر موضوع وحدت هم تأکید دارد؛ آن که در خلقت جهان کثرت می‌بیند، میان خود و معشوق ازلی نیز تفرق قائل است. در حالی که، روح انسانی که در جهان معنا سیر کرده، و در عالم بی‌پردگی معشوق را دیده است، در مقام فنا به معرفت توحید می‌رسد. او در این مقام هر چه را در آسمان و زمین است، محو در وجود معشوق می‌بیند و کثرات به چشم جانش در بی‌رنگی مطلق و در دریای جان الهی یکی می‌شوند و به وحدت می‌رسند. خبری از پیامبر اکرم (ص) است که فرمود: «چون بندهٔ ما به مجاهدت ما به ما تقرّب کند، ما وی را به دوستی خود رسانیم و هستی وی را اندر وی فانی گردانیم و نسبت وی از افعال وی بزدااییم، تا به ما شنود آنچه شنود، و به ما گوید آنچه گوید، و به ما بیند آنچه بیند، و به ما گیرد آنچه گیرد. یعنی اندر ذکر ما مغلوب ذکر ما شود. کسب وی از ذکر وی فنا شود. ذکر ما سلطان ذکر وی گردد و نسبت آدمیت از ذکر وی منقطع شود. پس ذکر وی ذکر ما باشد.» [۱۰، ص ۳۲۶]

۳. نتیجه‌گیری

اگرچه مفاهیم عرفانی قصاید سعدی از نظر کیفیت در سطح آثار عرفانی نیست، از نظر کمیت باید گفت که او به مفاهیم برجستهٔ عرفانی در قصیده‌های خود بسیار اشاره کرده است و تقریباً در همهٔ قصایدش از اصطلاحات و مفاهیم عرفانی سود برده است؛ مفاهیمی چون: خانقاه، صوفی، عارف، صبر، جهد، عنایت، درد، سگستگی، فقر، فنا و

مانند آن. از این رو، قصاید سعدی قابلیت لازم را برای مقایسه با اثر عرفانی عطار داراست، و این امر نشان‌دهنده آگاهی سعدی از جهان عرفان و عالم معنا است. او در پرتو مفاهیم عرفانی و در جهت آموزه‌های اخلاقی، قصاید مدحی‌اش را با معانی متعالی معتدل ساخته، و در مقام منذر و بشیری است که، همچون عطار، هم شاهان را از ستم زمانه برحذر می‌دارد و هم آنان را به باقی‌گشتن نام نیکشان، به شرط عدالت‌گستری، بشارت می‌دهد. سعدی علاوه بر نگاه خاصی که در قصاید خود به شاهان دارد، در پی توجه‌دادن همه انسان‌ها به عالمی ورای جهان مادی است. او در سایه صفات و مقاماتی که برای مردان خدا برمی‌شمارد، همچون عطار، جهانیان را به طلب حقیقت دعوت می‌کند، اصالت حقیقی را از آن معشوق ازلی، و کار حقیقی را جستجوی حقیقت و تعالی می‌داند. سعدی در قصایدش به خصوص از واژه پرمفهوم «جان» برای نشان‌دادن مقام معشوق حقیقی استفاده می‌کند و چونان عطار، وجود عاشق و معشوق عرفانی را در این نام به وحدت می‌رساند. صبری که عطار و سنایی در مسیر عاشق حقیقی مطرح می‌کنند، شامل صبر محمود و نامحمود است؛ اولی در پایداری عاشق در برابر سختی‌های راه طلب معنا می‌یابد، و دومی در لزوم بیقراری و زاری در فراق معشوق. سعدی در تقابل عقل و دل، برتری حقیقی را از آن معرفت قلبی می‌داند و انسان را، برای درک معانی عالم غیب، به فراتر رفتن از جهان ظاهر رهنمون می‌شود. او در پس مفاهیمی چون خموشی، تسلیم، سرگشتگی و مانند آن، همه کائنات آسمان و زمین را دردمند طلب خداوند می‌خواند. همان‌گونه که عطار در مصیبت‌نامه درد را لازمه درک عشق می‌داند، سعدی هم دردمندی را نشان عاشق حقیقی می‌خواند. یکی از مهمترین مباحث عرفانی در مصیبت‌نامه عنایت الهی و جهد سالک در راه رسیدن به معشوق است. سعدی هم به این دو مقوله اساسی در عرفان می‌پردازد و عنایت را دلیل رسیدن به سرآورده معشوق، و جهد را لازمه این عنایت می‌داند، عنایتی که در مرتبه فقر و فنا سبب کشش عاشق به سوی معشوق می‌گردد. سعدی، هم‌صدا با مشرب عرفان، فهم عقلی را در شناخت خداوند ناتوان می‌بیند و با قراردادن هشیار در برابر عاشق، هستی حقیقی را در رهایی از عقال عقل، و دوری از نفسانیات برخاسته از آن می‌داند. او با ارج نهادن به مقام فقر و درویشی، در معنای متعالی آن، پادشاهی حقیقی را در ملک معنا می‌بیند و از این رهگذر، پادشاهی در جهان ظاهر را مورد نفی و انتقاد قرار می‌دهد. نیز، جدا از صفاتی که خاص طریقت است، تقریباً در هر قصیده نامی از مردان طریقت برده است و این امر که از هر فرصتی برای دعوت انسانها به طلب حق سود می‌جوید، نشان‌دهنده ارادت او به مشرب عرفان، و آگاهی از جهان معنی است.

منابع

- [۱] ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸ هـ ش). *صوفیسم و تائوئیسم*. ترجمه محمدجواد گوهری. تهران، روزنه.
- [۲] دشتی، علی (۱۳۸۱ هـ ش). *در قلمرو سعدی*. چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.
- [۳] زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲ هـ ش). *با کاروان حله*. تهران، جاویدان.
- [۴] سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۲ هـ ش). *اللمع فی التصوف*. ترجمه مهدی محبتی، چاپ اول، تهران، اساطیر.
- [۵] سعدی شیرازی، مصلح‌الدین (۱۳۶۶ هـ ش). *کلیات*. تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ دوم، تهران، ققنوس.
- [۶] عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۶ هـ ش). *مصیبت‌نامه*. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- [۷] — (۱۳۸۶ هـ ش). *تذکره الاولیاء*. بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرستها از محمد استعلامی، چاپ هفدهم، تهران، شرکت قلم.
- [۸] مستملی بخاری، ابوابراهیم (۱۳۶۵ هـ ش). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، چاپ اول، تهران، اساطیر.
- [۹] مشرف، مریم (۱۳۸۴). *نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی*. چاپ اول، تهران، ثالث.
- [۱۰] هجویری، ابوالحسن (۱۳۸۳). *کشف المحجوب*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، سروش.
- [۱۱] هخامنشی، کیخسرو (۱۳۵۵). *حکمت سعدی*. تهران، امیرکبیر.
- [12] Donaldson, D. M. (1953). *Studies in Islamic Ethics*. London.
- [13] Massé, Henri (1919). *Essai sur le poète Sa'adi*. Paris.