

نشریه علمی

پژوهشنامه ادبیات تعلیمی

سال دوازدهم، شماره چهل و پنجم، بهار ۱۳۹۹

تحلیل فرونیستی از «فقر و غنا» در نظام اخلاق صوفیانه و رساله اخلاقی گلستان

دکتر فرزاد بالو^۱ - دکتر مصطفی میردار رضایی^۲

چکیده

مفهوم فرونیسیس (حکمت عملی) که ریشه در فلسفه ارسطو دارد، با اصطلاح سویه کاربردی در هرمنوتیک گادامری پیوند وثیقی پیدا می‌کند. گادامر با الهام از فرونیسیس ارسطویی، بر جنبه کارکردی و پراگماتیستی فهم تأکید می‌کند؛ از این رو، گادامر فهم و تفسیر را جزء امور انضمامی و تجربی می‌داند، نه با پیش‌داشت قواعد و روش‌های خاص. آنچه سعدی در مواجهه با آموزه‌های اخلاقی به‌طور عام، و موضوع فقر و غنا انجام می‌دهد، تحقق عینی کارکردی است. از سده‌های سوم و چهارم هجری، یکی از آموزه‌های اخلاقی که در کتب صوفیه با عناوین مختلف مطرح شده، تفضیل فقیر صابر بر غنی شاکر بوده است. چنین رأی و حکمی تا قرن هفتم قرائت مسلط اهل تصوف محسوب می‌شده و تمرد و سرکشی از آن، عقاب و عذاب دنیوی و اخروی را برای صاحب آن به‌دنبال داشته است؛ تا اینکه در این قرن، سعدی در رساله اخلاقی گلستان، دیگر بار به مفهوم فقر و غنا با چشم‌انداز و رویکرد تازه‌ای می‌پردازد. او با تفسیری فرونیستی متناسب با وضعیت انضمامی و عینی زیست روزمره خود، این بصیرت را پیدا می‌کند تا در مقابل تفسیر مسلط و فراتاریخی و حاکم، جانب غنا را به‌عنوان عاملی نجات‌بخش در عصر انحطاط بگیرد و با اخلاقی کارکردگرایانه، زندگی را برای ایران و

^۱ - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران (نویسنده مسؤول) f.baloo@umz.ac.ir

^۲ - دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران mostafamirdar@yahoo.com

ایرانی به ارمغان آورد. این مقاله که به شیوه توصیفی تحلیلی و با بهره‌گیری از ابزار کتابخانه‌ای نوشته شده است، به تبیین و تحلیل این مدعا خواهد پرداخت.

واژه‌های کلیدی

سعدی، گادامر، فرونیسیس، گلستان، تصوف، غنا، فقر.

۱. مقدمه و بیان مسئله

یکی از مباحثی که مورد توجه مکاتب مختلف اخلاقی بوده، تأمل در نسبت میان نظر و عمل است؛ زیرا بنیاد احکام و گزاره‌های اخلاقی بر این اصل استوار است که در نهایت، آدمی را در اعمال و رفتار از وضع موجود نامطلوب به شرایط مطلوب ناموجود رهنمون گرداند. از این جهت، گزاره‌های اخلاقی صرفاً به عالم نظری و ذهنی محدود نمی‌شوند و با حیات و زندگی انسانی پیوند می‌خورند. پیش از پیدایش مکاتب فلسفی چون پراگماتیسم، این موضوع محل توجه و تأمل فیلسوفانی چون افلاطون، ارسطو، کانت، هایدگر و... قرار گرفته بود. در این میان، هانس گئورگ گادامر، فیلسوف برجسته آلمانی در سنت قاره‌ای و نویسنده اثر مشهور حقیقت و روش (*Truth and Method*) که از پیشگامان هرمنوتیک فلسفی نیز محسوب می‌شود، تحت تأثیر فرونیسیس ارسطویی، قائل به ثنویت و شکاف میان نظر و عمل نیست و این دو را در تداوم و توأمان با هم می‌بیند؛ چنان‌که در نظر او، در هنگام خوانش متن، میان عنصر فهم، تفسیر و سویه کاربردی، گسست و شکافی وجود ندارد و همه این عناصر دخیل‌اند. توضیح اینکه سویه کاربردی، غایت هرمنوتیک فلسفی محسوب می‌شود؛ یعنی به زمان حال آوردن متن و پیوند آن با زندگی کنونی و اینجایی که به خویشتن‌فهمی مفسر منجر می‌گردد و متناسب با علایق و انتظارات مفسر است (Gadamer, 2004: 306-310; Lawn & keane, 2011: 11). با این توضیح، وضعیت تاریخی و انضمامی مفسر در این میان نقش اساسی دارد و این نقطه‌ای است که فرونیسیس ارسطویی و سویه کاربردی گادامری با هم پیوند می‌خورند.

از قرون اول هجری، صوفیه با اهدافی تقریباً مشترک به تعریف و تبیین تصوف، شرح اصول و مبانی آن و تطبیق آن با شریعت پرداختند. این عالمان در راستای پاسخ‌گویی به

منکران و مخالفان با استناد به قرآن و حدیث و سنت، کتب بسیاری تألیف کرده‌اند؛ همچون التعرف، اللمع، طبقات الصوفیه، رساله قشیریه و کشف المحجوب که با این زمینه و داعیه پدید آمدند و در آن‌ها اخلاق، احکام و عقایدی که ریشه دینی داشتند، با خوانشی صوفیانه مورد تفسیر و تأویل قرار گرفتند. یکی از مفاهیم مورد توجه اهل تصوف، مفهوم «فقر و غنا» بود که بنا به مشرب خاص عرفانی، در سطوح مختلف ظاهری و باطنی، مجال طرح و شرح پیدا کرد و در قامت یک نظریه با مبانی و اصول و فروع گسترده برکشیده شد؛ و چنان‌که در ادامه خواهد آمد، نظریه اخلاقی تفصیل فقر و غنا با دلایل و براهین عقلی و نقلی فراوان، در طی چند قرن چون وحی منزل مورد توجه و اهتمام بزرگان صوفیه بود، تا اینکه این موضوع در قرن هفتم و در گلستان سعدی، شکل و سیاق دیگری پیدا می‌کند.

سعدی در ضمن حکایتی، با تبارشناسی انتقادی از مفهوم «فقر و غنا»، گسست و شکافی را که میان نظر و عمل اخلاقی ایجاد شده بود - با انطباق آن با زمینه و زمانه‌ای که می‌زیسته - برمی‌دارد و سرانجام خود تصویر و تفسیر تازه‌ای از این موضوع ارائه می‌کند. تأمل و بررسی موضوع فقر و غنا از رساله‌های صوفیانه تا رساله اخلاقی گلستان در پرتو تلقی‌ای که گادامر از فرونسیس ارسطویی دارد، نوع مواجهه متفاوت سعدی را به‌عنوان یک عالم اخلاقی در مقایسه با عالمان بزرگ تصوف نشان می‌دهد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

درباره تحلیل فرونسیستی از «فقر و غنا» در نظام اخلاق صوفیانه و رساله اخلاقی گلستان، تاکنون پژوهش مرتبط خاصی مستقل صورت نگرفته است، اما پژوهش‌هایی که به‌طور غیرمستقیم با موضوع این مطالعه ارتباط دارند، به دو بخش قابل تقسیم‌اند:

الف. مطالعاتی که به موضوع بررسی فقر و غنا نظر داشته‌اند که عبارت‌اند از:

- «بررسی و تحلیل رسم فقر بر پایه متون منشور عرفانی تا قرن هفتم هجری» (طاهری و پاکدل، ۱۳۹۷)؛ نگارندگان در این مقاله به بررسی دیدگاه‌های مشایخ و نویسندگان متون عرفانی درباره رسم فقر می‌پردازند و نیز اینکه نظر این مشایخ درباره برتری فقر بر غنا یا تقدم غنا بر فقر در سلوک الی‌الله چیست؟ در نهایت این پژوهش در پس اثبات این

نکته است که توجه به رسم فقر و ثمرات و شرایط آن، لازمه سیروسلوک و رسیدن به حق است.

- «بررسی مفهوم فقر و استغنا در مثنوی معنوی» (طغیانی و هادی، ۱۳۸۹)؛ همچنان که از نام مقاله پیداست، نویسندگان در این پژوهش به بررسی مفهوم فقر و استغنا در مثنوی معنوی پرداخته‌اند.

- «تحلیل عرفانی فقر و غنا از دیدگاه عرفانی خواجه عبدالله انصاری و مولانا» (سازمند و همکاران، ۱۳۹۶)؛ در این مطالعه هم پژوهشگران مفهوم فقر و غنا را از منظر خواجه عبدالله انصاری و مولانا بررسی کرده‌اند.

- «اسلام درباره فقر چه می‌گوید؟» (ایروانی، ۱۳۹۳)؛ نویسنده در این کتاب کوشیده است تا مفهوم فقر را از منظر اسلام به نمایش بگذارد.

ب. مطالعاتی که به موضوع فرونسیس نظر داشته‌اند که عبارت‌اند از:

- «بازاندیشی نسبت عمل و نظر در کار معمار با تکیه بر خوانش گادامر از آرای ارسطو درباره حکمت عملی» (تفضلی، ۱۳۹۶)؛ این پژوهش به بازخوانی معنای عمل و نسبت آن با نظر در آرای ارسطو، و سپس تحلیل گادامر از مفهوم فرونسیس ارسطو می‌پردازد. کوشش نویسنده در این متن، بررسی شکاف بین عمل و نظر در حوزه معماری با عنایت به نسبت نظر و عمل (در تلقی گادامر) است.

- «ارسطو و فرونسیس (حکمت عملی)» (صمدیه و ملایوسفی، ۱۳۹۶)؛ چنان‌که از نام مقاله پیداست، نویسندگان در این مقاله به بررسی مفهوم فرونسیس از منظر ارسطو می‌پردازند.

- «رابطه عمل و نظر در تاریخ فلسفه سیاسی» (مسعودنیا و همکاران، ۱۳۹۰)؛ پژوهندگان در این مطالعه ضمن بررسی رابطه عمل و نظر در تاریخ فلسفه سیاسی غرب، مهم‌ترین دیدگاه‌ها و رویکردها در این زمینه را دسته‌بندی می‌کنند.

- «تحلیل اگزستانسیال هیدگر در آینه فلسفه عملی ارسطو؛ خوانشی نو از اخلاق نیکوماخوس ارسطو» (حیدری، ۱۳۸۸)؛ این مقاله در پی اثبات این موضوع است که مهم‌ترین مقولات فلسفه عملی ارسطو در تحلیل اگزستانسیال هیدگر صیغه

هستی‌شناختی می‌یابد.

۲-۱. روش پژوهش

نوشتار حاضر که به شیوه توصیفی تحلیلی و با بهره‌گیری از ابزار کتابخانه‌ای نوشته شده است، نخست تبارشناسی موضوع فقر و غنا در پاره‌ای از رساله‌های صوفیانه بررسی می‌گردد، سپس در ادامه، به طرح و شرح خوانش تازه سعیدی از فقر و غنا با الهام از مفهوم فرونسیس در تلقی گادامری پرداخته می‌شود.

۲. چارچوب مفهومی

۲-۱. فرونسیس

پیشینه بحث پارینه و فلسفی فرونسیس به فیلسوفان و شاعران پیش از سقراط می‌رسد. هومر در *ادیسه*، این اصطلاح را در مفهومی منفی و مساوی با «هوش فریبکار» به کار می‌برد. به دیگر بیان، حکمت در این اثر به معنای زیرکی، مکر، فریب و حيله‌هایی است که اولیس برای کسب قدرت بدان‌ها متوسل می‌شود. تلقی هومری از حکمت، در تاریخ اندیشه یونانی به «متیس» معروف و معنای کلی آن عبارت است از: توانایی سنجش درباره راهکارها و وسایل لازم برای رسیدن به غایت مورد تمایل (Halverson, 2002: 28-31).

هراکلیتوس نیز هنگام بحث در باب سعادت انسان به حکمت، چه در بُعد نظری و چه در بُعد عملی، و دانایی اشاره می‌کند. به باور او، سعادت انسان در تفکر، تعقل و سخن‌گفتن و عمل کردن بر مبنای لوگوس محقق می‌شود. لذا در نظرگاه هراکلیتوس، اساس حکمت، سخن‌گفتن و حتی عمل کردن آگاهانه مطابق لوگوس است (صمدیه و ملایوسفی، ۱۳۹۶: ۲).

سقراط، حکمت عملی را معادل «ایستمه» یا معرفت و فضیلت دانسته و معتقد است جمله فضیلت‌ها، انواعی از معرفت‌اند. لذا دانش‌های عملی نزد او همان دانش‌های علمی محسوب می‌شوند؛ از این منظر، تنها معرفت علمی (و پژوهش‌های علمی) است که نمود می‌یابد و برخی تحقیقات (مثل هنر و تاریخ) در این تعریف نمی‌گنجد (Halverson, 2002: 26-27).

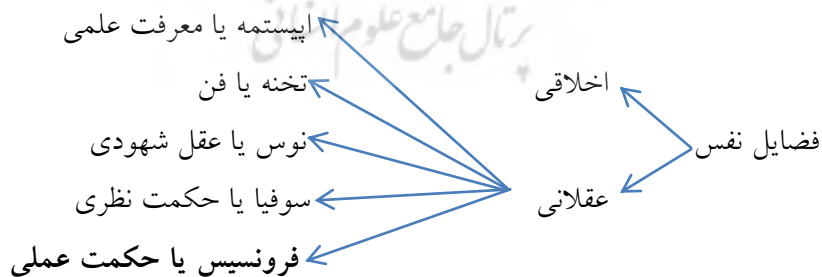
افلاطون در کتاب *جمهوری* ضمن اینکه حکمت را مختصه بایسته و از لوازم ناگزیری می‌داند که پادشاه‌فیلسوف به وسیله آن قدرت هدایت امور مختلف برای انجام

خیر را دارد. نیز حکمت در واقع، معرفت درباره آن چیزی است که واقعی، ابدی و تغییرناپذیر است و لاجرم حکیم شخصی است که فراتر از این جهان، تفکر و عمل کند و به عالم معقول و مثال نظر داشته باشد. به طور کلی، حکمت افلاطونی بیشتر بر درک و دریافت اهداف ارزشمند و مطلوب استوار است (Ibid: 27-28).

ارسطو اما نخستین فیلسوفی است که درباره مفهوم فرنسیس به طور مبسوط و مستقل به بحث پرداخته است. او نفس را به دو بخش عقلانی و غیرعقلانی تفکیک می‌کند. بخش عقلانی نفس، هم شامل شناخت امور تغییرناپذیر و ضروری می‌شود و هم شامل امور ممکن. لذا یک بخش از بُعد عقلانی نفس، علمی یا نظری است و جزء دیگر، حسابگر که موضوع حکمت عملی نیز فضیلت همین بُعد حاسب است (Aristotle, 2004: 19).



ارسطو همچنین فضایل نفس را به دو بخش اخلاقی و عقلانی تقسیم می‌کند که فضایل اخلاقی از طریق عادت فرد را به سوی عمل فضیلت‌آمیز سوق می‌دهند، در حالی که فضایل عقلانی از طریق عقل و استدلال انسان را به سوی عمل فضیلت‌آمیز رهنمون، و خود به پنج بخش تقسیم می‌شوند:



ارسطو در فصل پنجم از کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس درباره فرونیسیس می‌گوید: «در تعریف فرزانهگی [فرونیسیس] گوئیم: استعداد یا ملکه‌ای است مطابق قاعده صحیح

(عقل) که به انسان توانایی آن را می‌بخشد که در قلمرو خیر و شر به عمل بپردازد» (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱: ج ۲، ۱۹ بند ۱۱۴۰-ب). او با اخلاقی به‌شدت غایت‌گرایانه در اخلاق نیکوماخوس درصدد تعیین عالی‌ترین خیر آدمی برمی‌آید و در نهایت، سعادت را برترین خیر و والاترین غایت برمی‌شمارد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱-۴۹). در نگرگاه او، این غایت با داشتن و دانستن فضیلت و در عین حال با «توانایی کاربست آن» تحقق خواهد یافت. از بحث ارسطو می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که غایت حیات بشری، برترین خیر یا سعادت انسان با زندگی توأم با استدلال، ابراز عقیده و انتخاب ارتباطی اساسی دارد (مسعودنیا و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۳۳). از نظر ارسطو، فرونسیس معرفتی است برای رسیدن به غایت از طریق فضیلت‌های اخلاقی و عقلانی. فرونسیس معرفتی است که توانایی تعیین خوب و بد را چه در حوزه فردی و چه در حوزه اجتماعی به انسان می‌بخشد. این مفهوم، فضیلتی است که انسان را قادر می‌سازد تا از شیوه‌های درست و مناسبی برای رسیدن به غایت مطلوب استفاده کند. از دیدگاه ارسطو، امکان ندارد فعل اخلاقی صحیح باشد، بدون اینکه واجد حکمت عملی باشد و یا انسانی واجد حکمت عملی باشد، بدون آنکه دارای فضیلت و سعادت اخلاقی باشد (Bourantas, 2008: 3). از همین روست که ارسطو، پریکلس و کسانی همانند او را از آن‌رو دارای حکمت عملی می‌داند که اموری را که هم برای خودشان و هم برای مردم نیک است، می‌توانند شناخت. از این قبیل‌اند کسانی که از عهده اداره یک خانه یا یک دولت به نیکی می‌توانند، برآیند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۱۶).

در نظرگاه ارسطو، کسی دارای حکمت عملی است که نخست درباره آنچه برای او نیک و سودمند است، به درستی بیندیشد؛ اندیشه‌ای فراگیر و کلی، نه اندیشه درباره نیک جزئی (مثلاً تندرستی یا نیرومندی). دیگر اینکه شخص دارای حکمت عملی باید استعداد تفکر درست را داشته باشد (همان‌جا). نیز در تفکر او، حکمت عملی از جمله فضایل عقلانی است که انسان را قادر می‌سازد تا به تفکری مناسب و شایسته در خصوص مسائل عملی دست یابد. حکمت عملی با این رویکرد در مقابل حکمت نظری قرار دارد که به انسان توانایی تفکری درست در خصوص مسائل علمی و نه عملی را می‌دهد. به دیگر سخن، ارسطو برخلاف سقراط، حکمت عملی (فرونسیس) را متفاوت

از معرفت علمی (اپیستمه) می‌دانست؛ زیرا در نظرگاه او، متعلقات معرفت علمی را امور تغییرناپذیر، ضروری و ابدی شامل می‌شود، اما موضوع حکمت عملی، عمل انسان است (صمدیه و ملایوسفی، ۱۳۹۶: ۹۴). به دیگر بیان، قلمرو دانش نظری (اپیستمه) موضوعات و اموری است که هستی و سیورورت آن‌ها ضروری است (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱: ج ۲، ۱۴)، درحالی‌که موضوع حکمت عملی امور ممکن و تغییرپذیرند.

نیز عمل در تلقی ارسطو، امری است منحصر به انسان و دستمایه تحقق وجود او. همچنین باید در نظر داشت که آنچه از طریق «عمل» هستی می‌یابد، چیزی است که ممکن بود به شکل دیگری نیز باشد؛ پس متکی به سنجیدن و تصمیم و انتخاب است (تفضلی، ۱۳۹۶: ۱۴۳)؛ زیرا به تصریح ارسطو در کتاب *متافیزیک*، آنچه به‌مثابه عمل تحقق یافته، همان امر گزیده شده است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۹۴).

در فاصله ارسطو تا عصر مدرن، اندیشه‌های آرمانی و انتزاعی افلاطونی با سیطره مسیحیت تفکر غالب است و در این دوران، زندگی نظرورزانه جایگاهی بالاتر از زندگی عمل‌ورزانه دارد (لسناف، ۱۳۸۵: ۹۹). با ظهور رنسانس این طرز تفکر افول می‌کند و در عوض، شخصی چون ماکیاولی بر جدیت در واقع‌گرایی و عمل‌گرایی بی‌التفات به هرچیزی دیگر تأکید می‌کند. به اعتقاد او سرنوشت از پیش تعیین شده و محتومی وجود ندارد و اراده و کنش انسان می‌تواند جهت زندگی را تغییر دهد (ماکیاولی، ۱۳۷۵: ۴۰). بدین ترتیب، در چرخشی بنیادی، تقدم نظر بر عمل در گذشته، جای خود را به تقدم عمل بر نظر می‌دهد. این دگرگونی در ادامه با اندیشه‌های فلاسفه‌ای چون توماس هابز (در کتاب *لویاتان*) و کانت استوارتر می‌شود. همچنین، فلسفه غایت‌گرای هگل با نگاهی ایدئالیستی و افلاطونی‌وار در پی پایان دادن به اندیشه دکارتی جدایی عین از ذهن برمی‌آید. در فلسفه او تاریخ حرکت ذهن به سوی آگاهی است و تکامل جامعه با تکامل روح از خلال رویدادهای تاریخی قلمداد می‌شود که می‌تواند آشتی تدریجی اراده ذهن فردی با اراده کلی تلقی گردد (کولاکوفسکی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۱۰۲). مارکس اما در فلسفه‌ای معطوف بر عمل، فلسفه هگل را وارونه می‌کند و با ابزار اراده و عمل (کار، دانش اقتصادی و پویایی طبقه کارگر) در پی سامان‌بخشیدن به جهان بی‌نظم برمی‌آید.

اصلی‌ترین اندیشه مارکس دگرگونی جهان است و از همین‌روست که می‌گوید: «فیلسوفان تاکنون جهان را به راه‌های گوناگون تأویل کرده‌اند، حال آنکه مسئله اصلی دگرگون کردن آن است» (Marx, 1975: 43).

هایدگر گرچه در هستی و زمان از فرونیسیس سخنی به میان نمی‌آورد، اما با تأکیدی که بر گشایش مبتنی بر عمل در مقابل نظوروزی دارد، به‌نوعی بر فرونیسیس (به‌علت پیوند وثیقش با پراکسیس) به‌عنوان حالتی صحنه می‌گذارد که در پرتو آن دزاین (موجودی که هستی او بر فهم استوار شده است) به حقیقت وصول پیدا می‌کند. در مقابل پوئسیس، پراکسیس و فرونیسیس دارد. گادامر اما همچون هایدگر، گسستی میان عالم نظر و عالم عمل قائل نمی‌شود و در کتاب حقیقت و روش، با بازخوانی و بحث دوباره در باب حکم تأملی و حکم تعیین‌گر در تلقی کانتی - که این دو را به دو حوزه کاملاً جدا نسبت می‌دهد: یکی را به حوزه زیبایی‌شناسی و دیگری را به حوزه اخلاق - دو عرصه زیبایی‌شناسی و اخلاق را به یکدیگر پیوند می‌دهد (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۹۰). با بحث در این سطح، عرصه فرونیسیس دیگر محدود به حوزه اعمال اخلاقی نیست، بلکه اساساً در صدور حکم است؛ حتی آنچه کانت به آن حکم تأملی می‌گوید و آن را مختص حوزه زیبایی‌شناسی می‌داند. حتی گادامر حکم تأملی کانت را با آنچه ارسطو حکمت عملی می‌نامد، یکی می‌انگارد (همان: ۹۶).

در نظر گادامر، فهم همچون فرونیسیس است که نه فقط تأمل، بلکه ادراک و تجربه را هم شامل می‌شود (کوزنز هوی، ۱۳۸۵: ۱۵۴)؛ این برداشت گادامر مقابل برداشت ریکور از فلسفه ارسطوست. گادامر به فرونیسیس ارسطویی و ریکور بیشتر به «تخنه» توجه دارد. همچنین در نظرگاه گادامر، هرکس که در برابر گزینش قرار می‌گیرد، بایستی دست به تصمیم بزند. این خصیصه که انسان‌ها باید دست به انتخاب بزنند، آن‌ها را از قلمرو دیگر موجودات بیرون می‌برد؛ به تعبیری، انسان بودن یعنی همیشه در برابر گزینش‌ها قرار گرفتن. همان‌طور که ارسطو می‌گوید: انسان‌ها دارای پروهایرسیس (گزینش) هستند. آن‌ها باید برگزینند (گادامر، ۱۳۸۲: ۱۸۴). در علوم انسانی، که موضوعشان انسان و فهم او از خود است، انسان خود را به‌مثابه وجود عمل‌کننده می‌فهمد (گادامر، ۲۰۰۴: ۳۱۳).

در این معنا، انسان (عامل) بیرون از وضعیت عمل نیست که ناظر و مشاهده‌گر باشد، بلکه وجود او مستقیماً درگیر و در درون عمل است، چون باید تصمیم بگیرد و کاری انجام بدهد (همان‌جا).

در هرمنوتیک رمانتیک، فهم و تفسیر که تا پیش از آن دو عنصر جدا از هم تصور می‌شد، یگانه انگاشته شد. مقوله‌ای که در ادامه سنت هرمنوتیکی - یعنی هرمنوتیک فلسفی - نیز به دیده مقبول شناخته شد، اما گادامر عقیده داشت که عنصر سومی هم در فرایند فهم دخیل است که در هرمنوتیک رمانتیک مغفول واقع شده و آن کاربرد است. چنان‌که پیش‌تر نیز ذکر شد، در تلقی گادامر کاربرد، غایت هرمنوتیک فلسفی محسوب می‌شود؛ یعنی به زمان حال آوردن متن و پیوند آن با زندگی اکنونی و اینجایی که به خویشتن‌فهمی مفسر منجر می‌شود و متناسب با علایق و انتظارات مفسر است (Gadamer, 2004: 306-310; Lawn & Keane, 2011: 11).

سویۀ کاربردی در واقع تابعی از اصل مرکزی هرمنوتیک فلسفی است که بر اساس آن، فهم همواره بر یک وضعیت زمانی، تاریخی و انضمامی استوار است. وقتی فهم با عمل گره می‌خورد، اصطلاح کلیدی سویۀ کاربردی در هرمنوتیک گادامر با فرونسیس قرابت پیدا می‌کند؛ بنابراین، تلقی گادامر از «کاربرد» شباهت بسیاری با مفهوم «فرونسیس» دارد؛ زیرا آن نیز به معنای اعمال چیزی بر چیزی نیست؛ مثلاً آن‌طور که استادکار برداشت ذهنی خود را بر مواد فیزیکی اعمال می‌کند، بلکه مفهوم کاربرد بیشتر به درک آنچه در یک وضعیت رخ داده مطرح است، مربوط می‌شود (هوی، ۱۳۸۵: ۱۵۴). از این رو، گادامر در تأکید بر جنبۀ کارکردی و پراگماتیستی فهم از حکمت عملی ارسطو تأثیر پذیرفته و از این روست که گادامر فهم و تفسیر را جزء امور انضمامی و تجربی می‌داند و مدعی است که نمی‌توان در فهم و تفسیر، خود را اسیر قواعد و روش‌های خاص کرد؛ و در خوانش متن، «ما همواره از موضع خود با متن روبه‌رو می‌شویم و در معنای آن شرکت می‌کنیم» (نیوتن، ۱۳۷۳: ۱۹۱).

گادامر برای تفهیم و تعمیق بیشتر این مفهوم از متون مذهبی و حقوقی مثال می‌آورد: «به متن حقوقی و دینی همچون سندی تاریخی نگریسته نمی‌شود، بلکه مهم تطبیق آن یا

آموزه مذهبی با شرایط و اوضاع فعلی است. برای قاضی مهم آن است که فلان قانون در شرایط حاضر چگونه تطبیق می‌شود و نحوه اجرای آن در این موقعیت خاص چگونه است؛ بنابراین، در نظر گادامر، برای حقوق‌دان و عالم مذهبی، درک شرایط و موقعیت وضع قوانین و پیدایش متن کافی نیست، بلکه اطلاع از شرایط و زمینه‌های فعلی اهمیت دارد، تا کارایی و کاربرد متن حقوقی یا مذهبی در موقعیت تفسیر ارزیابی شود» (واعظی، ۱۳۸۵: ۱۴۰).

۲-۲. نسبت میان آموزه‌های اخلاقی صوفیانه و آموزه‌های اخلاقی سعدی

آنچه با تأمل در تاریخ گذشته ایران برمی‌آید، نشان از آن دارد که تصوف از قرن پنجم پیشرفت روزافزونی در جامعه ایرانی پیدا می‌کند. عوامل مختلفی در به‌وجودآمدن چنین جریانی دخیل بوده‌اند؛ از آن جمله می‌توان از یک سو به امام محمد غزالی اشاره کرد که با نوشتن *احیا (علوم‌الدین)* میان دین و تصوف تألیف و تلفیقی وثیق برقرار می‌نماید و بنیان‌های نظری میل و گرایش به مشی صوفیانه را هموار می‌سازد. این مهم با تصنیف *تهافت الفلاسفه* و از رونق افتادن بحث‌وفحص‌های عقلانی به اوج خود می‌رسد؛ به طوری که چندی نگذشت - به‌ویژه در دوره سلجوقیان - که فرمانروایان در هر فرصتی تلاش می‌کردند، مراتب احترام خود را به مشایخ محلی ابراز دارند و از آن‌ها پشتیبانی کنند. در این دوران، نفوذ مشایخ بیش از هر زمان دیگری افزایش می‌یابد (برتلس، ۱۳۷۶: ۴۹)، تا جایی که قرن ششم به «دوره خانقاه» معروف می‌شود (شریعتی، ۱۳۷۱: ۷۲). از سوی دیگر، در قرن هفتم، مغولان که از هرگونه حله فرهنگ و فرزاندگی عاری بودند، بیزاری از دنیا و تسلیم و تمکین در برابر سرنوشت محتوم را به‌عنوان دستورالعمل زندگی برای قوم ایرانی به ارمغان آوردند که پُر واضح است در بستر چنین اوضاع و احوالی، تفسیر و افق تازه‌ای از زندگی و هستی شکل می‌گیرد. حکایت زیر که در تاریخ جهانگشا آمده، بیان‌کننده طرز تلقی علمای عصر در مواجهه با طامة الکبرای هجوم مغولان است، چه برسد به عامه مردم که پیرو و دنباله‌رو دانایان قوم خویش بوده‌اند:

«میر امام جلال‌الدین علی بن احسن الرندی که مقدم و مقتدای سادات ماوراءالنهر بود و در زهد و شرع مشارالیه ما رو به امام عالم رکن‌الدین امامزاده که افاضل علمای عالم

بود، طیب الله مرقدهما، آورد و گفت: مولانا چه حالت است این که می‌بینی؟ به بیداری است یا رب، یا به خواب؟ مولانا امامزاده گفت: خاموش باش. باد بی‌نیازی خداوند است که می‌وزد. سامان سخن گفتن نیست» (جوینی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۱۱).

این‌همه گویای این مطلب است که رویکرد صوفیانه به مقوله زندگی، فلسفه زندگی تلقی می‌شد و ذهن و زبان عموم مردم را تسخیر کرده بود.

تردیدی نیست که سعدی و آثار او ملهم و متأثر از تعالیم صوفیه است، اما از سوی دیگر، سعدی بنده چشم‌وگوش‌بسته این جریان نیست و همان هنگام که یک چشمش به تصوف و آرای آنان است، چشم دیگرش نیز معطوف به مظاهر دنیایی و مادیات است. این امر موجب دووجهی بودن شخصیت سعدی شده و درست از همین جاست که خط فاصله‌ای میان او و صوفیان رسمی ایجاد می‌شود. با این توضیحات، سعدی به تعبیر اسلامی ندوشن، یک موجود تلفیقی است و بهترین مردم ایران در حلول تاریخ موجودات تلفیقی بوده‌اند؛ در دورانی بیشتر و در دورانی کمتر. آمیخته‌ای از اندیشه‌های مختلف. چون تاریخ ایران و سیر تاریخی کشور ایجاب می‌کرده که جامعه ایرانی تلفیقی شود (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۳: ۱۰۵). این داوری دقیق و قابل تأمل، بیشتر و از منظری دیگر، بر قلم ادوارد براون نیز جاری شده است: سعدی نسبت به عطار و مولوی از نوع کاملاً دیگری است؛ روی هم رفته، خصلت زیرکانه نیمه‌دیندار و نیمه‌دنیادار را معرفی می‌کند. در زمان او، تصوف چنان فضا را انباشته، و اصطلاحات آن - هم‌چنان‌که هنوز نیز وجود دارد - آن‌چنان در زمره محاورات روزمره جاری و ساری بود که آثار آن در نوشته‌های سعدی نه اندک است و نه مشکوک. با این حال، بی‌هیچ تردیدی می‌توان گفت که عقل دنیادار بیش از تصوف، خصیصه اصلی اوست (براون، ۱۳۵۱: ۲۰۹-۲۱۰).

با عنایت به مستندات تاریخی موجود از وقایع زندگی سعدی، این نظر بیش از پیش مورد تأیید و تصدیق قرار می‌گیرد؛ زیرا سعدی در ایام تحصیل در نظامیه بغداد از یک سو سر بر آستان تعالیم عارفی چون شیخ شهاب‌الدین سهروردی صاحب کتاب *عوارف‌المعارف* سوده و از دیگر سو، محضر نوه فقیه و محدثی همچون ابن جوزی مؤلف *تلبیس ابلیس* و مخالف صدر اول متصوفه را درک کرده است. اگر سعدی را پیامد و

برآیند آموزه‌های دو شخصیت ارزیابی کنیم، درمی‌یابیم که داوری اسلامی ندوشن و براون به صواب نزدیک و دقیق است. به هر ترتیب، تعالیم عرفانی تا جایی مورد پسند سعدی است که برای تعدیل اخلاق اجتماعی نافع واقع شود و نه بیش از آن؛ اینجا مرز انفصال بین سعدی و دیگر صوفیه است. یکی از مفاهیم مورد اختلاف سعدی و دیگر صوفیان، نوع نگرش آن‌ها به مفهوم «فقر و غنا» است. در ادامه کوشیده می‌شود تا با بررسی مفهوم «فقر و غنا» در نظرگاه سعدی (گلستان) و دیگر متصوفه (رساله‌های اخلاقی) این تمایز تبیین و تحلیل شود.

۲-۱. مفهوم «فقر و غنا» در رساله‌های اخلاقی پیش از سعدی

تعیین و تبیین جایگاه «فقر و غنا» در نسبت به سیروسلوک علمی و مشی زندگی اهل تصوف، یکی از مسائلی است که همواره در کتب کلاسیک صوفیه مورد بحث و فحص قرار گرفته است. ایپستمه یا معرفت علمی حاکم بر گفتمان صوفیه، ترجیح فقر بر غنا بوده و بر این اساس، فقیر صابر را بر غنی شاکر مرجح دانسته‌اند. نظریه‌ای که تغییرناپذیر و ابدی می‌نمود و برای هر عصری و نسلی، حکمی بلامرجح به نظر می‌رسید. بزرگان صوفیه در طول چند قرن، چنین حکمی را در آثار به‌جامانده از خود ثبت و ضبط کرده‌اند که در ادامه، به پاره‌ای از این اقوال اشاره خواهد شد:

بایزید بسطامی: «الهی مرا فقر و فاقه به تو رسانید و لطف تو آن را زایل نگردانید» (عطار، ۱۳۸۸: ۱۱۵). بسطامی در این جمله، فقر را شاهره و وصول به خداوند می‌داند.

جنید: «توانگری کسوت ربوبیت است و درویشی کسوت عبودیت» (روزبهان بقلی، ۱۳۶۰: ۱۵۸). در نظرگاه جنید، لازمه بندگی، فقر است.

شبلی: «فروترین درجه اندر فقر آن است که همه دنیا آن مردی باشد به یک روز نفقه کند اگر بر دل او درآید که اگر فردا را قوت باز گرفتمی بهتر بودی، اندر درویشی صادق نباشد» (قشیری، ۱۳۸۳: ۴۹۳).

سلمی: «فضیلت فقط فقیری را سزاست که بر حال خود رضا داده باشد و فقیر صادق آن کسی است که از ماسوی‌الله مستغنی باشد و جز به خدای تعالی نیاز نبرد و بدو مستغنی باشد» (سلمی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۱۳۷). سلمی، رضا بر جایگاه فقر را از لوازم بایسته

فضیلت برمی شمارد.

قشیری: «و گفته‌اند درویشی شِعار اولیا بود و پیرایهٔ اصفیا و اختیار حق سبحانه و تعالی خاصگان خویش را از اتقیا و انبیا علیهم‌السلام و درویشان گزیدگان خدای‌اند و از بندگان او و موضع رازهای او، اندر میان خلقان او و خلق را سبب ایشان نگاه می‌دارد و به برکت ایشان روزی همی دهد و درویشان صابر همنشینان خدای باشند در قیامت» (قشیری، ۱۳۸۳: ۴۵۳). چنان‌که ملاحظه می‌شود، قشیری در رسالهٔ قشیرییه - و در باب چهل و یکم - در فقر، جایگاه درویشان صابر را تا مرتبهٔ همنشینی با خداوند بالا می‌برد.

محمد غزالی: «بدان که مردمان مختلف شده‌اند بر این، جنید و خواص و بیشتر علما گفته‌اند که درویشی فاضل‌تر از توانگری است و ابن‌عطا گفته است که توانگر شاکر که به حق آن قیام نماید، فاضل‌تر از درویش صابر و گفته‌اند که جنید، ابن‌عطا را برای این مخالفت دعای بد کرد و او را بدین سبب محنت رسید» (غزالی، ۱۳۷۲: ۳۴۴). این جمله‌های کتاب *احیاء علوم الدین* - در باب منجیات دربارهٔ اجماع صوفیان در تفضیل درویشی بر توانگری - نشان از فضیلت و برتری درویشی بر توانگری در نظرگاه امام غزالی دارد. محمد غزالی همچنین در جلد دوم *کیمیای سعادت* آنجا که دربارهٔ فقر و زهد سخن می‌گوید: «درویش صابر را بر توانگر شاکر» برتری می‌دهد: «اما درویش را صفات بشریت کوفته می‌شود و به رنجی که می‌بیند از دنیا نفور می‌شود. و من را بدان قدر که دوستی دنیا کمتر می‌شود دوستی حق تعالی زیادت می‌شود، و چون دنیا زندان وی شد - اگرچه وی کارهٔ آن بود - به وقت مرگ دل وی با دنیا کمتر التفات کند. و توانگر چون برخورداری برگرفت از دنیا و با آن انس گرفت، و فراق بر وی دشوارتر شد، در وقت مرگ بسیار فرق باشد، میان این دو دل، بلکه در وقت عبادت و مناجات همچنین، که آن لذت که درویش یابد، هرگز توانگر نیابد، و ذکر توانگر به سر زبان و ظاهر دل باشد. و تا دل ریش و کوفته نباشد و در رنج و اندوه سوخته نباشد، لذت ذکر در باطن وی فرونیاید. و همچنین اگر هر دو در قناعت برابر باشند، هم درویش فاضل‌تر» (همو، ۱۳۸۰: ج ۲، ۴۲۶).

ابوطالب مکی: «و اذا رایت الغنی مقبلا فقل ذنب عجلت عقوبته» (مکی، ۱۹۹۷: ۳۲۸).

این جملهٔ مکی (هرگاه نعمت و مکتبی به صوفیان روی می‌آورد، آن را نشانهٔ غضب الهی

و مکافات گناهان خویش می‌پنداشتند) که در قوت القلوب نقل شده، بسیار درخور غور و تأمل است؛ بلا و عقوبت پنداشتن مال و نعمت!

هجویری: «با اغنیا حساب کنند، از درویشان عذر خواهند. و عذر فاضل‌تر از عتاب حساب... ابن عطا دلیل آورد بر آنکه اغنیا فاضل‌ترند؛ که با ایشان به قیامت حساب کنند، و حساب، شنوایدن کلام بی‌واسطه باشد اندر محل عتاب و عتاب از دوست به دوست باشد. جنید گفت: اگر با اغنیا حساب کنند، از درویشان عذر خواهند. و عذر فاضل‌تر از عتاب حساب» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۴). البته هجویری در کشف‌المحجوب نام معدودی از از بزرگان تصوف که غنا را برتر از فقر می‌دانستند برمی‌شمارد، اما در نهایت نتیجه‌گیری او ختم به جمله‌های بالا می‌شود.

فیض: «فلنطلق القول بان الفقرا صلح الکافة لخلق و افضل» به نحو مطلق باید بگوییم که برای عموم مردم، فقر از غنا برتر و سلامت‌خیزتر است؛ چراکه انس و علاقه فقیر به دنیا کمتر است و به میزانی که این علاقه کمتر شود، ثواب عبادات و تسبیحات او افزون‌تر می‌گردد» (سروش، ۱۳۸۰: ۵۶؛ همو، ۱۳۷۶: ۸۲). چنان‌که ملاحظه می‌شود، فیض - متفکر شیعی - نیز در کتابش پس از بررسی بسیار غنا و فقر، و احوال و احکام آن دو، چنین فتوا می‌دهد که فقر از غنا برتر است.*

از گزارش‌هایی که در کتب صوفیه مضبوط است نیز چنین برمی‌آید که سرتافتن از قرائت مسلط صوفیه در این باب - یعنی برتری فقر بر غنا - تاوان سخت لعن، طرد و تکذیب مشایخ بزرگ قوم را به همراه داشته است. از قضا، هم در قوت القلوب مکی و هم در احیاء علوم‌الدین غزالی فرجام تلخ مخالفت ابن عطاء الادمی با جنید و قائل شدن به تفضیل غنی شاکر بر فقیر صابر، چنین بازگو می‌شود: «جنید او را نفرین کرد. به نفرین جنید گرفتار آمد و اموالش تلف شد و فرزندانش به قتل رسیدند. خود نیز به مدت چهارده سال دیوانه شد تا از رای خود برگشت و فقیر صابر را بر غنی شاکر ترجیح نهاد» (مکی، ۱۹۹۷: ۳۵۶).

۲-۲-۲. تحقق فرونسیستی گادامری در حکایت جدال سعدی با مدعی

سعدی در مواجهه با تلقی مفهوم فقر و غنا در نظام صوفیانه، با اتخاذ رویکرد فرونسیستی،

یعنی حکمت اخلاقی جزئی‌نگر، توانسته است یک اصل کلی را بر موقعیت خاصی انطباق دهد و آن را به کار بگیرد؛ به تعبیر دیگر، سعدی در قرن هفتم، موضوع فقر و غنا را نه با تکرار یک معرفت نظری (اپیستمه) با رویکردی فراتاریخی، بلکه آن را با دیدگاهی فرونیستی - کاربردی، و متناسب با یک وضعیت زمانی، تاریخی و انضمامی فهم و تفسیر می‌کند. اهمیت و ارزش تلقی سعدی با مرور گذری بر اوضاع اجتماعی و سیاسی عصر او بهتر به چشم می‌آید. زرین کوب در کتاب *روزگاران* می‌نویسد: «ورطه عمیقی که در این ایام زندگی توانگر و درویش را از هم جدا می‌ساخت و در *گلستان* سعدی و در مطایبات عیید زکائی به‌نحو جالبی مجال تصویر یافت، توانگران عصر: مقاطعه‌کاران مالیات، اقطاع‌داران وزرا و مستوفیان و حتی فقها و مشایخ بزرگ بودند - و شاعران و نقاشان و خطاطان و اهل موسیقی - و صاحبان صنایع و ظریف و دستی هم از قبیل آن‌ها منتفع می‌شدند و در رفاه نسبی می‌زیستند. باقی مردم زندگی را در فقر و قحطی و گرسنگی دائم و روزافزون سر می‌کردند. با این حال، غریزه حیات که تمنیات جنسی را ضامن اغتنام فرصت می‌سازد، دائم نفوس فقرا را می‌افزود و کثرت فقر و تزلزل زندگی در عین حال عامل عمده‌ای در گرایش طبقات درویش به تصوف و عالم فقر می‌شد (۱۳۷۹: ۵۴۷).

در چنین شرایطی، سعدی در پاسخ به پرسش «چه باید کرد» - پرسشی که در بطن سویه کاربردی متأثر از فرونیسیس وجود دارد و فهم و عمل را به هم پیوند می‌دهد - مانیفست خود را در باب «تفضیل غنا بر فقر» در «جدال سعدی با مدعی» در باب توانگری و درویشی ارائه می‌کند. وی در عین حال که تحت تأثیر فهم این موضوع در سنت پیش از خود هست، اما با امروزین کردن این فهم و مشارکت در تولید معنای تازه‌ای از آن (اینجایی و اکنونی کردن آن)، مهارت به‌کارگیری این حکمت عملی را به نمایش می‌گذارد. چنان که طرح تازه‌ای به‌دست می‌دهد تا به‌طور مستقیم به کار زیستن آید؛ طرحی که برخلاف قرائتی صوفیانه و دنیاگریزانه، بر اصل تنعم و برخورداری و کامرانی صحه می‌گذارد.

سعدی در حکایت «جدال مدعی با سعدی» در قالب روایتی داستانی کوشیده است تا با عنصر «گفت‌وگو» میان شخصیت‌های داستان، دلایل و احتجاجات طرفداران درویشی

و توانگری را ترسیم و تبیین کند. او به‌عنوان راوی حکایت، مدافع توانگری است و لذا به دلایل برتری توانگری بر درویشی می‌پردازد؛ در مقابل نیز شخصیتی که مدافع درویشی است، دلایل برتری فقر و درویشی بر توانگری را برمی‌شمارد. سرانجام دعوی را به نزد قاضی می‌برند و...

در این حکایت به‌نحو بسیار هنرمندانه‌ای دلایل طرف‌داران توانگری و طرف‌داران فقر و درویشی در کتاب‌های اخلاقی صوفیانه بازخوانی می‌شود؛ به‌نوعی که مخاطب با خواندن این حکایت در متن اصلی در جریان حال‌وهوای اصول و قواعد نظری حاکم بر تقابل توانگری و درویشی در فرهنگ صوفیانه پیشین تا آن عصر قرار می‌گیرد. کافی است به دلایلی که سعدی در باب تفضیل توانگری بر درویش اقامه کرده، دقیق شویم تا به تحلیل عمیق و فرونیستی وی از مبرات و مضراتی که بر «غنا» و «فقر» مترتب است، واقف گردیم. او در ستایش توانگری می‌گوید: «... اگر قدرت جود است و گر قوت سجود، توانگران را به مسیر شود که مال مزکی دارند و جامه پاک و عرض مصون و دل فارغ، و قوت طاعت در لقمه لطیف است و صحت عبادت در کسوت نظیف...»

شب پراکنده خسبد آن‌که پدید
 نبود وجه بامدادانش
 مور گرد آورد به تابستان
 تا فراغت بود زمستانش
 (سعدی، ۱۳۷۴: ۱۶۶)

و در نکوهش فقر می‌گوید:

«فراغت با فاقه نپیوندد و جمعیت در تنگدستی صورت نیندد. یکی تحرمة عشا بسته و

دیگری منتظر عشا نشسته، هرگز این بدان کسی ماند؟

خداوند مکنت به حق مشغول
 پراکنده‌روزی، پراکنده‌دل

یا هرگز دیدی دست دغایی بر کتف بسته یا بینوایی به زندان در نشسته یا پرده معصومی دریده یا کفی از معصم بریده الا به‌علت درویشی؟ ... بطن و فرج توأم‌اند؛ یعنی، دو فرزند یک شکم‌اند، مادام که این یکی بر جای است، آن دگر بر پای است... چه مایه مستوران به‌علت درویشی در عین فساد افتاده‌اند و عرض گرامی به باد زشت‌نامی برداده.

با گرسنگی قوت پرهیز نماند افلاس عنان از کف تقوا بستاند» (همان‌جا)

آنچه نقل شد، بخشی از گفت‌و شنودی است که میان سعدی و مدعی در باب هفتم

گلستان آمده و این سطرها تنها خلاصه و عصاره‌ای از دلایل و براهین سعدی است در مدح توانگری و ذم درویشی.

دو نکته حائز اهمیت از سطور بالا برمی‌آید: نخست آنکه قرائت صوفیانه و تا حدود زیادی انتزاعی و مجرد از تفضیل غنا بر فقیر، با داستان هنرمند سعدی به تفسیر و تصویری زمینی، عینی و زندگی‌بخش مبدل می‌شود. دیگر آنکه سعدی «قدرت احسان و صحت عبادت و تضمین امنیت» و یا به عبارتی، آبادانی و کامرانی دنیا و آخرت را در گرو توانگری می‌بیند و برعکس، «پریشانی، فساد و زشت‌نامی» و یا «خسران دنیا و آخرت» را ریشه در فقر ارزیابی می‌کند. در نگرگاه او، علاوه بر اینکه توانگری آرامش ایجاد می‌کند و جمعیت خاطر توانگر بیشتر است، ریشه مشکلات فرهنگی در وجود مشکلات اقتصادی است و لاجرم هرچه جنایت است، ناشی از فقر است (داوری، ۱۳۸۸: ۸۶). بر این اساس، سعدی سقف شریعت را بر ستون معیشت استوار می‌بیند و دینداری نیکو را در صورت داشتن دنیایی خوب ممکن می‌داند؛ یعنی فراغت از حاجات اولیه، این امکان و شرایط را فراهم می‌آورد که فارغ‌البال و با فرح حال به حاجات ثانویه بیندیشیم و پردازیم. چنین نگرشی در نسبت میان دین و دنیا در مقابل نظریه غالب در فرهنگ ایرانی اسلامی قرار می‌گیرد. بی‌تردید چنین دیدگاهی به دین و دنیا برای مردمی که در کشاکش سیل حوادث مصیبت‌بار تنها به زنده‌ماندن رضایت داده بودند و امنیت و برخورداری را در آسمان‌ها جست‌وجو می‌کردند، زندگی‌آفرین است.

قابل یادآوری است که رأی اصلی سعدی در باب تفضیل غنا بر فقر «در جدال مدعی با سعدی» به تفصیل آمده است، اما با تأمل و توغل در دیگر باب‌های گلستان (باب‌هایی چون «اخلاق درویشان»، «فضیلت قناعت» و ...) نیز می‌بینیم که این نگره مورد تأکید و تصریح سعدی قرار گرفته است. برای اثبات این مدعا، در ادامه، نمونه‌هایی از این نگره ذکر می‌شود:

«یکی از پادشاهان عابدی را پرسید که اوقات عزیزت چون می‌گذرد؟ گفت: همه‌شب در مناجات و سحر در دعای حاجات و همه‌روز در بند اخراجات. ملک را مضمون اشارت عابد معلوم گشت. فرمود: تا وجه کفایت او معین دارند تا بار عیال و اطفال از دل او برخیزد:

ای گرفتار پایبند عیال	دگر آزادگی مبند خیال
غم فرزند و برگ و جامه و قوت	یادت آرد ز سیر در ملکوت

همه روز اتفاق می‌سازم که شبی با خدای پردازم
شب چو عقد نماز می‌بندم چه خورد بامداد فرزندم؟
(سعدی، ۱۳۷۴: ۱۰۰)

تفضیل غنا بر فقر در حکایت بالا کاملاً پدیدار است. سعدی در این سطور و ابیات، سیر در ملکوت و پرداختن شبانه به خدا را منوط به فراغت بال (غنا) و ترفیع غم (فقر) فرزند و برگ و جامه و قوت می‌داند. همین مضمون و مفهوم را در بیت‌های زیر می‌توان ملاحظه کرد:

چو دو ساعت از تو به جایی رود دل به تنهایی اندر صفایی نبینی
ورت جان و مال است و ریخ و تجارت چو دل با خدای است، خلوت‌نشینی
(همان: ۹۷)

حال این نگرش غنامدارانه سعدی را با نگاه فقرمدارانه صوفیان پیش از او، مثلاً با نگره حمدون قصار مقایسه کنید که می‌گوید: «عبدالله مُنازل گفت: چون حمدون بیمار شد، او را گفتند: فرزندان را وصیتی کن. گفت: «من بر ایشان از توانگری بیش می‌ترسم که از درویشی» (عطار، ۱۳۸۸: ۳۵۳). ترجیح فقر و ترس از توانگری و غنا گفتمان مسلط صوفیان پیش از سعدی بود. در حکایت بعد نیز می‌توان ترجیح سعدی بر تفضیل غنا بر فقر را مشاهده کرد:

«یکی از حکما پسر را نهی می‌کرد از بسیار خوردن که سیری شخص را رنجور دارد. گفت: ای پدر گرسنگی مرد را بکشد [نشنیده‌ای که ظریفان گفته‌اند: بسیری مردن به که گرسنگی بردن]. اندازه نگه دار. کلوا واشربوا و لاتسرفوا.

نه‌چندان بخور کز دهانت برآید نه‌چندان که از ضعف جانت برآید»
(سعدی، ۱۳۷۴: ۱۱۱)

در این حکایت اگرچه تأکید بر «اندازه نگاه‌داشتن» و «پرهیز از اسراف» است، اما پسر حکیم از قول ظریفان به پدرش می‌گوید: به‌سیری (نشان غنا) مردن، بهتر از تحمل گرسنگی (نشان فقر) است! در حکایت بعدی، سعدی با خروج از هنجار معمول جامعه خویش، به‌طور ضمنی، کنج عزلت خزیدن و گوشه‌گیری برخی صوفیان را به چالش می‌کشد:

«یکی را از علمای راسخ پرسیدند که چه فرمایی در نان وقف؟ گفت: اگر از بهر جمعیت

خاطر می‌ستاند حلالی است و اگر جمع از بهر نان می‌نشیند، حرام
 نان از برای کنج عبادت گرفته‌اند صاحب‌دلان، نه کنج عبادت برای نان»
 (همان: ۱۰۳)

بر اساس این حکایت، برخی صوفیان ظاهراً به‌منظور کسب نان و برای سد جوع
 به‌قول سعدی جمع می‌نشستند و قطعاً این کار از روی فقر بوده است؛ زیرا هیچ شخص
 توانگری از بهر نان وقفی کنج عزلت نمی‌گزیند. سعدی همچنین در ضمن حکایتی که در
 باب پنجم (عشق و جوانی) گلستان نقل می‌کند، بنیاد قدرت و روابط اجتماعی را در
 توانگری جست‌وجو می‌کند: «هر که را زر در ترازوست زور در بازوست و آن‌که بر دینار
 دسترس ندارد در همه دنیا کس ندارد» (همان: ۱۴۶)

و این نگاه مادی و دنیاگرایی سعدی در برابر نگرگاه آخرت‌گرای امثال غزالی قرار
 دارد که معتقد است هنگام ورود به بهشت، فقرا بر اغنیا تقدم دارند (غزالی، ۱۳۷۲: ۷۳۵).
 حال آنکه سعدی ضمن توجه به توانگری و غنا، بر امر «زیستن» تأکید دارد:
 خوردن از بهر زیستن و ذکر کردن است

تو معتقد که زیستن از بهر خوردن است
 (سعدی، ۱۳۷۴: ۱۱۱)

این نگاه و نگره (تفضیل غنا بر فقر) را در خلال ابیات زیر (خاصه در واپسین بیت)
 نیز می‌توان مشاهده کرد؛

نشود آواز دف و چنگ و نی	گوش تواند که همه عمر وی
بی‌گل و عنبر به سر آرد دماغ	دیده شکید ز تماشای باغ
خواب توان کرد، سفت زیر سر	ور نبود بالش آگنده پسر
دست توان کرد در آغوش خویش	ور نبود دلبر همخوابه پیش
صبر ندارد که بسازد به هیچ	وین شکم بی‌هنر پیچ پیچ

(همان: ۱۲۶ و ۱۲۷)

۳. نتیجه‌گیری

سعدی با درک صحیح از اوضاع سیاسی اجتماعی حاکم بر جامعه عصر خویش پس از حمله

مغول، و با التفات به گفتمان مسلط بر ذهن و زبان مردم در عرصه فرهنگ، یعنی انگاره‌های صوفیانه، توانست خون تازه‌ای در رگ‌های خشکیده روح و فرهنگ ایرانی اسلامی تزریق کند. او برای تحقق چنین امری، به بازخوانی و بازتولید منابع فرهنگی موجود و در رأس آن آرای تصوف از آن جمله موضوع فقر و غنا پرداخت. از همین روست که اصطلاحات عرفانی در زبان سعدی دقیقاً به مفهوم رایج در کتب مربوط نیست. او ظرف اصطلاح را گرفته، اما مظهری دیگر در آن ریخته است؛ چنان‌که در مقایسه با رساله‌های اخلاقی صوفیانه که در باب مفهوم «فقر و غنا»، به تفضیل فقر بر غنا رأی داده‌اند، او با بازخوانی و نواندیشی این مفهوم، نگرش و دگرشی تازه از آن ارائه می‌دهد. پیوندی که سعدی میان فهم، تفسیر و زندگی ایجاد می‌کند، دقیقاً هدفی است که گادامر از فرونیسیس ارسطویی در فرایند فهم مراد می‌کند؛ و با چنین رویکردی که حاصل تأملی فرونیستی است، سعدی با بصیرتی، اخلاق فراتاریخی را به اخلاقی تاریخی تبدیل می‌کند.

پی‌نوشت

* قابل یادآوری است که تلقی باطنی و تأویلی هم از فقر و غنا در کتب صوفیه وجود دارد؛ مثلاً در فرهنگ اصطلاحات عرفانی دکتر سجادی در ذیل غنی و فقر چنین آمده است: «در اصطلاح عارفان یعنی غنای دل و نفس، و غنای به حق که بنده در این مقام خود را از همه جهانیان بی‌نیاز بداند و چون حق را یافته، التفاتی به ماسوی الله نمی‌کند» (سجادی، ۱۳۸۳: ۶۰۹). فقر: نیازمندی. از مقامات عارفان. عزالدین کاشانی گوید: «سالک راه حقیقت به مقام فقر که عبارت است از عدم تملک اسباب نرسد، الا بعد از عبور بر مقام زهد» (همان: ۶۲۳). نیز نک: مقاله «تحلیل عرفانی فقر و غنا از دیدگاه عرفانی خواجه عبدالله انصاری و مولانا» (بیرانوند و همکاران، ۱۳۹۶).

منابع

۱. ارسطاطالیس (۱۳۸۱)، اخلاق نیکوماخوس، جلد ۱ و ۲، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: دانشگاه تهران.
۲. ارسطو (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۳. _____ (۱۳۸۹)، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران:

حکمت.

۴. اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۳)، **چهار سخنگوی وجدان ایران: فردوسی، مولوی، سعدی، حافظ**، چ ۳، تهران: نشر قطره.
۵. ایروانی، جواد (۱۳۹۳)، **اسلام درباره فقر چه می‌گوید؟**، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۶. براون، ادوارد (۱۳۵۱)، **از سنایی تا سعدی**، کتاب دوم از مجلد دوم تاریخ ادبی ایران، ترجمه غلامحسین صدقی افشار، تهران: انتشارات مروارید.
۷. برتلس، یوگنی (۱۳۷۶)، **تصوف و ادبیات تصوف**، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۸. بیرانوند، نسرين و... (۱۳۹۶)، «تحلیل عرفانی فقر و غنا از دیدگاه عرفانی خواجه عبدالله انصاری و مولانا»، فصلنامه **عرفان اسلامی**، سال سیزدهم، شماره ۵۲، ۱۹۷-۲۱۸.
۹. تفضلی، زهره (۱۳۹۶)، «بازاندیشی نسبت عمل و نظر در کار معمار با تکیه بر خوانش گادامر از آرای ارسطو درباره حکمت عملی»، **مطالعات معماری ایران**، سال ششم، شماره ۱۲، ۱۳۳-۱۵۷.
۱۰. جوینی، عطاملک (۱۳۷۸)، **تاریخ جهانگشای جوینی**، تصحیح محمد قزوینی، تهران: نقش قلم.
۱۱. حیدری، احمدعلی (۱۳۸۸)، «تحلیل آگزیستانسیال هیدگر در آینه فلسفه عملی ارسطو؛ خوانشی نو از اخلاق نیکوماخوس ارسطو»، **متافیزیک**، دوره جدید، شماره ۱ و ۲، ۴۲-۶۷.
۱۲. داوری، پریسا (۱۳۸۸)، «برخی از اندیشه‌های واقع‌گرایانه سعدی در بوستان و گلستان»، **پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی**، دوره ۱، شماره ۳، ۵۹-۹۰.
۱۳. روزبهان بقلی شیرازی، ابومحمد بن ابونصر (۱۳۶۰)، **شرح شطحیات**، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
۱۴. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹)، **روزگاران: تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی**، تهران: انتشارات سخن.

۱۵. سازمند، فهیمه، آریان، حسین و بیرانوند، نسرین (۱۳۹۶)، «بررسی مفهوم فقر و استغنا در مثنوی معنوی»، فصلنامه عرفان اسلامی، شماره ۵۲، ۱۹۷-۲۱۸.
۱۶. سجادی سید جعفر (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چ ۷، تهران: انتشارات طهوری.
۱۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰)، اخلاق خدایان، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۸. _____ (۱۳۷۶)، مدارا و مدیریت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۹. سعدی شیرازی، مصلح‌الدین (۱۳۷۴)، گلستان، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۰. سلمی، ابو‌عبدالرحمن (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. شریعتی، علی (۱۳۷۱)، بازشناسی هویت ایرانی اسلامی، تهران: انتشارات الهام.
۲۲. صمدیه، مریم و ملایوسفی، مجید (۱۳۹۶)، «ارسطو و فرونیس (حکمت عملی)»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، سال هفدهم، شماره ۵۳، ۱-۲۴.
۲۳. طاهری، فاطمه‌سادات و پاکدل، مریم (۱۳۹۷)، «بررسی و تحلیل رسم فقر بر پایه متون منشور عرفانی تا قرن هفتم هجری»، متن‌شناسی ادبی، سال ۵۵، شماره ۲ (پیاپی ۴۴)، ۱۱۱-۱۲۵.
۲۴. طغیانی، اسحاق و هادی، حکیمه (۱۳۸۹)، «بررسی مفهوم فقر و استغنا در مثنوی معنوی»، مجله پژوهش‌نامه زبان و ادبیات فارسی، شماره ۵، ۴۱-۵۶.
۲۵. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۸)، تذکرة‌الاولیا، تهران: زوار.
۲۶. غزالی، محمد (۱۳۷۲)، احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به‌کوشش حسین خدیو جم، چ ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. _____ (۱۳۸۰)، کیمیای سعادت، به‌کوشش حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۳)، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۷، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۹. کوزنزهوی، دیوید (۱۳۸۵)، *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: روشنگران.
۳۰. کولاکوفسکی، لشک (۱۳۸۵)، *جریان‌های اصلی در مارکسیسم*، ترجمه عباس میلانی، تهران: آگاه.
۳۱. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۲)، *مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی*، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
۳۲. لسناف، مایکل ایچ (۱۳۸۵)، *فلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی.
۳۳. ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۵)، *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، ویرایش دوم، تهران: مرکز.
۳۴. مسعودنیا، حسین، تدین‌راد، علی و نجف‌پور، سارا (۱۳۹۰)، «رابطه عمل و نظر در تاریخ فلسفه سیاسی»، *مجله رهیافت‌های سیاسی بین‌المللی*، شماره ۲۹، ۱۲۷-۱۴۵.
۳۵. مکی، ابوبالب (۱۹۹۷)، *قوت القلوب*، الجزء الثاني، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۶. نیوتون، ک. ام (۱۳۷۳)، «هرمنوتیک»، ترجمه یوسف اباذری، *ارغنون*، سال اول، شماره ۴، ۱۸۳-۲۰۲.
۳۷. واعظی، احمد (۱۳۸۵)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.
۳۸. واینسهایمر، جوئل (۱۳۸۱)، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی: مروری بر آرای گادامر در عرصه هرمنوتیک*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
۳۹. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳)، *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمود عابدی، تهران: سروش.

40. Aristotle (2004), **Nicomachean Ethics**, Translated and Edited by Roger Crisp, Cambridge University Press.

41. Bourantas, D. (2008), **Phronesis: a Strategic Leadership Virtue**.

42. Gadamer, Hans Georg (2004), **Truth and Method**, English Translation by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, London: Continuum.

43. Halverson, Richard (2002), **Representing Phronesis: Supporting Instructional Leadership Practic in School**, (Doctoral dissertation,

Northwestern University).

44. Marx, k (1975), **Early Writings**, Trans R. Livingston and G. Benton, London: Penguin.

45. Lawn, C. & N. Keane (2011), **The Gadamer Dictionary A & C Black**, Continuum International Publishing Group the Tower Building.





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی