

Research Article

A Comparative Study of the Poetry of Warraq Heravi and Saadi, Focusing on the Didactic Typeabstract

Ayat Shokati^{1*}, Masoud Bhavanpuri², Vahid Sajjadifar³

Abstract

Mahmoud Waraq Heravi and Saadi Shirazi are two poets who have paid special attention to wisdom, advice and advice in their poetry divans. Being influenced by Islamic culture and religious teachings, especially the Qur'an and Nahj al-Balagha, along with personal life experiences, are among the sources of wisdom in their poetry. Simplicity and clarity of words and phrases, relative freedom from abandoned and incomprehensible terms, departure from the old lexical culture and using the lexical culture of our era, using proverbs in accordance with the needs of the age and the taste of the people and its popularity are among the characteristics of this edict literature. Two wise poets are considered. The present research aims to investigate the commonalities in the didactic and judgmental literature of two poets by using the descriptive-analytical method and using the American school of comparative literature. The results of the research indicate that both poets in the form of verses and various literary types recommended moral virtues such as work and effort, patience, kindness and forgiveness, anti-cruelty, etc. They have warned against greed, greed and envy. Dealing with the moral and educational principles in the poetry of these two poets is sometimes close to the point that it is as if these slogans came from the thinking of one person; For example, in two stanzas, Waraq considers property and wealth to be a means to preserve and increase human dignity, and Saadi also points out the exact same point in one stanza.

Keywords: Mahmoud Varagh, Saadi Shirazi, Wisdom, Educational Literature, Comparative Literature

1. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Khoy Branch, Islamic Azad University, Khoy, Iran

2. Visiting Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Religions and Religions, Qom, Iran

3. PhD student of Persian language and literature, Razi University, Kermanshah, Iran

Correspondence Author: Ayat Shokati

Email: Shokati81@yahoo.com

DOI: 10.30495/CLQ.2023.1974337.2492

Receive Date: 10.12.2022

Accept Date: 14.01.2023

بررسی تطبیقی شعر وراق هروی و سعدی با محوریت نوع تعلیمی

آیت شوکتی^{۱*}، مسعود باوان بوری^۲، وحید سجادی فر^۳

چکیده

محمود وراق هروی و سعدی شیرازی دو تن از شاعرانی هستند که در دیوان‌های شعری خویش به حکمت، پند و اندرز توجه خاصی داشته‌اند. تأثیرپذیری از فرهنگ اسلامی و آموزه‌های دینی به‌ویژه قرآن و نهج‌البلاغه در کنار تجارب زندگی شخصی از جمله منابع حکمت در شعر آن‌ها محسوب می‌شود. سادگی و وضوح واژه‌ها و عبارات، آزادی نسبی از اصطلاحات مهجور و نامفهوم، خروج از فرهنگ لغوی قدیم و استفاده از فرهنگ لغوی عصر خویش، بهره گرفتن از ضرب‌المثل‌ها متناسب با نیاز عصر و ذوق و سلیقه مردم و عوام‌پسند بودن آن از ویژگی‌های ادبیات حکمی این دو شاعر فرزانه محسوب می‌شود. پژوهش حاضر بر آن است با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی به بررسی وجوه اشتراک در ادبیات تعلیمی و حکمی دو شاعر بپردازد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که هر دو شاعر در قالب ابیات و انواع ادبی گوناگون، مکارم اخلاق از جمله کار و تلاش، صبر، جود و بخشش، ظلم‌ستیزی و ... را به مخاطبان‌شان توصیه کرده و آنها را از صفات نکوهیده از جمله طمع، بخل و حسد و ... برحذر داشته‌اند. پرداختن به اصول اخلاقی و تعلیمی در شعر این دو شاعر گاه به حدی نزدیک است که گویی این شعار از تفکر یک انسان برآمده‌اند؛ برای

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران

۲. استاد مدعو گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

۳. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

ایمیل: Shokati81@yahoo.com

نویسنده مسئول: آیت شوکتی

نمونه وراق در دو بیت مال و ثروت را وسیله‌ای برای حفظ و افزودن بزرگواری انسان می‌داند و سعدی نیز در یک بیت دقیقاً همین نکته را گوشزد می‌کند.

واژگان کلیدی: ادبیات تعلیمی، حکمت، ادبیات تطبیقی، محمود وراق، سعدی شیرازی

۱. مقدمه

ادبیات تطبیقی، یکی از دانش‌های نوپا و کارآمدی است که ادبیات همهٔ ملل را به‌عنوان مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته - با وجود اختلافات ظاهری و زبانی - بررسی می‌کند و ضمن شناساندن ادبیات بومی، روابط و مناسبات آن را با ادبیات جهانی، نمایان می‌سازد. «ایو شورل» بر این ویژگی تأکید می‌کند و در تعریفی از ادبیات تطبیقی می‌نویسد: «ادبیات تطبیقی، یعنی مطالعه و بررسی مقایسه‌ای آثاری که برخاسته از زمینه‌های فرهنگی متفاوت‌اند» (۱۳۸۶: ش: ۲۵).

آمیختگی خانوادگی، اجتماعی، فرهنگی و زبانی که میان ایرانیان و عرب‌ها در روزگار عباسیان رخ داد در تاریخ بشری بی‌همتاست؛ به مجرد فتح ایران به دست مسلمانان، قبایل عرب مهاجرت به سوی سرزمین فتح شده را آغاز کردند و در زندگی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی با بومیان شریک شدند. ایرانیان نیز از زمان‌های پیش به شهرهای بزرگ عراق همچون کوفه و بصره رفته، گروه‌های اجتماعی تشکیل دادند و به طور جدی در زندگی عمومی آن سامان سهیم شدند. گرچه سیاست امویان دربارهٔ عناصر ایرانی تا حدودی از این امتزاج و اختلاط کاست اما وضعیت در دولت عباسی بسیار دگرگون شد. ایرانیان حکومت عباسیان را از خود می‌دانستند و دستاورد مبارزات خود علیه امویان به شمار می‌آوردند. طبیعی است که ایرانیان برای آنکه بتوانند به طور همه‌جانبه در زندگی اجتماعی دخالت داشته باشند زبان حکومت جدید و دین نو را آموختند و جهت بیان اندیشه‌ها به زبان عربی همّت خود را جهت یادگیری این زبان به کار بستند؛ پس مدت زیادی از حکومت عباسی نگذشت که گروه‌های اندیشمندان و نویسندگان و شاعران ایرانی آگاه به زبان عربی از میان آنها پدیدار گشت (ضیف، ۲۰۰۴: ۹۱). پس به تدریج ایرانیان با زبان عربی آشنا شدند و بسیاری از عرب‌ها فارسی آموختند و دو ملت عرب و فارس در جامعه، با مذهب و سیاستی مشترک زندگی کردند. خورشان به هم آمیخت و فرهنگ و اندیشه هر یک به دیگری سرایت کرد.

محمود وراق هروی، شاعر عربی‌سرای ایرانی‌الأصل و سعدی شیرازی در دیوان‌های شعری خود، فراوان به بیان فضایل اخلاقی مانند: صبر، جود و بخشش، ظلم‌ستیزی، راست‌گویی پرداخته و نیز مردم را از رذایل اخلاقی مانند طمع، حسد، بخل و تکدی‌گری بر حذر داشته‌اند.

۱.۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر بر آن است با تکیه بر مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی و رهیافتی توصیفی-تحلیلی ابتدا منابع پیرامون ادبیات تعلیمی را مورد بررسی قرار داده و در ادامه با این رویکرد به تحلیل و واکاوی تطبیقی آن در دیوان دو شاعر و تبیین برخی نمونه‌ها پرداخته بپردازد.

۲.۱. ضرورت و هدف پژوهش

وجود مضامین حکمی و اخلاقی در دو زبان عربی و فارسی و بررسی تطبیقی آن‌ها در شعر دو تن از شاعران حکمت‌سرای، ضرورت اصلی این جستار است و هدف آن ارائه تصویری روشن و جامع از ادبیات تعلیمی در این دو ادبیات است.

۳.۱. سؤالات پژوهش

پژوهش حاضر درصدد پاسخگویی به سؤالات زیر به رشته تحریر درآمده است:

- مضامین مشترک شعر تعلیمی دو شاعر کدام‌اند؟

- در این دیوان‌ها بیشتر از کدام ابزار برای تبیین مضامین مشترک بهره گرفته شده است؟

۱.۴. پیشینه پژوهش

با مراجعه به مجلات و سایت‌های مختلف و معتبر مقالات متعددی درباره ادبیات تعلیمی به دست آمد مانند سید مرتضی حسینی (۱۳۸۸ش) در مقاله «مقدمه‌ای بر منظومات (شعر تعلیمی) عصر عباسی» در شماره ۲۵ نشریه ادب و زبان کرمان آورده است که میراث قدیم ادبیات عربی دربردارنده این نوع از انواع شعر نیست و باید ریشه‌های آن را در دوران امویان جستجو کرد. حمید شریفی (۱۳۸۹ش) در مقاله «نگرشی نو به پیدایش نظم تعلیمی در ادبیات عربی (عصر عباسی)» در شماره ۲۱ فصلنامه پژوهش‌های ادبی کوشیده است با بررسی منظومه‌های گوناگون، در عصر عباسی و دیدگاه‌های ناقدان در زمینه پیدایش این گونه منظومه‌ها، شکوفایی و جایگاه واقعی آن را در عصر عباسی به اثبات رساند. درباره محمود وراق نیز مقاله‌ای به دست آمد به نام «محمود بن حسن الوراق شاعر الزهد والحکمة» به قلم بهاءالدین سلیم عیاش در شماره ۳۸۷ مجله المعرفة، که به زندگی این شاعر پرداخته و تنها ابیاتی محدود را به‌عنوان نمونه برای حکمت بیان نموده است. وحید سبزیان پور و فاروق نعمتی (۱۳۹۱ش) در مقاله‌ای به نام «تأثیر کلام امام علی (ع) بر اشعار محمود وراق» در مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره یکم به بررسی تأثیرپذیری شاعر از کلمات و واژگان و نیز مفاهیم والای نهج‌البلاغه پرداخته‌اند. در مورد سعدی نیز مقالات فراوانی نگاشته شده است مانند محسن ذوالفقاری و زهرا یداله پنبه‌زاری (۱۳۹۰ش) در مقاله «نقد جایگاه اندیشه‌های تعلیمی و اخلاقیات در آثار سعدی» در پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، دوره ۳، شماره ۱۲ که به بررسی جهان‌بینی سعدی و جامعه آرمانی از دیدگاه وی پرداخته و با مقاله حاضر متفاوت است. اما مقاله‌ای که به بررسی تطبیقی این دو شاعر پرداخته باشد، یافت نشد و این مورد جنبه نوآوری پژوهش حاضر است.

۲. بحث و بررسی

۲.۱. مبانی نظری پژوهش و تعریف مفاهیم

فرانسه مهد ادبیات تطبیقی در معنای علمی آن است؛ در این کشور بود که نخستین بار ویلمن در سخنرانی‌های خود در سال ۱۸۲۸ م اصطلاح ادبیات تطبیقی را به کاربرد. البته محققان برآنند که آن

ادبیات تطبیقی که ویلمن و معاصرانش از آن سخن می‌گفتند «شیوه و روش علمی مشخص و معینی نداشت و درواقع، فقط نوعی مقایسه بین شاعران ممالک مختلف بود» (زرین‌کوب، ۱۳۷۴ش: ۱۸۱). با آنکه واپسین سال‌های سده نوزدهم تحولات گسترده‌ای در پژوهش‌های عملی و تطبیقی شاهد بود اما باید اعتراف کرد که دهه‌های آغازین سده بیستم بود که نخستین کتاب علمی و جامع در باب ادبیات تطبیقی در غرب نگاشته شد «نویسنده این کتاب پل وان تیگم یکی از بزرگ‌ترین استادان ادب تطبیقی در فرانسه و جهان بود» (نشریه ادبیات تطبیقی، سال دوم، شماره دوم: ۲۲۲). بدین‌گونه نخستین مکتب ادبی تطبیقی در جهان، یعنی مکتب تطبیقی فرانسه پدید آمد که در کشورهای اروپایی گسترش یافت و تا اواسط سده بیستم تنها مکتب تطبیقی رایج در جهان بود. این مکتب با مخالفت‌ها و انتقادات فراوانی روبرو شد.

در مقابل این مکتب، مکتب آمریکایی شکل گرفت که اعتقادی به نگاه به روابط میان ادبیات قومی بر اساس تأثیرگذاری و تأثیرپذیری نداشت، بلکه معتقد به وجود یک همخوانی فکری بین انسان‌ها در مناطق مختلف جهان است. رنه ولک به‌عنوان برجسته‌ترین منتقد مکتب ادبیات تطبیقی فرانسه در سال ۱۹۵۸ م به‌شدت از مفهوم تأثیرگذاری و اثرپذیری و اصول آن انتقاد کرد (مجله عالم الفکر، ش ۱، جلد ۲۸: ۲۸۸). بخشی از انتقادهای وی در این سخنرانی عبارت‌اند از: ۱- فقدان تعریفی روشن از موضوع ادبیات تطبیقی و روش‌های آن ۲- کم‌توجهی به اثر ادبی مورد بحث ۳- ملیت محوری تطبیق‌گران (مجله فصول، جزء ۱، جلد ۳: ۱۵). در واقع این سخنرانی اساس پیدایش مکتب جدیدی را بنا نهاد که از آن به‌عنوان مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی یاد می‌شود «مبنای عمل و نظر مکتب آمریکایی، بیان مشابهت‌ها و تفاوت‌ها بین ادبیات‌های مختلف و همچنین نموده‌های دیگر تفکر بشری است. مکتب آمریکایی در پی ایجاد یگانگی بین نموده‌های ادبی و هنری فکر بشری است. به این علت در بررسی‌های خود، تمایزی بین ادبیات، موسیقی و هنرهای تجسمی قائل نیست. ضمن آنکه در پی اثبات روابط تأثیر و تأثر نیست» (علوش، ۱۹۸۷م: ۹۴).

ادبیات تعلیمی یکی از انواع گسترده ادبیات است که در قالب و نمودی اخلاقی و پند و اندرزی به جلوه درمی‌آید. ماهیت اصلی ادبیات تعلیمی «نیکی، حقیقت و زیبایی است» (مجله رشد، شماره ۳۳: ۸۱). شعر تعلیمی آنست که هدف سراینده در سرودن آن آموزش اخلاق و تعلیم اندیشه‌های پسندیده مذهبی و عرفانی و امثال آن باشد (رزمجو، ۱۳۷۴ش: ۷۷). البته گاهی از آن به‌عنوان شعر حکمی نیز یاد می‌شود «حکمت، در لغت به معنای پند و اندرز است و سخن حکمت‌آمیز به سخنی اطلاق می‌شود که سرشار از دانش و خرد باشد» (داد، ۱۳۷۵ش: ۱۱۹) و «خصوصیت اصلی آن اختصار و محدودیت در قالب جمله است که یک حکم کلی با مضمونی اخلاقی را بیان می‌کند» (کهنمویی‌پور و دیگران، ۱۳۸۱ش: ۴۷۱).

ادبیات تعلیمی یا آموزشی یک دانشی را دنبال می‌کند و یا دربرگیرنده مسائل اخلاقی است. این نوع ادبی گاهی به شکل داستان (چه داستان ساده و چه فابل) و گاه به صورت غیر داستانی در متون ادبی دیده می‌شود. قابل ذکر است که نوع ادبی تعلیمی گاه به صورت مستقل و گاه در بین آثار ادبی پراکنده‌اند.

از آنجا که سعدی و وراق به این نوع ادبی توجه داشتند، نگارندگان را برآن داشت تا مباحث تعلیمی در شعر این دو شاعر را بررسی کنند.

۲.۲. برگی از زندگینامه دو شاعر

محمود وراق، از شاعران قرن دوم و سوم هجری است که متأسفانه اخبار زیادی از زندگی او در دست نیست و همه آنچه از او در کتب تاریخی و دیوان وی آمده است، این است که او محمود بن حسن است و کس دیگری از نسب و تبار او معرفی نشده است. از زندگی اولیه او و ولادتش اطلاعی چندانی در دست نیست، مگر همین اندازه که وی شاعری عراقی از شهر بغداد است که به همین خاطر به بغدادی ملقب شده است و نیز به علت رفت و آمد زیاد به کوفه به کوفی مشهور است. وی همچنین به خاطر شغل و پیشه‌اش به ۱- وراق ۲- نخاس (برده‌فروش) ملقب گشته است. عمر فروخ در تاریخ خود نوشته است: محمود وراق دوستی به نام ابی‌عاصم بن وهب داشت و هر دو به پرده‌داری در شراب‌نوشی و معاصی اشتها داشتند و نیز همو سال وفاتش را حدود ۲۳۰ ق/ ۸۴۴ م دانسته است. در دیوان وی سال وفات او را بعضی در زمان خلافت معتصم دانسته‌اند. وی اکثر دیوان خود را به مضامین حکمی اختصاص داده و ابیات اندکی از غزل در دیوان وراق باقی مانده است مانند:

ألم تعلم - فداک ابي وأمی -
بأن الحبّ من شيم الكرام

(الوراق، ۱۴۱۲ ق: ۱۷۹)

او فردی باایمان و صادق است که اکثر شعرش را وقف زهد و حکمت نموده و در ابیاتش فراوان از قرآن کریم و احادیث الهام گرفته است. دیوان وی مشتمل بر ابیاتی است که به مضامین حکمی و تشویق مردم به کارهای نیک و نیز نهی از رذایل اخلاقی پرداخته است که اثر قرآن کریم به وضوح در آنها آشکار است. او شاعری است که به برگزیدن کلمات زیبا و معانی شریف شناخته شده است (ر.ک الوراق ۱۴۱۲ ق: ۲۰-۱۱؛ فروخ، ۱۴۰۱، ج ۲: ۲۳۸-۲۳۶). «به نظر می‌رسد که او در آغاز زندگی خویش، به لہو پرداخته، سپس از آن دست برداشته و با اخلاص به سوی خداوند برگشته است» (ضیف، ۱۴۲۷ ق: ۴۰۹).
افصح‌المتکلمین شیخ مصلح‌الدین مشرف بن عبدالله سعدی شیرازی از ستارگان قدر اول آسمان شعر و ادب ایران در سال ۶۰۴ یا ۶۰۶ قمری در شیراز چشم به جهان گشود. در نام و لقب و تاریخ تولد او اختلاف است (صفا، ۱۳۳۲ ش، ج ۱: ۵۸۷). سعدی تخلص خود را از سعد بن ابی‌بکر بن سعد زنگی گرفته است و در این تردیدی نیست. مقدمات علوم را در شیراز فرا گرفت و سپس برای ادامه تحصیل به بغداد رفت و در نظامیه بغداد به تحصیل پرداخت. دوران جوانی را در نظامیه بغداد گذراند و از خرمن دانش بزرگان علم و ادب خوشه‌ها چید، آنگاه راه شام و حجاز و دیار مغرب را در پیش گرفت و حدود سه سال در شام به سر برد. پس از آن از شام بیرون آمد و به زیارت حج رفت. سعدی پس از حدود سی سال جهانگردی، در حالی که چهل و هشت یا پنجاه سال داشت، به شیراز بازگشت. وی بوستان را در سال ۶۵۵ و گلستان را در سال ۶۵۶ ه. ق تصنیف کرد و سرانجام در سال ۶۹۱ یا ۶۹۴ قمری زندگی را بدرود گفت و در شیراز مدفون شد (سجادی، ۱۳۷۶ ش: ۱۵۳).

۳.۲. بحث اصلی پژوهش

۳.۲.۱. آداب کلام و استماع

کم‌گویی و سنجیده‌گویی یکی از فضایل اخلاقی است که در تعالیم اخلاقی و دینی مطرح شده است زیرا پرگویی نتیجه نداشتن اندیشه است و انسان زمانی که بدون تفکر سخن بگوید، سخن وی چون تیری عمل می‌کند که گوینده و شنونده را دردمند می‌سازد. در قرآن کریم، فراوان بر حفظ زبان و گوش از الفاظ و کلام قبیح تاکید شده است مثل: «وَهْدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَ هُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ» (حج/ ۲۴) و «وَإِذْ أَسْمِعُوا اللُّغُوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَ قَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَأَنْبَتَعِيَ الْجَاهِلِينَ» (قصص/ ۵۵). در کلام حضرت علی (ع)، در ضرورت حفظ زبان آمده است: «ربّ قول أنفذ من صول» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۲: حکمت ۳۹۴).

در ابیات ذیل شاعر لفظ را مقدمه عمل و کار می‌داند و از انسان می‌خواهد که کلامش را بسنجد؛ چرا که اگر کلام وی نسنجیده باشد همچون یک تیر عمل خواهد کرد:

ولفظك حينَ تلفظُ في جميع
ولا تكذبُ - مقدمه لفظك
فزنه إن أردتَ القولَ وزناً
وإلا هدمَ من أركانِ نبلك

(الوراق، ۱۴۱۲ق: ۱۵۵)

وی در ابیات دیگری از انسان می‌خواهد که زبان و گوش خود را از شنیدن زشتی‌ها حفظ کند چرا که شنونده آن چون شریکی برای گوینده محسوب می‌شود:

وسمعتُ صنُ عن سماعِ القبيح
كصون اللسان عن النطق به
فإنك عند استماعِ القبيح
شريكٌ لقائله فانتبه

(همان: ۲۶۷)

سعدی، نیز بر این اعتقاد بوده است که در کلام، تفکر باید همیشه مقدم بر سخن باشد و نیز انسان همواره در کلام را به مقدار از انبان ذهن و زبان برون آورد. در ابیات زیر، سعدی بیان می‌دارد که سخن هرچند بسیار زیبا و مفید باشد، گفتن آن بیش از یکبار زیبا و جایز نیست، زیرا قدر سخن از بین خواهد رفت:

سخن گر چه دل‌بند و شیرین بود
سزاوار تصدیق و تحسین بود
چو یک بار گفتمی مگو باز پس
که حلوا چو یک بار خوردند، بس

(سعدی، گلستان، ۱۳۸۴ش: ۱۳۰).

سعدی، در آداب کلام بر اصل اقتصاد سخن پایبند بوده است و البته گفتن هر سخن را، بدلیل مسئولیت گوینده نسبت به کلامش، جایز نمی‌داند و معتقد است که انسان باید در سخن گفتن به‌گزینی

کند. مورد دیگری که سعدی آن را همیشه در بیان آداب کلام گوشزد کرده است، اصل عدالت در گفت و شنود با هم‌صحبتان است. در ابیات زیر سعدی به تمام این نکات اشاره داشته است:

زبان در کش ای مرد بسیار دان	که فردا قلم نیست بر بی‌زبان
صدف وار گوهرشناسان راز	دهان جز به لوء لوء نکردند باز
فراوان سخن باشند آگنده گوش	نصیحت نگیرد مگر در خموش
چو خواهی که گویی نفس بر نفس	نخواهی شنیدن مگر گفت کسی؟
نباید سخن گفت ناساخته	نشاید بریدن نینداخته

(سعدی، بوستان، ۱۳۸۴ش: ۱۵۱).

آداب کلام و استماع در نزد سعدی، همواره بر این امر استوار است که هر سخن نیازمند مجال و میدان خاص خود است و گوینده سخن باید برای بیان کلام شرایط را خوب بسنجد و آنگاه لب به سخن بگشاید. در این بیت سعدی همین امر را بیان می‌کند:

مجال سخن تا نیابی مگوی / چو میدان نبینی نگهدار گوی

(همان: ۱۴۸)

شیخ اجل به همان اندازه که گفتن کلام را در شرایط نامناسب منع می‌کند، به همان اندازه سکوت را در شرایطی که باید سخن گفت، ناصواب می‌داند. در مثال زیر، عدم زمان‌سنجی در هنگام سکوت و کلام را نشانه کم‌خردی می‌داند: «دو چیز طیره عقل است: دم فرو بستن به وقت گفتن و گفتن به وقت خاموشی» (سعدی، گلستان، ۱۳۸۴ش: ۵۳)

۲.۳.۲. تشویق به مکارم اخلاقی

در این قسمت از پژوهش به ابیاتی اشاره شده است که در آن‌ها، وراق و سعدی سعی در ترغیب مردم به مکارم اخلاق و ترویج ارزش‌های والای انسانی دارد:

۱.۲.۳.۲. کار و تلاش

کار و کوشش و به دست آوردن روزی حلال از دسترنج یکی از مکارم دینی و حتی اخلاقی محسوب می‌گردد که در منابع مختلف دینی و مذهبی و آثار حکمت‌آمیز ادبی بدان تأکید شده است. شاعران انسان را از تن‌آسایی و تن‌پروری برحذر داشته‌اند، وراق نیز از این امر مستثنی نیست. در بیت زیر وراق از انسان می‌خواهد که هیچ وقت دست از تلاش برندارد:

لا تستفیقُ ولا تفی / ق ولا تمل من الطلبُ

(الوراق، ۱۴۱۲ق: ۲۱۱)

در بیت دیگری، وی ابزار موفقیت را شناس همراه تلاش می‌داند:

ليس يُجدي الحرصُ

والسعيُ إذا لم يكُ جدُّ

(همان: ۲۱۴)

در بیت بعدی، وراق از انسان می‌خواهد که سلامتی را غنیمت شمرده و کار کند:

أُغْتَمُّ دَوْلَةَ السِّلا

مَهْ وَاسْتَأْنَفِ الْعَمَلُ

(همان: ۲۵۵)

سعدی، نیز به‌عنوان شاعری که در آثار گوناگون ادبی خود به بیان و تشویق انسان به مکارم اخلاقی پرداخته است، در تشویق به تلاش و کوشش برای کسب روزی حلال بیکار نمانده و در موارد گوناگون به آن اشاره کرده است. یکی از مکارم اخلاقی که سعدی بسیار بر آن تأکید دارد، عزت نفس است. سعدی بدست آوردن رزق و مال را با تکیه بر توانایی‌های انسان بسیار بارزتر از تحمل منت طلب از دیگران می‌داند، ولو از نظر مادی برتری داشته باشد و آن شخص بخشش‌کننده نیز از نظر بزرگی و سخاوت شخصیتی مانند حاتم طایی باشد:

هر که نان از عمل خویش خورد

منت حاتم طایی نبرد

(سعدی، گلستان، ۱۳۸۴ش: ۱۱۵).

سعدی، در این ابیات ضمن تشویق به کار و تلاش و کسب روزی با تکیه بر قدرت و توانایی‌های شخصی، این واقعیت را بیان می‌کند که انسان هر چه بیشتر تلاش کند ثمره بیشتری را خواهد یافت:

بخور تا توانی به بازوی خویش

که سعیت بود در ترازوی خویش

چو مردان ببر رنج و راحت رسان

مخنث خورد دسترنج سان

(سعدی، بوستان، ۱۳۸۴ش: ۸۸).

صبر ۲۰۲۰۲

صبر و بردباری از جمله فضایل اخلاقی است و «توفیق در انواع ابتلائات جز به صبر میسر نیاید» (زمانی، ۱۳۸۲ش: ۷۲۷). صبر، در لغت عرب به معنای حبس و در تنگنا و محدودیت قراردادن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۷۴). صبر از فضایل و خصایل نیک انسانی که در متون دینی و اسلامی بر آن تأکید شده است که در قرآن بر سه نوع عنوان شده است: ۱- صبر بر طاعت ۲- صبر بر ترک معصیت ۳- صبر در مقابل مصائب که نوع سوم آن از جلوه ویژه‌های در دیوان محمود وراق برخوردار است. در این بیت وراق، انسان را به صبر در مقابل مصایب دعوت می‌کند و صبر را گنجی از گنج‌های نیکی می‌داند:

صابرُ الدهرِ علی کر النوائبُ

من کنوز البر کتمانُ المصائبُ

(الوراق، ۱۴۱۲ ق: ۷۰)

شاعر، در بیت دیگری آگاهی خویش به صبر در برابر مصیبت را عامل فراموشی آن می‌داند:

لکن علمی با فی الثواب عند المصیبه ینسی المصیبه

(همان: ۸۳)

وی صبر را در مقابل حوادث زمان واجب دانسته و معتقد است که ولوله هیچ سودی نخواهد داشت:

فإن تلقاک بمکروهه فاصبر فإن الدهر لا یصبر

(همان: ۱۱۹)

در بیت دیگری صبر را بهترین پناهگاه برای انسان در برابر حوادث می‌داند:

إنی رأیت الصبرَ خیرَ معول فی النائبات لمن أراد معولا

(همان: ۱۶۵)

صبر، از نظر سعدی تنها یک توصیه اخلاقی اجتماعی محسوب نمی‌شود، بلکه عملی هوشمندانه است که انسان‌های موفق با تکیه بر آن همواره پیروز بوده‌اند. سعدی همواره به ذکر این واقعیت پرداخته که صبر تلخ و ناگوار است، اما نتیجه آن را شیرین و دلچسب است. در بیت زیر سعدی به همین موضوع اشاره دارد:

منشین ترش از گردش ایام که صبر تلخ است ولیکن بر شیرین دارد

(سعدی، گلستان، ۱۳۸۴ ش: ۷۱)

در بیت زیر سعدی داشتن صبر را نوعی حکمت می‌داند که انسان‌های ناشکیبا فاقد این حکمت هستند:

ای قناعت، توانگرم گردان کنج اختیار لقمان است که ورای تو هیچ نعمت نیست هر که را صبر نیست حکمت نیست

(همان: ۱۰۹)

سعدی، شتاب در انجام امور را ناصواب می‌داند و صبر را در پیشبرد اهداف توصیه می‌کند. وی در ابیات زیر برای روشن شدن مضرات شتاب و عجله، راه‌پیمایی اسب تازی و شتر را در بابان با یکدیگر مقایسه کرده و بیان می‌دارد که شتر بخاطر درنگ در راه‌پیمایی می‌تواند شب و روز حرکت کند و اسب تازی به دلیل عجله و شتاب خیلی زود از حرکت باز می‌ماند:

ای که مشتاق منزلی مشتاب اسب تازی دو تگ رود بشتاب پند من کار بند و صبر آموز و اشتر آهسته می‌رود شب روز

(همان: ۱۵۲)

۲.۲.۳.۲. جود و بخشش (انفاق)

جود و بخشش و کمک به هم‌نوعان یکی از فضایل اخلاقی است که نه تنها در ادیان آسمانی، بلکه در تمامی جوامع انسانی به عنوان عملی نیکو، فضیلتی شایسته تکریم است. انفاق، یکی از فضایل اخلاقی که در اسلام به طور مکرر به آن سفارش شده و در قرآن نیز به آن پرداخته شده است. این واژه از ریشه «ن - ف - ق» به معنای کم شدن، نابود شدن، هزینه کردن، مخفی کردن و پوشاندن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴: ۲۴۲). در کاربرد رایج قرآن کریم و متون دینی، انفاق اصطلاحاً به اعطای مال یا چیزی دیگر در راه خدا به فقیران و دیگر راه‌های مورد نیاز گفته می‌شود (سجادی، ۱۳۶۳ش، ج ۱: ۳۲۳). شاعر در بیت زیر انسان را به بخشش دعوت کرده و از او می‌خواهد که اموالش را به کسی که به او پناه آورده، ببخشد؛ چرا که مالی را که در آن سودی برای پناه‌جو نباشد سودمند نمی‌داند:

لاخیر فی المال إذا لم یکن فیه لمن لاذ به فضلُ

(الوراق، ۱۴۱۲: ۱۶۹)

در قرآن از بخشندگان به «اولوالفضل» تعبیر شده است که با ظرافت خاصی در بیت بالا به آن اشاره کرده است: «لایاتل أولوا الفضل منکم والسعة» (نور/۲۲). شاعر مال را وسیله حفظ آبروی بزرگوار و دور ماندن از انسان لئیم می‌داند:

سأمنحُ مالی کل ما جاء عافياً واجعله وقفا علی القرض والقرض
فإما کریمٌ صنتُ بالوجود عرضهُ وإما لئیمٌ صنتُ عن لومه عرضی

(الوراق، ۱۴۱۲: ۲۵۳)

توانایی بخشش و اکرام از دیدگاه سعدی به مثابه موهبتی است که شامل هرکس نگردیده است و البته این موهبت همیشگی نخواهد بود. سعدی انجام بخشش را در هر زمان و هر شرایط توصیه می‌کند و گوشزد می‌نماید که ممکن است فرصت بخشش و انجام امور خیر خیلی زود از دست برود. در این بیت سعدی به همین نکته اشاره دارد:

مکن، بر کف دست هر چه هست که فردا دندان بری پشت دست
به پوشیدن ستر درویش کوش که ستر خدایت بود پرده پوش

(سعدی، گلستان، ۱۳۸۴ش: ۲۶۰).

سعدی معتقد است ثروت دنیوی فانی است و نیز اعتقاد دارد که انسان‌های ثروتمندی که امروز به ظاهر دارای مکنت مالی هستند و در انجام امور خیرخواهانه از خود رخوت نشان می‌دهند، صندوق‌داری محسوب می‌گردند که دیر یا زود باید کلید این صندوق را به دیگر بسپارند و هیچکدام از آنها پشیزی از آن را همراه خود نخواهند برد:

نخواهی که باشی پراکنده دل پراکندگان را ز خاطر مهل

پریشان کن امروز گنجینه چیست

که فردا کلیدش نه در دست تست

(همان: ۲۶۰)

بخشش در نظر سعدی، گذشته از آثار نیک و فراوان اخروی و دنیوی، تأثیر مهم دیگری بر زندگی انسان دارد و آن بالا رفتن شأن انسان و بزرگی وی در جامعه است:

بزرگی بایدت بخشندگی کن

که دانه تا نیفشانی نروید

(همان: ۷۳)

۴.۲.۳.۲. ظلم ستیزی

ظلم و ستم به عنوان پدیده‌ای شوم و ناپسند، جزو مشترکات مورد تنفر میان تمامی ملت‌ها، اقوام و دین محسوب می‌گردد. یکی از اعتقادات که بدون تفاوتی خاص همیشه و همه جا مطرح بوده و هست، ناپایداری ظلم و ظالم است. ظلم (مصدر عربی) در لغت به معنای وضع شیء در غیر موضع خود، ستم، ستم کردن و بیداد آمده است (سیاح، ۱۳۳۰ش، ج ۴ و ۳: ۵۵). قرآن کریم در حدود ۲۹۰ آیه در مورد پیکار با ستم و ستمکاری و دفاع از ستم‌دیدگان با صراحت قاطعانه بیان فرموده است (دامغانی، ۱۳۶۱ش، ج ۲: ۷۸). از ظلم همواره در طول تاریخ به بدی یاد شده و هیچگاه فرد ظالم مورد قبول خداوند و مردم قرار نگرفته است. طبیعی است که شاعر انسان را از ظلم برحذر دارد و او را به صبر در مقابل ظالم دعوت کند و از او بخواهد که جزای ظالم را به خدای متعال واگذار کند:

اصبرْ علی الظلم ولا تنتصرْ
فإلظلمُ مردودٌ علی الظالمِ
وکلُّ إلی الله ظلوما فما
ربی عن الظالم بالنائم

(الوراق، ۱۴۱۲ق: ۱۸۰)

در بیت دیگر او ترس خود را از عاقبت فرد نیکوکار بیان می‌کند با وجود اینکه گناهان او اندک است، سپس ترس خود را از عاقبت سخت ظالمین بیان می‌کند:

أخافُ علی المحسن المتقی
وارجو لذی الهفوات المسی
فذلک خوفی علی محسن
فکیف علی الظالم المعتدی

(همان: ۲۰۵)

سعدی، در ابیات زیر ضمن اشاره به ناپایداری ظلم و ستم طبق سنن لایتغیر طبیعی و تاریخی، علت نابودی تاج و تخت پادشاهان ایرانی را روا داشتن ظلم آنها بر زیردستان معرفی کرده است:

خبر داری از خسروان عجم
نه آن شوکت و پادشاهی بماند
که کردند بر زیردستان ستم
نه آن ظلم بر روستایی بماند

(سعدی، گلستان، ۱۳۸۴ش: ۲۷۵)

سعدی، در این دو بیت بیان می‌دارد که همان گونه که گرگ بخاطر سرشت درنده‌خوبی‌اش نمی‌تواند نگهبان گله باشد، پادشاه ظالم نیز نمی‌تواند برای رعیت حافظ و نگهدار باشد. سعدی، همیشه پایه‌های ظلم را سست و نابودی‌پذیر می‌داند و بیان می‌کند که پادشاهی که بر رعیت ظلم روا می‌دارد، در واقع پایهٔ کاخ خود را نابود می‌کند:

نکند جور پیشه سلطانی
که نیاید ز گرگ چوپانی
پادشاهی که طرح ظلم افگند
پای دیوار ملک خویش بکند

(همان: ۶۴)

۵.۲.۳.۲. عفو و گذشت

چشم‌پوشی از گناه دیگران و عفو و گذشت یکی دیگر از فضایل اخلاقی محسوب می‌شود، به‌خصوص آنگاه که فرد در موضع قدرت باشد و عفو پیشه سازد. عفو بیانگر روح والای انسانی است، وراق نیز نفسش را به چشم‌پوشی از گناه – اگرچه ستم بر وی فراوان باشد – ملزم ساخته است:

سألزم نفسی الصفح عن كل مذنب
وإن كثرت علی الجرائمُ

(الوراق، ۱۴۱۲ ق: ۲۳۴)

وی در بیت دیگری اعلام کرده که از ظلم دیگران بر خودش چشم‌پوشی می‌کند و با وجود اینکه آنها بر او ظلم می‌کنند وی از آنها تشکر می‌کند:

إنی شکرتُ لظالمی ظلمی
و رأیته أسدی الیّ یداً
و غفرتُ ذاک له علی علمی
مآزال یظلمنی وأرحمه
لما أبان بجهله حلمی
حتی بکیتُ له من الظلم

(همان: ۲۳۶)

شاعر در بیت دیگری از خداوند طلب عفو و غفران کرده و در آن از الفاظ قرآنی بهره برده است:

قد أسأنا کل الإساءة فالل
هم صفحا عنا وغفرا وعفوا

(همان: ۲۸۳).

سعدی، نیز همواره عفو و تسامح را مدنظر داشته و در برخی ابیات خود به آن‌ها اشاره کرده است. سعدی جواب دادن بدی را با بدی شایسته و جایز نمی‌داند و به هر حال عفو و تسامح را ترجیح می‌دهد، مگر در مواردی که منافع عموم در مجازات و انتقام باشد. در بیت زیر سعدی گذشت و تسامح را با هدف و انگیزهٔ برخورداری از عفو الهی توصیه می‌نماید:

تو با خلق سهلی کن ای نیکبخت
که فردا بگیرد خدا بر تو سخت

(سعدی، بوستان، ۱۳۸۴ ش: ۸۵)

سعدی، انسان را حتمی الخطا می‌داند و این گونه توصیه می‌کند که اگر از کسی که سال‌ها سوابق نیک‌کرداری داشته است، خطایی سر بزند، به خاطر سوابق نیکش از آن درگذریم. بیت زیر حول همین محور بیان گردیده است:

آن را که بجای تست هر دم کرمی
عذرش بنه آر به عمری ستمی
(سعدی، گلستان، ۱۳۸۴ ش: ۷۷)

شاعر در این ابیات نیز خطاپوشی و عفو را توصیه کرده و دیدگاه انتقام‌جویی و مجازات را ناپسند شمرده است:

متاب ای پارسا، روی از گنه‌کار
ببخشایندگی در وی نظر کن
اگر من ناجوانمردم به کردار تو
بر من چون جوانمردان گذر کن
(همان: ۱۰۴)

۶.۲.۳.۲. راستگوئی

یکی از بارزترین نشانه‌های شخصیت انسانی صدق و راستی است. راستگوئی از خصوصیات عالی انسانی است که در آموزه‌های اسلامی از زمینه‌های اساسی ارجمندی و نیک‌بختی انسان شناخته شده است. این فضیلت از اعمال نیکوی انسانی و نزد دین و خرد از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. فطرت پاک انسان ایجاب می‌کند که آدم سالم و متعادل، دل و زبانش یکسو و هماهنگ باشد، ظاهر و باطنش یکی باشد و آنچه را باور دارد بر زبان جاری کند. شاعر از انسان می‌خواهد که صادق باشد و راستگوئی را سبب نجات او از دروغ می‌داند:

أصدقُ حدیثک إن فی الص
دق الخلاصَ من الکذب
(الوراق، ۱۴۱۲ ق: ۶۹)

در بیت دیگری صداقت را وسیله نجات و قرب الهی می‌داند:

الصدقُ منجاةٌ لأربابه
وقربةٌ تُدنی من الربِّ
(همان: ۷۷)

دروغ، از دیدگاه سعدی بسیار مذموم و ناپسند شمرده می‌شود. سعدی سخن راست را تحت هر شریطی توصیه می‌کند. در ابیات زیر بیان سخن راست را، حتی اگر موجب گرفتاری در بن و زندان گردد، بهتر از آزادی با دروغ می‌داند:

تا نیک ندانی که سخن عین صواب است
باید به گفتن دهن از هم نگشایی
گر راست سخن گویی و در بند بمانی
به زان که دروغت دهد از بند رهایی
(سعدی، گلستان، ۱۳۸۴ ش: ۱۸۷)

سعدی، در ابیات زیر یکی از بدترین پیامدهای دروغ را که از دست رفتن اعتماد به درستی سخنان انسان است را بیان می‌دارد:

یکی را که عادت بود راستی
وگر نامور شد به قول دروغ
خطایی رود، در گذارند از او
دگر راست باور ندارند از او

(همان: ۱۸۶)

۲.۳.۲. مبارزه با عیوب اجتماعی

محمود وراق و سعدی، قسمت زیادی از شعرشان را به ابراز عیوب جامعه اختصاص داده و سعی در مبارزه با آنها و اصلاح جامعه دارند. در این نوع شعر آنها مصلحان و صاحبان فکر اجتماعی هستند که سعی در نشر فضیلت‌ها و مبارزه با منکرات دارند؛ شعرشان شعری اصلاحی است که در آن ارزش‌های والا را ترویج کرده و از بدی‌ها نهی می‌کنند.

۱.۳.۳.۲. طمع

طمع یکی از صفات زشت انسانی است که در وجود شخص ریشه دوانده و او را به سمت نابودی می‌کشاند و اثرات مخربی بر شخصیت انسان می‌گذارد. طمع «در لغت تمایل نفس به چیزی از روی آرزوی شدید و آزمندی است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ماده طمع) و در اصطلاح قرآنی، توقع داشتن و حریص بودن در اموال و زندگی مردم است (طباطبایی، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۳۴۴). وراق انسان را از طمع برحذر داشته و آن را قاتل انسان معرفی می‌کند:

مازلتُ أسمع أن النفوسَ
مصارعُها بین أیدی الطمعِ

(الوراق، ۱۴۱۲ق: ۱۴۲)

در بیت بعدی آرزوهای دست نیافتنی را ناشی از طمع می‌داند:

ألا ربّ ذی أمل کاذب
بعیدُ الرجاء قوی الطمعِ

(همان: ۱۴۴)

طمع گذشته از ماهیت زشت و ناپسند، نوعی بیماری و اختلال روحی و روانی محسوب می‌گردد که انگیزه طبیعی تکثیر و افزودن در انسان را، ولو در هر چیزی، تبدیل به انگیزه‌ای رام‌نشدنی می‌شود و انسان را به تسخیر خویش درمی‌آورد. سعدی نیز همواره، به عنوان شاعری حکمت‌گویی، به این معضل و خصوصیت زشت اخلاقی به دیده انتقاد نگریسته است. در بیت زیر سعدی به عنصر رام‌نشدنی طمع در انسان‌هایی که به مرور زمان، به خاطر زیاده‌خواهی دچار آن گردیده‌اند، اشاره دارد. در بیت زیر، شاعر تفاوت دو عنصر متضاد قناعت و طمع را با استفاده از دو عنصر متضاد شاه و گدا که تضاد آنها به‌خاطر جایگاه اجتماعی آنها است، بیان کرده است:

گدا را کند یک درم سیم سیر فریدون به ملک عجم نیم سیر

(سعدی، بوستان، ۱۳۸۴ش: ۱۴۹)

طمع، بیماری و خصوصیت اخلاقی زشتی محسوب می‌گردد که گاه تا هنگام مرگ نیز گریبانگیر انسان است، چه بسا خود طمع نیز می‌تواند باعث نابودی انسان گردد:

آن شنیدستی که روزی تاجری در بیابانی بیفتاد از ستور
گفت چشم تنگ دنیا دار را یا قناعت پر کند یا خاک گور

(سعدی، گلستان، ۱۳۸۴ش: ۱۱۷)

در بیت زیر سعدی بیان می‌کند که آرزو و طمع انسان را به خفت و خواری می‌کشاند. انسانی که فاقد آرزو و طمع است همیشه سربلند خواهد بود:

آز بگذار و پادشاهی کن گردن بی طمع، بلند بود

(همان: ۱۲۶)

۲.۳.۳.۲. حسد

حسد، یکی دیگر از صفات زشت انسانی می‌باشد که دو شاعر در شعر خود سعی در مبارزه با آن دارند. حسد در لغت به معنی بدخواهی و خواستن زوال نعمت و سعادت دیگری است (قرشی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۳۱) و در اصطلاح نیز به معنی آرزو کردن زوال و نیستی نعمت کسی که استحقاق آن نعمت را دارد (خسروی حسینی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۸۷). وراق، حسادت نسبت به دوستان راه آفت دوستی می‌داند و از او می‌خواهد حسد نورزد:

لاتحسدن أحاک وأر عَ لَه عَلی الايام عهدُه
حسدُ الصدیق صدیقُه وأخاه من سقم الموده

(الوراق، ۴۱۲ق: ۱۰۹)

وی در بیت بعدی رضایت خود را از تمام مردم به جز فرد حسود بیان می‌کند:

أعطیتُ کل الناس من نفسی الرضا إلا الحسودَ فإنه أعیانی

(همان: ۱۹۷)

حسادت، از دیدگاه سعدی گونه‌ای خودآزاری محسوب می‌گردد که بیشتر از اینکه برای دیگران ایجاد مشکل کند، خود شخص را دچار رنج و عذاب می‌کند. در بیت زیر شاعر به همین نکته اشاره دارد:

توانم که نیازارم اندرون کسی حسود را چه کنم کو ز خود به رنج درست
بمیر تا برهی ای حسود، کاین رنجی است که مشقت آن جز به مرگ نتوان رست

(سعدی، گلستان، ۱۳۸۴ش: ۶۳)

با توجه به دیدگاهی که از سعدی در مورد حسادت و عواقب شخصی و اجتماعی آن بیان گردید، در این ابیات نیز سعدی همان مطالب را بار دیگر بیان کرده است:

الا تا نخواستی بلا بر حسود که آن بخت بر گشته خود در بلاست
چه حاجت که با وی کنی دشمنی که وی را چنان دشمن اندر قفاست

(همان: ۱۸۳)

۳.۳.۳.۲. بخل

بخل، در واژگان دینی، خودداری از خرج کردن مال است در مواردی که نباید از آن دریغ شود و این صفت در مقابل جود قرار دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۸). وراق معتقد است که فرد خوش‌برخورد در هر حالتی مورد تکریم دیگران است و بخل را سبب هتک آبروی انسان و بخشش را نگهدارنده آن دانسته است:

أخو البشر محمودٌ علی کل حاله ولن یعدم البغضاء من كان عابسا
ویسرع بخل المرء فی هتک عرضه ولم أرمثل الجود للعرض حارسا

(الوراق، ق: ۱۴۱۲: ۱۳۴)

این بیت با حکمت نهج‌البلاغه مرتبط باشد: «الجود حارس الأعراس» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۵: حکمت ۲۱۱).

در بیت بعدی او بخل را ناشی از سوءظن به خداوند می‌داند:

من ظن بالله خیرا جاد مبتدئا والبخل من سوء ظن المرء بالله

(الوراق، ق: ۱۴۱۲: ۲۰۳)

بخل و امساک از نظر سعدی بسیار خصیصه‌ای زشت قلمداد می‌گردد. در ابیات زیر از دیدگاه سعدی، بدست آوردن مال و ثروت به منظور استفاده شخصی و کمک به دیگران انجام می‌گیرد و در غیر این صورت با طلا و نقره‌ای که هنوز از سنگ استخراج نشده‌اند، تفاوتی ندارند:

زر از بهر خوردن بود ای پدر ز بهر نهادن چه سنگ و چه زر
زر از سنگ خارا برون آورند که با دوستان و عزیزان خورند
زر اندر کف مرد دنیا پرست هنوز ای برادر به سنگ اندر است

(سعدی، بوستان، ۱۳۸۴ش: ۹۵)

شاعر، در اینجا از تشبیه مرکب زیبایی برای به تصویر کشیدن انسان توانگری که بخیل است، استفاده کرده است. سعدی در این بیت انسان بخیلی که در مورد بخشش و خرج ثروتش امساک می‌ورزد را به طلسمی تشبیه کرده که به اعتقاد قدما از گنجینه در مقابل دستبرد دیگران دفاع می‌کند:

بخیل توانگر به دینار و سیم

طلسمی است بالای گنجی مقیم

(همان: ۹۶)

در بیت زیر، سعدی به خصوصیت ناپسند اخلاقی بخل انتقاد می کند و در قالب طنزی لطیف می - فرماید که: اگر قرص آفتاب هم مانند قرص نان در اختیار انسان بخیل بود، بخاطر بخل وی دنیا دیگر رنگ آفتاب و روشنی را به خود نخواهد دید:

گر بجای نانیش اندر سفره بودی آفتاب

تا قیامت روز روشن کس ندیدی در جهان

(سعدی، گلستان، ۱۳۸۴ش: ۱۱۲)

۴.۳.۳.۲. سؤال و تکدی

سؤال و تکدی گری پدیده‌ای است که اگر قبیح، آن شکسته شود تمام عزت نفس انسان را بر باد خواهد داد. قدما از دیرباز برای عقیده بودند که خواستن و طلب از غیر خداوند نتیجه‌ای جز خفت و خواری نخواهد داشت. این پدیده زشت انسانی - اجتماعی در شعر دو شاعر نمود پیدا کرده است و هر دو سعی در مبارزه و اصلاح آن دارند. وراق تکدی را مرگ واقعی می داند:

لاتحسبن الموتَ موتَ البلی

فإنما الموتُ سؤالُ الرجال

کلاهما موتٌ و لكن ذا

أشد من ذاک لذل السؤال

(الوراق، ۱۴۱۲: ۲۵۷)

وی در بیت دیگری مرگ را بهتر از تکدی می داند:

فلا تسألن من کان یسأل مره

فللموت خیرٌ من سؤال سؤل

(همان: ۲۶۳)

سعدی، به عنوان شاعری که همیشه بر عزت نفس و ارزش‌های انسانی تکیه و تأکید داشته از این مورد نیز غافل نبود و در جای جای آثار خود، در قالب موضوعات مختلف به آن پرداخته است. در بیت زیر، سعدی به این واقعیت اشاره دارد که اگر قبیح سؤال و تکدی گری شکسته شود به عنوان عادت ناپسند تا هنگام مرگ انسان را رها نخواهد کرد:

هر که بر خود در سؤال گشاد

تا بمیرد، نیازمند بود

(سعدی، گلستان، ۱۳۸۴ش: ۱۲۶)

در این بیت نیز سعدی به شکل ضمنی بعد ناپسند دیگری از افراد متکدی را بیان می کند که با وجود کمک‌های فراوان، این گونه افراد هیچ وقت دست از گدایی برنخواهند داشت:

نگردند و ترسم تو لاغر شوی گدایان بسعی تو هرگز قوی

(سعدی، بوستان، ۱۳۸۴:ش:۸۳)

یکی از روش‌های بیان سعدی استفاده از قالب طنز است؛ سعدی در بیت زیر از این نوع بیان برای انتقاد از پدیدهٔ تکدی‌گری استفاده کرده است و بیان می‌دارد که لشکر کفر با وجود تمام خصایص زشت‌شان در مواجهه با انسان متکدی فرار خواهند کرد:

کافر از بیم برود تا در چین گر گدا پیشرو لشکر اسلام بودی

(سعدی، گلستان، ۱۳۸۴:ش:۱۰۳)

۵.۲.۳.۲. هوای نفس و شهوات

شهوت و اطاعت از آن، خطرناک‌ترین دامی است که شیطان برای انسان پهن نموده است. در متون دینی و اسلامی فراوان بر دوری از شهوت تاکید شده است، وراق کسی را که خود را در برابر شهوت حفظ سازد، دارای اراده‌ای قوی می‌داند:

ولیس یدود النفس عن شهواتها من الناس إلا كل ماضی العزائم

(الوراق، ۱۴۱۲:ق: ۱۸۱)

من أطلق الطرف أجتني شهوة وحارس الشهوة غض البصر

(همان: ۱۱۰)

عدم پیروی از هوای نفس از دیگر مسائلی که در دین مبین اسلام و اشعار حکمی مورد تاکید قرار گرفته است، چرا که پیروی از آن انسان را در مهلکه قرار داده و سبب گمراهی‌اش از راه حق می‌گردد. وراق در ابیات زیر اعلام می‌کند که هرگاه هوای نفس بر انسان چیره گردد او را چون اسیری در دست خود گرفته و به عصیان و تعدی وامی‌دارد و انسان نیز از آن اطاعت می‌کند که این اطاعت برای انسان یک ننگ محسوب می‌شود:

هواک - ولاتکذب - عليك أميرُ وأنت رهينٌ في يدیه أسيرُ
یسومک عصیانا وأنت تطیعہ وطاعته عارٌ عليك كثيرُ

(الوراق، ۱۴۱۲:ق: ۱۱۷)

در بیت بعدی، شاعر آرزوهای زیاد را سبب غفلت و هوای نفس را سبب لغزش می‌داند:

قائد الغفلة الأملُ والهوى قائد الزللُ

(همان: ۲۵۵)

سعدی، همواره پیروی از هواهای نفسانی را مذموم دانسته و مخاطب را در اشعارش نسبت به آن تحذیر می‌کند. در بیت زیر، سعدی ادعای مرد بودن پیروی‌کننده از هواهای نفسانی را، هرچند که قوی و نیرومند هم باشد، لافی پوچ و بی‌ارزش قلمداد می‌کند:

لاف سر پنجگی و دعوی مردی بگذار عاجز نفس فرومایه چه مردی، چه زنی

(سعدی، گلستان، ۱۳۸۴ ش: ۱۰۵)

پیروی از هواهای نفسانی از نظرگاه سعدی می‌تواند اشکال مختلفی داشته باشد. این پیروی به همان اندازه که شامل پرداختن بی‌حد و مرز به شهوات و لذایذ دنیوی می‌شود، شامل ترک تمامی شهوات و لذایذ دنیایی نیز می‌گردد، در بیت دوم از ابیات زیر که موضوع آن ذم ریا و ریاکاران است، به‌صراحت به این گونه از هواهای نفسانی اشاره دارد:

در عمل کوش و هر چه خواهی پوش تاج بر سر نه و علم بر دوش
ترک دنیا و شهوت است و هوس پارسایی نه ترک جامه و بس

(همان: ۸۸)

نتیجه گیری

سعدی و محمود وراق دو شاعری هستند که همواره بیان مسائل تعلیمی را جزء وظایف انسانی و ادبی خود دانسته‌اند و در جای‌جای آثار خود از بیان آنها غافل نبوده‌اند. با توجه به بررسی انجام شده بالا در آثار این دو شاعر حکمت‌پرداز، می‌توان مشترکات فراوانی را یافت که هر دو بر بیان آنها جهت تعلیمات حکمی همت گمارده‌اند. این مشترکات در سه قسمت قابل طرح است:

- در حوزه آداب، هر دو در مورد آداب کلام و استماع، مخاطبان‌شان را با اصول سخن گفتن و شنیدن آشنا می‌کنند و نکات ارزنده‌ای را ارائه می‌دهند.
 - در حوزه توصیه به مکارم اخلاقی، گفتنی است هر دو شاعر مکارم اخلاقی از جمله کار و تلاش، صبر، جود و بخشش، ظلم‌ستیزی، عفو و گذشت و راستگویی را در قالب ابیات و انواع ادبی گوناگون، به مخاطبان‌شان توصیه کرده‌اند. پرداختن به اصول اخلاقی و تعلیمی در شعر این دو شاعر گاه به حدی نزدیک است که گویی این شعار از تفکر یک انسان برآمده‌اند برای نمونه وراق در این دو بیت مال و ثروت را وسیله‌ای برای حفظ و افزودن بزرگواری انسان می‌داند و سعدی نیز در یک بیت دقیقاً همین نکته را گوشزد می‌کند.
- دسته دیگر از مشترکات بین سعدی و محمود وراق در حیطه مسائل تعلیمی، مربوط رذایل اخلاقی است که هر دو در اشعار خویش به مبارزه و انتقاد با آنها پرداخته است. این گروه شامل بخل، طمع، حسد، تکدی‌گری و هوای نفس و شهوات است. در این موارد نیز سعدی و وراق از نظر بیانی دارای مشترکات فراوانی هستند. با توجه به موارد یاد شده می‌توان گفت که سعدی و محمود وراق، هر دو به‌عنوان شاعران تعلیمی، در مورد پارادایم‌های اخلاقی و تعلیمی، دارای اشتراکات بسیاری هستند که در آثار هر دوی آنها بدان‌ها پرداخته شده است.

منابع

قرآن کریم.

- نهج البلاغه. (۱۳۷۲)، ترجمه سید جعفر شهیدی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، ط ۳، بیروت: دارصادر.
- حسان، عبدالحکیم. (۱۹۸۳)، «الأدب المقارن بين مفهوميين الفرنسي والأمريكي»، *مجلة فصول*، جزء ۱، جلد ۳، صص ۱۷-۱۱.
- خسروی حسینی، سیدغلامرضا. (۱۳۸۶)، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*، چاپ دوم، تهران: نشر مرتضوی.
- داد، سیما. (۱۳۷۵)، *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، تهران: مروارید.
- دامغانی، حسین بن محمد. (۱۳۶۱)، *قاموس قرآن*، تهران: بنیاد علوم اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم.
- رزجو، حسین. (۱۳۷۴)، *انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی*؛ مشهد: آستان قدس رضوی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۴)، *آشنایی با نقد ادبی*، چاپ سوم، تهران: انتشارات سخن.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۲)، *میناگر عشق*، تهران: نی.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۶۳)، *فرهنگ معارف اسلامی*، چاپ دوم، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- سجادی، سیدضیاءالدین. (۱۳۷۶)، *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*، چاپ ششم، تهران: سمت.
- سعدی، صلح بن عبدالله (۱۳۸۴)، *بوستان*، تصحیح و توضیح غلام حسین یوسفی، چاپ هشتم، تهران: شرکت سهلی (خاص) انتشارات خورزمی.
- سعدی، صلح بن عبدالله (۱۳۸۴)، *گلستان*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، چاپ هشتم، تهران: شرکت سهلی (خاص) انتشارات خورزمی.
- سیاح، احمد. (۱۳۳۰)، *فرهنگ جامع*، تهران: کتابفروشی اسلام.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲)، «انواع ادبی و شعر فارسی»، *مجله رشد*، سال هشتم، شماره ۳۳، صص ۱۱۹-۹۶.
- شورل، ایو. (۱۳۸۶)، *ادبیات تطبیقی*، ترجمه طهمورث ساجدی، تهران: امیرکبیر.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۳۲)، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران: انتشارات ابن سینا.
- ضیف، شوقی. (۱۴۲۷)، *تاریخ الأدب العربی*، ط ۲، قم: ذوی‌القربی.
- ضیف، شوقی. (۲۰۰۴)، *العصر العباسی الأول*، ط ۱۶، القاهرة: دارالمعارف.
- الطباطبایی، محمد بن حسین. (۱۳۹۶)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ط ۳، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- عبود، عبده. (۱۹۹۹)، «الأدب المقارن والإنتاجات النقدية الحديثة»، *مجلة عالم الفكر*، شماره ۱، جلد ۲۸، صص ۳۰۲-۲۶۵.
- علوش، سعید. (۱۹۸۷)، *مدارس الأدب المقارن*، بیروت: المركز الثقافي العربی.
- فروخ، عمر. (۱۴۰۱)، *تاریخ الأدب العربی*، چاپ چهارم، بیروت: دارالعلم للملایین.
- قرشی، علی‌اکبر. (۱۳۸۱)، *قاموس قرآن*، چاپ نهم، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- کهنمویی پور، ژاله. (۱۳۸۱)، *فرهنگ توصیفی نقد ادبی*، ترجمه نسرین دخت خطاط و علی فخمی، تهران: دانشگاه تهران.
- نظری‌منظم هادی. (۱۳۸۹)، «ادبیات تطبیقی: تعریف و زمینه‌های پژوهش»، *نشریه ادبیات تطبیقی*، سال دوم، شماره دوم، صص ۲۳۷-۲۲۱.
- الوراق، محمود. (۱۴۱۲)، *دیوان*، شرح و تحقیق دکتر ولید قصاب، عجمان: مؤسسه الفنون.

Sources and References

The Holy Quran.

- Nahjol Balaghah. (1993), translated by Seyed Jafar Shahidi, fourth edition, Tehran: Islamic Revolution Publications and Education.
- Abboud, Abdu. (1999), "Literary Comparisons and the Evidence of Criticism of Hadith", Kuwait, Journal of the World of Thought, No. 1, Volume 28, pp. 302-265.
- Alloush, Saeed. (1987), Schools of Contemporary Literature, Beirut: Arabic Cultural Center.
- Al-Tabatabai, Muhammad bin Hussein. (1396), Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran, 3rd floor, Qom: Islamic Library.
- Al-Waraq, Mahmoud. (1412), Divan, description and research of Dr. Walid Qassab, Ajman: Institute of Arts.
- Chevrolet, Yves. (2007), Comparative Literature, translated by Tahmour Sajedi, Tehran: Amirkabir.
- Dad, Sima. (1996), Dictionary of Literary Terms, Tehran: Morvarid.
- Damghani, Hussein bin Muhammad. (1982), Quran Dictionary, Tehran: Islamic Sciences Foundation.
- Faroukh, Omar. (1401), History of Arabic Literature, Fourth Edition, Beirut: Dar al-Alam for Millions.
- Hassan, Abdul Hakim. (1983), "Comparative Literature between French and American Concepts", Magazine of Chapters, Part 1, Volume 3, pp. 17-11.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram. (1414), Arabic language, 3rd floor, Beirut: Dar Sadr.
- Khosravi Hosseini, Seyed Gholamreza. (2007), Translation and Research of Quranic Words, Second Edition, Tehran: Mortazavi Publishing.
- Kohmoueipour, Jaleh. (2002), Descriptive Culture of Literary Criticism, translated by Nasrin Dokht Khatat and Ali Fakhmi, Tehran: University of Tehran.
- Nazari Monzam, Hadi. (2010), "Comparative literature: definition and fields of research", Journal of Comparative Literature, Kerman, second year, second issue, pp. 237-221.
- Qurashi, Ali Akbar. (2002), Quran Dictionary, ninth edition, Qom: Islamic Library.
- Ragheb Isfahani, Hussein bin Mohammad. (1412). Mofradat fi Gharib el Quran, Beirut: Dar ol- Elm.
- Razmjoo, Hussein. (1374), literary types and their works in Persian; Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Saadi, Mosleh bin Abdullah. (2005), Bustan, edited and explained by Gholam Hossein Yousefi, 8th edition, Tehran: Kharazmi Publications.
- Saadi, Mosleh bin Abdullah. (2005), Golestan, correction and explanation by Gholam Hossein Yousefi, eighth edition, Tehran: Kharazmi Publications Co.
- Safa, Zabihollah (1332), History of Iranian Literature, Tehran: Ibn Sina Publications.
- Sajjadi, Seyed Jafar. (1984), Farhang-e Maaref-e Islami, second edition, Tehran: Iranian Authors and Translators Company.
- Sajjadi, Seyed Zia-ud-Din. (1997), Introduction to the Principles of Mysticism and Sufism, Sixth Edition, Tehran: Samat.
- Sayyah, Ahmad. (1330), Comprehensive Culture, Tehran: Islam Bookstore.
- Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. (1993), "Types of Persian Literature and Poetry", Roshd Magazine, Year 8, Issue 33, pp. 119-96.
- Zaif, Shoghi. (1427), History of Arabic Literature, 2nd floor, Qom: Dhu al-Qirbi.
- Zaif, Shoghi. (2004), The First Abbasid Era, Vol. 16, Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Zarrinkoob, Abdul Hussein. (1995), Introduction to Literary Criticism, Third Edition, Tehran: Sokhan Publications.

COPYRIGHTS

© 2022 by the authors. Licensee Islamic Azad University Jiroft Branch. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

ارجاع: شوکتی آیت، باوان پوری مسعود، سجادی فر وحید، بررسی تطبیقی شعر وراق هروی و سعدی با محوریت نوع تعلیمی، فصلنامه ادبیات تطبیقی، دوره ۱۶، شماره ۶۴، زمستان ۱۴۰۱، صفحات ۲۲-۱.