دفتر سوم سعدی شناسی

به کوشش

کوروش کمالی سروستانی

1/31 تا 8
556 س
1379
سعدی‌شناسی / به کوشش کوروش کمالی سروستانی. ـ شیراز: بنیادفارس‌شناسی، با همکاری مرکز سعدی‌شناسی، 1379.
204 ص.
1. سعدی، مصلح بن عبدالله، ـ 691؟ ِ 2. سعدی، مصلح بن عبدالله،ـ 691؟ ِ ـ کنفرانس‌ها و کنگره‌ها. 3. سعدی، مصلح بن عبدالله، ـ 691؟ِ ـ مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. کمالی سروستانی، کوروش، گردآورنده.
با همکاری
مرکز سعدی‌شناسی
نام کتاب: سعدی‌شناسی دفتر سوم
به کوشش: کوروش کمالی سروستانی
ناشر: بنیاد فارس‌شناسی
طرح و اجرای جلد: فرانک بوب
لیتوگرافی و چاپ: حافظ شیراز
چاپ نخست: اردیبهشت 1379
تیراژ: 3000 نسخه
نشانی: شیراز، خیابان لطفعلی زند، جنب نارنجستان قوام
تلفن: 20297 (071) صندوق پستی: 1315 ـ 71365
حق چاپ محفوظ است.

فهرست

عنوان‌صفحه

دیباچه: کوروش کمالی سروستانی 7

حدیث عشق: منصور رستگار فسایی 9

حکایت چیستیِ زیبایی در غزل‌های سعدی: اصغر دادبه 24

سعدی و نیّت مؤلف: سیروس شمیسا 38

خرمای طرح: عبدالرسول خیراندیش 43

سعدی و احمد غزّالی: نصرالله پورجوادی 56

گفتمان حقوق انسانی در گلستان سعدی: محمد قراگوزلو 85

سعدی و سیرت پادشاهان: عباس میلانی 100

خراسان در خیال سعدی: محمد جعفر یاحقی 124

فولکلور و گلستان سعدی: صادق همایونی 141

ترک و تاجیک از نگاه سعدی و دیگر عارفان پارسی گوی: میرزا شکورزاده 151

بر طاق ایوان فریدون: عباس امانت 158

انوشیروان و بوزرجمهر در گلستان سعدی: حمید دباشی 185

دو سه نکته بر شروح سعدی: سعید حمیدیان 199

دیباچه

هزار سال پس از مرگ او گرش بویی

ز خاک سعدی شیراز بوی عشق آید

بی‌شک، سعدی شیرازی، رب‌النوع ادب پارسی، یگانه‌ای است که سحر کلامش پس از گذ ر قرن ها،مخاطبانش را پیوسته مسحور می‌کند. بزرگی است که فرهیختگی و روشن‌نگری‌اش بر همگان هویدا است، آن‌هم به گاهی که پیشتازان علم و بینشِ روزگارانش، نه تنها خود به درونمایه متعالی اندیشه‌های او دست نیافته‌بودند و از تسامح و تساهل ایرانی به گاه قرن هفتم هجری (سیزده میلادی) هیچ نمی‌دانستند، که خود، هم‌بدان‌گاه، به جنگ آوری‌هایی نه چندان خردمندانه، روزگار می‌گذرانیدند.

ما ساکنان ایران زمین وامدار تمدنی سخت سترگیم که در پاره‌ای از آن سعدی بزرگ ظهور می‌یابد تا باحضور خویش ، آفاق اجتماعی، اخلاقی، سیاسی و فرهنگی بِه زیستن را بر روی مردمان دیگر اعصار بگشاید،آفاقی سخت روشن که با عبور از گذرگاه‌هایش، بی‌شک، به مدیرِ فاضله‌ای دست خواهیم یافت که پیوسته دراندیشه بزرگ عالمانی چون سعدی نقش بسته است.

بر این اساس و در راستای شناخت بیشتر وی، دانش پژوهان، محققان، دانشمندان و سعدی دوستان این کهن سرزمین ، به تحقیق و بررسی پیرامون اندیشه‌ها و نگاشته‌های وی پرداخته‌اند و حاصل یافته‌های‌خویش را رقم زده‌اند و بر آن بوده‌اند تا به غور اندیشه‌های شیخ دست یابند، با این همه، ما به قدر همت و بینش‌خویش، شیخ را و اندیشه‌هایش را می‌شناسیم و نه بدان گونه که در خور مقام حقیقی او است.

اگر چه زیبایی‌های کلامش را به قدر حظ خویش دریافته و از آن اندک سرمست شده‌ایم ، اما به تأویل کلامش به گونه ای بایسته نپرداخته‌ایم و اوج دوستداری‌اش را در دیگر دیار درنیافته‌ایم و نیز معانی ومضامین و معانی کلام و اندیشه‌اش را به نیکی درنیافته‌ایم، حدیث عشقش را آشکارا نمی‌دانیم و به فراست درنیافته‌ایم که در قرن ها پیش از این ، در این سرزمین حکیمی می‌زیسته که پیام تجددخواهی‌اش در فراسوی‌اندیشه‌های دیگر روزگاران ره پیموده است و از این رهگذر به همزیستی و تساهل و تسامح اندیشیده است، اماهنوز هم بدان باوریم که خوشه چینان خرمنش به قدر گرانسنگی شیخ، در این پویه، قلم نزده‌اند.

ما وامدار اندیشمندی‌ها و افتخاراتی سترگیم که بی‌شک، در نخستین گام، درک آن را بر خود فرض‌می‌دانیم و این امر جز با تلاش و پژوهش صادقانه و پیوسته، صورت نخواهد پذیرفت و از آن پس، در دومین‌گام خویش، اندیشه به کار بستن آن را در دل و ذهن می‌پرورانیم، باشد تا بدین طریق، دِین خویش را به‌اندیشمندان یگانه خود، ادا نماییم.

حدیث عشق

منصور رستگار فسایی

عشق سعدی نه حدیثی است که پنهان ماند داستـانی است که بر هر سر بازاری هست

(سعدی)

در ادب غنایی ایران، هیچ شاعری «سعدی» نیست و هیچ کس به تنهایی در قلمرو شاعری و نثرنویسی ،نتوانسته است مبانی و مضامین و معانی شعر غنایی را بهتر از سعدی، به تماشای خوانندگان خود بگذارد آن‌هم، با تنوعات و گونه‌های مختلف نظم و نثر و قالب‌ها و مفاهیم و مضامینی که تقریباً همه ابواب لفظی ومعنایی ادب فارسی را در بر گیرد. سعدی در شاعری ، یگانه است و غزل‌ها، قصاید و قطعات او همه از حداکثرتوان و ظرفیت غنایی برخوردارند و نثر سعدی نیز جز بخش‌های تعلیمی آن، عرصه ای فراخ برای اندیشه‌های‌غنایی او فراهم ساخته است و بخش‌هایی عمده از گلستان و مجالس پنجگانه و رسایل او، وقف اندیشه ها ومضامینی هستند که «منِ» غنایی سعدی را آیینه کلام سهل و ممتنع وی، منعکس می‌سازند و در این میان «غزل » بیشترین سهم را در بازنمایی ذهنیت غنایی سعدی بر عهده دارد.

غزل سعدی، دارای ویژگی‌های ساختاری و درونمایه‌های انحصاری خاصی است. از دید ساختار، هر غزل‌سعدی دارای کلیتی به هم پیوسته و یگانه است که حاصل هماهنگی فکر و نیازهای ذهن خلاق، هنرمندی وهنرشناسی و ذوق زیبایی پسند این شاعر بزرگ است، با کلمات و ترکیبات و قالب‌هایی که قوافی، وزن درردیف آنها هوشمندانه برگزیده شده‌اند و مجموعاً تصاویری روشن ، زنده و پویا را ارایه می‌کنند که از یک سوبه خوبی می‌توانند موقعیت شاعر را در لحظه انشاء شعر به تماشا بگذارند و از سویی دیگر احساس‌های آشناو رنج و شادی‌ها و زیبایی‌ها و عواطف خاص ایرانیان را با خود منطبق سازند و در نتیجه لفظ و معنا را درغزل سعدی به وحدتی استثنایی و کلیتی خدشه‌ناپذیر و انفکاک ناشدنی از فرهنگ ملی تبدیل کنند که در عین‌سادگی و همه فهم بودن، از قدرت تأویل‌پذیری و خردمندانه بودن نیز برخوردار باشند.

بدین‌سان، در ساختار و غزل سعدی همه چیز، دقیقاً تناسب و جایگاه ویژه و موقعیت تاریخی هنری وهویت خاص خود را نشان می‌دهد و کلمه‌ها و ترکیبات، همانند اجزاء یک مینیاتور دقیق، سهمی عمده در القاءهدف‌های کلی اثر و القاء معنا و فکر هنرمند بر عهده می‌گیرند وسبب می‌شوند که کلام سعدی از تأثیری عمیق‌و نفوذی همه جانبه در ذهن مردم پارسی زبان ایران برخوردار باشد، البته این تأثیرگذاری به معنی نوآوری ونواندیشی نیست، بدین معنی که گاهی سعدی بی‌آن که مضمونی نو ارایه کرده باشد، تنها در شیوه بیان ونحوه ارایه سخن، ذوق و ابتکار به خرج می‌دهد و در این زمینه طرحی نو در می‌اندازد که در عین حال که ازذهن و زبان جامعه به دور نیست و هستی و نیازهای انسانی را در لحظه‌ای که بدان پرداخته شده است به‌خوبی منعکس می‌سازد، نوعی خوش سلیقگی و رندانگی نمکین، در سخن او، جاذبه و حرارتی خاص ایجادمی‌کند که مردم آن را «نواندیشانه » و «قابل ذکر» و «روایت شدنی» می‌دانند و از آن برای هرچه بیشتر رسوخ‌کردن در دل و جان دیگران ، سود می برند و در همان حال که آن را سهل و ممتنع می‌شمارند، در آن غرابت وتازگی هنرمندانه‌ای را احساس می‌کنند که «نظم » سعدی را تا پایگاه «شعر» و «شعر ناب» بالا می‌برد و همین‌آشنایی متقابل شاعر و مردم است که سعدی را در جامعه ایرانی به یک پدیده استثنایی تبدیل می‌سازد وسخن او را بازتاب روح رندانه و معنی شناس و نکته‌سنج ایرانی قرار می دهد و ایرانیان را شیفته کلام و بیان ونکته گویی‌های وی می‌سازد:

روز وصلم قرار دیدن نیست | شب هجرانم آرمیدن نیست
طاقت سر بریدنم باشد | وز حبیبم سرِ بریدن نیست
مطرب از دست من به جان آمد | که مرا طاقت شنیدن نیست
دستِ بیچاره چون به جان نرسد | چاره جز پیرهن دریدن نیست
ما خود افتادگان مسکینیم | حاجت دام گسترِیدن نیست
دست در خون عاشقان داری | حاجت تیغ برکشیدن نیست
با خداوندگاری افتادم | کش سر بنده پروریدن نیست

سعدی با بلاغتی استوار و هنرمندانه و دریافتی زیرکانه و معقول که با تفکرات و اندیشه‌های گوناگون اوانطبق دارد، قالب‌های ادبی، انواع شعر، گونه‌های معانی و نحوه‌های مختلف تأثیرگذاری متناسب را انتخاب می کند و به همین جهت گفتنی های عارفانه‌اش را در بوستان، دیدگاه‌های اجتماعی و سیاسی و واکنش‌های‌عالمانه‌اش را در گلستان و تخصص و عالی جاهی معنوی و روحانی خود را در قصاید خویش مطرح می‌سازدو زلال‌ترین و بی‌پرده‌ترین عواطف و احساسات شخصی و غنایی خویش را هم یکسره در «غزل» منعکس‌می‌سازد و «غزل» را وقف عشق و مستی می‌سازد. بدین معنی که غزل‌های سعدی نه تنها دید عاشقانه وزیبایی پسندانه و رندانه شاعر را متبلور می سازند و زوایای قلب و احساس و عاطفه و رنج‌ها و شادی‌های این‌شاعر عاشق پیشه را در سطوح عشق عادی و عرفانی یا زمینی و آسمانی نشان می‌دهند، آیینه التهابات ونگرانی‌ها و شور و حال مردم ایران نیز هستند . اگر به غزل زیر به دقت نگاه کنیم می‌بینیم که درست است که‌عشق سرمایه این غزل سعدی است، اما در این غزل همچون دیگر عاشقانه‌های سعدی هم وقایع و حوادث‌فردی، اخلاقی، عرفانی در تار و پود تشبیهات و استعارات سعدی به وسیله‌ای روشن و رسا برای بیان ذهنیت‌مشترک سعدی و جامعه تبدیل شده‌اند، خمیرمایه تمام مسایل موجود در شعر سعدی، اجتماعی و مردمی‌است ، اما در خدمت غزل و عشق، در حالی که در گلستان و بوستان، سعدی چنین نمی‌اندیشد:

اگر دستم رسد روزی که انصاف از توبستانم | قضای عهد ماضی را شبی، دستی برافشانم
چنانت دوست می‌دارم که گر روزی‌فراق افتد | توصبرازمن‌توانی‌کردو من صبر از تونتوانم
دلم صد بار می‌گوید که چشم از فتنه‌برهم نِه | دگر ره دیده می‌افتد بر آن بالای فتّانم
تو را در بوستان‌بایدکه پیش سروبنشینی | وگرنه باغبان گوید که دیگر سرو،ننشانم
رفیقانم سفر کردند، هر یاری به اقصایی | خلاف من که بگرفته است دامن، درمغیلانم
به دریایی درافتادم که پایابش نمی‌بینم | کسی را پنجه افکندم که درمانش‌نمی‌دانم
فراقم سخت می‌آید ولیکن صبر می‌باید | که گر بگریزم از سختی رفیق سست‌پیمانم
مپرسم‌دوش‌چون‌بودی‌به تاریکی وتنهایی | شب هجرم چه می‌پرسی که روز وصل‌حیرانم
شبان آهسته می‌نالم مگر دردم نهان‌ماند | به گوش هر که در عالم رسید آوازپنهانم
دمی‌با دوست درخلوت‌به‌ازصدسال‌درعشرت | من آزادی نمی‌خواهم که با یوسف به‌زندانم
من‌آن مرغ سخندانم که در خاکم رودصورت | هنوز آواز می‌آید که سعدی در گلستانم

در غزل بالا، مسلماً محور اصلی سخن، عشق است اما «عشق» را هاله‌ای از زندگی در میان گرفته است که می توان آن را به عشق گرفتار «بحران» تعبیر کرد، بدین معنی که اگر لحظه‌ای اندیشه عشق را از این غزل‌بگیریم، الفاظِ «انصاف ستدن »، «قضا »،

«ماضی»، «صبر»، «فتنه»، «فتّان»، «چشم برهم نهادن»، «رفیقانم سفرکردند، هر یاری به اقصایی»، «خلاف»، «دامن در مغیلان گیر افتادن»، «به دریای بی‌پایاب غرق شدن»، «پنجه درافکندن با کسی که از او بسیار توانمندتر است »، «سست پیمانی و عهدشکنی»، «تاریکی و تنهایی و حیرانی» و«شب و ناله نهانی و آواز پنهانی »، «با یوسف در زندان بودن » و بالاخره «مرغی سخندان که رو در خاک نهان‌می‌کند ولی همیشه آواز او به گوش دل‌ها و جان‌ها می‌رسد» که «این همان سعدی است که در گلستان آوازمی‌خواند». مجموعاً الفاظ شاعری برج عاج‌نشین و بی‌خیال و بی‌غم نیست که فقط به خود می‌اندیشد و اندیشه‌دیگران را از ذهن می‌راند، غزل سعدی آن گونه عاشقی را مطرح می‌کند که از غم جامعه، آگاه یا ناخودآگاه، دررنجی عظیم است و هر لفظ و کلام عاشقانه او نیز به نوعی با درد و غم عمومی مرتبط است، آن چنان که خوداو در قطعه قحط سالی دمشق باز می گوید که:

یکی اول از تندرستان منم — که ریشی ببینم ، بلرزد تنم
یکی را به زندان درش دوستان — کجا مانَدَش عیش در بوستان

(بوستان)

و خود معنای این دید کنایی را بارها باز گفته است:

جماعتی که ندانند حظّ روحانی — تفاوتی که میان دواب و انسان است،
گمان برند که در باغ عشق، سعدی را — نظر به سیب زنخدان‌و نار پستان است
مرا هر آینه خاموش بودن اولی‌تر — که جهل پیش خردمند، عذر نادان است

بدین ترتیب، عشق برای سعدی دل گدازِ جان نوازی است که مصلحان را به کار می‌آید تا دنیا و آخرت رادربازند و به یاری عشق مردانگی بیاموزند و به نقره فائق بدل شد و بهترین نمونه، سخن خود سعدی است که‌به برکت عشق «تحفه روزگار اهل شناخت» می‌شود که «کاین همه شور، در جهان انداخت».

هرکه خصم اندر او، کمند انداخت — به مراد دلش بباید ساخت
هرکه عاشق نبود، مرد نشد — نقره فایق نگشت تا نگداخت
هیچ مصلح به کوی عشق نرفت — که نه دنیا و آخرت درباخت
هم چنان شکر عشق می‌گویم — که گَرم دل بسوخت، جان بنواخت
سعدیا خوش‌تر از حدیث تو نیست — تحفه روزگار اهل شناخت
آفرین بر زبان شیرینت — کاین همه شور، در جهان انداخت

و از همین جاست که خوانندگان شعر سعدی، فرصتی می‌یابند تا در همان حال که به ژرفای قلب واحساس و عاطفه سعدی راه می‌یابند، خود را نیز در سخن سعدی پیدا کنند و جامعه و شرایط و اوضاع واحوال خود را نیز به تماشا بنشینند، آن چنان که احساس کنند خود این شعر را سروده‌اند و کلمات و مضامین‌آن را بر زبان رانده‌اند:

چنان در قید مهرت پای بندم — که گویی آهوی سر در کمندم
گهی بر درد بی‌درمان بگریم — گهی بر حال بی‌سامان بخندم
مرا هوشی نماند از عشق و گوشی — که پند هوشمندان کار برد‌م
نه مجنونم که دل بردارم از دوست — مده گر عاقلی ای خواجه پندم

گر آوازم دهی من خفته در گور　　برآساید روان دردمندم

سری دارم فدای خاک پایت　　گر آسایش رسانی ور گزندم

و گر در رنج سعدی راحت تو است　　من این بیداد، بر خود می‌پسندم...

ما از لحظه‌ای که غزل‌های سعدی را می‌شناسیم و به آن دل می‌بندیم، به این نتیجه می‌رسیم که «عشق »،مرکز آتشفشان عاطفی و ذهنی غزل سعدی است و هنر بزرگ سعدی نیز آن است که توانسته است این‌آتشفشان شعله‌بار سوزناک را آن چنان در سخن خویش ملموس، آفاقی و زنده طبیعی و تصویر و ترسیم‌کند که صرف‌نظر از درک فراز و نشیب های عشق ، به حقانیت عاشقی و تمرکز بر عشق، در روزگار قحط وفا وعاطفه نیز شهادت می‌دهد:

سخن بیرون مگوی از عشق، سعدی　　سخن،عشق‌است و دیگرقیل و قال است

سعدی رابطه عاشق و مشعوق را که برآیندی از اوضاع و احوال عاطفی زمان اوست، به نحوی پرتحرک و پویامطرح می سازد و گاهی نیز بی‌خبران از عشق و ماجرای آن را مورد اعتراض و شکایت قرار می‌دهد:

عشق داغی است که تا مرگ نیاید، نرود　　هرکه بر چهره از این داغ، نشانی دارد

***　　؟؟؟؟؟؟؟

عجب مدار که سعدی به یاد دوست بنالد　　که‌عشق‌موجب‌شوق است و خمرعلّت‌مستی

***　　؟؟؟؟؟؟؟

عشق‌آدمیت‌است و گر این ذوق در تونیست　　هم شرکتی به خوردن و خفتن، دواب را

***　　؟؟؟؟؟؟؟

گر آدمی صفتی سعدیا، به عشق بمیر　　که مذهب حَیَوان است این چنین مردن

***　　؟؟؟؟؟؟

به‌عشق، مستی و رسواییم خوش است‌از آنک　　نکو نباشد با عشق، زهد ورزیدن

***　　؟؟؟؟؟؟؟

عیب سعدی مکن ای خواجه اگر آدمییی　　کآدمی نیست که میلش به پریرویان‌نیست

سعدی شیفته عشق است و این شیفتگی را با هرچه کامل‌تر و متنوع‌تر ارایه کردن تصویر معش وق به نمایش می گذارد و هنرمندانه، به تصریح یا ایما و اشاره و ایهام ، تصاویری مقطّع از چیستی و چونی معشو ق در خَلق و خُلق ، رفتار، نازها، بی‌وفایی‌هایش و وفاداری‌هایش، ارایه می‌دهد، آن چنان که هر بیت یا مصرعی ازهر غزل سعدی متضمن یک یا چند توصیف یا توضیح حالت یا حالاتی از معشوق می‌شود و خواننده با پیش‌رفتن مسیر عشق در نهایت، به دریافت تصویر یا توصیفی کامل، همه جانبه و قانع کننده از معشوق سعدی‌موفق می‌شود، اما تمرکز بلاانقطاع سعدی بر «عشق » و مسایل مترتب بر آن ، حتی یک لحظه ذهن خواننده را ازمعشوق جدا نمی‌سازد و در هر بیان و کلام خود، فرازها و فرودهای معرکه عشق را تازه تر و جامع تر ازگذشته، تفسیر می‌کند تا آن جا که غزل او را به گزارش هنرمندانه و دقیق و روشنی از چند و چون بدل می شودو خواننده در پایان غزل، معشوق را کاملاً با خود آشنا می یابد، او را می‌شناسد و در باطن و ضمیر خود بر وی‌نامی مناسب احوال خود می‌نهد و یا او را در پیوند خاطره‌های شخصی خویش، می‌یابد. به عنوان مثال سعدی‌در غزل زیر از قامت، چشم، دهان، ظواهر معش وق به

تعابیر و تصاویری مستقل و متنزع سخن می‌پردازد و برشیرینی سخن معشوق تکیه‌ای خاص دارد تا آن جا که غزل را با ردیف «سخن» می‌سازد و طبعاً غزل را به‌شناسنامه‌ای از معشوقی شیرین سخن، زیبا، خوش‌اندام که چون خورشید، تابشی یگانه دارد، تبدیل می‌کند وسرانجام با ترکیب اجزاء تصاویر، برای ذهن خواننده کلیتی دوگانه از صورت و سیرت معشوق فراهم می آورد که خواننده را به دریافت تصویری جامع از معشوق سعدی، موفق می‌سازد:

طوطی نگوید از تو دلاویزتر سخن — با شهد می‌رود ز دهانت به در، سخن
گر من نگویمت که تو شیرین عالمی — تو خویشتن دلیل بیاری به هر سخن
در هیچ بوستان چو تو سروی نیامده‌است — بادام چشم و پسته دهان و شکر سخن
هرگز شنیده‌ای ز بن سرو بوی مشک؟ — یا گوش کرده‌ای ز دهان قمر، سخن؟
انصاف نیست پیش تو گفتن حدیث‌خویش — من عهد می‌کنم که نگویم دگر، سخن
چشمان دلبرت به نظر سحر می‌کند — من خود چگونه گویمت اندر نظر سخن
وصفی چنان که لایق حسنت، نمی‌رود — آشفته حال را نبود معتبر، سخن
دُر می‌چکد ز منطق سعدی به جای شعر — گرسیم داشتی، بنوشتی به زر سخن

این شیوه سعدی، در تمرکز سعدی ذهن بر معشوق و پیوند عاطفی و مفهمومی ابیات غزل او با عشق ،دقیقاً برخلاف شیوه سیال و برِانگیز حافظ است که در هر غزل، بسیار عجولانه و منقطع و نامتمرکزصورت می‌گیرد.

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر — وه که بر خرمن مجنون دل افکار چه‌کرد...
فکر عشق آتش غم در دل حافظ می‌سوخت — یار دیرینه ببینید که با یار چه کرد

به عبارت دیگر، در پایان هر غزل سعدی می‌توان معشوق او را مستقلاً و با روحیات و عواط ف و حالات خاص وی بازشناسی کرد، در حالی که به جز در چند غزل معدود، معشوق حافظ را باید با خواندن همه‌غزلیات عاشقانه حافظ بازشناخت که طبعاً نمی‌تواند کلیت واقعی معشوق او را در زمان انشاء غزل به ذهن تداعی کند، بدین معنی عشق در غزل سعدی هم فضاها و مکان‌های پیرامون خود را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد وآنها را به اجزاء به هم پیوسته درک کلی سعدی از عشق و معشوق، مبدل می‌سازد و همین امر سبب می‌شود تاعشق و ستایش آن، ارتباطی ممتد و فراگیر و رها نشدنی در ذهن خواننده ایجاد کند، د ر حالی که حافظ نه‌همچون سعدی، بر عشق تأکید می‌نهد و نه همه جا عشق او، خاکی و آفاقی است. مقصود آن است که سعدی به‌هرجا می‌نگرد معشوق را پیدا می‌کند و در همه چیز بهانه‌ای برای بازگشت به عشق و معشوق زمینی خودمی‌جوید، اما حافظ ، هرگاه به معشوق می‌پردازد، او را در همهمه و ازدحام اندیشه‌های آسمانی و زمینی خودگم می‌کند و تصویری روشن و رسا از او (جز در چند غزل معدود) به دست نمی‌دهد و حتی تصاویر ارایه شده‌او از معشوق، اغلب دو سویه و قابل تأویل و تفسیر به معشوق آسمانی است، در حالی که سعدی، به تصویرمعشوقی زمینی می‌پردازد که با وی رابطه‌ای متقابل و متعادل دارد و در خلوت خاطر خویش او را همان گونه‌که هست، می‌پذیرد و به تصویر می‌کشد:

جفای پرده درانم تفاوتی نکند — اگر عنایت او پرده از ما باشد
چنین غزال که وصفش همی رود، سعدی — گمان مبر که نه تنها، شکار ما باشد

شاید بتوان گفت که زبان چند پهلو و منشوری حافظ با همه پیچیدگی‌ها و ابهاماتش ، به همان اندازه بامعشوق حافظ در ارتباط قرار دارد که زبان ساده و سهل و ممتنع سعدی در بیان عواطف و حالات عاشقی‌سعدی با معشوق وی، موفق است اما در

غزل سعدی سه محور عشق، معشوق و منکران عشق، تشخص‌بیشتری دارد و «عاشق» که همان سعدی است، در هر غزل خود، یکی از این سه محور را پررنگ‌تر گزارش‌می‌کند و جلوه می‌دهد که در یک دید غنایی که فردی می‌توان واکنش‌های او را در این محورها بازشناخت و به‌دیدار درون وی شتافت که چگونه همه سویه به هستی می نگرد ولی جز از عشق و معشوق و ماجراهای‌عاشقی چیزی به دست نمی‌آورد: عاشقی به نام سعدی، نظر باز و رند و لبریز از محبت و عشق به دولت است:

دیده از دیدار خوبان برگرفتن مشکل‌است — هرکه ما را این نصیحت می‌کندبی‌حاصل است

باش تا دیوانه گویندم همه فرازنگان — ترک جان نتوان گرفتن تا تو گویی عاقل‌است!!

عشق برای سعدی بر سنتی دیرین و دیر پا و ازلی مبتنی است:

ـ همه عمر برندارم سر از این خمارمستی — که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی

تو نه مثل آفتابی که حضور و غیبت افتد — دگران روند و آیند و تو همچنان، که‌هستی

به همین دلیل سعدی در ارایه تصاویر عاشق و تمناها و تقاضاها بسیار موفق‌تر از ارایه سیمای معشوق است، زیرا در هر سختی که از معشوق و زیبایی‌ها و حالات و رفتار او مطرح می‌کند، به نوعی نیز از خودسخن می‌گوید و در هر حال ، به طرزی موفق ، صاحبدلی شوریده حال را نشان می‌دهد که گرفتار عشق و سوزو گدازهای آن است و یک لحظه نیز از معشوق غفلت نمی ورزد و در راه عشق، همه رنج‌های جهان را به جان‌خریدار است تا آن جا که خواننده نمی‌داند که در غزل سعدی، معشوق بیشتر موردنظر است یا عاشق و آیاغزل سعدی را باید غزل معشوق خواند یا غزل عاشق... به این غزل سعدی بنگرید:

میان باغ حرام است بی‌تو گردیدن — که خار با تو مرا بِه که بی‌تو گل چیدن

و گربه جام بریم بی‌تو دست در مجلس — حرام صرف بود بی‌تو باده نوشیدن

خم دو زلف تو بر لاله حلقه در حلقه — به سنگ خاره درآموخت عشق ورزیدن

اگر جماعت چین صورت تو بت بینند — شوند جمله پشیمان ز بت پرستیدن

کساد نرخ شکر در جهان پدید آید — دهان چو باز گشایی به وقت خندیدن

به جای، خشک بمانند سروهای چمن — چو قامت تو ببینند در خرامیدن

من گدای که باشم که دم زنم ز لبت — سعادتم چه بود؟ خاک پات بوسیدن

به‌عشق‌ومستی‌و رسواییم خوش است‌از آنک — مگو نباشد با عشق، زهد ورزیدن

نشاط زاهد از انواع طاعت است و ورع — صفای عارف از ابروی نیکوان دیدن

عنایت تو چو با جان سعدی است، چه‌باک — چه غم خورد به حشر از گناه سنجیدن

عین همین حالت نیز در غزل حافظ، قابل مشاهده است. به این غزل حافظ که هم وزن و هم قافیه غزل‌سعدی است بنگرید:

منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن — منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن

به‌می‌پرستی‌از آن نقش خود بر آب زدم — که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن

وفاکنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم — که در طریقت ما، کافری است رنجیدن

به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات — بخواست جام می و گفت: راز پوشیدن

ز خط یار بیاموز مهر با رخ خوب — که گرد عارض خوبان خوش است‌گردیدن

مراد دل ز تمنای باغ عالم چیست؟! — بدست مردم چشم از رخ تو گل چیدن

عنان به میکده خواهیم تافت ز این‌مجلس — که وعظ بی عملان واجب است نشنیدن
به رحمت سر زلف تو واثقم ورنه — کشش چو نبود از آن سو، چه سودکوشیدن
مبوس جز لب ساقی و جام می حافظ — که دست زهد فروشان خطاست‌بوسیدن

آیا سعدی در غزل زیر، علی رغم همه اوصافی که از معشوق ارایه می‌دهد، «من» خویش را بیشتر بازگومی‌کند یا «معشوق» خود را؟

مرا دلی است گرفتار عشق دلداری — سمن بری، صنمی، گلرخی، جفاکاری
ستمگری، شغبی، فتنه گری، دل آشوبی — هنروری، عجبی، طرفه‌ای، جگرخواری
بنفشه زلفی، نسرین بری، سمن بویی — که ماه را بر حسنش نماند بازاری
همای فری، طاووس حسن و طوطی نطق — به گاه جلوه گری چون تذرو رفتاری
دلم به غمزه جادو ربود و دوری کرد — کنون بماندم بی او چو نقش دیواری
ز وصل او چو کناری طمع نمی‌دارم — کناره کردم و راضی شدم به دیداری
زهرچه هست گریز است و ناگزیر ازدوست — چه چاره ساز و در دام دل، گرفتاری
در اشتیاق جمالش چنان همی نالم — چو بلبلی که بنالد میان گلزاری
حدیث سعدی در عشق او چو بیهده است — نزد دمی چو ندارد زبان گفتاری

و این غزل نیز آیینه‌ای است از احساس شاعر عاشق، نسبت به معشوق و این که عاشق هر چه می اندیشد،معشوق است و معشوق جز فرافکنی احساس‌های خود وی نیست. هم چنان که از محتوای غزل بر می‌آید،سعدی، در اوصافی که از معشوق ارایه می‌دهد، بیشتر به خود وخواهش‌ها و نیازهای خویش می‌پردازد تامعشوق:

ماه‌چنین کس ندید،خوش سخن و کش‌خرام — ماهِ مبارک طلوع، سرو قیامت قیام
سرو در آید ز پای گر تو بجنبی ز جای — ماه بیافتد به زیر گر تو برآیی به بام
تا دل از آنِ تو شد، دیده فرو دوختم — هر چه پسند شماست بر همه عالم، حرام
گوش دلم بر در است، تا چه بیاید خبر — چشم امیدم به راه تا که بیارد پیام
در همه عمرم شبی، بی خبر از در درآی — تا شب درویش را صبح برآید به شام
بار غمت می‌کشم وز همه عالم خوشم — گر نکند التفات یا نکند احترام
رای خداوند راست، حاکم وفرمانرواست — گر بکشد بنده‌ایم ور بنوازد غلام
گو به سلام من آی با همه تندی وجور — وز من بیدل ستان، جان به جواب سلام
سعدی اگر طالبی راه رو و رنج بر — یا برسد جان به حلق یا برسد دل به کام

سعدی، عاشقی نصیحت‌ناپذیر است زیرا نصیحت‌پذیری را بر خلاف شأن عاشقان صادق می‌پندارد:

هم‌چنان عاشق نباشد ور بود صادق نباشد — هرکه‌درمان‌می‌پذیرد، یا نصیحت‌می‌نیوشد
گر مطیع خدمتت را کفر فرمایی، بگوید — ور حریف مجلست را زهر فرمایی،بنوشد
هر که معشوقی ندارد عمر ضایع‌می‌گذارد — همچنان‌ناپخته‌باشد هر که بر آتش‌بجوشد
تا غمی پنهان نباشد، رقتی پیدا نگردد — هم‌گلی‌دیده‌است‌سعدی تا چو بلبل‌می‌خروشد

در کار عاشقی سعدی، نکته مهم این است که هر چه عشق و معشوق، موجب رضایت خاطر و آرامش‌خیال سعدی است ، ملامت کنندگان از عشق نیز مورد نفرت وی می‌باشند و سعدی را می‌آزارند، بنابراین، نیش‌حمله سعدی ، همیشه به آنان است . این ملامت گران در سعدی دغدغه ایجاد می‌کنند. اینان سعدی را از دنیای‌زیبای عاشقانه‌اش جدا می کنند و به دیار حقارت ها و خودخواهی‌های کسانی می‌رانند که درد عشق ندارند و باتظاهر به عقل و خویشتن داری می‌خواهند شأنی کاذب برای خویش فراهم آورند.

سعدی ستایشگر عشق است، اما در جامعه‌ای زندگی می‌کند که قدر عشق، شناخته شده نیست؛

مقدار یار هم نفس چون من نداند هیچ‌کس ماهی که بر خشک اوفتد قیمت بداند آب‌را

او حتی شکایت معشوق خود را به نزد اطبا نمی‌برد،

غیرتم آید شکایت تو به هر کس درد احبّا نمی‌برم به اطبّا

در جامعه سعدی، عاشق در معرض طعن و ستیز حسودان، عاقلان و دانایان، رقیبان و ملامتگران است ودر چنین جوامعی ، «عشق» با رسوایی و انگشت نما شدن و در زبان مردم افتادن، توأم است و «عشق» یک عمل‌غیر معمول و عشق ورزیدن مایه پشیمانی و رنج و پریشانی به حساب می‌آید و طبعاً یک خرق عادت اجتماعی‌است که سبب می شود عاشق را دیوانه و مجنون بشمارند و عاقلان، عشق را بر خلاف عقل و مصلحت بدانندکه مستوری و ناموس و تقوا و زهد و پرهیز را بر باد می‌دهد و از همین جاست که می‌بینیم همه ناصحان وصوفیان و عاقلان و دانشمندان و فقیهان «عاشق» را از عشق ورزی باز می‌دارند.

عشق ورزیدم و عقلم به ملامت‌برخاست: کآنکه‌شدعاشق از او حکم سلامت برخاست

هر که با شاهد گلروی به خلوت بنشست نتواند ز سر راه ملامت برخاست

عشق غالب شد و از گوشه نشینان‌صلاح نام مستوری و ناموس کرامت برخاست

عاشقی چون سعدی از دوستان و آشنایان به ظاهر دانا نیز در رنج است:

دوستان عیب کنندم که چرا دل به تودادم بایداول به تو گفتن که چنین خوب،چرایی؟!

؟؟؟؟؟؟؟؟ ***

دوستان عیب مگیرید و ملامت مکنید کاین حدیثی است که از وی نتوان بازآمد

آنان عشق پنهانی را مایه خونین دلی می‌دانند و عاشق را از آن بر حذر می‌دارند:

کسان عتاب کنندم که ترک عشق بگوی به نقد اگر نکشد عشق، این سخن بکشد

؟؟؟؟؟؟؟؟؟ ***

ملامت من مسکین کسی کند که نداند که‌عشق‌تابه‌چه‌حداست و حسن تا به چه‌غایت

و دشمنان نیز به طور طبیعی، او را ملامت می‌کنند:

دشمنان در مخالفت گرمند و آتش ما بدین نگردد سرد

مرد عشق ار ز پیش تیر بلا روی در هم کشد، نباشد مرد

اما سعدی هم این عیب جویی‌ها و ملامت گری‌ها را «عوامانه» می‌خواند و عشق ورزی را هنر خود می‌داند:

«عوام» عیب کنندم که عاشقی همه عمر کدام عیب!! که سعدی خود این هنر دارد

و از دوست و دشمن و نصیحت کنندگان می‌نالد و غم عشق را پنهان می‌دارد:

درد دل پوشیده مانی تا جگر پر خون‌شود — به که با دشمن نمانی حال زار خویش را
گو هزارت غم بود با کس نگویی زینهار — ای برادر تا نبینی غمگسار خویش را

؟؟؟؟؟؟؟ — ***

سخن خویش به بیگانه نمی‌یارم گفت — گله از دوست به دشمن، نه طریق ادب‌است
هر کاو نصیحت می‌کند در روزگارحسن او — دیوانگان عشق را دیگر به سودا می‌برد

سعدی در این میان، چاره را در انزوا و دربستن بر روی خود می‌یابد:

گفتم به گوشه‌ای بنشینم چو عاقلان — دیوانه‌ام کند چو پریوار بگذرد
گفتم دری ز خلق ببندم به روی خویش — دردی است در دلم که ز دیوار بگذرد

؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟ — ***

در بسته به روی خود ز مردم — تا عیب نگسترند ما را
در بسته چه سود، عالم‌الغیب — دانای نهان و آشکارا

اما در تنهایی و گوشه‌گیری نیز، شاهد بازی را فرو نمی‌گذارد:

سعدیا گوشه‌نشینی کن و شاهدبازی — شاهد آن است که بر گوشه‌نشین‌می‌گذرد

او همیشه از مدعیان و دوستان دروغین می‌پرهیزد و بدانان اعتماد نمی‌کند:

نظر گویند سعدی با که داری — که غم با یار گفتن غم نباشد
حدیث دوست با دشمن نگویم — که هرگز مدعی محرم نباشد

عیب جویان نه تنها سعدی را از عشق‌ورزی منع می‌کنند، به خبث و حیله، عاشق را در نظر معشوق زشت‌جلوه می‌دهند:

عیبجویانم حکایت پیش جانان گفته‌اند — من خود این پیدا همی گویم که پنهان‌گفته‌اند
پرده بر عیبم نپوشیدند و دامن بر گناه — جرم درویشی چه باشد تا به سلطان‌گفته‌اند؟!
دشمنی کردند با من، لیکن از روی قیاس — دوستی باشد که دردم پیش جانان‌گفته‌اند
ذکر سودای زلیخا پیش یوسف کرده‌اند — حال سرگردانی آدم به رضوان گفته‌اند
پیش از این گویند سعدی دوست می‌داردتو را — بیش از آنت دوست می‌دارم که ایشان‌گفته‌اند!!

سعدی در غزلیات عاشقانه خود از دست گروهی می‌نالد که به نوعی در کار عشق او اخلال می کنند یا او راآرام نمی گذارند، اینان عبارتند از:

1. آسودگان ساحل‌نشین:

نالیدن بی‌حساب سعدی — گویند خلاف رای داناست
از ورطه، خبر ندارد — آسوده که بر کنار دریاست

2. بدگویان بدفرجام:

چون بخت نیک انجام را با ما به کلی‌صلح شد — بگذار تا جان می‌دهد بد گوی بدفرجام ما

3. بی‌بصران:

بارها گفته‌ام این روی به هرکس منمای
تا تأمل نکند دیده هر بی‌بصرت

باز،گویم‌نه‌که‌این‌صورت و معنی که توراست
نتواند که ببیند مگر اهل نظرت

4. خطا بینان:

به روی خوبان گفتی نظر خطا باشد
خطا نباشد دیگر مگو چنین که خطاست

5. دشمنان:

تو دوستی کن و از دیده مفکنم زنهار!
که دشمنم ز برای تو در زبان انداخت

6. سرزنش کنندگان:

سعدی از سرزنش خلق نترسد هیهات
غرفه در نیل چه اندیشه کند باران را

7. سلامت‌طلبان و پارسایان سلامت خواه:

همه سلامت نفس آرزو کند مردم
خلاف من که به جان می‌خرم بلایی را

؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

***

ما ملامت را به جان جوییم در بازارعشق
کنج خلوت پارسایان سلامت جوی را

8. طعنه زنندگان:

کجایی ای که تعنت کنی و طعنه‌زنی
تو پاکناری و ما اوفتاده در غرقاب

اسیر بند بلا را چه جای سرزنش است؟
کثرت معاونتی دست می‌دهد دریاب

9. فقیهان:

برو ای فقیه دانا به خدای بخش ما را
تو و زهد و پارسایی، من و عاشقی ومستی

10. کامجویان:

کامجویان را ز ناکامی چشیدن چاره‌نیست
بر زمستان صبر باید طالب نوروز را

عاقلان خوشه چین از سرّ لیلی غافلند
این کرامت نیست جز مجنون خرمن‌سوز را

عاشقان دین و دنیا باز را خاصیتی است
کان نباشد زاهدان مال و جاه اندوز را

11. کوتاه نظران خودپرست:

هرکسی را به تو این میل نباشد که مرا
کآفتابی تو و کوتاه‌نظر مرغ شب است

؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

***

چشم کوته‌نظران بر ورق صورت‌خوبان
خط همی بیند و عارف قلم صنع خدا را

12. خودپرستان:

همه را دیده به رویت نگران است لیکن
خودپرستان ز حقیقت نشناسند هوا را

13. مدعیان:

لعبت شیرین اگر ترش ننشیند
مدعیانش گمان برند به حلوا!!

؟؟؟؟؟؟؟؟

***

اول پدر پیر خورد رطل دمادم
تا مدعیان هیچ نگویند جوان را

14. ملامت کنندگان:

سعدی‌ملامت‌نشنود ور جان دراین‌سرمی‌رود　　صوفی گران جانی ببر، ساقی بیاور جام‌را

؟؟؟؟؟؟

کسی ملامت وامق کند به نادانی　　حبیب من که ندیده است روی عذرا را

15. ناصحان:

ای که گفتی دیده از دیدار بت‌رویان بدوز　　هرچه گویی چاره دانم کرد، جز تقدیر را

حکایت چیستیِ زیبایی در غزل‌های سعدی

(بحثی در فلسفه هزار دیدگاه سعدی)1

اصغر دادبه

در آمد

این سال‌ها برخی از محققان در سخنانشان و در نوشته‌هایشان، از اصطلاح «زیبایی‌شناسی سخن‌پارسی » استفاده کرده اند و می‌کنند. مرادشان از زیبایی‌شناسی سخن پارسی، تحلیل شعر فارسی از دیدگاه‌بدیعی و بیانی و به طور کلی از دیدگاه بلاغی است. از این دیدگاه بازشناسی و بیان این معنا که ـ فی‌المثل ـ«عهد» در مصراع دوم این بیت حافظ:

دی می‌شد و گفتم صنما عهد به جا آرگفتا: غلطی خواجه، در این عهد وفانیست موهم دو معناست : 1) روزگار، 2) پیمان

نکورویان، تحلیل زیبایی شناختی بیت یا نگرش بر بیت از دیدگاه‌زیبایی‌شناسی است. هم چنین تحلیل زیبایی شناختی و نگرش از دیدگاه زیبایی‌شناسی است توضیح این‌معنا که حافظ از یک سو و در یک معنا اشاره کرده است به سخن همیشگی شاعرانه مبنی بر بی‌وفایی‌زیبارویان ، نازنکویا ن و نیاز دلدادگان و از سوی دیگر و در معنای دیگر (=روزگار) به نقدی اجتماعی و اخلاقی‌پرداخته است و کوشیده است تا از زبان صنمی عهدشکن از تنزلی اخلاقی، که همانا فراموشی فضیلت وفا و ازدست نهان این فضیلت است سخن بگوید و بدین‌سان هشداری بدهد، چنان که در بیتی دیگر از یک غزل ،دردمندانه از این تنزل و از این افول و انحطاط سخن گفته است:

وفا مجوی ز کس ور سخن نمی‌شنوی به هرزه طالب سیمرغ و کیمیا می‌باش

چنین است آن گاه که به تحلیل شعر از دیدگاه بیانی می‌پردازیم و تشبیه‌ها، استعاره‌ها، کنایه‌ها، مجازها ونمادهای آن را باز می‌نماییم، یا از زاویه دانش معانی از غرض ثانوی سخن شاعرانه سخن می‌گوییم و یا حتی آن گاه که وزن عروضی بیتی را باز می‌نماییم که جمله، به اصطلاح تحلیل زیبایی شناختی سخن پارسی‌است...اما حکایتی که من می خواهم از آن سخن بگویم ، حکایتی دیگر است، حکایتی است که شاید وجهی از آن‌تحلیل زیبایی شناختی در معنایی باشد که از آن سخن رفت ، چرا که زیبایی‌شناسی (استاتیک) و به تعبیردقیق‌تر و کامل‌تر «زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر»، شاخه ای از دانش های فلسفی که در آن مسایل ویژه‌ای موردبحث و بررسی قرار می‌گیرد. از آن جا که هیچ انسانی بی‌فلسفه نیست که فلسفه نتیج ه تفکر و اندیشیدن است،هیچ هنرمندی هم بی‌فلسفه هنر نیست، یعنی که به ناگزیر در مسایل مختلف زیبایی‌شناسی و فلسفه هنردارای نظریه یا پیرو نظریه‌ای است و سعدی، هنرمند هنرمندان و شاعر شاعران نیز از این قاعده مستثنی‌نمی‌تواند بود و من بر آنم تا در این مقال و در این مقاله از دیدگاه استاد سخن که به حق سخن او حد زیبایی‌است در یکی از مسایل زیبایی شناسی و فلسفه هنر سخن بگویم؛ در مسئله ماهیت یا چیستی زیبایی. بنابراین‌سخنان خود را به دو بخش تقسیم می‌کنم. در بخش نخست، نگاهی می کنم به زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر ومسایل مطرح در این دانش فلسفی را به کوتاهی باز می نمایم و بر مسئل ه ماهیت یا چیستی زیبایی تأکیدمی‌کنم و با تفصیل بیشتری از آن سخن می‌گویم و در بخش دوم با تأمل در غزل‌های سعدی دیدگاه‌های این شاعر شیفته زیبایی را، ضمن طرح و تحلیل ابیاتی چند، تفسیر می‌کنم.

1. بخش نخست، نگاهی به زیبایی شناسی و فلسفه هنر2

زیبایی‌شناسی، به‌طور عام، به بحث از زیبایی می‌پردازد و فلسفه هنر به طور خاص به بیان دقیق‌تر از آن جا که زیبایی ، بر حسب آن که ساخته دست بشر باشد یا نباشد، به دو قسم طبیعی و مصنوعی، تقسیم‌می‌شود و زیبایی مصنوعی هم ، که ساخته دست بشر است، خود شامل زیبایی صنعتی (مثل به کارگیری‌زیبایی ـ مثلاً ـ در بسته بندی‌ها در کار عرضه کالا) و زیبای هنری (= هنرها= هنرهای زیبا) می‌گردد. با این‌توضیح و با عنایت به این طبقه‌بندی اکنون می‌توانیم بگوییم که زیبایی‌شناسی، دامنه ای گسترده‌تر از فلسفه‌هنر دارد؛ زیبایی‌شناسی به بحث از انواع زیبایی می پردازد : زیبایی طبیعی (مثل زیبایی هایی که در طبیعت‌است فی‌المثل زیبایی یک گل یا یک کوه) و زیبایی مصنوعی اعم از صنعتی و هنری اما فلسفه هنر، چن ان که ازنام آن پیداست، به بحث از گونه خاص از زیبایی، یعنی زیبایی هنری، اختصاص دارد. بدان سبب که «ماهیت زیبایی » یا «چیستی زیبایی» یکی از مسایل فلسفه هنر است. در این مقال، بحث به مسایل فلسفه هنر محدودمی‌گردد و چنان که گفته آمد بر مسئله چیستی زیبایی تأکید می‌شود. از فلسفه هنر و فلسفه‌های مربوط به‌دیگر دانش‌ها، مثل فلسفه فیزیک، فلسفه اقتصاد، فلسفه زبان و همانندان آنها به فلسفه علوم، فلسفه کاربردیو نیز به فلسفه مضاف تعبیر شده است و این از آن روست که این فلسفه ها اولاً، مربوط است به علوم: علم‌فیزیک، علم اقتصاد و...؛ ثانیاً، در علوم به کار می رود و مورد استفاده قرار می گیرد؛ ثالثاً، از جهت زبانی(دستور زبان) همواره واژه فلسفه در عناوین مربوط به این گونه فلسفه‌ها، مضاف است و نام علم ، مضاف الیه :فلسفه زبان = فلسفه: مضاف/ زبان: مضاف‌الیه...و فلسفه هنر نیز یکی از این فلسفه‌هاست. فلسفه‌های علوم یافلسفه های مضاف ، محصول عصر جدید و به ویژه حاصل تحولات علمی و فلسفی سده‌های نوزدهم و بیستم‌میلادی است. البته طرح این فلسفه‌ها به صورت دانشی مستقل، محصول و حاصل سده‌های اخیر است ورنه‌ریشه‌های آنها را، یا صورت نامستقل آنها را در فلسفه‌های کهن در یونان و نیز در فلسفه اسلامی ـ ایرانی‌خودمان می‌توان یافت و در این میان بحث از زیبایی و به تَبَع آن گونه ای فلسفه هنر یا ریشه ها و زمینه‌های آن،حکایتی دیگر دارد و حضور و وجود آن در اندیشه‌های ایرانی و یونانی مسلم‌تر و آشکارتر است که بحث اززیبایی و هنر از فلسفه‌هایی که رنگ عرفانی و اشراقی دارند، جدایی‌ناپذیر است و به هرحال این سخن که «هیچ‌چیز زیر آسمان کبود تازه نیست» با نگاهی راست است و درست...باری از این حکایت‌ها بگذرم که سخن‌می‌شود بلند و مباحثی است فراتر از این مقال و مقالت...پرسش‌های بنیادی و مسایل اساسی در این فلسفه‌ها ونیز در فلسفه هنر ـ که مورد تأمل و بحث ماست ـ پرسش هایی است محدود که شاید بتوان آنها به سه ـ چهارپرسش و مسئله بازگرداند:

1. پرسش از هستی یا وجود زیبایی ؟= مسئله هستی شناسی زیبایی 2. پرسش از چیستی یا ماهیت زیبایی ؟=مسئله ماهیت‌شناسی یا چیستی زیبایی 3. پرسش از کجایی زیبا یی (=هنر)؟= مسئله منشأ یا سرچشمه هنر 4. پرسش از «برای چیست»؟= مسئله‌ارزش و هدف شعر و هنر3.

پیداست که پاسخ دادن به هریک از این پرسش‌ها و پرداختن به هریک از این مسایل ، دست کم مقال ومقالتی مستقل می‌طلبد. من می‌کوشم تا نخست، به پرسش های اول، سوم و چهارم، به کوتاهی و به اجمال‌پاسخ بدهم و سپس با تفصیلی نسبی به پرسش دوم، یعنی به مسئله‌چیستی زیبایی بپردازم.

1.1. گزارش اجمالی: شامل مباحث هستی‌شناسی هنر، منشأ هنر و ارزش شعر و هنر:

الف. هستی‌شناسی زیبایی

بحث وجود یا هستی و مسئله‌وجودشناسی یا هستی‌شناسی (Onthology) مهم‌ترین بحث فلسفی است ،بحثی که از دو فلسفه افلاطون و ارسطو و سپس در فلسفه ایرانی ـ اسلامی خودمان اهمیتی ویژه داشته و پس‌از حمله و هجوم متفکران غرب ، از

رنسانس و در عصر جدید بدان همچنان در جنب مسئله‌مهم و عمد ه فلسفی در عصر جدید، یعنی مسئله شناخت شناسی (Epistemology) هم چنان مورد بحث و بررسی است...هستی‌زیبایی و هستی‌شناسی در فلسفه هنر از مسایل مهم این فلسفه است. اگر به زبان فلسفه خودمان و بااصطلاحات فلسفه ایرانی اسلامی سخن بگوییم بحث هستی‌شناسی زیبایی ، حکایت تبیین این معناست که‌ارزش‌ها (= نیک و بد، زیبایی و زشتی) به طور عام و زیبایی به طور خاص از چه نوع وجود یا هستی برخوردارند؟ وجود عینی یا وجود ذهنی؟ و یا در ارتباط ذهن و عین است که زیبایی هستی و معنی می‌یابد؟کدامین؟ حتی می‌توان با عنایت به طبقه‌بندی چهارگانه وجود، یعنی تقسیم وجود به عینی، ذهنی، لفظی و کتبی‌از هستی لفظی و کتبی زیبایی هم سخن گفت4

ب. مسئله منشأ هنر

پرسش از این معنا که منشأ و خاستگاه هنر چیست، چنان که اشارت رفت، یکی از پرسش‌های بنیادی درفلسفه هنر است آیا منشأ هنر آسمانی است یا زمینی؟ آیا هنر از تجربه به بار می‌آید و چونان هر دانش دیگرآموختنی و اکتسابی است یا امری است از نوع وحی و از مقوله الهام ؛ همه این پرسش‌ها، در طول تاریخ، پاسخ‌یافته است. مجموعه پاسخ‌ها را می‌توان ذیل دو عنوان گرد آورد؛ چرا که مجموعه پاسخ‌ها حاصل دو گونه‌تبیین و دو گونه توجیه است : تبیین و توجیه مابعدالطبیعی (= متافیزیکی)؛ و تبیین و توجیه علمی:

1. تبیین مابعد الطبیعی: بر بنیاد این تبیین، منشاء هنر، عالم بالاست و هنرمند در جریان خلق هنر با عالم‌بالا ارتباط می‌یابد . این ارتباط در حالتی خاص، که گونه‌ای حالت بیخودی است، تحقق می‌یابد. نظامی از این‌حالت به «پریشان شدن از آتش فکرت » تعبیر کرده است و از این ارتباط به «خویشاوندی با ملک (=فرشته)».5پیش از نظامی، افلاطون، بر حالت بیخودی شاعرانه و خلق شعر در این حالت تأکید کرده است.6ازاین نظریه، یعنی از نظریه مابعدالطبیعی به نظریه وحی و الهام تعبیر می‌شود و آن‌سان که نظامی تصریح‌می‌کند «سخن پروری (= شاعری) سایه‌ای است از پیغمبری و شاعران چونان پیامبران در صف وحی والهامند؛ پیامبران پیشاپیش این صف حرکت می‌کنند و شاعران در پی آنان در حرکتند»، یعنی که به هر دو الهام می شود شاعران ما طرفدار سرسخت تبیین مابعدالطبیعی در زمینه منشاء هنر به شمار می‌آیند و آشکارا ازاین معنا سخن می‌گویند که شعر به آنها الهام می‌شود.

2. تبیین علمی: در برابر تبیین ما بعدالطبیعی، تبیین‌هایی است که می‌توان از آنها به تبیین علمی تعبیر کرد .طرفداران این دیدگاه، سرچشمه شعر و هنر را، نه در آسمان که در زمین می جویند . بعضی از آنها در توجیه نظریه خود بر دیدگاه های روان‌شناختی تکیه می‌کنند و از روان‌شناسی کمک می‌گیرند. بدین ترتیب که‌می‌کوشند تا «غریزه‌ای هنر آفرین» بجویند و شعر و هنر را معلول آن غریزه به شمار آورند، چنان که فی‌المثل‌ارسطو بر غریزه تقلید و محاکاه پای می‌فشارد، اسپنسر و شیللر از غریز ه بازی به عنوان غریزه هنرآفرین‌سخن می گویند، کانت ، از غریزه تزیین و فروید از غریز ه جنسی و تناسلی ...ماده گرایان (= ماتریالیست‌ها) ازنیاز مادی و از تجربه حسی به عنوان خاستگاه هنر سخن می گویند . به نظر آنان ، پدیده های فرهنگی و از جمله‌هنر، نتیجه نیازهای مادی انسان است. آنان به منظور تبیین و توجیه دیدگاه خود هنرآفرینی انسان اولیه رامورد تأمل ّ قرار می‌دهند و به عنوان مثال می‌گویند بدان سبب انسان اولیه بر دیوار غارها نقاشی می‌کرد که‌نیازهای خود را برآورد. گمان می‌کرد ـ فی‌المثل ـ اگر عکس گوزن را بر دیوار غار بکشد، در حالی که تیری درسینه او فرو رفته است به گاه شکار موفق خواهد شد تیر یا نیزه بر سینه حیوان بزند و او را از پای درآورد وچنین بود که آرام آرام نقاشی معنی پیدا کرد. رقص و آواز و شعر نتیجه حرکات

ویژه و سرودخوانی دسته‌جمعی است که ـ مثلاً ـ با هدف دور کردن ارواح خبیثه انجام می‌شد و چنین است حکایت خاستگاه دیگر هنرهاکه هریک بدان سبب به وجود آمد که برآورنده یکی از نیازهای مادی انسان بود. نقش تکرار و تمرین و تجربه در این نظریه روشن است...در جنب این دو نظریه دیدگاهی دیگر در زمینهٔ تبیین خاستگاه هنر در خور توجه‌است و آن نظریه ای است که بر طبق آن اولاً، هنر و از جمله هنر شاعری چونان هر عمل و هر کار دیگر (مثلاًچونان خیاطی یا رانندگی) یاد گرفتنی و اکتسابی است و می‌توان شاعر شد همان گونه که می‌توان خیاط شد؛ثانیاً؛ «ناخودآگاه» انسان در این کار نقش ویژه‌ای دارد و الهام بخش شاعر است. بدین معنا که مجموع‌آموخته‌های شاعر در ناخودآگاه او ثبت و ضبط می‌شود و در وضعی خاص بدانگاه که شاعر آهنگ سرودن‌شعر می‌کند الهام بخش او می‌شود و بدین سان اگر در تبیین مابعدالطبیعی، منشاء الهام، بیرون از انسان و درعالم بالاست بر طبق این نظریه، منشاء الهام در خود شاعر است و همانا ناخودآگاه اوست.7

ج. مسئلهٔ ارزش شعر و هنر

این پرسش که «هنر برای چیست؟» و «شعر به چه کار می آید؟ » و برای انسان چه فایده ای دارد، به ظاهرآسان ترین و ساده‌ترین و به واقع و به باطن دشوارترین پرسشی است که می‌توان مطرح کرد. در جایی که‌سود معنایی جز سود مادی ندارد و «برای چیست» پاسخی جز «برای سود مادی» نمی‌یابد از ارزش شعرسخن گفتن و آن را چونان علم لازم ه زندگی دانستن اگر محال نباشد، سخت دشوار است. باری اگر در تنوع‌نیازه‌ای انسان تأمل کنیم و بپذیریم که نیازهای عاطفی انسان اگر پر اهمیت‌تر از نیازهای دیگر او نباشد، کم‌اهمیت‌تر از آنها نیست. پرسش بنیادی «شعر و هنر برای چیست؟» به پاسخ شایستهٔ خود می‌رسد و معنای‌سخن شارل بودلر، شاعر فرانسوی هرچه بیشتر روشن می‌شود که: «بی آب و نان ممکن است ساعت‌ها و بساروزها زیست ، اما بی‌شعر هرگز!»

1.2. گزارش تفصیلی: و آن گزارشی است در زمینهٔ ماهیت یا چیستی زیبایی و هنر که مورد توجه خاص‌ما در این مقال و در این مقاله است. مراد از زیبایی در این مقام ه‌مانا زیبایی هنری یا هنرهای زیباست و شعر،هنری از جملهٔ هنرهای زیبا. بنابراین در بحث از ماهیت یا چیستی زیبایی از یک سو می‌توان از جنس زیبایی یازیبایی به عنوان جنس بحث کرد و از سوی دیگر از نوع خاص زیبایی، یا زیبایی به عنوان نوع که در بحث مامراد نوع شعر است، بنابراین بحث را تحت دو عنوان ـ چیستی زیبایی و چیستی شعر ـ پی می‌گیریم.

الف. چیستی زیبایی: از دیرباز اندیشمندان بدین پرسش که «زیبایی چیست؟» یا «یک چیز چرا زیباست ؟»توجه کرده اند و کوشیده‌اند تا بدان پاسخ بدهند. از آن جا که عادت بر این جاری است که حکایت را از یونان‌آغاز کنند من نیز، فعلاً، از یونان آغاز می‌کنم و همانند موارد دیگر ـ موارد دیگر فلسفی ـ به سخن افلاطون وارسطو گوش فرا می‌دهم و از دو دیدگاه، که یکی موسوم است به دیدگاه مابعدالطبیعی و دیگری موسوم استبه دیدگاه تجربی (علمی) سخن می‌گویم:

1. دیدگاه مابعدالطبیعی، که دیدگاه افلاطونی است،8 رسم یا دست کم، چنان است که چون از یونان آغازکنند این دیدگاه را به افلاطون منسوب می‌دارند و بر بنیاد مبانی فلسفی فکری او به تبیین این دیدگاه‌می‌پردازند، در حالی که افلاطون وامدار ایران است و تحت تأثیر شدید اندیشه‌های زردشت و لاجرم درزیبایی‌شناسی نیز از این اندیشه‌ها متأثر است . در نظام فکری افلاطون نظریهٔ معروف به نظریهٔ «مُثُل (=Ideas)» اساس و بنیاد است و بر طبق نظریهٔ مُثُل، اصل و حقیقت هرچیز، از جمله اصل و حقیقت زیبایی را درعالم مُثُل، که همان عالم ارواح جهان مجرد است، باید بازجُست که در یک کلام و به تعبیر میرفندرسکی ، متفکرعصر صفوی، «صورتی در زیر دارد آن چه در بالاستی». افلاطون از «آن چه در بالاست» و مجرد است و کلی ،به «مُثُل »

تعبیر می‌کند و اعلام می‌دارد هر نوع موجود که در این جهان ـ جهان مادی ـ است یک مثال یا یک ایده دارد که اصل آن نوع است. بنابراین به شمار انواع موجودات، اعم از جماد و نبات و حیوان و حتی مفاهیم ومعانی، ایده یا مثال در عالمی که از آن به عالم مُثُل تعبیر می‌شود، موجود است. مثال‌ها یا ایده‌ها، اصلند وموجودات این جهانی، فرع؛ مثال‌ها، علتند و موجودات این جهانی، معلول و به زبان تشبیه و تمثیل مثال‌هااصلند و موجودات این جهانی، عکس و سایه و پرتو. زیبایی، زیبایی‌ها و موجودات زیبا نیز از این قاعده‌مستثنی نیستند؛ خواه زیبایی های طبیعی اعم از پدیده های زیبای طبیعت و موجودات زند ه زیبا، به ویژه مردم‌زیباروی یا زیبا رویان، خواه زیبایی‌های هنری یا هنرهای زیبا، اعم از شعر و موسیقی و معماری و آوای‌خوش و نقاشی و دیگر هنرها...حکایت چنین است جمله، پرتو مثال یا ایده زیبایی هستند و هریک به نسبتی ازآن مثال و از آن ایده بهره مند شده اند، یعنی که زیبا هرچه زیباتر باشد از ایده زیبایی بهره بیشتری برده است.بالاتر از حکایت مثال و ایده زیبایی، آن سان که افلاطون تصریح می‌کند، مثال‌ها (=ایده‌ها) نیز خود مثال‌های‌برتر و کامل‌تری دارند و جهان مُثل، به زبان تشبیه، چونان مخروط است که از یک قاعده آغاز می‌شود، به‌سوی بالا می‌رود و هرچه بالاتر می‌رود محدودتر و باریک‌تر می‌شود تا سرانجام به یک نقطه، که همانا نوک‌مخروط است، پایان می‌یابد. نوک مخروط (یا هرم) مُثُل ـ مثال اعلی نامیده می‌شود که خیر مطلق، حقیقت مطلق و زیبایی مطلق است که آن جا خیر و حقیقت و زیبایی به وحدت می‌رسند و با این نگرش و بر این بنیاد، آن‌سان که عرفای طرفدار عشق و وحدت وجود تصریح می‌کنند، جملهٔ زیبایی‌ها پرتوهای زیبایی مطلقند و دراصل حاصل «یک فروغ روی او»9...و چنین است که اگر بپرسیم و بپرسند: زیبایی چیست؟ پاسخ می‌دهند:«زیبایی، پرتو مثال زیبایی، یا پرتو زیبایی مطلق است» و اگر پرسیده شود : چرا یک چیز زیباست؟ پاسخ آن‌است که: «چون از مثال زیبایی بهره‌مند شده ، یا چون از زیبایی مطلق بهره برده است » و بدین‌سان چیستی‌زیبایی از دیدگاه مابعدالطبیعی (= دیدگاه افلاطونی و عرفانی) تبیین و توجیه می شود و شگفت نیست که ـفی‌المثل ـ چون مولانا می‌خواهد از منشاء آسمانی موسیقی سخن بگوید و بدین پرسش پاسخ دهد که : چراآوای موسیقی دلنشین و زیباست؟ به اقتضای شیوه شاعرانه دو نمونهٔ ساز ـ سُرنا و دهل ـ را مثال می‌آورد واز «ناقورکُل » که تعبیری است از ایده یا مثال سازها، سخن می‌گوید و سرانجام نغمه و آواز خوش این دو سازرا جلوه ناقورکُل یا پرتو اید ه سازها می شمارد 10 و بدین سان به تبیین زیبایی آواهای خوش از دیدگاه‌مابعدالطبیعی می‌پردازد.

2. دیدگاه تجربی (علمی)، که دیدگاه ارسطویی است، یا دست کم همان گونه و به همان دلایل که دیدگاه مابعد الطبیعی به افلاطون منسوب می‌شود دیدگاه تجربی (علمی) هم به شاگرد وی، ارسطو منسوب می‌گردد.اگر افلاطون همو اره روی به آسمان داشت، ارسطو روی از آسمان برتافت و به زمین توجه کرد. گفته‌اند ونوشته‌اند که در کلیسای واتیکان نقاشیی هست از رافائل که در آن افلاطون در حالی که با انگشت اشاره خودبه آسمان اشاره می‌کند، نقش شده و ارسطو در حالی که به زمین اشاره می کند . رافائل خواسته است تا ازطریق این نقاشی نگرش کلی وحرکت بنیادی این دو فیلسوف را نشان دهد. سخن ارسطو هم در نقشه استادخود، افلاطون مشهور است؛ این سخن که: «حقیقت را بیش از استاد خود، افلاطون، دوست می‌دارم». ارسطواین سخن را در نقد نظریهٔ مُثُل افلاطونی ـ که همانا بنیادی‌ترین نظریهٔ افلاطون و اساس همهٔ نظریه‌های اوست ـ بیان می‌کند و بدین سان، به آن گونه نگرش روی می‌آورد که در برابر نگرش مابعدالطبیعی افلاطونی از آن‌به نگرش تجربی ـ عملی تعبیر می‌شود . از این دیدگاه بود که ارسطو اعلام کرد که سرچشمهٔ زیبایی، علت زیبابودن یک چیز زیبا و حکایت چیستی زیبایی را، نه در آسمان که در زمین و در قلمرو تجربه باید جستجو کرد.به نظر ارسطو رمز و راز زیبایی در «تناسب و هماهنگی اجزا» است و یک چیز، یا یک کل بدان سبب زیباست که‌اجزای تشکیل دهنده آن هماهنگ و متناسب باشد. بر طبق این دیدگاه اگر بپرسیم و اگر بپرسند که :

زیبایی‌چیست؟ پاسخ آن است که: زیبایی، تناسب و هماهنگی است؛ تناسب و هماهنگی اجزا و اگر بپرسیم که : چرا ی ک‌چیز زیباست؟

پاسخ آن است که: چون اجزای تشکیل دهنده آن، متناسب، موزون و هماهنگ است. بر این بنیاد پیکری‌زیباست که اندام‌های آن متناسب باشد با پیکری زیباست که اندام‌های آن متناسب باشد؛ پیکره‌ای (=مجسمه‌ای) زیباست که اجزای آن متناسب باشد؛ آهنگی زیباست که عناصر آن موزون باشد11و....

ب. چیستی شعر: شعر، چنان که اشارت رفت، یکی از زیبایی‌های هنری یا یکی از هنرهای زیباست.زیبایی ، به عنوان جنس دارای انواعی است که یکی از آنها نوع شعر است. به بیان دیگر زیبایی، چنان که گاه درهیأت آواها و آهنگ‌ها متجلی می‌شود، گاه در هیأت الفاظ موزون جلوه‌گر می‌گردد. بر آن نیستم تا از حکایت‌شعر و از تعاریف آن ـ که بسیار سخن گفته‌اند ـ سخن بگویم . تنها به ذکر این نکته بسنده می‌کنم که تعاریف‌شعر، جمله به دو تعریف باز می‌گردد: یکی، تعریف محتوایی که از دیدگاه فلسفی طرح می‌شود و شعر این‌گونه تعریف می‌گردد: «کلام مُخیّل (= خیال‌انگیز)»؛ دوم، تعریف لفظی یا صوری که از دیدگاه ادبی بیان‌می‌شود و شعر را این سان در قالب تعریف می‌ریزد: «کلام موزون و مقفی»...موزونیّت، همان حکایت تناسب وهماهنگی است که شعر اگر شعر باشد به ناگزیر، گونه‌ای موزونیت، یعنی گونه‌ای هماهنگی و تناسب در آن‌هست...به برکت علوم بلاغی، از عروض تا معانی و بیان و بدیع، نیز شعر به گونه‌ای تناسب و هماهنگی‌می‌رسد و بدین سان علوم بلاغی، به عنوان بخشی از زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر، مجال بروز ظهور می‌یابد واین، خود حکایتی است که مجالی دیگر می‌طلبد و بحث آن در این مختصر نمی‌گنجد.

2. بخش دوم، غزل‌های سعدی، آیینه زیبایی

هر چند سعدی زیبایی معشوق خود را حدّ زیبایی دانسته است و سخندانی خود را حدّ سخندانی ، امّاکیست که نپذیرد و کیست که نداند غزل‌های سعدی، از دیدگاه زیبایی‌شناسی، حدّ زیبایی نیز هست و پیداست‌که شاعری هنرمند که سخنش حدّ سخندانی و زیبایی است، در زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر نیز صاحب‌نظراست و می‌توان با تأمل و جستجو در سخن او نظریاتش را در فلسفه هنر باز یافت و باز شناخت و به تدوین‌دیدگاه‌های او در فلسفه هنر پرداخت... در این مقال و در این مقاله، به جستجوی یکی از مسایل فلسفه هنر درغزل‌های سعدی می‌پردازیم؛ مسئله ماهیّت یا چیستی زیبایی و به عنوان نمونه به ذکر ابیاتی چند می‌پردازیم؛ابیاتی که آیینه ماهیت زیبایی و باز نماینده چیستی زیبایی است...

پیش از آن که به ذکر نمونه‌ها بپردازیم، بایسته است تا بدین پرسش پاسخ دهیم که با توجه به دیدگاه های مابعدالطبیعی و تجربی (= علمی) در زمینه چیستی زیبایی و با عنایت به نظریات افلاطونی و ارسطویی دیدگاه‌شاعران ما کدام است ؟ آنان کجا ایستاده‌اند و به کدام نظریه روی آورده‌اند و بر کدام دیدگاه درنگ کرده‌اند؟پاسخ آن است که همان جا که حکمای ما ایستاده اند یعنی که شیوه شاعران ما در اخذ و اقتباس دیدگاه‌ها درزمینه چیستی زیبایی درست و راست به اخذ و اقتباس حکمای ما در این ابوب می‌ماند. توضیح سخن آن که برطبق یک طبقه بندی زیبایی و خیر دو ارزش مثبت است که یکی در دانش اخلا ق مورد بحث قرار می‌گیرد و یکی‌در دانش زیبایی‌شناسی و این دو، ذیل عنوان کلی ارزش‌شناسی قرار می گیرد . حکمای ما در طراحی نظریه‌های‌اخلاقی هم از دیدگاه‌های افلاطونی متأثر شده‌اند و هم از دیدگاه‌های ارسطویی، مکتب اخلاقی، فی‌المثل ، کتاب اخلا ق ناصری، گواه مدّعای ماست و این گونه تأثّر و این گونه اخذ و اقتباس را در کار شاعرانمان در اخذ واقتباس دیدگاه ها در زمین ه چیستی زیبایی شاهد توانیم بود. چنین می‌نماید آنان، به ویژه سعدی، دیدگاه‌افلاطونی و ارسطویی در زمینه چیستی زیبایی را مکمل یکدیگر می‌دیده‌اند. تأمّل در غزل‌های سعدی، روشنگراین حقیقت است . شاید بتوان به موضوع چنین نگریست که

پدیده‌های زیبا و به تعبیر دقیق‌تر پدیده‌های هنری‌که پرتوهای زیبایی مطلقند و هر یک به نسبتی از سرچشم ه زیبایی بهره برده‌اند، در شکل و هیأتی نمودارمی‌شوند که تناسب و هماهنگی اجزا لازمه وجودی آنهاست و چنین است که دو دیدگاه ، در سخن سعدی به‌یکدیگر می‌پیوندد و به مثابه دیدگاهی تازه جلوه گر می‌شود.

و امّا طرح نمونه‌ها! نخست، به ذکر نمونه‌هایی می‌پردازیم که جلوه گاه دیدگاه افلاطونی است و سپس نمونه هایی را ذکر می‌کنیم که بر بنیاد دیدگاه ارسطویی شکل گرفته و به گروه اوّل نام ابیات افلاطونی می دهیم و گروه دوم را ابیات ارسطویی می‌نامیم:

الف. ابیات افلاطونی: ابیات افلاطونی ابیاتی است که در آنها نظریه عرفانی ـ افلاطونی آشکار است. در این‌ابیات، به گونه‌ای بیان می‌شود که حُسن و جمال و زیبایی زیبارویان، پرتو زیبایی مطلق با پرتو جمال حق‌است. این معنایی است که عارفان حقیقت‌بین با ه‌مه وجود می‌بینند و کوته نظران ظاهرنگر از آن غافلند، مثلِ:

1. چشم کوته نظران بر ورق صورت‌خوبان — خط همی بیند و عارف قلم صنع خدارا12
(6/10) — ؟؟؟؟؟؟

2. همه را دیده به رویت نگران است،ولیکن — خود پرستان ز حقیقت نشناسند هوا را
(6/11) — ؟؟؟؟؟؟

3. مرد تماشای باغ حُسن تو سعدی است — دست فرومایگان بَرَند به یغما
(3/10) — ؟؟؟؟؟؟

4.آن‌که‌می‌گویدنظربرصورت خوبان‌خطاست — او همین صورت همی بیند ز معنی غافل‌است
(73/8) — ؟؟؟؟؟؟؟؟؟

5. باور مکن که صورت او عقل من بُبرد — عقل من آن ربود که صورت نگار اوست
(93/6) — ؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

6. گر دیگران به منظر زیبا نظر کنند — ما را نظر به قدرت پروردگار اوست
(93/7) — ؟؟؟؟؟؟؟؟؟

این ابیات، فقط و فقط نمونه‌هایی است بیانگر دیدگاه افلاطونی ـ عرفانی در زمینه چیستی زیبایی...

ب. ابیات ارسطویی: ابیاتی که در آن‌ها، آشکارا، چیستی هنر از دیدگاه تجربی ـ علمی سخن می‌رود واعلام می‌دارد که زیبایی ، یعنی «تناسب اجزا» و به تعبیر هنرمندانه سعدی یعنی «حُسن ترکیب». سعدی درغزلی به مطلع:

اگر تو فارغی از حال دوستان، یارا — فراغت از تو میسّر نمی‌شود ما را...

با ابداع تعبیر «حسنِ ترکیب» در معنای «هماهنگی و تناسب اجزا» دیدگاه موسوم به دیدگاه ارسطویی رادر زمینه چیستی زیبایی این سان می‌پرورد:

به جای سرو بلند ایستاده بر لبِ جوی — چرا نظر نکنی یار سرو بالا را،
شمایلی که در اوصافِ حُسنِ ترکیبش — مجال نطق نمانَد زبان گویا را

(4/4و5)

در نمونه‌هایی دیگر از این دست تأمّل کنیم:

1) تو آن درخت گلی کاعتدال قامت تو بُبرد قیمت سرو بلند بالا را

(5/5)

در بیت بالا شاعر ضمن به کار بردن «اعتدال قامت»«در معنای زیبایی شناسانه «حسن ترکیب » یا «تناسب اندام » قامت معشوق را با سرو ـ که نمونه اعتدال است ـ می‌سنجد و قامت معشوق را موزون‌تر و متناسب‌تر ازسرو می‌شمارد.

2) متناسبند و موزون حرکات دلفریبت متوجه است با ما سخنان بی‌حسیبت

(29/1)

در بیت بالا دلفریبی حرکات معشوق، معلول تناسب این حرکات انگاشته شده؛ همان تناسب که علّتِ زیبایی و دلفریبی است.

3) ای که از سرو روان قدّ تو چالاک‌تراست دل به روی تو ز روی تو طربناک‌تر است

(70/1)

چالاک در بیت بالا و ابیاتی از این دست به معنی موزون و با اندام است و بیانگر نظری مورد بحث. چنین‌است بیت:

4) ای کسوت زیبایی بر قامت چالاکت زیبا نتواند دید الّا نظر پاکت

(142/1)

در مصراع اول بیت بالا بیانگر دیدگاه ارسطویی است و مصراع دوم اشارت است به دیدگاه افلاطونی این‌ابیات مشتی است ـ به اصطلاح ـ نمونه خروار؛ ابیاتی که می‌توان به مثابه کلیدی از آنها بهره جُست و به‌بررسی دیگر ابیات پرداخت ... در پایان توجه بدین نکته بایسته است که اگر شاعران عارف و عارف مشرب، درپاره‌ای موارد، شاید دیدگاه افلاطونی را بهتر منعکس کرده باشند، کمترین تردید در این امر نیست که هیچ‌شاعر چون سعدی دیدگاه ارسطویی را در زمینه چیستی زیبایی نپرورده است.

پی‌نوشت:

1. بازنوشته سخنرانی یادروز سعدی (اول اردیبهشت ماه سال 1378 خورشیدی) این جانب است تحت عنوان‌بالا. بدیهی است در این بازنویسی، برخی از تعبیرها ـ که مناسب گفتن بوده است ـ جای خود را به تعبیرهای‌مناسب نوشتن داده است.

2. هدف من از این گزارش کوتاه، آشنا شدن دانشجویان ادب فارسی است با این معانی. بدان امید که خود بامطالعه کتب فلسفی دنباله کار را بگیرند.

3. در باب مباحث مربوط به «منشأ هنر» و «ارزش و هدف شعر» رک: مقاله نگارنده تحت عنوان «حکایت ِحکایت ِشعر »، چاپ شده در: حکایت شعر، نوشته رابین اسکلتن، ترجمه مهرانگیز اوحدی، تهران، انتشارات‌میترا، 1375 ش و در باب بحث «چیستی زیبایی» و نیز گزارشی کوتاه از فلسفه هنر رک: کلیات فلسفه، نوشته‌نگارنده، چاپ دانشگاه پیام نور.

4. در باب «هستی‌شناسی زیبایی» رک: رساله چیستی هنر. اسوالد، هنفلینگ ، ترجمه علی رامین ، تهران ،انتشارات هرمس ، 1377.

5. مخزن الاسرار، نظامی، «مقاله شاعری»، به ویژه ابیاتی که با این مصراع آغاز می‌شود: «بلبل عرشند سخن‌پروران».

6. افلاطون از این معنا در رساله «فدروس» سخن گفته است.

7. مقدمه نگارنده بر کتاب حکایت شعر یادداشت شماره 2.

8. برای آگاهی از دیدگاه افلاطون می‌توان از کتب تاریخ فلسفه، فصل مربوط به افلاطون بهره جُست.

9. تعبیری است برگرفته از این بیت حافظ:

هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیزهم

10. مولانا در مثنوی (چاپ نیکلسون ج 2، دفتر چهارم، ص 321 و 322) نظریه‌های مختلف در باب منشاء هنررا بیان کرده است. نخست نظر خود را که همان نظریه عرفانی ـ افلاطونی است بیانی می‌دارد بدین عبارت:

ناله سُرنا تهدید دهل‌چیزکی ماند در این ناقور کل

و سپس دیدگاه فیلسوفان را که معتقدند منشأ موسیقی گردش افلاک است و آن گاه نظریه دینی را از زبان‌مؤمنان مبنی بر این که اصل موسیقی بهشتی است.

11. برای آگاهی از دیدگاه افلاطونی و ارسطویی در زمینه «چیستی زیبایی» ر. ک: کلیات فلسفه = یادداشت‌شماره 2.

12. ابیاتی که از سعدی نقل شده، از نسخه مصحّح مرحوم محمدعلی فروغی، چاپ انتشارات امیرکبیر است .شماره سمت چپ خط کج، شماره غزل شماره سمت راست خط کج، شماره بیت طبق این نسخه است. ترتیب‌غزل‌ها در نسخه دیوان غزلیات استاد سخن سعدی شیرازی، با شرح ابیات، به کوشش دکتر خلیل خطیب‌رهبر، تهران ، انتشارات سعدی ، 1367 ش، چاپ دوم نیز مطابق نسخه مصحّح مرحوم فروغی است.

سعدی و نیّت مؤلّف

(بحثی در هرمونتیک)

سیروس شمیسا

هرمونتیک‌های سنتی از قبیل شلایر ماخر و دیلتای، معتقد به قطعیت معنی و اند راج نیّت مؤلف در متن بودند که بحثی آشناست، اما هرمونتیک‌های جدید مانند گادامر و یاس و آیزر معتقد به عدم قطعیت معنی ومحال بودن رسیدن به نیّت مؤلّف هستند. فهم را روندی تاریخی می‌دانند، بین متن و ذهن (چنان که گذشته واکنون) مکالمه است و حاصل این گفتگو معنایی از برای متن است که اولاً ممکن است هر آن در طی مکالمه‌تغییر کند و ثانیاً در نزد مکالمه گر دیگری به نحو دیگری باشد.

این بحث امروزه اساس نقد ادبی جدید است و کسانی چون رولان بارت و ژاک دریدا آن را محور مباحث خود قرار داده اند و مقاله رولان بارت «مرگ نویسنده» و میشل فوکو «نویسنده چیست» (به جای کیست)معروف است.

در این جا اشکالی که مطرح می‌شود این است که آیا این مباحث در مورد همه متون صادق است؟

و مثلاً اگر در مورد حافظ بتوان چنین انگاشت در مورد سعدی هم چنین است؟ بدیهی است که جواب منفی است . در برخی از متون معنا شفاف و صریح است و جایی برای سوء تفاهم و لذا تأویل نیست. با توجه به این‌نکته ، کسانی چون امبرتواکو و رولان بارت از متون باز و بسته سخن گفته‌اند. بارت به امثال متون حافظwriterly یعنی متن نویسنده گرا می گوید که تفسیرهای متعددی را برمی‌تابد و گویی خواننده در نگارش آن‌شرکت دارد. نوع دیگر متن readerly یعنی متن خواننده گرا است. این متن توسط خواننده مصرف می‌شود، امامتن نویسنده گرا توسط خواننده تولید می‌شود. او در کتاب S/Z در این باره بحث‌های جالبی دارد و گاهی ازاصطلاح متن تکثر The plural text استفاده می‌کند.

من با این بحث موافقم الا این که می‌گویم خود این مفاهیم هم مقول بالتشکیلند، مثلاً متن سعدی (مرادم فقط‌غزلیات است) در تقابل حافظ متن بسته یا خواننده‌گر است، یعنی احتیاج به تأویل و تفسیر ندارد. معنی قطعی‌است و نیّت مؤلّف آشکار . متن ایرج میرزا هم چنین است. اما متن اخیر نسبت به سعدی بسته‌تر است. در این‌فوق علاوه بر آشکارگی و پنهانی نیت مؤلف، عوامل متعدد دیگر چون نیروی تأثیر، شدت عواطف واحساسات و بحث موضوع (به نحوی که بعداً اشاره خواهم کرد) مؤثرند. باری سخن از سعدی است. همه‌غزل‌های معروف سعدی که اکنون در ذهن شماست شاهد مدعاست مثلاً غزل معروف زیر که ابیاتی از آن‌قرائت می‌شود:

بگذار تا مقابل روی تو بگذریم — دزدیده در شمایل خوب تو بنگریم

شوق است جدایی و جور است در نظر — هم جور به که طاقت شوقت نیاوریم

گفتی ز خاک بیشترند اهل عشق من — از خاک بیشتر نه که از خاک کمتریم

ما با توأیم و با تونه‌ایم اینت بوالعجب — در حلقه‌ایم با تو و چون حلقه بردریم

نه بوی مهر می‌شنویم از تو ای عجب — نه روی آن که مهر دگر کس بپروریم

از دشمنان برند شکایت به دوستان — چون دوست دشمن است شکایت کجابریم

معنی همه ابیات در عین هنری بودن صریح و قطعی است، بلکه به حدی صریح و قطعی است که تبدیل آن‌به نثر دشوار است ، اما کمتر غزلی از حافظ است که بتوانیم آن را به نثر ترجمه کنیم و شعر را از دست ندهیم وبه اصطلاح گرفتار مغلطه تبدیل the

heresy of paraphrause نشویم و اتفاقاً یکی از آنها غزلی است که به‌استقبال همین غزل سعدی ساخته است و به اسلوب آن استاد ابیات، صراحت معنی دارند:

بگذار تا ز شارع میخانه بگذریم　　کز بهر جرعه‌ای همه محتاج این دریم

اصطلاح میخائیل باختین در این مورد متون تک آوایی Mono phonic و چند آوایی polyphonic است. ازنظر او متون داستایوسکی چند صدایی است اما تولستوی تک آواست. در این متن جز صدای مولف صدای‌دیگری نیست. به نظر من بوستان و گلستان که به مقتضای اوضاع و احوال خاصی نگاشته شده‌اند چند آوایی‌هستند، اما غزلیات تک آوایی است. در متون چند آوایی باید توجه داشت که گاهی یک صدا بلندتر از صداهای‌دیگر است. این نکته با توجه به محور عمودی و افقی یعنی قرائت شعر به صورت منجسم از بالا به پایین باتوجه به ارتباط آنها و قرائت متن به صورت بیت به بیت با این اعتقاد که ربطی بین آنها نیست، به خوبی‌روشن می‌شود. در حافظ اگر بیت‌ها را چنان که به غلط رایج است مستقل بپنداریم چند صدایی بیشتر است. امااگر به توالی و ارتباط ابیات معتقد باشیم و شعر را به عنوان یک کل بخوانیم، یکی از صداها از صداهای دیگررساتر می شود . با اصطلاحات زبانشناسی یک بار تکیه روی جمله است و یک بار روی کلام یعنی Discourse.چگونه ممکن است جزء را بدون توجه به کل دریافت؟ اتفاقاً یکی از دوره‌های هرمونتیکی این است که برای‌فهمیدن جزء باید به کل اثر توجه داشت حال آن که کل اثر بدون توجه به اجزاء فهمیده نمی‌شود.

نکته مهم دیگر در بحث هرمونتیک این است که از آنجا که غالب هرمونتیک‌ها گرایش فلسفی داشتند تاادبی ، لذا به بحث موضوع و فروع آن توجه نکرده‌اند. به نظر من بحث موضوع حداقل شش لحاظ دارد:

1. موضوع یا subject (سوژه) 2. درون مایه یا Theme (تم) 3. مضمون 4. لحن یا tone 5. Mood یا حالت‌و احساس 6. موتیف Motif یا موضوع مکرر موضوع ایده‌ای است که نویسنده خود آگاه آن را می‌پروراند واساساً لازم نیست بدان اعتقادی داشته باشد. مثل موضوعاتی که در آن باره انشا می‌نویسند. اما تم آن ایده‌گسترده و بنیادی متن است که در تمام زوایای آن منتشر است. موضوع فشرده (Condensed) و صریح استاما تم گسترده (Expanded) و غیر صریح و ضمنی است. موضوع شاهنامه تاریخ ایران باستان است اما تم‌آن احساس غرور و افتخار و مجد و عظمت است. موضوع و تم گاهی به هم نزدیکند، اما همیشه یکی نیستند.در غزلیات سعدی خیلی به هم نزدیکند. در شعری که خواندم موضوع نسبت عاشق با معش وق است اما تم‌اندوه و ملال حاصل از نفس عشق است چه وصال باشد چه فراق.

در بحث‌های ادبی تم مهم است نه موضوع و به نظر می‌رسد که هرمونتیک‌ها هم بدون این که تصریح‌کرده باشند به دنبال تم اند نه موضوع.

مطلب دیگری که در روند فهم باید ملحوظ نظر باشد فوق بین تُن و مُود است. تُن یا لحن احساسی است که‌گوینده می‌خواهد منتقل کند اما مود یا حالت آن احساس و تأثیری است که خواننده در می‌یابد و این دو همیشه یکی نیستند . مثلاً وقتی ناصر خسرو می‌گوید:

چند گویی که چو هنگام بهار آید　　گل بیاراید و بادام به بار آید

روی بستان را چو چهره دلبندان　　از شکوفه رخ و از سبزه عذار آید

روی گلنار چو بزداید قطره شب　　بلبل از گل به سلام گل نار آید

این چنین بیهده‌ها نیز مگو با من　　که مرا از سخن بیهده عار آید

لحن نهی و ملامت است اما mood یعنی احساسی که خواننده در می‌یابد. درست برعکس، ترغیب وتشویق است . در سعدی (غزلیات) معمولاً لحن و حالت یکی هستند، یکی همان احساس گوینده مستقیماً به‌خواننده منتقل می شود . نکته دیگر ف رق موضوع با مضمون است. موضوع صریح و حرفی است، اما مضمون‌روایت هنری یا ادبی موضوع است. موضوع در ضمن یک بیان ادبی بیان می‌شود، با تصویری یا با نکته‌ای‌همراه است. مثلاً اگر بگوییم طمع و گدایی باعث آبرو ریزی است، موضوع است، اما اگر بگوییم:

دست طمع چو پیش کسان کنی دراز　　پل بسته‌ای که بگذری از آبروی خویش

مضمونی است. شعر سبک هندی شعر تبدیل موضوع به مضمون است. سعدی بیشتر موضوع دارد تامضمون . در غزلی که خواندم فقط در یک بیت مضمون‌پردازی کرده است:

ما با توایم و با تو نه‌ایم اینت بوالعجب　　در حلقه‌ایم با تو و چون حلقه بردریم

اما Motif آن موضوعی است که در کل آثار کسی یا در اثر خاصی تکرار می‌شود و انس با یک اثر یا یک‌نویسنده عمدتاً منوط به آن است.

همه این مسایلی که به اختصار بدان اشاره کردیم، در روند فهم متن مؤثرند، اما هرمونتیک‌ها بدان‌ها توجه‌نکرده‌اند.

اینک جهت اثبات ادعاهای این گفتار ابیاتی از یک غزل معروف دیگر سعدی قرائت می‌شود:

همه عمر بر ندارم سر از این خمارمستی　　که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی

تو نه مثل آفتابی که حضور و غیبت افتد　　دگران روند و آیند و تو همچنان که‌هستی

چه حکایت از فراقت که نداشتم و لیکن　　تو چو روی باز کردی در ماجرا ببستی

نه عجب که قلب دشمن شکنی به روزهیجا　　تو که قلب دوستان را به مفارقت‌شکستی

گله از فراق و یاران و جفای روزگاران　　نه طریق تو است سعدی کم خویش گیرو رستی

این مشخصات و برخی از مشخصات دیگر ساختاری و سبکی، سعدی را از ادامه دهندگان سبک‌خراسانی معرفی می کند که برنامه آنان لفظ نیک و معنی آسان بود با این تفاوت که او در آغاز دوره و سبک‌عراقی است. فی الواقع او شعر را از خراسان به فارس آورد (باید توجه داشت که قبل از او شعر دری در فارس‌مرسوم نبود). سعدی جایی است که در پشت او سبک خراسانی و در پیش او سبک عراقی است که در حال‌تکوین است. سهم او این است که عواطف و احساسات را به سبک خراسانی تزریق کرد و لازمه آن توجه به‌نوع جدید ادبی غزل به جای قصیده است.

خرمای طرح ماجرای برادر سعدی و شمس‌الدین تازیکو

عبدالرسول خیراندیش

یکی از تقریرات ثلاثه سعدی که در کلیات آمده حکایت شمس‌الدین تازیکوی است. حکایت آن که:

«در زمان حکومت ملک عادل شمس‌الدین ـ طاب ثراه ـ تازیکوی اسفهسالاران ممالک شیراز خرمایی چنداز مال دیوان که تسعیری اندک داشت، به بهای گران به بقالان به طرح داده بودند و ملک از این ظلم بی‌خبر.اتفاقاً چند بار خرما به برادر شیخ که بر در خانه اتابک دکان بقالی داشت، فرستادند. چون حال بدان نهج دیدبرخاست و به رباط شیخ کبیر ابوعبدالله محمد خفیف ـ قدس سره ـ رفت، به خدمت برادر خود شیخ سعدی ـعلیه‌الرحمه ـ و صورت عرضه داشت. شیخ از آن حال کوفته خاطر شد و اندیشه کرد که خود برود و این بلا ازدرویشان شیراز دفع کند. به تخصیص از برادر خود اندیشه کرد که اول رقعه باید نوشت وفی‌الحال این قطعه‌را بر پاره کاغذ بنوشت:

ز احوال برادرم به تحقیق — دانم که تو را خبر نباشد
خرمای به طرح می‌دهندش — بخت بد از این بتر نباشد
وآن گه تو محصلی فرستی — ترکی که از او بتر نباشد
چندان بزنندش ای خداوند — کز خانه رهش به در نباشد

ملک شمس‌الدین چون رقعه برخواند بخندید و در حال بفرمود تا منادی کردند که هرکس را خرمای طرح‌داده‌اند، پیش من آید که با او سخنی دارم. تمامت بقالان جمع آمدند و صورت حال از ایشان پرسید . پس هرکس زر داده بود اسفهسالاران را می‌فرمود که در حال به ایشان باز می‌دادند و هرکس زر نداده بود، می‌فرمود تاخرمای وی باز نستانند. بعد از آن خود برخاست و به خدمت شیخ آمده عذر خواست و بعد از استمداد همت‌گفت: ای شیخ حکم کردم که تا چند بار خرما که به دکان برادر شیخ برده‌اند، به وی ارزانی دارند و قیمت از اونطلبند و التماس از حضرت شیخ آن است که چون معلوم شد که برادر شیخ درویش است، محقر قراضه‌ای ازبهر وی آورده‌ام تا شیخ آن را بدو دهد. هزار دینار ببوسید و در خدمت شیخ نهاد و چون می دانست که شیخ‌خود چیزی قبول نمی‌کند، زود برخاست و بیرون رفت و مشهور شد که ملک شمس‌الدین تازیکوی از برای‌خاطر مبارک شیخ سعدی ـ رحمه‌الله علیه واسعه ـ ترک خرما و بهای آن خرما که به بقالان داده بودند، بگفت واز ایشان باز نستدند»1.

متن کامل‌تر شعری که در بالا و ضمن حکایت نقل شد در فارسنامه ناصری چنین آمده است:

ز احوال برادرم به تحقیق — دانم که تو را خبر نباشد
خرمای به طرح می‌ده‌ندش — بخت بد از این بتر نباشد
اطفال برند و مرد درویش — خرما بخورند و زر نباشد
از غایت فقر دایم او را — شلوار به پای در نباشد
و آن گه تو محصلی فرستی — ترکی که از او بتر نباشد
چندان بزنندش ای خداوند — کز خانه رهش به در نباشد2

سعدی در یکی از حکایات گلستان نیز واژه طرح را به کار برده و آن چنین است:

حاکمی را حکایت کردند که هیزم درویشان خریدی به حیف و توانگران را دادی به طرح. صاحبدلی بر اوگذر کرد و گفت:

ماری تو که هر که را بینی بزنی	یا بوم که هرکجا نشینی بکنی
زورت ار پیش می‌رود با ما	با خداوند عیب دان نرود
زورمندی مکن بر اهل زمین	تا دعایی بر آسمان نرود

حاکم از گفتن او برنجید و روی از نصیحت او در هم کشید و بر او التفات نکرد تا شبی آتش مطبخ در انبارهیزمش افتاد و سایر اموالش بسوخت و از بستر نرمش به خاکستر گرم نشاند. اتفاقاً شخصی بر او بگذشت ودیدش که با یاران همی گفت ندانم این آتش از کجا در سرای من افتاد. گفت: از درد دل درویشان

حذر کن ز درد درون‌های ریش	که ریش درون عاقبت سر کند
به هم برمکن تا توانی دلی	که آهی جهانی به هم برکند

بر تاج کیخسرو نبشته بود:

چه سال‌های فراوان و عمرهای دراز	که خلق بر سرِ ما بر زمین بخواهد رفت
چنان که دست به دست آمده است ملک‌به ما	به دست‌های دگر هم چنین بخواهدرفت3

وصاف نیز در ذکر شداید فارس مربوط به عصر غازان خان به قضیه فروش گندم به صورت «طرح»اشاره کرده است ، می نویسد : «خرواری گندم که در سال گذشته به مبلغ سی دینار یافت نمی‌شد، به شش دینارد‌ر وجه خزانه بر مردم «طرح» می‌کردند و نفیر و تظلم به فلک می‌رسید لاجرم به هنگام طلب ...در مقام ضرب وتهدید بی اصول از غایت بی برگی خلایق نوای زخمه محصلان...»4تا جایی که نگارنده جستجو کرده توانسته‌است به کارگیری واژه «طرح» به عنوان یک مقوله مالی و تجاری شناسایی کند مربوط به اواسط قرن نهم وامور حکومتی فارس است. در سندی مربوط به سال 859 ه ـ.ق. که طی آن دولت قراقویونلو بلوک بوانات هرات ومروست را سیورغال کرده آمده است:

«...جهات در سومی که همیشه متعلق به داروغگان بوده مخصوص او دانسته و کلانتران احشام تراکمه به‌تخصیص قنقراد بزرگ قلم و قدم کوتاه و کشیده داشته به علت مال وجوهات و حق حمایت و خارجیات وقسمات و «طرح » و قلان و بیگار و غیلره مزاحم و متعرض ایشان نشوند...».

در غیر این موارد واژه «طرح» که در متون به نحو فراوانی به کار رفته به معنای «افکندنی» است کـه بیشتربا فرش به کار می‌رود. مثلاً در کتاب تاریخ شاهی قراختاییان که تألیف آن هم زمان با حیات شیخ سعدی بوده‌است، واژه طرح با فرش آمده و به معنای افکندنی است.5در وقفنامه ربع رشیدی که آن هم به روزگار سعدی‌تنظیم و تألیف شده است، واژه فرش و طرح مکرر به کار رفته است.6

اما طرح در مفهوم فرافکنی اندیشه و آنچه مورد نظر باشد نیز به کار رفته، چنان که امروزه واژه‌های طرحو طراحی فراوان به کار می‌رود. در کتاب تجزیه‌الاحرار و تسلیع‌الابرار که در خصوص شعرا او و ادبای فارس‌در عصر زندیه و اوایل قاجاریه است و در زمان فتحعلی شاه قاجار نوشته شده، آمده است:

«شعرا و ظرفا و اولوالالباب از هر باب و ارباب طبع موزون هر روزه بر سر شاخسار نظم چون عنادل‌وقماری به تجاوب یکدیگر غزل‌ها و مطلع‌ها طرح می‌ساخته‌اند و امراء کلام در مجالس و محافل...7».

درباره «طرح» که چندین بار در داستان برادر سعدی و شمس‌الدین تازیکو بدان اشاره شده و اساس ماجرای آن را تشکیل می‌دهد، لازم به توضیح است که «طرح» نوعی مالیات در دوره مغول دانسته شده است.هرچند به شرحی که خواهد آمد اطلا ق

مالیات بر آن تا حدودی مشکل است و آن را در اصل باید نوعی طریقه‌کسب درآمد برای خزانه دولت و مقطعان مالیاتی دانست . درباره مالیات «طرح» کسانی چون پطروشفسکی،مینورسکی و علیزاده از محققان شوروی نظراتی داده‌اند. طبق نظر آنان «طرح » به دو طریق اعمال می‌گردیده وموجب افزایش درآمد دستگاه تحصیل مالیات می‌شده است. اول آن که شهرنشینان و روستاییان مجبوربودند هرگاه غلات و دیگر مواد غذایی موجود در انبارهای دولتی را که از طریق مالیات تهیه می‌شد و احتمالاًرو به خرابی می‌رفت، آنها را با قیمت بالاتر از بازار بخرند و قیمت آن را به نقد بپردازند. دوم آن که روستاییان‌مجبور می‌شدند محصولات خود را به قیمتی که از بهای بازار سیاه ارزان‌تر بود به خزانه یا مأمور تحصیل‌مالیات بفروشند.8

می‌توان گفت که روش «طرح» نوعی درآمد چند سویه برای خزانه دولت ایلخانی یا مقطعان مالیاتی بوده وبا بعضی دیگر از روش‌های مالیات‌گیری و انواع مالیات مرتبط بوده است. آن چنان که دستگاه دیوانی یامقطعان مالیاتی یا به طور کلی امر مالیات‌گیری را به صورت تجارتی پرسود و توأم با اجحاف در می‌آورد.

در دوره ایلخانان مغول مالیات‌های متعددی چون قلان، قیچور، تمغا، تغار، رسوم، اخراجات، علفه،سادری، خرارج، مواشی، بیغار و مانند آن وجود داشت که هریک به نوعی برای خزانه ایلخانان و جیب مقامات‌و مأموران آنان اعم از کشوری یا لشکری کسب درآمد می‌کرد چنان که محققین شوروی گفته‌اند و «طرح» نیزاز جمله آنان بوده است، اما بایستی به این نکته توجه داشت که در منابع عصر مغول و به خصوص درمجموعه فرمان‌هایی که به وسیله غازان خان برای انجام اصلاحات اداری و مالیاتی صادر شده است و به انواع‌مالیات و قواعد آنها اشاره شده، هیچ ذکری در مورد مالیاتی به نام «طرح» نشده است. لذا شناخت دقیق واژه‌طرح و کارکرد آن را نباید در نظام مالیاتی رسمی دولت ایلخانی بلکه در نظام تجاری دوره مغول جستجوکرد. زیرا هم مبتنی بر کالا بوده و هم خرید و فروش اجباری. ضمناً تذکر این نکته لازم است که هرچند درروش «طرح » خرید از کشاورزان و فروش آن به فروشندگان از نظر تعیین قیمت اجبار و اجحافی را به همراه‌داشته، اما هیچ سخنی در مورد عرضه آن توسط فروشندگان به مشتریان به قیمتی معین که موجب ضرری‌برای آنها باشد، نقل نشده است.

نگارنده مدت‌ها بر این عقیده بوده که با ستمی که از بابت «طرح» به فروشندگان می‌رفت از بابت قیمت‌نبود ه بلکه در مسئله دیگری که همان اوزان و مقیاسات بوده است، باید باشد، زیرا بنا بر شواهد فراوان و به‌سبب آشفتگی امور در عصر مغول اوزان و مقیاسات متعدد، متفاوت و متنوعی در نقاط مختلف رایج بوده وتجار اعم از عوامل دیوانی و غیر از آن بابت سنگ وکیل از جایی تا جایی دیگر سود فراوانی حاصل می‌کردند.در حالی که از نظر ثبت در دفتر دیوانی اعداد و ارقام چیزی در این باره نشان نمی داد. بر همین اساس نیز دربعضی از موارد «طرح» را خرید کالا و خواربار از کشاورزان به صورت اضافه بر کالای وزن شده و نیزافکندن عدد کمتر بعد از عدد اکثر معنی کرده‌اند.9 به طور کلی هم در فرهنگ ها و هم در منابع عصر مغول مانندجامع التواریخ ،10 وقفنامه ربع رشیدی11و تسلیقه الاخوان12نیز طرح به معنای افکندن، افزودن وبیرون انداختن معنی شده و به کار رفته است. بر این اساس مدت‌ها چنین می‌اندیشیدم که ماجرای «خرمای‌طرح» که برادر سعدی بدان گرفتار آمده و مضروب شده در اصل ناشی از تفاوت در سنگ بوده که در نهایت به‌تفاضل در قیمت و تضرر فروشندگان منجر می‌شده است. ظلم و ستمی را که از این ناحیه بر مردم می‌رفته‌می‌توان در فرمان غازان خان برای یکسان سازی اوزان و مقیاسات به وضوح مشاهده کرد. قسمتی از متن فرمان غازان خان چنین است:

«...در این وقت چون تفحص امور ملک و مصالح خلق می‌فرمودیم و قانون هرکار با دید می‌کردیم چنان‌معلوم شد که در بازار اردو و شهرها هرکس جهت مصلحت خود وزن و سنگ و کلوخ و آهن و غیره می‌سازندو به هروقت بدل خود زیادت و نقصان می‌کنند و خرید و فروخت ایشان بدانست و درویشان مغبون و زیان‌زده می‌شوند...»13.

علی‌رغم آن که برای نگارنده مسلم بوده که مسئله «طرح» نوعی مالیات عصر مغول نبوده و شواهد نیز به‌نحوی تأویلی ارتباط آن با تفاوت اوزان و مقیاسات را نشان می‌داد با این حال دو نکته هم چنان رسیدن به‌نظری قطعی را برایم مشکل می‌ساخت. یکی آن که در شعری که سعدی برای شمس‌الدین تازیکو فرستاده وفارسنامه ناصری نقل کرده، بیتی وجود دارد که در کلیات سعدی تصحیح فروغی نیامده و مسلماً در نقل آن‌مؤلف فارسنامه از منبعی غیر از منابع مورد استفاده فروغی بهره برده است و آن این است که:

اطفال برند و مرد درویش خرما بخورند و زر نباشد

و نیز در حکایت گلستان که «حاکمی را حکایت کنند که هیزم درویشان خریدی به حیف و توانگران رادادی به طرح». این دو نکته نشان می‌دهد که اولاً در مسئله طرح پول طلا (زر) در کار بوده و نیز آن که حتی توانگران نیز از مسئله «طرح » متضرر بوده‌اند و سرانجام آن که از کلیه منقولات فوق چنین بر می‌آید که یک‌طرف مسئله «طرح» حاکم یا عامل قدرتمند مالیاتی بوده است. یعنی کسی که هم ثروت داشته و هم آمریت.

رابطه میان زر و طرح نگارنده را متوجه این نکته ساخت که هم اکنون نیز اصطلاح «زرخرما »، «زرتنباکو »، «زر گندم »،... در میان کشاورزان جنوب فارس از جمله دشتستان رایج است و منظور از آن پیش‌فروش کردن محصول است که طی آن بدون آن که محصول قابل تحویل باشد پول از خریدار دریافت می‌شود،اما به میزانی کمتر از قیمت واقعی جنس. بدین ترتیب در ماجرای برادر سعدی، با شمس‌الدین تازیکو چنین‌بوده است که شمس‌الدین خرماهایی را که در مناطق گرمسیر از طریق دریافت مالیات می‌بایست دریافت کندبه صورت «طرح» یعنی پیش‌فروش آن هم به نحو اجبار به بقالان می‌فروخته و وجه را هم به صورت نقدی یاطلب از بقالان می‌گرفته است، اما به هر صورت چه قبل از تحویل خرما و چه بعد از آن بقال متعهد و مقروض‌وجه نقد به صورت زر بوده و محتمل است که از زمان اعلان دین و قبول تعهد پرداخت زر به نحوی که درمعاملات بوی مطرح است متضرر می شده است.

چنان که این عبارت در داستان برادر سعدی با شمس‌الدین تازیکو نیز مؤید این استنباط است. «ملک‌شمس‌الدین چون رقعه برخواند بخندید و در حال بفرمود تا منادی کردند که هرکس را خرمای طرح داده‌اندپیش من آید که با او سخنی دارم. تمامت بقالان جمع آمدند و صورت حال از ایشان پرسید. پس هرکس زر داده‌بود اسفهسالاران را می فرمود که در حال به ایشان باز می‌دادند و هرکس زر نداده بود می‌فرمود تا خرمای وی‌باز نستانند».

نیز در این مصرع که «خرما بخورند و زر نباشد» یا در حکایتی که حاکمی هیزم خرید و فروش می‌کردقصه چنان است که هنوز هیزمی به توانگران نداده وجه آن به نحو گران دریافت می‌کرده یعنی پیش فروش(طرح) در حالی که ه یزم روستاییان را به نحو ارزان می‌گرفته بدون آن که از قبل وجهی از آن را پرداخته باشدیعنی پیش خرید (حیف)؟. از آنچه که دربار ه «طرح » گفته شد نتایج زیر را می‌توان به دست آورد:

1. «طرح» نوعی مالیات نبوده و صرفاً شیوه‌ای در معامله بوده است که طی آن برای عامل معامله (مالیاتی)بدون آن که پولی وارد معامله کند کسب پول می‌کرده است. یعنی بدون آن که شیئیت موضوع معامله (پول یاکالا) در کار باشد صرفاً بر اساس طرح یا انگاره موضوع معامله او به پول مورد نظر خویش دست می‌یافته‌است.

2. «طرح» روشی برای تبدیل مالیات جنسی به وجه نقدی بوده است. از آن جا که اجاره داران مالیات‌می‌بایست وجه مالیات را به صورت نقد به خزانه پرداخت می‌کردند و آن دسته از رعایا که کشاورز بوده‌اندعلی‌الاصل جنس داشته‌اند نه پول و وصول مالیات از آنها به صورت جنسی آسان و به صورت نقدی مشکل یامستلزم صرف وقت و پیچیدگی ورود کالا به بازار و تبدیل شدن آن به پول بوده است. اجاره داران مالیاتی‌خود به صورت واسطه میان کشاورز و فروشنده عمل کرده و با اجبار بقالان به خرید محصول کشاورزان ودریافت وجه نقد آن به صورت پول مالیات مورد نظر و تعهد کرده خویش را دریافت می‌کردند.

3. «طرح» فقط در مورد محصولات کشاورزی بوده است و یک طرف آن کشاورزان وطرف دیگر آن بقالان‌بوده‌اند. لازم به ذکر است که بقال در گذشته معال تره‌بار فروشی امروزه بوده است. لذا در مسئله «طرح » که اساس آن را «پیش فروش » تشکیل می‌داده، بقال مجبور به تحمل طرح (پیش‌فروش) و کشاورز مجبور به قبول «حیف» (پیش خرید از جانب عامل مالیاتی) می‌شده است.

4. مسئله اصلی «طرح» همان پیش فروش کردن است بر مبنای دریافت پول چه به نقد چه به ضمان . یعنی شخصی که کالایی را به طرح می‌داد بدین معنی بود که دیگران مجبور بودند کالایش را از قبل بخرند. چه به‌صورت قرض و چه نقد . این در حالی است که ممکن است که فروشنده خود چیزی را به صورت «پیش فروش»مدنظر نداشته باشد یعنی وجه محصول را از کشاورز قبل از دریافت آن پرداخت نکرده باشد. اما جمع هر دونیز ممکن بوده است بدین معنی که کشاورز محصول خود را به صورت پیش فروش در اختیار خریدار که دراین جا عامل مالیاتی بوده، می‌گذاشت و عامل مالیاتی در همان حال بقالان را مجبور به پیش خرید همان کالامی‌کرد. حال از بابت ارزان خریدن یا گران فروختن و نیز فاصله زمانی دریافت پول از خریدار تا تبدیل آن به‌پول به صورت فروش واقعی جنس به مصرف کننده چه سودی نیز حاصل می‌شده است، نکته دیگری است .این در حالی بوده که عاملی مالیاتی چون شمس‌الدین تازیکو وجهی به صاحب محصول (کشاورز)نمی پرداخت زیرا آن را به عنوان مالیات دریافت می‌کرد، اما می‌بایست مالیات دولت ایلخانی را که تعهد کرده‌بود به نقد بپردازد. لذا از فرایند دریافت محصول کشاورز تا تبدیل آن به پول نزد بقالان بایستی چنان محاسبه‌و معامله می‌کرد که هم مالیات دولت را تأمین کند و هم سود شخصی خود را کسب نماید و این بدون اجحاف‌به صورت حیف بر کشاورزان و طرح بر بقالان ممکن نبوده است.

5. دو مقوله «طرح» و «حیف» را می‌توان به نحو زیر بر اساس دو حکایت از سعدی مصور کرد.

الف: حاکمی را حکایت کند که هیزم درویشان خریدی به حیف و توانگران را دادی به طرح.

توانگران	**>**	**طرح**	**حیف**	**درویشان**
خریدار		**پیش فروش بالای**	**پیش خرید زیر**	**هیزم فروش**
هیزم		**قیمت واقعی (گران)**	**قیمتِ واقعی**	
		در قبال وجه نقد	**(ارزان)**	

ب: حکایت شمس‌الدین تازیکو که خرما به بقالان شیراز به طرح داده بود.

خزانه دولت ایلخانی

مالیات نقدی

بقالان شیراز طرح زر حیف

_____< شمس الدین >_____ کشاورزان پرداخت

>_____ تازیکو حاکم دریافت مالیات جنسی کنندگان مالیات

خرما مالیاتی فارس به صورت پیش خرید به صورت جنسی

پیش فروش خرما زیر قیمت واقعی

به قیمت گران در

قبال دریافت زر

اما شمس الدین تازیکو یعنی همان کسی که با خرید و فروش خرما به صورت «طرح» اسباب زحمت‌درویشان شیراز از جمله برادر سعدی شد، از رجال معروف جنوب ایران در عصر ایلخانی است. علیرغم تلاش استادان ارجمند علامه قزوینی و باستانی پاریزی[14] هنوز به طور کامل شرح زندگانی این شخص روشن‌نشده است. نام او را به تفاوت تازیگو و تازیکو نوشته‌اند، اما مرجح تازیکو دانسته شده که صورت تصغیرتازیک در نزدم مردم شیراز باشد. نام کامل او شمس‌الدین محمد مالک معروف به تازیکو بوده و در کرمان،شیراز و یزد به فعالیت‌های تجاری و اجاره مالیات می‌پرداخته است. درباره او حکایات عجیبی نقل شده ازجمله آن که تنها نزد چند طایفه از اعراب شتران بسیار داشته که بقایای آن دویست هزار نفر شتر بوده[15]ونیز در ماجرای حمله نکوداریان که جمعی از مغولان یاغی بوده‌اند در سال 677 ه‍ـق به جنوب فارس بالغ بر یک صد و بیست هزار نفر شتر او را به غارت برده‌اند.[16]شمس‌الدین تا این اندازه ثروتمند بوده که علی‌رغم آن که‌در زمره اشراف نظامی محسوب نمی‌شده، دارای غلامانی برای امور نظامی بوده است. چنان که در همان‌واقعه حمله نکوداریان، غلامان سواره جنگجوی شمس‌الدین تازیکو توانستند نکوداریان را عقب برانند[17]، نیزثروت و مکنت و منزلت شمس‌الدین تازیکو تا بدان پایه رسید که بی بی خاتون دختر ترکان خاتون فرمانروای‌کرمان و خواهر پادشاه خاتون همسر اباقاخان را به عقد ازدواج خود درآورد.[17]

باری به گزارش مورخ شیرازی وصاف‌الحضره این شمس‌الدین در سال 676 ه‍ـ.ق. مالیات تمامی فارس رابرای مدت ده سال اجاره کرد. وصاف پس از ذکر خرابی احوال فارس و مشکلات عمال دیوانی می‌نویسد: «...دلیل واضح بر صحت این مقدمات صورت حال ملک شمس‌الدین محمد ابن مالک است که صاحب ثروت جهان‌بود و مفخر ملوک زمان و مستصفات او به طریق تجارت از خاوران تا قیروان مغرب روان و از غایت شهرت ووجاهت و شرف قربت در حضرت خاقان ترکان همشیره پادشاه خاتون را در قباله نکاح آورد و با وجود آن‌که صبح شبخوفیت او طالع شده بود و شب شباب را شتاب رانده ... در شهور سته ست و سبعین و سنمایه‌ممالک فارس را بانفراد و استبداد صاحب مقاطعه شد و از حکم متوجهات ضمانی با او می‌گفتند. در مدت ده‌سال زیر با پایمالان حوادث پایمال پا بمالان و دست خوش تا خوشان شد و تمامت اندوخت‌ها بر باد داد.بعضی بوجه مقارضه و مساعدت به

احکام شیراز که بعد از آن جز مطالعه حجج و قبالات و عشوه و غرور... ومدافعات هیچ فایده دیگر حاصل نشد و برخی د ر مصارف خیرات و صدقات و صبح است و تعهدات صرف‌کرده ....»18

بدین ترتیب شمس‌الدین تازیکو در فاصله سال‌های 686ـ676 حکم حکومت و اجاره دارای مالیات فارس راداشته است و این دوره با قسمتی از پادشاهی اباقا، تمامی پادشاهی احمدتکودار و قسمتی از پادشاهی ارغوان‌مقارن است. در فارس نیز دوره سلطنت آبش خاتون است و از جانب مغول سونحونجاق حکومت داشته‌ست‌که سعدی در شعری او را مدح کرده است. وقایعی چون هجوم نکوداریان به فارس، قحط و غلا، شدت عمل‌عمال دیوانی در اخذ مالیات و کشمکش‌های میان آنان نیز در این دوره در جریان بوده است.

لذا داستان فروش خرما به طرح توسط عمال شمس‌الدین تازیکو که در آن دور اتفلق اتفاده و نحوه اجرای‌آن که همراه با ضرب و شتم بوده است با وقایع تاریخی انطبق دارد و می‌توان از آن برای دستیابی به‌تصویری دقیق‌تر از زندگی سعدی در سال های 676 تا 686 و نیز ماجرای ملاقات او با اباقا و شمس‌الدین‌محمد صاحب دیوان و عطاملک جوینی بهره می‌گرفت. این در حالی که در اثر ارزشمند هانری ماسه درباره‌سعدی سال‌های 678ـ676 مسکوت گذاشته شده است.19

ضمیمه اول: تقریرات ثلاثه

داستان برادر سعدی و شمس‌الدین تازیکو یکی از تقریرات ثلاثه است که در بعضی از نسخ کلیات سعدی‌نقل شده است . از آن جا که در بعضی از نسخ کلیات سعدی تقریرات ثلاثه ذکر شده عده‌ای در صحت و اصالت‌انتساب آن به سعدی شک کرده‌اند . مفاد تقریرات ثلاثه یکی در مورد ملاقات سعدی با اباقا خان مغول وبرادران جوینی است، دومی در مورد نصیحت انکیانو و سومی در مورد ماجرای برادر سعدی و شمس‌الدین‌تازیکو است.

مبحث تقریرات را در سال 734 یعنی قریب به چهل سال پس از مرگ شیخ سعدی شخصی به نام علی‌بن‌احمدبن ابی‌بکر بر کلیات افزوده است.20اما نه فاصله زمانی الحاق و نه ماجرای آن به نحوی که از وقایع‌تاریخی استفاده شد، دلیلی بر عدم اعتبار آن در برندارد. هرچند واضح است که مفاد گزارش‌های سه گانه به‌خامه سعدی نیست بلکه نقل است و به عبارتی واضح تقریر است و نه تحریر.

ضمیمه دوم: انواع مالیات دوره ایلخانی

قبچور: مالیات اصلی دوره ایلخانی است. قبچور در ابتدا از صحرا گردان بر اساس یک درصد گله اخذمی‌شد، اما سپس با انجام سرشماری از مردم شهر و روستا و ایلات به صورت مالیات سرانه درآمد و تقریباًمفهوم خراج را به خود گرفت . مالیات قبچور در میان گله داران را قبچور مراعی و در میان کسبه را قبچورمحترفه می‌نامیدند . درباره موارد اطلا ق و محدوده و میزان قبچور اطلاعات روشنی در منابع نمی‌توان یافت.

قلان: مالیات غیر منظم و بی‌قاعده‌ای بوده که از صاحبان ثروت اخذ می‌شده است.

تمغا: مالیاتی بود که از درآمد و به خصوص از کالاهای تجاری بر اساس ده درصد دریافت می‌شد.

خراج: مالیات ارضی

مواشی: مالیات بر اساس دام بود که از دامداران اعم از کوچ‌نشین و یکجانشین دریافت می‌شد. این مالیات با قبچور شباهت داشت.

مالیات سرانه با سرشماره: این مالیات از همه اعم از مسلمان و غیر مسلمان اخذ می‌شد و بعداً در دوره‌غازان خان جزیه بر اهل ذمه نیز وضع گردید.

باغ شماره یا شمارات (میوه) که از باغ‌های میوه گرفته می‌شد.

علفه: این مالیات در منطقه‌ای معین برای تعیین علوفه لشکر و به صورت جنسی دریافت می شد و به مالیات تغار شباهت داشت، زیرا تغار به خصوص به آرد اطلاق می‌شد. به علاوه علفه گاهی به معنای آذوقه‌تمامی مأموران کشوری و لشکری است و تغار فقط برای امور لشکری بوده است.

اخراجات: اخراجات را رسم یا رسوم نیز می‌گفتند و در اصل مالیاتی بود اتفاقی برای تأمین مخارج مأموران دولتی در هنگام انجام مأموریت. اما بعدها به صورت امری دایمی برای تأمین این گونه مخارج درآمد.

حق‌التحریر: این مالیات رسم‌الوزیر نیز نامیده شده است و مالیاتی بوده در اختیار وزیر برای امور دیوانی و بیشتر به صورت جنسی دریافت می‌شد.

حق التولیه: این مالیات در اختیار مقامات عالی روحانی (صدور) بوده و از رعایایی که در اراضی موقوفه فعالیت داشته اخذ می‌شد.

رسم خزانه و حق‌التحصیل: مالیاتی که برای مخارج خزانه و نیز محصلان مالیاتی اخذ می‌شد.

رسوم شحنگی: مالیاتی که برای شحنه (باسقاق) اخذ می‌شد.

ساوری: پیش‌کشی اجباری که رعیت به سلطان یا ملک یا امیر می‌داد و این به مناسبت ورود ایشان یارسیدن اعیاد اخذ می‌شد.

بیغار: به معنای بیگاری است که طی آن رعیت برای دولت در امور ساختمانی بدون پرداخت مزد به کارگرفته می شد . گاهی این خدمات شامل همه حتی زنان نیز گردید.

مالیات‌های متفرقه که شامل مواردی چون مالیات شکار، الاغ و دیگر چهارپایان ، ساحق یعنی پذیرایی ،چاپارخانه ، مالیات مخصوص سال نو، مالیات تحقیق جرایم و مانند آنها که تا حدود چهل و پنج مورد ذکرشده است.

پی نوشت:

1. کلیات شیخ سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، کتابفروشی و چاپخانه محمدعلی علمی، تهران، 1336، ص70ـ69

2. میرزا حسن فسایی، فارسنامه ناصری، انتشارات کتابخانه سنایی، بی‌تا، بی‌جا، جلد اول، ص .39

3. سعدی، کلیات ص 101ـ100

4. وصاف‌الحضره، تاریخ وصاف، چاپ بمبئی، ص .363

5. مؤلف مجهول، تاریخ شاهی قراختائیان کرمان، تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی ، انتشارات بنیادفرهنگ ایران ، تهران ، 1355، ص 236ـ .235

6. رشیدالدین فضل‌اله همدانی، وقفنامه ربع رشیدی، به کوشش ایرج افشار و مجتبی مینوی، انتشارات انجمن آثار ملی ، تهران 1356، ص 196

7. عبدالرزاق بیگ دنبلی «مقتون» تجزیه‌الاحرار و تسلیه‌الابرار، به تصحیح حسن قاضی طباطبایی ، انتشارات مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران تهران، 1349،ص .262

8. پطروشفسکی «جریان‌های اجتماعی ـ اقتصادی، دوره ایلخانی»، تاریخ اجتماعی، اقتصادی ایران در دوره‌مغول ، ترجمه دکتر یعقوب آژند، انتشارات مؤسسه اطلاعات، تهران، 1366، ص .65

9. فرهنگ معین، واژه طرح، ص 2319، ج .2

10. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، به تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی ،: جلد دوم ، ص78ـ 1376 در عبارات رشیدالدین فرش وطرح با هم آمده که منظور افکندنی‌هایی است که برای نشستن و خواب‌بر روی فرش به کار می‌آید.

11. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، وقفنامه ربع رشیدی، ص .198

12. عطاملک جوینی، تسلیه‌لاخوان، به تصحیح و تحشیه عباس ماهیار، گروه انتشاراتی آباد، تهران 1361، ص126

13. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، تاریخ مبارک غازانی، به تصحیح کارل‌یان، مطبعه اوستن ، هرتفورد انگلستا ن،1358 ه ـ/، ص 287.ـ291

14. تاریخ شاهی قراختائیان، ص 316 به بعد.

15. همان ص .207

16. همان ص .207

17. همان ص 283 به بعد.

18. وصاف‌الحضره، همان ص 198ـ197

19. هانری ماسه، تحقیق درباره سعدی، ترجمه دکتر حسن مهدوی اردبیلی و دکتر غلامحسین یوسفی ،انتشارات نوین ، تهران ، چاپ سوم، 1369، ص 122 به بعد.

20. عطاملک جوینی، جهانگشا، به تصحیح علامه محمد قزوینی، انتشارات بریل، سیدن، 1935م، مقدمه‌قزوینی ص 4.

سعدی و احمد غزّالی

نصرالله پور جوادی

مقدمه: سعدی و تصوف

در تاریخ ادبیات فارسی سعدی به منزلهٔ شاعری بزرگ و نویسنده‌ای توانا و ادیبی فرزانه شناخته شده‌است. هزاران بیتی که وی به صورت غزل و قصیده و رباعی و ترجیع‌بند سروده و دو کتاب مشهور او یکی‌گلستان و دیگری بوستان کافی است که چنین منزلتی را برای نویسنده و سراینده آنها کسب کند. ولی با این‌حال، وقتی ما به کتاب شدّالازار جنید شیرازی که حدود یک قرن پس از فوت سعدی تألیف شده یا به نفحات‌الانس عبدالرحمان جامی (898 ـ 817) رجوع می‌کنیم، می‌بینیم که هر دو نویسنده نام «شیخ مشرف الدین‌مصلح بن عبدالله سعدی شیرازی» را در زمره عرفا و صوفیان ذکر کرده و به جای این که از کتاب های گلستان‌و بوستان او سخن گویند، در وصف او گفته‌اند که «از افاضل صوفیه بود و از مجاوران بقعهٔ شریف شیخ‌ابوعبدالله خفیف » و درباره کمالات او گفته‌اند که از علوم بهره‌ای تمام داشت و خضر را علیه‌السلام دیده بود.1

این دو برداشت با هم متفاوت است، ولی واقع امر این است که هر دو در حق شیخ سعدی صدق می‌کند.سعدی البته شاعر بود و صاحب شدّالازار و جامی هم این را خوب می‌دانستند،2 ولی حرفهٔ او شاعری نبود وبا شعرای درباری فرق داشت. شغل او وعظ کردن و مجلس گفتن و ارشاد نمودن خلق بود و تربیت خود اوتربیت صوفیانه بود. وی مدّتی در نظامیهٔ بغداد درس خوانده بود، جایی که قبلاً حجت‌الاسلام محمد غزالی (ف505) و برادرش احمد غزالی (ف 520) تدریس کرده بودند. در بغداد صوفی بزرگ شیخ شهاب الدین عمرسهروردی (632 ـ 539) صاحب عوارف المعارف را دیده بود و ظاهراً به وی دست ارادت داده بود. سعدی خوددر بوستان از وی به عنوان «شیخ دانای مرشد» یاد کرده است.3 جنید شیرازی و جامی نیز به ارتباط سعدی باسهروردی و مشایخ دیگر صوفیه اشاره کرده و گفته‌اند که «از مشایخ کبار بسیاری را دریافته و به صحبت‌شیخ شهاب الدین سهروردی رسیده و با وی در یک کشتی سفر دریا کرده».4 یکی از این مشایخ ابوالفرج ابن‌جوزی دوم است5 که سعدی در باب دوم گلستان از او یاد کرده و گفته است که «مرا شیخ اجل ابوالفرج ابن‌جوزی رحمه‌الله علیه به ترک سماع فرمودی و به خلوت و عزلت اشارت کردی».6 سعدی البته با فرهنگ‌صوفیهٔ زمان خود نیز به خوبی آشنایی داشت و نکات عرفانی و صوفیانه‌ای که در آثار او هست و همچنین‌حکایت‌هایی که از مشایخ معروف صوفیه مانند بایزید بسطامی و معروف کرخی و جنید بغدادی و شبلی وعبدالقادر گیلانی در گلستان و بوستان نقل کرده است، این مطلب را به وضوح نشان می‌دهد. این شواهد وشواهد دیگری که ما به آنها اشاره خواهیم کرد همه حکایت از این دارد که سعدی از تعلیم و تربیت صوفیانه‌ای‌بهره برده و این روحیهٔ صوفیانه نیز در آثار او، نه تنها در گلستان و بوستان، بلکه در غزلیات و رباعیات، ونیز در رسائل او منعکس شده است.

تفکر و روحیهٔ صوفیهٔ سعدی البته موضوع تازه‌ی نیست و محققان دیگر نیز قبلاً درباره آن بحث‌کرده‌اند7، امّا موضوعی که کمتر درباره آن بحث شده است، منابع صوفیانه‌ای است که سعدی در آثار خود ازآنها استفاده کرده و یا تحت تأثیر آنها قرار گرفته است. این موضوع از نظر شناخت تفکر صوفیهٔ سعدی وموقعیت تاریخی آن اهمیت دارد.

از آنجا که سعدی شیرازی بوده، اولین چیزی که در پاسخ به سؤال فوق به ذهن می‌رسد این است که به‌سراغ سنّت تصوف در این شهر رویم و به آثار شیخ روزبهان بقلی (ف 606) توجه کنیم. سعدی البته روزبهان را خوب می شناخت و به وی احترام

می‌گذاشت. در کتاب تحفه (اهل) العرفان حکایتی نقل شده است از رفتن‌سعدی به زیارت قبر روزبهان و نماز خواندن وی در آنجا.[8] در یکی از غزل‌ه‌ایش نیز که در وصف شیرازسروده است، هم از ابن خفیف یاد کرده است و هم از روزبهان:

به ذکر و فکر و عبادت به روح شیخ کبیر به حق روزبهان و به حق پنج نماز[9]

ظاهراً سعدی که به مذهب تصوف عاشقانه پای بند بوده است با عبهرالعاشقین روزبهان و احتمالاً آثاردیگر روزبهان آشنایی داشته است، چنانکه بیت زیر را که روزبهان در عبهرالعاشقین آورده است:

حلقه بر در نتوانم زدن از دست رقیبان این‌توانم که بیایم به محلّت به گدایی[10]

سعدی در ضمن غزل معروف خود با مطلع زیر آورده است:

من ندانستم از اول که تو بی مهر ووفایی عهد نابستن از آن به که ببندی ونپایی[11]

در بغداد که سعدی مجال بیشتری برای آشنایی با اهل تصوف و مطالعه آثار کلاسیک صوفیه را داشته ،احتمالاً عوارف المعارف شیخ شهاب الدین عمر سهروردی و آثار ابوحامد غزالی ، از جمله احیاء علوم الدین وکیمیای سعادت را خوانده بوده است.[12]سعدی به ابوحامد احترام می‌گذاشت، چنانکه در باب هشتم گلستان اورا «امام مرشد» خوانده است .[13]مهم تر از آثار ابوحامد غزالی در مذهب تصوف عاشقانه اثر معروف برادر اواحمد غزالی است. سعدی از لحاظی با احمد غزالی و مکتب او پیوند داشته، هر چند که در آثار خود نامی از اونبرده است. نویسنده عوارف المعارف، یعنی شهاب‌الدین عمر سهروردی، خود برادر زاده و مرید ضیاءالدین‌ابوالنجیب سهروردی (563 ـ 490) بود و ابوالنجیب یکی از مریدان و بعداً هم یکی از خلیفه‌های احمد غزالی (ف520) بود.[14]

بدین ترتیب، اگر ما سعدی را از مریدان شهاب الدین بدانیم، در آن صورت باید بگوییم که وی با دو واسطه(شهاب الدین عمر و ضیاءالدین ابوالنجیب سهروردی) با احمد غزالی ارتباط معنوی پیدا کرده بوده است، امّاارتباط سعدی و احمد غزالی به نظر می‌رسد بیش از این بوده باشد. احمد غزالی نخستین کسی است که درخراسان مذهب تصوف عاشقانه را که اساس شعر عاشقانه ـ صوفیانه فارسی است در کتاب سوانح به زبان‌فارسی شرح داد و شواهد و قراینی هست که نشان می‌دهد سعدی با این کتاب آشنا بوده است. در این جا مابرخی از این شواهد را که به موارد مشابهت میان گلستان و بوستان و غزلیات سعدی از یک سو و سوانح‌غزالی از سوی دیگر اشاره می‌کند، ذکر خواهیم
کرد.

گلستان و سوانح

یکی از این قراین مشابهت صوری سوانح با گلستان سعدی است. گلستان را غالباً از لحاظ طرز تألیف بامقامات حمیدی مقایسه کرده‌اند، چنانکه ملک الشعراء بهار می‌نویسد: «گلستان سعدی در واقع مقامات است ومی توان او را ثانی اثنی‌ن مقامات قاضی حمید الدین شمرد».[15]بعضی از محققان دیگر نیز، از جمله حسین‌خطیبی همین نظر را بعداً اظهار کرده اند .[16]ولی اگر ما گلستان را با سوانح غزالی مقایسه کنیم، می‌بینیم که‌شیوه تألیف گلستان بسیار نزدیک به سوانح است. هر دو اثر در فصو ل کوتاه تألیف شده و هر دو نویسنده‌نثر و نظم را به هم آمیخته‌اند. احمد غزالی معمولاً در هر فصل از کتاب خود ابتدا مطالبی را به نثر بیان می‌کند وسپس ابیاتی را که خود سروده است یا دیگران سروده‌اند، نقل می‌کند. اکثر قریب به اتفلق این ابیات هم به فارسی است و این همان طور که می‌دانیم شیوه سعدی در گلستان است. البته سعدی در هفت باب اول گلستان مطلب خود را با نقل

حکایتی آغاز می‌کند و سپس ابیاتی می‌آورد و این با فصول سوانح که با بحث نظری آغازمی‌شود فرق دارد، ولی همهٔ گلستان این چنین نیست. در باب هشتم این کتاب که در آداب صحبت است مطالب‌منثور نیز بیشتر جملات و نکات حکمت آمیز است . از سوی دیگر، مطالب منثور سوانح نیز همه صرفاًبحث‌های نظری درباره تصوف نیست، بلکه نویسنده برای روشن شدن مطلب گاه حکایتی نیز نقل کرده است.

علی رغم مشابهت صوری گلستان با سوانح، این دو کتاب از نظر مباحث و نوع مطالب با هم فرق دارند.سوانح یک اثر ابتکاری در تصوف عاشقانه است و غزالی در این کتاب عمیق‌ترین مطالب عرفانی را مورد بحث‌قرار داده است، امّا گلستان یک اثر اخلاقی و اجتماعی است، هر چند که اخلاقیات سعدی خود تا حدودی جنبهٔصوفیانه دارد. همین جنبهٔ اخلاقی و اجتماعی است که دست سعدی را باز می‌گذارد تا بتواند بیشتر از حکایات‌استفاده کند، درحالی که دست احمد غزالی از این حیث چندان باز نبوده و او می‌توانسته است فقط ازحکایت‌های عاشقانه استفاده کند.

حکایت‌های عاشقانه در گلستان در باب پنجم تحت عنوان عشق و جوانی آمده است، امّا عشقی که سعدی‌در این حکایت‌ها در نظر دارد، عیناً همان عشقی نیست که احمد غزالی در سوانح از آن بحث کرده است. غزالی‌در مقدمهٔ سوانح موضوع کتاب خود را عشق معرفی کرده است، اما نه صرف عشقی که انسان به خداوند دارد،یا خداوند به انسان دارد و یا انسان به انسانی دیگر دارد . او درباره هیچ یک از این عشق‌ها به تنهایی سخن‌نمی‌گوید، بلکه از مطلقِ عشق سخن می‌گوید. این مطلبی است که احمد غزالی در مقدمهٔ سوانح بدان تصریح‌کرده، می‌نویسد:

«چند فصل اثبات کردم... در حقایق عشق و احوال و اغراض عشق، به شرط آن که در او هیچ حواله نبُوَد نه به خالق و نه به مخلوق»17.

حقایق و احوال و اغراض این عشق البته در حق هر یک از اقسام عشق صادق است، چه عشق خالق باشد بهمخلوق و چه عشق مخلوق باشد به خالق و چه عشق مخلوق باشد به مخلوقی دیگر. بنابراین، وقتی غزالی ابتدااز یکی از احوال این عشق سخن می‌گوید و سپس حکایتی از عشق انسانی نقل می‌کند، او عشقی را که درحکایت او آمده است یکی از اقسام عشق به طور کلی می‌داند. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که عشق از نظر احمدغزالی «مشترک معنوی مشکّک است که هم به عشق خدا به خلق اطلاق می‌شود و هم به عشق خلق به خدا و هم‌به عشق خلق به خلق».18

عشق را در نزد سعدی و به طور کلی در نزد شعرایی چون نظامی و عطار و عراقی و مولوی و حافظ نیزبه همین لحاظ می‌توان در نظر گرفت و از همین جاست که گاهی، بخصوص در بعضی از اشعار، تشخیص این‌که شاعر از کدام عشق سخن می گوید، از عشق خود به مخلوق یا به خالق، دشوار می‌شود. در سعدی نیز،غزلیاتی هست که در آنها نوع عشقی که سعدی از آن سخن می‌گوید روشن نیست، یا در واقع باید گفت سعدی‌هم از عشق خلق به خلق سخن گفته است و هم از عشق خلق به حق. ولی در بوستان و گلستان این مشکل‌وجود ندارد. در بوستان، سعدی از عشق انسان به خالق سخن می‌گوید و در گلستان از عشق انسان به انسان.بنابراین، حکایت‌های سعدی در گلستان جنبهٔ تمثیلی ندارد، یعنی سعدی نمی‌خواهد با استفاده از این حکایت‌هاحقایقی درباره عشق معنوی و روحانی را شرح دهد. این حکایت‌ها کلاً مربوط به ساحت اخلاق است ، هر چندکه بعضی از آنها مخالف ارزش‌های اخلاقی جامعه است و بعضی، مانند داستان مردی که زنش مُرد و مجبورشد مادر زن را در خانه نگه دارد، حتی فاقد نتیجه اخلاقی است.19در عین حال حکایت‌هایی هم هست که دقیقاًبه نکات عمیقی اشاره می‌کند که احمد غزالی در سوانح

مورد بحث قرار داده است به دلیل این که سعدی نیزعشق را در نهایت یک حقیقت می‌داند. یکی از این حکایت‌ها درباره گستاخی بنده نادر الحُسن است با خواجه‌خود:

«گویند خواجه‌ای را بنده‌ای نادر الحُسن بود و با وی به سبیلِ مودّت و دیانت نظری داشت. با یکی ازصاحبدلان گفت : دریغ ، اگر این بنده من با حُسن و شمایلی که دارد، زبان دراز و بی ادب نبودی. گفت: ای برادر،چون اقرار دوستی کردی ، توقع خدمت مدار که چون عاشق و معشوقی در میان آمد، مالکی و مملوکی‌برخاست.

خواجه با بنده پری رخسار چون در آمد به بازی و خنده

نه عجب کاو چو خواجه حکم کند واین کشد بارِ ناز چون بنده20

حکایت فوق دومین حکایت از باب پنجم است که به دنبال داستان عشق سلطان محمود و ایاز آمده است.احتمالاً این خواجه و بنده نیز همان محمود و ایازاند و چون سعدی یک بار از این دو تن به اسم یاد کرده است ،نخواسته است بلافاصله داستانی از ایشان با ذکر اسم ایشان بیاورد. آنچه این مطلب را تأیید می‌کند، اصل این‌حکایت است که احمد غزالی در سوانح آورده است . غزالی معتقد است که وقتی عشق شدت گرفت، عاشق ازبندگی و عبودیت فراتر می‌رود و معرفت او به معشوق کمتر می گردد و میان عاشق و معشوق نوعی بیگانگی‌پدید می‌آید. داستان محمود و ایاز، با روایت شکوهمند غزالی از آن، برای تبیین همین معنی است.

«روزی محمود با ایاز نشسته بود، می‌گفت: یا ایاز، هر چند که من در کار تو زارترم و عشقم به کمال تراست تو از من بیگانه‌تری. این چراست؟

هر روز به اندوهِ دلم شادتری در جور و جفا نمودن استادتری

هر چند به عاشقی تو را بنده ترم از کارِ من ای نگار آزادتری

یا ایاز، مرا تقاضای آن آشنایی می‌بوَد و گستاخی که پیش از عشق بود میان ما، که هیچ حجاب نبود.اکنون همه حجاب است . چگونه است؟

ایاز جواب داد که: آن وقت مرا ذلّت بندگی بود و تو را سلطنت و عزّت خداوندی . طلایهٔ عشق آمد و بندِبندگی برگرفت . انبساط مالکی و مملوکی در بر گرفتنِ آن بند محو افتاد، پس نقطه عاشقی و معشوقی در دایره‌حقیقی اثبات افتاد»21.

معنایی که احمد غزالی در این جا بیان کرده است، همان طور که گفتیم، یکی از عمیق‌ترین معانی عرفانی‌است . این حکایت نیز در واقع برای تبیین همین معنی نقل شده است، اما سعدی همین حکایت را به صورت‌مختصر و بدون اشاره به آن معنای عمیق عرفانی نقل کرده است. با همهٔ زیبایی و ملاحتی که در کلام سعدی‌معمولاً هست، در این جا باید گفت که زبان احمد غزالی زیباتر و پر قدرت‌تر از زبان سعدی است. مقایسهٔ جملهٔ‌سعدی که می‌گوید «چون عاشق و معشوقی در میان آمد، مالکی و مملوکی برخاست» و جملهٔ آخری که ازاحمد غزالی نقل کردیم، حاکی از اولین نشانه از تأثیر احتمالی سوانح در گلستان سعدی است.

نشانهٔ دیگر از این تأثیر در حکایت بعدی است. این حکایت درباره ملامتی است که عاشق از خلق می بیند وبدان اعتنایی نمی‌کند و به جای این که از معشوق روی گردان شود، باز هم به او روی می‌آورد و به اصطلاح دراو می‌گریزد و این مطلبی است که باز احمد غزالی در سوانح بیان کرده است. ابتدا حکایت سعدی:

«پارسایی را دیدم به محبت شخصی گرفتار، نه طاقت صبر و نه یارای گفتار. چندان که ملامت دیدی وغرامت کشیدی، ترک نگفتی و گفتی:

کوته نکنم ز دامنت دست ور خود بزنی به تیغ تیزم

بعد از تو ملاذ و ملجائی نیست هم در تو گریزم ار گریزم[22]»

بحث ملامت و ارتباط آن با عشق که در این جا مطرح شده است، یکی از بحث‌های سوانح است. ملامت خلق‌چیزی است که در طریقهٔ ملامتیه، که بخصوص در قرن سوم هجری در نیشابور شکل گرفت، برای تهذیب‌نفس از آن استفاده می کردند .[23]این طریقه در قرن‌های چهارم و پنجم به تدریج با طریقهٔ تصوف که در اصل‌طریقهٔ مشایخ بین النهرین ، بخصوص بغداد بود در هم آمیخت و از آن به بعد ملامت خود یکی از شیوه‌های‌تربیتی اهل تصوف شد. احمد غزالی در کتاب خود همین مفهوم را بسط داده و رابطه عاشق و معشوق و مراحل‌سیر عاشق به طرف معشوق و سرانجام رسیدن به نقطه توحید را با استفاده از این مفهوم بیان کرده است.[24]شعرای فارسی زبان نیز، از جمله سعدی، بعداً همین معنی را کم و بیش به کار برده‌اند.

غزالی ملامت را که در مرحلهٔ کمال عشق پدید می‌آید به سه قسم تقسیم می‌کند و می‌گوید: «ملامت سه روی دارد: یک روی در خلق و یک روی در عاشق و یک روی در معشوق».[25]ملامتی که سعدی در این جا بدان‌اشاره کرده است ، روی اوّل ملامت است که به طرف خلق است. درباره نقش این نوع ملامت احمد غزالی‌می‌نویسد:

«ملامت خلق برای آن بود تا اگر یک سر موی از درونِ او بیرون می‌نگرد یا از بیرون متنفّسی داردیامتعلّقی ، منقطع شود ـ چنان که غنیمت او از درون می‌بود هزیمتش هم آنجا بود. اعوذ بک منک. شبع وجوعش‌آنجا بود ـ اجوع یوماً و اشبع یوماً . بیرون کاری ندارد.

این کوی ملامت است و میدان هلاک واین راه مقامران بازنده پاک

مردی باید، قلندری دامن چاک تا برگذرد عیّاروار و ناباک[26]»

مقایسهٔ سخن غزالی و حکایت سعدی و ابیاتی که او سروده است نشان می‌دهد که سعدی مضمون خود رااز سوانح گرفته است. حسین علی محفوظ که به سوانح اصلاً توجهی نداشته است در کتاب متنبی و سعدی‌ابیات سعدی را در این حکایت ناظر به این بیت متنبی دانسته است که می‌گوید:

و لکنک الدنیا الیّ حبیبه فما عنک لی الا الیک الذهاب

(و لیکن تو همهٔ دنیای منی و حبیب منی، پس اگر از تو بگریزم هم در تو می‌گریزم).

محفوظ سپس ابیات دیگری از سعدی را نقل کرده که در آنها شبیه این مضمون تکرار شده است؛ از جمله‌این بیت را:

بازم حفاظ دامن همّت گرفت و گفت از دوست جز به دوست مبر سعدیاپناه[27]

مطلبی که سعدی در این جا بیان کرده است، البته نزدیک به گفتهٔ متنبی است، ولیکن نزدیکی آن به سخن غزالی در سوانح بیشتر است و به نظر می‌رسد که سعدی مستقیماً به سوانح توجه داشته است، چه او در این‌جا درباره عشق و ملامت خلق سخن می‌گوید، یعنی دقیقاً همان موضوعی که مورد نظر احمد غزالی است.وانگهی، عبارت «هم در تو گریزم ار گریزم » در حقیقت ترجمهٔ حدیث «اعوذ بک منک» است که غزالی هم آن رانقل کرده است.

اگر چه سعدی در این جا بحث ملامت خلق را احتمالاً از سوانح غزالی گرفته است، ولیکن آن را دقیقاً باهمان معنای عمیقی که غزالی در نظر داشته، به کار نبرده است، بحث غزالی در واقع ناظر به یک مرتبهٔ اعلای‌روحانی است، مرتبه‌ای که روح از ساخت

نفسانی و دنیوی فراتر رفته و به نقطه توحید عشق نزدیک شده، هرچند که هنوز به آن نقطه نرسیده است، ولی سعدی موضوع را از آسمان به زمین آورده است. نصیحت او به‌این پارسا که جنبه اخلاقی دارد در واقع نادیده گرفتن یکی از اصول اساسی مذهب عشق است. می‌نویسد:«باری ملامتش کردم که عقل نفیست را چه رسید که نفس خسیس غالب آمد؟ » و با این جمله سعدی خود را درزمره همان خلقی قرار داده است که عاشق را ملامت می‌کنند، نه عاشقی که همچون محمد (ص) می گوید : «اعوذبک منک».

گلستان کتابی است که در ساحت امور اجتماعی و اخلاقی نوشته شده است و به همین دلیل مطالب عالی تصوف عاشقانه در آن از ساحت معنوی و مابعدالطبیعی به ساحت اجتماعی و اخلاقی تنزل می‌یابد، ولی‌سعدی هم در بوستان و هم در غزلیات خود این علو مرتبه را تا حدودی حفظ کرده است. نترسیدن عاشق ازملامت خلق موضوعی است که او بارها در بوستان و در غزلیات خود بدان اشاره کرده است. در باب سوم‌بوستان ملامتی بودن را یکی از اوصاف عاشقان حق دانسته، می گوید : «ملامت کشانند مستان یار».28درغزلیات نیز در یک جا می‌گوید: «اسیر عشق نیاندیشد از ملال و ملام »29و در جای دیگر خود در مقام عاشق‌می‌گوید: «مرا به عشق تو اندیشه از ملامت نیست »30و در غزلی دیگر می گوید : «سعدی از سرزنش خلق نترسد هیهات»31و باز در غزلی دیگر، همان طور که احمد غزالی در رباعی خود گذر از کوی ملامت 32را کارمردان دانسته است ، سعدی نیز می‌گوید:

گر من از سنگ ملامت روی بر پیچم زنم جان سپر کردند مردان، ناوک دلدوزرا33

باز گردیم به گلستان و به چهارمین حکایت از باب پنجم آن که باز با یکی از حکایت‌های سوانح ارتباط دارد. حکایت مزبور در سوانح از این قرار است که گلخن تابی بر پادشاهی عاشق می‌شود. پادشاه ابتدامی‌خواهد او را تنبیه یا سیاست کند، ولی وزیر به او می‌گوید که عشق اختیاری نیست و لذا از عدل ملک به دوراست که گلخن تاب بیچاره را سیاست کند. بدین ترتیب ، وزیر شاه را از کاری که می‌خواست بکند منصرف می‌کند. پس از آن هر روز گلخن تاب بر سر راه شاه می‌نشیند تا او را ببیند. تا این که یک روز شاه می‌آید ومی‌بیند که گلخن تاب نیست. متغیر می‌شود. وزیر زیرک به شاه می‌گوید : «ما گفتیم که او را سیاست کردن هیچ‌معنی ندارد که از او زیاری نیست؛ اکنون خود بدانستیم که نیاز او در می‌باید».34

حکایت سعدی نیز براساس همین داستان است. او بدون این که از شغل گلخن تاب یاد کند، همین قدرمی‌نویسد:

«یکی را دل از دست رفته بود و ترکِ جان گفته و مطمحِ نظر او جایی خطرناک و ورطه هلاک، نه لقمه‌ای‌مصوّر شدی که به کام آید یا مرغی که به دام آید».

این کلمات در واقع وضع و حال گلخن تاب بیچاره‌ای را مجسم می‌کند که خود یکی از پست‌ترین شغل‌های‌جامعه را به عهده دارد و عاشق شاهزاده‌ای می‌شود. از آنجا که عاشق دست از جان شسته است، پند ونصیحت دوستان فایده‌ای نمی‌بخشد . بالاخره قضیه را به شاهزاده می‌گویند:

«ملک زاده‌ای را که ملموحِ نظر او بود خبر کردند که جوانی بر سر این میدان مداومت می‌نماید خوش طبع وشیرین زبان ، و سخن‌های لطیف می‌گوید و نکته های غریب از وی می‌شنوند و چنین معلوم می شود که شیداگونه ای است و شوری در سر دارد».35

سعدی در این جا نگفته است که چه کسی ملک‌زاده را خبر می‌کند، ولی در سوانح کسی که این خبر را به‌ملک می‌دهد وزیر اوست و بعد هم همین وزیر است که شاه را نصیحت می‌کند که عاشق را سیاست نکند . این قسمت در داستان سعدی نیست .

ملک‌زاده در گلستان وقتی از عشق این جوان آگاه می‌شود به سوی او مرکب‌می‌راند و او را مورد ملاطفت قرار می‌دهد و می پرسد «از کجایی]و چه نامی[و چه صنعت دانی؟» و سرانجام‌هم عاشق نعره‌ای می‌زند و جان به حق تسلیم می کند، امّا در داستان سوانح پادشاه نزد گلخن تاب نمی‌رود. درواقع، بخش آخر حکایت گلستان شبیه به روایتی است که فخرالدین عراقی از همین داستان در عشقنامه یا ده‌نامه آورده است و من درباره آن و ارتباطش با سوانح در جای دیگر به تفصیل بحث کرده ام.36روایت دیگری‌از همین داستان را سعدی در باب سوم بوستان آورده است که باز نزدیک به روایت عراقی است و من بعداًدربار ه آن بحث خواهم کرد. از آنجا که فخرالدین عراقی عشقنامه را در حدود سال 680 سروده است 37وسعدی بوستان را در سال 655 و گلستان را در سال 656، لذا نمی‌توان گفت سعدی تحت تأثیر عراقی بوده‌است. احتمالاً هر دوی آنان این صورت داستان را از جای دیگری گرفته باشند. به هر حال، مضامینی که در این‌حکایت آمده است در اصل از احمد غزالی است.

حکایت پنجم از باب پنجم گلستان نیز مضمونی دارد که باز در یکی از حکایت‌های سوانح آمده است .حکایت سعدی از این قرار است که معلّمی عاشق شاگرد زیبارویش می‌شود. این شاگرد از معلم می‌خواهد که‌علاوه بر این که درس‌های معمولی به او می‌دهد، درس اخلاق هم به او بدهد.

پسر گفتا: «چنان که در آدابِ درسِ من نظر می‌فرمایی در آدابِ نَفْسم هم چنین تأمل فرمای تا اگر در اخلا ق من ناپسندی بینی که مرا آن پسنده همی نماید بر آنم اطلاع فرمایی تا به تبدیلِ آن در سعی کنم».

پاسخی که معلم عاشق به این پسر می‌دهد، دقیقاً نکته اصلی این حکایت است و همان مضمونی است که‌در این جا مورد نظر ماست. به او می‌گوید:

«ای پسر، این سخن از دیگری پرس که آن نظر که مرا با توست جز ه‌نر نمی بینم»38.

ظاهر این داستان جنبه اخلاقی دارد و سعدی هم در تقاضایی که شاگرد از معلم کرده است، این جنبه رارعایت کرده است . علی دشتی هم که از بابت این داستان از سعدی انتقاد کرده و گفته است «اگر گلستان هدفی داشت و برای تهذیب و تربیت اخلاق نگاشته شده بود، نباید چنین حکایتی در آن دیده شود»39از همین دیدگاه‌اخلاقی به داستان نگاه کرده است ، ولی در بطن این داستان نکته‌ای نهفته است. سعدی در ضمن پاسخی که‌معلم به شاگرد می‌دهد می‌خواهد بگوید که عاشق در صورت معشوق هیچ عیبی نمی‌بیند و هرچه می‌بیندزیبایی و جمال است. این که عشق موجب می‌شود که چشم عاشق از دیدن عیوب معشوق ناتوان شود، نکته‌فلسفی و روانشناختی مهمی است که نویسندگان دیگر هم دربار ه آن سخن گفته اند و در بعضی از متون‌اسلامی آن را به ارسطو نسبت داده‌اند.40 احمد غزالی نیز از همین مضمون برای بیان یکی از معانی عمیق ودقیق عرفانی در روانشناسی عشق الهی استفاده کرده است. معنایی که او در نظر دارد این است که حضور معشوق یا عاشق را به کلی از خود بی‌خبر می‌سازد و بیهوش می‌کند، که این در اصطلاح صوفیه غیبت (کلی)خوانده می‌شود و یا او را از دیدن و ادراک بعضی چیزها ناتوان می‌سازد، که به این حالت در عربی دَهَش و درفارسی دهشت می‌گویند. مثال غیبت بیهوش شدن مجنون است در برابر خرگاه لیلی پیش از این که بتواند لیلی‌را ببیند و مثال دهشت داستان مردی است که در یک طرف دجله است و عاشق زنی می‌شود که در طرف دیگراست.

«آن مرد در نهرالمعلی آن زن را در کرخ دوست داشتی و هر شب در آب زدی و پیش او رفتی. چون یک شب‌خالی بر رویش بدید، گفت که این خال از کجا آمد؟ او گفت که این خال مادرزاد است، اما تو امشب در آب منشین.چون در نشست بمرد از سرما، زیرا که با خود آمده بود تا خال می‌دید»41.

مردی که عاشق است، تا زمانی که در عشق مستغرق است عیبی در چهره معشوق نمی‌بیند. این نکته‌ای‌است که غزالی در این حکایت بدان توجه دارد و خود همان مطلبی است که سعدی هم در داستان معلم و شاگردخواسته است بیان کند. البته ، باز هم باید بگوییم معنایی که غزالی می‌خواهد از راه این داستان بیان کند بسیارعمیق است ، در ح الی که سعدی آن را تنزل داده و همان‌طور که شیوه معمول او درگلستان است باز هم آن را به‌ساحت اخلاق آورده و با مسایل اخلاقی درآمیخته است . در بوستان است که سعدی از دهشت، در معنای‌عرفانی کلمه سخن گفته است.

بوستان و سوانح

در حالی که سعدی در گلستان کلاً از عشقِ انسانی، عشقی که شخصی به شخص دیگر دارد، سخن‌می‌گوید، در بوستان توجه او به عشق خدایی است، عشقی که انسان به خداوند تعالی دارد. بوستان اساساً یک‌کتاب صوفیانه است و از جهاتی شبیه به حدیقه سنایی و مثنوی‌های عطار. موضوع هریک از ابواب این کتاب‌درباره یکی از فضایل اخلاقی و تربیتی یا احوال و مقاماتی است که صوفیه در کتاب‌های خود از آن سخن‌می‌گویند. حکایت‌ها و اقوالی که سعدی از مشایخ صوفیه مانند بایزید بسطامی و جنید بغدادی نقل می‌کند،جنبه صوفیانه این کتاب را بیشتر می‌کند.

شاید از همه ابواب این کتاب صوفیانه‌تر باب سوم باشد که دربار ه «عشق و مستی و شور » است . پیش ازاین که سعدی حکایت‌های خود را در باب سوم آغاز کند، دو نوع عشق را از یکدیگر تمیز می‌دهد، یکی عشقی که‌انسان به «همچون خودی ز آب و گل» می‌ورزد. «عشقی که بنیاد آن بر هواست» و دیگر عشقی که سالکان‌طریق به حق می‌ورزند و در بحر معنی غرقه می شوند . سعدی می‌خواهد در بوستان درباره عشق اخیر سخن‌گوید و حالات این سالکان را بیان کند. وی پیش از هر چیز در این باب به ذکر احوال همین عاشقان می‌پردازد.حق تعالی را که معشوق است دوست و یار می‌خواند و عاشقان را شوریدگان و مستان یار . الفاظی چون وقت،صبر، شکر، ملامت، (عهد) اَلَست، (پاسخ) بلی و تمثیل هایی چون سوختن پروانه در آتش ، رشیدن می وحدت،غرق شدن در بحر معنی خواننده را کاملاً به فضایی صوفیانه وارد می‌کند.

نخستن حکایتی که سعدی در باب سوم بوستان می‌آورد حکایت عشق ورزیدن گدازاده به شاهزاده است،حکایتی که به صورتی دیگر در گلستان نیز آمده و همان‌طور که گفتیم اساس آن حکایت گلخن تاب و پادشاه‌در سوانح است.

شنیدم که وقتی گدازاده‌ای نظر داشت با پادشازاده‌ای42

عاشق همیشه بر سر راه شاهزاده حاضر می‌شود. رقیبان او را از این کار منع می‌کنند. یکی از غلامان‌شاهزاده سر و دست و پای او را می‌شکند و گدازاده بیچاره همه را تحمل می‌کند.

بگفت این جفا بر من از دست اوست نه شرط است نالیدن از دست دوست

سرانجام روزی گدازاده عاشق به معشوق نزدیک می‌شود و رکاب او را می‌بوسد. شاهزاده برآشفته می شود و عنان از وی بر می‌تابد. سخنی که عاشق در این جا به زبان می‌آورد نکته اصلیی است که سعدی‌می‌خواهد در این حکات بیان کند . گدازاده به شاهزاده می‌گوید:

مرا با وجود تو هستی نماند به یادِ توأم خودپرستی نماند

گَرَم جرم بینی مکن عیب من تویی سر برآورده از جیب من

بدان زهره دستت زدم در رکاب که خود را نیاوردم اندر حساب

کشیدم قلم در سر نام خویش نهادم قدم بر سر کام خویش

مرا خود کشد تیر آن چشم مست چه حاجت که آری به شمشیر دست

تو آتش به نی درزن و درگذر که نه خشک در بیشه ماند نه تر

در حکایت مشابهی که در گلستان آمده است، همان‌طور که گفتیم، وقتی شاهزاده نزدیک عاشق می‌آید و بااو سخن می گوید، عاشق نعره‌ای می‌زند و به مرگ طبیعی می‌میرد. در بوستان نیز عاشق می‌میرد، اما نه به‌مرگ طبیعی . او از خودی خود نیست می‌شود. در واقع سخنان گدازاده در بوستان تفسیر معنای مرگ عاشق‌در حکایت گلستان است.

داستان عشق گدازاده به شاهزاده در بوستان، همان‌طور که اشاره کردیم، اساساً همان داستان عشق‌گلخن تاب به پادشاه در سوانح است که پایان آن به صورتی دیگر درآمده است. در حکایت سوانح، غزالی‌می‌خواهد از راه تمثیل لزوم نیاز عاشق را برای معشوق شرح دهد، ولی سعدی هم در گلستان و هم در بوستان‌می‌خواهد از نیست شدن عاشق در برابر معشوق سخن گوید . این نکته را البته احمد غزالی نیز در سوانح بیان‌کرده است. در یک جا می‌گوید «پیوند عشق تا به جایی رسد که اعتقاد کند عاشق که معشوق خوداوست».43همین حالت برای گدازاده عاشق ایجاد شده است. وقتی به شاهزاده می‌گوید: «تویی سر برآورده ازجیب من». البته، عاشق هنوز به کلی از خود فانی نشده است. حال او نظیر حال مجنون است در حکایتی که‌احمد غزالی در سوانح نقل کرده است.

در حکایت مزبور آمده است که اهل قبیلهٔ مجنون از قوم لیلی تقاضا کردند که مجنون را بیاورند تا یک بارلیلی را ببیند . وقتی او را آوردند و «در خرگاه لیلی برگرفتند، هنوز سایهٔ لیلی پیدا نگشته بود که مجنون رامجنون دربایست گفتن. بر خاک در پست شد».44از خود بیخود شدن مجنون در برابر خرگاه لیلی مانند ازخود بیخود شدن گدازاده در داستان بوستان است، هنگامی که رکاب شاهزاده را می‌بوسد و شاهزاده عنان برمی‌تابد. هیچ یک از این دو عشق در واقع به وصال معشوق نمی رسند . در حکایت گلستان نیز نعره‌زدن عاشق وجان به حق تسلیم کردن او نماد همین بیخود شدن از خویشتن است و جالب اینجاست که سعدی حکایت خودرا با بیتی تمام می‌کند که در آن از کشته شدن عاشق به در خیمهٔ دوست یاد شده است:

عجب از کشته نباشد به درِ خیمه دوست عجب‌از زنده که چون جان به در آوردسلیم45

از داستان بیخود شدن مجنون در برابر خیمهٔ لیلی، چنان که قبلاً گفتیم، در سوانح به عنوان «غیبت» یا«غیبت کلی » یاد شده است. از این حالت خفیف‌تر دهشت است که احمد غزالی در داستان مردی که در نهرالمعلی‌بود و عاشق زنی شده بود، در کرخ بیان کرده است. معنای دهشت را سعدی در بوستان از راه حکایت رییس‌دهی که با دیدن سپاه شاه حالتش منقلب می گردد و از هیبت به گوشه‌ای فرار می‌کند، بیان کرده است. درانتهای این حکایت سعدی می‌گوید:

بزرگان از آن دهشت آلوده‌اند که در بارگاه ملک بوده‌اند46

تجربهٔ رییس ده مشاهده هیبت است. تجربه‌ای نظیر این نیز بر اثر مشاهده جمال و در نتیجهٔ وجد پدیدمی‌آید که سعدی آن را در «رسالهٔ عقل و عشق» بدین گونه بیان کرده است:

«... رونده این راه را در هر قدمی قدحی بدهند و مستی تنگِ شراب ضعیف احتمال]را[در قدم اول به یک قدح مست و بیهوش می‌گرداند و طاقت شراب زلال محبت نمی‌آرند و به وجد از حضور غایب می‌گردند و درتیه حیرت بمانند47».

حکایت منقلب شدن و گریختن رییس ده و بیخود شدن گدازاده در کنار رکاب شاه هیچ یک به راستی‌وصال با معشوق نیست . یکی از آنها دهشت است و دیگری غیبت. حقیقت وصال را غزالی از راه تمثیل پروانه وشمع بیان کرده است . این تمثیل را در متون صوفیانه اولین بار حلاج در طواسین به کار برده48و اولین کسی‌که در ادب صوفیانهٔ فارسی آن را به پیروی از حلاج برای

بیان معنای عرفانی «فنا» یا به اصطلاح مذهب عشق«وصال» به کار برده است، احمد غزالی است. پروانه به آتش نزدیک می‌شود و ابتدا در پرتو اشراق آن از علم وآگاهی بهره‌مند می‌شود. اما همین که نزدیک‌تر می‌شود و خود را به آتش می‌زند، می‌سوزد و یک لحظه عین‌آتش می‌گردد و از این راه معشوق می‌گردد و این از نظر احمد غزالی حقیقت وصال است.

پروانه و شمع یکی از تمثیل‌های مورد علاقه سعدی است و او هم در گلستان و بوستان و هم به خصوص‌در غزلیات خود بارها به آن اشاره کرده است. پروانه مظهر عاشق جانباز است49و آتش مظهرعشق.50پروانه در عاشقی به کمال رسیده است . چ ه او می‌سوزد و آوازی از او بر نمی‌آید:

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز　　کان سوخته را جان شد و آواز نیامد51

در باب سوم بوستان، سعدی دو حکایت درباره پروانه و شمع می‌آورد، یکی از آنها گفتگوی شخصی است با پروانه و دیگری گفتگوی خود پروانه است به زبان حال با شمع. در هر دو حکایت به سوختن پروانه درآتش اشاره شده است . در حکایت نخست موضوع اصلی شوقی است که در دل پروانه است و او را به سوی‌آتش می‌برد. سعدی از زبان پروانه می‌گوید:

نه خود را بر آتش به خود می‌زنم　　که زنجیر شوق است در گردنم52

این معنی را ما در سوانح احمد غزالی نیز می‌یابیم، آنجا که می‌نویسد که پروانه با «پر همت خود در هوای او پرواز عشق می‌زند».53عشق در جمله غزالی با شوق در شعر سعدی به یک معنی است.

حکایت دوم که آخرین حکایت در باب عشق است، گفتگوی شمع و پروانه است . موضوع در این حکایت برسر سوختن و سرانجام کشته شدن خود شمع است. این حکایت ظاهراً ساخته و پرداخته خود سعدی است .غزالی از این مضمون ـ یعنی سوختن شمع و نابود شدن آن یا کشته شدن آن ـ استفاده نکرده است. این‌مضمون در ادبیات فارسی به گمانم پس از او پیدا شده است.

غزلیات سعدی و سوانح

پس از گلستان و بوستان باید به سراغ غزلیات سعدی برویم، جایی که تصوف عاشقانه سعدی پرده ازروی خود بر می دارد و چهره خویش را عیان می‌سازد، اما کثرت ابیات سعدی در غزلیات و حقایق و احوالی که‌وی در ضمن این ابیات دربار ه عشق و عاشقی بیان کرده است، در حدی نیست که بتوان همه آنها را با نکاتی که‌در سوانح آمده است مقایسه کرد. در این جا ما فقط به بعضی از ابیاتی که احتمال دهیم سعدی مستقیماً یا مِن‌غیر مستقیم تحت تأثیر اثر احمد غزالی سروده باشد، اشاره می‌کنیم.

یکی از مهم‌ترین نکات در مذهب تصوف عاشقانه موضوع نسبت روح انسان با عشق است. انسان از کی وچگونه با عشق هم آغوش و هم‌بستر شد؟ این موضوع را احمد غزالی در فصل اول کتاب خود مطرح کرده‌است. وقتی در این بیت می‌گوید:

با عشق روان شد از عدم مرکب ماچ　　روشن ز چراغ وصل دایم شب ما

زان می که حرام نیست در مذهب ما　　تا باز عدم خشک نیابی لب ما54

روح انسان که همان مرکب اوست، از بدو وجود با عشق همراه و همسفر شده است. به عبارت دیگر، انسان از ازل عاشق بوده است. این عاشقی در هنگامی آغاز شد که روح یا جان آدمی خطاب «الست بربکم»55ازپروردگار شنید. غزالی این معنی را در این جمله زیبا و شاعرانه خلاصه می‌کند که می‌گوید: «بارگاه عشق‌ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ الست بربکم آنجا بار نهاده است».56

همین معانی را ما جسته گریخته در غزلیات سعدی مشاهده می‌کنیم. درباره آمیزش ازلی روح با عشق یامحبت می‌گوید:

در ازل بود که پیمان محبت بستند نشکند مرد اگرش سر برود پیمان را[57]

و در جای دیگر مانند غزالی (بیت دوم رباعی فوق) از این محبت به منزلهٔ شراب یاد کرده، گوید:

شرابی در ازل در داد ما را هنوز از تاب آن می در خماریم[58]

همین شراب است که سعدی از آن به عنوان شراب دوشین یاد می‌کند و می‌گوید:

باز از شراب دوشین در سر خمار دارم وز باغ وصل جانان گل در کنار دارم[59]

فطری بودن و چگونگی آمیزش روح با عشق را نیز در بیت زیر بیان کرده است و در ضمن به یکی ازمصرع‌های حلاج که غزالی هم آن را در سوانح آورده است[60]اشاره نموده است.

مرا و عشق تو گیتی به یک شکم زاده‌استدوروح‌در بدنی چون دو مغز در یک‌پوست[61] سعدی چگونگی آغاز کار عاشقی را نیز نتیجهٔ عهد و پیمانی می‌داند که روح انسان در ازل با پروردگاربست، هنگامی که از پروردگار خود شنید «الست بربکم» و در پاسخ گفت: بلی.

الست از ازل همچنانش به گوش به فریاد قالوا بلی در خروش[62]

بنابراین، انسان عشقی را که در دل دارد از عالم بالا با خود آورده است.

پیش‌ازآب و گل من در دل من مهر تو بودبا خود آوردم از آنجا نه به خودبربستم[63] از این عشق آسمانی و ازلی، سعدی گاه به داغی تعبیر می‌کند که تا مرگ بر پیشانی انسان است.

عشق داغی است که تا مرگ نیاید نرود هر که بر چهره از این داغ نشانی دارد[64]

همین که عشق با روح یا جان قرین شد، نخستین چیزی که دیده جان می‌بیند، از نظر احمد غزالی، صورت معشوق است که در آیینهٔ وجود عاشق نقش می‌بندد[65]و با این دیدن است که کار عاشقی آغازمی‌شود.[66]سعدی نیز در بیت زیر به همین دیدن اشاره کرده است وقتی می‌گوید:

من چشم از او چگونه توانم نگاه داشت کاوّل نظر به دیدن او دیده‌ور شدم[67]

بحث عشق ملازم بحث حُسن است. در حقیقت آنچه عاشق می‌بیند حسن معشوق است ، اما عاشق نمی تواند کمال حسن معشوق را دریابد. «حسن تو فزون است ز بینایی من».[68]کمال حسن معشوق را نیز مگرخود معشوق دریابد، آن هم در آیینهٔ عشق عاشق.[69]سعدی نیز در این مصرع خطاب به مشعوق می‌گوید: «توهم در آینه حیران حسن خویشتنی».[70]

تجلی‌گاه حسن معشوق نه فقط انسان بلکه سراسر عالم صنع است. حسن در حقیقت نشانی است که ازصانع عالم در صنع نهاده شده است[71]و با دیدن آن عاشق می‌تواند به اصلِ آن راه یابد. در این باره احمدغزالی حدیث معروف «ان الله جمیلٌ یحب الجمال» را نقل می‌کند و می‌گوید که «عاشق آن جمال باید بود یا عشق‌محبوبش».[72]پس انسان باید یا خدا را که جمیل است دوست داشته باشد یا محبوب او را که همان جمالی است‌که در عالم صنع تابیده است. از همین جاست که عاشق نظرباز می شود و دل به مهرویان می‌بندد. البته،عاشقان در این نظربازی به حقیقت «محل نظر و اثر جمال و محل محبت او بینند و دانند و خواهند و بیرون این‌چیزی دیگر کرا نکند».[73]نظربازی سعدی را نیز باید در پرتو همین معنی درک کرد . سعدی مانند احمد غزالی‌معتقد است که زیبایی‌های این عالم همه پرتو جمال الهی است، پس او نیز می‌تواند به خوبرویان در این عالم دل‌ببندد.

هر گلی نو که در جهان آید ما به عشقش هزار دستانیم[74]

نظری که سعدی به تجلی حسن در عالم صنع می‌کند، نظر عبرت است نه نظر شهوت.[75]او با دیدن روی‌نیکو در حقیقت به اصل آن نیکویی و جمال روی می‌آورد. این مطلب را سعدی بارها در غزلیات خود به‌صورت‌های گوناگون تکرار کرده است. مثلاً در همان غزلی که بیت فوق را از آن نقل کردیم، خطاب به تنگ‌چشمان می‌گوید:

تو به سیمای شخص می‌نگری ما در آثار صنع حیرانیم[76]

و در جای دیگر خطاب به محبوب خود در عالم صنع می‌گوید:

گر به رخسار چو ماهت صنما می‌نگرم به حقیقت اثر لطف خدا می‌نگرم[77]

اگر کسی بدون توجه به ارتباط زیبایی در این عالم با اصل آن در حق تعالی به نظربازی بپردازد، از نظرسعدی مرتکب خود پرستی و شرک شده است.

خودپرستان نظر به شخص کنند پاک بینان به صنع ربانی[78]

و سعدی البته خود را از زمره همین پاک بینان می‌داند. وی موحد بودن خود را نیز در این مصرع بیان کرده‌است که خطاب به معشوق الهی می‌گوید: «مرا تو غایت مقصودی از جهان، ای دوست».[79]

یکی از مباحث مهمی که غزالی در باب روانشناسی عشق در سوانح مطرح کرده است، بلا و دردی است که‌عاشق باید متحمل شود. غزالی این معنی را بارها در کتاب خود بیان کرده است. در یک جا می‌گوید: «عشق‌بلاست»[80]و در جای دیگر می گوید : «عشق مردم خوار است. او مردمی بخورد و هیچ باقی نگذارد».[81]

در مرحله کمال عشق، معشوق هم بلای عاشق می‌گردد.[82]عاشق باید از بلا استقبال کند، چنان که غزالی‌می‌گوید:

بلاست عشق منم کز بلا نپرهیزم چو عشق خفته بود من شوم‌برانگیزم[83]

سعدی نیز استقبال از بلا را شرط عاشقی می‌داند.

نه حریف مهربان است حریف سست‌پیمان که به روز تیرلوان سپر بلا نباشد[84]

پرهیز کردن از بلا کار عاقلان است و پذیرفتن آن کار عاشقان.

عاقلان از بلا بپرهیزند مذهب عاشقان دگر باشد[85]

از آنجا که عشق بلاست، عاشق باید از معشوق جفا بیند. غزالی در این باره می‌نویسد: «چون عشق بلاست قوت او در علم از جفاست که معشوق کند».[86]سختی دیدن و جفا کشیدن از معشوق یکی از مضامینی‌است که در بسیاری از غزل های سعدی آمده است. چنان که مثلاً در بیتی می‌گوید:

دلا گر عاشقی دایم بر آن باش که سختی بینی و جور آزمایی[87]

در مطلع غزلی دیگر می‌گوید:

من دوست می‌دارم جفا کز دست جانان‌می‌برم طاقت نمی‌دارم ولی افتان و خیزان‌می‌برم[88]

یکی از ویژگی‌های مذهب عشق این است که از معشوق الهی به اسامیی چون الله، الرحمن ، الرّب ، و امثال آنها یاد نمی کنند . معشوق و محبوب در مذهب تصوف عاشقانه نام خاصی ندارد و معمولاً از او به عنوان معشوق، محبوب، دوست، یار و امثال این ها یاد می‌کنند.

غزالی در سوانح همین شیوه را اتخاذ کرده است. در این کتاب معشوق اسم خاصی ندارد. سعدی نیز که به قول خود مذهب عاشقان دارد طبعاً همین شیوه را اتخاذ کرده و حتی تصریح نموده و گفته است که:

هرکسی را نام معشوقی که هست　　می‌برد، معشوق ما را نام نیست89

یکی از مسایلی که از قدیم در تصوف پدید آمده و صوفیه در مورد آن اختلاف نظر داشته اند مسئله شو ق است . بعضی از مشایخ صوفیه معتقد بودند که شوق به دیدار دوست (یعنی خداوند) تا زمانی است که عاشق از معشوق دور است . وقتی دوران فراق و جدایی به سر رسید و عاشق به حضور معشوق رسید، این شوق ازمیان می‌رود. در برابر این مشایخ، صوفیان دیگر بودند که می‌گفتند شوق عاشق در حال حضور هم باقی‌خواهد ماند.90احمد غزالی از جمله کسانی است که معتقد است که شوق در حضور معشوق باقی می‌ماند وبلکه حتی شدت هم می‌یابد. به قول او «وصال باید که هیزم آتش شوق آید تا زیادت شود».91

سعدی نیز همین عقیده را دارد، چنان که می‌گوید:

گفتم ببینمش مگرم درد اشتیاق　　ساکن شود، بدیدم و مشتاق‌تر شدم92

و در بیتی دیگر می‌گوید:

جمال در نظر و شوق هم چنان باقی　　گدا اگر همه عالم بدو دهند گداست93

یکی از صفاتی که عاشق پیدا می‌کند، غیرت است. عاشق نه فقط می‌خواهد که چشم کسی به روی معشو ق او بیافتد، بلکه حتی از این که کسی نام معشوق او را بشنود احساس غیرت می‌کند. سعدی در این باره می‌گوید:

غیرت نگذارد که بگویم که مرا کشت　　تا خلق ندانند که معشوقه چه نام‌است94

این معنی را احمد غزالی در سوانح به عنوان یکی از مراحل غیرت عاشق بیان کرده و گفته است که وقتی عشق به مرحله ای از کمال رسید عاشق «نخواهد که از هیچ کس نام او شنود».95عین‌القضاه همدانی نیز این‌معنی را در ابیات زیر چنین یاد کرده است:

ای سرو سهی ماه تمامت خوانم　　یا آهوی افتاده به دامت خوانم

زاین هر سه بگو که تا کدامت خوانم　　کز رشک نخواهم که به نامت خوانم96

رشکی که عین‌القضاه در این جا از آن سخن گفته با غیرت سعدی و غزالی اندکی فرق دارد. سعدی نمی خواهد کسی نام معشوق او را بشنود. غزالی می‌گوید عاشق نمی‌خواهد که نام معشوق بر زبان کسی بیایدو او آن را بشنود و عین‌القضاه می‌گوید که حتی خود عاشق هم نسبت به خودش غیرت دارد و نمی‌خواهد که‌نام معشوق را به زبان آورد. این رشک را عاشق در مرحله ای دیگر حتی نسبت به دیده خود می‌ورزد، یعنی‌نمی‌خواهد که حتی چشم خودش هم روی معشوق را ببیند. همین معنی را سعدی در یکی از ابیات خود بیان‌کرده می‌گوید:

رشک آیدم ز مردمک دیده بارها　　کاین شوخ دیده چند ببیند جمال‌دوست97

رشک ورزیدن عاشق به دیده خود موضوعی است که در تصوف سابقه‌ای دراز دارد. پیش از احمد غزالی ،نویسندگانی چون ابوالقاسم قشیری و علی بن عثمان هجویری در این باره سخن گفته‌اند. هجویری از قول‌جنید بغدادی نقل می‌کند که گفت : «اگر خداوند مرا گوید که مرا ببین، گویم نبینم که چشم اندر دوستی غیر بودو بیگانه و غیرت غیریت مرا را از دیدار باز می‌دارد».98در ادامه این مطلب، هجویری بیتی به عربی نقل می‌کندکه دقیقاً همین نکته را بیان کرده است:

انّی لا حسد ناظریّ علیکا　　فاغضٌ طرفِیَ اذ نظرتُ الیکا99

(من به دیده خود رشک می‌برم و چون به تو می‌نگرم آن را می‌بندم)

علت رشک بردن بر دیده نیز بیگانگی اوست، چنان که هجویری می‌نویسد: «دوست را خود از دیده دریغ‌دارند، که دیده بیگانه باشد».[100]احمد غزالی این نوع رشک را یکی از حالاتی دانسته است که در مرحله ای ازمراحل کما ل عشق به عاشق دست می‌دهد. می‌نویسد:

این کار به جایی رسد که از خودش غیرت آید و بر دیده خود غیرت برد و اندر این معنی گفته‌اند:

ای دوست تو را به خویشتن اوست نیم　　وز رشک تو با دیده خود دوست نیم[101]

در سوانح، غزالی وقتی از صفات معشوق و عاشق سخن می‌گوید این دو را ضد یکدیگر معرفی می‌کند ومی‌گوید که «هر چه عزّ و جباری و استغنا و کبریاست در قسمت عشق صفات معشوق آمد و هرچه مذلّت وضعف و خواری و افتقار و نیاز و بیچارگی بود نصیب عاشق آمد».[102]و در جای دیگر می گوید که «عاشق همه زمین مذلّت بود و معش وق همه آسمان تعزّز و تکبّر بود».[103]این ضدیت در صفات عاشق و معشوق را مادر ابیات فراوان در غزلیات سعدی ملاحظه می‌کنیم.[104]ابیاتی که ذیلاً نقل می‌کنیم از غزلی است که دقیقاً درسایۀ این ضدیت صفات عاشق و معشوق سروده شده است:

من بی مایه که باشم که خریدار تو باشم　　حیف باشد که تو یار من و من یار توباشم
تو مگر سایه لطفی به سر وقت من آری　　که من آن مایه ندارم که به مقدار توباشم
خویشتن‌بر تو نبندم که من از خودنپسندم　　که تو هرگز گل من بلشی و من خار توباشم
من چه شایسته آنم که تو را خوانم ودانم　　مگرم هم تو ببخشی که سزاوار تو باشم
خاک بادا تن سعدی اگرش تو نپسندی　　که نشاید که تو فخر من و من عار توباشم[105]

یکی از مضامینی که سعدی مانند شاعران فارسی گوی دیگر باره‌ا در اشعار خود به کار برده است، سر وکار داشتن عاشق با خاک سر کوی معشوق است.[106]این مضمون برخاسته از یکی از معانی دقیق عرفانی‌است که احمد غزالی در سوانح آن را توضیح داده است. ما قبلاً به داستان بیهوش شدن و به خاک افتادن‌مجنون در برابر خرگاه لیلی اشاره کردیم. در این حکایت غزالی می خواهد بگوید که عاشق در ابتدا طاقت دیدار معشوق را ندارد، لذا وقتی در خرگاه لیلی را بر می‌گیرند، هنوز سایۀ لیلی پیدا نشده، مجنون دیوانه می‌شود وبه خاک فرو می‌افتد. غزالی در ادامۀ سخن خود می‌گوید که «این جا بود که با خاک سر کوی او کاری دارد» وسپس این بیت را می‌آورد:

گرمی می‌ندهد هجر به وصلت بارم　　با خاک سر کوی تو کاری دارم[107]

سعدی نیز مقام خود را در بعضی از غزلیات همین مرتبه معرفی می‌کند. مثلاً در بیت زیر می‌گوید:

بیا که بر سر کویت بساط چهره ماست　　به جای خاک که در زیر پایت‌افگندست[108]

و در جای دیگر گوید:

روزگاری است که سودا زده روی توأم　　خوابگه نیست مگر خاک سر کوی‌توأم[109]

و وضع و حالی که او در بیت زیر دارد بسیار شبیه به مجنون است که در برابر خیمۀ لیلی به خاک افتاده،نه می‌تواند بنشیند و نه می‌تواند به پیش رود و لیلی را ببیند.

نه روی رفتنم از خاک آستانه دوست　　نه احتمال نشستن نه پای رفتارم[110]

در بیتی دیگر نیز از دل سپردن به خاک درِ دوست این چنین سخن گفته است:

سیم دل مسکینم در خاک درت گم شد　　خاک سر هر کویی بی فایده می‌بیزم[111]

یکی از شرایط عاشقی در مذهب عاشقان بی‌اختیاری است. عاشق اگرچه شوق دیدار معشوق را در دل داردو آرزو می کند که به وصال او برسد، با این حال عشق او را به مرحله‌ای می‌رساند که ناگزیر باید ترک اختیارخود کند و چیزی را بخواهد که معشوق می‌خواهد و آنچه معشوق در آن مرحله می‌خواهد فراق است. در این‌حالت، معشوق حاضر است ولی عاشق به دلیل هستی خود نمی‌تواند از وصال او بهره‌مند شود. این حالت‌عاشق را سعدی در بوستان با این بیت وصف کرده است:

دلارام در بر دلارام جوی　　لب از تشنگی خشک بر طرف جوی112

و همین معنی را احمد غزالی، در رباعی زیر چنان بیان کرده است:

عشقی به کمال و دلربایی به جمال　　دل پر سخن و زبان ز گفتن شده لال

زاین نادره‌تر کجا بود هرگز حال　　من تشنه و پیش من روان آب زلال113

حالتی که وصف کردیم حالت فراق است، فراقی که به اختیار معشوق است. این فراق بهتر از وصالی است‌که عاشق تمنّا کند، چه وقتی معشوق فراق اختیار کند از این راه عاشق را منظور نظر خود قرار داده است.غزالی در این باره می‌نویسد:

فراق به اختیار معشوق وصال‌تر بود از وصال به اختیار عاشق، زیرا که در اختیار معشوق فراق را عاشق‌نظرگاه آید دل معشوق را و اختیار و مراد او را و در راه اختیار عاشق وصال را، هیچ نظر از معشوق در میان‌نیست و او را بازو هیچ حساب نیست»114.

لزوم ترک اختیار از جانب عاشق را سعدی نیز در ابیات متعدد مورد تأکید قرار داده است. در بیتی از زبان معشوق به عاشق می‌گوید:

گر مراد خویش خواهی ترک وصل مابگوی　　ور مرا خواهی رها کن اختیار خویش‌را115

و در بیتی دیگر سعدی به خود می‌گوید:

سعدی اگر عاشقی میل وصالت‌چراست　　هر که دل دوست جست مصلحت خودنخواست116

خاتمه

آنچه ذکر کردیم شمه‌ای است از موارد مشابه میان حکایت‌ها و ابیات سعدی از یک سو و سوانح غزالی ازسوی دیگر که از راه جستجو در گلستان و بوستان و در غزلیات سعدی فراهم آمده است. شواهد دیگری نیزبود که من برای پرهیز از اطاله کلام ذکر نکردم و مطمئناً با بررسی بیشتر می‌توان شواهد و نکات دیگری نیزپیدا کرد. البته، نکات و مضامینی هم در اشعار سعدی هست که بدان صورت در کتاب احمد غزالی نیامده است.مثلاً تأکیدی که سعدی درباره برتری عشق از عقل کرده و عقل را در طریق عشق عاجز انگاشته است117درسوانح دیده نمی‌شود. این مسئله ناشی از تحولی است که تصوف عاشقانه از زمان احمد غزالی تا عصرسعدی به خود دیده است. به هر تقدیر، بحث بر سر موارد مشابهی است که می‌توان در آثار سعدی و سوانح مشاهده کرد و این موارد هم کم نیست. ناگفته نماند که پاره‌ای از این موارد مشابه را در اشعار عاشقانه‌پاره‌ای از شعرای دیگر که پیش از سعدی می‌زیسته‌اند، از جمله فریدالدین عطار نیز می‌توان پیدا کرد. از این روچه بسا این سؤال پیش آید که چرا ما باید سعدی را به دلیل این مشابهت‌ها متأثر از احمد غزالی بیانگاریم؟

در پاسخ به سؤال فوق باید بگوییم که این معانی و مضامین متعلق به یک مذهب فکری و اعتقادی با زبان‌خاص آن است که از قرن پنجم هجری در خراسان، بخصوص در نیشابور و طوس و شهرهای اطراف آنها پیداشده و به تدریج تکامل یافته و به سراسر قلمرو زبان فارسی راه یافته است. این مذهب و این زبان را که سعدی‌مذهب عاشقان می‌نامد، شخص بخصوصی به وجود نیاورده ، ولی نخستین کسی که بسیاری از اندیشه‌های‌مربوط به آن را در یک کتاب به زبان فارسی جمع‌آوری کرده و بسیاری از دقایق این

زبان رمزی را شرح داده‌است، احمد غزالی است. ما هیچ نویسنده دیگری را سراغ نداریم که پیش از احمد غزالی کتابی به جامعیت‌سوانح و دقت و عمق آن درباره مذهب عاشقان، مذهبی که مبانی فکری شعر عاشقانه ـ صوفیانه فارسی در آن‌بیان شده ، تألیف کرده باشد. البته، پاره‌ای از معانیی که در این کتاب آمده است در تصوف سابقه داشته و احمدغزالی به خصوص متأثر از حلاج است و حتی تصوف عاشقانه او را می‌توان به لحاظی تصوف «نو حلاجی»تلقی کرد. ولی با این حال ، جنبه های ابتکاری کتاب سوانح به حدی است که به ما اجازه دهد آن را منبع و مصدرنکات و معانیی بدانیم که نویسندگان و شعرای بعدی ، از جمله سعدی، در آثار خود ذکر کرده‌اند.

اهمیت احمد غزالی به عنوان کسی که یک کتاب بدیع و ابتکاری در تصوف تصنیف کرده و اصول مذهب‌عاشقان را در آن بیان نموده است برای نویسندگان و شعرای قدیم شناخته شده بوده است. کتاب‌هایی که به‌تقلید از سوانح نوشته شده است این مطلب را به خوبی نشان می‌دهد. این قبیل آثار، از جمله لوایح حمیدالدین‌ناگوری و لمعات عراقی و نیز منظومه کنزالاسرار و رموزالاحرار، عموماً در قرن هفتم و اوایل قرن هشتم‌نوشته شده‌اند و این نشان می‌دهد که سوانح بخصوص در این دوره مورد توجه نویسندگان و شعرا بوده‌است. سعدی نیز در همین دوره به سر می‌برد و منطقی است که تصور کنیم که او نیز این کتاب را مطالعه کرده و از آن الهام گرفته باشد.

شواهدی که ما از مشابهت میان سخنان سعدی و مطالب سوانح ذکر کردیم، به نظر من دلیل کافی است براین که سعدی احمد غزالی و آثار او را می‌شناخته است. البته، دلایل دیگر هم هست. حدود یک قرن و نیم پیش ازاین که سعدی به بغداد رود و در نظامیه درس بخواند، احمد غزالی مدتی در همین نظامیه تدریس کرده بود.علاوه بر این، غزالی بارها به بغداد سفر کرده و در آنجا اقامت گزیده بود و مجالس معروفی در آنجا گفته بود.بعضی از این مجالس که به زبان عربی است به دست ما رسیده است . نمونه‌ای از مواعظ او نیز به زبان فارسی‌در دست است. مجالس سعدی تا حدودی شبیه به این آثار احمد غزالی است و بعید نیست که سعدی آنها راخوانده و تحت تأثیر آنها واقع شده باشد.

بعضی از محققان معاصر درباره نثر سعدی گفته‌اند که شبیه به نثر خواجه عبداله انصاری است.ملک‌الشعرای بهار یکی از این محققان است که برای اثبات این نظر جملاتی را از یکی از مجالس سعدی نقل کرده است . یکی از آن جملات این است : «جوانمردا، معشوقی همه جباری و دلداری است و عاشقی همه ذلیلی و بردباری».118ولی این جمله و جمله دیگر در همین مجلس که می‌گوید: «جوانمردا، معشوق همه عزت و کبریا وعظمت بود و عاشق همه انقیاد و تواضع و مذلت»119دقیقاً شبیه به جملات احمد غزالی در سوانح است، آنجاکه می گوید : «عاشق همه زمین مذلت بود و معشوق همه آسمان تعزز و تکبر بود»120یا در جای دیگر که‌می‌نویسد: «هر چه عز و جباری و استغنا و کبریاست در قسمت عشق صفات معشوق آمد و هرچه مذلت وضعف و خواری و افتقار و نیاز و بیچارگی بود نصیب عاشق آمد».121

زمانی که بهار در مورد نثر سعدی و مشابهت آن با نثر خواجه عبداله انصاری قضاوت می‌کرد، سوانح وآثار دیگر احمد غزالی هنوز چاپ و منتشر نشده بود و بهار از آنها خبر نداشت و به همین دلیل هم ذکری ازآثار فارسی احمد غزالی در سبک شناسی نشده است، ولی هم اکنون همه آثار فارسی احمد غزالی بخصوص‌سوانح او، بارها به چاپ رسیده است و سزاوار است که محققانی که درباره سعدی و تأثیر نویسندگان قبلی‌در آثار او تحقیق می‌کنند به جای این که صرفاً سخنان بهار را تکرار کنند به سوانح نیز رجوع کنند و مشابهت‌آثار سعدی را با آراء و عقاید و زبان احمد غزالی نیز در نظر بگیرند.

پی نوشت:

1. عبدالرحمان جامی، نفحات الانس، تصحیح محمود عابدی، تهران 1370. ص 9ـ 598: معین‌الدین ابوالقاسم جنید شیرازی ، شدّالازار فی حطّالاوزار عن زوارالمزار، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران 1328، ص3ـ .461

2. تنها نکته ای که صاحب شدّالازار درباره اشعار سعدی گفته این است که اکثر آنها درباره «واقعات‌الطریق وآفات‌السالک» است.

3. کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، ج 2، تهران 1356، ص 259. (این مطلب در بعضی از نسخه‌های‌خطی بوستان آمده است).

4. جامی، نفحات‌الانس، ص 598 ؛ جنید شیرازی، شدّالازار، ص .461

5. این شخص را بعضی‌ها با ابوالفرج‌ابن جوزی نویسنده المنتظم و تلبیس ابلیس که در سال 597 در بغدادفوت کرده است ، اشتباه گرفته‌اند. ولی همان‌طور که عباس اقبال گفته است، ظاهراً شخصی که به سعدی‌دستور ترک سماع داده است ابوالفرج ابن جوزی دوم نوه ابن جوزی اول است. (عباس اقبال، «زمان تولد و اوایل‌زندگی سعدی ». در سعدی شناسی ، به کوشش کوروش کمالی سروستانی، شیراز 1377، ص 20ـ 19). مرحوم‌محمد محیط طباطبایی نیز این ابوالفرج ابن جوزی را شخص دیگری دانسته است. (بنگرید به: یادداشت‌های‌غلامحسین یوسفی به گلستان سعدی، چ 5، تهران 1377، ص 40 ـ 339).

6. گلستان سعدی، تصحیح یوسفی، ص 94: کلیات سعدی، ص .80

7. مثلاً رجوع شود به: هانری ماسه، تحقیق درباره سعدی، ترجمه غلامحسین یوسفی و محمد حسین مهدوی اردبیلی ، تهران 1364، ص 47ـ 223؛ صدرالدین محلاتی شیرازی، مکتب عرفان سعدی، قسمت اول، ج 2، شیراز 1354؛ علی محمد مژده ، «جنبه‌های معنوی سخن سعدی»، ذکر جمیل سعدی (مجموعه مقالات به مناسبت‌هشتصدمین سالگرد تولد شیخ اجل سعدی) ج3، تهران 1364، ص 27ـ .215

8. شرف‌الدین ابراهیم بن صدرالدین روزبهان ثانی، تحفه‌العرفان، مندرج در روزبهان نامه، به کوشش‌محمدتقی دانش پژوه ، تهران 1347، ص 145؛ همان اثر با نام تحفه اهل العرفان، به سعی جواد نوربخش، تهران 1349، ص 158. (محمدتقی میر، شرح حال و آثار و اشعار شیخ روزبهان بقلی فسایی شیرازی، شیراز 1354،ص 21).

9. کلیات سعدی، ص 726 (غلامحسین ندیمی، روزبهان یا شطاح فارس، شیراز 1345، ص 60؛ محمدتقی میر،پیشگفته ، ص 41، غلامعلی آریا، شرح احوال و آثار و مجموعه اشعار به دست آمده شیخ شطاح روزبهان‌فسایی]بقلی شیرازی [، تهران 1363، ص 45).

10. روزبهان بقلی، عبهرالعاشقین، تصحیح هنری کربن و محمد معین ، ج2، تهران 1360، ص 85؛ تصحیح نوربخش ، تهران 1349، ص .75

11. کلیات سعدی، ص 600؛ (محمدتقی میر، پیشگفته، ص 106، غلامعلی آریا، پیشگفته، ص 156). محمدغفرانی جهرمی در مقاله‌ای با عنوان «مآخذ اندیشه‌های سعدی: روزبهان بقلی شیرازی»، (ذکر جمیل سعدی، ج3، تهران 1364، ص 112ـ 95) در عین حال که پس از ذکر همین شواهد «ارادت وحسن عقیده سعدی نسبت به‌روزبهان» را مسلم دانسته، بعضی از ابیات سعدی را در موضوع جمال‌پرستی با اشعاری در همین موضوع ازروزبهان مقایسه کرده، بدون آن که بخواهد حکم کند که سعدی در این مورد اندیشه خود را الزاماً از روزبهان‌گرفته است.

12. برای موارد مشابهت میان آثار سعدی و کیمیا و احیاء، بنگرید به تحقیق دکتر حسین لسان، با عنوان«پژوهشی در روایات و مضامین سعدی»، ذکر جمیل سعدی، ج3، تهران 2364، ص 73ـ145

13. گلستان سعدی، ص .184

14. بنگرید به: نصرالله پور جوادی، سلطان طریقت، تهران 1359، ص 9ـ .68

15. محمدتقی بهار، سبک‌شناسی، ج3، تهران 1349، ص .125

16. حسین خطیبی، فن نثر و ادب پارسی، تهران 1366، ص 602ـ .599

17. احمد غزالی، سوانح، بر اساس تصحیح هلموت ریتر و با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصرالله‌پور جوادی ، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران 1359، ص .2

18. برای توضیح بیشتر در این باره، بنگرید به مقالهٔ نگارنده: «عشق خسرو و عشق نظامی» در بوی جان ،تهران 1372، ص 8ـ 171.

19. درباره ارزش‌های اخلاقی گلستان از قدیم تردیدهایی وجود داشته است. در دبیرستان که ما این کتاب رامی خواندیم ، باب پنجم را اجازه نمی‌دادند بخوانیم، علی دشتی در کتاب قلمرو سعدی منکر این شده است که‌گلستان به راستی یک اثر اخلاقی باشد و بتوان از همه مطالب آن برای تهذیب اخلاق استفاده کرد. انتقادهای‌دشتی به خصوص دربار ه حکایت های باب پنجم گلستان است. این انتقادها به نظر من کلاً درست است. ولی‌من با این گفتهٔ او موافق نیستم که می گوید «من در باب پنجم گلستان چیزی آموختنی و حتی عبرت‌انگیزنیافتم» (قلمرو سعدی، ج 5، تهران 1356، ص 252).

20. گلستان سعدی، ص 4ـ .133

21. احمد غزالی، سوانح، ص .46

22. گلستان سعدی، ص .134

23. بنگرید به مقالهٔ نگارنده با نام «منبعی کهن در باب ملامتیان نیشابور»، در معارف، دوره 15، شماره 1 و 2(1377).

24. برای توضیح در این باره بنگرید به: نصرالله پورجوادی، سلطان طریقت، ص 147ـ .140

25. سوانح، ص .7

26. همان، ص .9

27. حسین علی محفوظ، متنبی و سعدی، تهران 1336، ص 271ـ 270؛ همچنین بنگرید به یادداشت‌های یوسفی‌به گلستان، ص 8ـ .427

28. بوستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران 1359، ص 82، بیت .1628

29. کلیات سعدی، ص .543

30. همان، ص .427

31. همان، ص .417

32. تعبیر «کوی ملامت» را سعدی نیز در این بیت به کار برده است:

هرکه با شاهد گلروی به خلوت‌بنشست‌نتواند ز سر کوی ملامت برخاست

(کلیات، ص 429).

33. کلیات سعدی، ص .427

34. سوانح، ص .14

35. گلستان سعدی، ص 135؛ کلیات سعدی، ص .130

36. «تیر عاشق کش» نشر دانش، سال 15، شماره 4، (1374)، ص 4 به بعد.

37. بنگرید به دیباچه سعید نفیسی به کلیات عراقی، تهران 1338، ص .31

38. گلستان سعدی، ص 136؛ کلیات سعدی، ص 131

39. علی دشتی، پیشگفته، ص .247

40. ابن قیم الجوزیه، روضه‌المحبین، تصحیح احمد عبید، قاهره 1375 / 1956م، ص 138، (قال ارسطالیس ،العشق عمی الحس عن ادراک عیوب المحبوب).

41. سوانح، ص .42

42. بوستان سعدی، ص 84، بیت .1659

43. سوانح، ص .16

44. همان، ص .24

45. گلستان سعدی، ص .135

46. بوستان سعدی، ص 94، بیت .1870

47. کلیات سعدی، ص .890

48. حسین بن منصور حلاج، کتاب الطواسین، به کوشش لویی ماسینیون، پاریس 1913 م، ص 7 ـ 16 (طاسین‌الفهم).

49. بنگرید به کلیات سعدی، ص 796 (...عاشقی جانباز چون پروانه باش).

50. بوستان سعدی، ص 98، بیت 1954 (که عشق آتش است ای پسر پند باد)؛ و نیز کلیات سعدی ، ص 454(پروانه ز عشق بر خطر بود).

51. گلستان سعدی، ص 50؛ کلیات سعدی، ص 30 و .891

52. بوستان سعدی، ص 98، بیت .1944

53. سوانح، ص .32

54. همان، ص .3

55. سوره اعراف (7)، آیه .172

56. سوانح، ص .28

57. کلیات سعدی، ص .785

58. همان، ص .800

59. همان، ص .555

60. «نحن روحان حللنا بدنا» (سوانح، ص 5).

61. کلیات سعدی، ص .444

62. بوستان سعدی، ص 83، بیت .1649

63. کلیات سعدی، ص .546

64. همان، ص 474، همچنین بنگرید به صفحه 537.

65. سوانح، ص 4 (فصل 2).

66. همان، ص 21 («اصل همه عاشقی ز دیدار افتد») و ص 39 («بدایتش دیده بود و دیدن»).

67. کلیات سعدی، ص 549.

68. سوانح، ص 7، 23، 33.

69. همان، ص 15 (فصل 13).

70. کلیات سعدی، ص 637.

71. سوانح، ص 15 (فصل 12).

72. همان، ص 43 (فصل 55).

73. همان (کرا کردن: ارزیدن، لایق بودن).

74. کلیات سعدی، ص 574.

75. برای توضیح درباره فرق میان نظر عبرت و نظر شهوت، بنگرید به مقالهٔ نگارنده «باده عشق (2): پیدایش‌معنای مجازی باده در شعر فارسی»، نشر دانش، سال 12، شماره 1 (1370)، ص 15ـ11.

76. همان.

77. همان، ص 556.

78. همان، ص 639.

79. همان، ص 449.

80. سوانح، ص 18 (فصل 17) و نیز ص 17 (فصل 18).

81. همان، ص 29 (فصل 35).

82. همان، ص 29 (فصل 35).

83. همان، ص 17.

84. کلیات سعدی، ص 482.

85. همان، ص 481.

86. سوانح، ص 18.

87. کلیات سعدی، ص 598.

88. همان، ص 556.

89. همان، ص 789. همین بیت در یکی از غزلیات فخرالدین عراقی (کلیات عراقی، پیشگفته، ص 160) نیز آمده‌است.

90. برای توضیح بیشتر در این باره، بنگرید: نصرالله پور جوادی، رؤیت ماه در آسمان، تهران 1357، ص 44ـ232

91. سوانح، ص. 23.

92. کلیات سعدی، ص 549.

93. همان، ص 427.

94. همان، ص .44

95. سوانح، ص .22

96. عین‌القضاه همدانی، نامه‌ها، تصحیح منزوی و عفیف عسیران. ج2، تهران 1350، ص 60. و نیز تمهیدات ،تصحیح عفیف عسیران، تهران 1341، ص 175. عین‌القضاه در یکی دیگر از نامه‌های خود (همان، ص 133)رشک عاشق را از بردن نام معشوق چنین بیان کرده است.

کوشم که بپوشم صنما نام تو ازخلق‌تا نام تو کم در دهن انجمن افتد

97. کلیات سعدی، ص 787.

98. هجویری، کشف المحجوب، تصحیح ژکوفسکی، چاپ افست، تهران 1336، ص .430

99. این بیت را قشیری نیز در رساله، باب غیرت، نقل کرده است.

100. کشف‌المحجوب، ص .430

101. سوانح، ص 17ـ16

102. همان، ص .30

103. همان، ص .35

104. در مجالس نیز، چنان که ذیلاً خواهیم دید، سعدی به این ضدیت تصریح کرده است.

105. کلیات سعدی، ص 60ـ.559

106. درباره کاربرد این مضمون در سوانح و اشعار شعرای فارسی گو، بنگرید به مقالهٔ نگارنده با عنوان«سگ کوی دوست و خاک راهش»، نشر دانش، سال 15، شماره 3، (1374)، ص 9 به بعد.

107. سوانح، ص .24

108. کلیات سعدی، ص .434

109. همان، ص .545

110. همان، ص .554

111. همان، ص .559

112. بوستان سعدی، ص 82، بیت 1634؛ کلیات سعدی، ص .279

113. سوانح، ص .35

114. همان.

115. کلیات سعدی، ص .416

116. همان، ص .429

117. مثلاً در این مصرع که می‌گوید: «عقل بیچاره است در زندان عشق» (کلیات سعدی، ص 614) یا در این بیت:

تا عقل داشتم نگرفتم طریق عشق‌جایی دلم برفت که حیران شودعقول(همان، ص 539)

118. محمدتقی بهار، سبک‌شناسی، ج 3، چاپ سوم، تهران 349، ص 116

119. کلیات سعدی، ص .905

120. سوانح، ص .30

121. همان، ص 35.

گفتمان حقوق انسانی در گلستان سعدی

«نقدی بر مبحث حقوق شهروندی در باب اول گلستان»

محمد قراگوزلو

در آمد

با وجودی که ریشه‌های تاریخی مبحث حقوق بشر از منظر شکل‌گیری نهادهای نوین مدنی؛ به دو سه‌قرن اخیر باز می‌گردد و آبشخور آن ـ ظاهراً ـ از چالش میان دو جریان نومینالیستی و کانسپتوالیستی درتمدن غرب نشأت می‌گیرد، با این همه باید توجه داشت که دغدغه تمیز حق و باطل و به ویژه رابطه حق وتکلیف و چیستی کلامی و فلسفی این مقوله که حق از متن و بطن تکلیف بیرون می‌آید یا تکلیف از دهلیز حق‌خارج می‌شود ـ تقدم یکی بر دیگری ـ همواره مورد نزاع فرق مختلف مذهبی ، اعم از مسیحی و مسلمان بوده‌است.

در حوزه اندیشه‌های اسلامی این ماجرا به کشمکش‌های کلامی میان دو جریان اشاعره و شیعه؛ معتزله‌مربوط می‌شود. اشاعره ـ که سعدی و حافظ و اکثر عرفای شاعر در حوزه تفکر کلامی در شمار ایشانند ـاصولاً حسن و قبح را شرعی می‌دانستند و خوبی یا بدی هر پدیده را منوط به قضاوت شرع می‌کردند. به نظراین گروه ارزش‌ها، زیبایی و زشتی، خیر و شر و ... مستقل از شریعت تبیین نمی‌توانند شد و قوه و ادراک عقلی‌جدا از شریعت قادر به مرز بندی حق و تکلیف نیست . نومینالیسم اشعری علاوه بر اعتقاد به اشتراک لفظی‌وجود، ضمن انکار عقل به نوعی اصالت نقل می رسید ـ و تنه به تنه پراگماتیسم می سایید و به فنومنالیسم‌نزدیک می‌گردید ـ و معتقد بود که می‌توان از طریق نقل به کُنه حقایق پی برد (لم یبق الا ان یقال ، ان کل انسان له‌عقل، فیعتمد علی عقل نفسه).

در مقابل، متکلمان شیعه و معتزله به حُسن و قُبح ذاتی اشیا اعتقاد داشتند (و دارند) و به قضاوت عقل درمرزبندی ارزش‌ها معتقد بودند (و هستند) و در نقد رویکردهای انسانی بر قوه اختیار ـ مستقل از شریعت ـتأکید می ورزیدند . اصالت عقل و قرار گرفتن بر مدار عقلانیت در تشخیص پدیده‌ها ویژگی بارز تمدن یونانی‌است. اندیشه‌ای که از حوزه‌های فلسفی ارسطویی، افلاطونی و رواقی به اسلام نیز رسیده و بر مبنای آن عقل‌هر پدیده‌ای را محال تشخیص دهد، اراده خداوند نیز بر آن تعلق نمی گیرد و جهان یکسره در چارچوب ضابطه‌در می‌آید.

در حوزه‌های دینی مسیحیت ـ علی الخصوص از قرن سیزدهم به این طرف ـ اندیشه دینی به تمامی رنگ وبوی نومینالیسم به خود می‌گیرد و به نوعی مقاومت انسان و علم در برابر مسیحیت منجر می‌شود و به‌تدریج راه بر زایش و بالش اندیشه‌های مدرنیته ـ از جمله حقوق بشر و تقدم حق بر تکلیف ـ گشوده می‌گردد.جریان فرخنده رنسانس با اعتقاد به این امر که چون اراده خداوند بر نقض و شکستن قوانین طبیعت حاکم‌نمی‌شود، لذا ـ از این منظر و با همین استدلال ـ حق‌وق طبیعی بشر نیز قابل نقض نیست، قوام یافت و مستندشد. این جریان در فرا گرا تمدن غربی به پلورالیسم فرهنگی منجر گردید، اما در حوزه اندیشگی اشعریت‌نومینالیستی ـ که حوزه غالب بر تفکر کلامی اکثریت مسلمانان بود ـ تحت الشعاع فلسفه قرار گرفت و هیچ گاه به عقلانیت، حق مداری انسان و طبعاً حقوق بشر نرسید.

مبانی نظری بحث در قرآن کریم

گفتمان حق مداری و لزوم رعایت حقوق مردم (حق الناس) در قرآن کریم از منزلتی ویژه برخوردار است.این گفتمان گاه در فرایندهای «آزادی انتخاب» و «حق گزینش» دین دلخواه وگرایش اختیاری به ایمان یا کفرجلوه می‌کند:

ـ و لو شاء ربک لا مَنَ مَن فی‌الارض کلهم جمیعاً اَفَانت تکره‌الناس حتی یکونوا مؤمنین (یونس ـ 99).

(اگر خدای تو در مشیت ازلی می‌خواست اهل زمین یکسره ایمان می آوردند (چون نخواستیم) آیا تو به اکراه مردم را وا می‌داری که ایمان بیاورند). در آیه 118 از سوره «هود» خواست خداوند بر ایجاد نوعی تکثرفکری و اختلاف عقیدتی (پلورالیسم) تعلق گرفته است:

ـ و لو شاء ربّک لجعل الناس امه واحده و لا یزالون مختلفین.

(و اگر خدا می‌خواست همه مردم را یک امت کرده بود، لیکن همیشه میان اقوام و ملل اختلاف خواهد بود).

فی‌الواقع همین گونه گونی اندیشگی اقوام و ملل و اختلاف آرای مردم است که به تأسیس نحله‌های مختلف فکری انجامیده است. خداوند از آنجا که به قول مولانا جلال‌الدین محمد ـ هرکسی را سیرتی بنهاده‌است1 ـ انسان را قادر ساخته به واسطه قوه عقل به تمیز و تشخیص پدیده‌ها برسد. حتی گزینش ایمان و کفرنیز از جانب پروردگار به اراده و اختیار انسان منتهی شده است:

ـ و قل الحقّ من ربکم فمن شاء فلیومن و من شاء فلیکفر.

ـ (بگو این سخن (دین) از جانب پروردگار شماست، پس که هرکه بخواهد ایمان بیاورد و هرکه بخواهد کافرشود).2

آزادی در حق انتخاب دین که به صورت بشارت به انسان‌ها برای شنیدن همه اقوال و گزینش بهترین آنها(فبشر عبادی الذین یستمعون‌القول فیتبعون احسنه) از سوی خداوند مورد تأکید قرار می‌گیرد، در شکل وشمایل گفتگو، پرهیز از خشونت ، تساهل و قبول سخن حقّ تجلی می‌کند. خداوند به مسلمانان و مؤمنان‌می‌آموزد که حتی اگر جمعی از مشرکان خدای شما را مورد تمسخر قرار دادند، با آنان گلاویز نشوید و فقطجلسه را ترک کنید3و در برابر تبلیغات مخفی مشرکان به روش جدل (گفتگو و مباحثه) متوسل شوید4و کارتساهل را به آنجا می‌رساند که:

ـ ... و لا تقولوالمن القی الیکم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض‌الحیاه‌الدنیا...

... به کسی که اظهار اسلام می‌کند نسبت کفر ندهید و نگویید مسلمان نیستی تا مال و جانش را بر خودحلال کنید و از متاع ناچیز دنیا غنیمت برید...5

این آیه (نساء/ 94) مهم‌ترین سند الهی در تأیید گفتمان تساهل و نظریه «اصاله الصحه» و «اصل برائت»است.

نهج‌البلاغه مهم‌ترین جلوه‌گاه گفتمان حقوق انسانی

بی تردید اندیشه‌های تابناک امام علی (ع) بارزترین جلوه‌گاه گفتمان حق‌وق انسانی و رعایت «حق الناس »در متون معتبر اسلامی است. امام پایه و مایه تعالیم اخلاقی و ارزشی خود را بر اصل برائت شهروندان وحسن ظن انسان‌ها نسبت به یکدیگر قرار داده است:

ـ ضع امر اخیک علی احسنه حتی یاتیک ما یغلبک منه و لا تظنن بکلمه خرجت من اخیک سوء او انت تجدلهافی الخیر محملاً.

«وضعیت رفتاری و عملکرد برادرت را به شیوه‌ای نیکو بنیاد بنه و تا وقتی که برهان قاطع برای سوء نیت‌او نیافتی آن رفتار را حمل بر سوء نکن و اگر چه سخن وی دارای دو وجه خوب و بد باشد تلاش کن برای‌سخن خوب محمل پیدا کنی». نیز فرماید: «کسی که حسن ظن نداشته باشد، دچار وحشت می‌شود و از هرکسی می‌هراسد».7

این مقوله همان پندار یا توهم توطئه است که با رخت بربستن حسن ظن، انسان را دچار هراس می کند و درهر پدیده و حادثه‌ای نقشی از وحشت و توطئه وخباثت می‌بیند.

از این موارد ـ که بیانگر چگونگی ایجاد مناسبات حقوق انسانی در جامعه است ـ در قرآن و نهج‌البلاغه به‌قدری فراوان یافت می‌شود که حتی شرح بخشی از آنها مثنوی گفتمان ما را به افزون وزنی و اسراف دراقتصاد کلام دچار خواهد کرد.

گفتمان حقوق انسانی در باب اول گلستان

سعدی چنان که در بهره نخست این جستار (درآمد) گفته شد، در حوزه کلام همچون اشاعره می اندیشد ودانش آموخته سنت‌های کلاسیک نظامیه بغداد است. همین امر شاید در وحله نخست این ذهنیت را دامن بزندکه شیخ ما به عقلانیت ، تساهل ، حقوق شهروندی ـ و احتمال تأمل در زوایای باریک تقدم حق بر تکلیف ـ نبایداعتقاد چندانی داشته باشد. سهل است ، وضعیت و جایگاه اندیشگی اشاعره، به سعدی این اجازه را می‌دهد که‌منتقد و منکر مباحث فوق نیز باشد. به ویژه آن که سعدی در همان ابتدای گلستان آب پاکی را بر دستان ماریخته و به درجه‌بندی انسان‌ها پرداخته و «گبر و ترسا» را در مُقام شهروندان درجه دو در شمار دشمنان خداقرار داده است:

ای کریمی که از خزانه غیب　　گبر و ترسا وظیفه خور داری

دوستان را کجا کنی محروم　　تو که با دشمن این نظر دارد

در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که سعدی نیز در کافر یا دشمن خدا خواندن گبر و ترسا روی عطار، روم ی،سلمان و حافظ را پیشه کرده است. حافظ گوید:

دوش آن صنم چه خوش گفت در مجلس‌مغانم　　با کافران چه کارت گر بت نمی‌پرستی8

اگر «گبر» را به معنی زرتشتی، مغ یا مجوس9در نظر بگیریم و «ترسا» را همان نصرانی ومسیحی 10بدانیم ، جا دارد این سؤال از جناب سعدی پرسیده شود که چگونه ممکن است پیروان ادیانی که به‌وحدانیت و توحید معتقدند دشمن خدا باشند؟

صدرالمتألهین هم بسان حافظ طایفه مجوس را در شمار کفار به حساب آورده است. با این تفاوت که حافظ خود را از موضع ملامتیون، قلندرانه با این طایفه همسو نشان می‌دهد و با کافر کیشی ایشان ـ علیه‌قشریون و اهل ظاهر ـ همساز می شود ولی ملاصدرا از دیدگاه یک حکیم متأله به قضاوت اندیشه‌های‌مجوسان می‌پردازد و این جماعت را «نزدیک‌ترین طوایف به اهل عقل و خرد» قلمداد می‌کند.11

قدر مسلم این است که ترسایان و مغان در عصر سعدی و حافظ ـ و حتی ملاصدرا ـ نه تنها در ردیف اقلیت های مذهبی بوده‌اند، بلکه با توجه به حاکمیت تعصب و دامنه گسترده جنگ‌های هفتاد و دو ملتی ایشان ازحداقل حق‌وق شهروندی ـ و یا رعیتی ـ برخوردار نبوده‌اند. به اعتبار تحقیقات شادروان دکتر معین، پیشه‌مغان ، در این دوران تا زمان صفویه ، پیاله (شراب) فروشی بوده است12و بالطبع چنین جماعتی‌نمی‌توانسته‌اند در شرایط قرون وسطایی مناسبات یک سویه مذهبی ـ که حتی وجود مذاهبی چون شیعه،معتزله، زیدیه، قرامطه، باطنیه و...را بر نمی‌تافته ـ شهروند درجه یک به حساب آیند . لذا به نظر ما پذیرش این‌مقوله که سعی نسبت به دیدگاه‌ها و اعتقادات توحیدی مغان و مسیحیان جاهل بوده است ، استبعاد منطقی وعقلی دارد، اما این که سعدی چرا این دو فرقه را «دشمن» خوانده است، به احتمال قوی بیشتر از این تفکر نشأت تواند گرفت که حاکمیت تک صدایی عصر وی هرگونه عقیده و مذهب مخالفی را غیر از مذهب رسمی حکومت ـکه تسنن بوده است ـ دشمن خود می‌پنداشته و حقوق رعیتی ایشان را ـ که اکثریت جامعه نیز از آن بی‌بهره‌بوده‌اند ـ نادیده می‌گرفته است . به تعبیر دیگر

مغان و ترسایان در عصر سعدی شهروندان درجه دو و سه‌محسوب می‌شده‌اند و شیخ ما نیز نه در مقام دفاع از این ستم آشکار، بلکه از موضع یک شاعر آگاه به ساز وکارهای اجتماعی عصر خود، فی‌الواقع در صدد بیان این نکته بوده است که وقتی خداوند آن قدر کریم است که‌حتی دشمنان موهوم را بی «وظیفه » و بی خورد و خوراک رها نمی کند، پادشاهان ـ که خود را ظل الله‌می‌دانسته‌اند ـ چگونه می‌توانند حقوق رعیتی این جماعت را زیر پا بگذارند و با آنان چون دشمنان محروم ازامکانات متعارف اجتماعی برخورد کنند.

سعدی که معتقد است «باران رحمت بی‌حساب» و «خوان نعمت بی‌دریغ» خداوندی به همه جای دنیاگسترش یافته است ، تا بدان حد که «پرده ناموس هیچ بنده‌ای را]حتی[به گناه فاحشی» نمی‌درد، سهل است«کرم و لطف الهی چنان است که : گنه بنده کرده است و او شرمسار» چگونه می‌تواند از دشمنی موحدان با خداسخن بگوید؟

پس از این مقدمه بخردانه است که سعدی آهنگ تساهل می نوازد و «آزردن دوستان » را «جهل » می خواند وجنگ و خون‌ریزی را تنها در شرایط «ناگزیر و ناگریز» موجه می‌شمارد و در حکایت نخست باب اول گلستان‌سازی شگفتناک و روح نواز از تسامح اجتماعی کوک می‌کند: «پادشاهی را شنیدم به کشتن اسیری اشارت‌کرد. بیچاره در آن حال نومیدی ملک را دشنام دادن گرفت و سقط گفتن که گفته‌اند هرکه دست از جان بشوید،هر چه در دل دارد بگوید... ملک پرسید: «چه می‌گوید؟» یکی از وزرای نیک محضر گفت: «ای خداوند همی گویدوالکاظمین الغیظ والعافین عن الناس » ملک را رحم آمد و از سر خون او درگذشت و وزیر دلگیر که ضد او بودگفت: «ابنای جنس ما را نشاید در حضرت پادشاهان جز به راستی سخن گفتن این ملک را دشنام داد و ناسزاگفت». ملک را روی از این سخن درهم آمد و گفت: «آن دروغ وی پسندیده‌تر آمد مرا زاین راست که تو گفتی که‌روی آن در مصلحتی بود و بنای این خبثی و خردمندان گفته‌اند دروغی مصلحت‌آمیز به که راستی فتنه‌انگیز».

در این روایت گرایش شاه به تساهل و تلاش برای یافتن محمل گذشتن از خون اسیر محکوم به مرگ،سخت قابل توجه است . از آنجا که احتمال بسیار می‌ورد که حکایت گلستان برخاسته و مولود ذهن خلاق سعدی و فاقد ریشه‌ها و صبغه های تاریخی و عینی باشد، سمت‌گیری شاعر به سوی تسامح و تساهل ومداراز یک سو و پرهیز از خشونت حتی با توسل به دروغ، بیانگر دفاع از سعدی از حقوق شهروندی است. فی‌الواقع‌سعدی با خلق این ماجرا به حاکمان خودکامه عصر خود نوعی راهکار مدارا با رعیت ارایه می‌دهد. از نظرشاعر وزیری که به قصد نجات جان اسیر می‌کوشد و شاه را از خشونت باز می‌دارد، انسانی «نیک محضر»است و وزیر دیگر که شاه را به کشتن ترغیب می‌کند «ضد» این خصلت ـ بد محضر ـ است و دست آخر نیزسعدی با تیزهوشی خاص خود، به اصطلاح حرف دهان پادشاه می‌گذارد و از قول وی دروغ منجر به‌خاموشی فتنه و خونریزی را روش و منش خردمندان به حساب می‌آورد. باشد تا دیگر ملوک نیز به همین‌شیوه عمل کنند و از خون رعیت بگذرند. به راستی آیا سعدی برای مهار خشونت عنان گسیخته حکام زمانه‌خود و ترویج روحیه مدارا و تساهل بهترین و کوتاه‌ترین راه را برنگزیده است؟ حُسن کار سعدی در آن است‌که برای توجیه و تبیین تسامح و تساهل دست به تقابل‌های ایدئولوژیک نمی‌زند. فضای غالب و حاکم بر باب‌اول گلستان به طور کلی حاکی از روحیه انسان مداری سعدی و کوشش فراوان شاعر برای تعدیل ستمکاری وخودکامگی پادشاه و تشویق وی به رعایت حقوق اساسی رعیت است. فارغ از این که این رعیت چگونه‌می‌اندیشد. مسلمان است یا کافر. در تمام حکایات این بخش از گلستان سعدی عزم خود را جزم کرده است تاوظیفه اساسی حکومت (پادشاه) را ـ حفظ جان و مال و ناموس مردم، بدون لحاظ کردن ایدئولوژی‌های‌گوناگون ـ تبلیغ و ترویج کند. به گمان نگارنده همین تفکر سال‌ها بعد اساس مکتب تسامح مداری جان لاک نیزقرار گرفت تا تمدن غرب گام‌های بلندی به سوی جامعه مدنی بردارد.

چنانکه دانسته است مدار اصلی تفکر تساهل در مکتب لاک از دو بستر ذیل برخوردار است:

الف. رسالت اصلی حکومت‌ها حراست از جان و مال مردم است . بی توجه به آرای مختلف و بدون واردشدن در لایه های اندیشگی و تعیین میزان و عیار صحت و سقم عقاید شهروندان.

ب. هر انسانی قادر به داوری پیرامون اندیشه‌های خویش است و هیچ نهادی نمی‌تواند و نباید این اختیاررا از او سلب کند . حقیقت مقوله‌ای چند وجهی است که به تمامی در اختیار هیچ نهاد و فردی نیست و حتی‌ملحدان ـ که «لاک» ایشان را به دلیل گسستن ارتباط خویش با عالم الوهیت مشمول تساهل نمی‌داند ـ تا زمانی که علیه منافع عمومی جامعه اقدام نکرده‌اند می باید از حقوق شهروندی برخوردار باشند...13

روایت تساهل؛ مدارا پیشگی و جرم پوشی در ادامه حکایات باب اول گلستان نیز ادامه می‌یابد. سعدی درحکایت هفده «جرم پوشی» و گذشت یکی از پادشاهان را چنین می‌ستاید:

خدای راست مسلم بزرگواری و لطف که جرم بیند و نان برقرار می‌دارد

و تحمل عقاید دیگران (دگراندیشان) توسط حکومت را این گونه مورد تقدیر قرار می‌دهد:

چو کعبه قبله حاجت شد از دیار بعید روند خلق به دیدارش از بسی فرسنگ

تو را تحمل امثال ما به باید کردکه هیچ کس نزند بر درخت بی بر سنگ

حکایت بیست و چهارم در تبیین گونه‌ای دیگر از ابعاد مروت و مدارا و نتایج مثبت اجتماعی آن شکل‌می‌گیرد. یکی از نزدیکان «ملک زوزن» که خواجه‌ای است «کریم‌النفس، نیک محضر، خدمتکار و نیکو گفتار»، ـحتی در غیبت افراد ـ دچار غضب ملک گشته و محبوس می‌شود. در همین ایام یکی از رقبای ملک برای خواجه‌پیامی فرستاده و از وی دعوت به همکاری می‌کند. خواجه در ظَهر ورقه مراتب وفاداری خود به «ملک زوزن» رایادآوری کرده و عذر همکاری می‌خواهد. نامه به دست شاه می افتد تا به اشتباه خود پی ببرد. دیدگاه‌های‌اجتماعی، اخلاقی سعدی در این حکایت فوق العاده قابل توجه و تقلید است:

«اگر با دشمن سر صلح داری هرگاه که تو را در پنهان عیب کند، تو در مقابلش تحسین وی کن». «اگر می‌خواهی‌دهان موذی به تلخی آغشته نشود، دهنش شیرین کن».

آن را که به جای تو است هر دم کرمی عذرش بنه ار کند به عمری ستمی

به طور کلی «عیب‌پوشی» ـ که از صفات خداوند کریم است «ستارالعیوب» ـ در گفتمان دینی و شعری ماجایگاه ویژه ای دارد. امام علی (ع) خطاب به مالک اشتر می‌فرماید:

«از رعیت آنان را از خود دورتر دار و با او دشمن باش که عیب مردم را بیشتر بجوید که همه مردم‌عیب‌هایی دارند و والی از هرکس سزاوارتر به پوشاندن آنهاست. مباد آنچه را بر تو نهان است آشکارکنی ».14

«عیب پوشی» یکی از مبانی اخلاقی و اصول اساسی انسان‌شناسی حافظ نیز هست:

ـ کمال سر محبت ببین نه نقص گناه که هر که بی‌هنر افتد نظر به عیب کند

ـ عیب‌درویش‌وتوانگربه کم و بیش بداست کار بد مصلحت آن است که مطلق نکنیم

حافظ از این مرحله هم فراتر رفته و به نقل از پیر آرمانی‌اش «راز نجات» انسان‌ها را در عیب پوشی‌دانسته است.

به پیر میکده گفتم که: «چیست رازنجات؟» بخواست جام می و گفت: «عیب‌پوشیدن»

در حکایت بیست و دوم نیز تفهیم و تشریح ارزش‌های لطف، گذشت و مدارای سلطان نسبت به زیردستان‌در دستور کار سعدی قرار می‌گیرد. به موجب این حکایت، بازگشت سلامت سلطان در گرو ریختن خون‌جوانی واقع می شود . سلطان علی رغم جلب رضایت پدر و مادر جوان و به دست داشتن فتوای قاضیان ونسخه طبیبان، در حالتی روحانی از خون جوان می‌گذرد و در پی این گذشت، سلامت از دست رفته را بازمی‌جوید. شاعر پس از نقل این داستان خود را هنوز در فکر آن بیتی می نمایاند که بر لب دریای نیل از زبان پیل‌بانی شنیده است:

زیر پایت گر بدانی حال مور همچو حال تو است زیر پای پیل

این تمثیل بهانه‌ای است برای آن که مناسبات دو سویه حاکم بر ساز و کارهای اجتماعی قدرت را تعریف کند و تهاجم اقتدارگرایان نسبت به ضعیفان و حقوق از دست دادگان را مهار سازد.

***

سعدی در حکایت شش، ده، یازده، پانزده، شانزده، بیست و شش، بیست و هشت و سی و یک از باب اول‌گلستان انتقاد از ستمکاری پادشاهان و دفاع از حقوق و رعیت را به صور مختلف دستمایه داستان‌پردازی‌خود می‌سازد.

این ماجرا ـ البته ـ حکایتی است آشنا که بارها در بطن شریعت و متن بسیاری از آثار جامعه شناسی اسلامی تبلیغ و تأکید شده است. امام علی (ع) خطاب به مالک اشتر می‌فرمایند:

و اشعر قلبک الرحمه اللرعیه و المحبه لهم و اللطف بهم و لا تکونن علیهم سبعاً...

«و مهربانی بر رعیت را برای دل خود پوششی گردان و دوستی ورزیدن با آنان و مهربانی کردن با همگان‌را و همچون جانوری شکاری مباش که خون‌شان را غنیمت بشماری. چرا که رعیت دو دسته‌اند. دسته‌ای برادردینی توأند و دسته‌ای دیگر در آفرینش با تو همانند هستند. گناهی از آنان سر می‌زند یا علت‌هایی بر آنان‌عارض می‌شود یا خواسته و ناخواسته خطایی بر دست شان می‌رود به خطاهای‌شان منگر و از گناهانشان درگذر. چنان که دوست داری خدای بر تو ببخشاید و گناهت را عفو فرماید...»15.

تأکید مکرر حافظ بر «مروت با دوستان» و «مدارا با دشمنان» ـ که نتیجه‌اش «آسایش دو گیتی است» به‌راستی حیرت انگیز است. در تبلیغ و ترویج این راهکار دشوار حافظ و سعدی تالی یکدیگرند. فرهنگ مردم‌نوازی و مهربانی با انسان‌ها در شعر حافظ از قرائت ویژه‌ای برخوردار است. خواجه با استناد به حدیث نبوی«رفع عن امتی الخطا و النسیان و ما استکرهوا علیه»16 (3 چیز از امت من مواخذه نمی‌شود: خطا و نسیان وامری که به اجبار بر آنها تحمیل شده است) گونه‌ای دیگر از مدارا اندیشی الهی را مطرح می‌کند:

سهو و خطای بنده گرش اعتبار هست معنی عفو و رحمت آمرزگار چیست؟

درک حافظ از مقوله تسامح و تساهل و گذشت اصولاً با استناد به آیه شریفه ذیل بیان می‌شود:

قل یا عبادی‌الذین اسرفوا علی انفسهم الا تقنطوا من رحمه‌الله ان الله یغفرالذنوب جمیعاً انه هوالغفورالرحیم.17

دارم امید عاطفتی از جناب دوست کردم جنایتی و امیدم به عفو اوست

دانم که بگذرد ز سر جرم من که او گرچه پری‌وش است ولیکن فرشته‌خوست

؟؟؟؟؟؟؟؟؟ ***

هاتفی از گوشه میخانه دوش گفت ببخشند گنه می بنوش

لطف الهی بکند کار خویش مژده رحمت برساند سروش

عفو خدا بیشتر از جرم ماست نکته سر بسته چه دانی خموش

حافظ گاه که طرح این مقولات اخلاقی ـ اجتماعی را مؤثر نمی‌بیند و گوش شنوایی برای به کار بستن آنهانمی‌یابد چند مرحله فراتر می‌رود و هشدار می‌دهد که:

ای که در کشتن ما هیچ مدارا نکنی سود و سرمایه بسوزی و محابا نکنی

درمندان بلا زهر هلاهل دارند قصد این قوم خطا باشد، هان تا نکنی

بله! عدم مدارا و دشمنی با مردم دردمندی که «زهر هلاهل» ـ قیام اجتماعی ـ در کف دارند، فرجامی جز «سوختن سود و سرمایه» نظام‌های سلطه در پی ندارد.

جامعه شناس بزرگ مسلمان، عبدالرحمن بن خلدون اندلسی یکی از دلایل مهم سقوط تمدن‌ها را در همین‌عدم رعایت حق‌وق شهروندان (رعایا) از سوی حکومت‌ها و دشمنی با مردم کوچه و بازار بر شمرده است:

«اگر سلطان در کیفر دادن مردم قاهر و سخت گیر و در امور نهانی ایشان کنجکاو باشد آن وقت بیم وخواری مردم را فرا می‌گیرد و سرانجام به دروغ و مکر و فریب پناه می‌برند و بدان خو می‌گیرند و فساد وتباهی به فضایل اخلاقی آنان راه می یابد و چه بسا که در نبردگاه‌ها و هنگام مدافعه از یاری سلطان دست‌می‌کشند و به سبب فساد نیت‌ها امر نگهبانی کشور رو به تباهی می‌رود و چه بسا که به علت این وضع غوغاکنند و سلطان را به قتل رسانند و در نتیجه دولت به تباهی می گراید ... و اساس حصارها شهرها به علت عجزاز نگهبانی رو به ویرانی می‌رود.

ولی اگر سلطان و رعایا با مهر و ملاطفت رفتار کند و از بدی‌ها و جرایم ایشان در گذرد مردم هنگام پیکاربا دشمن او جان سپاری می‌کنند و در نتیجه امور کشوری از هر سو به بهبود می‌گراید و اما توابع حُسن رفتارعبارت از نعمت دادن به رعیت و مدافعه از حقوق ایشان است.»18

به نظر ابن خلدون کساد اقتصادی و از «رونق افتادن بازارهای اجتماعی» و «ویرانی آبادی‌ها» «خالی شدن شهرها از سکنه » همه و همه نتیجه عدم رعایت حقوق قانونی شهروندان و «تجاوز به اموال مردم» است.

سعدی در حکایت ششم، همچون ابن خلدون، از موضع جامعه‌شناسی پخته و کارآمد به نقدآسیب‌شناسی اجتماعی و تحلیل دلایل رکود اقتصادی و «تهی ماندن خزانه دولت» می‌پردازد. این مشکل که براثر «ظلم و جور یکی از ملوک عجم » عارض مُلک گردیده است، سعدی را به این نتیجه می‌رساند که:

هر که فریادرس روز مصیبت خواهد گو در ایام سلامت به جوانمردی کوش

بنده حلقه به گوش ار ننوازی برود لطف‌کن‌لطف‌که بیگانه شود حلقه به‌گوش

شاعر اصلاح طلب از قول «وزیر ناصح» به پادشاه ظالم هشدار می‌دهد که: «پادشه را کرم باید تا بپاو گردآیند و رحمت تا در پناه دولتش ایمن نشینند.»

سعدی در حکایت دهم از ماجرایی که بر بالین تربت یحیی پیغامبر، در جامع دمشق میان وی و یکی ازملوک بی انصاف عرب رفته است، سخن می‌گوید و با توجه به حکایت ششم، نخست و تلویحاً نشان می‌دهدکه نقد وی از ستمکاری پادشاهان ربطی به عرب و عجم بودن ایشان ندارد. هم در این حکایت است که شاعرملک نامبرده را تذکر می دهد که در «حق » «رعیت ضعیف رحمت» کند تا از «دشمن قوی زحمت» نبیند. شعر به‌غایت انسان دوستانه سعدی در پایان همین داستان آمده است:

بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار | دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی غمی | نشاید که نامت نهند آدمی

نگارنده مایل است از این شعر به عنوان مانیفست گفتمان حقوق مدنی در شعر و اندیشه سعدی یاد کند.

در حکایت یازدهم، درویشی مستجاب الدعوه در بغداد در حق حاکم ستمکاری چون حجاج یوسف «دعای‌خیر » می کند و از خداوند می‌خواهد جان از امیر ظالم بستاند، تا شاعر نتیجه بگیرد:

ای زبر دست زیر دست آزار | گرم و تبه کی ماند این بازار
به چه کار آیدت جهانداری | مردنت به که مردم آزاری

در حکایت دوازده تا شانزده صور دیگری از انتقاد به عمله واکره جور و جهل روایت شده است. نکته قابل‌ذکر مثلی است که سعدی در ادامه حکایت شانزده مطرح می‌کند و نحوه دستگیری رعایا و بازجویی‌های‌طولانی و غیر روالمند را به نقدی نمادین می‌کشد:

«حکایت آن روباه مناسب حال تو است که دیدندش گریزان و بی خویشتن افتان و خیزان. کسی گفتش «چه آفت است که موجب مخافت است؟» گفتا: «شنیده‌ام که شتر را به سخره می‌گیرند» گفت: «ای سفیه! شتر را با توچه مناسبت است و تو را بدو چه مشابهت؟» گفت: «خاموش! اگر حسودان به غرض گویند شتر است و گرفتارآیم که را غم تخلیص من دارد؟ تا تفتیش حال من کند و تا ترطق از عراق آورده شود، مار گزیده مرده بود»!!

این حکایت شگفتناک، بیانگر طنزی بسیار گزنده و تلخ و روایتی نمادین از عملکرد گزمگان حکومتی است .سعدی در این حکایت به شدت به مقوله «سوء ظن نسبت به مردم» و عدم رعایت «اصل برائت» می‌تازد وماجرای کهنه تفتیش عقاید را به سخره می‌گیرد.

شاعر منتقد در حکایت هیجده، ملک زاده‌ای را به سبب گشادگی و سخاوت و بخشش مال تشویق می‌کند ودر حکایت نوزده منشاء تسری عدالت اجتماعی را از بالا به پایین برمی‌شمارد و برای آن که عدالت و عدم‌تجاوز به مال مردم به صورت فرهنگ رفتاری عمومی در آید، هشدار می‌دهد که:

اگر ز باغ رعیت ملک خورد سیبی | برآورند غلامان او درخت از بیخ
به پنج بیضه که سلطان روا دارد | زنند لشکریانش هزار مرغ به سیخ

انتقاد سعدی از مردم آزاری پادشاهان در باب اول گلستان همچنان ادامه می‌یابد. در حکایت بیست وشش، شاعر به زورمداران اخطار می‌کند از ستمکاری بپرهیزند. حکمت سعدی که از حوزه مطالعات نظری واستنباطات تاریخی وی برمی‌خیزد، شاعر را به این حکم قطعی مجاب می‌سازد که عدم رعایت جانب انصاف‌در مواجهه با حقوق رعایا جهان را پر آشوب خواهد کرد:

به هم بر مکن تا توانی دلی | که آهی جهانی به هم بر کند

روی سخن سعدی در این حکایت به همه تاریخ است تا همه حکام بدانند «چنان نماند و چنین نیز هم‌نخواهد ماند » و قدرت هر چقدر هم که قوی و پر ریشه باشد سرانجام دست به دست خواهد گردید و اگر چنین‌نمی‌شد به حاکمان فعلی نمی‌رسید:

چنان‌که‌دست به دست آمده است ملک به‌ما | به دست‌های دگر هم چنین بخواهد رفت

حکایت بیست و نه بیانگر نوعی پیشنهاد و طرح نظری در ارتباط با چیستی و چه سانی مناسبات میان‌حکومت و مردم است . شاعر از زبان «درویشی مجرد» گوید: «ملوک از بهر پاس رعیت‌اند، نه رعیت از بهرطاعت ملوک!»

پادشه پاسبان درویش است　　گرچه رامش به فَرّ دولت اوست
گوسپند از برای چوپان نیست　　بلکه چوپان برای خدمت اوست

این حکایت سرشار از اندیشه مردم سالاری است و بدون هر گونه شرح و تفسیر نیز به اندازه کافی شفاف‌است.

در حکایت سی و یک، سعدی بر نکته‌ای به غایت ظریف، باریک و سخت مهیب انگشت می گذارد و نهایت توتالیتاریسم در گفتمان حقوق مدنی انسان‌ها را افشا می‌کند. استبداد مطلق سلطان (انوشیروان) چنان است‌که حتی حکیمی چون بزرجمهر با همه عقلانیت و خردمداری‌اش تسلیم رای ناصواب او می‌شود. چرا که:

خلاف رای سلطان رای جستن　　به خون خویش باشد دست شستن
اگر خود روز را گوید شب است این　　بباید گفت: آنک ماه و پروین

وقتی که پادشاه خودکامه و سفیهی روز را شب می‌خواند، حکیمان باید به دنبال توجیه سفاهت سلطان،در فکر تراشیدن ماه و پروین قلابی و موهوم برآیند. زیرا که هر گونه دگر اندیشی و مخالفت با رای ابلهانه‌سلطان به قیمت جان تمام خواهد شد . در چنان شرایطی که حتی وزرا و مشاوران شاه قادر به ابراز عقیده‌صحیح و مستقل و دیگرگونه نیستند، پیداست که بر مردم عادی و رعیت چه می‌رود.

و سرانجام در حکایت سی و نه، ماجرای «موج زدن خود در دل لعل از آن رو که خزف بازار شکنی می‌کند »به طرفگی طرح شده است. هارون الرشید ملک مصر را پس از تصرف به یکی از بندگان بی خرد و جاهل خودمی‌بخشد تا ذوق شعری سعدی گل کند و در آید که:

بخت و دولت به کاردانی نیست　　جز به تایید آسمانی نیست
فتاده است در جهان بسیار　　بی تمیز ارجمند و عاقل خوار
کیمیاگر به غصه مُرده و رنج　　ابله اندر خرابه یافته گنج

در قفای این حکایت می‌توان نقد سعدی از فقدان شایسته سالاری در گفتمان حقوق مدنی را قرائت کرد . اگرچه شاعر ما از موضع اشاعره به تبیین بی کفایتی مدیران جامعه می‌پردازد، اما با این همه نمی‌تواند نهایت‌تأسف و تحسر خود را از غیبت موازین شایسته سالاری وحق مداری در اداره امور مملکتی پنهان سازد.

گلستان سعدی19 را باید از دریچه‌ای تازه مورد نقد و نظر قرار داد. غ رق شدن در مباحث زیبایی شناسی کلا م و بلاغت و سخنوری شیخ نباید ما را از پرداختن به اصول اندیشگی وی باز دارد. امری که سوگمندانه‌کمتر مورد توجه قرار گرفته است و علی رغم این که گلستان قرن‌ها در مکتب خانه‌ها باز خوانی و تجزیه وتحلیل شده و کودکان وادار به حفظ و بازگویی آن گردیده اند و این خط سیر تا دانشکده‌های ادبیات و علوم‌انسانی ما نیز تداوم یافته است، اما هنوز جنبه های اجتماعی گری آن مکتوم مانده است. آنچه در این جستارمطرح شد، تلاشی در این راستا بود.

پی‌نوشت:

1. قراگوزلو. محمد، گفتمان تساهل از زبان جلال الدین محمد، روزنامه خرداد، 4 شهریور .1378

2. قرآن کریم، سوره کهف، آیه 29، برگردان: عبدالحمید آیتی، چاپ دوم، تهران، سروش، 1369.
3. حجرات / 12.
4. نحل / 125.
5. نساء، 94.
6. اصول کافی، ج 2، باب تهمت و سوء ظن.
7. غرر الحکم، ص 697.
8. دیوان حافظ، به اهتمام پرویز ناتل خانلری، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، 1362، (دو جلد).
9. معین. محمد، فرهنگ متوسط فارسی، چاپ ششم، تهران، امیر کبیر، 1366، ج 3، ص 3193.
10. همان، ج 1، ص 1067.
11. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه، برگردان: جواد مصلح، چاپ اول، تهران، سروش 1364، ص223.
12. معین، محمد، مزدیسنا و ادب فارسی، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران، 1355، ج 1، ص 272.
13. لاک. جان، نامه‌ای در باب تساهل، برگردان: شیرزاد گلشاهی، چاپ اول، تهران، نشر نی، ص 108.
14. نهج البلاغه، برگردان: سیدجعفر شهیدی، چاپ سوم، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، 1371، نامه 53، ص325.
15. همان.
16. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، جامع الصغیر، الطبعه الرابعه، القاهره، دارالکتب العلمیه، 1373، ج 1،ص34.
17. زمر، 53.
18. ابن خلدون. عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، برگردان: محمد پروین گنابادی، چاپ سوم، تهران ، علمی .فرهنگی ، 1362، ج 1، ص 362.
19. کلیات سعدی، به اهتمام: محمدعلی فروغی، چاپ هفتم، تهران، امیرکبیر، 1367.

سعدی و سیرت پادشاهان

مدخلی بر بحث سعدی و تجدّد

عباس میلانی

سعدی اوج و انتهای «عصر نوزایشِ» سقط شده ایران بود.1 در سده‌های چهارم و پنجم و ششم هجری ،دهم و یازدهم و دوازدهم میلادی، بزرگانی چون فردوسی، ابن سینا، خیام و بیهقی، فرهنگی پویا و پاینده و بمقول مجتبی مینوی «درخشنده‌ترین دوره تاریخ ملت ایران»2 را پی ریختند. بسیاری از اجزاء مهم این فرهنگ،همسو و گاه گاهی پیش‌تر از غرب، به سوی نوعی تجدد سیاسی و فرهنگی ره می‌سپرد، اما نخست مغولان وهجومشان و سپس آن دسته از سلاطین صفویه که می‌خواستند ایمان و ایقان فقه و شریعت را جانشین‌جویندگی و شک فلسفی کنند، بیشتر اجزاء خردمدار و بالقوه تجدّد زای ایران را از پویش و پیشرفت ناگزیرخویش واداشتند و چنین بود که «نوزایش ایران» سقط شد. سعدی و آثارش را می‌توان عصاره این عصر وبازتاب مهم ترین تنش‌ها و کشش‌های آن دوران دانست. کمتر کسی چون او تجسم فرهنگ زمان خویش وطنین ذهن و زبان فارسی در آن روزگار پر مخاطره و در حال گذار بود. ملک الشعراء بهار از این هم پیش‌ترمی‌رفت و معتقد بود «سعدی نتیجه تعالیم فردوسی و سنایی ، زبده سخنان حکمت‌آموز و تعالیم روح پرور ولطیف ادبای یونان، ایران، هند، عرب، عجم...»3 است.

در عین حال، اگر قول محمد علی فروغی را بپذیریم، باید سعدی، این «افصح المتکلمین» و «شاعر سهل وممتنع گو، شاعر زبان آفرین»4 را ره طنین تاریخ و زبان آن روزگار که معمار زبان امروزمان بدانیم. فروغی‌می‌گفت: «اهل ذوق اعجاب می‌کنند که سعدی هفتصد سال پیش به زبان امروزی ما سخن گفته، ولی حق این‌است که... ما پس از هفتصد سال به زبانی که از سعدی آموخته‌ایم سخن می‌گوییم»5. امرسون (Emerson)شاعر پر آوازه آمریکایی، گلستان را از لحاظ فخامت فکرو عمق اندیشه و طراوت داستانی، همطراز انجیل‌هامی‌دانست6 و حبیب یغمایی می‌گفت: «سعدی پیامبر فارسی است. معجز او زبان او».7

هدف من در این جا سنجش چند و چون داعیه پیامبری سعدی نیست. صرفاً می‌خواهم باب اول گلستان رادر باب «سیرت پادشاهان» بازخوانی و حلّاجی کنم. به هیچ روی مدعی شناخت ساخت کل اندیشه سعدی‌نیستم . چنین شناختی تنها پس از کاوش ژرف و دقیق در همه جوانب کلیات آثار او و تنها پس از ارزیابی دقیق‌جزییات زندگی و زمان او شدنی است ، اما متأسفانه هنوز نه تنها زندگی نامه جامع و معتبری در باب سعدی‌به فارسی نگارش نیافته، بلکه حتی متن منقّح کلیات او هم در دست نیست. گلستان و بوستان البته تنها استثناءاین قاعده‌اند که هر دو چند سال پیش به همت والای دکتر یوسفی چاپی معتبر و موثق و عاری از اغلاط یافت.8غرض من در این جا طرح این پرسش است که آیا در پسِ ظاهر از هم گسیخته حکایت ها و شعرهای باب اول‌گلستان، نظریه سیاسی و فلسفی واحدی سراغ می توان کرد؟ آیا هانری ماسه درست می گفت که «در گلستان،حکایت‌ها بدون هیچ ارتباطی دنبال هم قرار گرفته است»؟9 آیا باید کماکان، مانند کسانی چون علی دشتی، این‌گمان را پذیرفت که گلستان «مانند کشکول یا جُنگ، مجموعه‌ای است از آن چه سعدی در طی سی و چند سال‌سیر و سیاحت ، دیده و شنیده»؟10 آیا باید بپذیریم که این «کشکول» در چند روز، یا چند هفته، به تعجیل فراهم‌آمده و «آن چه را فرنگیان «سیستم » می‌گویند، ندارد. یعنی در این کتاب روشی استوار که تمام فصول برمحور اندیشه‌ای دور بزند و نویسنده تمام اطلاع و زبردستی خود را برای قبولاندن آن فکر اساسی و اقناع‌خواننده به کار ببرد، نمی‌یابیم»؟11 آیا باید این قول هانری ماسه را پذیرفت که «اگر بخواهیم در اندیشه‌های‌سعدی ـ که وی به اصطلاح به صورت تفنن آنها را به خواننده القاء می‌کند ـ نظمی منطقی ایجاد کنیم

تقریباً ازشیوه شاعر دور شده‌ایم»؟12 می‌خواهم ببینم اگر اندیشه‌ای منسجم در باب اول یافتنی است، اساس این‌اندیشه کدام بود و با تجربهٔ تجدد در ایران چه ربطی داشت؟ آیا حق با کسروی است که گلستان را «گواه‌تاریخی دیگری به پستی اندیشه های مردم و آکندگی مغزهای آنان» می‌دانست و می‌گفت سعدی «همه‌اش غزل‌می‌بافد، قصیده می سازد، سخن از یار می گوید، چاپلوسی به پولداری می‌نماید و پندهای بی خردانه‌می‌دهد»؟13 آیا این قول هانری ماسه پذیرفتنی است که سعدی «به وضوح طرفدار پادشاهی و نظم است» وجوهر جهان بینی‌اش را در این اصل خلاصه می‌توان کرد که «مهتری در قبول فرمان است »؟14 آیا سعدی که‌در نظامیهٔ بغداد و در مکتب غزالی تلمّذ کرده بود و به فقه اشعری دلبستگی داشت، تا چه حد در شناخت وارزیابی سیرت پادشاهان از اصول و احکام فقهی مایه می‌گرفت؟

پیش از هر چیز، ذکر چند نکتهٔ مجمل درباره روش نقد و شناختی را که در این جا به کار گرفته‌ام لازم‌می‌دانم. به گمان من هر کتاب نوعی متن (Text) است و هر متنِ و هر فصل و هر باب و هر عبارت خود نوعی‌روایت است.15 هر عبارت، به رغم نیّت یا آگاهی عبارت پرداز، ناگزیر از زیر ساختی فکری و ایدئولوژیک‌برخوردار است. هر متنی در بطن سلسلهٔ به هم پیوسته ای از روابط اجتماعی، گمان‌های تاریخی و مفروضات‌فلسفی شکل می‌پذیرد.16 ساخت‌های فکری گاه با نظم سیاسی و فکری حاکم در نزاعند و گاه هدفی جز تثبیت‌نظم موجود ندارند. اندیشه (یا ایدئولوژی) مستتر در یک متن الزاماً مشابه و مساوی با اندیش ه راوی آن متن‌نیست. چه بسا که راوی واحدی، در متون گونه‌گون، یا حتی در بخش‌های مختلف متنی واحد، اندیشه‌هایی گاه متضاد و متناقض را ملاط روایت خود می‌کند. حتی اگر این قول را بپذیریم که سعدی «مدیرهٔ فاضله‌ای را که‌می‌جسته در بوستان تصویر کرده»17 و در گلستان می‌خواسته «انسان و دنیا را آن چنان که هست توصیف‌کند»18 باز هم شکی نمی‌توان داشت که ذهنیت پیچیده و متحول انسانی رند و خردمند در پس هر دو روایت‌موج می‌زند. این جا می‌خواهم فقط ذهنیت مستتر در یک باب از گلستان را بشناسم.

کلمات هیچ کدام معنایی مطلق ندارند و معنای هر یک از سویی در بافت روایت و از سویی دیگر در ذهنیت‌خواننده ای که به سراغ آن عبارت آمده، صورت می‌بندد. معانی مجردِ کلمات، یعنی آنچه در لغتنامه‌ها وفرهنگ‌ها می‌یابیم، ایستا و مجردند و تنها نقطه عزیمت کارِ شناخت واقعی واژه و روایت می‌توانند بود. ترکیب‌دو کلمه معنای هر دو کلمه را دگرگون می‌کند و معنای مرکب این کلمات خود بالمآل به جایگاهشان در کل‌روایت و به جهان فکری مخاطب این عبارت باز بسته است. به دیگر سخن ، خواندن کاری انفعالی و غیر خلاق نیست. هر خواننده نقشی اساسی در تعیین معنای متن بازی می‌کند.19 به همین خاطر، آثار ماندگاری چون‌گلستان را هر نسلی از نو می‌خوانند و معانی این گونه متون، بسان پدیده‌هایی تاریخی، پیوسته در تغییر وتحولند. گلستان ما با آنچه رستم الحکما یا قائم مقام فراهانی از این کتاب می‌فهمیدند، تفاوت‌هایی اساسی‌دارد. حتی می‌توان ادعا کرد که تنها متونی به سلک آثار «ماندگار» (canon) می‌پیوندند که ساخت و بافت‌فکری و روایی‌شان این تحول گریزناپذیر تعبیرها و تأویل ها را برتابد و به آیینه‌ای ماند که هر کس و هرنسلی، نقشی از رخ خویش در آن بتواند دید.20

هر متنی، سوای معانی ظاهریش و جدا از آن چه راوی آگاهانه سودای القایش را در سر می‌پخته، همواره«ناخودآگاهی» نیز در بر دارد که زوایا و ظرایفش اغلب بر خودِ راوی هم روشن نیست. همان طور که تعبیر هرخواب بر خود خواب بیننده روشن نیست، تعبیر هر متن هم الزاماً بر راوی آن شناخته نیست. به علاوه،می‌دانیم که در تعبیر خواب ، هم ه جزییات خواب اهمیت دارند و گاه رمز و معنای خواب، یعنی نحوه ربطش باهمان «ناخودآگاه» را در نکته‌ای جزیی و با ظاهر بی‌اهمیت سراغ باید کرد.

در پسِ هر عبارت، هر چند هم که ساده باشد، ناگزیر نوعی «پی رنگ» (یا «طرح و توطئه» plot) نهفته است.ترکیب کلمات در یک عبارت، در یک فصل یا در یک کتاب هم بدون این «پی رنگ» شدنی نیست. یافتن این «پی‌رنگ» در روایت داستانی به اندازه روایات تاریخی و غیر داستانی اهمیت دارد.21 گاه برای یافتن این «پی رنگ »باید گسست های موجود در پس ِ ظاهر یکدست روایتی یکپارچه را جُست و زمانی که متنی چون گلستان را درمدّ نظر داریم، باید ببینیم که آیا در پس از هم گسیختگی ظاهری آن، حکایتی یا فلسفه‌ای یکپارچه سراغ می‌توان‌کرد. در این کار، همه چیز متن، از ترکیب کلمات و گزینش واژه‌ها گرفته تا نکات مؤکد یا محذوف آن، همه محل‌اعتنا و حایز اهمیتند. همان طور که در تعبیر خواب، اتفاقی بی علت و تصادفی صرف محلی از اعراب ندارد، درتعبیر متن هم هیچ یک از ظرایف و جزییات شکل و محتوای آن را تصادفی نمی توان دانست . در یک کلام، درپسِ شگردهای روایتی و سبک کلامی، بالمآل، نوعی نظریۀ شناخت و نظر گاهی فلسفی نهفته است و از جمله کارهای نقد، یکی هم بر کشیدن همین نظریه و باز نمایاندن رابطه آن با شکل و محتوای متن است.

می‌دانیم که سعدی در گلستان و باب اول آن از سبکی ملهم بود که نَسَب آن را به مقامه نویسی تأویل‌کرده‌اند. گفته‌اند مقامه ، به سان یک نوع روایی، در اصل به ادب عرب تعلق داشت. می‌گویند سعدی «از اسلوب‌مقامه نویسی آن چه را با طبیعت زبان فارسی و پسند فارسی زبانان سازگار می‌دانسته اقتباس نموده» و«شیو ه سهل و ممتنع و ایجاز » را در برابر «اسلوب اطناب و دشوار نویسی مقامات» قرار داده است.22 در حالی‌که مقامه نویس فارسی ، قاضی حمیدالدین «در پرداختن منشآت خویش بیشتر به کتاب و دفتر و فرهنگ و لغتو آثار ادیبان و دانشمندان سلف و رساله‌های صنایع لفظی و علم‌های بدیع و معانی و بیان رمز» عنایت داشت،سعدی «به عمد می‌کوشد که بیانش تا آن جا که در فصاحت و زیبایی خللی وارد نیارود، به زبان و بیان عامه تاسر حد امکان نزدیک باشد».23

علاوه بر تهذیب زبان مقامه، سعدی تغییرات مهم دیگری نیز در این نوع پدید آورد. می‌گویند بر خلاف‌ساخت سنتی و قا لبی مقامه، سعدی روایتش را به تأسی از سنّت ساده نویسی که در ایران دو سده پیش از اورواج داشت ، ساده و متحول کرد؛ قالب مألوف را شکست؛ طول و بافت حکایت‌ها را به فراخور موضوع بلند وکوتاه ساخت ، گاه برای حکایات خویش قهرمانان خیالی ملوّه‌ای آفرید و زمانی رخداده‌های واقعی زندگی‌خویش را ملاط داستان کرد و گاه نیز خود را به عنوان ناظر و حاضر در داستانی خیالی، به متن روایت واردساخت.24 همان طور که پیشتر هم گفتم، به گمان من هر نوآوری سبکی، از جمله بدایع و بدعت‌های سعدی، بانوآوری‌های فکری ملازمند. مشکل بتوان این قول دشتی را پذیرفت که منظور سعدی از نگارش گلستان «تدوین محفوظات و مسموعات و مشاهدات نویسنده است (بدون تصرف)»25. اگر بخواهیم رابطه سعدی با نوزایش آن زمان و تجدّد این زمان را بشناسیم، آن گاه باید با دقت بیشتر در این نوآوری‌های سبکی غور کنیم وآنها را در چشم اندازی فراخ‌تر بسنجیم. به طور خاص، باید آنها را با تحولات اروپا، که نخستین تجربۀکامیاب تجدد در آن جا رخ نمود، قیاس کنیم. با چنین سنجش تطبیقی، به گمانم، به این استنتاج خواهیم رسیدکه سبک و ساخت اندیشه و زبان سعدی از بسیاری جهات همسو و همساز تجدّد بود و در آن لحظه تاریخی،او به هیچ روی از آن دسته از اهل فکر و قلم اروپا که پیشتازان تجدد بودند، عقب نبود . بر عکس ، در بسیاری ازموارد، سعدی زودتر از نویسندگان غربی به اصول راهگشای تجدّد دست یافت و آن اصول را در آثار خویش‌به کار بست.

بیش و کم هم زمان با سعدی، دانته شاعر بزرگ ایتالیا، در نوشته‌ای بحث‌انگیز، به ضرورت استفاده ادبی‌از زبان روزمر ه مردم اشاره کرد.26 می‌دانیم که ورود زبان روزمره به عرصۀ ادب روی دیگر سکۀ آغازدموکراسی، یعنی ورود عوام به عرصۀ سیاست است.27 به تدریج نه تنها زبان و اصطلاحات و لهجه‌های‌عوام که ذهنیات و معضلات هستی اجتماعی و فردی آنان نیز به ادبیات

راه یافت. فردگرایی، و مهم‌تر از آن،ضرورت ابراز وجود فردی (self - assertion) به اصلی مهم در عرصه ادب، سیاست ، اقتصاد و اندیشه بدل‌شد.28 حدود دویست سال بعد از سعدی، در «جدال سعدی با مدعی در]بیان [توانگری و درویشی » به استقبال‌این مباحث سروانتس نه تنها ذهن و زبان عوام و ملاط کار خود قرار داد، بلکه خویش را هم، با نام واقعی خود،وارد روایت نمود و بدین سان زمان جدید را آفرید.

سوای زمان، نوع ادبی دیگری نیز تالی این تحولات بود . دوباره حدود دویست سال بعد از روزگار سعدی ،مونتنی (Montaigne) (1533 ـ 1592) نخستین مقاله را به قلم آورد.29 می‌گفت مقاله بخشی از تلاشش برای‌برگذشتن ازهستی عارضه انسان است. در هر مقاله می‌خواست یک جنبه از واقعیت انسان را از منظر واحد یک‌راوی حلّاجی کند و در این راه اغلب تجربیات شخصی خویش را محور مقالات خود قرار می‌داد. می‌گفت‌رغبتش به مقاله نویسی زمانی پدیدار شد که مرگ دوستی گفتار با او را نامیسر ساخت.30

نَسَب مقالهٔ مونتنی را به نوع ادبی خاصی در قرون وسطی تأویل کرده‌اند که در آن کلمات قصار و شعر وحکمت در کنار هم ، چون کشکولی، فراهم می‌آمد. رد پای این ریشهٔ تاریخی را در مقالات مونتنی می‌بینیم. اونیز در نوشته هایش از کلمات قصار و شعر بهره می‌جست و سبک روایتش را از تکلّف نثر قرون وسطی دور وبه زبان قابل فهم عوام نزدیک می‌کرد.31

بیش از صد سال بعد از مرگ سعدی، کتاب مقدس را برای نخستین بار از لاتین به انگلیسی برگرداندند .مترجم انگلیسی انجیل‌ها را ـ که بخش اعظم آن چه امروز از کتاب مقدس به انگلیسی می‌خوانیم حاصل کاراوست ـ به خاطر جسارتش در ترجم ه این کتاب و به جرم الحاد، به آتش سوزاندند. دیری نپایید که لوتر، رهبرجنبش پروتستان‌ها، کتاب مقدس را به آلمانی برگرداند و اعلان کرد که موعظه‌های هفتگی خویش را به زبان‌آلمانی ایراد خواهد کرد . به تدریج ، به مدد آثار کسانی چون چاسر، بوکاچیو،سروانتس و شکسپیر، زبان‌های‌محلی به ملاط هویّت نوپای پدیده نوظهوری به نام «ملت»های اروپا بدل شد. این هویت نوزاد ملی را همزادتجدد دانسته‌اند.32 نیم نگاهی به تاریخ ایران و آثار بزرگانی چون فردوسی و سعدی آشکارا نشان می‌دهد که از این بابت تجربهٔ ایران با غرب تفاوت داشت. سده‌ها پیش از پیدایش زبان‌های ملی در اروپا، ایرانیان از هویتی‌محکم و خود بنیاد بر شالوده زبان فارسی برخوردار بودند و سعدی سهمی بی بدیل در حفظ و حراست این‌هویت و شالوده آن داشت. به علاوه سعدی لوتروار، تعدادی از آیات قرآن را به زبان ساده و زیبای خوش وگاه به دخل و تصرفی، به فارسی برگرداند و آنها را در کنار امثال و حکم و اشعار فارسی و عربی وارد روایت‌خود کرد.

البته استفاده از زبان محلی تنها بدعت لوتر نبود. او می‌گفت کلیسابابد از جیفه‌های جهان و وس‌اوس‌شیطانی سیاست دامن بپیراید و به غور در عوالم معنوی بسنده کند. او و پیروانش کیش فقر پرستی مسیحیان‌کاتولیک را بر نمی تابیدند و ثروت این جهان را از مواهب و آیات الهی می‌دانستند.33 اگر کلیسای کاتولیک‌دست کم در ظاهر جانب فقرا را می‌گرفت و بهشت را میراث مساکین می‌شمرد و وعده می‌کرد که اغنیا را در آن‌راه و جایی نیست، لوتر توانگران را بندگان برگزیده خدا می‌شمارد.

در این جدال خونین و دیرپا، تنها یک نفر در اروپا به ناکامی کوشید میان دو قطب افراطی راهی به سوی‌اعتدال بیابد . نامش اراسموس (Erasmus) بود. او را والاترین تجسم اندیشه‌های عصر نوزایش و اصول انسان گراییِ ملازم آن می دانند . دوباره می‌بینیم که بیش و کم صد و پنجاه سال پیش از آن که مدح و ذمّ‌توانگری و درویشی به یکی از مباحث عمد ه تجدد اروپا بدل گردد، سعدی، در «جدال سعدی با مدعی در]بیان[توانگری و درویشی» به استقبال این مباحث رفت و نظراتی طرح کرد که بی شباهت به اراسموس نبود. گر چه‌هانری ماسه، در تحقیق درباره سعدی، شباهتی میان سعدی و اراسموس سراغ کرده و آن دو را

«به سبب‌نحوه زندگی و طنز شیرین»34 شان قیاس‌پذیر دانسته، اما اعتدال سعدی در بحث توانگری و درویشی را هم‌می توان از موارد شباهت این دو شخصیت دانست. سعدی از سویی می‌گفت توانگران «مشتی متکبّر، مغرور،معجب ، نفو ر، مشتعل مال و نعمت، مفتتن جاه و ثروت»اند (ص 164) و از سویی دیگر، دویست سال پیش ازپیدایش جنبش اصلاح دین، می‌گفت «صاحب دنیا به عین حق محفوظ]است[» (ص 165).

به علاوه، هنرمندان گونه‌گون ـ از شاعر و نویسنده تا نقاش و مجسمه ساز ـ کیش تن ستیزی قرون‌وسطایی را که آگوستین قدیس مبلّغ و منادیش بود و به اعتبار آن تن انسان و خواست‌ها و شهوت‌های‌جسمانی جملگی از وساوس شیطانیند، به زیر تیغ نقد کشیدند و با گریز از قید و بندهای کلیسا و الهیات و بارجعت به هنر کلاسیک یونان و روم، انسان را و زیبایی خواست‌های تن او را ستودند. شرح سعدی ازکامیابی‌ها و هوس بازی‌های خود و دیگران، این حکمش که «عیش و طرب ناگزیر است» اشارتش به «سر وسرّی» که به عنفوان جوانی با شاهدی داشت، یعنی دقیقاً همان نوع داستان‌هایی که برخی از آنها را فروغی ، درتصحیح کلیات سعدی، به خاطر مطالب «ناپسند و رکیک» آنها یکسره حذف کرد35 و بعضی دیگر را منتقدان‌آزاد اندیش امروزی چون دشتی «اعتراف به فسق» و «مباهات» به «یک روش غیر انسانی»36 می‌دانند، همه‌درست در زمانی صورت می‌گرفت که در اروپا نیز نویسندگانی چون چاسر و بوکاچیو، گاه سال‌های بعد ازسعدی با طرح این گونه مسایل به مصاف تنگ نظری های کلیسا و کشیشان می‌رفتند و می‌کوشیدند هنر وسیاست را از زیر نگین الهیات خارج کنند و به پیدایش جریانی کمک کردند که اجزاء به هم پیوسته‌اش را عصرنوزایش و آغاز تجدد خوانده‌اند.

به رغم شهرت سویی که ماکیاول به عنوان متفکری اخلاق گریز پیدا کرده ـ و بخش مهمی از این بدنامی راقاعدتاً باید نتیج ه این واقعیت دانست که آثار او برای بیش از دو سده در سیاه ه آثار ممنوعه کلیسای کاتولیک‌بود ـ امروزه بسیاری از مورخان تاریخ اندیشه معتقدند که او زودتر از هر کس سرشت تحولات ملازم با تجددرا دریافت.37 می‌گویند او می‌دانست که عصر مشروعیت ظلّ اللهی، یعنی دوران مشروعیت مبتنی بر قوانین‌آسمانی یا عنایت الهی، به سر و عصر سیاست عرفی فرا رسیده است. می گفت حاکم جدید باید مشروعیت‌قدرت خویش را خود فراهم کند و خطابش به همین حکام بود. مدعی بود کار داوری اخلاقی را باید از کاروصف واقعیت‌های عالم سیاست جدا کرد و بی پروا تذکر می‌داد که هدف او نه تصویر گونه ای از جهان مطلوب سیاست که وصف جهان واقعی آن بود. شاید آنان که گاه به طعنه و کنایه سعدی را ماکیاول ایران می‌دانستند،ندانسته به نکته تاریخی مهمی اشارت داشتند. به گمان من، شکل و محتوای باب اول گلستان نشان می‌دهد که‌بر خلاف قول بسیاری از متجددان ایرانی که خصم سعدی بودند و آثارش را بی مقدار می‌دانستند، سعدی را،که به راستی به قول ضیاء موحد، «سنّت شناس و سنّت آفرین » بود، باید از مهم‌ترین منادیان جنبه‌های مهمی‌از تجربه ناکام تجدد در ایران دانست. انگار روشنفکران تجدد طلب غرب زودتر از ما می‌دانستند که سعدی هم‌کیش و هم مسلک آنان است. از هوگو گرفته تا دیدرو همه نه تنها از او «متأثر شدند» 38 که هر کدام درستایشش مقاله‌ای نوشتند. در مقابل، بسیاری از متفکران نسل اول تجدد خواهی ایرانی، که گاه مقهور لعاب‌غربی تجدد بودند، اغلب بر این گمان بودند که تجدد را تنها بر ویرانه سنّت ایرانی بنا می توان کرد . سنت ستیزی را شرط لازم تجدد خواهی می‌دانستند و مانند مجاهد تجدد در تبریز شعار می‌دادند که «نترسید،نوشتجات پیشینیان را با آب بی قدری و انتقاد بشویید .»39 حال آن که تجدد واقعی بیش از هر چیز نوعی‌خودشناسی نقّاد است. اگر از تجدد تکرار طوطی وار تجربه غرب را مراد نکنیم ، آن گاه می‌بینیم یکی از وجوه‌اصلی تجدد، نوزایاندن جنبه‌های بارور سنتی است که زیر بار تنگ نظریه‌های الهیات مکتوم و مسکوت مانده‌بود. در یک کلام، تجدد ایران نیز در گرو بازخوانی دقیق و نقادانه متونی چون گلستان است.

از سبک روایی گلستان بیاغازم. اگر مقامه نویسی را نوعی «تمرین در فن انشاء و آشنایی با اسالیب‌مختلف نثر»40 بدانیم و به دیگر سخن، آن را نوعی «معرکه‌گیری کلام»41 بخوانیم، آن گاه می‌بینیم بیش و کم‌همه تغییراتی که سعدی در این نوع ادبی پدید آورد، نثر فارسی را برای انواع ادبی تجدد آماده‌تر ساخت. ازسویی می‌دانیم که به رغم استفاد ه سعدی از کلمات و عبارات عربی، به خصوص در قیاس با سنّت نثر فارسی‌عربی زده که بلافاصله پس از او رواج پیدا کرد، او سعی وافر داشت که ساخت و بافت عبارات فارسی را ازقاعده‌ها و قالب‌های عربی مصون نگاه دارد. حتی گفته‌اند که وقتی به عربی شعر می‌گفت و نثر می‌نوشت ، بازهم دستور زبان و ضرب آهنگ و لحن فارسی را چون دژ مستحکمی برای دفاع از هویت ملی ایران پی ریخت ،سعدی نقشی اساسی در حراست این دژ و استحکام و استغنای آن برای مواجهه با موج تازه‌ای از مخاطرات‌بازی کرد و اجازه داد تا فارسی در عصر جدید نیز ملاط پر انعطاف، اما دیر پای هویت ملی ایران بماند.

به علاوه، می‌دانیم که سعدی اصل ساده نویسی را که یکی از ارکان رمان عصرِ تجدّد بود، در نثر خویش به کار می گرفت و ایجاز را، که یکی دیگر از ارکان نثو اندیشه تجدد بود، به یکی از بارزترین ویژگی‌های سبک‌روایی خویش بدل کرد . در هر دو زمینه، می‌توان کار او را تداوم و تعالی سنّتی دانست که پیش از او هم در نثرفارسی رواج و قوام داشت. در عین حال ، اگر خلق شخصیت، یعنی انسانی مشخص و منحصر به فرد و آلوده‌به همه تناقص‌های انسانی را یکی از ارکان ادب و اندیشه تجدد بدانیم ، اگر بپذیریم که این گونه شخصیت‌های‌پیچیده و چند بُعدی جای انسان‌های ادبیات قرون وسطی را گرفت 43 که از هر گونه پیچیدگی و تناقض عاری‌بودند و چون بالهره تجسم نیکی یا تبلور پلیدی محض بودند، بیشتر به مَثل افلاطونی شباهت داشتند تا به‌انسانی خاکی، آن گاه به گمانم، می‌توان ادعا کرد که سعدی در برخی از حکایات باب اول گلستان گونه ای ازشخصیت را در مفهوم جدیدش، تصویر کرده است. برای نمونه، در حکایتی سخن از پادشاهی است که «شبی در عشرت روز کرد » و در پایان مستی، انگار به بِی خردیِ خود می‌بالید و بانگ می‌زد که او را از «نیک و بد »جهان و از «کَس غم نیست » (ص 67). آن گاه همین پادشاه «درویشی برهنه، به سرما، بیرون خفته» دید و وقتی‌شعر این درویش بشنید، دلش به رحم آمد و «صرّه ای هزار دینار از روزن بیرون» انداخت (ص 67). طولی‌نکشید که «درویش آن نقد و جنس را به اندک مدتی بخورد]و پریشان کرد [و به طمع باز آمد» (ص 67). ملک راکه دیگر «پروای او نبود» این بار از سایلی درویش «روی در هم کشید» و به «زجر و منع » وی حکم کرد (ص68)، می‌بینیم که سعدی در وصف شخصیت درویش و کردار و رفتار شاه پیچیده‌گی‌ها و ضعف‌ها ودگرگونی های هر دو را گفته و هیچ کدام را، آن چنان که سیاق مألوف تفکر و ادب قرون وسطایی بود، یکسره‌نیک یا بد و تغییرناپذیر جلوه نداده است. شاید به همین خاطر است که منتقد نکته‌دانی چون ضیاء موحد ادعامی‌کند که «گلستان پر از داستان‌هایی است که نمونه زیباترین داستان‌های کوتاه دنیاست».

درون نگری (interiority) را یکی دیگر از ویژه‌گی‌های شخصیت در مفهوم جدید دانسته‌اند. می‌گویندنویسندگان عصر تجدد ما را از کمّ و کیف اندیشه‌ها و تردیدها و دلهره‌های قهرمانان روایت می‌آگاهانند.روایت جدید، ما را نه صرفاً به خصوصیات بیرونی که به وسوسه‌ها و اندیشه‌های درون او نیز آشنا می‌کند.برخی از منتقدین، شکسپیر را در این زمینه پیشتاز می دانند 44 به هر حال، اگر این تعریف از شخصیت رابپذیریم، آن‌گاه می‌توان ادعا کرد در بعضی حکایات باب اول گلستان با جوانه های چنین درون‌نگری روبه‌روهستیم. مصداق این درونگری را می‌توان در داستان یکی از رفیقان سراغ کرد که «شکایت روزگار نامساعد »نزد سعدی آورد و از او خواست که شاید «به جاه شما جهتی معین شود که موجب جمعیت خاطر باشد» (ص70). آن جا وسوسه‌ها و تردیدها و نگرانی‌های سعدی و رفیقش را می‌شناسیم و هر دو چون شخصیتی‌پیچیده، نه شمایی تک بعدی، جلوه می کنند . به

علاوه، اگر این فرض را بپذیریم که در «جدال سعدی با مدعی دربیان توانگری و درویشی » من و مدعی هر دو وجوهی از اندیشه‌های خود سعدی‌اند، آن‌گاه می‌توان گفت که این‌جدال سرمشقی خام و مقدماتی از درون‌گویی شخصیت (interior monologue) است.

خلق گرته‌ای از شخصیت، تنها نوآوری سبکی سعدی نبود. اگر مقاله را روایت یک نفر از یک جنبه ازهستی بدانیم که به مدد زبانی موجز و عاری از تکلّف بیان شده و نشانی از «ابراز وجود فردی» انسان متجدداست، اگر این قول مونتنی را به یاد آوریم که می‌گفت در مقالات «ذهن و سبک من این‌سو و آن‌سو پرسه‌می‌زند»45 آن‌گاه هر یک از ابواب هشتگانهٔ گلستان را می‌توان، هم از بابت شکل و هم انگیزه نگارششان،نطفه‌ای از یک مقاله به‌شمار آورد. آن چه سعدی در باب شأن نزول گلستان گفته با آن چه درباره ریشه‌های‌فلسفی مقاله گفته‌اند، بی‌شباهت نیست. با این تفاوت که سعدی این نظرات را دست کم دو قرن پیش از مونتنی‌صورت‌بندی کرده بود. اگر منتقدان غربی مقاله را حاصل درک انسان از سرشت تراژیک و هستی عارضی‌خود می دانند 46 می‌بینیم که سعدی هم سرشت تراژیک هستی را نیک می‌شناخت و آن را به زبان سخت زیباو موجز خود بیان می کرد و می‌گفت «دنیا وجودی میان دو عدم است» (ص 18). در سبب تدوین این کتاب می گفت : «حکیمان گفته اند هر چه نپاید دلبستگی را نشاید... گفتم... کتاب گلستانی توانم تصنیف کردن که بادخزان را بر ورق او دست تطاول نباشد و گردش زمان عیش ربیع آن را به طیش خریف مبدّل نکند» (ص 54).بدین‌سان می‌توان ادعا کرد که گرچه مقاله، نخست در غرب به قلم آمد و آن جا بی‌وقفه و به تدریج تداوم وتکامل یافت، در ایران، نطفهٔ مقاله در گلستان سعدی بسته شد، اما تولدش انگار زودرس بود و دیری نپایید که‌این سبک روایی که ملازم تجدد بود، زیر بار گران آثار ثقیلی چون دُرّهٔ نادری جان باخت و تنها در اواسط سده‌نوزدهم از نو جانی گرفت.

به علاوه، اگر مقاله را به عنوان تبلور «ابراز وجود فردی» انسان متجدد بدانیم، می‌بینیم که از این بابت نیزسعدی قدر آثار خود را نیک می‌دانست و از ابراز وجود هیچ ابایی نداشت. می‌گفت «ذکر جمیل سعدی که درافواه عوام افتاده است وصیت سخنش که در بسیط]زمین [منتشر گشته و قصب‌الجیب حدیثش که همچون‌شکر می‌خورند و رقعهٔ منشآتش که چون کاغذ زر می برند » (ص 51). ممدوحین خود را «فلان» می‌خواند («ولی‌نظم کردم به نام فلان») و هشدارشان می‌دهد که از «بخت فرخنده فرجام توست/ که تاریخ سعدی در ایام‌توست».47 در پرتو چنین عباراتی و ابیاتی می‌توان با این قول آقای ضیاء موحد مخالفت کرد که سعدی،همچون دیگر شعرای سنتی «منِ شخصی» را فراموش می‌کند و از «حدیث نفس» می‌گریزد. آقای موحد حتی‌معتقد است که «در آثار سعدی این حضور فرهنگ گذشته و تداوم سنت» از شعرای دیگر بیشتر است و ذهنیت‌آثار او نه «ذهنیت شخصی خاص یا فلسفه‌ای خاص» که «مجموعهٔ یک فرهنگ است که با همهٔ صداهای‌گوناگون آن به سخن درمی‌آید»48 در عین این که شکی نمی‌توان داشت که آثار سعدی بازتاب و عصاره‌فرهنگ و سنت ایران بود، اما، به گمانم شکی هم نباید داشت که او و ذهنیت او، چون فردی مشخص و مجزا،آثارش را از بسیاری از دیگران هم عصران او متمایز می‌کند. سعدیِ گلستان نه صرفاً سخنگوی سنّت، که‌انسانی است منحصر به فرد. مومن است و نظرباز؛ نقاد و مداح شاهان است؛ هم آثار غزالی را می‌خواند و هم نوشته های سنکا ـ فیلسوف و خطیب رومی ـ را، هم سالک راه تصوف است و هم رندی تن‌پرور؛ مسافری است‌که سی‌سال از عمر خود را در سفر گذرانده و همواره سودای حضر هم در سر داشته است. در یک کلام، ذهنیت‌گلستان ذهنیت سعدی است و بخشی از اهمیت کار او دقیقاً در همین جوهر فردی آثار اوست.

سبک روایی گلستان از سویی دیگر نیز بحث انگیز است . می گویند باف ت بخش هایی از گلستان نوعی قصارگویی (caphoristic) است. در غرب، آثار پاسکال و نیچه را از برجسته ترین نمونه های سبک قصارگویی دانسته اند . می گویند قصارگویی به تلقی کثرت‌گرا از حقیقت تأویل‌پذیر است. به عبارت دیگر،پاسکال و نیچه بر آن بودند ک ه قید و بند مفاهیم و ساخت محدود و ایستای زبان، فی‌نفسه، هیچ کدام پویایی وپیچیدگی حقیقت را برنمی‌تابد. کلمات قصار، لاجرم، همچون تلاشی برای دست یافتن به وصفی تقریبی ازحقیقتند. آن چه در این سبک به تکرار مضمون می‌ماند در واقع تلاشی سیزف‌وار برای شکل دادن به وصفی‌هر چند تقریبی و دقیق و ناکامل از حقیقت است. اگر نیچه قصارگویی می‌کرد از آن‌رو بود که «سیستم سازان »را شیادانی پرمدعا می‌دانست. می‌گفت هیچ نظام جامع و مانعی از پس بیان تمامی حقیقت برنمی‌آید49می‌دانیم که گاه سعدی را به تکرار مضامین و زمانی به ضد و نقیض‌گویی متهم کرده‌اند. می‌گویند گاه درحکایات گلستان، محور اخلاقی روایت منثور با آنچه به نظم آمده، تفاوت دارد. گاه نظر سعدی در بوستان باآن چه در گلستان گفته سازگار نیست. چرا نباید ای ن تناقضات را و نیز سبک قصارگویی سعدی را به‌رگه‌هایی از تصور کثرت‌گرا در تفکرش تاویل کرد؟ چرا نباید فرض کرد که بیم و گریزی که از حقایق مطلق‌گه‌گاه در آثارش رخ می‌نماید او را به ترک «سیستم‌سازی» واداشت؟ مرادم طبعاً این نیست که سعدی هرگز وهیچ‌جا به اندیشه مطلقی باور نداشت. در ایمان او به خدا قاعدتاً شکی نمی‌توان داشت، اما در عین حال نمی توان گمان برد که این مطلق‌اندیشی به همه عرصه‌های تفکر او تسرّی یافته بود. شاید درخشان‌ترین تبلور این کثرت گرایی فکری را باید در «جدال سعدی با مدعی]در بیان[توانگری و درویشی» جست. آنجاست که به‌بی‌پرده‌ترین تصویر نگاه کثرت‌گرای سعدی و به انعطاف و انصاف فکری او برمی‌خوریم. می‌بینیم که او درعین حال به تساهل و تسامحی که ملازم این کثرت گرایی است ، ارج می گـذارد. می‌بینیم نه تنها نظرات هر دوطرف این گفتگو را به بهترین و دقیق‌ترین وجه صورت‌بندی می‌کند، نه تنها اندیشه هایش در باب مواهب مکنت‌شباهت فراوانی با آرای پروتستان‌ها داشت، نه تنها هر بار، سقراط‌وار، سیستم های استدلال های به ظاهرمتقن و محکم هرطرف را برملا می‌کند، بلکه «بعد از مجارا طریق مدارا»(ص 168) می‌گیرد و بارویی خوش ازحریف خود جدا می‌شود.

جوانه‌های این کثرت‌گرایی را در عرصه اندیشه سیاسی مشهود در باب اول گلستان هم سراغ می‌توان‌کرد. در حقیقت می توان حکایت اول این باب را کلید رمز ساخت و بافت‌روایی و فکری همه این باب دانست. درهر روایتی، آغاز روایت از اهمیتی اساسی برخوردار است و باب سیرت پادشاهان هم از این قاعده مستثنی‌نیست. سیرت را در فرهنگ‌ها به «طریقه ، روش، خوی ، عادت ، خُلق، ترتیب، انتظام»50 معنی کرده‌اند. باب«سیرت پادشاهان» با این عبارت می‌آغازد که «پادشاهی را شنیدم که بر کشتن اسیری اشارت کرد» (ص 58).به این ترتیب، نخستین واژه‌هایی که در کنار لفظ پادشاه می بینیم «اسیر » و «کشتن » است . از همان عبارت اول‌انگار سعدی هاله‌ای شوم و خطرناک گردِ واژه «پادشاه» می‌آفریند. طنین خوف‌انگیز عبارت اول را دربیش وکم تمامی 41 حکایت باب اول می‌توان شنید. در دست‌کم 27 حکایت از این حکایات چهل و یک‌گانه، لحن‌سعدی نسبت به شاهان انتقادی است.

اگر باب اول را بسان داستانی به هم پیوسته بخوانیم که قهرمان آن شخصیتی به نام «پادشاه» است، یعنی‌اگر اوصاف پادشاهان را که در حکایات گونه‌گون گلستان پراکنده‌اند کنار هم بگذاریم،51 می‌بینیم به رغم‌شهرتی که سعدی به عنوان مداح شاهان پیدا کرده، به رغم ادعای کسانی چون هانری ماسه که او را «یک خرده‌بورژوا و شاعر و نویسنده» و «شاعری رسمی»52 می دانستند، در باب اول گلستان او با زیرکی و درایتی‌حیرت‌آور تصویری سخت تکان‌دهنده از سیرت پادشاهان عرضه کرده است.

پادشاه باب اول حاکمی است که به «کشتن اسیری اشارت» می‌کند (ص 58) و حتی پس از آن که جمله‌وجودش «ریخته ... و خاک شده» هنوز هم نگران است که «ملکش با دگران است»(ص 59). می‌بینیم که تنگ‌نظراست و ملکزاده‌ای را صرفاً به خاطر آن که «کوتاه بود... به کراهیت و استحقار» نظر می‌کند (ص 59). چون‌سپاهیانش طایفه‌ای از دزدان را دستگیر می‌کنند، «همه را به کشتن» فرمان می‌دهد(ص 61). اطرافیانش بخیلندو آنان را «که عقل و کیاستی و فهم و فراستی » (ص 63) دارند، به بارگاه راه نمی‌دهند. می‌بینیم که این سلطان«دست تطاول به مال رعیت» دراز می‌کند و پند وزیر ناصح «موافق طبع »ش نیست (ص 64). وزیرانِ پدر را،بی‌آن که خطایی مرتکب شده باشند، حبس می‌کند، «مبادا بیم گزند خویش قصد هلاک » او کنند (ص 65). حتی‌زمانی که بر لب‌گور ایستاده، دست از بخل نمی‌کشد و مژده پیروزی سپاه خود را به نفس سرد پاسخ می‌دهد ومی‌گوید «این مژده مرا نیست، دشمنان مراست، یعنی وارثان مملکت» (ص 65). به «بی‌انصافی معروف » است وتنها دعای درویش در حقش این است که «خدایا جانش بستان که چنین جان ستاندنی خیر است او را و جمله‌مسلمانان را» (ص 67) مردم‌آزار است و بهترین عبادتش خواب نیم‌روزی است «تا در آن]یک نفس[خلق را»نیازارد (ص 67). گاه شبی را در عشرت روز می کند و نه احسانش به حساب است و نه فرمانش به «زجر ومنع» (ص 69). در «رعایت مملکت سستی» می‌کند. «لشکر به سختی» می دارد (ص 68). «تلون طبع» دارد ولاجرم «معزولی]به نزد خردمندان[به که مشغولی» (ص 71). به خاطر همین تلون طبع ، اهل خرد، «ملک قناعت‌را» حراست می‌کنند و ترک ریاست را واجب می شمرند که «پادشاه به سلامی برنجد و به دشنامی خلعت‌دهد»(ص 69). دربان درگاهش چون سگ هاری رعیت را عذاب می کند (ص 72) و گاه وزیرش «خانه رعیت خراب » می‌کند تا «خزینه سلطان آباد» کند(ص 74). وقتی پادشاه به «مرضی هایل» دچار می‌شود که تنهادرمانش «زهر ه آدمی به چندین صفت موصوف» است، حکم می‌کند که چنین کس را، که کودکی بیش نیست،طلب کنند، پدر و مادرش را می خواند و «به نعمت بیکران» خشنود می‌کند و از قاضی هم فتوای می‌گیرد که«خوان یکی از آحاد رعیت ریختن سلامت نفس پادشاه را رواست».(ص 75). وقتی از خواجه‌ای کریم‌النفس«اتفاقاً حرکتی» ناپسند سرمی‌زند، نه تنها اموالش را مصادره می‌کند، بلکه وزیر را نیز «عقوبت» می‌فرماید(ص 76). آزمند است، چون گاه «هیزم درویشان خریدی به حیف و توانگران را دادی به طرح » (ص 78). سرش‌پر از باد نخوت است و «از آن جا که سطوت سلطنت است» حتی بی‌التفاتی «درویشی مجرّد به گوشه صحرانشسته » را برنمی‌تابد (ص 80) و «طایفه خرقه‌پوشان» را «امثال حیوان» می‌داند و می‌گوید «اهلیت و آدمیت ندارند »(ص 80). از سویی دیگر، در عرصه ادب، شاه غث و سمین را از هم نمی‌شناسد و به آسانی گول شیادان‌را می‌خورد و آن که را «گیسوان بافت که من علوی‌ام و با قافله حجاز به شهر در رفت که از حج همی آیم وقصیده‌اش پیش ملک برد یعنی خود گفته‌ام.]نعمت بسیار فرمودش و اکرام کرد[»(ص 80) به همین خاطر«حکما گفته‌اند: نان خود خوردن و نشستن به از کمر زرّین به خدمت بستن »(83). نه تنها زود باور که کینه‌توزاست و به کین خواهی «خسیس‌ترین کس از بندگان خویش» را حاکم ملک مصر می کند (ص 84). هوسران وبوالهوس است و وقتی می‌خواهد بکنیزک چینی خویش جمع شود و کنیزک ممانعت می‌کند، «ملک در خشم‌رفت و او را به سیاهی بخشید... سیاه در آن مدت نفس طالب بود و شهوت غالب . مِهرش بجنبید و مُهرش برداشت . بامدادان که ملک کنیزک را جست و نیافت حکایت بگفتند. خشم گرفت و فرمود تا سیاه را با کنیزک‌دست و پای استوار ببندند و از بام جوسق به قعر خندق اندازند.»(ص 84).

در بیش و کم تمامی این حکایات، اگر کار نیکی از شاهی سر می‌زند، یا اگر سلطانی از بزمی دست می‌کشد،همه یکسره حاصل پند و اندرزهای این و آن است. انگار در سیرت خود پادشاهان داد و درایت سراغ نمی‌توان‌کرد. سعدی البته یک استثنای مهم

دراین قاعده قایل است. به جز ماجرای هرمز، که از بیم جان خویش، وزرای‌پدر را به بند کشیده بود، در باب اول گلستان شاهان پیش از اسلام و شخصیت‌های اساطیری شاهنامه، به‌خصوص فریدون و انوشیروان اغلب سودای دادخواهی در سردارند . حاضر نیستند حتی مشتی نمک به عنفاز رعیت بگیرند، چون می‌گویند «بنیاد ظلم در جهان] اول[اندک بوده است و به مزید هرکس بدین درجه‌رسیده است»(ص 74). به همین خاطر است که سعدی انوشیروان را، که به قول او «به کفر منسوب بود » دربهشت جای می‌دهد. البته، بار دیگر این مایۀ مهم کتاب در همان حکایت اول رخ نموده و نخستین نشانۀ این تقابل میان ستم پیشگی شاهان مسلمان در برابر دادطلبی شاهان ایران پیش از اسلام را در چند سطر اول باب اول سراغ می توان کرد . آن جا سعدی ، فریدون و سعۀ صدرش را در برابر اسیرکشی سلطان می‌نهد و حکایت‌را به سه بیت شعر پرحکمت، که در آهنگ و وزن آن طنین شاهنامه را می‌توان شنید به پایان می‌رساند ومی‌گوید این اشعار، که در فضیلت عدالتند و بی‌ارزشی جهان گذران، «برط اق ایوان فریدون نبشته بود»(ص58).

این شتایش از شاهان پیش از اسلام با نکتۀ مهم دیگری در مورد باب اول گلستان، یعنی دلبستگی جدّی‌سعدی به شاهنام ه فردوسی عجین است. گرچه ملک‌الشعراء بهار می‌گفت: «تنها چیزی که به سعدی می‌توان‌گرفت (برخلاف نظریۀ نقاد سعدی) این است که قدری فاناتیک و از کسوت شعرا و فلاسفه اندکی دور و به‌کسوت فقها و زهاد نزدیک‌تر بوده...»53، اما به گمانم، دست‌کم در باب اول گلستان نشانی از «فاناتیسم» و«کسوت فقها و زهاد» مشهود نیست. برعکس هرگاه سعدی قصد پند و اندرز سیاسی دارد، اغلب نه از قرآن که‌از شاهنامه و پندهای بزرگمهر مدد می‌جوید. اگر در داستان اول، شعرهای «طاق ایوان فریدون » تجسم داد ودرایتند، در حکایت ششم سخن از یکی از ملوک عجم است «که دست تطاول به مال رعیت دراز کرده بود و جورو اذیت آغاز کرده»، می‌بینیم که در «مجلس او کتاب شاهنامه می‌خواندند در زوال مملکت ضحاک و عهدفریدون، وزیر ملک را پرسید : «هیچ توان دانست فریدون که گنج و ملک و حشم نداشت چگونه بروی مملکت‌مقرر شد؟... پس گفت: ای ملک، چون گردآمدن خلقی موجب پادشاهی است تو مر خلق را پریشان برای چه‌می‌کنی؟» (ص 64). از سویی دیگر، می‌بینیم که به حساب هانری ماسه ، 32 شخصیت مشخص مختلف دربوستان و گلستان مذکورند. از این میان تنها 6 شخصیت برخاسته از قرآن و حدیثند، حال آن که 13 نفر ازشخصیت‌های اساطیری به روایت سعدی راه یافته اند .54 دیگران گفته اند که سعدی هفتاد بار به شاهان وشخصیت‌های ایران پیش از اسلام اشاره داشت. می‌گویند سعدی «توقعات خود را از مقام معنوی» این‌شخصیت‌ها و شاهان دیگر مذکور در گلستان و بوستان «با ارزش‌های اساطیری می‌سنجد».55

در همین زمینه، نکتۀ مهم دیگر قلّت اشارات سعدی در باب اول گلستان به آیات قرآن است. در کلّ چهل ویک حکایت باب اول تنها سه بخش کوچک از از سۀ آیۀ قرآن و یک حدیث مورد استنادند. هیچ کدام از این آیات‌در مورد حکومت نیستند. سعدی ، که بسیاری از ادبا، چون بهار او را از «کسوت فقها و زهاد» می‌دانستند،هیچ‌جا در باب اول به حکومت علما، یا نقش علما در حکومت اشاره‌ای نمی‌کند. در مقابل این سه آیه، به شش‌ضرب المثل و شعر عربی در این باب برمی خوریم .56 نخستین عبارت عربی در حکایت اول نه آیه‌ای از قرآن‌که قطعه‌ای شعر است. انگار استفاده از عبارات عربی تنها نوعی تهذیب سبکی است. سعدی خود به ساخت‌روایی کتابش نیک واقف بود. می‌گفت «گلستان را از نوادر و امثال و شعر و حکایت و سیر ملوک ماضی » (ص6) فراهم آوردم. می‌بینیم که در این عبارت سعدی، جای اشارتی به قرآن و حدیث سخت خالی است . به علاوه ،در تمام باب اول، سعدی هیچ مفهوم سیاسی را به مدد آیات قرآنی توجیه نمی‌کند. هنگامی از مشروعیت‌سیاسی سخن می گوید، زبانش یکسره عاری از داعیه، یا حتی اشاره به حکومت اسلامی یا علمای اسلام است.در این باب، هرگز به شاهی توصیه نمی کند که در اداره

امور از مشورت «علما ائمه دین» بهره بگیرد. به عبارت‌دیگر، نوعی جدایی دین و سیاست در باب اول مراعات شده . انگار سعدی رسالت دین را در سیاست جایزنمی‌دانست. همین روال فکری را در رسایل سعدی نیز می‌بینیم. گرچه در بخشی از آن رساله‌ها به پادشاه پندمی‌دهد که باید «علما و ائمه دین را عزّت دارد و حرمت و زبردست همگنان نشاند و با استصواب رای ایشان‌حکم راند، تا سلطنت مطیع شریعت باشد، نه شریعت مطیع سلطنت»،57 اما در جای دیگر در همین رساله‌هاتصریح دارد که «پادشاهان را حکم ضرورت است، در مصالح ملک و قاضیان را درمصالح دین وگرنه ملک ودین خراب گردد ».58 در همان رساله ، بی پروا می‌گوید که «زهد و عبادت شایسته است، نه چندان که زندگانی برخود و دیگران تلخ کند. عیش و طرب ناگزیر است نه چندان که وظایف طاعت و مصالح رعیت در آن مستغرق شود»59

نکته دیگری که در باب «سیرت پادشاهان» باید گفت نظر سعدی درباره ارکان مشروعیت قدرت شاهان‌است . همان طور که پیش‌تر هم گفتم، در تمام این 41 حکایت، سعدی هرگز در تعیین اصول عدل و داد و در تبیین‌رفتار ستوده شاهان از آیات قرآن و احادیث بهره مستقیم نجست. انگار او حکومت ظل اللهی را برنمی تابیدچون تنها پایه مشروعیت را اداره مردم می دانست . اگر این قول را بپذیریم که مهم‌ترین رکن اندیشه سیاسی‌تجدد، نظریه «قرارداد اجتماعی» بود، یعنی این باور روسو که دولت و قانون هر دو نوعی قرارداد اجتماعند که‌میان مردم از یک‌سو و دولتمردان و قانونگذاران از سویی دیگر تنظیم شده و تنها ضامن مشروعیت این‌قرارداد «اراده عمومی» ملت است و لاغیر، آن گاه می بینیم باب اول گلستان نطفه هایی هر چند تکامل نیافته‌نظریه‌ای مشابه را دربردارد. سعدی، با استناد به شاهنامه می‌گوید، «گردآمدن خلقی موجب پادشاهی است ...پادشه را کرم باید تا بر او رعیت گرد آیند»(ص 64). در حکایت دیگری، سعدی این بار از قول خود، روایت‌می‌کند که به شاهی گفته است «بر رعیت ضعیف رحمت کن تا از دشمن قوی زحمت نبینی»(ص 66). به دیگرسخن، پایداری قدرت در گرو حمایت رعیت است . گرچه میان این «رعیت» و مفهوم «شهروند» که با الهام ازروسو در انقلاب فرانسه رواج پیدا کرد و به یکی از مفاهیم کلیدی اندیشه سیاسی تجدد بدل شد، تفاوت‌هایی‌مهم هست، اما در همین حکایت که سعدی به شاه پند می‌دهد که «بر رعیت ضعیف رحمت کن» این شعر سخت‌زیبا را هم می‌آورد که «بنی آدم اعضای یکدیگرند / که در آفرینش ز یک گوهرند ...»(ص 66). به گمانم اگر به‌مضمون این شعر و جایگاهش در این حکایت و کل روایت باب اول نظر کنیم، می‌بینیم که مراد سعدی همان اصل برابری انسانهاست که رکن اصلی اندیشه دموکراسی در تجدد بود.

این اهمیت «رعیت» در برابر شاهان را در شماری از اشارات گلستان به اشخاص مختلف هم سراغ می‌توان‌کرد. در گلستان، به 329 شخصیت و حرفه مختلف اشاره شده و از این جمع، 47 بار به سلاطین، 39 بار به «علما، پارسایان ، فضلا، حکما، زهاد، عابدان و متعبدان» و 86 بار به دولت و رعیت و مردم عادی اشاره شده‌است.60 به علاوه، در این زمینه نیز رسایل سعدی مؤید این استنتاج در باب اهمیت رعیت در تفکر سعدی‌اند. آن‌جا سعدی به زبانی سخت زیبا می‌گوید:«پادشاه بر رعیت از آن محتاج تر است که رعیت به پادشاه، که رعیت‌اگر پادشاه نیست و هست، همان رعیت است و پادشاهی بی‌وجود رعیت منصور نمی‌شود».61

گفته‌اند یکی از درخشان‌ترین فصول اندیشه هگل حکایت «خدایگان و بنده» اوست. هگل می گفت هر بنده ای(یا رعیتی)، بالمآل بر خدایگان (یا پادشاه)، خدایی خواهد کرد، چون هویت رعیت / بنده، خود ـ بنیاد است، اماهویت شاه / خدایگان در گرو وجود بندگان است. سعدی، به گمان من، در 28 کلمه، عصاره فلسفی این اصل‌ماندگار هگلی را که در اواسط سده نوزدهم صورت بندی شده بود و آن را یکی از ارکان نظری دموکراسی هم‌می‌توان دانست، بر شمرده است.62 اگر به یاد آوریم که سعدی در زمانی می‌نوشت که به قول برخی از اهل‌تحقیق باب اندیشه سیاسی و فلسفی در ایران بسته شده بود، آن گاه بدایع نظرات سعدی

و موفقیت حیرت آوراو در استفاده از شعر و حکایت برای تبیین و تدوین اندیشه‌های سیاسی اغلب بدیعش بیشتر برجسته و حیرت‌آور می‌نماید.

طبعاً به لحاظ فضای خطرناک و خفقان آور سیاسی ـ که نخستین عبارت حکایت اول مؤید آن است ـسعدی اغلب اندیشه‌های سیاسی خود را به تلویح و تمثیل گفته است. ولی سعدی دوباره در همان حکایت اول،به گمان من، به قواعد قرائت گلستان هم اشاراتی مهم دارد. آن جا می‌خوانیم که آن اسیر «بیچاره در حالت‌نومیدی به زبانی که داشت ملک را دشنام دادن گرفت و سقط گفتن که گفته‌اند: هر که دست از جان بشوید، هرچه در دل دارد بگوید» (ص 56). آیا نمی‌توان تصور کرد که این اسیر، تمثیلی از خود سعدی ست؟ آیا یکی ازاهداف سعدی در این حکایت تذکر این نکته نیست که در زمان او تنها کسانی که دست از جان شسته‌اند عین‌حقیقت را گفته‌اند و باقی، چون سعدی ناچار به زبان تلویح و تمثیل و تشبیه توسل می‌جویند. سعدی همین‌نکته را در «خاتمه الکتاب» گلستان هم به تصریح بیشتری تذکر می‌دهد و می‌گوید کوته نظران زبان طعن به سعدی دراز می کنند که «سخن سعدی طرب‌انگیز است و طیبت‌آمیز» و می‌گویند «مغز دماغ بیهوده بردن و دودچراغ بی فایده خوردن کار خردمندان نیست ولیکن بر رأی روشن صاحبدلان که روی سخن در ایشان است،پوشیده نماند که درّ موعظه]های[شافی را در سلک عبارت کشیده است و داروی تلخ نصیحت به شهد ظرافت‌برآمیخته» (ص 91).

اگر این عبارات سعدی را به جد گیریم، اگر اندکی در «شهد ظرافت کلام» او غور کنیم، آیا نمی توان تصورکرد که مراد او از آن قول بحث‌انگیز حکایت اول که «دروغی مصلحت‌آمیز به از راستی فتنه‌انگیز» چیزی‌یکسره متفاوت از آن چه بیشتر مفسران گمان برده‌اند، بود؟ می‌دانیم که ادبا و منتقدان در باب این عبارت‌مجادله‌ها کرده‌اند و برخی آن را نشان سستی اخلا ق سعدی دانسته‌اند63، اما به گمان من با استناد به متن‌گلستان می‌توان ادعا کرد که شاید مراد سعدی از «دروغ مصلحت‌آمیز» همان زبان تمثیلی و گفتار تلویحی‌است که او در شرایط پُر مخاطره زمان برای وصف سیرت ستمکار برخی از شاهان زمان خویش به کار بسته‌است. بر ماست که «ظرایف» این «دروغ مصلحت‌آمیز» را ارج بگذاریم، ضرورت‌های تاریخی و سیاسی آن رابشناسیم و با قرائتی نو از این گونه متونِ به ظاهر کهنه، سنت پربار فرهنگ ایران را از نو به سخن آوریم و ازلابه‌لای «رقعه منشآتش که چون کاغذ زر» می‌بردند و می‌برند، آن چه را که به کار نوزایش فرهنگی پویا و آزاداندیش می آید، برگیریم و بر خلاف نسل اول متجددان ایرانی که بیشتر شاهکارهای سنّت ادب فارسی را شوره‌زاری بی بر و بار می‌دانستند، بپذیریم که راه تجدد واقعی ایران از متونی چون گلستان می‌گذرد و همان جاست‌که نطفه بسیاری از مهم‌ترین اندیشه‌های تجدد را سراغ می‌توان کرد.

پی نوشت:

1. در باب این نوزایش مطالب فراوانی نوشته شده، مثلاً، رک. به:

Browne, E.G.A *Literary History of persian*.vol.II, Cambridge 1965, p.4 .

برای سهم ایرانیان در «عصر طلایی»، ر.ک. به:

.Yarshater *Ehsan The persian presence in the Islamic World*.Cambridge 1988 .

2. مینوی، مجتبی، غزالی طوسی، نقد حال، تهران، 1351، ص .288

3. ملک الشعراء بهار، سعدی کیست، بهار در ادب فارسی، جلد 1، تهران 1371، ص .153

4. موحد، ضیاء، سعدی، تهران 1374، ص 15. این کتاب کوتاه اما پربار در مجموعه «بنیانگذاران فرهنگ امروز»به چاپ رسیده است.

5. همان، ص .22

6. برای بحث نظرات امرسون درباره سعدی، رک. به: متن سخنرانی آقای دکتر جروم رایت کلینتون، ذکر جمیل‌سعدی، جلد دوم ، تهران، 1364، ص 115 ـ 127 و نیز فرهنگ جهانپور، سعدی و امرسن، ایران نامه ، سال سوم ،شماره 1، تابستان 1364 / 1985. ص 691 ـ 704. مقالۀ آقای جهانپور ـ برخلاف سخنرانی آقای کلینتون ـکتابنامه‌ای مفصل و پربار همراه دارد.

7. یغمایی، حبیب، این قول یغمایی را متأسفانه بی ذکر مأخذ در دفترچه‌ای یادداشت کرده بودم. هر چه درکتاب‌ها گشتم مأخذ این عبارت را نیافتم.

8. گلستان سعدی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران 1368، بوستان سعدی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی ، تهران، .1359

9. ماسه، هانری. تحقیق درباره سعدی، ترجمه دکتر غلامحسین یوسفی و دکتر محمد حسن مهدوی اردبیلی ،تهران 1369 ص 261.

10. دشتی، علی، قلمرو سعدی، تهران، 1364، ص .231

11. همان، ص .230

12. ماسه، همان، ص .187

13. کسروی، احمد، صوفیگری، تهران. 1339 ص 97 ـ .98

14. ماسه، همان، ص .187

15. برای بحث برخی از نظرات نقد جدید درباره «متن»، رک. به:

Eco, Umberto *The Limits of Interpretation*.Bloomington, 1990 ,

16. برای بحث ساخت فکری هر عبارت و همه شکل‌های گوناگون بیانی، رک. به:

Bakhin, M.M. And P.N. *The formal Modern in Literary Scholarship* Tr. by Albert J. Wehrle. Baltimore. 1978.Medvedev.

و نیز:

Todorov, *Mikhail Bakhtiin: The Dialogical Principle*.Tr. by Ward Godrich . Minnrapolis. 1984.Izvetan.

17. بوستان، مقدمه یوسفی، ص .17

18. گلستان، مقدمه یوسفی، ص .30

19. در این باب، مطالب فراوان نوشته‌اند. نظریه‌های «خواننده ـ مدار»reader oriente) در سال های اخیر ازرونق فراوانی برخوردار بودند. برای بحث این نظریه‌ها. رک. به مقاله روتی (Rorty) در کتاب:

Eco, Umberto. *Interpretation and Over - Interpretation* N.Y. 1997.

برای مدخلی بر بحث روایت و نظریه «روایت‌شناسی»، رک. به:

Miller, J.Hillis. Reading Narrative .Norman. 1998.

برای بحث نقش زبان در تحلیل متن و نیز در تعیین هویت فلسفی انسان، رک به:

.Rorty, Richard *Contingency, Irony and Solidarity*.Cambridge. 1989 .

20. برای بحث متونی که «ماندگار» و «کلاسیک» می‌شوند، رک. به:

.Bloom, Harold *The Western Canon*.N.Y.. 1996 .

21. مفهوم «ناخودآگاه متن» بیش از هر کس مدیون آثار جیمسون است. رک. به:

.Jameson, F *The political Unconscious*.N.Y. 1979 .

منتقدین متعددی درباره این «پی رنگ» به عنوان جزیی گریزناپذیر از هر روایت نوشته‌اند. مثلاً رک. به:

.White, Hayden *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism Baltimore*.1978 .

برای بحث مفصل همین مبحث، رک. به:

Time and Narratire. 3 vols. Tr. by Kathleen Blamey and David Pell Auver.Chicago .

.Paul. 1987,Ricocur

22. متینی، جلال «مقاله‌ای منظوم به زبان فارسی» ایران نامه، سال سوم، شماره 4 ـ تابستان 1364/1985. ص704 ـ 732.

23. محجوب، محمد جعفر. «زبان سعدی و پیوند آن با زندگی» ایران نامه ، سال سوم ، شماره 4، تابستان 1361/1985. ص 595.

24. متینی، همان، ص 707 ـ 712.

25. دشتی ـ همان، ص 248.

26. برای ترجمه انگلیسی رساله دانته و بحث شرایط تاریخی نوشته او، رک. به:

,Shapiro, Marianne *De Volgari Eloquantia: Dante's Booh of Eaile*.lincoln, 1990 ,

27. برای بحث رابطه زبان و دموکراسی ر.ک:

,Rorty, Richard. Contingency *Irony and Solidarlty*.Cambridge. 1989. pp. 3-47 .

28. برای بحث اهمیت «ابزار وجود فردی» رک. به:

.Blumeuburg, Han *The Legitimacy of the Modern Age*.Tr. by wallace. Cambridge. 1984 .

29. برای بحث مختصری درباره زندگی مونتنی و مجموعه مقالات او: ر. ک. به:

Tr. by Donal D.Frame. Standford 1957 *The complete Essays of montaighe* ,

30. برای بحث درخشانی پیرامون زندگی و سبک کار مونتنی، رک. به:

.Starobinski, Jran *Montaigne in Motion*.Tr. by Arhur Goldhammer - Chilcago. 1984 .

و نیز:

.Friedrich, Hugo. Montaigne. Tr. by Dawn Emg. Berekeley. 1967

31. برای ریشه‌های تاریخی سبک مقاله و خاستگاه فلسفی آن رک. به:

.Auerbach, Erich *Millesis*.pp. 249-273 .1942

32. برای بحث رابطه زبان و هویت ملی، رک. به:

,Anderson *Imagined Communnities*.N.Y. 1993 .

33. برای بحث تاریخی و جامعه‌شناسی اندیشه‌های لوتر، و ربط آن با تجدد، رک. به:

. Weber. Max *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.N.Y. 1959

برای بحث نقش سعدی در فارسی کردن آیات قرآنی، رک. به:

پاسایی، محمد حسین، «تأثیر قرآن در آثار سعدی»، ذکر جمیل سعدی. جلد سوم، تهران. 1364. ص 329 ـ 345.

34. ماسه، همان، ص 345.

35. فروغی، محمدعلی، مقالات فروغی، جلد دوم. تهران، 1355. آن جا فروغی می‌نویسد که «ما از انتشار کتاب «هزلیات » و «خبیثات» خودداری کردیم... هزلیات... مشتمل است بر مطالبی ناپسندو رکیک» ص 183.

36. دشتی، همان، ص 272.

37. از لیواشتراوس، متفکر محافظه کار آمریکایی، تا آیزا برلین، اندیشمند لیبرال مسلک انگلیسی، طیف‌وسیعی از متفکران به باز اندیشی در آراء ماکیاولی پرداخته‌اند. مثلاً رک. به:

. N.Y. 1998. Berlin.Isiah . "The Origianlity of *The Crooked Timber of Humanity* Berlin, Isiah.N.Y. 1998. pp. 264-324. *In the proper Study of Mankind.* Machiavelli,"

38. ماسه، همان، ص 344.

39. مجلهٔ دانشکده، به مدیریت ملک الشعراء بهار با بسیاری از این متجددان سنّت ستیز در مجادله و مباحثه‌بود. عبارات منقول از مجله تجدد را در یکی از مقالات دانشکده یافتم. رک. به: دانشکده، شماره 3، ص 62، برج‌سرطان 22/1297 ژوئن 1918.

40. متینی، همان، ص 714. به نقل از فارس ابراهیمی حریری، مقاله نویسی در ادبیات فارسی و تأثیر مقامات عرفی در آن، تهران، 1346، ص 13.

41. موحد، همان، ص 148.

42. همان، ص 151 تا 155.

43. برای بحث شخصیت در مفهوم جدید، ر.ک:

. Walt, Ian *The Rise of the Novel*.Berekeley. 1957

44. برای بحث این مفهوم و نقش شکسپیر، رک. به:

, Bloom, Harold. Shakespeare *The Invention of the Human*.N.Y.1998

45. فردریک، همان، ص 335.

46. آنرباخ، همان، 249ـ273.

47. پیشگفتار مصحح بر کلیات سعدی، بر اساس تصحیح و طبع شادروان محمدعلی فروغی . با تصحیح ومقدم ه بهاءالدین خرمشاهی. تهران 1375، ص 9.

48. موحد، همان، ص 39ـ41.

49. یکی از مهم‌ترین آثار نیچه، چنین گفت زرتشت بود و آن جا در چند بخش مختلف به «سیستم سازان»ایرادتی سخت وارد می‌کند. داریوش آشوری این کتاب را به فارسی برگرداند، و متأسفانه نسخه‌ای از آن دردسترسم نبود.

50. فرهنگ فارسی معین، تهران. جلد دوم، 1371.

51. اخیراً نویسنده‌ای آمریکایی به نام مایلز، در کتابی سخت خواندنی، عهد عتیق را همچون رمانی یکپارچه‌خواند که قهرمان آن شخصیتی به نام «یهوه» بود. می‌گوید بر اساس چنین قرائتی خدای عهد عتیق قهرمانی‌است سنگدل، کینه‌توز، حسود و خودخواه که پیامبران وفادارش را بی‌پروا عذاب می‌کند. سبک کار او در آن کتاب الهام من شد برای قرائت باب اول گلستان بسان داستانی یکپارچه. برای کتاب مایلز. رک.به:

,Miles, Jack *God: A Biogaphy*.N.Y.1997 ,

52. ماسه، همان، ص .15

53. کلیات سعدی، همان، ص .806

54. بهار، همان، ص .153

55. ماسه، همان، ص 258.

کیخسرو هخامنشی، در کتاب پر نکته‌ای که در نقد و پاسخ در قلمرو سعدی علی دشتی نوشته از دوگانگی «شخصیت و اندیشه سعدی» سخن می‌گوید. معتقد است سعدی «آفرینندگی خود را در راه زنده نگهداشتن وبه اوج رساندن دو آیین بزرگ و کهن ایران به کار گماشت. یکی از این دو آیین فارسی است ـ آیین کهن دیگر ـپند و اندرز است». به علاوه او معتقد است اندرزهای اوشنر دانا، که در «پادشاهی کیکاوس می‌زیسته:همانندی‌هایی با اندرزهای سعدی دارد.» رک. به : هخامنشی ، کیخسرو . حکمت سعدی، تهران. 2535، ص 106 ـ 111

56. رستگار فسایی، منصور. «فردوسی و سعدی» مقالاتی درباره زندگی و شعر سعدی، گردآوری منصوررستگار فسایی ، تهران ، 1357. ص 384 ـ .497

57. برخی از اهل قلم وابسته به حکومت در ایران که کوشیده‌اند سعدی را مدافع «ولایت» و «ولی» جلوه دهند،ناچار شده‌اند به تعابیری سخت حیرت‌آور توسل جویند. مثلاً می‌گویند وقتی سعدی می‌گفت «اندیشه کردم‌که مروّت نباشد همه در تسبیح و من در غفلت خفته» مرادش تأیید «ولایت تکوینی» است. رک. به:شیخ‌الاسلامی، علی. «ولایت در آثار سعدی ». ذکر جمیل سعدی . جلد سوم، تهران. 1364. ص 1 ـ .21

58. کلیات سعدی، همان، ص 804

59. کلیات سعدی، همان، ص .829

60. همان، ص .805

61. متینی، جلال. «اشخاص داستان در گلستان» مجموعه سخنرانی‌های کنگر ه سعدی و حافظ ، شیراز، 1350،ص 303 ـ 319. دستیابی به این مقاله را مدیون لطف آقای دکتر متینی هستم.

62. کلیات سعدی، همان، ص .820

63. حمید عنایت بخش‌های مربوط به «خدایگان و بنده» از آثار هگل و نیز شرح کوژو بر این قضیه را به فارسی برگردانده . رک. به: عنایت، حمید، خدایگان و بنده. تهران. .1351

64. سبک کار دقیق و محققانه دکتر غلامحسین یوسفی در تصحیح گلستان را می توان در یادداشتی که برعبارت «دروغی مصلحت‌آمیز...» نوشته، نیک دریافت. آن جا به بیش و کم تمام مقالاتی که در این باب به‌فارسی نوشته شده اشاره کرده است .

بختِ بد ما ایرنیان بود که عمر کوتاهش کفاف تصحیح باقی کلیات‌سعدی را نکرد و گلستان و بوستانی که باقی گذارد تنها بر این دریغمان می‌تواند افزود.

خراسان در خیال سعدی

محمدجعفر یاحقی

شیخ اجل و شاعر بلند نام خطّه فارس، سعدی شیرازی، در مرحله‌ای از تاریخ ادبیّات ایران ایستاده است‌که پشت سر او، پس از گذار از صافی خردورزان و غیرت مندان و دانشوران نامداری همچون رودکی،فردوسی، سنایی ، عطار و ... در شعر فارسی مرحله تازه‌ای از فرزانگی، خدابینی، برتر اندیشی و بالا نگری آغاز شده و میدان جدیدی از توفیق و خلّاقیت به روی ذوق مندان و بینش‌وران گشوده است. تو گویی فترت جهان سوز مغول به لحاظ تاریخی نقطه پایانی بوده است بر آن مرحله از شعر و اندیش ه ایرانی که از آن پس‌بایستی راه دیگری در پیش می‌گرفت.

مقارن فترت تاتار، شاعران، ادیبان و اندیشه ورانِ آواره از خراسان به داخل ایران به راه افتادند و اندکی بعدعمد ه آنان در سرزمین آرام وجزیره ثبات فارس قافله سالار خویش را با کوله‌باری از تجربه و جهانگردی وجهان‌شناسی باز یافتند . از این پس شعر فارسی به میان داری شیخ فرزانه شیراز همه جلوه‌ها و زمینه‌های‌ادب خراسان را شفّاف‌تر و نوآیین‌تر، به سمت و سویی تازه رهنمون شد و سبب گردید که غزل نرم‌تر، قصیده‌جهت دارتر، مثنوی اجتماعی‌تر، عرفان عملی‌تر و بالاخره نثر فارسی زرّین تر و جانانه‌تر به حیات خود ادامه‌دهد، زیرا که پادشاه سخن بر اقلیم خویش فرمان روایی یافته و سخن ملکی شده بود سعدی را مسلّم . این‌فرمان‌روای ملک سخن به عبارتی میراث دار ادبیّاتی بود که پیش از او در سرزمین پهناور خراسان بالیده و ازفراز و فرود کوه و کتل و بیابان‌های برهوت گذشته و در کوره اندیشه‌های صحرایی و فلسفه‌های خسروانی ومشّایی و معتزلی و مناقشات دینی و مفاوضات کلامی گوناگون آب دیده و آزموده شده بود. ترکیب فخیم آب‌داده و هندسه مسطّحه و اندیشه زمینی ادبیّات خراسان در پنجه هنر آفرین و جادوگر سعدی با میناکاری وفضا سازی و خُرد اندیشی به رنگ و بویی تازه در سپهر آسمان فرهنگ ایران ره‌ا شده است. بنابراین ادبیّات‌فارسی بعد از سعدی رویکرد دیگری از شعر و ادب ایرانی را در پیش گرفته که تجربیّات و ارمغان‌هایی ازمرکز و غرب دنیای اسلام آن را سرشار و اعتقادی و آسمانی کرده است.

جهان دیدگی و تجربه اندوزی و برون نگری، شعر سعدی را در حدّ بالایی اجتماعی و کاربردی و همگانی‌کرده است. توفیقی تا این پایه در ادبیّات خراسان هیچ کس را رفیق نگشته است؛ و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء.منتها تجربیّات سعدی نه بیشتر که کلاً از غرب دنیای اسلام است و تقریباً می‌توان ادّعا کرد که از مرکز ایران وبه ویژه از خراسان تجربه چندانی به طور مستقیم عاید او نشده است.

اگر از دعوی داستان‌هایی از گلستان که به حضور شاعر در «جامع کاشغر» و «بلخ بامیان» اشاره دارند،بگذریم و آن را در زمر ه مصالح حکایت‌های وی بپنداریم ـ که چاره‌ای جز این نیست ـ در بقیه آثار او چیزی که‌وی مدّعی دیدار از سرزمینی در مشرق ایران بوده باشد، دیده نمی‌شود.

جغرافیای کلیّات سعدی البتّه جغرافیایی واقعی نیست و نمی‌توان پذیرفت که همه سرزمین‌هایی را که درداستان‌ها و اشعارش ادعا کرده با چشم خویش دیده است؛ با این حال آموزه‌هایی که سعدی از بین النهرین وشام و حجاز برگرفته و در دنیای رنگارنگ حکایت‌های گلستان و بوستان جاودانه کرده است، اگر یکسره‌واقعی انگاشته نشود، دست کم نمودی از واقعیّت می تواند داشته باشد. نمودی که به یک تجربه مستقیم نیزنزدیک می‌نماید.

در روزگار سعدی و پیش از آن، سفر به عنوان یک ضرورت در زندگی کسانی مطرح است که بر آن‌بوده‌اند به کسب معرفتی یا جلب منفعتی بپردازند و در هر صورت جابه‌جایی و هجرت فکری پختگی و کمال‌آدمی را ضمانت می‌کرده است.

شهرهای پر آوازه، کانون‌های فرهنگ و سوداگری و مراکز پر جنب و جوش، جابه‌جایی وتوشه اندوزی رابرای همگان، با هر دید و انگیزه‌ای، دلپذیر می‌کرده است. با سودا گران و سیّاحان ما را کاری نیست؛ هر چنددانشوران نیز سودا گران علم و معرفت بودند که از شهری به شهری و از مرکزی به مرکزی می‌رفتند و انبان‌اندیشه و چه بسا که بسان غزّالی توبره معرفت خویش را انباشته تر می‌کردند و اگر از دزدان دانش و اندیشه‌سر به سلامت می‌بردند در بازگشت به زادبوم، خرمن به دست آمده را پهن می‌گسترانیدند و موجبات‌برخورداری همگان را فراهم می‌آوردند. برای آگاهی از دیدگاه روزگار سعدی نسبت به سفر و منافع آن بایدداستان مشت زن جوان را در گلستان از نظر بگذرانیم، تا آن جا که:

«پسر گفت: ای پدر فواید سفر بسیار است از نزهت خاطر و جرّ منافع و دیدن عجایب و شنیدن غرایب وتفرّج بلدان و مجاورت خُلّان و تحصیل جاه و ادب و مزید مال و مکنت و معرفت یاران و تجربت روزگاران،چنان که سالکان طریقت گفته‌اند:

تا به دکّان و خانه در گروی — هرگز ای خام آدمی نشوی

برو اندر جهان تفرّج کن — پیش از آن روز کز جهان بروی»

گلستان ص 120

برای سعدی صاحب این اندیشه‌ها، حتی پیش از آن که به این فلسفه برسد، دو انگیزه مهم در میان بوده که‌می‌توانسته است او را به سفرهای دور و دراز سی و پنج ساله وادار کند: اول فریضه حج، که در روزگار وی‌همگان برای حصولش می کوشیدند و آن را مرحله کمال دین و اندیشه می‌دانستند و دوم کعبه بغداد که مقصدهمه سفرها و سر منزل همه جاده‌ها از اقصای ممالک اسلامی بوده است. شهری که در آن زمان چیزی کم ازپانصد سال مرکز دنیای اسلام و به عبارتی مرکز دنیای متمدن آن روزگار به حساب می‌آمد. بگذریم که بغدادمی‌توانست به اعتبار جانشینی مداین و استمرار گذشته تاریخی ایران در ضمیر فرهنگی هر ایرانی مقام ومنزلت دیگری نیز داشته باشد. از همه این‌ها گذشته، سفر و جابه جایی در ممالک اسلامی و در دامن فرهنگ‌پویای ایران برای رهروان طریقت نوعی ریاضت و برای دانشوران گونه‌ای کمال جویی بود و به ضرورتِ بی ثباتی های سیاسی دایمی نوعی چاره‌اندیشی برای تداوم و تعاطی اندیشه‌ها نیز به شمار می‌رفت.

بخش عمده سفرهای سعدی، اگر در اساس سفرهای او مثل بعضی شک نکنیم،1 چنان که پیداست به همین‌دو انگیز ه اصلی به سوی غرب و در نتیجه در مسیر حجاز و بغداد عملی شده است، اما از دو یا به عبارت بهترسه سفر دیگر به طرف شرق در مجموعه کلیّات او یاد شده که از آن میان یکی، یعنی سفر سومنات، بسیارمورد بحث و تردید است2 و عملاً به طور مستقیم به بحث امروز ما هم ارتباط پیدا نمی‌کند. دو سفر دیگر یعنی کاشغر و بلخ که هر دو در گلستان و طیّ دو حکایت مجزّا بدان اشاره شده، با فرض وقوع، به شرق و در مسیرخراسان صورت گرفته است. در سفر به کاشغر، چنان که در حکایت: «سالی محمد خوارزم شاه رحمه‌الله علیه‌با ختا برای مصلحتی صلح اختیار کرد. به جامع کاشغر در آمدم پسری دیدم نحوی ...» (باب پنجم گلستان «درعشق و جوانی»)، به واقعه‌ای مشخص اشاره دارد که تاریخ و زمان آن بر ما معلوم است. صلح موصوف درسال 606 هجری اتفلق افتاده که بنا بر اصحّ روایات همان سال ولادت سعدی است زیرا سعدی در گلستان ازپنجاه سالگی خود می‌گوید خواه دقیقاً عدد پنجاه منظور باشد خواه با رقم تقریبی:

ای که پنجاه رفت و در خوابی — مگر این پنج روزه دریابی

و در پایان گلستان:

در این مدت که ما را وقت خوش بود ز هجرت ششصد و پنجاه و شش بود

دلیل دیگر بر عدم وقوع چنین سفری و در نتیجه خیالی بودن این حکایت، آن است که سعدی تقریباً از هیچ‌یک از شهرها و مرحله‌های بغداد به کاشغر در کلّ آثار خود سخنی به میان نیاورده است. کاشغر شهری است‌در حد چین، در آن سوی خراسان و ماوراءالنهر. مسیر سفر به کاشغر از داخل فلات ایران بنا بر مدارک‌جغرافیایی قدیم حدوداً می‌تواند چنین باشد؛ اگر از بغداد سفر آغاز شود، از شهرهای معتبر کرمان شاه،همدان، ری، نیشابور، طوس و مرو می‌گذرد، سپس از طریق صحرای قره قوم به بخارا و سمرقند و سغدیان‌باستان می‌رسد، آن گاه به سمت راست می پیچد و از مسیر شاش و فرغانه در کنار بیابان چین به کاشغرمی‌رسد. چنین مسیری با این همه پدیده‌های تاریخی و شهر و آبادی و تمدن و همهم ه فرهنگی ، بعید است که در آثار سعدی ـ با آن همه دقت و علاقه به ماجراها و خاطره‌ها که از غرب دنیای اسلام در مجموعه نوشته‌های‌او می بینیم ـ هیچ گونه انعکاسی نداشته باشد؛ به ویژه که این سفر اگر در همان سال صلح خوارزم شاه باشدپیش از حمله مغول و در اوج شکوفایی شهرها و مراکز بزرگ فرهنگی نیشابور، طوس، مرو، بخارا، سمرقندو... بوده است.

اگر فرض را بر این بگذاریم که این سفر بعد از حمله مغول و در سال‌های آرامش پس از طوفان آن شهرهاصورت گرفته است ، به یقین نباید آثار خرابی مغول چنان محو شده باشد که هیچ گونه بازتابی در آثار پررنگ و بو و گوناگون سعدی بر جای نگذارد.

کسانی که این سفر را واقعی پنداشته و در انتساب آن به سعدی شکی روا نداشته‌اند، کوشیده اند تاریخ ولادت سعدی را تا حدود 580 و 585 عقب ببرند3 که در این صورت باز هم بعید به نظر می‌رسد که یک جوان26 یا 30 ساله به چنان شهرتی در شعر و شاعری رسیده باشد که شعرش از بغداد تا کاشغر (هزاران فرسنگ‌آن سوتر) در زبان خاص و عام باشد و همگان شعر عربی و فارسی او را ورد زبان داشته باشند. سال‌ها پیش‌شادروان مجتبی مینویی در این که «ذکر جمیل سعدی» که به دعوی خودش «در افواه عوام افتاده...» تردیدکرده است و به درستی نشان داده است که به ندرت کس یا کسانی در زمان حیات سعدی از وی نام برده‌اند، چه‌رسد به این که «صیت سخنش در بسیط زمین پیچیده» و در این مورد به کاشغر نیز رسیده باشد.4

سفر دوم، یعنی سفر بلخ از حکایات «سالی از بلخِ بامیانم سفر بود و راه از حرامیان پر خطر...» در باب‌هفتم گلستان «در تأثیر تربیت» آمده است. ظاهراً در مورد این سفر کم‌تر از دو سفر دیگر سعدی به مشرق زمین تردید شده است زیرا که این سفر بعد از استیلای مغول انجام یافته است. لشکریان چنگیز در سال 618بلخ را با خاک یکسان کردند. پیش از آن بلخ به خرمی و زیبایی و حاصل‌خیزی و ایضاً امنیت و آرامش شهره‌آفلق بود. اصطخری جغرافی دان مشهورِ قرن چهارم هجری در وصف زیبایی و آبادانی بلخ آورده است: «برهمه دروازه‌های بلخ باغ‌ها و بوستان هاست و دیوار شهر از گل است و خن‌دق ندارد »5 که از امنیت و سرخوشی‌تاریخی آن حکایت می‌کند. بامیان یا بامی را هم علاوه بر آن که نام شهری در نزدیکی بلخ بوده به معنی «روشن ، درخشان، خرم» و لقب شهر بلخ نیز دانسته‌اند.

هانری ماسه با اطمینان زمان سفر سعدی را با دوران حکومت جغتای پسر چنگیزخان بر خراسان بزرگ و از آن جمله بلخ مقارن می‌داند؛6 حال آن که سعدی در این روزگار بنا بر مشهور در بغداد و شام به سرمی‌برده، بنابراین اگر می‌خواست از آن شهر به بلخ برود باید یا به شیراز باز می‌گشت و از راه کرمان وسیستان و خراسان به بلخ می‌رسید یا از مسیر خراسان شمالی راه آن شهر را در پیش می‌گرفت. راه اول بنابر کتب جغرافی قدیم از شیراز به داراب گرد می‌رفت و از آن جا به کرمان، سپس با انحنایی

به نرماشیرمی‌پیچید و پس از دور زدن کویر به سمت شمال تا هرات ادامه می یافت ، آنگاه با عبور از کوه های منطقه به بلخ‌می‌رسید.

راه دوم باید از مسیر اصفهان انتخاب می‌شد و با عبور از ری و نیشابور به جاده بزرگ خراسان می‌رسیدو تا مرو پیش می رفت . جاده از کنار مرورود به سمت جنوب شرقی فرو می‌آمد، سپس به سوی بالا به جانب‌بلخ ادامه می‌یافت، یا این که تا بخارا پیش می‌رفت و از آن جا به سمت جنوب غرب می‌پیچید و به بلخ می‌رسید.

اوضاع این مسیر در آن سال‌ها به گونه‌ای نبود که آدمی کنجکاو و تیزبین مثل سعدی از آن بگذرد و هیچ‌کدام از خاطرات تلخ و نادلپذیر چند سال پیشترِ آن شهرها در اندیشه و قلم وی کوچک‌ترین اثر بر جای نگذارد.گذشته از آن، حضور بقیّ‌السیف سپاه تاتار در این مسیرها و یا حکّام محلی که از جانب خود در این شهرهاگماشته بودند، می‌توانست ناامنی جاده‌ها را به حدی افزایش دهد که نه تنها امکان چنین سفری بی دغدغه برای‌امثال سعدی موجود نباشد، بلکه این سرزمین در نظر او به گونه‌ای حالت تابو پیدا کند، که حتی بر زبان آوردن‌آن به آسانی صورت نپذیرد.

اگر سفر هند و داستان معروف:

بتی دیدم از عاج در سومنات مرصّع چو در جاهلیت منات

واقعاً انجام شده بود و اصلاً در این سفر هیچ‌گونه شبهه‌ای در میان نبود، می‌توانست یقیناً با سفر بلخ اوپیوند داشته باشد؛ به سخن دیگر،برای کسی که به سومنات رفته باشد سفر به بلخ بامیان بسیار محتمل‌الوقوع می‌نماید، اما چنان که گفتیم تردید در مورد سفر سومنات به حدی زیاد است که تقریباً باید وقوع آن رابه کلی منتفی بدانیم و در آن صورت به دلایلی که گفتیم می‌توان سفر به بلخ را هم یک سفر خیالی و همانندسفرهای مقامه نویسان برای القای یک نتیجه ثانوی قلمداد کرد.

سعدی در دو مورد دیگر نیز از بلخ یاد می‌کند که ابداً حاکی از آن نیست که این شهر را دیده باشد . یکی درداستان ابراهیم ادهم به صورت نقل قول با این عبارت که: «گفتند این سرای پادشاه بلخ است...» (کلیات، ص907) و دیگر در حکایتی از گلستان به صورت صفت نسبی در بیت زیر:

زاهدی در سماع رندان بود زان میان گفت شاهدی بلخی

برای آن که عدم سفر سعدی به خراسان را بیشتر به دلایل قطعی مستند کنیم، نام‌های جغرافیایی‌خراسان را در کلیات سعدی از نظر می‌گذرانیم. بر اساس کلیات سعدی از روی چاپ فروغی به اهتمام‌بهاءالدین خرمشاهی و بر طبق فهرست‌هایی که ایشان از آن استخراج کرده‌اند، این نام‌های جغرافیایی مربوط‌به حوزه فرهنگی خراسان اعم از شهر یا منطقه در کلیات به کار رفته است:

سمرقند، در بوستان:

یکی شاهدی در سمرقند داشت که گفتی به جای سمر، قند داشت

بوستان 283

کلمه سمرقند در این بیت بیشتر برای یک بازی لفظی به کار رفته است که امری بسیار بدیهی و طبیعی وغیرجغرافیایی است نه نام یک شهر پرآوازه با آن همه خاطره فرهنگی و دانش و ارزش. بار دیگر که ازسمرقند یاد شده، در این بیت است:

مردکی غرق بود در جیحون در سمرقند بود پندارم

(ص 832)

که هرچند هویت جغرافیایی آن آشکارتر است، اما در اندیشهٔ شاعرانهٔ سعدی به عنوان شهری که دیده حضور ملموس و برجسته‌ای پیدا نکرده است.

به نام غزنین، یک بار در بوستان در طلیعهٔ یک داستان اشاره شده است:

یکی خرده بر شاه غزنین گرفت که حسنی ندارد ایاز ای شگفت

که آن هم به دلیل دیگری است و برای طرح مطلبی دیگر و از ذهنیت جغرافیایی شاعر نسبت به این شهرحکایت نمی‌کند.

غور، به عنوان ناحیه‌ای از خراسان بزرگ دوبار مطرح شده است، یکی در این بیت بوستان:

شنیدم که از پادشاهان غور یکی پادشه خر گرفتی به زور

(بوستان ص 239)

و دیگر در آن تمثیل معروف گلستان آن هم بنا بر چاپ‌های قدیمی:

آن شنیدستی که در اقصای غور بار سالاری بیافتاد از ستور...

وگرنه ضبط همین بیت در چاپ یوسفی (117) چنین است:

آن شنیدستی که روزی تاجری در بیابانی بیافتاد از ستور

فاریاب، به عنوان شهری در آن سوی وراورد، هرچند می‌تواند به خراسان به‌طور مستقیم مربوط نباشد،در داستانی به کار رفته اما با کم رنگ‌ترین حضور جغرافیایی خود:

قضا را من و پیری از فاریاب رسیدیم در خاک مغرب به آب

(ص 289)

ترکستان در پندار جغرافیایی سعدی، سرزمینی مبهم و احتمالاً در آن سوی خراسان یا بخشی ازخراسان است و نماینده جای دور و بی حدّ و نشان. در حکایت بازرگان مالیخولیایی جزیره کیش: «همه شب‌نیارمید از سخن‌های پریشان گفتن که فلان انبازم به ترکستان است و فلان بضاعت به هندوستان...»(ص 109)

و از آن واضح‌تر و روشن‌تر بیت معروف:

ترسم نرسی به کعبه ای اعرابی کاین ره که تو می‌روی به ترکستان است

(ص 901)

یک بار هم از همین ذهنیت درباره گلستان، ترکیبی غزلی ساخته است در این بیت:

غریبی سخت محبوب اوفتاده است به ترکستان رویش خال هندو

(ص 589)

بدیهی است که ذکر خوارزم در همان داستان صلح محمد خوارزم شاه نیز به طور جانبی به عنوان یک نقطهٔ جغرافیایی از خراسان بزرگ بر قلم سعدی گذشته است؛ چنان که نام ختا، هر دو کنایه از شاهان دومنطقه و به عنوان مجاز به کار رفته است:

«گفتم ای پسر، خوارزم و ختا صلح کردند و زید و عمرو را همچنان خصومت باقی است». (139)

یک بار هم نام جغرافیایی «ختا» در بیتی از مواعظ بر قلم او گذاشته است:

هر که را خوف و طمع در کار نیست از ختا باکش نباشد وز تتار

(ص 725)

که به قرینه «تتار» باید گفت منظور «اهالی ختا» است یعنی ترکان که مثل «تاتار» در نظر سعدی جرّار وسفّاک و خوف‌انگیز تصور شده‌اند.

خوف از ترکان را که عموماً از خراسان می‌آیند و سرزمین‌های دیگر از آن جمله پارس را به یغما می‌برنددر بیتی از غزلیات نیز موجد خیالی شاعرانه شده است:

آن کیست کاندر رفتنش صبر از دل مامی‌برد؟ ترک از خراسان آمده است از پارس یغما می‌برد

(ص 475)

در یک خیال شاعرانه دیگر، خراسان در فاصله‌ای دور و در برهوت خشکی و بی آبی تصور شده ومضمونی بدیع و غزلی پدید آورده است:

قاصد رود از پارس به کشتی به خراسان گر چشم من اندر عقبش سیل براند

(ص 489)

مضمونی شبیه این در غزلی دیگر وی را به کار آمده است در مقام ستایش از خویش و شهرت شعرآبدارش که در همه جا روان است:

سعدی به پاک بازی و رندی مثل نشد تنها در این مدینه، که در هر مدینه‌ای

شعرش چو آب در همه عالم چنان شده کز پارس می‌رود به خراسان سفینه‌ای

(ص 595)

مجموعه این یادها از خراسان، با آن همه عظمت و نام‌آوری که در روزگار سعدی داشته است ، به اضافه‌موردی در حکایت گلستان که «یکی از ملوک خراسان محمود سبکتگین را به خواب چنان دید که...» (ص 38) به‌هیچ وجه نشان نمی دهد که سعدی خراسان را دیده باشد یا حتی نام آن برای وی آرمانی، آرزویی و فرهنگ واعتباری را تداعی کند، چنان که مثلاً پیش از او برای خاقانی و سنایی کرده است.

این غفلت یا تغافل تاریخی، که عمدتاً ناشی از خطراتی می‌توانسته باشد که تمام سرزمین‌های ایران را ازمسیر خراسان تهدید می‌کرده، اگر تماماً به پای خوف اندیشی و مصلحت گرایی سعدی نگذاریم، دست کم‌نشان می‌دهد که در جهان بینی آفاقی وی معرفت حضوری بر معرفت فرهنگی و تاریخی غلبه دارد؛ به دیگرسخن دنیای مشهودات و دیده‌ها و شنیده‌ها چنان بر اندیشه و خودآگاه سعدی چیرگی یافته که جایی برای‌تأمّلات ذهنی و یافته‌های حصولی وی باقی نگذاشته است.

نام جغرافیایی و مهم دیگری که در کلیّات سعدی، از حوزه خراسان به چشم می‌خورد و درباره آن‌خیال‌ها و مضمون هایی نه چندان بدیع و حاکی از تجربه عینی آفریده است، نام رودخانه پرآوازه و آشنای‌جیحون است. جیحون یا آمودریا از پامیر سرچشمه می‌گیرد و پس از عبور از مرز خراسان قدیم وماوراءالنهر، خوارزم و خیوه را آبیاری می‌کند و به دریاچه آرال (یا به قول قدما دیلم) می‌ریزد؛ بنابراین‌مسافری که از خراسان به ماوراءالنهر و ترکستان می‌رود ناگزیر است از این رودخانه بگذرد و دست کم‌خاطره‌های تاریخی و حضور پر برکت و پر مسئله این پدیده بزرگ جغرافیایی را لمس کند. جیحون با این همه‌اهمیت و اعتبار که در تاریخ و جغرافیای خراسان پیدا کرده است در نظر شاعرانه سعدی فقط مظهر پر آبی وعظمت است و هیچ جلوه و جلال دیگری را برایش تداعی نمی‌کند. به نظر می‌رسد که این تصویر کلیشه‌ای وتکراری هم از حوزه تبانی‌های ادبی و اتفاقی که پیشنیان بر این امر داشته‌اند به خیال سعدی راه یافته است.

از شش مورد تصویر جیحون که بی‌استثنا در دیوان سعدی تنها به عنوان مظهر پر آبی به کار گرفته شده‌است، یک مورد به بوستان، یک مورد به مواعظ، یک مورد به رباعیات و سه مورد باقی مانده به غزلیات مربوط‌می‌شود، به این شرح:

بوستان ـ مواعظ ـ رباعیات:

بدار ای فرومایه زاین خشت دست — که جیحون نشاید به یک خشت بست

(384)

آب کز سر گذشت در جیحون — چه بَدَستی، چه نیزه‌ای چه هزار

(828)

بس آب که می‌رود به جیحون و فرات — در بادیه تشنگان به جان در طلبش

(558)

و بالاخره سه مورد هم در غزلیات:

کنار سعدی از آن روز کز تو دور افتاد — از آب دیده تو گویی کنار جیحون است

(443)

بیار ای لعبت ساقی نگویم چند پیمانه — که گر جیحون بپیمایی نخواهی یافت‌سیرابم

(545)

نه چنان معتقدم کِمْ نظری سیر کند — یا چنان تشنه که جیحون بنشاند آزم

(558)

بعد از جغرافیا نوبت به نام‌های تاریخی می‌رسد. در دیوان سعدی نام‌های تاریخی مربوط به حوزه‌فرهنگی خراسان کلاً از همان روال نام‌های جغرافیایی پیروی و در واقع همان دعوی پیشین ما را ثابت می‌کندکه سعدی ذهنیت تاریخی ویژه ای از خراسان و مقاطع تاریخ ساز آن ندارد و بر سر هم از معرفت عمومی‌جامعه نسبت به این موضوع تبعیت می کند . نام ها اندک شمار و مضمون‌ها اغلب متعارف و اتفاقی است. دربوستان در مورد دو سلطان محلی کم اسم و رسم «تکش» و «قزل ارسلان » هر کدام حکایتی معمولی آمده‌است:

تکش با غلامان یکی راز گفت — که این را نباید به کس باز گفت

(343)

و

قزل ارسلان قلعه‌ای سخت داشت — که گردن به الوند بر می‌فراشت

(237)

که به جای آنان می‌توانست نام امیر یا فرمان روایی باشد متعلق به هر ناحیۀ دیگر ایران غیر از خراسان؛وانگهی تعلق امیران بیگانه و ترک از بدِ روزگار در دوره‌ای بر برخی از نواحی خراسان فرمان روایی داشته اند،هرگز نمی تواند معرف چهر ه تاریخی خراسان باشد.

بخصوص وقتی می‌بینیم در جای دیگری از بوستان همین «قزل ارسلان» عامل ملامتی می شود برای تنبیه و هشداری به گزافه‌گویان و تعریض به یک شاعر سرشناس خراسانی که عبارت باشد از ظهیر فاریابی‌با مضمون معروفی که گزافه گویی را به اوج خود رسانیده است:

نُه کرسی فلک نهد اردیشه زیر پای تا بوسه بر رکاب قزل ارسلان دهد

تعریض سعدی البته از حالت جزیی و موردی، چنان که زیبنده منش و اخلاق اوست، به یک نصیحت کلی‌بدل شده است:

چه حاجت که نه کرسی آسمان نهی زیر پای قزل ارسلان

(379)

از حکایتی که در ارتباط با محمد خوارزم شاه در گلستان آمده به مناسبتی دیگر قبلاً یاد کرده‌ایم که«سالی محمد خوارزم شاه رحمه‌الله علیه با ختا برای مصلحتی صلح اختیار کرد» (ص 139). در بوستان هم‌حکایتی دیگر در ارتباط با عنوان کلّی «خوارزم شاه» آمده که از دیدگاه تاریخی خاصی حکایت نمی‌کند و گویابرای خود شاعر هم فرق نمی‌کرده که محمد خوارزم شاه منظور باشد یا خوارزم شاهی دیگر:

یکی پرطمع پیش خوارزم شاه شنیدم که شد بامدادی پگاه

(ص 334)

برای آن که حکایت، تمثیلی، اخلاقی و کلی است که به هیچ امر تاریخی خاصی اشاره ندارد.

مهم‌ترین پادشاه و امیر منتسب به سرزمین خراسان که نام و یاد او تقریباً آگاهانه در دیوان سعدی (اعمّ‌از حکایت‌ها و غزل‌ها) آمده است، محمود غزنوی است. جلوه‌های نام محمود در شعر سعدی به نسبت، متنوّع وگونه‌گون است. سه مورد حکایت تمثیلی در گلستان، یک حکایت در بوستان آن هم در ارتباط با حسن ایاز،همان که در غزلیات هم چندین مضمون دیگر پدید آورده است و بالاخره یک مورد یاد کردی زاهد منشانه دررسائل نثر منسوب به شیخ اجل که اگر در انتسابش به وی تردید نباشد باید گفت با مجموعه تصویرهایی کهاز او به ذهن وی آمده همخوانی ندارد (ص 872).

اوّلین حکایت گلستان در این مورد تمثیل فنای وجود خاکی آدمی است پس از مرگ که این جا قرعه فال به‌نام محمود آمده است و باز به روال کلّی، هر کس دیگری می‌توانست به جای او قرار گیرد: «یکی از ملوک‌خراسان محمود سبکتگین را به خواب چنان دید...» (ص 38).

در حکایت دوم بیشتر از آن که محمود محور حکایت باشد رازداری حسن میمندی در کانون توجّه قرارمی‌گیرد که:

«تنی چند از بندگان محمود گفتند حسن میمندی را که: سلطان امروز تو را چه گفت؟...» (ص 124) که البتّه‌حسن میمندی هم شخصیت دیگری از خراسان است به مراتب اصیل‌تر و ملّی‌تر از محمود که خصایل بلند اودر این حکایت تلویحاً مورد ستایش و تمجید قرار گرفته است و کمال و نکته دانی و فراستش در این حکایت‌دیگر:

«حسن میمندی را گفتند: سلطان محمود چندین بنده صاحب جمال دارد که هر یکی بدیع جهانی‌اند، چگونه‌افتاده است که با هیچ یک از ایشان میل و محبّتی ندارد چنان که با ایاز، که حسنی زیادتی ندارد؟» و جواب‌فشرده و بخردانه خواجه حسن که: «هر چه به دل فرو آید در دیده نکو نماید» (ص 128).

بار دیگری که نام محمود در حکایتی از بوستان آمده است به وجه یا بی‌وجه در واقع به یک مضمون غزلی‌اشاره دارد:

یکی خرده بر شاه غزنین گرفت که حسنی ندارد ایاز ای شگفت

و سرانجام این که:

به محمود گفت این حکایت کسی — بپیچید از اندیشه بر خود بسی
به عشق من این خواجه بر خوی اوست — نه بر قدّ و بالای نیکوی اوست

(ص 288)

مضمون‌های دیگری که در غزلیات سعدی انعکاس ارتباط محمود و ایاز را نشان می‌دهد با آنچه در این حکایت آمده قدری متناقض می‌نماید و روی هم رفته می‌نماید که سعدی بیشتر از آن که بخواهد از خصلت وصفت محمود توصیفی به دست دهد به دنبال مضمون است و بیان تصویری شعری و ادبی:7

هر چه بینی ز دوستان کرم است — گر اهانت کنند و گر اعزاز
دست مجنون و دامن لیلی — روی محمود و خاک پای ایاز

(ص 525)

دوست به دنیا و آخرت نتوان داد — صحبت یوسف به از دراهم معدود
وه که ازو جور و تندیم چه خوش آید — چون حرکات ایاز بر دل محمود

(ص 718)

از میان شخصیت‌های عرفانی خراسان نام ابراهیم ادهم به صورتی بسیار معمولی در حکایتی آمده است:

«روزی ابراهیم ادهم، نوّرالله قبره، بر در سرای خود نشسته بود و غلامان صف زده. ناگاه درویشی درآمد ...» (ص 907) و نام امام محمد غزّالی با آن همه شهرت و نام آوری در عرصهٔ دین و عرفان هم یک بار درحکایتی از گلستان دیده می‌شود:

«امام مرشد محمد غزّالی را رحمه‌الله علیه پرسیدند: چگونه رسیدی بدین منزلت در علوم؟...» (ص 187)حال آن که به لحاظ مشرب دینی، سنخیت و همانندی میان افکار سعدی و غزّالی موجود است، هم به این دلیل وهم به علّت نام آوری او در عرصهٔ فرهنگ اسلامی می‌توانسته است بیشتر از این مورد نظر سعدی قرار گیرد.

از میان شاعران غزل سرای پیش از سعدی، انوری و ظهیر تأثیری خاص بر غزل وی بر جای گذاشته‌اند.نام ظهیر به تلویح و نام انوری یک بار به تصریح در گلستان سعدی ذکر شده است در حکایت:

«شیّادی گیسوان بافت یعنی علوی است... یکی از ندمای حضرت پادشاه که در آن سال از سفر دریا آمده‌بود گفت: من او را... و شعرش را به دیوان انوری دریافتند» (ص 64).

باز نمودن تأثیر شاعران خراسان در دیوان سعدی از حوصلهٔ این مختصر بیرون است، اگر بخواهیم به‌تأثیر انوری بر سعدی هم اشاره کنیم یا دست کم اشعار هم وزن و هم مضمون آن دو را کنار هم قرار دهیم به‌فضا و مجالی فراخ‌تر از این نیازمندیم.8

سعدی از دعوی داران ادب پارسی است. او در اوج اقتدار زبان فارسی اوج توانایی خویش را نشان داده ودر یک دعوی بزرگ یک تنه به مصاف همهٔ مدّعیان و اکابر گردن کشان نظم و نثر شتافته است. بخش عمده وقریب به تمام شخصیت‌های صاحب نام در نظم و نثر فارسی پیش از سعدی از خراسان برخاسته بودند (به‌مکتب آذربایجان و مدّعیان بزرگ آن خاقانی و نظامی، که البتّه در این مورد خاصّ طرف کارزار سعدی هم‌نیستند، توجّه دارم). او با اقتدار و انانیّت تمام بر آن بوده است که: «سخن ملکی است سعدی را مسلّم». بنابراین‌در یک تحدّی یک جانبه و غیابی با طبع آزمایی و قدرت نمایی در همهٔ قالب‌های شعری پیش از خود از قصیده وغزل و رباعی گرفته تا قطعه و مثنوی و ملمّع و ترجیع‌بند و در قلمرو مفهوم از وصف و مدح و حکمت آموزی تا تغزّل و

هزل و هجو و هر زمینه‌ای که تا آن روز می‌توانسته است مدّعیانی در ادب فارسی داشته باشد، کلّ‌جبهه ادبی خراسان را به مبارزه طلبیده و بعد هم خطاب به معشوق خویش زبان به قضاوت گشوده است که:

بر حدیث من و حسن تو نیافزاید کس　　حد همین است سخندانی و زیبایی را

و انصاف را که با جهان بینی و زمان نگری خاصّی که داشته است تا این جای کار نیک از عهده بر آمده وابداً به گزافه گویی نزدیک نشده است، کما این که دعوی دیگر او در گلستان مبنی بر این که از سخن دیگران‌استفاده نکرده است و:

کهن خرقه خویش پیراستن　　به از جامه عاریت خواستن

همه تا این جا می‌تواند مصداق داشته باشد. گلستان هم ادّعا نامه دیگری است برای تمام آنها که در قلمرونویسندگی دعوی دار بوده‌اند، از ابوالفضل بیهقی و عروضی سمرقندی تا حمیدالدّین بلخی و ابوالمعالی‌منشی.

سعدی در ادبیّات خراسان به یک استثنای منقطع و یک جهان پهلوان بی همال برخورده و به مصلحت کارنمی‌دانسته که با او روبه‌رو شود و از کار و کنارش بی اعتنا بگذرد، بنابراین با او از در آشتی در آمده و به کارو کردار سترگش سر فرو آورده است . سعدی گویی از استناد روشن به سخن شاعران پیشین عار داشته وآنها را در حدّ کار خود نمی‌دیده است. استثنای منقطع باز هم فردوسی است با این بیان فخیم که از شدّت تکریم‌دم به تواضع می‌زند:

چه خوش گفت فرودسی پاک زاد　　که رحمت بر آن تربت پاک باد

«میازار موری که دانه کش است　　که جان دارد و جان شیرین خوش است»

هم نام بلندِ فردوسی و اندیشهٔ بالا بلندش برای سعدی احترام‌انگیز و سزاوار تکریم است و هم کارسترگش شاهنامه، که گویی سعدی را با آن انسی ویژه و عنایتی خاص بوده است. بنابراین چند بار به تصریح‌از شاهنامه هم در شعر سعدی یاد شده است ، در مقام موعظه:

این که در شهنامه‌ها آورده‌اند　　رستم و رویینه تن اسفندیار

تا بدانند این خداوندان ملک　　کز بسی خلق است دنیا یادگار

(ص 724)

جای دیگر مثلاً در مدح:

ملکی‌بدین مسافت و حکمی بر این نسق　　ننوشته‌اند در همه شهنامه داستان

(ص 735)

و جای دیگر ایضاً در مدح و نصیحت:

نوشیروان کجا شد و دارا و یزدگرد　　گردان شاهنامه و خانان و قیصران

(ص 833)

گاهی هم از شاهنامه با تعبیر «حدیث پادشاهان عجم» و «حکایت نامه ضحّاک و جم» یاد کرده و آن راکتاب عبرت گرفتن و پند پذیرفتن دانسته است:

حدیث پادشاهان عجم را　　حکایت نامه ضحّاک و جم را

بخواند هوشمند نیک فرجام　　نشاید کرد ضایع خیره ایّام

مگر کز خوی نیکان پند گیرند　　وز انجام بدان عبرت پذیرند

(ص 852)

تأثیر ملیحی از تعالیم شاهنامه تقریباً در اندیشهٔ سعدی بر جای مانده است، چنان که بوی فرهنگ جان پرور ایرانی و سایهٔ سخنان حکیمانهٔ فردوسی را در سرتاسر کلیّات سعدی می‌توان جست و راحت و مطمئن‌در مجالی جداگانه به مشابهات دو اندیشه دست پیدا کرد.9

گذشته از این گلستان سعدی از زمره منابع کهنی است که در آن به تصریح از سنّت شاهنامه خوانی(نقّالی) یاد شده است ، با این عبارت در حکایتی از باب اوّل «در سیرت پادشاهان»:

«باری به مجلس او در، کتاب شاهنامه همی خواندند در زوال مملکت ضحّاک و عهد فریدون...» (ص 44)

بارزترین میدان تأثیر فردوسی بر سعدی کتاب بوستان یا سعدی نامه است که گویی به تلویح نه در مقام‌معارضه که دست کم در مقام نظیره گویی با شاهنامه بوده است، درست در همان وزن البتّه با مضمون وموسیقی جداگانه. گمان من بر این است که سعدی ـ بی آن که بر زبان آورد ـ در خود یارای مقابله با فردوسی‌نمی‌دید. با این حال خواسته است بگوید که از او چیزی کم ندارد، بنابراین عملاً با تغییر لحن و موسیقی کلام وهمچنین تفاوت مضمون کتاب در واقع قلّه رفیع شاهنامه را دور زده و با زمان‌شناسی و جهان بینی ویژه‌ای‌که داشته خود را به آن سوی این قلّه کشانیده است. بنابراین خواسته یا ناخواسته در بوستان و بعد هم دربقیّهٔ آثار خود بسیاری از نامه‌ها و اشاره‌ها، تمثیل‌ها و حکایت‌ها، تعبیرات و صور خیال ، واژه‌ها و نام افزارهاو ... را از فضای شاهنامه وام گرفته و در چارچوب کار و موسیقی آثار خویش جا انداخته است. از همهٔ این‌هاگذشته با اشارهٔ آشکاری که سعدی در بوستان به کار فردوسی داشته و از او همچون یک «تابو» با کلمهٔ تلویحی «دیگران» یاد کرده است 10، جای تردیدی در این بهره‌گیری باقی نیست. این تأثیر گذشته ازمشابهت‌هایی که میان بوستان و شاهنامه یافته‌اند11، در آن حدّی است که به رغم خیالی بودن دیدار مستقیم‌سعدی از خراسان، اندیشه و سلیقهٔ ادبی خراسان به طور مستقیم و دست اوّل از طریق نمایندهٔ شاخصِ ادب‌خراسان ـ فردوسی کبیر ـ و کار سترگش شاهنامهٔ شگرف در تخیّل و اندیشهٔ سعدی تأثیری آشکار بر جای گذاشته است.

پی نوشت:

1. رک: پورپیرار، ناصر مگر این پنج روزه، بازخوانی مقدمهٔ گلستان، تهران، نشر کارنگ .1377

2. درباره تردیدهای سفر سومنات و آراء گوناگون در مورد سایر سفرهای سعدی، رک: هانری ماسه، تحقیق‌درباره سعدی ، ترجمهٔ دکتر غلامحسین یوسفی و دکتر محمد حسن مهدوی اردبیلی، توس، تهران 1364، ص59 به بعد. درباره این سفر و دیگر سفرها اظهار نظر شده است که سعدی متناسب با مضمونی که در ذهن‌داشته حکایت و بستر مناسب آن را بر گزیده است . رک: محمد موسی هنداوی، سعدی الشیرازی شاعرالانسانیه، قاهره 1951، ص .257

3. هانری ماسه، همان ص 41 و پور پیرار، همان، ص 1، برخی از محققان انتخاب کاشغر را به عنوان مکانی مناسب برای وقوع این قصّه، توجیه نحوی کرده‌اند. رک: هنداوی، همان ص .258

4. مینوی، مجتبی، رقد حال، خوارزمی، تهران 1351، ص 333 به بعد.

5. هانری ماسه، همان، ص .61

6. گلستان سعدی، تصحیح و توضیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی 1368، ص .491

7. سال‌ها پیش علی دشتی به شمّه‌ای از این مشابهت‌ها اشاره کرده است و همین برای مدّعای سخن ما کفایت می کند . رک: در قلمرو سعدی، فصل «سعدی و انوری».

8. گوشه‌ای از این کار در مقالۀ سودمند و ممتّع دکتر منصور رستگار با عنوان «سعدی و فردوسی» مندرج درذکر جمیل سعدی ، مجموعۀ مقالات و اشعار به مناسبت بزرگداشت هشتصدمین سالگرد تولد شیخ اجل‌سعدی، وزارت ارشاد اسلامی ، تهران 1364، 55/2 به بعد، آمده است.

9. اشاره است به این ابیات از بوستان که:

پراکنده گویی حدیثم شنید — جز احسنت گفتن طریقی ندید
هم از خبث نوعی در او درج کرد — که فریاد ناچار خیزد ز درد
که فکرش بلیغ است و رایش بلند — در این شیوه زهد و طامات و پند
نه در خشت و کوپال و گرز گران — که این شیوه ختم است بر دیگران

(ص 322)

در مورد این مناقشۀ یک جانبه و تلویحی، رک: وحیدیان کامیار، تقی. فردوسی و سعدی در حماسه سرایی کتاب پاژ 1، مشهد، زمستان 1369، ص 44 به بعد.

10. رک: رعدی آذرخشی، غلامعلی، سخنی درباره شاهنامه و بوستان، آینده، تهران 1361، ص 459.

صادق همایونی

قرن هفتم هجری قمری را از نظر نثر فارسی باید قرن گلستان سعدی1نامید که نه تنها این کتاب با نثرشیرین و جادوگرانه و زیبایش کتاب قرن هفتم، بلکه از نظر ادب فارسی کتاب قرن‌های قرن است. زیرا چنان‌فضای پهناور و گسترده ای را در ادبیات و زبان فارسی در بر گرفته که پس از هفتصد سال، هنوز در اوج‌توانایی و افسونگری است و به قول «دکتر محمدجعفر محجوب» استاد فقید و گرانقدر ادب فارسی، این ماییم‌که برای سخن، زبان پاک سعدی گلستان را برگزیده‌ایم و این هنر و قدرت خلاقه و توانایی شگرف سعدی درخلق و پیوند نثر پارسی است که ما را بی‌اختیار به دنبال خود می کشد و شکوه و زیبایی و شوکت زندگانی راشادکامانه و پایمردانه و موزون و زیبا، در آمیخته با زلال شعری ارایه می‌دهد. این کتاب نفیس و پر مغز وعمیق در سال 656 هجری قمری تألیف شده است.2

هیچ کتاب نثری از دیرباز تاکنون در ادبیات پارسی چون گلستان مورد توجه خاص و عام قرار نگرفته وهیچ دانشور هنرشناسی نتوانسته است بی‌تفاوت از کنار آن بگذرد.

امرسون درباره سعدی معتقد است که «...سعدی با آن که در غزل اوج حافظ را ندارد، به جای آن گفتارش سرشار از طنز و تدبیر زندگی و احساسات درست معنوی است. او طبعی آموزنده دارد و همچون فرانکلین ازهر رویدادی عبرتی اخلاقی بر می‌گیرد. او شاعر دوستی، صفا، محبت و فداکاری است. نوشته‌هایش همه‌یکدست و به طرزی آشکار، آکنده از نشاط است ، آن سان که نامش را با این موهبت بزرگ مترادف ساخته،جایی شادی‌پذیر دارد و در برابر درد از پا نمی‌افتد ...سعدی در قلب خواننده امید می‌آفریند. وه! چه مایه فرق است میان سخن نومیدی زای باپرون و حکمت کریمانه سعدی»3. «او در قالب زبان پارسی سخن را روی باهم ه ملت ها آورده و همچون هومر HOMER شکسپیر SHEXPEAR و سروانتس CERVANTES ومونتنی MONTAIGNE هیچ گاه رنگ کهنگی نخواهد پذیرفت...»4و سعید نفیسی استاد نامدار درباره‌گلستان می‌نویسد «...سعدی در گلستانش روش نثر مسجع و مقّفی را به منتهی درجه زیبایی خود رسانده ودر این فن چنان مهارت به کار برده است که بیشتر اسجاع و قوافی آن کاملاً طبیعی است و به هیچ وجه جنبه‌تصنع و تکلف در آن نیست اما سخت آشکار است که این هنر همواره منحصر به او خواهد بود و دیگر کسی‌نتواند نثر مسجع و مقفی و مصنوع و متکلف را مانند وی به این سادگی و روانی درآورد...».5

ولی یک نکته اساسی و مهم درباره گلستان گفته نشده است و آن همانا پیوند حیرت‌انگیز و ذاتی و عجیبی‌است که با محیط و مردم و زندگی روزمره آنان داشته و دارد. کفشدوز، ملّاح، مکتب‌دار، دزد، کشتی‌گیر، پارسا،درویش، پیاده سر و پا برهنه ، اشتر و کاروان از جمله قهرمانان او در این کتاب هستند و تجارب شخصی او،درآمیخته با پشتوانه‌ای غنی و حیرت‌انگیز از ذوق و استعداد و توانایی و بینش در این کتاب به کار گرفته شده‌است و همین عناصرند که عصاره و روح این کتاب را به وجود می‌آورند و با هر انسانی در هر گوشه و کنارجهان الفت می‌یابند و انس می‌گیرند و به حکایت‌پردازی و شیرین زبانی می‌نشیند که نه تنها بار گران و ارزنده‌فرهنگ ادبی پارسی را حمل می‌کند، بلکه فرهنگ جهان بیرون و ذوقی زمان خود را در ذات خویش هضم و جذب‌می کند و به شیوه‌ای دلارام و زیبا عرضه می‌کند.

حوادثی که بر گلستان و در گلستان می‌روند، همه چنان مایه‌هایی از تجربه و بینش به همراه دارند که هیچ‌ذهنی ـ هر چقدر کاهل ـ نمی‌تواند آنها را از زندگی جدا و دور تصور کند. هر حکایتی طرحی است بسیار قوی و استخوان دار از داستانی که روی

داده. طرحی تقلیدناپذیر و سخت استوار و غنی و ریشه‌دار و از همین‌روست که کسانی که خواستند شیوه گلستان را تقلید کنند با همه استعداد و ذوق و توانایی و رنج، در راه‌واماندند و هیچ اثری که به پای آن برسد ـ صرف نظر از قدرت ابداع و ابتکار ـ عرضه نکردند. بهارستان جامی،پریشان قاآنی، خارستان ادیب کرمانی، جان جهان حاج میرزا علی اکبر قائم مقامی ، روضه خلد یار و روضه‌الخلد مجدالدین خوافی، لطائف الطوایف علی بن حسین واعظ کاشفی هم در شمار کتبی هستند که به شیوه وروال گلستان نگاشته آمده‌اند ولی حتی نتوانسته‌اند شیوه آن را ـ به گونه‌ای که ذوق نیازارد و بوی تقلید ندهد ـحفظ کنند و یکی از علل مهم عدم توفیق آنان در این مصاف، از یک سو مجرّب نبودن آنان و دور بودن کیفیت‌حوادث از زندگی توده مردم از دیگر سواست. آنها بیشتر در پی طرح یک نثر فاخر بوده‌اند و شاید ابا داشته‌انداز این که سخن از نان و پیاز و سرکه گویند و یا از کار گل در غربت و یا خدمت در کشتی بنالند و حال آن که:

ای سیر تو را نان جوین خوش ننماید　　معشوق من است‌آن‌که‌به‌نزدیک‌تو زشت‌است6

؟؟؟؟؟　　***

روده تنگ به یک نان تهی پر گردد　　نعمت روی زمین پر نکند دیده تنگ7

؟؟؟؟؟؟　　***

هر که زر دید، سر فرود آورد　　ور ترازوی آهنین دوش است8

و در این مصاف، از اندیشه عمیق، ذهن منطقی، فکر پویا، پختگی و توانایی اندیشه و روشنی پندار او نیزنباید غافل ماند، چرا که خوب می‌فهمد و خوب استدلال می‌کند.

چون سگ درنده گوشت یافت نپرسد　　کاین شتر صالح است یا خر دجال9

؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟　　***

با گرسنگی قوّت پرهیز نماند　　افلاس، عنان از کف تقوی بستاند10

و از همین روست که هیچ کتابی به اندازه گلستان سعدی در زندگی و ذهن و طرز فکر و اندیشه مردم این آب و خاک تأثیر نگذاشته است و شاید به حق توان گفت در ایران هیچ شاعر و نویسنده ای و در جهان کمترشاعر و نویسنده‌ای تا بدین حد در این روال موفق بوده است.

بسیاری از اشعار و مصاریع و جملات ضرب‌المثل گونه‌ای که مردم هر روز بر لب می‌آورند و به عنوان‌حجت و پند و مثل از آنها بهره می‌گیرند، از گلستان سعدی است و این قدرت کلام حیرت‌انگیز پردازنده اثری رامی‌رساند که دنیایی از زیبایی و تجربه و شناخت زندگی و محیط و فرهنگ زمانه خویش توأم با قدرت‌خلاقه‌ای عجیب به همراه دارد و از همین روست که حتی به روزگار خودش «ذکر جمیل او در افواه افتاده» و«صیت سخنش در بسیط زمین» رفته و «حدیثش همچون نیشکر» می‌خورده‌اند و «رقعه منشأتش چون کاغذزر» می‌برده‌اند و به درجه‌ای از کمال و پختگی رسیده که زبان پارسی با هم ه باروری و غنا و گسترش شیوه‌شیرین او را برای خود، به عنوان نمونه‌ای عالی و پایدار پذیرفته است. بسیاری از ضرب‌المثل‌های رایج در بین‌مردم ایران ، از گلستان سعدی نشأت گرفته، یعنی این قدرت سحّار گونه سعدی در گلستان بوده که بر تارک ذوق و بینش جامعه نشسته و از میان کتاب به زندگی مردم رخنه کرده و از دیواره قرون گذشته و جاری شده‌و صدای دلپذیر آن را من و تو هر روزه از زبان این و آن می‌شنویم و چه بسا تکرار می‌کنیم.

همه ما شنیده‌ایم و شاید چه بسیار بر زبان رانده‌ایم که «دروغ مصلحت‌آمیز به که راست فتنه‌انگیز» و این نتیجه ای است که سعدی از یکی از حکایات خود گرفته است:

«پادشاهی را شنیدم به کشتن امیری اشارت کرد. بیچاره در آن حالت نومیدی، ملک را دشنام دادن گرفت وسقط گفتن که گفته‌اند هرکه دست از جان بشوید هرچه در دل دارد بگوید:

وقت ضرورت چو نماند گریز　　دست بگیرد سر شمشیر تیز

ملک پرسید چه می‌گوید؟ یکی از وزراء نیک محضر گفت: ای خداوند، همی گوید «والکاظمین الغیظ والعافین عن الناس » ملک را رحمت آمد و از سر خون او درگذشت. وزیر دیگر که ضد او بود گفت: ابنای ما رانشاید در حضرت پادشاهان جز به راستی سخن گفتن. این ملک را دشنام داد و ناسزا گفت. ملک روی از این‌سخن در هم آورد و گفت آن دروغ وی پسندیده‌تر آمد مرا از این راست که تو گفتی که روی آن در مصلحتی‌بود و بنای این بر خبثی و خردمندان گفته‌اند: دروغی مصحلت‌آمیز به که راستی فتنه انگیز».11

ابیاتی و مصاریعی از گلستان سعدی به صورت امثال سایره در میان مردم جاری است:

سرِ چمشه شاید گرفتن به بیل　　چو پر شد نشاید گذشتن به پیل12

***　　؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

پسر نوح با بدان بنشست　　خاندان نبوتش گم شد

سگ اصحاب کهف روزی چند　　پی نیکان گرفت و مردم شد13

***　　؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟

دانی که چه گفت زال با رستم گرد　　دشمن نتوان حقیر و بیچاره شمرد14

که از یکی از حکایات مفصل گلستان، از باب اول در سیرت پادشاهان حکایت چهارم که چنین آغازمی‌شود گرفته شده:

«طایفه دزدان عرب بر سر کوهی نشسته بودند و منفذ کاروان بسته و رعیت بلدان ، از مکاید ایشان مرعوب و لشکر سلطان مغلوب...».15

و نیز شعر زیبای

باران که در لطافت طبعش ملال نیست　　در باغ لاله روید و در شوره زار خس16

که این نیز بر گرفته از همان حکایت است.

کم و بیش شنیده‌ایم که می‌گویند «آن را که حساب پاک است از محاسبه چه باک است؟» این نیز از گلستان است ، در آنجا که:

«حکما گویند: چارکس از چارکس به جان به رنجند حرامی از سلطان و دزد از پاسبان و فاسق از غمّاز وروسپی از محتسب و آن را که حساب پاک است از محاسبه چه باک است؟».17

ضرب‌المثل «تا ترطق از عراق آرند مار گزیده مرده باشد» از این حکایت گلستان است:

«گفتم حکایت آن روباه مناسب حال تو است که دیدندش گریزان و بی‌خویشتن افتان و خیزان، کسی گفتش‌چه آفت است که موجب مخافت است؟ گفتا: شنیده‌ام که شتر را به سخره می‌گیرند. گفت: ای سفیه! شتر را با توچه مناسبت است و تو را بدو چه

مشابهت؟ گفت: خاموش که اگر حسودان به غرض گویند شتر است و گرفتارآیم که را غم تخلیص من دارد تا تفتیش حال م ن کند وتا ترطق از عراق آورده شود؛مار گزیده مرده بود...»18.

مصرع «بده وگرنه ستمگر به زور بستاند» را کم و بیش شنیده و به کار برده‌ایم.

به روزگار سلامت شکستگان دریاب — که جبر خاطر مسکین بلا بگرداند
چو سائل از تو به زاری طلب کند چیزی — بده وگرنه ستمگر به زور بستاند19
؟؟؟؟؟؟؟؟؟ — ***
ترسم نرسی به کعبه ای اعرابی کاین — ره‌که‌تو می‌روی به ترکستان است

که از این حکایت است:

«زاهدی مهمان پادشاهی بود چون به طعام بنشستند کمتر از آن خورد که ارادت او بود و چون به نمازبرخاستند بیش از آن کرد که عادت او بود تا ظن صلاحیت در او زیادت کند.

ترسم نرسی به کعبه ای اعرابی — کاین‌ره‌که‌تو می‌روی به ترکستان است

چون به مقام خویش آمد سفره خواست تا تناولی کند. پسری صاحب فراست داشت گفت: ای پدر باری به مجلس سلطان در طعام نخوردی؟ گفت: در نظر ایشان چیزی نخوردم که به کار آید گفت: نماز را هم قضا کن‌که چیزی نکردی که به کار آید.

ای هنرها گرفته بر کف دست — عیب‌ها برگرفته زیر بغل
تا چه خواهی خریدن ای مغرور — روز درماندگی به سیم و دغل»

«درویش هرکجا که شب آید سرای اوست» از این دو بیت است:

چون مرد درفتاد ز جای و مقام خویش — دیگرچه غم خورد همه آفاق جای اوست
شب هر توانگری به سرایی همی رود — درویش‌هر کجا که شب آید سرای‌اوست21

«نقصان مایه و شماتت همسایه» در این حکایت است:

«بازرگانی را هزار دینار خسارت افتاد. پسر را گفت: نباید که این سخن با کسی در میان نهی. گفت : ای پدرفرمان تو راست نگویم و لکن خواهم مرا بر فایده این مطلع گردانی که مصلحت د ر نهان داشتن چیست؟ گفت:تا مصیبت دو نشود، یکی نقصان مایه و دیگر شماتت همسایه.

مگو انده خویش با دشمنان — که لاحول گویند شادی کنان22».

ضرب‌المثل «مرا به خیر تو امید نیست، شر مرسان» نیز از حکایت گلستان در باب فواید خاموشی گرفته شده و نیز بستن سنگ و رها کردن سگ:

«یکی از شعرا پیش امیر دزدان رفت و ثنایی بر او گفت فرمود تا جامه از او بر کنند و از ده به در کنندمسکین، برهنه به سرما همی رفت. سگان از قفای وی افتادند. خواست تا سنگی بردارد و سگان را دفع کند. درزمین یخ گرفته بود عاجز شد، گفت : این چه حرامزده مردمانند مارند! سگ را گشاده‌اند و سنگ را بسته. امیر ازغرفه بدید و بشنید و بخندید و گفت : ای حکیم از من چیزی بخواه. گفت: جامه خود می‌خواهم اگر انعام فرمایی‌رضیاً من توالک بالرحیل»

امیدوار بود آدمی به خیر کسان — مرا به خیر تو امید نیست شر مرسان

سالار دزدان بر او رحمت آمد و جامه باز فرمود و قبا پوستینی بر او مزید کرد و درمی چند...».23

شعر مشهور و زبانزد:

خر عیسی گرش به مکه برند　　چون بیاید هنوز خر باشد

از این حکایت آمده:

«یکی از وزراء را پسری کودن بود. پیش یکی از دانشمندان فرستاد که مراین را تربیتی می‌کن که عاقل‌شود، روزگاری تعلیم کردش و مؤثر نبود، پیش پدرش کس فرستاد که این عاقل نمی‌باشد و مرا دیوانه کرد:

چون بود اصل گوهری قابل　　تربیت را در او اثر باشد

هیچ صیقل نکو نداند کرد　　آهنی را که بد گهر باشد

سگ به دریای هفتگانه مشوی　　که چو تر شد پلیدتر باشد

خر عیسی گرش به مکه برند　　چو بیاید هنوز خر باشد24»

جمله سائره «امید نان و بیم جان» نیز از این پایه مایه گرفته است:

«گفتم عمل پادشاه ای برادر دو طرف دارد؛ امید نان و بیم جان و خلاف رأی خردمندان است بدان امید دراین بیم افتادن...».

و نیز «بنیاد ظلم در این جهان اول اندکی بوده است، هر که آمد بر او مزیدی کرد تا بدین غایت رسید».

«آورده‌اند که نوشیروان عادل را در شکارگاهی صید کباب کردند و نمک نبود. غلامی به روستا رفت تانمک آورد. نوشیروان گفت: نمک به قیمت بستان تا رسمی نشود و ده خراب نگردد. گفتند از این قدر چه خلل آید؟ گفت : بنیاد ظلم در جهان اول اندکی بوده است، هر که آمد بر او مزیدی کرد تا بدین غایت رسید».

از سوی دیگر بسیاری از نوشته‌ها و گفته‌های سعدی از فولکلور مایه گرفته است و شاید بهره‌گیری وتغذیه از همان‌هاست که آثارش را تازگی و شکوفایی بخشیده و عطر جاودانگی در آن باز پیچیده است.

افسانه «پوستین دوزی گرگ» را کم و بیش با روایات مختلف شنیده‌ایم و سعدی در یکی از اشعار گلستان‌بدین شرح از آن یاد می‌کند و این خود می‌رساند که این قصه در آن روزگار در افواه جاری بوده است:

گر نشسته فرشته‌ای با دیو　　وحشت آموزد و خیانت و ریو

از بدان نیکویی نیاموزی　　نکند گرگ پوستین دوزی25

در گلستان سعدی حکایتی است که پادشاهی چند فرزند دارد که کوچک‌ترین شان خردمندتر و بافراست‌تر و تواناتر است به گونه‌ای که مورد رشک دیگران قرار می‌گیرد. این افسانه با افسانه «آلبرزنگی» درکتاب افسانه‌ای ایرانی تألیف نگارنده، فوق العاده نزدیک است و شاید بتوان گفت که افسانه‌هایی شبیه آن‌منبع الهام سعدی برای پرداخت و نگارش این حکایت بوده است. حکایت سوم از باب اول در سیرت پادشاهان.

بیشتر مردم فارس عقیده دارند که بر زبان راندن کلمه «خیر» در گفتگو و احوال پرسی شکوم دارد و حتی‌بسیاری از اوقات و به شرط ادب کلمه «نه» را «خیر» می‌گویند و این به مناسبت یمنی است که از «نه» خویش‌توقع دارند. در زبان و زمان سعدی از این لغت در مفهومی دیگر استفاده می‌شد:

«با طایفه دانشمندان در جامع دمشق بحث همی کردم که جوانی در آمد و گفت: در این میان کسی هست که زبان پارسی بداند. غالب اشارت به من کردند گفتمش «خیر است»».26

دخیل بستن برای امید و نیاز در زمان سعدی در میان مردم رواج داشته و در حکایتی از آن یاد کرده وبهر ه منطقی برده است:

«مهمان پیری شدم در دیاری که مال فراوان داشت و فرزندان خوبروری. شبی حکایت کرد مرا به عمرخویش به جز این فرزند نبوده است. درختی است در این وادی زیارتگاه هست که مردم به حاجت خواستن‌آنجا روند. شب‌های دراز در پای آن درخت بر حق بنالیده‌ام تا مرا این فرزند بخشیده است. شنیدم که پسر بارفیقان آهسته همی گفت: چه بودی اگر من آن درخت بدانستمی کجاست تا دعا کردمی و پدر بمردی و خواجه‌شادی کنان که پسرم عاقل است و پسر طعنه زنان که پدرم فرتوت:

سال‌ها بر تو بگذرد که گذار نکنی سوی تربت پدرت

تو به جای پدر چه کردی خیر؟ تا همان چشم داری از پسرت؟27»

که در عین حال پوچی بسیاری از باورهای عامیانه را القا می‌کند.

«ختم قرآن» و «بذل قربانی» نیز از سننی است که در زمان سعدی رواج داشته:

«توانگری بخیل را پسری رنجور بود. نیکخواهان گفتندش مصلحت آن است که ختم قرآن کنی از بهر وی‌یا بذل قربانی. لختی به اندیشه فرو رفت و گفت مصحف اولی‌تر است که گله دور. صاحبدل شنید و گفت:ختمش به علت آن اختیار آمد که قرآن بر سر زبان است و زر در میان جان:

دریغا گردن طاعت نهادن گرش همراه بودی دست دادن

به دیناری چو خر در گل بمانند ور الحمدی بخواهی صد بخوانند28».

به «سفره دادن» نیز در این حکایت اشارت رفته:

«فقیره درویشی حامله بود. مدت حمل به سر آورده، مراین درویش را همه عمر فرزند نیامده بود. گفت: اگرخدای عزّوجل مرا پسری دهد جز این خرقه که پوشیده دارم، هرچه ملک من است ایثار درویشان کنم و اتفاقاًپسر آورده سفره درویشان به موجب شرط بنهاد...».29

مردم «هند»، «بوم» را «شوم» می‌دانند و در روزگار فردوسی نیز چنین بوده است. پایه و اساس این طرزتفکر را در اساطیر ایران قبل از اسلام باید جست سعدی گوید:

«خبری که دانی دلی را بیازارد، تو خاموش تا دیگری بیارد.

بلبلا مژده بهار بیار خبر بد به بوم باز گذار30».

ناگفته نماند که هنوز مردم ایران معتقدند که خبر بد را نباید به کسی رساند. انگشتری را بر دست چپ‌می‌کنند. سعدی در این باره روایتی دارد:

«بزرگی را پرسیدند: با چندین فضیلت که دست راست را هست، خاتم در انگشت چپ چرا می کنند؟ گفت :ندانی که اهل فضیلت محروم باشند:

آن که خط آفرید و روزی داد یا فضیلت دهد همی یا بخت31».

و نیز در همین مورد آورده است:

«اول کسی که علم بر جامه کرد و انگشتری در دست، جمشید بود. گفتندش: چرا به چپ دادی و فضیلت‌راست. گفت : راست را زینت راستی تمام است».32

پی نوشت:

1. نام سعدی در قدیمی‌ترین نسخه که در سال 728 ه‍ـ.ق نوشته شده و به شماره 876 در کتابخانه ایندیاناافیس موجود است مشرف‌الدین مصلح‌الدین عبدالله سعدی نوشته شده، وی متولد 580 و متوفی 690 ه‍ـ .ق.است.

2. در این مدت که ما را وقت خوش بودز هجرت ششصد و پنجاه و شش بود

3 و 4. آربری. آ. ج، شیراز مهد شعر و عرفان، ترجمه منوچهر کاشف.

5. نفیسی، سعید، شاهکارهای نثر فارسی، چ اول. ص .9

6. گلستان سعدی تصیح فروغی، امیر کبیر.

7. همان ص .215

8. همان ص .165

9. همان ص .199

10. همان.

11. همان ص 19 و .20

12. همان ص .24

13. همان ص .26

14. همان ص .26

15. همان ص .24

16. همان ص .26

17. همان ص .40

18. همان ص .41

19. همان ص .79

20. همان ص .72

21. همان.

22. همان ص .136

23. همان ص .136

24. همان ص .24

25. همان ص .25

26. همان ص .114

27. همان ص .176

28 و 29. همان .186

30 و 31. همان ص .24

32. همان ص 239.

ترک و تاجیک از نگاه سعدی و دیگر عارفان پارسی گوی

میزا شکورزاده

ترک و تاجیک و عرب گر عاشقند همرهند از روی معنی در صواب

مولانا جلال الدین رومی

در آثار علمی و تاریخی و ادبیات بدیعی چه در ایران و ماوراء النهر و چه خارج از آن واژه و اصطلاح ترک‌و تاجیک با معنی و تابش‌های گوناگون مورد استفاده قرار گرفته است. کلمه تاجیک در مقابل عرب و ترک درسرتاسر آثار منظوم و منثور فارسی و حتی عربی و ترکی به معنی قوم فارسی زبان ایرانی تبار به کار رفته‌است.1

علامه استاد صدرالدین عینی در رساله پر محتوای خویش «معنی کلمه تاجیک» که از پرارزش ترین مطالب در این زمینه محسوب می‌شود، چون اکثر دانشمندان تاجیک و ایرانی در پایان پژوهش‌های خویش به چنین نتیجه رسیده است که کلم ه «تاجیک» و صفت یک قوم فارسی زبان در ابتدا به مردم فارسی زبا ن آسیای میانه‌گفته شده و بعد از آن برای همه فارسی زبانان دنیا به کار رفته است. استاد عینی در همین بخش مقاله‌اش‌اشاره جالب‌تری دارد: «بنابراین تأکید می کند استاد سعدی که از اهالی اصلی شیراز است و این شهر مرکزولایت فارس محسوب می‌شود، توانسته است که در یک شعر، خود را تاجیک شمارد و مؤلفان دیگر ایرانی ازقدیم‌ترین آنها تا نویسندگان قرن نوزده کلم ه تاجیک را بی محابا ب‌رای خلق فارسی زبان ایران به کاربرده‌اند»2.

واژه تاجیک که آن را محققان و مؤلفان فرهنگ‌های متعدد، احرار، آزاده، دهقان یا دهگان تاجدار یا تاجورمعنی کرده‌اند، چون قوم تنها و پریشان تاجیک گاه‌گاهی دچار حمله‌های خصمانه فرهنگ نویسان بی انصاف‌قرار گرفته است. بعضی دانشمندان عرب و مقلدان ناآگاه آنان در تألیفات خویش کوشیده‌اند که تاجیک را به‌دامن پروسعت و پرجمعیت تبار خویش بکشانند و او را «عرب در عجم بزرگ شده»3 معرفی کنند. عده‌ای ازنویسندگان ازبک در آسیای میانه و خ ارج از آن تاجیکان را «ترکان فارسی شده » قلمداد کرده‌اند. رساله یادشده استاد عینی اساساً در پاسخ به چنین دعواهای پوچ و بی اساس آنها در سال 1940 میلادی نوشته شد واز آن به بعد یا پیش از آن نیز عالمان زبردستی چون ولادیمربرتالد، استاد سعید نفیسی، اکدمیسین باباجان‌غفوروف، پرفسور حمام، دکتر دبیر سیاقی، عالمان صاحب نام افغانستان عبدالاحمد جاود، جلال الدین‌صدیقی و دگران راجع به تاریخ قوم تاجیک و مربوط به تبار ایرانی بودن آن، معنی و کاربرد واژه تاجیک‌اثرهای پر ارزشی نوشته‌اند. چنان که محقق معاصر تاجیک علی دیوانه قُل اشاره می‌نماید، در زمینه تحقیق وبررسی تاریخ این قوم و تابش‌های معنایی این واژه بیش از صد خاورشناس میمنی و خارجی قلم زده است.

ما در اقیانوس بی کرانه ادب فارسی در اکثر موارد اصطلاح ترک و تاجیک را در کنار هم می بینیم . دردوران ورود اسلام به سرزمین ایران و خراسان بزرگ و قسماً در زمان تاخت و تازهای بی رحمانه لشکرمغول اگر ترک و تاجیک در تضاد دایمی و نبردهای خونین قرار داشته‌اند، بعدتر بر اثر یگانگی دین و آیین وحسن همجواری و تأثیر فرهنگ خرد آفرین ایرانی که بر مبنای «بنی آدم اعضای یک دیگرند» استوار گردیده‌است، آنها چه در ایران و چه در توران دوستانه و برادرانه عمر به سر برده‌اند.

دانشمند شهیر روس ولادیمر برتالد به این گوشه از مسایل روابط اجتماعی و مذهبی و فرهنگی این دوقوم نگاه ژرفی افکنده است. «در نظر ترکان ـ می‌نویسد او ـ تاجیکان بیشتر افراد مسلمان و نمایندگان فرهنگ‌اسلامی شمرده می‌شده‌اند، چون ترکان ،

نواحی مسلمان نشین را مسخر ساختند و به دو قوم اصلی مسلمان،اعراب و ایرانیان آشناتر شدند، کلمه «تاجیک» را فقط در مورد ایرانیان به کار برده‌اند و در میان تاجیکان واعراب تفاوت قایل گشته‌اند»4.

به گذشت ایام و گسترش و رشد فرهنگ اسلامی و ایرانی در میان این دو قوم همجوار حسن نظر وصمیمیت و پیوند خویش و تباری جایگزین خشونت و کینه توزی و انتقام جویی می‌گردد. به طور مثال ازمؤلف طبقات ناصری منهاج سراج اشار ه زیبایی در این باره به نظر رسید: «بندگان ملوک درگاه سلطنت همه‌ترکان پاک اصل و تاجیکان گزیده وصل بودند»5.

فرهنگ نویس دیگر کاشغری در اثر مشهور خود دیوان الغات الترک آورده است: «ترک بدون ناتنمی‌شود، چنانی سر بدون کلاه»6: تتسیز ترک بلماس، بشسیر برک جلماس.

موضوع همبستگی و پیوند خویش و تباری میان ترک و تاجیک در آثار مولانا عبدالرحمن جامی با کمال‌استادی بیان گردیده است که نمونه درخشان آن، دوستی خود مولانا و وزیر دربار حسین بایقرا امیر علی‌شیر نوایی می باشد . نوایی محض دستور و هدایت استادش جامی اقدام به سنت خمسه نگاری در زبان ترکی‌نمود و در این جاده کامگار و موفق هم گردید، جامی در «هفت اورنگ» و دیگر آثار خویش این موضوع را به‌شیوه‌های گوناگون ترنم کرده است. به طور مثال او در داستان نامبرده فرموده است:

سایلی گفت با کسی به عجب　　به فلانت چه نسبت است و نصب؟

گفت: او ترک هست و من تاجیک　　لیک داریم خویشی نزدیک

از نظر عارفانه مولانا جلال الدین بلخی رومی پایه اساسی همه گونه وحدت و همبستگی تیره و تبارمختلف در مسیر عشق الهی قرار گرفتن آنهاست. چنانی استاد دبیر سیاقی نیز تأکید نموده است ، مولاناشاره هایی دربار ه نرمخویی ، آرامی خواهی و سلامت‌طلبی تاجیک و کیفیت زندگی و جلادت و تازندگی ترکان‌دارد. در کلیات شمس می‌خوانیم:

یک حمله و یک حمله، کآمد شب وتاریکی‌چستی کن و ترکی کن، نی نرمی وتاجیکی‌ولی باز هم نتیجه نهایی که در این رشته مولانا به دست می‌آورد، این است که:

ترک و تاجیک و عرب گر عاشقند　　همرهند از روی معنی در صواب

در نود و هشت منبع معتبر فارسی ذکر گردیدن واژگان تات و تاجیک و تازیک را استاد دبیرسیاقی درمقاله خود «تات و تاجیک و تازیک» یکایک بیان نموده است از جمله او در آثار شاعران صاحب دیوانی چون‌عنصری، فریدالدین عطار، شیخ سعدی ، انوری ابیوردی، شاه نعمت الله ولی، علی شیرنوایی، قاآنی شیرازی،طالب آملی در یک چند موارد به کار رفتن این واژه را به مثال و دلیل‌های جالب تصنیف و تصحیح نموده است.

خواجه لسان الغیب شیراز واژه تاجیک را تنها در یک مورد، آن هم به عنوان نام قومی از تبار ایرانی به رشته تصویر کشیده است:

ای بسته کمر ز دور و نزدیک　　بر خون تمام ترک و تاجیک

اما کلمه ترک در غزل‌های آسمانی او چون در تألیفات اکثر عارفان پارسی گوی بیانگر مفهوم‌های محبوب و معشوق و سنبل حسن و زیبایی است:

به‌شعر حافظ شیراز می‌گویند ومی‌رقصندسیه چشمان کشمیری و ترکان‌سمرقندی مراد از کاربرد تعبیر «ترکان سمرقندی » خوبرویان سمرقندی است که شبیه آن را در مطلع غزل بلندپرواز خواجه بزرگوار دچار آمده‌ایم که همه عمر سر زبان ها بوده است، این بیت:

اگرآن ترک شیرازی به دست آرد دل مارابه خال هندویش بخشم سمرقند و بخارارا اکنون در این غزل مخاطب «ترک شیرازی» می‌باشد که چون «ترک سمرقندی» معنی و مفهوم‌های صنم‌زیبا و آلِ حسن را داراست و این «ترک» ربطی به این یا آن قوم و قبیله که مقیم سمرقند یا شیراز باشند ندارد.متأسفانه بعضی از عالمان ازبکستان و حتی خارج از آن بارها به تعریف این ابیات و این واژه و تعبیرهایی‌مانند آن دست زده‌اند.

ما به نمونه برجسته‌ای از چنین معنی و مفهوم در یک غزل ناب و زیبایی از سعدی نیز دچار آمده‌ایم:

آن کیست کاندر رفتنش، صبر از دل مامی‌بردترک‌ازخراسان‌آمده‌است ازپارس یغمامی برد؟شیراز مشکین می کند چون ناف آهوی‌ختن‌گرآب نوروز از سرش بویی به صحرامی‌برد از مطالعه آثار جاودانه سعدی بر می‌آید که این جهانگرد دانشمند و قافله سالار کاروان حکمت و معنی دربوستان بی کرانه و بی خزان سخن بیش از هر عارف و عاشقی، شیدا و شیفته روی تاجیکانه بوده است.

سعدی دانای راز در بیان و کاربرد هر گل واژه‌ای از کلام گوارا و با نمک فارسی «سرزلف سخن را با کمال استادی شانه می‌زند»7 شربت گفتار او همه در بوستان و گلستان بی خزان و چه در گنجینه غزل‌های‌شکرینش طعم و طراوت میوه باغ بهشتی را دارند و هر قدر که از زمزم حجاز غزل‌های سعدی نوش جان‌بکنیم، از جرعه‌ای به جرعه‌ای به تشنگی ما می‌افزاید:

هر بوسه او تشنه بوس دگرم کرد فریاد از این آب نمک تشنه ترم کرد

ناگفته نماند که سعدی بیش از هر سخنور روز شمار خویش به واژه تاجیک و شهرها و استان‌ها و عموماًمکانِ بود و باش این قوم توجه ظاهر کرده است. در بسیاری از موارد قهرمانان داستان‌های نغز و نمکین‌بوستان و گلستان او سمرقندیان و وخشائیان و یا تاجر و جهان‌گردانی از غزنین و فاریاب وبلخ و فرغانه‌می‌باشند که ساکنان این شهرهای باستانی امروز هم اساساً تاجیکانند . تاجیک زمین به هیچ وجه از چشم‌جهانیان این آموزگار بزرگ دور نیافتاده است. به طور مثال ، اکثر گفتارهای بوستان با ذکر حضور و همدمی مسافرانی از شهرهای دور و نزدیک خراسان بزرگ و با خدای سخن همپا و همسفر بودن آنها آغاز می‌شوند.چنانچه در یکی از حکایت‌های بوستان می‌خوانیم:

یکی شاهدی در سمرقند داشت تو گفتی به جای سمر، قند داشت

مطلع داستان دیگری از بوستان چنین است:

یکی خرده بر شاه غزنین گرفت که حسنی ندارد ایاز، ای شگفت

جهان پیمای حکمت گوی در حکایت دگر با پیری از روشن ضمیران فاریاب سوار کشتی به صحبت می پردازد و چندین مشکلات سفر را با هم می‌چشند:

قضا را، من و پیری از فاریاب رسیدیم در خاک مغرب بر آب

مرا یک درم بود برداشتند به کشتی و درویش بگذاشتند

سیاحان براندند کشتی چو دود که آن ناخدا، ناخدا ترس بود

سعدی شیرین کلام از زبان پیر فاریاب این سفرنامه کوتاه را بسیار شیرین و دلنواز جمع‌بندی می‌کند که‌محتوای آن این است:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست برِ عارفان جز خدا هیچ نیست

بسیاری از خاورشناسان ایران، افغانستان برادر، تاجیکستان و روسیه در بررسی واژگان ترک و تاجیک‌به آثار سعدی مراجعت کرده‌اند، استاد عین در رساله معروف خود «معنای کلمه تاجیک» در سه مورد ازسعدی اقتباس آورده است. دانشمند صاحب نام

افغانستان عبدالاحمد جاود در مطلبی به عنوان «سخن چنددرباره تاجیکان »8نوشته است : «اقوام ترک و تاجیک به عنوان خلق‌های نزدیک و هم رزم با هم یاد شده‌اند. درادبیات فارسی ـ تأکید می‌کند او ـ این دو کلمه برای مقایسه و مقابله نظیر ایران و توران مکرر به کار رفته است.سعدی گوید:

ز دریای عمان برآمد کسی　　سفر کرده دریا و هامون بسی

عرب دیده و ترک و تاجیک و روم　　ز هر جنس در نقش پاکش علوم

چنانی قبلاً ذکر نمودیم، واژه تاجیک همچون نام قوم در آثار کتبی فارسی در شکل‌های مختلف، امثال‌تاجیک، تازیک، تاژیک ، تاجیکیه و غیره فراوان به کار رفته است. اما اصطلاح زیبای «تاجیکان» تنها از کلک پراعجاز و دورآفرین سعدی بیرون آمده، چون آهن‌ربا توجه زبان شناسان را به خود کشیده است.

در مقالۀ خیلی مفصل و پر محتوای دانشمند معروف ایرانی استاد دبیر ساقی «تات و تاجیک و تازیک » این بیت را از دیوان سعدی می‌خوانیم:

روی تاجیکانه‌ات بنمای تا داغ حبش　　آسمان بر چهره ترکمان یغمایی کشد

استاد دبیر سیاقی به شرح آن بیت و تحقیق اصطلاح «تاجیکانه» پرداخته، از جمله فرموده‌اند: «تاجیکانه،صفت یا قیدی است که از تاجیک ساخته شده است و معنای «همانند تاجیک» و «چون تاجیک» صفت دومی‌قرار گرفته است و مراد رخسار زیبا و خوش آب و رنگ شرم آلود و ملیح است در برابر ترکی که آن هم‌صاحب منظر و شادابی و زیبایی خاص خود را دارد».9

هم چنین از جانب پژوهشگران و عالمان زبان‌شناس که واژگان ترک و تاجیک توجهشان را جلب کرده‌اند،از ترجیعات شکرین سعدی قطعه زیر چون سرچشمه اصیل و مناسب به کار گرفته شده است:

گفتار خوش و لبان باریک　　ما اطیب فاک جل باریک

از روی تو ماه آسمان را　　شرم آمد و شد هلال باریک

از بهر خدا که مالکان جور　　چندین نکنند بر ممالیک

شاید که به پادشه بگویند　　ترک تو بریخت خون تاجیک...10

و در این قطعه از ترجیعات مشهور سعدی نیز چنانی به مشاهده رسید، ترک به معنای معشوق زیبا وشوخ و شنگ، اما سنگدل و بی‌رحم و تاجیک، طبق معمول، عاشق زار و زبون و مستمند، یعنی خود سعدی‌علیه‌الرحمه است.

پی‌نوشت:

1. دبیر سیاقی «تات و تاجیک و تازیک، مجموعه تاجیکان در مسیر تاریخ (گردآوری و تحقیق میزا شکور زاده)نشر المهدی ، تهران 1373 ص .129

2. همان.

3.بنگرید به غیاث‌اللغات و دیوان الغات الترک و چندین قاموس‌هایی که به آنها پیروی کرده‌اند.

4. ولادیمر بر تالد «تاجیکان» مراجعت شود به مجموعه تاجیکان در مسیر تاریخ، ص .55

5. صغاج سراج، طبقات ناصری، جلد 2، ص .626

6. کاشغری، دیوان لغات الترک جلد 2، ص .224

7. این تعبیر از حافظ است.

8. ماهنامه ملیت‌های برادر نشر کابل، شماره 1، 1367 ه‍ـ.ش.
9. سید محمد دبیر سیاقی تات و تاجیک و تازیک، نامواره دکتر افشار، تهران .1370
10. کلیات سعدی، تهران 1373، ص 739.

بر طاق ایوان فریدون نقش دولت و رعیّت در دیده سعدی

عباس امانت

اگر شربتی بایدت سودمند　　ز سعدی ستان تلخ داروی پند

به پرویزن معرفت بیخته　　به شهد ظرافت برآمیخته

بوستان، 244

نخستین حکایت از باب اول گلستان «در سیرت پادشاهان» چنین آغاز می‌شود: «پادشاهی را شنیدم به‌کشتن اسیری اشارت کرد» و با این دو بیت که سعدی آن را نوشته بر طاق ایوان فریدون می‌داند، خاتمه‌می‌یابد:

مکن تکیه بر مُلک دنیا و پشت　　که بسیار کس چون تو پرورد و کُشت

چون آهنگ رفتن کند جان پاک　　چه بر تخت مردن چه بر روی خاک1

مقارن این دو مضمون همراه با دیگر عناصر این حکایت، در صدر مشهورترین و به قولی مهم‌ترین اثری‌سعدی امری تصادفی نیست. شک نیست که بزرگترین شاعر اندرزسرای ایران این چنین خواسته است که‌ماحصل کلامش را درباره قدرت سیاسی و آثار و عوارض آن، مسئله‌ای که ذهن شاعر را در اکثر آثار غیرتغزلی‌اش به خود مشغول داشته است، در تمثیلی ظریف و مؤثر خلاصه کند.

اسیری دست از جان شسته در حالت نومیدی به مَلِک دشنام می‌دهد و «هر چه در دل دارد» به زبان می آورد. وزیر نیک محضر به «دروغی مصلحت‌آمیز» دشنام اسیر را به گوش مَلِک درخواست عفو جلوه‌می‌دهد و پادشاه را وا می‌دارد تا از خون او در گذرد.

وزیر مخالف که به اقعمال اخلاقیّات در مقوله سیاست پایبند است، در مقابل متذکر می‌شود که «جز به‌راستی سخن گفتن » خیانت به پادشاه است. لکن مَلِک را روی از این سخن در هم می‌آید و جانب وزیر اولی رامی‌گیرد: «آن دروغِ وی مرا پسندیده تر آمد زاین راست که تو گفتی که روی آن در مصلحتی بود و مبنای این برخُبثی». سعدی نیز سخن پادشاه و کردار وزیر نیک محضر را به بیتی تأیید کرده است:

هر که شاه آن کند که او گوید　　حیف باشد که جز نکو گوید

اشاره سعدی به «نکو گفتن» یعنی اهمیت سخن و نفوذ کلمه ناصحان در ارباب قدرت، در واقع ناظر به‌وظیفه‌ای است که وی به عنوان شاعر و صاحب سخن برای خود قایل است.

گفته سعدی نکته‌ای بس ظریف نهفته دارد. درگاه پادشاه چون صحنه نمایشی است که هر کس را در آن‌نقشی است . وظیفه مَلِک سیاست است، مفهومی که این جا هم به معنای دقیق آن یعنی داوری و عقوبت و هم به‌معنای وسیع و متعارف آن یعنی تدبیر مُلک و آداب حکومت آمده است.2 وظیفه وزیر مصحلت جویی وممانعت از جور و جفا بر متهم است و چون حایلی بین مردمان و پادشاه ایستاده است. اسیر گویی خود خارج‌از صحنه است. نکته‌ای که در این حکایت با اشاره به بُعد فاصله بین شاه و اسیر تأکید شده است . این تکیه برنقش های محوله به صحنه قدرت مؤید اعتقاد سعدی به مکتب اصالت وظیفه (functionalism) در مسئله تدبیرمُلک است ولی ایفای وظیفه، ماهیت بشری بازیگران این صحنه را دگرگون نکرده است . پادشاه علی رغم وظیفه‌یگانه‌ای که بر عهده دارد، هنوز میرنده‌ای خاکی است که خود چون اسیری که گرفتار اوست در بندِ

گردش‌لایزال چرخ زمانه است «که بسیار کس چون]او[پرورده و کُشته» است. سعدی این نکته را نوشته بر طا ق ایوان فریدون (که در عالم شاعراه او شاید همان ایوان کسری باشد) می‌داند، طاقی که قوس آن رمز ظهور وسقوط قدرتهاست . به زعم شاعر تنها آگاهی بر این ظهور و سقوط و میرندگی بشری، این ناپایداری منقوش‌بر طاق ایوان ، می تواند صاحبان قدرت را در انجام عادلاه وظیفه‌شان بر صحه حکومت یاری بخشد و ایشان‌را به رعایت حال رعیّت وادارد.

بدین ترتیب در آغاز سخن در گلستان همه عناصر تفکر سیاسی سعدی یعنی: نخست، ماهیت قدرت دنیوی و دگرگونی آن؛ دوم، کیفیت رابطه بین دولت و رعیت؛ و سوم مصلحت جویی در دستگاه وزارت ونسبت بین اخلا ق و سیاست به رمز در این حکایت گنجانیده شده است. بدون آن که بخواهیم در انسجام وپیوند فلسفی در افکار سعدی مبالغه کنیم و یا حتی او را از نظر انتظام فکر سیاسی همسنگ نویسندگان شهیراندرزنامه‌های شاهی بشماریم، می‌توانیم بگوییم که آنچه در حکایات دیگر این باب در «سیرت پادشاهان» و یادر باب اول بوستان در «عدل و تدبیر و رأی» و یا در ملخّصی که از او به نام نصیحه الملوک آمده و یا اشاراتی‌که در سراسر اشعار واعظاه او پراکنده است، همگی بسط و شرحی براساس همین سه مقوله است.

آغاز دو اثر بزرگ سعدی با مبحث پادشاهی و ماهیت قدرت، ناشی از تأکید عمدی و آگاهاه اوست، گویی‌وی چنان که متذکر شده است بر ذمّه خود می‌داند که روی خطاب اصلی در این دو اثر را که نتیجه سال‌هاممارست و جهان بینی او بوده است ، به صاحبان قدرت دنیوی متوجه سازد. این توجه را باید امری استثنایی وحتی بی سابقه دانست که سعدی را بر پیشینیانش (و یا حتی متأخرین بر او) رجحان بخشیده است. از سلک‌ادبا و شعرای متقدم شاید تنها فردوسی و نظامی گنجوی و اندکی ناصر خسرو مسئاه حکمت عملی را درآثارشان ارج بخشیده بودند. جای تعجب نیست که سعدی در نگارش گلستان و سرایش بوستان به فردوسی‌توجه داشته است.3 از سنخ متفکران غیر شاعر نیز به ندرت کسی خارج از خطه اندرزگویان و نویسندگان‌سیرالملوک جداً به فلسفه سیاسی و ماهیت قدرت در قالب ادب پرداخته است. اهمیت اثر سعدی از آن جاست‌که وی با مهارت کامل از قالب مقاله نویسی بهره جسته تا مضامینی در زمیه حکمت عملی و تفکر سیاسی‌عرضه کند که نسل‌ها و قرن‌ها محبوبیت عام یافته و به اجمال یا تفصیل دایر مدار بینش سیاسی خوانندگانش‌قرار گرفته است . قرن ها در دنیای فارسی زبانان از شبه قار ه هند تاماوراءالنهر و سراسر خاک ایران وآناطولی و حتی بلاد شام و بالکان گلستان و بوستان از محبوب‌ترین آثار زمان بود که از طفل مکتبی تا ارباب‌فضل و دولت را به خود مشغول می‌ساخت. از این نظر شاید نفوذ سعدی در قالب گیری بینش سیاسی ایرانی ازارباب فلسفه و حکمت چون ابن مسکویه، امام محمد غزالی و نصیرالدین طوسی و یا اندرزگویانی چون‌خواجه نظام الملک، جلال الدین دوانی و حسین واعظ کاشفی به مراتب بیشتر بوده است. شاید از این نظر تنهاکلیله و دمنه (به روایت کاشفی در انوار سهیلی) و مرزبان نامه با سعدی قابل مقایسه باشند، اما سعدی علی‌رغم فلاسفه، اخلاقیون و یا نویسندگان اندرز نامه های شاهی در صدد پرداختن یک نظام مدون نظری درنیامده است. این کار نه از عهده او ساخته بود و نه وی را ظاهراً بدان اعتنایی بوده است. وی دریافته بود که بامدد زبان شعر و مقامه نه تنها می‌تواند نفوذ عمیقی بر جامعه و مخصوصاً ارباب قدرت داشته باشد، بلکه این‌سبک سخن زمینه و فرصت بی‌همتایی برای ابراز بی پرده حقایق فراهم می‌آورد که سیاق اندرزگویی و حِکمت‌علمی غالباً فاقد آن است. بهره‌وری از این سبک سخن، سعدی را در دوره جدید و سیطره عقل مدرن در مظانّ‌انتقاداتی قرار داده است که بیش از هر چیز ناشی از عدم مطالعه دقیق آثار اوست. عدم وجود یک نظام نظری‌مرتّب، منتقدان را واداشته که او را اولاً در نقیض گویی و ثانیاً بنا بر معیارهای متعارف مکاتب اخلاقی، به‌فرصت‌طلبی و بی اخلاقی و خوش آمد گویی محکوم نمایند. حتی آنان که منصفانه کوشیده‌اند تا به قضاوت‌درباره سعدی بپردازند، بسا با مرور اجمالی بر آثارش، سوای کلام بی‌مانند او که وی را شهره آفاق

ساخته‌است، به ندرت مطالب زبده‌ای یافته‌اند و لذا محتوی آثارش را از جمله بدیهیات و مکررات شمرده‌اند و یا با بیان اوصافی چون انسان دوستی و مماشات به کلّی نویسی و ذکر متواترات پرداخته‌اند. این همه جای تأمل است.غالباً ابراز چنین نظراتی و یا مدایح و گزافه گویی هایی که از جانب دیگر در سعدی شده، بر پایۀ یک مطالعۀ جدّی و دقیق از افکار او به طور کلی و بینش سیاسی به دست داد و سپس کوشید تا این بینش را در متن‌تاریخی عهد سعدی قرار داد و سپس با مقایسه با دیگر متفکران دنیای ایرانی ـ اسلامی ارزش و یکتایی سخن‌او را روشن ساخت.

دگرگونی دولت

علی رغم ادب متعارف فارسی که همواره دگرگونی قدرت سیاسی را بیش از هر چیز منوط به تقدیر فلک می داند، سعدی در طلب پاسخی واقع بینانه و مبتنی بر حقایق ملموس دنیوی است. رواج و زوال کار دولت‌هادر نظر او معمایی است که پاسخ آن را نباید در گردش «چرخ دیوانه» یا «روزگار مکّار» یا «عجوز دهر» و«عروس هزار داماد » جُست . البته سعدی منکر این اوج و حضیض و روزگار پر مخافت سیاسی نیست و مضافاًآن را امری ذاتی دولت‌ها و دایم الوقوع می داند . مُلک همواره بی اعتبار و محکوم به سقوط نهایی است. وی نیزنظیر اکثر متفکرین دنیای اسلام از جاحظ تا ابن خلدون و از فردوسی تا خاقانی ، معتقد به یک نظریۀ دَوَرانی‌ظهور و افول قدرت است که شاید بیش از هر اندیشه ای بر فکر و فرهنگ تاریخی ایرانی ـ اسلامی استیلا داشته‌است. به نظر سعدی نه تنها بر ایوان فریدون بلکه بر تاج کیخسرو هم نوشته بوده است:

چه سال‌های فراوان و عمرهای دراز که خلق بر سرِ ما بر زمین بخواهد رفت

چنان که دست به دست آمده است مُلک‌به مابه دست‌های دگر هم چنین بخواهدرفت[4] شاعر همه جا به ارباب قدرت و جاه هشدار می‌دهد که به راز این گردش محتوم که چون آمد و رفت‌مردمان در این جهان پایانی ندارد، آگاهی یابند:

دریاب کنون که نعمتت هست به دست‌کاین دولت و ملک می‌رود دست به‌دست[5] کلی این دست به دست گشتن مُلک و گردش قدرت، که سعدی بدان اشاره کرده است، یعنی معنی اصلی‌کلمۀ «دولت» که مضمونی قدیمی در تفکر ایرانی ـ اسلامی است ، را باید در اساطیر باستانی ایران جُست که‌مکرر به مسئلۀ هبوط و صعود فرّ شاهی پرداخته و در شاهنامه نظایر فراوان بر آن می‌توان یافت. اگر چه دراین مقول صاحب نظران اغلب فرّ یا فرّه شاهی را به بخت و دولت سلطنت (در لاتین fortunaregia) در مقابل‌فرّه ایزدی یعنی لطف الهی تعبیر کرده‌اند، ولی باید توجه داشت که فرّه شاهی با سرنوشت و تقدیر کور یکی نیست و چنان که در ترجمۀ پهلوی (از اوستایی) این مفهوم آمده، آن را باید به «خویشکاری» معنی کرد؛ یعنی‌بخت و عاقبتی که در این عالم از کردار و عمل افراد آدمی و بالمرّه صاحبان قدرت حاصل می‌شود. به عبارت‌دیگر سعدی بر این قول است که آیند و روند فرّه شاهی، یعنی ظهور و سقوط دولت، همانا نتیجۀ خویش گاری‌و کردار صاحبان قدرت است که بالنوبه سبب تداوم لطف ایزدی و یا در صورت فقدان آن سبب ذلت و نیستی‌می‌شود.[6] در عهد اسلامی این مفهوم گردش و تحول دولت از این آیۀ مشهور قرآنی مستفاد شده است: «قُل‌اللهمَّ مالِک المُلک تؤتیِ المُلک مَن تشاء و تّنزع المُلک مِمَّن تشاء و تُعِزُّ مَن تشاء و تُذّل مِن تشاء بیدک الخیر اِنّکَعلی کُلّ شیءٍ قدیرٌ»[7]، اما این جا علی رغم مفهوم فرّه شاهی در ایران قدیم، دادن و بازگرفتن مُلک و عزّت یا ذلّت‌ارباب قدرت به صِرف اراده الهی موکول شده است و این اراده الهی بر خلاف مفهوم «خویشکاری» الزاماً نتیجۀ کردار نیک یا بد ارباب قدرت نیست.

طرفه آن است که سعدی علی رغم اعتقادات عمیق مذهبی در باب مسئلهٔ دولت و پادشاهی کاملاً طرفداراصالت وظیفه و به اعتباری همین «خویشکاری» است و لذا به ندرت آن هم به اجمال، این سیر دگرگونی دایمی‌قدرت را منتجّ از مشیّت الهی و یا تقدیری کور می‌داند. بیت مشهور:

جهان ای بردار نماند به کس　　دل اندر جهان آفرین بند و بس8

حد اعلای پیوندی است که سعدی بین انشاء جهان آفرین و ناپایداری مُلک شناخته است، ولی حتی دل‌بستن به جهان آفرین، به عبارت دیگر ایمان به خلقت الهی، مرادف با یک توجیه مذهبی و ماوراء طبیعی ازتحول دولت نیست . برعکس ، سعدی برای تفسیر علل ناپایداری دولت، بنیاد کار را بر معرفت تاریخی و عبرت‌اندوزی از «سیَر ملوک ماضی»9 قرار داده و در این طریق بیش از همه از کردار «پادشاهان عجم» پند آموخته‌است. ذکر مکرر پادشاهان باستانی ایران : جمشید، فریدون ، دارا، بهرام و خسرو انوشیروان حاکی از عنایت‌شاعر به گذشتهٔ تاریخی، اعم از اساطیر و یا تاریخ مدوّن است که آن را به عنوان آینه ای برای شناخت رفتارسیاسی هم عصرانش می‌شمارد. کوشش او در یافتن رمز رواج و زوال قدرت، او را مخصوصاً به شاهنامه‌جلب کرده است و بی جهت نیست که شاید از میان همه شعرای متقدم، فردوسی را بزرگ داشته و در بیتی‌مشهور بر تربت پاکش رحمت فرستاده است.10

احوال ملوک عجم نمونه‌ای از این دگرگونی غیر قابل اجتناب دولت است. این نکته را «مرد شوریده‌هشیاری » از نحو ه انتقال سلطنت از پادشاهی به پادشاهی دیگر دریافته است:

چنین گفت شوریده‌ای در عجم　　به کسری که ای وارث مُلک جم

اگر مُلک بر جم بماندی و بخت　　تو را کی میّسر شدی تاج و تخت؟11

خسرو انوشیروان که مخاطب این هشدار عبرت افزاست، در نظر سعدی جوهر بیان «شوریده عجمی» رابه خوبی دریافته است . به همین علت نیز هنگامی که به او مژده دادند که دشمن او را «خدای عزّ و جل ّ برداشت »انوشیروان در پاسخ گفت : «هیچ شنیدی که مرا بگذاشت؟»12 این هر دو اشاره سعدی بی توجه به «پادشاهی‌کسری نوشین روان» در شاهنامه نیست. در «سخن پرسیدن موبد از کسری» فردوسی به همین دل‌مشغولی‌انوشیروان اشاره می‌کند:

موبد:

بپرسید کز تخت شاهنشهی　　بکردی همه پادشاهی تهی

کنون نامشان بیش یاد آوریم　　به یاد از جگر سرد باد آوریم

انوشیروان:

چنین داد پاسخ که در دل نبود　　که آن رسم را چون نیارم ستود

به شمشیر و داد این جهان داشتن　　چنین رفت و خوار بگذاشتن

در دیگر گفتگوهای شاه با موبد مجدداً توجه انوشیروان به یاد شاهان گذشته تأکید شده است.

موبد:

دگر گفت: کای شاه فرخ نژاد　　بسی‌گیری از جمّ و کاووس یاد

انوشیروان:

بدان گفت تا از پس مرگ من　　نگردد نهان افسر و ترگ من13

در دیده سعدی همین تذکر تاریخی بر بی اعتباری قدرت را جمشید نیز، علی رغم جهانگیری و قدرتش ،دریافته و آن را «به سرچشمه‌ای بر به سنگی» نوشته است:

بر این چشمه چون ما بسی دَم زدند　　برفتند چون چشم بر هم زدند

گرفتیم عالم به مردی و زور　　ولیکن نبردیم با خود به گور[14]

پس آگاهی به عواقب نیک و بد قدرتمندان و ماهیت کردار سیاسی ایشان در نظر سعدی جوهر عبرت جویی تاریخی است . چنان که «نیکمردی از اهل علوم» به سلطان روم متذکر شده است، زوال بر جمشید وضحاک و فریدون یکسان دچار می‌شود:

که را دانی از خسروان عجم　　ز عهد فریدون و ضحّاک و جم

که بر تخت و مُلکش نیامد زوال؟　　نمانّد به جز مُلک ایزد تعال[15]

بی شک مرادف آوردن نام این سه پادشاه شاهنامه امری تصادفی و یا صرفاً به ضرورت شعری نیست .گفته شاعر حاکی از اشاره‌ای هوشیارانه است (اگرچه تقدم و تأخّر تاریخی را رعایت نکرده است). مُلک‌جمشید و فریدون که به داد و دهش شهره‌اند با دولت ستمکار ضحاک از یک قماش نیست ولی زوال شوکت هرسه ناشی از کردار سیاسی خودشان است؛ کرداری که در نهایت منجر به تزلزل یا سقوط نظام حاکم شده وایامّی تیره گون و خفّت بار را به دنبال آورده است. جمشید چون با خودکامگی و ادعای سروری مطلقه موازنه‌و مکانت اجتماعی را بر هم زد، سرنگون شد و فریدون فرزانه اگر چه نیتی نیک و بختی خجسته داشت ، دربرابر مشکل جانشینی و منازعه پسرانش در کار مُلک به عملی بی فرجام دست یازید و عاقبت با حسرت و دل‌شکستگی در مرگ پسرانش بمُرد. دولت ضحات سراسر جفا گستری بود.[16]

در برابر این دگرگونی بی چون و چرای دولت، سعدی بقای نام نیک را تنها هدف غایی برای صاحبان‌قدرت می داند . در واقع ، نفس آگاهی به ماهیت ناپایدار دولت، خود مشوق دولتمندان به نیک نامی است. علی‌رغم آن چه از دین مداری چون او انتظار می‌رود، سعدی این جا نیز پاداش آخرت را به ندرت و آن هم بر سبیل‌اجمال عنوان کرده است. بلی سعدی منکر نیست که ارباب قدرت و سیاست در روز جزا پاداش یا پادافره کردارخود را می‌بینند. به همین جهت نیز گفته است:

کَرَم کن که فردا که دیوان نهند　　منازل به مقدار احسان نهند

ولی حتی جزای روز آخرت نیز نتیجه عملی است که قدرتمندان در حق زیردستان روا داشته‌اند و نه‌صرفاً ناشی از دینداری یا تقوای شرعی و حفظ حدود ظاهری. این قول را شاعر با القای تصویر آشنایی ازگدایی که در روز آخرت بر اریکه شاهی می‌نشیند و داد خود را می‌ستاند به خوبی بیان کرده است:

که فردا به داور بود خسروی　　گدایی که پیشت نیارزد جوی

چو خواهی که فردا بُوی مهتری　　مکن دشمن خویشتن کهتری

که چون بگذرد بر تو این سلطنت　　بگیرد به قهر آن گدا دامنت[17]

لذا نام نیک که تنها با تذکر و عبرت تاریخی حاصل می‌شود، بر عاقبت اندیشی و توشه آخرت بستن مقدم‌شمرده شده است:

زنده است نام فرخ نوشین روان به خیرگرچه بسی گذشت که نوشین روان‌نماند[18] این کلام سعدی را غالب اندرزگویان تأیید کرده‌اند. از جمله محمد غزالی در نصیحه الملوک آورده است که‌از پادشاهان «نام مانَد و کردار ایشان ... و یقین بدان که یادگار مردم سخن است، به هر چه کند او را بدان کرداریاد کنند»[19] اما سعدی بر خلاف بسیاری از نویسندگان اندرزنامه های شاهی این کردار نیک پادشاهان راصرفاً مرادف با تبعیت از دین و شریعت ندانسته است. از نامه تنسر تا سیاست نامه نظام الملک و از آن

چه که‌در ادب سیاسی ایرانی بر این روال نوشته شده، همواره سلطنت و شریعت دو برادر یا دو خواهر همزاد شمرده‌شده‌اند . گفته سیاست نامه که «... پادشاهی و دین همچون دو برادرند. هر گه که در مملکت اضطرابی پدید آید،در دین نیز خلل آید ... و هرگه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود...»20 مورد اجماع همه اندرزگویان‌است. تأکید سعدی با بقای نام نیک در بیت فوق الذکر در پایان حکایتی پر معنی در اوایل گلستان آمده است.یکی از ملوک خراسان سلطان محمود غزنوی را به خواب دید «که جمله وجود او ریخته و خاک شده مگرچشمان او که همچنان در چشمخانه همی گردید و نظر همی کرد». حکما از تأویل آن فرو ماندند مگر درویشی‌که آن را به جای آورد و گفت: «هنوز نگران است که مُلکش با دگران است.»21 در این عبارت که شاهدی برایجاز ساحرانه سعدی است، وی کوشیده است تا یکی از مهم‌ترین عوارض روانشناختی قدرت یعنی حسرت‌از دست نهادن مُلک را که نتیجه عدم آگاهی تاریخی است، بنمایاند. اگر چه در آثار سعدی محمود سلطانی‌راهی، پر شوکت و جهاندار جلوه گر شده ، مع ذلک، او نیز از عوارض این شهوت قدرت مصون نیست. چشمان‌حسرت بار و نگران او در گور در این حکایت با پرسشِ پُر تنبّه انوشیروان: «هیچ شنیدی که مرا بگذاشت؟»تضاد روشنی را می‌نمایاند. همین رمز را عابدی نیز از کاس ه سرِ فرماند ه در خاک خفته‌ای در کنار دجله شنیده‌است که او را از بی ثباتی قدرت نظامی و شهوت کشور گشایی آگاهی داده است:

شنیدم که یک بار بر دجله‌ای سخن گفت با عابدی کلّه‌ای

که من فرّ فرماندهی داشتم به سر بر کلاه مِهی داشتم

سپهرم مدد کرد و نصرت وفاق گرفتم به بازوی دولت عراق

طمع کرده بودم که کرمان خورم که ناگه بخوردند کرمان سرم23

بیگانگی از مردم و سلب مشروعیت قدرت

همزاد این حسرت خواری و غفلت تاریخی در دیده سعدی چیزی به جز غرور سیاسی و به اعتباری گریزاز واقعیت اجتماعی ـ سیاسی نیست ولی اشارات وی در این مبحث بیش از آن که رنگ اخلاقیات متعارف راپذیرفته باشد، ناشی از واقع گرایی اوست . غرور مرادف با خیره سری، ستم، تلوّن مزاج و خشم نابه جاست،ولی از همه مهم‌تر حاکی از بیگانگی پادشاهان از احوال مُلک و رعیّت است. این عوارضی است که بی شک‌سعدی در ماهیت خودکامه و مستبداه قدرتمندان عهد خویش مشاهده کرده است، اما آن چه شایان توجه‌است، آن است که وی کوشیده تا به ساحات سیاسی ـ اجتماعی کردار قدرتمندان بپردازد و آثار و عوارض آن‌را بر رعیّت مشاهده کند. غرور شاهانه نه تنها سیر قهقرایی دولت را به جانب سقوط تسریع می کند، بلکه متضمن بروز حوادث مسکنت باری نیز هست که ناشی از عدم مشروعیت قدرت و عصیان رعیت است. گفته اوکه:

سر پر غرور از تحمل تهی حرامش بود تاج شاهنشهی24

را نباید فقط یک شعار سیاسی ناشی از خشم شاعر دانست. پرداختن به خصایل و رذایل شاهان و عواقب‌محتوم آن و حکایات متعدد در سیره پادشاهان و ستایش نیکوکاری و نکوهش بزهکاری ایشان، مؤید این‌نظریه غایی اوست که مشروعیت قدرت فقط از طریق فایق آمدن بر غفلت و غرور، یعنی با عبرت گرفتن ودادگری، مقدور است. اگرچه سعدی به عوامل بنیادی در ظهور و افول دولت‌ها که خارج از دایره قدرت ومعرفت پادشاهان است اعتقاد دارد، ولی در عین حال تأکید می‌کند که صاحبان قدرت تنها با انجام وظیفه و باتذکر تاریخی می‌توانند حقانیت خود را در مقام قدرت محفوظ داشته به دوام مُلک خود بیافزایند. بدین ترتیب وی مشروعیت دولت را مولود مشیت الهی و یا هیچ امر قضا و قدری و مافوق طبیعی نمی داند و بر خلاف رأی‌شایع در اکثر اندرزنامه‌های ایرانی ملوک را ظل‌الله ندانسته، حقوق الهی برای ایشان قایل نیست، بلکه بعکس‌مخصوصاً به جنبه بشری ایشان، چه

نیک طینتی و چه بد کرداری، تکیه می‌کرد. البته وی نیز نظیراندرزنامه‌های ایرانی تأکید می‌کند که مشیّت الهی کلاً در سرنوشت اقوام مؤثر است و نحوه این تأثیر از طریق‌بخشیدن یا دریغ داشتن پادشاهی عادل به ایشان است. گفتهٔ سعدی که:

به قومی که نیکی پسندد خدای — دهد خسروی عادل و نیک رای
چو خواهد که ویران شود عالمی — کند ملک در پنجه ظالمی
سگانند از او نیکمردان حذر — که خشم خدایی است بیدادگر[25]

از قول سیاست نامه دور نیست که می‌گوید: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنره‌ای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد ودرِ فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند... و چون... خواهد که بدیشان عقوبتی رساند و پاداش کردار ایشان‌را بچشاند... هر آینه شومی آن عصیان و خشم و خذلان حق تعالی در آن مردمان اندر رسد، پادشاهی نیک ازمیان برود و شمشیرهای مختلف کشیده شود و خون‌ها ریخته آید »[26] اما حتی در این جا نیز خواست الهی‌یعنی ارزانی داشتن خسروی عادل و یا در مقابل برانگیختن خشم بیدادگری ظالم به کلی بی دلیل و فارغ ازاحوال جامعه و کردار پادشاه و رعیت نیست، بلکه وجه غالب در تفکر سیاسی سعدی آن است که رفتار و خط مشی پادشاهان و رعیت و وظایفی که به هر یک محول شده، در این مشیّت الهی مؤثر است. بدین ترتیب بینش‌سیاسی سعدی را بیش از هر چیز باید وظیفه مدار (functionalist) دانست.

درک مسئولیت شاهی و حقانیت قدرت در وهلهٔ اول مبتنی بر قبول وظیفه نسبت به رعیّت است و تنها این‌وظیفه است که او را در مقام از دیگر مردمان متمایز ساخته است والاّ پادشاه نیز چون دیگر خلق بنده قوانین‌زندگی و مرگ است.

فرق شاهی و بندگی برخاست — چون قضای نبشته آمد پیش
گر کسی خاک مرده باز کند — ننماید توانگر از درویش

این سخن را سعدی در یکی از مهم‌ترین حکایات گلستان در مواجهه بین درویش گوشه گیر و پادشاه متوقع آورده است . با استعانت از تشبیه قدیمی در ادب شرق بین پادشاه و چوپان و مردمان و گله (که همانامبنی واژه رعیّت است) سعدی تعبیر جدیدی ورای رأی متعارف در باب اطاعت از ملوک آورده است و صریحاًمتذکر شده که: «ملوک از بهر پاس رعیتند نه رعیّت از بهر طاعت ملوک».

پادشه پاسبان درویش است — گرچه رامش به فرّ دولت است
گوسفند از برای چوپان نیست — بلکه چوپان برای خدمت اوست[27]

مادام که پاسبانی و راهبری مردمان در عهده پادشاه است، وی به لحاظ وظیفه‌ای که ایفا می کند، مقامش مشروع و مقبول است، ولی این اطاعت را سعدی مرادف اظهار بندگی و کرنش و ستایش نمی‌داند . این عمل ازذمّ ه رعیّت خارج است و تنها مخصوص ملازمان درگاهی است که «توقع نعمت» دارند. لذا پادشاهی که در گورخفته است چون وظیفه پاسبانی از او ساقط شده، نظیر گدای مرده، عُظام رمیمه‌ای بیش نیست:

چو خیل اجل بر سر هر دو تاخت — نمی‌شاید از یکدگرشان شناخت[28]

اما این تنها مرگ نیست که سبب اسقاط وظیفه پاسبانی و سلب حقانیت پادشاهی می‌شود. بیداد و پرخاش‌به رعیت نیز عدول از وظیفه‌ای است که بر عهده هر صاحب اقتداری گذارده شده است:

چو پرخاش بینند و بیداد از او — شبان نیست گرگ است، فریاد از او[29]

به همین منوال سعدی حفظ حدود عدالت اجتماعی را نیز جزیی از وظیفه پاسبانی و لذا ضامن مشروعیت‌پادشاه می شمارد و در این سخن تا بدان جا پیش می‌رود که در عالم تعریض شاعرانه، شاه را با تمثیل دیگری از درنده خویی و خشونت هشدار می‌دهد:

چنان خسب کآید فغانت به گوش — اگر دادخواهی برآرد خروش
که نالد ز ظالم که در دور تو است — که هر جور کاو می‌کند جورِ تو است
نه سگ دامن کاروانی درید — که دهقان نادان که سگ پرورید30

در این جا سعدی ظلم رفته بر یکی از افراد را از جانب دیگری صرفاً یک مقولهٔ قانونی ندانسته است، بلکه‌نتیجه قصور دولت در حراست از جامعه شمرده و تقصیر نهایی آن را متوجه شخص شاه، به عنوان مظهراقتدار دولت، ساخته است . پادشاه ناآگاه نیز نظیر دهقان نادان است که سگ دستگاه دولتش به جای محافظت،دامن مردمان را دریده است.

لذا آگاهی به احوال مردمان در نظر سعدی اساسِ ثبات و بقای یک دولت عادل و مشروع است . وی درحکایات متعدد از بیگانگی مراجع قدرت نسبت به احوال مردمان انتقاد کرده است. دارا که روز شکار از لشکرجدا افتاده است، گله‌بان اسبان خود را که دوان به سوی او می‌آمده، دشمن پنداشته و کمان کشیده تا او را به‌تیری بدوزد، ولی چون گله‌بان خود را به شاه شناسانید ه «دل رفتهٔ» شاه به جای آمده است. آن گاه دارا گله‌بان‌را هشدار داده است که چیزی نمانده بود به واسطه این اشتباه او را از پای در آورد. در پاسخ گله‌بان بانصیحتی توأم با مذمت گفته است:

نه تدبیر محمود و رای نکوست — که دشمن نداند شهرشه ز دوست
چنان است در مهتری شرط زیست — که هر کهتری را بدانی که کیست...
مرا گله‌بانی به عقل است و رای — تو هم گله خویش باری بپای
در آن تخت و ملک از خلل غم بود — که تدبیر شاه از شبان کم بود31

در این صحنه، نظیر بسی دیگر از حکایات سعدی (و به روال تمثیلی شایع در ادب فارسی) پادشاه تنها دوراز درگاه و لشکر و در میانهٔ بیابان خشک و خالی، در مواجهه‌ای بی‌واسطه و دور از تشریفات با مردم بارقه‌ای‌از واقعیت را می‌بیند و مضافاً به خاطر بیگانگی و عدم شناخت خود، از جانب زیر دستی مورد انتقاد قرارمی‌گیرد که خود گله‌بانی واقعی است و به عقل و رای رم ه خود را نگاهبانی می‌کند و از سرزنش شاه بی‌درایت‌هم پروایی ندارد. طرفه آن که این ماجرا ظاهراً بر دارایی می‌ورد که مُلک خود را به اسکندر باخت، گویی اندرزگله‌بان نیز هرگز در وی کارگر نیافتاد.

در حکایت دیگری، بیگانگی از احوال فقرا با لحن نیشدار و دلیرانه‌تری تصویر شده است . پادشاه غافل وخوشگذرانی که «از نیک و بد اندیشه و از کس» غمی ندارد، در پایان شبی که به میخوارگی به روز آورده، باتفلسفی پر طمطر اق که کامجویی اپیکوری مسلکان را به یاد می‌آورد فرموده است: «ما را به جهان خوش‌تر ازاین یک دم نیست» ولی درویش رندی که در سرما در برون خفته، در پاسخ به این بی‌خیالی همایونی چنین‌گفته است: «گیرم که غمت نیست ، غم ما هم نیست ؟» سخن دلگزای درویش ملک را خوش آمده و در یک عطای‌دفعی صرّه‌ای هزار دیناری از روزن برون داشته «که دامن بدار، ای درویش !» درویش پاسخ داده: «دامن از کجاآرم که جامه ندارم» پادشاه را بر حال او این بار رقّت زیادت شده و خلعتی بدان صلّت مزید کرده است . درویش‌نقد و جنس را به اندک زمان خورده و پریشان کرده و باز آمده، اما این بار سعدی او را با خشم ملوکانه مواجه‌ساخته است که به واسطه اشتغال «به معظمات امور مملکت... تحمل ازدحام عوام» را نداشته و حکم کرده است تا «گدای شوخ مبذّر » را از

درگاهش برانند. دلیل شرعی شاهانه مبتنی بر این که «خزانه بیت المال لقمه مساکین‌است، نه طعمه اخوان الشیاطین » را شاید خود پادشاه باید ابتدا آویزه گوش می‌ساخت.

تنها «یکی از وزرای ناصح» که شاید اسراف و تبذیر از این قبیل را بسیار از سرورش دیده و مسکنت درویشان را در سرمای زمانه دریافته است، میانه کار را گرفته و از شاه خواسته که «چنین کسان را وجه‌کفاف مجری دارند» و به اضافه متذکر شده «به لطف امیدوار گردانیدن و باز به نومیدی خسته کردن، عقلایی ومناسب حال ارباب همت نیست»32 هم بذل صله بی رویه و هم بخل تغیّرآمیز پادشاه در نظر سعدی نشانه‌بیگانگی و غفلت از احوال مردم است که بیش از هر چیز ناشی از انزوای صاحبان قدرت است، ولی صرف نظراز کردار و منش شخصی شاهان ، سعدی گویا این انزوا را ذاتی دستگاه قدرت شمرده و آن را یکی از بارزترین‌مشکلات بنیادی نظام سلطنتی می‌داند. لازمه پادشاهی صلابت و جباریتی است که تنها با جدایی عمدی بین‌شاه و رعیت حاصل می‌آید. شاه به خاطر آن که مظهر نظام دولت و داور اعظم است، از متن جامعه جداست وتنها در انزوا می تواند اعمال وظیفه کند، انزوایی که در حکایت اول گلستان، چنان که مذکور افتاد، با اشاره به‌فاصله بین اسیر و شاه و عدم امکان شنیدن دشنام اسیر تأکید شده است. سعدی بی‌شک خود به این تعارض‌محتوم بین انزوا و غفلت ناشی از قدرت از جانبی و لزوم معرفت به واقعیت و عبرت اندوزی از گذشته، ازجانبی دیگر واقف است. گویی به اشاره می‌گوید که قدرت سیاسی اساساً ناپایدار است، زیرا پادشاه ذاتاً و به‌خاطر وظیفه‌ای که ایفا می‌کند منزوی است. اگر چه سعدی هیچ گاه از نصیحت گویی و کوشش در تعدیل کردارشاهان دست بر نمی‌دارد، ولی گویا این ظلم مقدّر حکومت را بر مردمان (با قطع نظر از خصلت فردی‌قدرتمندان) در مجموع پذیرفته است، اما بنا بر میزان آگاهی اجتماعی و تاریخی در نزد قدرتمندان سعدی به‌درجاتی از شدت و ضعف در این ظلم (و ناپایداری ناشی از آن) معتقد است. به همین دلیل نیز تأکید بر حقوق مردمان را در برابر قدرتمندان به عنوان جزء لاینفکی از یک نظام اجتماعی با ثبات لازم می‌شمرد تا ایشان را دربرابر تجاوز غیر قابل اجتناب قدرت محفوظ نگاه دارد.

حقوق رعیت

مسئله حفظ رعیّت در وهله اول محترم شناختن حقوق فردی اوست در برابر قدرت دولت. علی رغم تصوررایج در بسیاری از اندرزنامه‌های شاهی، سلطان در دیده سعدی مالک الرقاب و مطلق العنان نیست . درحکایات متعدد، وی به بحث در اختیارات پادشاه پرداخته و با تأکید بر حکومت عادله به اجمال مرز بین عمل‌مُجاز و غیر مجاز را برای دولت مشخص ساخته است . او نیز چون مؤلفان مرآت السلاطین‌ها معتقد است که‌نظراً حفظ احکام شرع، تابعیت از عُرف رایج، عمل به عقل سلیم و مصلحت اندیشی و رایزنی با ارکان دولت‌پادشاه را در شناخت حدود اختیاراتش راهنمون می‌باشد، ولی در عین حال در مضامین بسیار استادانه ای که‌آورده به خوبی نشان داده است که چگونه دولت و پادشاه می‌توانند همه این ضوابط را به نفع خود تعبیر کنندو آنچه را که نظراً و اخلاقاً خطاست، در عمل، در جامه صلاح و مصلحت جلوه دهند. این نازک بینی سعدی درفلسفه خیر و شر، وی را از ساده انگاری و نصایح متعارفی اندرزگویان سنّتی متمایز ساخته و به سخن اوپختگی و واقع بینی خاصی بخشیده است که از جمله والاترین جنبه‌های تفکر سیاسی اوست.

در حکایتی یگانه، که بیش از هر چیز حاکی از عواطف اصیل انسانی اوست، سعدی با تکیه بر این وارونه جلوه دادن واقعیت ، متذکر شده است که حتی اگر موجودیت پادشاه و بالمرّه دستگاه دولت او، در گروی‌کرداری غیر انسانی و جابرانه باشد که با صرف زر و زور و کلاه شرعی حاصل آمده است، چنین توجیهاتی‌متضمن مشروعیت و صحت آن کردار نیست. بر خلاف بینش کلّی او که

متوجه به وظیفه گرایی و مصلحت‌اندیشی است، در مسئله حقوق فردی، سعدی ظلم را به دلیل حیاتی بودنش برای ابقای دولت موجه و منصفانه‌نمی‌داند. اشارات رمزی در این حکایت مهم جای تأمل دارد.

پادشاهی که گرفتار بیماری مهلکی است به تشخیص حکمای یونان تنها با خوردن زَهره آدمی علاج‌می‌پذیرد . دهقان پسری بدین منظور سبعانه به درگاه آورده شده و پادشاه، پدر و مادر پسرک را «به نعمت‌بیکران» خشنود گردانیده است و قاضی شرع نیز فتوی داده است «که خون یکی از رعیّت ریختن سلامت‌پادشه را روا باشد». همه لوازم برای موجه جلوه دادن یک جنایت مصلحت‌آمیز فراهم آمده است، اما در آخرین‌لحظه پوزخند مستهزاِ پسرک دهقان بر منطق قلابی ارباب قدرت قایق آمده است . شاه دَمی تأمل می‌کند تاعلت پوزخند پسرک را بداند. دهقان پسر گفته «ناز فرزندان بر پدران و مادران باشد و دعوی پیش قاضی برندو داد از پادشه خواهند. اکنون پدرو مادر به علت حطام دنیا مرا به خون در سپردند و قاضی به کشتن فتوی دادو سلطان مصالح خویش اندر هلاک من همی بیند، به جز خدای عزّ و جلّ پناهی نمی‌بینم». پادشه از این سخن به هم برآمده و «آب در دیده بگردانیده» و گفته است «هلاک من اولی‌تر است از خون بی‌گناهی ریختن»33. این‌جا نیز سخن بی محابای دهقان پسر (چون اسیر در حکایت اول گلستان) سبب تنبّه شاه شده و او را با حقیقت‌مواجه ساخته و پوچی توجیهات مبتنی بر «مصالح مملکتی» را نمایانده است.

ما حصل کلام سعدی در این حکایت، سوای ریشخند تلخ بر این واقعیت که چگونه منافع قدرتمندان می تواند با زر و زور، عواطف خانوادگی و احکام شرعی را به نفع خود در آورد، تکیه بر ارجحیت حقوق تام ومصالحه‌ناپذیر انسانی در برابر مصالح دولتی و سیاسی است. علی رغم نظریۀ سنّتی درباره مقام سلطنت،سعدی در این جا هیچ تمایزی در بقا و صیانت نفس برای پادشاه قایل نشده است. طُرفه آن که در حالی که درحکایت شاه و اسیر چنان که گذشت «مصلحت » را در صو رت لزوم در نقض واقعیت و «دروغ مصحلت‌آمیز»دانسته بود، در این جا بر حفظ حق زیست رعیّت حتی اگر به قیمت جان پادشاه باشد، پافشاری کرده است . این‌تعارض ظاهری را تنها می‌توان با عنایت به اصل غیر قابل انعطاف لزوم حفظ حقوق آدمی توجیه کرد. در هردو مورد، اسیر و دهقان پسر قربانی ظلم دولت به جهت ابقای قدرت هستند و در هر دو مورد سعدی جانب‌ضعیف را گرفته و عمل دولت را محکوم کرده است. لذا شاید بتوان گفت که مراد سعدی از «مصحلت» بیش ازآن که صرفاً بقای مُلک باشد، در وهل ه اول اتخاذ خط مشی‌یی است که به اقتضای شرایط حاکم مانع از اجحاف‌و ستم ارباب قدرت بر خلایق گردد. این آگاهی به مصلحت در شرایط مختلف از نظر سعدی منوط و مبتنی بردرک نسبیت در رابطه فرد و دولت است. تضمین سلامت و امنیت فردی در جامعه وقتی مقدور است که دولت،که منشأ و صاحب قدرت سیاسی است، حریم و حیطه ضعیف، یعنی فرد را به جا آورد و محترم شمارد . درپایان همین حکایت سعدی این معنی را در بیتی یگانه آورده است:

زیر پایت گر بدانی حال مور همچو حال تو است زیر پای پیل34

حکایت دهقان پسر نشان محوی از داستان ضحاک و خورانیدن مغز جوانان به ماران رُسته بر شانه‌های او دارد. پادشاه مذکور در حکایت سعدی چون ضحاک برای علاج رنجوری خود ناچار به ستاندن جان‌مردمان است، اما بر خلاف ضحاک که در نهایت ستم او منجر به عصیان عمومی و سقوط او می‌گردد، در این‌جا پادشاه رنجور به ندای وجدان خود یعنی وظیفه حفظ رعیّت گوش داده و بقای دولت را نه در ستاندن جان،بلکه در تضمین حقوق فردی دانسته است. اگر چه سعدی گویا خود نیز از عاقبت کار پادشاه مطمئن نیست وتنها نقل قول کرده است که: «گویند هم در آن هفته شفا یافت» ولی پادشاهان حکایت سعدی گاهی نیز رحیم ورقیق‌القلبند و در بِزنگاه از خطا و ستم در شرف وقوع منفعل می‌شوند و با سخاوت و التفات به رعیت جبران مافات کرده ،

مانع از وقوع مظلمه می‌گردند. سعدی این بیدار شدن وجدان همایونی و به خود آمدن ناشی ازانزوای سلطنت را به کلی غیر ممکن نمی‌داند، ولی چنین اقدام انسان دوستانه و فداکارانه در روابط پادشاه ورعیت از نظر سعدی امر نادری است . در بسیاری موارد اشارات و شواهد او حاکی از خیره سری وعبرت‌ناپذیری و بی‌وجدانی قدرتمندان است که مآلاً موجب فتنه و انقلاب رعیّت می‌گردد. عصیان مردم درمقابل «مکاید فعل» و «کُربت جور» سلاطین ناشی از عدم آگاهی به همین نسبیت مراتب و مرعی نداشتن حقوق فردی است، اما این توجه سعدی را به حقوق فردی نبایستی مرادف و حتی پیشتاز نظریۀ حقوق فرد در عهدجدید دانست. سعدی بی شبهه از فلاسفه عهد روشن‌رایی (enlightenment) در اروپای قرن هیجدهم نیست.رعایا در دید ه سعدی هیچ‌گاه علناً به مرتبت شهروندان (citizens) در مفهوم غربی آن ارتقاء نیافته‌اند و اگر چه‌وی «شهروندی » را در مفهوم سکنۀ شهر به کار گرفته است، هرگز حتی به اجمال هم سخن از یک نظام‌سیاسی متکی بر آراء عمومی و انعکاس خواست مردمان نگفته است. وی نه چون منتسکیو در صدد محدودیت‌قدرت مطلقه و تنظیم روابط دولت و فرد از طریق تقسیم قوا و وضع قوانین است و نه چون روسو بر سر آن‌است که طبع سرکش و انزواجویانه بشری را تابع قراردادهای ناگزیر اجتماعی سازد . (اگر چه رایحه ای ازهمان پرسش اساسی روسو یعنی صعوبت کنار آمدن سوایق غریزی آدمی با تعهدات اجتماعی در درویشان‌و زاهدان گوشه گیر محسوس است، چنان که بیاید.) روش عقل‌گرایانه جان لاک و استوارت میل در تأکید برفردانیت و حق‌وق انسانی در اندیشۀ سعدی مفقود است، اگر چه نتایج این اندیشه یعنی ضرورت غیر قابل‌اجتناب وجود دولت برای بقای جامعه، چنان که به ویژه در آراء هابز آمده، در آثار سعدی همواره تأکید شده‌است. مع ذلک آن چه فلسفۀ سیاسی سعدی را به این متفکرین بیش از هر چیز نزدیک می‌سازد، مسئلۀ‌مشروعیت قدرت دولت است. نظریۀ اصالت وظیفه در سعدی حقانیت دولت را تنها متکی بر ایفای وظیفه دربرابر مردمان ساخته است. دولت مطلوب از دیدگاه سعدی آن است که ارباب قدرت با وجدان بیدار و با اتکا به رای ناصحان و صالحان و با مصلحت اندیشی جانب رعیّت را نگاه داشته، حقوق انسانی او را به جا آورند، اماخط فاصل بین دولت و رعیت کماکان بر جای خود باقی است.

این تفاوت مراتب تا بدان جا تأکید شده است که حتی اگر رعیتی مرتبت شاهی پذیرد، امری که به ندرت درحکایات سعدی واقع شده است، وی بنا به وظیفه و مقام پادشاهی از رعیّت جدایی می‌جوید. البته اعتلای مرتبت‌اجتماعی و وصول فرودستان به مقامات شامخ در آثار سعدی هیچ گاه مذموم شناخته نشده، چنان که‌بسیاری از وزرای او از خمول به جایگاه رفیع رسیده‌اند، مع ذلک فاصلۀ فرودستان و زورمندان جاودانی است.اعتقاد سعدی به این تفاوت مراتب بین فرودستان و زورمندان بیشتر معطوف به فاصلۀ بین دولت و رعیّت‌است تا اختلاف بین طبقات اجتماعی. به جز ثروتمندان که عموماً سعدی ایشان را گروهی جدا از بقی ه جامعه‌می‌شمارد ـ که گرچه از رعیتند، ولی منافع و کردارشان ایشان را به دولت و قدرتمندان سیاسی نزدیک ساخته‌است ـ بقیۀ طبقات رعایا اعم از روستاییان و شهروندان (یا شهر بندان) در آثار سعدی چندان از یکدیگر از نظرمنافع اجتماعی و مواجه با دولت متفاوت نیستند. در مقابل رعیّت، سعدی دولت را متشکل از لشکر و دیوان ودرگاه می‌داند. این معارضۀ سنّتی بین رعیّت و دولت که متفق‌الرای همۀ متفکران سیاسی ایرانی است، در نظرسعدی نیز ناگزیر و دایمی است و مقایسۀ دایمی بین شاه و گدا، که در ادب فارسی ریشۀ عمیق دارد، در آثارسعدی نیز مشهود است.

تنها طریقی که سعدی (شاید به تبع داستان‌های عامیانه) در مورد برشدن گدایان بر تخت شاهی پیشنهادکرده، همانا بر سبیل تصادف است که آن هم نتیجه‌ای جز ادبار ندارد. پادشاهی که مُرده است چون بلاعقب‌بوده، وصیت کرده «که بامدادن ، نخستین کسی که در شهر اندر آید تاج شاهی بر سر وی نهند و تفویض‌مملکت بدو کنند». گدایی که بدین ترتیب به شاهی رسیده ، طبعاً

از عهده لوازم سلطنت برنیامده و نه تنها باجنگ داخلی و سرکشی حکام محلی مواجه شده و ولایاتی را از دست داده است ، بلکه «فی الجمله سپاه و رعیت‌به هم برآمده‌اند.» به هم خوردن تعادل جامعه و تعارض سپاه و رعیت، پادشاه گدا پیشه را ملول کرده و به عدم‌توانایی خود واقف ساخته است و به زبان شِکوه به یاری قدیمی گفته «آن گه که تو دیدی غم نانی داشتم وامروز تشویش جهانی»35. وضعیت اسفناک این شاه و حدیث آرزومندی او برای بازگشت به دوره گدایی عدم صح ه سعدی را به این چنین انتخابی تأیید می‌کند. همین امر که انتخاب وی صرفاً بر حسب تصادف بوده وهیچ قابلیت و فضیلتی ملاک کار قرار نگرفته است ، نکته در خور تعمقی است. گویی سعدی این ماهیتِ تقدیریو اتفاقی قدرت را که ناشی از عدم وجود یک نظام منطقی اجتماعی ـ سیاسی برای انتقال و بقای دولت و یا برکشیدن فرودستان به قدرت است را سرزنش می‌کند اگر چه می‌داند که این افتادن «سایه همای» سلطنت بر سرگدا، که به تبع فرهنگ عامیانه در ادب فارسی این چنین رواج یافته است ، تنها طریقی است که رعیت می‌تواندرؤیای قدرتمندی را در سر بپرورد.

پیوند کالبدی بین دولت و رعیت

علی رغم تأکید بر فاصله عمیق بین دولت و رعیّت، سعدی مادام که پادشاه بتواند به وظیفه خود در حفظ رعیّت عمل کند، مقام وی را مشروع و موجه می‌داند. همین معنی در آخرین حکایت «در سیرت پادشاهان» اززبان اسکندر تأکید شده است . این اسکندر اندرزنامه‌ای ایرانی، که نقشی خیال‌انگیز و مغایر با کردار اسکندرتاریخی دارد، کلید جهانداری خویش را در رعایت دو اصل دانسته است: «هر مملکتی را که گرفتم، رعیتش‌نیازردم و نام پادشاهان جز به نکویی نبردم».36 دور نیست که سعدی این مضمون را عمداً در پایان باب‌آورده تا جاودانگی سلطنت را علی رغم دگرگونی و دست به دست گشتن آن (در این جا از دارا به اسکندر)مشروط به حفظ رعیّت نماید. به عبارت دیگر، حتی بر باد دهنده دودمان دارا نیز بر ابدیت پیوندی بین آسایش مردمان و بقای دولت معترف است.

تأکید بر این پیوند کالبدی در دیده سعدی بیش از آن که به صرف اخلاقیات باشد، نتیج ه مصلحت اندیشی و وظیفه گرایی اوست. به همین علت نیز سعدیِ گلستان وقتی که در جامع دمشق بر تربت یحیی پیغامبرمعتکف بود، در پاسخ به «یکی از ملوک عرب که به بی انصافی منسوب بود» و از سعدی طلب همتی کرده وخواسته بود در مواجهه با دشمنی صعب خاطری همراه او کند، گفته بود: «بر رعیت رحمت کن تا از دشمن قوی‌زحمت نبینی» ارتباط اندامی بین رحمت بر رعیت]نظیر حکایت 6[و امنیت کشور در این حکایت با ابیات بسیارمشهوری که دیری است با نام سعدی عجین شده، بار دیگر تأکید شده است:

بنی آدم اعضای یک پیکرند]یکدیگرند[که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

تو کز محنت دیگران بی‌غمی نشاید که نامت نهند آدمی37

ورای معنی جامع و متعالی این ابیات که محل علاقه همگان شده و حاکی از انسان مداری یگانه اوست ، درمتن این حکایت بخصوص، توجه سعدی به ویژه معطوف به پیوند دولت و رعیّت است. در بیت اول گوهریکسان بنی آدم اشاره به همسانی شاه و گداست (که قبلاً بدان پرداختیم) این هر دو بشرند و تنها به لحاظ‌نقشی که به ایشان محول شده از یکدیگر تمایز یافته اند . بیت دوم اما، موکداً این رابطه اندامی را نمایانده است،چون یکی از مردمان زحمت بیند، الزاماً بقیه افراد جامعه نیز گرفتار بی قراری و نابسامانی می‌شوند. چون‌پادشاه و دولت منشأ بی‌عدالتی گردند، جامعه دچار عصیان خواهد شد. به همین روال بیت سوم که انتقاد تندی‌از بیگانگی و انزوای زورمندان و عجز ایشان از درک محنت رعیّت است (چنان که گذشت) در واقع نتیجه‌منطقی همین قطع

رابطه اندامی است. بیگانگی و عدم شناخت از دستگاه اجتماعی بالمآل منجر به سقوط و طردزورمندان بد کردار از دستگاه آدمیت یعنی هیأت اجتماع می‌شود. مقایسه بین انسان یا عالم اصغر(microcosm) و جامعه یا ع الم اکبر (macrocosm) در ادب سیاسی دنیای قدیم امر تازه‌ای نیست ولی تأکیدسعدی بر خودکاری این دستگاه آدمیت، اشاره ظریفی به تحرک قایم به ذات آن دارد. همین ارتباط اندامی سبب‌می‌شود که جامعه به خودی خود به دفع ستمگری و تصحیح حلقه عدالت در نظام اجتماعی بپردازد. عصیان‌رعیّت در دیده سعدی گویا راه نهایی وصول به این تعادل کالبدی است.

نادانی و ستمگری پادشاه سبب زیاده‌روی و زورگویی و گشاده دستی عمّال دولت و لشکر به عام ه مردم می شود و مانع از آسایش و بالنتیجه نقصان درآمد رعیت و بالمآل اسباب فقر کشور می‌گردد و این خودتضعیف دولت و سرنگونی سلطنت را به دنبال دارد. بقا یا فنای تاج و تخت بدین‌ترتیب منوط به «گرد آمدن خلق» شده است.

نحوه خلل در دایره عدالت را سعدی در تصویری بسیار گویا و ماندنی آورده است:

اگر ز باغ رعیّت ملک خورد سیبی　　برآورند غلامان او درخت از بیخ

به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد　　زنند لشکریانش هزار مرغ به سیخ38

اندکی بعد از عهد سعدی، رشیدالدین فضل الله همدانی و وزیر مشهور عهد غازان همین ابیات سع دی را درمکاتبات رشیدی نقل کرده و در پی آن در شرح دایره عدالت آورده است: «و چون احوال ایشان]رعیت[خراب‌شود، ملوک را هیچ کامی به حصول نپیوندد و چون در عاقبت امور نظر کنی اصل مملکتداری عدل است چنان‌چه در این دایره مثال آن نموده‌ام...»39.

لا تحصل السطنه الا بالجند

پادشاهی حاصل

نشود الا به لشکر

ولا الرعیّ الّا بالعدل　　نگاه توان داشت و رعیت را به عدل　　توان جمع کرد و لشکر به مال　　ولا الجُند الّا بالمال

و مال از رعیت

حاصل گردد

ولا المال الّا بالرّعیّ

خیره سری پادشاهان و عصیان رعیت

جامعه‌ای که در آثار سعدی وصف شده مقهور و مرعوب نیست و مردمانش در مقابل دولت حاکم ،برده وار مطیع و منقاد نیستند. در برابر ستم پیشگی و خیره‌سری ملوک تا آن جا که بتوانند ساکت نمی نشینندو شکایت و اعتراض خود را به زبان

می‌آورند. اگر فرصتی دست دهد در درگاه شاهان به دفاع از حقوق خودبرمی‌خیزند و حتی گاهی دست از جان شسته و خطا و بزهکاری پادشاهان را به رُخشان می‌کشند. گاهی‌ارباب دیوان را هم رسوا و سیاهکاری و زد و بندشان را آشکار می‌کنند. اگر از هر جا دستشان کوتاه شود، یاراه هجرت می‌جویند و به مُلک دیگری می‌روند و یا اگر ستم از حدّ بگذرد، عصیان می کنند و تاج و تخت شاهی‌را به باد می‌دهند. گول و حقارت‌پذیر و ظلم پرست نیستند و به هنگام استیصال حداقل جفا کار را در درگاه الهی نفرین می‌کنند و وعده پادافره روز حساب را به یاد او می‌آورند.

گرچه سعدی هیچ گاه علناً طغیان و انقلاب رعیّت را تجویز نمی‌کند، ولی هیچ وقت نیز بر خلاف روال کلی اندرزنامه ها سرسپرده قدرتمندان نیست و عاصیان را به خاطر قیامشان در برابر زورگویان تقبیح نمی‌کند.دیدگاه واقع بینانه و تذکر تاریخی در بینش سعدی عصیان را نتیجه غایی و شاید محتوم زورگویی و ارعاب وخیره سری می داند . دیر یا زود مردم مستأصل فتنه می‌کنند و جفا کار را سرنگون می‌سازند، ولی عصیان‌راهبر به نظام سیاسی جدیدی نیست و فقط موجب جایگزینی سلطانی جدید به جای ستم پیشه قبلی می‌شود.پادشاهی که غالباً رقیب قدرتمند قبلی بوده است. این دگرگونی توأم با خشونت و عصیان در نظام سیاسی ازنظر سعدی شاید محتمل‌ترین و متعارفی‌ترین روش دست به دست گشتن دولت است. بی‌شک این رمزی ازوقایع ایّام خود سعدی است که عصیان مردم و نه انتقال ارثی قدرت در دودمان پادشاهی، اسباب تغییر وتبدیل ناگهانی می‌گشته است (چنان که بیاید).

حکایت خیره سری یکی از ملوک عجم که از جورش خلایق «راه غربت» گرفته بودند، نمونه خوبی ازماهیت و عاقبت عصیان مردم است. این پادشاه نه تنها از کم شدن رعیت و نقصان پذیرفتن ارتفاع ولایت وبالنتیجه تهی ماندن خزانه و زور آوردن دشمنان یعنی عوامل پیوسته حلقه عدالت هوشیار نشده است، بلکه‌گوشزدهای تاریخی و داستان گذشتگان نیز نتوانسته او را به وضع اسفناک ملک خودش آگاه سازد. بالاخره‌خواندن شاهنامه در مجلس او «در زوال مُلک ضحاک و عهد فریدون » (یعنی مثل اعلی در علل وقوع فتنه و زوال‌مُلک در ادبیات فارسی) پادشاه جفاکار را به این اندیشه و پرسش واداشته است: «هیچ توان دانستن که فریدون‌که گنج و مُلک و حَشَم نداشت، چگونه بر او مملکت مقرر شد؟» این پرسش شاه که علی رغم خزانه خالی ووضع اسفناک کشور خویش بر این تصور بود که همه اسباب قدرت را در اختیار دارد، نشانه اعتماد به نفس کاذبی است که از نظر سعدی به واسطه استیلای جابران بر عوامل قدرت حاصل می‌شود. همین مسلّم شدن مُلک ظاهری ، سلطان مغرور را از بابت شکست ضحاک و برکشیده شدن فریدون به تخت به دنبال قیام مردم‌به شگفتی واداشته است . تفسیر وزیر صالح در پاسخ به شگفتی شاه، ماحصل کلام سعدی درمبحث انقلاب‌است. وزیر ناصح می‌گوید: «شنیدی خلقی » بر او]فریدون [به تعصّب گرد آمدند و تقویت کردند و پادشاهی‌یافت»40.

اشاره به عصبیت در گفته وزیر، بر خلاف نظریه عصبیت در اندیشه مورخ و متفکر بزرگ مغربی‌ابن‌خلدون که قریب دو قرنی بعد از سعدی آن را اساس نظریه فلسفه تاریخی خود قرار داد، مبتنی بر عِرق قومی و پیوند قبیله‌ای نیست و از آن مهم‌تر بر پای ه اعتقادات مشترک مذهبی نیز بنیاد نیافته است. سعدی‌دراین جا با مؤلفین اندرزنامه‌های شاهی همراه است که: «المُلک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم... مُلک با کفربپاید و با ستم نپاید»41. آن چه مردمان را «به تعصّب» گِرد فریدون آورده، ظلم ضحّاک است. شاید هیچ کجاصاحب گلستان همدلی خود را با فلسفه تاریخی شاهنامه و اساطیر ایران این چنین به روشنی نشان نداده‌است. اخطار وزیر به پادشاه نکته بسیار مهمی را خاطر نشان ساخته است: «چون گرد آمدن خلقی موجب‌پادشاهی است تو

مر خلق را پریشان برای چه می‌کنی، مگر سر پادشاهی کردن نداری؟» نه تنها بار دیگرسعدی از زبان وزیر نظریِ خود را در مورد اسباب مشروعیت دولت تکرار کرده است، بلکه قدمی پیش‌تر رفته‌و بیعت خلق را برای بقای سلطنت لازم شمرده است.

این صراحت لهجه وزیر که پادشاه را به ویژه به خاطر فقدان دو اصل بقای پادشاهی یعنی کَرَم و رحمت‌نکوهش کرده است، در مزاج شاه مغرور مؤثر نمی‌افتد و بر عکس او را به خشم آورده و وزیر صالح را روانهٔزندان ساخته است، اما بسی بر نمی آید که پادشاه نتیجهٔ حماقت و غفلت خود را می‌بیند. جمعی از بنی اعمام اوبه منازعت با پادشاه خودکامه بر می‌خیزند و مُلک پدر را از او می‌طلبند. با ظهور مدعی ارثی با تاج و تخت،یعنی یکی از اساسی‌ترین مشکلات نظام سنّتی سلطنت، آخرین پایهٔ دوام دولت شاه جبّار فرو می‌ریزد. «قومی‌که از دست تطاول او به جان آمده بودند و پریشان شده، برایشان]یعنی بنی اعمام[گرد آمدند و تقویت کردندتا مُلک از تصرف این به در رفت و مر آنان را مقرر شد»42.

نکتهٔ مهم در این حکایت مسئلهٔ «تعصّب خلق» است که از قدرتمندی جبار دریغ داشته شده و در مقابل به‌رقیبش ارایه شده است. سقوط پادشاه عجم نیز نظیر ضحّاک، که در این حکایت به عنوان هشداری برای‌پادشاه آمده است ، به خاطر عوامل دراز مدت نقصان مُلک و مشکلات ناشی از مختل شدن دایره عدالت است که‌در نهایت خلق را بر او شورانیده است . اگر چه سع دی شورش مردم را علت سقوط پادشاه ستمکاره می‌داند،لکن به شهادت همین حکایت عصیان خلق باعث نابودی نظام سلطنت نشده است. انقلاب رعیّت برای رجوع به‌وضعیت متعادل گذشته بوده و فقط وقتی به نتیجه رسیده است که مدعی‌یی با سابقهٔ خصوم ت با شاه حاکم،پادشاه جفا گستر را سرنگون کرده است. چنان که قیام مردم به راهبری کاوه و سقوط ضحاک نیز پادشاهی‌فریدون را به دنبال داشت. فریدون نیز چون بنی اعمام پادشاه عجم در حکایت سعدی، با ضحاک سابقهٔخصومت و پدر کشتگی داشت . وزیر صالح بی‌جهت حکایت ضحاک و فریدون را در شاهنامه برای شاه غافل‌و خطا کار نخوانده بود.

بدین ترتیب پرداختن سعدی به علل عصیان رعیّت نیز چون تعبیرات او درباره ارتباط کالبدی بین دولت ومردم، پایمال شدن حقوق فرد و بیگانگی پادشاهان از احوال مردم، همگی حاکی از اشاره او به یک جریان‌مداوم تاریخی در حیات سیاستی جامعه و لزوم آگاهی بر این تداوم تاریخی است. گویی ورای ساحت‌اندرزگویی متعارفی، شاعر با ظرافت کلام خواننده هشیار را به پذیرفتن سقوط و تباهی غیر قابل اجتناب‌ارباب قدرت می‌خواند. همان رمزی که در حکایت اول گلستان بر طاق ایوان فریدون نوشته شده بود. این پیام‌بی شبهه خالی از یأسی عمیق و اساسی نسبت به فرهنگ سیاسی مورد نظر سعدی نیست . علی رغم آمیختن به «شهد ظرافت» گویی «تلخ داوری پندِ» سعدی به ما هشدار می‌دهد که علی رغم هر مصلحت اندیشی وتدبیری ، از هیچ دولتی رستگاری و فرجام خوش را نباید انتظار داشت. این به قول منطقیون «توالی فاسد »همواره واصلان به قدرت را به بیگانگی و پایمال کردن حقوق رعیت و در نهایت تباهی و سقوط می‌کشد. سیرادواری (cyclical) تاریخ ذاتی همهٔ دولت هاست و اگر جایی برای بهبود تدریجی و نسبی نیز در نظام سیاسی‌و به اعتباری کلّ جامعه، باقی باشد، ولی روزگار رعیت اصولاً همیشه به همین منوال خواهد بود. اگر اقبال با اویار افتد، تنها می‌تواند که گلیم خود را از طوفان بلای دولت بیرون کشد . هشدار وزیران ناصح ، سرزنش زهادگوشه نشین وپند جهاندیدگان فقط می‌تواند که اندکی از شتاب این دگرگونی محتوم بکاهد ولی ماهیت آن راتغییر نتواند داد.

پی نوشت:

1. کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1362. باب اول، حکایت 1،ص 37 ـ 38. کلیهٔ ارجاعات متن، به این چاپ است که شماره صفحات آن با چاپ اول تهران ، 1320 متفاوت است . در همه مواضع شمار ه

حکایت نیز آمده است. در «مواعظ» نیز شماره غزلیات به ترتیب سنتّی مذکوراست، ولی قصاید فقط با شماره صفحه و عنوان مشخص شده است.

2. در معنی «سیاست» و تحول این واژه چنان که در آثار متفکرین سیاسی عهد اسلام آمده است، ملاحظه کنید:

B. Lewis, *The Political Language of Islam*; Chicago, 1988,

E.I.J.Rosenthal *Political Thought in medieval Islam*. Cambridge, 1958 118-21

3. ن. ک. رستگار فسایی، منصور، سعدی و فردوسی ، ذکر جمیل سعدی ، مجموعه مقالات و اشعار به مناسبت بزرگداشت هشتصدمین سالگرد تولد شیخ اجل سعدی علیه الرحمه، گردآوری کمیسیون ملی یونسکو، 3 جلدتهران ، 1364، جلد 2، ص 53 ـ 130.

4. گلستان، 1، حکایت 26، 61.

5. همان، حکایت 28، 63.

6. در ماهیت فرّه از جمله بنگرید به مباحث بسیار فاضلانه و ممتع در:

H.W.Bailey *Zoroastrian Problems in the Ninth - Century Books*Oxford, 1943' 1-77'

درباره «خویشکاری» بنگرید:

R.C.Zaehner *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*; London, 1961' 150-52'

برای بعضی نمونه‌های هبوط و صعود فرّه در شاهنامه:

E.Yarshater "Iranian Common Bliefs and World - View" *The Cambridge History* of *Iran* in, ed., III (1) Londin, 1983' 345-46*idem.*

7. 3 (آل عمران): 26 «بگو ای خدای صاحب مُلک، مُلک به هر که خواهی می‌دهی و ملک از هر که خواهی‌می‌ستانی، هر که را خواهی عزیز می‌کنی و هر که را خواهی ذلیل می‌کنی. همه خوبی‌ها به دست تو است که توبر همه چیز توانایی .» (ترجم ه ابوالقاسم پاینده]تهران، 1339[) درباره معنی ملک و دولت و تحول آن بنگرید:

EI *F.Rosenthal); R.P.Mottahedeh Loyalty and Leadership in an early Islamic Society*(

Dawla(princeton, 1980) 185-90.

8. گلستان، حکلیت 1، 38.

9. همان، دیباچه، 35.

10. بوستان 2، حکایت 10، 264.

11. همان، 1، حکایت 14، 238.

12. گلستان، حکایت 37، 67.

13. شاهنامه فردوسی، مسکو، 1970، جلد 8، ابیات 3941 ـ 3944 و 3796 ـ 3797.

14. بوستان، 1، حکایت 1، 222: بیت

«شنیدم که جمشید فرخ سرشت‌به سرچشمه‌ای بر به سنگی نوشت»

در این حکایت شاید اشاره مبهمی به حجاری‌های ساسانی به برْم دلک (Barm Delak) در دوازده کیلومتری‌شرق شیراز است (بنگرید به محمدتقی مصطفوی، اقلیم پارس، تهران، 1343، ص 78 که شاید سعدی آنها رادیده یا وصفش را شنیده است . از

سه مجلس حجاری بر صخره کوهستانی کنار چشمه دلک یکی نقش‌برجسته پادشاه ساسانی، احتمالاً بهرام پنجم است . مطالعه دقیق سعدی شاید اشارات دیگری به اماکن‌باستانی فارس و دیگر نقاط را آشکار سازد. ایوان فریدون، کلاه کیخسرو و اشارات نظیر این حاکی از توجه‌شاعر به حجاری‌ها و ویرانه‌های باستانی است، چنان که قبل از او نیز ابونواس و متنبی و یا خاقانی و نظامی و بعدها حافظ نیز از این مناظر متأثر شده‌اند. این که اتابک فارس و ممدوح سعدی، ابوبکر بن سعد، خود را«وارث ملک سلیمان » می‌خوانده است، شاید بی ارتباط با همجواری با تخت جمشید و تخت سلیمان نباشد .جمشید غالباً در ادبیات عامیانه و نیمه عامیانه در ایران مرادف سلیمان و یکسان با او تلقی می‌شده است.

15. همان، 1، حکایت 5، .226

16. درباره غرور مالیخولیایی جمشید و دوری گزیدن فرّه ایزدی از او بنگرید به شاهنامه ، 1، 42 ـ 43 و 49.فردوسی عاقبت فریدون را بعد از کین ایرج و مرگ هر سه پسرانش چنین توصیف می‌کند:

کرانه گُزید از بر تاج و گاه‌نهاده بِق خود سر هر سه شاه

پُر از خون دل و پُر ز گریه دو روی چنین تا زمانه سر آمد بر اوی.

(شاهنامه، 1، 133).

17. «کَرَم کن که...»: بوستان، 1، حکایت 5، 226؛ «که فردا به داور بود...»: همان، 1، حکایت 9، .232

18. گلستان، 1، حکایت 3، .38

19. به تصحیح جلال الدین همایی، چاپ سوم، تهران، 1361، ص .96

20. سیر الملوک (سیاست نامه) به تصحیح هیوبرت دارک، چاپ سوم، تهران، 1355 ص، .80

21. گلستان، 1، حکایت 2، .38

22. همان، 1، حکایت 37، .67

23. بوستان، 1، حکایت 9، 232، تعابیر سخن گفتن با کاسه سر (ایضاً در بوستان، 1، حکایت 17، 246) و هم چنین غذای کرمان شدن هر دو بی‌شباهت به گفته هاملت در گورستان نیست:

That skull had a tongue in it, and could sing once; how the kuave jowls it to the " ground, asif it were Cain's jaw-bone, that did the first murder! This might be the pate od a politician,which this ass now o'er-offices, one that would circumvent God,might it not?... Or of acourtier, which could say, Good morrow sweet lord!... Why, e'en so, and now my ladyworm's; chapless, and Kuocked about the mazard with a sexton's spade. Here's finerevolution,an we had the trick to see't. Did these bones cost no more the breeding buttoplay at loggats with'em? mine ache to think on't."

«وقتی این جمجمه هم زبانی با خود داشتی و سراییدن توانستی؛ حسرتا که چگونه آن رند]فلک [بر زمینش کوبید گویی که آرواره قابیل بود، همان که نخستین قتل را مرتکب شد. بوَد آیا که این کاسه سر، که اکنون خر]خطاب به گورکن و یا «فلک »؟[چنان بدو بی‌حرمتی می‌کند، که از آنِ سیاستمداری]صاحب اقتداری[باشد که‌با خدا هم نیرنگ می‌کرد؟ و یا از آنِ یکی از اهل درگاه که]به اربابش[چنین توانست گفت: «روز حضرت اجل‌عالی بخیر!» چرا که نه ؟ و حالا نوبت سرکار معظم ه کرم است ؛

بی‌آرواره و کوفته در مغز با بیل گورکنی. اینک‌طرفه زیر و زبری است و ما به طرفندی آن را دیدیم. آیا این جمجمه دیگر ارزش هیچ نگاه داشتی جز آن که‌بدان چوگانی ببازند، نداشت؟ سر من از فکر بدان هم به درد می‌آید».

The Oxford Shahespeare Complete ,W.J. Crig ed. (London, 1965), "Hamlet." act V ,*Works*

scene I (901)».

وجه مشابهت بین دو قطعه را نباید صرفاً یک توارد دانست. شاید تحقیق بیشتر در ترجمه‌های اولیۀ بوستان‌به زبان‌های اروپایی در آخر قرن 16 و ابتدای قرن 17 مفتاحی بر این معضل باشد.

24. بوستان، 1، حکایت1، .220

25. همان، 1، حکایت 8، 23. شاید در مصرع آخر انعکاسی از ایلغار مغولان باشد که هم در آثار سعدی بارها به عنوان خشم خدای از آن یاد شده و مغولان خود نیز، مخصوصاً چنگیز، بر آن اعتقاد بوده‌اند. ویرانی عالم که به خوبی بر سعدی ، نظیر هر صاحب بصری در آن عهد روشن بود.

26. سیرالملوک، .11

37. گلستان، 1، حکایت 28، 62ـ .63

28. بوستان، 1، حکایت 9، .232

29. همان، 1، حکایت8، .230

30. همان، 1، حکایت 2، .223

31. گلستان، حکایت 13، 48ـ49

32. گلستان، 1، حکایت 13، 48ـ .49

33. همان، 1، حکایت 22، .58

34. همان.

35. همان، 2، حکایت 28، 85 ـ .86

36. همان، 1، حکایت 41، 69. ذکر اسکندر در اندرزنامه‌های ایرانی سابقۀ طولانی دارد. روایت نامه‌نگاری او باارسطو و مشاوره در امر جهانداری و حفظ پادشاهی از جمله در نظام‌الملک، سیرالملوک، 42 و در اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی آمده است.]لنکهو، 1300 قمری، ص 438ـ 439[. شاید این حکایت سعدی‌نیز گوشه چشمی به همین روایات دارد. نصیحه‌الملوک ، محمد غزالی، چاپ چهارم، تهران، 1367، 128 ـ 159،129ـ 160، 166 بعضی از این روایات را آورده است. ایضاً ملاحظه کنید درآمد «پادشاهی اسکندر» درشاهنامه، جلد 6 و 7 را که بی‌ارتباط با مضمون گلستان نیست.

37. همان، 1، حکایت 10، .47

38. همان، 1، حکایت 19، 56. این ابیات را سعدی به زبان انوشیروان عادل در حکایتی در معنی بنیاد تدریجی‌ظلم آورده است.

39. به تصحیح محمد شفیع لاهوری، لاهور، 1947/ 1367، شماره 22، 114، 118ـ 119. برای بحث مشبع دربار ه نظریۀ عدالت در نظام سلطنت ایران از جمله بنگرید:

A.K.S. Lamdton "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship",*Studia Islamica* 17 (1962).

نقل اشعار سعدی در مکاتبات رشیدی در حوالی 1336ـ 1337/728ـ 737 قریب هفت دهه بعد از تدوین گلستان حاکی از آوازه و «صیت سخن» سعدی است.

40. گلستان، 1، حکایت 6، 43ـ 44.

41. سیرالملوک، 15.

42. گلستان، حکایت6، 43 ـ44.

انوشیروان و بوزرجمهر در گلستان سعدی

حمید دباشی

زنـده است نام فرخ نوشیروان به خیر گرچه بسی گذشت که نوشیروان نماند

سعدی، گلستان

1. دو شخصیت توأمان انوشیروان و بوزرجمهر از دیرباز در فرهنگ شفاهی و کتبی ایرانیان جای برجسته و متمایزی داشته است. این دو شخصیت که شاید برای اولین بار دقیق‌ترین تفصیل چگونگی ساختن و پرداختنشان در شاهنام ه فردوسی شکل گرفته است1عمق ریشه‌ها و وسعت شاخ و برگشان از حدودمسلمات تاریخی فرا رفته و به قلمرو اسطوره و خیال راه یافته است . پرداختن تدریجی این دو شخصیت‌توأمان را در طول تاریخ فرهنگ سیاسی ایران باید محل گذار یکی از ماندگارترین صبغه های مفروضات قومی‌ایرانیان دانست. از ادغام این دو عنصر اسطوره‌ای که یکی مظهر «عدل» و دیگری مظهر «خرد» بوده است،فرهنگ سیاسی ایران یکی از دیرپای‌ترین مسایل مبتلا به جوامع ایرانی، یعنی مسئلهٔ عد الت اجتماعی را موردتأمل و تفسیر قرار داده است. آن چه در پس داستان‌های مربوط به این دو تن مشهود و جاری است، وجدان خلاق قومی و فردیِ ملتی است که با زبان تمثیل و استعاره موجباتِ عملیِ عدالت اجتماعی و مرجعیتِ مشروع‌سیاسی را جستجو می‌کرده است.

اهمیت گلستان سعدی

2. از اهم متون پایه‌ای که در آن داستان‌های مربوط به انوشیروان و بوزرجمهر آمده است ، گلستان سعدی است . تصنیف گلستان سعدی به سال 656 هجری قمری بوده است.3

اقبال خاص و عام به گلستان از زمان تألیف آن تاکنون خود معرف وسعت دامنه‌ای می تواند بود که در آن‌حکایات و اشعار سعدی زبانزد همگان بوده است. به قول زنده‌یاد دکتر غلامحسین یوسفی «به زودی آوازه‌این کتاب در همه جا پیچید . خاص و عام آن را به مطالعه گرفتند و پسندیدند و قرن‌هاست در سراسر قلمروزبان فارسی و بسیاری از کشورهای اسلامی و غیره آن را به درس می‌خوانند».4 ترویج عمومی حکایت‌گلستان خود مؤید این نظر می‌تواند بود که تشکلِ فرهنگ سیاسی ایران تا حد قابل ملاحظه‌ای مدیون و مرهون‌ادبیات فارسی بوده است.5ادبیات مکتوب فارسی را که به هر حال با ادبیات شفاهی آن ارتباطی نزدیک وطبیعی دارد، باید در واقع محمل و مأویِ قدیمی‌ترین لایه‌های تفکر قومی ایرانیان دانست. از قِبَل این ادبیات بوده است که پر جنب و جوش‌ترین ادوار تاریخی و دیرپای‌ترین تجارب قومی محک و معیارهای معتبر برای ثبت و ضبط یافته است . داستان‌های مربوط به انوشیروان و بوزرجمهر همچون بسیاری حکایات دیگر،فی‌الواقع الفبای تعقل و تفکر تاریخی ایرانیان بوده است. شاید بسیار دور از واقعیت نباشد اگر امکان درک واستنباط تاریخی جوامع ایرانی را در واقع در گرو معاییر و موازینی بدانیم که مفردات و ترکیبات این قبیل‌حکایات در ذهن عمومی ایرانیان اهمیت و اعتبار بخشیده است، دو عنصر «خرد» و «عدالت» که همچون دو پایهٔاستوار و وزین، تمامی سنگینی فرهنگ سیاسی ایرانی بر آن استوار است، صریح‌ترین بازنمودهای خود را درهمین حکایات بوزرجمهر و انوشیروان یافته است.

3. همان‌طوری که مرحوم دکتر یوسفی در اشاره به یکی از داستان‌های انوشیروان بوزرجمهر در گلستان‌نوشته است، این قبیل قصه‌ها در واقع خود معرفِ مسایل و مقولات عدیده‌ای بوده است که جوامع ایرانی درادوار مختلفه تاریخ مبتلا به آن بوده‌اند. «هم

چنان که در دنیای واقعی، خوبی‌ها و بدی‌ها، زیبایی‌ها و زشتی‌هابسیار است و گاه در کنار هم، گلستان نیز این همه را در بر دارد و به صورتی بارز. جلوه خاص گلستان در این‌است که این عالم رنگارنگ را جلو چشم ما مجسم کرده است . مثلاً می بینیم فرمانروایان در کشورداری‌شیوه‌های متفاوت داشته‌اند...»6 و یا در اشاره به گفته مصلحت آمیز دیگری از بوزرجمهر می گوید : «پیداست‌که در این سخن بزرگمهر]که انجام کار معلوم نیست و رأی همگنان در مشیت است که صواب آید یا خطا. پس‌موافقت رأی ملک اولی‌تر است تا اگر خلاف صواب آید به علتِ متابعت او از معاتبت ایمن باشم .[مصلحت وقت و صیانت نفس بیشتر رعایت شده است تا جستجوی حقیقت. شاید در این حکایت نیز بتوان تصویری ازخودکامگی حکام مغول را در زمان سعدی جلوه‌گر دید، خاصه وقتی می‌خوانیم که خلاف رأی ایشان‌اظهارنظر کردن، به تعبیر شیخ «به خونِ خویش دست شستن بود»7هم چنان که دکتر یوسفی از این قبیل‌داستان‌ها نتیجه گرفته است «این روح محافظه‌کاری و احتیاط ـ که در بسیاری از حکایات گلستان دمیده شده ـنموداری است از محیطی ناامن و بسیاری از واقعیت های آن زمان ، وگرنه سعدی گفتن سخن حق را بارهاستوده است».8قدر مسلم آن است که داستان‌های مربوط به انوشیروان و بوزرجمهر محملِ معتبر و حساسی‌بوده است که از خلال آنها دانای شیراز می‌توانسته است به مسایل عدل و خرد بپردازد.

انوشیروان و بوزرجمهر در گلستان سعدی

4. اولین بار که در گلستان نامی از انوشیروان برده می‌شود، در حکایت دوم است از باب اول «در سیرت پادشاهان ». در این حکایت یکی از ملوک خراسان محمود سبکتگین را به خواب چنان دید که جمله وجود اوریخته بود و خاک شده مگر چشمان او که هم چنان درچشمخانه می‌گردید و نظر می‌کرد.9در تأویل این خواب‌که «سایر حکما از تأویل آن فروماندند» درویشی می‌گوید که «هنوز نگران است که مُلکش با دگران است». درادامه همین داستان است که سعدی بیت زیرا را شاهد مثال می‌آورد که:

...زنده است نام فرخ نوشیروان به خیرگرچه بسی گذشت که نوشیروان‌نماند...10 جالب توجه است که مقدم ه اشاره به نام انوشیروان همان طرح و داستان خوابی است که دیگران از تعبیرآن باز مانده‌اند و نوبت به «درویشی» می‌رسد که در واقع حکم همان بوزرجمهر را دارد که از داستان‌های‌شاهنامه می‌دانیم، او نیز از پس خوابی که انوشیروان دیده و دیگران از تعبیر آن بازمانده بودند، به دربارپادشاه ایران راه می‌یابد.11پس تقابل «یکی از ملوک خراسان» و «درویشی» که خواب او را تأویل می‌کند درواقع همان تکرار الگوی انوشیروان و بوزرجمهر است.

5. چهار بیت شعری را که سعدی در این حکایت به عنوان نتیجه می‌آورد، تداخل صدای درویش و حکمتِ خود سعدی است که:

بس نامور به زیر زمین دفن کرده‌اندکزهستی‌اش‌به‌روی زمین بر نشان‌نماند12 این بیت و نیز بیت بعدی خود مقدمه ای است بر فنای جهان:

و آن پیر لاشه]را[که سپردند زیر خاک خاکش‌چنان بخورد کز او استخوان‌نماند13اما در مقابل فنای جسم بقای نام خیر خسرو انوشیروان است که محملِ کلام درویش/ سعدی/ بوزرجمهرمی‌شود.

زنده است نام فرخ نوشیروان به خیرگرچه بسی گذشت که نوشیروان‌نماند14نتیجه آن که حرف آخر درویش به یکی از ملوک خراسان (و یا سعدی به خوانندگانش و یا بوزرجمهر به‌انوشیروان) آن است که:

خیری کن ای فلان و غنیمت شمار عمر زان پیش‌تر که بانگ برآید فلان نماند15

ادغام صدای سه گانه درویش و سعدی و بوزرجمهر مآلاً راه به نتیجه واحدی می‌برد که عبارت است ازیادآوری فنای جهان و تذکار آن که «خیری کن ای فلان». بدین ترتیب دامنه نفوذ خرد بوزرجمهر از حیطه محدود عملکرد عدل انوشیروان فراتر رفته و از آن نیز گذشته، از طریق حکایت سعدی به دایره وسیع‌تری ازتأویل و تخلق عام نشر و بسط پیدا می‌کند.

6. دومین حکایتی که در گلستان در آن از انوشیروان یادی شده، حکایت نوزدهم از باب اول است «درسیرت پادشاهان ». بر اساس این داستان انوشیروان روزی در شکارگاهی صیدی کباب کرده، غلامی را به‌روستا به جستجوی نمک می فرستد و به او خاطر نشان می‌کند که «زینهار تا نمک به قیمت بستانی تا رسمی‌نگردد و دیه خراب نشود».16در جواب این سؤال که «این قدر چه خلل کند؟» انوشیروان می‌گوید : «بنیاد ظلم درجهان]اول[اندک بوده است و به مزید هرکس بدین درجه رسیده است».17بر خلاف حکایت اول که انوشیروان‌و بالطبع یکی از ملوک خراسان در جهت دریافت خرد بوزرجمهر و یا درویش قرار گرفته‌اند، در این حکایت‌انوشیروان خود منشأ خرد خسروانی است. این خود انوشیروان است که صدای وزیر خردمند خویش رادرونی کرده، می‌گوید که «بنیاد ظلم در جهان]اول[اندک بوده است و...الخ ». تداخل دو صدای انوشیروان وبوزرجمهر در یکدیگر که در شاهنامه نیز موارد عدیده مشابهی دارد،18مؤید توفیق فرهنگ سیاسی ایران است در تشکیل و تبیین دو عنصر توأمان عدل و خرد که در واقع یادآور همان مقوله فیلسوف ـ پادشاه درفلسفه افلاطون و دیگران است.19

7. همین حکایت اما خود پایه حکمتِ سعدی است که این بار ادغام صدای انوشیروان و بوزرجمهرمی‌گوید:

اگر ز باغ رعیت ملک خورد سیبی برآورند غلامان او درخت از بیخ

به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد زنند لشکریانش هزار مرغ به سیخ20

قدرتِ نفوذ کلام سعدی را پس از تصنیف این حکایت در گلستان نه فقط در جزالت سخن خود او که می‌بایددر تداخل و ادغام صولتِ عدل نوشیروانی و نیز حرمت خود بوزرجمهری جستجو کرد. این قبیل گسترش‌تصاعدی نفوذ کلام است که دامنه عملکرد اندیشه‌ای را در یک فرهنگ سیاسی توسعه می‌دهد. با انتساب این‌عبارات و حکایات به پادشاهی که معروف خاص و عام در عدالت و خرد بوده است، سعدی در واقع نمونه والگویی استوار برای عدالت اجتماعی و خرد عملی در محدود ه فرهنگ سیاسی خود فراهم می‌آورد، چه انتساب‌اقوال حکیمانه مستقیماً به خود بوزرجمهر باشد، چه به تالی توأمان او در کسری انوشیروان ، نفوذ کلام‌سعدی هیبت و حرمت دو عنصر اسطوره‌ای را در فرهنگ سیاسی ایران به مدد گرفته و در واقع مبلغ و مروج دو ایده آل به پیوسته عدل و خرد می‌گردد. بنابراین دو موجود نمادین «انوشیروان» و «بوزرجمهر» در گلستان‌هم چنان که در منابع دیگر بیش از آن معرف «شاه» و «وزیر» باشند، در واقع مبیّن دو فضیلت اساسی درفرهنگ سیاسی ایرانند، یکی عدالت و دیگری خردمندی . بنابراین ایده‌آل توأمان «عدالت» و «خرد» ـ که«انوشیروان» و «بوزجمهر» را باید دو نماینده سمبلیک آن دانست ـ بی شک دو پایه و محور اصلی درمشروعیت و مرجعیت سیاسی در فرهنگ سیاسی ایران را تش‌کیل می دهد . مشروعیت و یا عدم مشروعیت‌حکومت‌های جاری در تاریخ از این جهت همواره در گرو تطابق عینی یا ضمنی آنها با این محک معتبر درفرهنگ سیاسی ایران بوده است.

8. سومین حکایتی که در گلستان سعدی حاوی اشاره‌ای به انوشیروان است ، حکایت سی و یکم از باب اول«در سیرت پادشاهان» است. در این حکایت شخصیت بوزرجمهر نیز برای اولین بار در کنار انوشیروان پدیدار می گردد . سعدی می گوید «وزرای نوشیروان در مهمی از مصالح مملکت اندیشه همی کردند و هریک‌رایی همی زدند».21

خود انوشیروان هم مآلاً رأیی دارد که بوزرجمهر همان را برمی‌گزیند و در جواب وزیران دیگر که «درخفیه » از او می پرسند «رای ملک]را[چه مزیت دیدی بر فکر چندین حکیم؟» می‌گوید «به موجب آن که]انجام[کار معلوم نیست و رای همگنان در مشیت است که صواب آید یا خطا. پس موافقت رای ملک اولی‌تر است تا اگرخلافِ صواب آید به علت متابعت او از معاتبت ایمن باشم».22اهمیت این حکایت در آن است که انوشیروان‌خود در کنار هر یک از وزرا صاحب رأیی جداگانه است . از این نظر انوشیروان بار دیگر به عنصر خردمندی‌خود بازمی‌گردد، یا به عبارت دقیق‌تر نزدیک می‌شود. جالب توجه است که مآلاً بوزرجمهر نظر خود را مطابق‌نظر انوشیروان اعلام می‌کند. اگرچه در این حکایت این عمل بوزرجمهر جنبه‌ای مصلحت‌آمیز دارد، اما تداخل و تبادل نظریات و بالطبع دو هویت انوشیروان و وزیر خرمندش سابقه‌ای دیرینه دارد و حداقل تا منابع‌شاهنامه فردوسی قابل ردیابی است.23تکرار این قبیل تشابهات و تداخلات صدا و تمثیل انوشیروان وبوزرجمهر است که ما را به تدریج به مفهوم توأمان فیلسوف، پادشاه در فرهنگ سیاسی ایران نزدیک می‌کند.

9. نتیجه‌گیری سعدی از این حکایت که انعکاس صدای انوشیروان ـ بوزرجمهر نیز هست، اما مؤیدتسلیم پذیری نهایی خرد است در برابر قدرت صرف که ضرورت مبتنی بر عدالت نمی‌تواند بود. این اعتراف‌بوزرجمهر که:

خلاف رأی سلطان رأی جستن　　به خون خویش باشد دست شستن

اگر خود روز را گوید شب است این　　بباید گفتن اینک ماه و پروین24

نسلیم نهایی وجه خرد تمثیل توأمان انوشیروان ـ بوزرجمهر است به وجه قدرت. البته این امر قابل توجه‌است که بر اساس منطق حکایت، انوشیروان خود صاحب رأیی حداقل در ردیف دیگر وزراست. در جواب‌سؤال وزیران که «در خفیه » از بوزرجمهر می‌پرسند «رأی ملک]را[چه مزیت دیدی بر فکر چندین حکیم؟»وزیر خردمند در بدو امر جوابی مستدل دارد «که]انجام [کار معلوم نیست و رأی همگنان در مشیت است که‌صواب آید یا خطا». یعنی از نظر بوزرجمهر، انوشیروان همان قدر در خطا و یا صواب می‌تواند بود که «چندین‌حکیم». پس همرایی بوزرجمهر با انوشیروان می‌تواند از حداقل منطق نظری انوشیروان برخوردار باشد.مع‌هذا، در ابیات نتیجه ما شاهد تسلیم بلاشرط عنصر خرد هستیم تا جایی که اگر سلطان روز روشن را شب گوید، خود بوزرجمهر ماه و پروین را در آسمان شب جستجو خواهد کرد. این پایین‌ترین نقطه حضیضی‌است که خرد بوزرجمهری بدان تن می‌توانستی داد.

10. بار دیگر در همین باب اول گلستان در حکایت سی و هفتم یادی از انوشیروان می‌شود: «یکی مژده‌آورد پیش انوشیروان عادل که: خدای تعالی فلان دشمنت برداشت. گفت: هیچ شنیدی که مرا فروگذاشت؟»25این حکایت بازگشت دوباره‌ای است به دو عنصر توأمان خرد و عدالت در انوشیروان. سخن‌سعدی در واقع زبان حالِ انوشیروان است که:

اگر بمرد عدو، جای شادمانی نیست　　که زندگانی ما نیز جاودانی نیست26

در این حکایت عنصر خرد درونی انوشیروان شده و در واقع باعث تحکیم عنصر عدالت اوست. آن «یکی»که مژده مرگ دشمن انوشیروان را برای او آورده، خود البته نماینده ملموس چاپلوسی و چاکری است که اغلب باعث تشدید لجام گسیختگی ارباب قدرت می‌تواند بود. این نهیب درون انوشیروان (که طبق منطق جدلی تمثیل‌توأمان عدالت ـ خرد خود صدای بوزرجمهر است) که «هیچ شنیدی که مرا فرو گذاشت» نه تنها جواب دندان‌شکنی به آن «یکیِ» چاپلوس است، بلکه خود محک تحکیم متعادل دو کفه عدالت و خرد می‌تواند بود. این‌حکایت، بنابراین نقطه متقابل حکایت قبلی است که در آن عنصر خردعنان یکه تازی به قدرت پادشاه داده وضرورت عنصر عدالت را مردود ساخته است.

11. در جمهور افلاطون هنگامی که سقراط مقولهٔ «فیلسوف، پادشاه» را معرفی می کند، با کمال احتیاط وتردید سخن می‌گوید. در مکالمه با گلاکون در کتاب پنجم جمهور قبل از معرفی مفهوم فیلسوف، پادشاه ،سقراط از راه‌حل پیشنه ادی خود جهت تحقیق مدیرهٔ فاضله با عباراتی نظیر «نه چندان ساده ولی در عین حال‌ممکن» یاد می‌کند .27هم چنین تهور پیشنهاد چنین مقوله‌ای را که جهت تحقیق مدیرهٔ فاضله یا پادشاهان بایدفیلسوف شوند یا فیلسوفان پادشاه، با شناور شدن و مواجهه با موجی سهمگین یکی می‌داند.28مع هذا باترس از استهزاء و تمسخر حضار است که سقراط عبارت معروف خود را دربار ه مفهوم توأمان فیلسوف،پادشاه به زبان می آورد.29در حکایات ایرانی اما با تمثیل دو موجود به ظاهر مجزا یعنی «انوشیروان » و«بوزرجمهر» چنین به نظر می‌رسد که تلفیق و تطبیق آن دو عملی‌تر به نظر می‌رسد. با وجود این تردید و تأمل سقراط را در ارائهٔ مفهوم فیلسوف، پادشاه هنگامی که ما شاهد یکی از دو تمثیل فوق به تنهایی (یعنی‌انوشیروان بدون بوزرجمهر و یا برعکس) هستیم، بهتر می‌توان دریافت. جای تردید نیست که همان گونه که‌از فحوای کلام و نیز گه‌گاه از صراحت عبارت حکیم فرزانه یونان برمی‌آید، تطابق این دو فضیلت که مآلاًمتضمن عدالت اجتماعی می‌تواند بود، به سادگی میسر نیست، همین مهم را ما در نوسان‌های روابط بین‌انوشیروان و بوزرجمهر نیز شاهدیم.

12. آخرین باری که از کسری انوشیروان و وزیر خردمند او در گلستان یاد می‌شود، در حکایت سی وهشتم است در همان باب اول. «گروهی حکما در حضرت کسری به مصلحتی در سخن می‌گفتند و بوزرجمهرکه مهتر ایشان بود، خاموش بود . گفتند : چرا با ما در این بحث سخن نمی‌گویی؟ گفت: وزرا بر مثال اطبّاند وطبیب دارو ندهد جز سقیم را. پس چون می‌بینم که رأی شما بر صواب است، مرا بر سر آن]سخن[گفتن‌حکمت نباشد».30نکتهٔ قابل توجه در این حکایت فقط سکوت بوزرجمهر نیست . انوشیروان نیز در واقع ساکت‌مانده است. در عبارت «گروهی حکما در حضرت کسری به مصلحتی در سخن می‌گفتند» هیچ دلیلی بر سخن‌گفتن کسری وجود ندارد. سخن گفتن دیگر حکما «در حضرت» او بوده است. سکوت توأمان کسری وبوزرجمهر خود البته مقدمهٔ حکمت سعدی است که:

چو کاری بی‌فضول من برآید — مرا در وی سخن گفتن نشاید
وگر بینم که نابینا و چاه است — اگر خاموش بنشینم گناه است31

حکمت این عبارت در واقع در قدرت تشخیصی است که انوشیروان، بوزرجمهر را وا می‌دارد که سکوت وسخن به تعادل بدارند، همان منطق متکاملی که سعدی خود در جای دیگر گلستان گفته است:

دو چیز طیره عقل است: دم فروبستن‌به وقتِ گفتن و گفتن به وقت‌خاموشی32 13. سکوت و یا سخن توأمان انوشیروان و بوزرجمهر در جهت تقویت هویت متداخل آنهاست. در این جابد نیست به اصل عبارت سقراط در جمهور افلاطون توجه کنیم:

«مگر آن که فلاسفه پادشاه شوند و یا پادشاهان و شاهزادگان این جهان روح و قدرت فلسفه را به دست آورند و مآلاً قدرت سیاسی و خرد در عنصر واحدی جمع گردد و نیز آنان که طبیعتی حقیرتر داشته و یکی ازاین دو مقصد را منهای دیگری به دنبال می‌کنند مجبور به کناره‌گیری نگردیده‌اند، هیچ شهری ـ نه، بلکه نژادانسانی حتی ـ از شرور خویش صافی نخواهد گشت . فقط در آن صورت است که این کشور ما]یعنی مدیرهٔ‌فاضله[امکان حیات یافته و روز روشن را خواهد دید»33.

همان گونه که از متن عبارت سقراط نیز بر می‌آید ایده‌آل «فیلسوف، پادشاه» می‌بایستی مآلاً از تطبیق‌ماهوی و وجودی این دو عنصر مجزا حاصل شود. اشارات متعدده تمثیلی به تلفیق و یگانگی ـ سکوت و یاسخن توأمان ـ انوشیروان و بوزرجمهر نیز می‌بایستی از قبیل همین گونه تداخل هویت باشد.

14. جالب توجه است که تمامی پنج باری که از انوشیروان و یا از نوشیروان و بوزرجمهر در گلستان یادشده همه در باب اول، «در سیرت پادشاهان» است. این امر خود مبیّن ویژگی خاص گلستان سعدی در ترویج مقولهٔ فیلسوف، پادشاه در گستره وسیع‌تری از اقبال و مشروعیت فرهنگی است. بدین سبب گلستان سعدی رابه طور قطع یکی از ارکان اساسی فرهنگ سیاسی ایران می‌توان شناخت. اقبال عام، کثرت نسخ خطی، وفوربرگزیده حکایات و اشعار و نیز استفاده از متن آن، جهت تعلیم زبان فارسی از جمله نشانه‌های عدیده‌ای است که گلستان را تا دور دست ترین نقاط وجدان عمومی ایرانیان و فارسی زبانان جایگزین ساخته است.جایگزینی حکایات مربوط به انوشیروان و بوزرجمهر در باب «در سیرت پادشاهان» در واقع اندیشهٔ «فیلسوف، پادشاه» را جزء ذات وجودی مشروعیت اعلی سیاسی در فرهنگ سیاسی ایران می‌کند. کمترحکایتی در این باب از گلستان است که به نحوی با اصل عدالت و خردمندی ارتباط مستقیم و غیر مستقیم‌نداشته باشد. این مهم را می‌توان گسترش همه شمول اندیشهٔ فیلسوف ، پادشاه در سرتاسر تفکر و عملکردسیاسی ایران دانست.

15. از بوزرجمهر همچنان نیز یادی شده است در دیباچهٔ گلستان .34«...وقتی جمعی]حکمای هندوستان [در فضیلت بوزرجمهر سخن می‌گفتند و به آخر جز این عیبش ندانستند که در سخن گفتن بطیء است، یعنی‌درنگ بسیار می‌کند]و مستمع را بسی منتظر می‌باید بودن تا وی تقریر سخنی کند[. بوزرجمهر بشنید و گفت:اندیشه کردن که چه گویم به از پشیمانی خوردن که چرا گفتم:

سخندان پرورده، پیر کهن	بیاندیشد، آن گه بگوید سخن
مزن بی تأمل به گفتار دم	نگو گو و گر دیر گویی چه غم؟
بیاندیش و آن گه برآور نفس	وزان پیش بس کن که گویند بس
به نطق آدمی بهتر است از دواب	دواب از تو به، گر نگویی صواب35

این حکایت که در واقع تکرار همان مضمون حکایت «گروهی حکما در حضرت کسری به مصلحتی درسخن می‌گفتند...»است ، مقولهٔ سکوت و سخن به جا و به موقع را تأکید می‌کند. اما اشاره این حکایت به«حکمای هندوستان » (که تالی اشارهٔ شاهنامه است به فرزانگان روم که جعبهٔ دربسته‌ای را جهت امتحان‌درایت کسری برای او می‌فرستند و باز هم بوزرجمهر است که از عهدهٔ علما بر می‌آید) نشانهٔ رسیدن شهرت‌فضیلت وزیر خردمند است به اقصی نقاط عالم. گسترش عرضی حکمت فرازهٔ ایرانی در واقع نکتهٔ تأکیدی‌است بر حقانیت عام و کلی او. این قبیل اشارات را باید تمثیلات گویای یک فرهنگ سیاسی جهت حقانیت عام‌بخشیدن به فرضیه‌های خاص به شمار آورد. اگر حکمت فلیسوف، پادشاه ایرانی شرق و غرب و مرکز عالم راتحت سیطرهٔ خود درآورده باشد، این مهم بیش از هر چیز نشانهٔ اعتبار ازلی مبانی آن حکمت است.

حکایات انوشیروان و بوزرجمهر در گلستان سعدی و برخی منابع آن

16. در انتقال برخی از این حکایات و ابیات از منابع قبلی به گلستان، یا آنچه را مرحوم علامه قزوینی از آن‌با عبارت «توارد الخاطرین» یاد کرده است، ما شاهد جریان سیّال اندیشه‌های مشخصی در فرهنگ سیاسی ایران هستیم .36همان طوری که زنده‌یاد دکتر یوسفی خاطرنشان ساخته است شهرت انوشیروان به عدل که در گلستان سعدی منعکس است ، در ثمارالقلوب فی‌المضاف و المنسوب ابومنصور عبدالملک بن محمد ثعالبی(متوفی 429هـ .ق.) اشارات عدیده دارد.37هم چنین است اشارهٔ علامه قزوینی که دو بیت مندرج در گلستان

آن خسروان که نام نکو کسب کرده‌اند	رفتند و یادگار از ایشان جز آن نماند

نوشین روان اگرچه فراوانش گنج بود　　جز نام نیک از پس نوشین روان نماند38

را انعکاس همین ابیات در راحه‌الصدور راوندی می‌داند.39دکتر یوسفی هم چنین این دو بیت را در لباب الالباب عوفی نیز ردیابی کرده است.40این دو بیت سعدی نیز در گلستان:

نکند جور پیشه سلطانی　　که نیاید ز گرگ چوپانی

پادشاهی که طرح ظلم افگند　　پای دیوارِ مُلک خویش بکند41

یادآور این عبارت منسوب به انوشیروان است درثمارالقلوب: «انَّ المَلِکَ اذا کَثُرتْ اموالُهُ ممّا یأخذٌ مِن رعیته کان کَمن یُعّمِرُ سطح بیتیهِ بِما یَقتِلعُ مِن قواعِدِ بنیانِهِ».42

دکتر یوسفی هم چنین ردّ این شعر سعدی را که:

منشین ترش از گردش ایام که صبر　　تلخ است ولیکن برِ شیرین دارد43

به این قول انوشیروان که «الصبّرُ صبرٌ کاِسمِهِ و عاقبتُهُ عَسَلٌ» مندرج در التشبیهات ابن ابی عون دنبال‌کرده است .44شایان توجه است که این تواتر اقوال همان قدر در حق کسری انوشیروان جاری است که در حق‌بوزرجمهر، کما این که این بیت سعدی که

دوست مشمار آن که در نعمت زند　　لاف یاریّ و بردار خواندگی

دوست آن دانم که گیرد دست دوست　　در پریشان حالی و درماندگی45

یادآور قول مشابهی است که ابوالمظفر بلخی درالدراسات‌الادبیه به بوزرجمهر نسبت می‌دهد .46 این تواتر اقوال خود مؤیدّ دامنه وسیع اندیشه فیلسوف، پادشاه در متون متقدم فرهنگ سیاسی ایران است، امّاارزیابی چگونگی هر یک از این اقوال را باید محدود به متون واحدی کرد که طی آنها جوانب مختلفه اندیشه«فیلسوف، پادشاه» در فرهنگ سیاسی ایران مجال رشد و تعمیم داشته است.

برخی نتیجه‌گیری‌های مقدماتی

17. در گلستان سعدی ما شاهد تداوم موضوعیِ مقوله «فیلسوف، پادشاه» در فرهنگ سیاسی ایران‌هستیم. این مقوله که از دیرباز در اندیشه سیاسی ایرانیان شکل گرفته و تعمیم یافته است، در گلستان سعدی‌اقبال عام و گسترش قابل ملاحظه ای پیدا می‌کند. کلام شیوا و سخن رسای فرزانه شیراز این اندیشه اساسی رااعتبار و تداوم بخشیده، عملکرد آن را در تجارب تاریخی به محک نقد می‌کشد. مهم‌ترین نقش سعدی در این‌مورد، تعمیم مقوله «فیلسوف، پادشاه» به فصل مهمی در گلستان «در سیرت پادشاهان» است. این تعمیم‌موجب پیدایش یکی از مهم‌ترین متون اساسی در فرهنگ سیاسی ایران شده است ، زیر ا این باب از گلستان رابابد یکی از دیر پای‌ترین معیارهای استدارک مشروعیت سیاسی در ایران به شمار آورد. «در سیرت‌پادشاهان » در واقع خود دستورالعملی بوده است برای امکانِ حکومت عدلِ آمیخته با خرد که براساس آن‌عملکرد واقعی پادشاهان و سلاط ین می‌توانسته به محک نقد و اعتبار درآید. با به کارگیری صدای توأمان‌انوشیروان، بوزرجمهر، سعدی امثال و حِکم خود را صورتی جاودانی و جهانی بخشیده است. ابیاتی که درخاتمه حکایات مربوط به انوشیروان، بوزرجمهر آمده، در واقع تداوم صدای این دو عنصر توأمان در صدای‌دانای شیراز است. بدین ترتیب اندیشه دیر پای فیلسوف، پادشاه که به طور قطع یکی از رموز اصلی دریافت‌دقیق فرهنگ سیاسی ایران است، از قرن هفتم به بعد، هم چنان به صور دیگر در ادوار دیگر، پایگاه برجسته ای‌را در روند تاریخی اقوام ایرانی برای خود تثبیت می‌کند.

پی نوشت:

1. برای بحثی مقدماتی پیرامون چگونگی روابط انوشیروان و بوزرجمهر در شاهنامه رجوع کنید به مقاله‌نگارنده تحت عنوان «فرهنگ سیاسی «شاهنامه»: اندیشه سیاسی فیلسوف، پادشاه در سلطنت خسروانوشیروان» ایران شناسی ، سال دوم، شماره 2، تابستان 1369. ص 321 ـ 341.

2. متن گلستان مورد استناد در این مقاله، نسخه تصحیح زنده یاد دکتر غلامحسین یوسفی است، تحت عنوان گلستان سعدی ، تهران، انتشارات خوارزمی، 1368.

3. برای شرحی پیرامون احوال و آثار سعدی رجوع کنید به تاریخ ادبیات در ایران، صفا، ذبیح‌الله، تهران ،دانشگاه تهران ، 1358، جلد سوم، بخش اول، ص 584 ـ 622.

4. رجوع کنید به گلستان سعدی، ص 17.

5. این مهم را پیش از این نیز آن لمبتن در کتاب زیر خاطر نشان ساخته است:

Ann K.S.Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford: Oxford UniversityPress 1981) p.xvi.

6. گلستان، ص 31.

7. همان، ص 34.

8. همان، ص 34.

9. همان، ص 59.

10. همان، ص 59.

11. رجوع کنید به شاهنامه فردوسی، تصحیح ژول مول، تهران: کتاب‌های جیبی، 1353، جلد ششم، ص 122 به‌بعد.

12. گلستان، ص 59.

13. همان، ص 59.

14. همان، ص 59.

15. همان، ص 59.

16. همان، ص 74.

17. همان، ص 74.

18. رجوع کنید به «فرهنگ سیاسی «شاهنامه...» ـ زیر نویس 1ـ بخصوص ص 329 ـ 335.

19. همان، ص 336 ـ 337.

20. گلستان، ص 74.

21. همان، ص 81.

22. همان، ص 81.

23. رجوع کنید به تعلیقه شماره 18.

24. گلستان، ص .81

25. همان، ص .82

26. همان، ص .83

27. جمهور، افلاطون، c Sq5.473.

28. همان.

29. همان.

30. گلستان، ص .83

31. همان، ص .83

32. همان، ص .53

33. جمهور، افلاطون، c5.473 ترجمه فارسی از متن انگلیسی رساله است.

34. گلستان، ص .56

35. همان، ص .56

36. رجوع کنید به بحث جالب زنده یاد دکتر یوسفی در باب بعضی از این انتقالات در توضیح مندرج در ص237 گلستان سعدی تصحیح ایشان.

37. همان، ص 237: و نیز رجوع کنید به ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب ابومنصور عبدالملک بن محمدثعالبی (قاهره ، 1326 ه ـ .ق.).

38. ضبط دکتر یوسفی از این دو بیت در گلستان متفاوت است، رجوع کنید به‌گلستان سعدی، ص .59

39. رجوع کنید به یادداشت‌های قزوینی، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی ، 1363، جلد ششم ، ص284. اشار ه علامه قزوینی به ابیات مندرج در راحه الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق محمد بن علی‌بن سلیمان الراوندی است ، تهران : امیرکبیر، 1364، ص .62

40. گلستان سعدی، ص 237. همین تقارن را دکتر زرین کوب در یادداشت‌های خود بر گلستان تصحیح میرزاعبدالعظیم خان گرگانی نیز آورده است. رجوع کنید به «یادداشت‌های حاشیه گلستان» در نه شرقی، نه غربی،انسانی ، تهران : امیرکبیر، 1353، ص .204

41. گلستان، ص .64

42. به نقل از توضیحات دکتر یوسفی در همان مرجع، ص 259. علامه قزوینی این عبارت را در محاضرات‌الادباء راغب اصفهانی نیز ردیابی کرده است. رجوع کنید به همان مرجع، ص 259 و نیز به اشاره مشابهی درمقاله «زندگانی بشری » مرحوم مجتبی مینوی در تاریخ و فرهنگ، تهران: انتشارات خوارزمی، 1352، ص 456ـ .457

43. گلستان، ص .71

44. همان، ص .283

45. همان، ص .71

46. بنا به تحقیق دکتر یوسفی در همان مرجع، ص 281، هم چنین است اشارات مشابهی در حدیقه‌ٔ الحقیقه‌ٔ سنای‌ی که می‌فرماید: «دوستان را به گاه سود و زیان / بتوان دید و آزمود توان» و بسیاری منابع دیگر که درمرجع فوق آمده است.

دو سه نکته بر شروح سعدی

سعید حمیدیان

پیش از ورود به اصل مبحث، ذکر یکی دو نکته ضروری است:

نخست این که این نشست درباره شیخ بزرگ سعدی شیرازی است و بسی شایسته‌تر بود که یادی از یکی از سعدی شناسان بزرگ روزگار ما که چند سالی است در میان ما نیست و روی در نقاب خاک کشیده است،می‌شد، که این بنده از ابتدای جلسه تاکنون که انتهای آن است هرچه انتظار بردم و گوش خواباندم سخنی ویاد کردی از ایشان نشنیدم. مرادم استاد روانشاد، اسو ه نیکوی علم و اخلاق، دکتر غلامحسین یوسفی است که‌در مدت عمر پربار خویش اهتمامی خاص به سعدی و کار و بار سعدی پژوهی داشت، از جمله (و علاوه برمقالات متعدد ممتّع در این باره) به تصحیح عالی بوستان و گلستان همت گماشت و این دو را به علاقه‌مندان وپژوهندگان عرضه کرد و در کار تصحیح بقیۀ آثار شیخ، یعنی غزلیات و دیگر اشعار او، بود که اجل مهلت نداد .به هر حال بنده جبران مافات می‌کنم و یاد ایشان را در این نشست گرامی می‌دارم.

دوم این که دوست گرانمایه دانشور، جناب آقای دکتر علی رواقی ، در سخنرانی ممتّع و راهگشایی که دربار ه سبک و سبک‌شناسی داشتند، به حق متذکر لزومِ فراوانِ کار و پژوهش درباره گونه‌های مختلف زبان‌پارسی به عنوان پایه و مقدمه تحقیق در زمینۀ سبک‌شناسی شدند. می‌خواهم در تأیید این مطلب بسیار مهم وضروری عرض کنم که بنده هم سال هاست در کلاس‌های درس و جاهای دیگر گلو می‌دَرَم که: این‌سبک‌شناسی که ما داریم (بی‌آنکه قصد جسارت یا کوچک شماری کارهای سودمندی که تاکنون در این باره‌صورت گرفته است در میان باشد) پایه و بنیاد علمیِ درستی ندارد؛ زیرا اولاً هم‌چنان که جناب دکتر رواقی‌فرمودند، هیچ کار اساسی و کاملی درباره گونه‌های گوناگون زبان پارسی انجام نشده و ثانیاً آنچه در این‌مورد می بینیم به قول یکی از ایرانشناسان مشهور، پروفسور ریکاردو زیپولی، در مقدمه انگلیسی‌شان برفرهنگ بسامدی دیوان حافظ (که چند سال پیش با آوانویسی لاتین و در تیراژ محدودی انتشار یافت و البته‌تنها فرهنگ بسامدیِ درست و کامل و روشمندانه دربار ه اشعار خواجه شیراز است) کارهایی که ایرانیان درسبک‌شناسی کرده‌اند «امپرسیونیستی» impressionistic است، یعنی این که هرکسی بر سبیل نگاه و دیدگاه وسلیقۀ خود و بر حسب دریافت و تأثر شخصی خودش از این یا آن شعر و اثر چیزی در زمینه سبک‌شناسی‌نوشته است. هم از این روست که در سبک‌شناسی ما نه مبنای درستی برای نامگذاری سبک‌ها هست و نه پایۀعلمی و متقنی برای بحث‌های سبکی. لذا بنده می‌خواهم از خود جناب دکتر رواقی (که می‌دانم سال‌هاست باگروهِ تحت نظر ایشان در همین زمینۀ گونه‌های زبانی و امور لغوی و غیره تلاش کرده‌اند) درخواست کنم که‌پیش قدم شوند و حاصل پژوهش هایشان را درباره این گونه‌ها و کلاً هر آن چه می‌تواند به پیشبرد تحقیقات‌سبک‌شناسی مددی برساند در اختیار اهل این شعبه قرا ر دهند، که بی‌تردید سعی مأجور و مشکوری خواهدبود.

ابتدا بگویم این که در عنوان سخنرانی بنده «دو سه نکته» آمده، تصور نشود که از روی آسان گیری و به اصطلاح سَرسَری است، زیرا من در این مورد از کلام نظامی گنجه‌ای تأثیر گرفته و به آن تبرّک جسته‌ام که او«دو سه» را از باب بیان قلّت و کم شماری بارها و بارها به کار برده است، مثلاً در باب قدرت صنع الهی‌می‌گوید:

زاین دو سه چنبر که بر افلاک زد　　هفت گره بر کمر خاک زد

یا خطاب به حضرت ختمی مرتبت درباره کافران، اینان را «دو سه» (به قول خودمان: یک مشت) می‌خواند:

با دو سه در بندِ کمربند باش　　کم زنِ این کم زده چند باش

و مورد فراوانِ دیگر. به هر حال این هم برای خود نکته‌ای است.

تاکنون شرح‌های متعددی بر بوستان و گلستان سعدی نگاشته شده که اغلب سودمند افتاده و هریک ازشارحان به فراخور حال و مجال گوشه‌های فراوانی از مسایل مربوط به متن و غیره را بیان کرده‌اند، لیکن‌دربار ه «به جاهِ» و معنای اصطلاحیِ آن هیچ‌گونه مطلب و اشاره‌ای در این شرح‌ها به چشم نمی‌خورد، بلکه‌همه‌جا آن را به معنای لغوی و تحت اللفظی گرفته‌اند، یعنی آن را صرفاً «به مقامِ»، «به جایگاه» و امثال این‌هاگفته‌اند و حال آن که به نظر این جانب «به جاهِ» (و مترادفات آن از قبیل «به بختِ»، «به اقبال» و غیره) معنای‌اصطلاحی دارد، به شرحی که عرض می‌کنم.

در گلستان شیخ ـ علیه‌الرحمه ـ باب اول حکایتی آمده، بسی پر معنی و دل‌انگیز، با این آغاز: «یکی ازرفیقان شکایت روزگار نامساعد به نزد من آورد که کفاف اندک دارم و عیال بسیار و طاقت بارفاقه‌نمی‌آرم...الخ». مطابق حکایت، آن رفیق سعدی پس از بیانِ فقر و عائله‌مندی خود و عذاب اهل و عیال و عدم‌کفافِ عایدی به سعدی متوسل می‌شود تا بلکه راهی برای نجات او از این دشواری پیش پای وی بگذرد و درضمن می‌گوید: «در علمِ محاسبت چنان که معلوم است چیزی دانم و اگر به جاه شما جهتی معین شود که‌موجب جمعیت خاطر باشد...الخ».1

درباره همین «به جاه» در شروح گلستان و بوستان (که در این کتاب هم به همین معنی اصطلاحی که عرض می کنم آمده است) یا اصلاً چیزی نگفته‌اند و یا اگر هم گفته‌اند معنای دقیق و درست نیست و این ایراد هم‌ناشی عدم توجه به مفهوم و کابرد اصطلاحی آن است. از جمله در شرح استاد دکتر خلیل خطیب رهبر ازگلستان (بر اساس طبع روانشاد محمدعلی فروغی) تنها می‌خوانیم: «جاه: مرتبه و منزلت».2گفتنی است که‌سعدی همین اصطلاح را در بوستان نیز به کار برده ، چنان که در ستایش ابوبکر سعد بن زنگی گفته است:

از آن پیش حق پایگاهش قوی است　　که دست ضعیفان به جاهش قوی است3

در توضیحات بوستان از استاد فقید، مرحوم دکتر غلامحسین یوسفی نیز، با آن که در دقتِ نظر آن روانشاد در تهی ه شروح و توضیحات فراوان و سودمند ایشان تردیدی نیست، معنایی در خورِ «به جاهِ»نیست، بلکه باز بدون التفات به معنای اصطلاحی آن به صورتی نادرست معنی شده است بدین گونه: «از آن‌رو پیش خداوند مقامی بلند دارد که ناتوانان به شکوه و جلال وی تکیه دارند و نیرومندند».4از این جمله هم‌آشکار است که شارع فقط معنای لغوی و لفظی را ارایه فرموده‌اند و لاغیر.

و اما به نظر این جانب هم چنان که استعمال «به جاه» در هر دو کتاب سعدی نشان می‌دهد، این لفظ معادل‌همان است که در متون قدیم «به اقبالِ» (یا «از اقبالِ»)، «به بختِ» و امثال این‌ها به کار رفته و امروز در اصطلاح عامّه چیزهایی از قبیل «از دولتِ سر»، «به برکتِ وجود»، «از سایهِ سرِ» و جز این‌ها گفته می‌شود. در حکایت‌گلستان نیز آن رفیق تنگدست به عنوان احترام به سعدی و در مقام درخواست فروتنانه می‌گوید: اگر از دولتِسرِ (یا به لطفِ، به برکت وجود) یا به پایمردی شما شغلی و ممّر معاشی برای من فراهم شود از این مشکل‌رهایی خواهم یافت. در بیتی از اوایل بوستان هم که ق‌ل شد، شاعر می‌گوید : ممدوح از آن جهت نزد خداوندمقامی والا دارد که مردم فرودست به برکت وجود و در سایهِ لطف و اقتدار او آسوده اند و دیگر ناتوان و مقهورزورگویی و اجحافِ توانگران و قدرتمندان نیستند. جالب توجه است که هم ولایتیِ بزرگ و خلف والا مقام‌شیخ اجل ، یعنی حافظ، نیز همین اصطلاح را، منتهی با حرفِ اضافه «از» به کار برده (= از جاهِ):

از جاه عشق و دولت رندان پاکباز　　پیوسته صدر مصطبه‌ها بود مسکنم

که باز یعنی از دولتِ وجود و به برکتِ وجود رندان...

اکنون که معنای اصطلاحیِ «به جاهِ» و «از جاهِ» را روشن و توضیح کردیم بد نیست به دو سه مترادف یامعادل نزدیک آن در متون کهن اشاره و شواهدی برای آنها ذکر کنیم.

به اقبال:

رودکی می‌گوید:

امروز به اقبال تو ای میر خراسان　　هم نعمت و هم روی نکو دارم و سناد5

از اقبال:

نظامی (به همان معنی، لیکن در مقامی طنزگونه، خطاب به مخاطبی فرضی):

دل اگر این مهره آب و گل است　　خر هم از اقبال تو صاحبدل است6

به بخت:

فردوسی (از زبان پیلسم تورانی، خطاب به پیران ویسه که می‌خواهد او را از جنگ با رستم پرهیز دهد):

که گر من کنم جنگِ جنگی پلنگ　　نیارم به بخت تو بر شاه ننگ7

***

اینک یک نکتهٔ دیگر را هم بگویم و به تصدیع پایان دهم، و آن درباره معنای «آتش پارسی» در کتاب‌ارجمند بوستان ، هم به توضیح شادروان دکتر یوسفی، است.

شیخ در «حکایت درویش صاحب نظر و بقراط حکیم» از باب هفتم می‌فرماید:

مرا کاین سخن‌هاست مجلس فروز　　چو آتش در او روشنایی و سوز

نرنجم ز خصمان اگر برتپند　　کز این آتش پارسی در تبند8

در توضیحات بیت اخیر نیز مصحح و شارح فقید به معنای درست و دقیق «آتش پارسی» عنایت نفرموده اند، زیرا در بخش توضیحات در ذیل شماره 3232 می‌خوانیم: «آتش پارسی: سعدی شهر فارسی‌خود را به آتش تشبیه کرده. مقصود آن که از این شعر فارسیِ آتشین در تب و تابند». در این باب باید عرض‌کنم «آتش پارسی» به معنای تبخال است و در بیت دوم، کلماتی چون «برتپند» و «در تبند» مؤید همین معنی‌است و سعدی با بیان بسیار ظریف خود معنای مذکور را (البته همراه با ایهام) درج کرده است. توضیح این که تبخال مطابق عقید ه عامه در مواردی همچون سریع از جای برخاستن (حضار ارجمند و به ویژه اساتیدگرانمایه حتماً به واژه «برتپند» که ارتباط بدین معنی دارد عنایت می‌فرمایند) و بیش از آن در هنگام بروز تب(در تبند) در کناره‌های لب پدید می‌آید. البته ممکن است علاوه بر معنای تبخال، معنای آتشکده پارسیان (مثلاًآذربرزین که در فارس بوده است) نیز به صورت ایهامی اراده شده باشد، ولی به هر حال معنای «آتش‌پارسی» در متن مذکور همان است که گفتیم . گفتنی است معنایی که مرحوم دکتر یوسفی گفته‌اند، یعنی تشبیه‌سخن خود به آتش و این که این سخن «آتشین » است ، غلط نیست لیکن عیب بارز شرح بیت مذکور همانا عدم‌التفات به معنای اصلی و اولی' است.

پی‌نوشت:

1. سعدی، گلستان، با معنی واژه‌ها و شرح جمله‌ها و]...[به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، تهران ،صفی علیشاه ، تاریخ پیشگفتار 1348، ص .91

2. همان‌جا.

3. سعدی، بوستان، به تصحیح و توضیح دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، 1363، ص 38ب .146

4. همان، ص 222، ذیل شماره .146

5. عبدالغنی میرزایف، ابوعبدالله رودکی و آثار منظوم رودکی، تحت نظری. براگینسکی (تاجیکستان، 1958)،ص 528. این بیت در فرهنگ‌های پارسی به شاهد «وسناد» آمده که به معنای «بسیار» است.

6. نظامی گنجه‌ای، مخزن‌الاسرار، طبع حسن وحید دستگردی. به کوشش سعید حمیدیان. (تهران، قطره،1376)، ص .47

7. فردوسی توسی، شاهنامه، بر اساس طبع مسکو، به کوشش سعید حمیدیان، ج 3 (تهران، قطره، 1372)، ص.1845

8. بوستان، همان، ص 167 ب 3230 ـ 3231.