

# حکمت سعدی

کیخسرو و هخامنشی

# حکمت سعدی

---

---

کیخسرو و هخامنشی



مؤسسه انتشارات امیر کبیر  
تهران، ۲۵۳۵



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

هخامنشی، کیخسرو

حکمت سعدی

چاپ اول: ۱۳۵۲ - هندوستان

چاپ دوم: ۲۵۳۵ شاهنشاهی

چاپ: چاپخانه فاروس ایران، تهران

شماره ثبت کتابخانه ملی: ۲۵۳۵/۵/۱۷-۶۸۳

حق چاپ محفوظ است.

بیاد مادرم که خود در آتش حرمانها  
و نابخردیهای پیرامون سوخت  
تاشعله جان و خرد فرزندان را  
فروزان و تابان دارد.

بمبئی - خرداد ۱۳۵۳

## یادداشت نگارنده

این نامه با عنوان حکمت سعدی نخست در سال ۱۳۵۳ خورشیدی در بمبئی، هندوستان، به چاپ رسید و توسط بنگاه پیپر پرینت نشر شد. در آن هنگام نابسامانی کار چاپ و نایابی کاغذ و چاپ افزارهای دیگر در بمبئی چنان بود که بارهایی سرانجام گذاشتن کار چون تنها راه غلبه بردشواری جلوه گر شد. اما پافشاری نگارنده و بردباری و پشتکار آقای عارف مدیر جوان و کاردان بنگاه، سرانجام مسایه‌رهایی از بن بست گردید. با این همه این کامیابی به بهای کوتاه گردانیدن بسیاری از گفتارها و حذف یکی دو بخش از نامه تمام شد.

نگارنده آرزو مند آن بود در فرصتی مناسب مطالب نامه را از نواز نظر بگذرانند و کمبودها را رفع کند و با اصلاح زبان گفتارها از پاره‌ای نارساییها و نابهنجاریهای کلام بکاهد. بدبختانه گرفتاریهای زندگی مجال چنین کاری را بدست نداد، و جز اصلاحات ناچیزی که در زبان گفتارها شد کتاب بیش و کم به همان صورتی که در چاپ نخست بود باقی ماند، و آرزوی بهتر گردانیدن متن و رفع کمبودها يك گام دیگر، تا چاپ سوم، به عقب برده شد.

## فهرست

صفحه ۲	مقدمه
» ۹	پیشگفتار

### بخش یکم

» ۲۲	دوران سعدی و جهان بینی او
» ۲۴	الف - شرایط اجتماعی و ایدئولوژیکی دوران سعدی
» ۳۹	ب - سعدی و تصوف
» ۵۷	پ - برخی ویژگیهای جهان بینی سعدی

### بخش دوم

» ۷۱	حکمت سعدی و جهت آن
» ۷۴	الف - حکمت عملی
» ۸۳	ب - دین و دنیا در حکمت سعدی
» ۱۰۲	پ - پیروی از دو آیین کهن
» ۱۱۷	ت - فضیلت عمده

### بخش سوم

» ۱۲۵	سایه روشنهای حکمت عملی سعدی
» ۱۲۶	الف - دوگانگی در نکته نظرهای اخلاقی سعدی
» ۱۲۷	ب - آدمیگری از دید سعدی و آدمدوستی او
» ۱۷۱	پ - سعدی و دیگران
» ۲۰۲	ت - سعدی در « قلمرو دشتی »
» ۲۵۵	واژه‌های نو

گه گه خیال در سرم آید که این منم  
ملك عجم گرفته به تیغ سخنوری  
بازم نفس فرو رود از هول اهل فضل  
با کف موسوی چه زند سحر سامری

## پیشگفتار

گفتگوهای اخلاقی و بطور کلی علم اخلاق یادانش بررسی چگونگی همبستگیهای میان فرد با افراد دیگر و با همه جامعه از دیدگاه نیک و بد، در میان مباحثهای گوناگون فلسفه جای ویژه‌ای دارد. اخلاق از آنجا که عموماً نگهدارنده آداب و رسوم و احساسات و قواعدی است که در زمینه همبستگیهای میان افراد بر پایه سودهای مادی و موقعیت اجتماعی‌شان پدید آمده است، یکی از اهرمهای بسیار مؤثر جامعه می‌باشد. این جنبه استاتیک یا ایستادگی و در گریز از پذیرنده اخلاق - بویژه در دورانی که یک چرخش (تحوّل) بنیادی اجتماع در کار است - چون ابزاری محافظه کارانه مورد بهره‌برداری بداندیشان و دشمنان خلق قرار می‌گیرد.

البته اخلاق بمنابۀ شکلی از شعور و آگاهی اجتماعی، مانند هر پدیده اجتماعی دیگر، دارای جنبه متضاد و مخالفی نیز هست: جنبه دینامیک یا جنبان و دگرگنده (متغیر). ولی دگرشهای (تغییرات) این جنبه متغیر که بنابه قوانین دیالکتیک انجام می‌گیرد در شرایط عادی عموماً دگرشهایی است چندی (کمی)، کم کم و نامحسوس. تنها در مورد چرخشهای تند اجتماعی است که دگرشهای اصول اخلاقی

۱. دیالکتیک به مفهوم دانش دگرشها، چرخشها و تضادها.

به صورت چونی (کیفی)<sup>۱</sup> و جهشی انجام یافته و اغلب آداب و قواعد نوینی که زمینه‌اش مدتها پیش کم کم در جامعه فراهم آمده جای رسمها و آیینهای کهنه را می‌گیرد.

در گذشته دگرشها و گردشهای (تبدیل‌های) اصول و قواعد اخلاقی چون دیگر چرخشهای اجتماعی بیش و کم غریزی و خودبخود انجام می‌یافته، مانند آن چرخشها انباشته از تضاد و برخورد‌های سخت بوده و در موارد زیادی از راه کنش و واکنشهای خشن روی می‌گرفته است. همانگونه که آشنایی به قوانین چرخشهای اجتماعی و چهست (ماهیت) آنها موجب می‌گردد که انسان بیشتر و بهتر بر این چرخشها بازمینی داشته و مایه تحقق ساده‌تر و با برخورد کمتر آنها گردد، آشنایی و آگاهی بر چگونگی قوانین دگرشهای اصول و قواعد اخلاقی نیز ابزار انجام دگرشهای بایسته اخلاقی را در جامعه بطور آگاهانه و تندتر و بهتر بدست می‌دهد.

و اما آگاهی بر چهست قوانین اخلاق تنها از راه آشنایی با مسائل اخلاقی زمان حاضر شوند (امکان) ندارد و نیازمند بررسی آن در جریان دگرشهای تاریخی‌اش می‌باشد. تنها در سایهٔ یک چنین بررسی است که می‌توان به قوانین چرخشهای آینده آن نیز پی برد؛ زیرا همیشه بهترین سنن و اصول اخلاقی گذشته بطور فشرده و متناسب با شرایط زمان در اصول اخلاقی جوامع نوین باز می‌تابند. در واقع اصول اخلاقی جوامع نو غالباً موازین بنیادی و عمومی اخلاقی بشر را که در گذار هزاران سال توسط خلقها در جریان مبارزه علیه ستم اجتماعی و علیه پلیدیهای اخلاقی پدید آمده است، در خود فراهم دارند.

در یک چنین بررسی، طبعاً آثار اندیشه‌گران و سخنوران برجسته هر جامعه‌ای که نظرات و عقاید پیشرو زمان خود را در نوشته‌هایشان بازتابانیده‌اند نقش شایانی دارد. سخنان نغز سعدی شیراز، سرایندهٔ بزرگ سده هفتم و بزرگترین

۱. واژه‌های چندی و چونی بجای کمی و کیفی را پورسینا در دانشنامهٔ علایی به کار برده است.



سراینده اندرزگوی<sup>۱</sup> ایران بیگمان در زمره چنین آثار است.

ولی پژوهش در سخنان سعدی نه تنها از لحاظ پی بردن به ویژگیهای اخلاقی گذشته بلکه از جهت شناسایی مسائل اخلاقی کنونی جامعه نیز اهمیت دارد. زیرا گذشته از آن دگرشهای مثبت و منفی اخلاقی که در چند دهه اخیر و بیشتر پس از جنگ دوم جهانی در میان لایه‌های آگاه‌تر و کسانی که با زندگی و فرهنگ دنیای باختر و خاور آشنایی دارند در حال تکوین است، می‌توان گفت اصول اخلاقی حال حاضر جامعه کشور ما در بنیاد و خطوط کلی همان اصول سده‌های میانه می‌باشد، اصولی که در گذشته به صورت ترکیبی از آموزشهای دینی و آداب و سنن غیر دینی اخلاقی شکل گرفته‌اند و در نوشته‌های حکمتی سعدی نیز بازتابیده‌اند. چابکین دانشمند فقید شوروی در پیشگفتار خود بر ترجمه بوستان به روسی ضمن خاطر نشان ساختن ژرفای نفوذ افکار و عقاید سعدی در جامعه ایران می‌نویسد:

آنچه وابسته به ایران سده بیستم است، سعدی بی‌هیچگونه اغراق فرمانروای آراء و افکار بوده... و باینجا جایی شکفت نفوذ خویش بهتر از هر برهانی همه نیرومندی بازمانده‌های شئون اجتماعی فتودالیسم و شعور آن را در این کشور آشکار می‌سازد<sup>۲</sup>.

ناگفته نماند که در این داوری در کنار نکته‌نظرهای درست یکی دو نکته‌ای نیز هست که می‌تواند مایه سوء تفاهم گردد. یکی آنکه فرمانروایی آراء و افکار سعدی بی‌قید و شرط نیست. این فرمانروایی با همه دامنه و ژرفای خود نسبی است و شاید بیشتر در مورد نکات نظر دینی آموزش اخلاقی او راست آید. متأسفانه اصولی از آموزشهای اخلاقی پیشرو او که کمتر مورد توجه بوده و هست کم نیست.

دیگر اینکه اگر چند نیرومندی بازمانده‌های آگاهی فتودالی و نیز پابرجایی نفوذ اندیشه و آراء سعدی واقعی انکار نکردنی است ولی این پابرجایی تنها ناشی از نیرومندی بازمانده‌های شئون اجتماعی و اخلاقی فتودالیسم نیست. اگر چنین

#### 1. Didactic

۲. چابکین: بوستان سعدی، مسکو، ۱۹۳۵. ص VIII (متن روسی).

باشد معنایش آن خواهد بود که اندیشه و باور سعدی چیزی جز شعور و آگاهی فئودالیت را باز نمی‌تاباند. ولی چنانکه در بخشهای آینده خواهیم دید، در نظرات و آموزشهای اخلاقی سعدی نکته‌ها و اصولی هست که نه تنها امروز بلکه در جوامع آینده، آینده‌ای که بتوان بدانش و بینش امروزی پیش‌بینی کرد، نیز پذیرفتنی و با ارزش خواهد بود.

اما آنچه وابسته به نیرومندی بازمانده‌های آگاهی فئودالیت در ایران است این پدیده علل چندی دارد، از جمله:

۱- لنگرداری عمومی ایدئولوژی یا آداء و افکار اجتماعی و کندی دگرش آن نسبت به دگرش شرایط مادی زندگی جامعه. این لنگرداری بویژه در دورانهایی که دگرش ایدئولوژیک بطور غریزی و خود بخودی انجام می‌گیرد - غریزه‌ای که اگر چه با گرایش کاهنده ولی در هر حال تا یک چرخش بنیادی جامعه و از میان رفتن کامل عناصر بهره‌کش و عواقب اجتماعی و روانی آن در گذار چندین نسل وجود دارد - عامل بسیار مؤثری است.

۲- فاصله نسبی اجتماع مانسبت به جوامع بالیده (رشد یافته). در ایران اکنون کار بزرگ‌از میان بردن بازمانده‌های وابستگی ارباب - رعیتی چون بنیادی‌ترین نمایه (مظهر) وابستگی تولیدی دوران فئودالیت در جریان است، پدیده‌ای که در کشورهای پیشرفته در دورانی از ۱۰۰ تا ۲۰۰ سال پیش انجام یافته و در میهن ما باید در زمانی کوتاه سرانجام گیرد.

۳- خواست لایه‌های سودجو در نگهداری آداب و رسوم اخلاقی کهنه‌ای که پاسدار برتربها و بهره‌مندبهای ناشایسته آنان بوده و در مواردی با آموزشهای دینی بهم آمیخته بصورت اصول و عقاید ایمانی درآمده است.

از سوی دیگر ادبیات و آثار بزرگان سخن پارسی در زندگی اجتماعی خلقهای ایران، بویژه در سده اخیر نقش قابل توجهی به خود گرفته است. ایرانشناسان شوروی، براگینسکی و کمیسارف، این نکته را در اثر خود بنام ادبیات پارسی چنین

یادآور می‌شوند: ادبیات درخاور بطور فعال وارد زندگی شده و در حال حاضر با جنبش ملی پیوند ارگانیک دارد و غالباً و گاهی مطلقاً نقش بلندگوی عمده اندیشه همگانی را ایفا می‌کند.<sup>۱</sup>

و اما هر اندازه استادی سخنور شیراز در سخن معروف عام و خاص بوده و از زمان زندگیش تا کنون بمورد یا بیمورد درباره آن داد سخن داده و ستوده‌اند، بهمان اندازه به مضمون و محتوی اندیشه و باورهای او و ارزیابی تحلیل آمیز آن تا دوران اخیر در کشور ما کمتر توجه شده است. البته اینگونه بیتوجهی محدود به آثار سعدی نیست، بلکه ویژگی همگانی کار مورخان و تذکره نویسان ما بوده است، نکته‌ای که خاورشناسان غرب بدرستی بر آن خرده می‌گیرند. آرتور آربری خاورشناس نامور انگلیسی در این باره می‌گوید:

آنگاه که پای تعیین شایستگی سخنوران و تحلیل هنر ویژه آنان به میان می‌آید تذکره نویسان همه گرایش سختی به ناروشتی گفتار آمیخته با خوشامدگویی غلیظ از خود نشان می‌دهند.<sup>۲</sup>

تنها از آغاز سده کنونی است که ادیبان و منتقدان ایران در راه بررسی و ارزیابی علمی اندیشه و کارهای پیشینیان کام نهاده‌اند. این هنوز آغاز کار است و پیمودن راه دراز، پریچ و خم و ناهموار چنین بررسی به علت پهنه و ژرفای کم مانند گنجینه دستاوردهای اندیشه و ذوق اندیشه گران و سخنوران ما از یکسو و سردرگمیهای پدید شده از کار سست برخی مورخان از سوی دیگر تلاش دهها و صدها تن از پژوهندگان را در گذار چند نسل ناگزیر می‌سازد.

خوشبختانه برای چنین راهپیمایی دشواری هم اکنون دیگر «توشه‌ای» وجود دارد که در گردآوری آن گذشته از برسان باختر پژوهندگان ایرانی هم برغم کوتاهی زمانی که از پیوستن آنان به این کار می‌گذرد جای برجسته‌ای داشته و دارند. ولی این توشه و یا نوشته‌ها و آثاری که فراورد جستجوها و بررسیهای

۱. ای. براگینسکی و د. کمیسارف: ادبیات پادسی، مسکو ۱۹۶۲، ص ۵. (منزروسی)

2. A. Arberry: *Fifty Poems of Hafiz*, Combsidge, 1947, p. 14.

خاورشناسان شرق و غرب می‌باشد رویهمرفته دارای کمبودهایی است که باید برکنار گردد. از مهمترین این کمبودها استنباطات و نتیجه‌گیریهای نادرستی است که بطور عمده زاییده دید درونگرا و ایده‌آلیستی مؤلفان آن می‌باشد. مثلاً آربری، دانشمند فقید یاد شده، یکی از برجسته‌ترین خاورشناسان باختر، از دیدگاه جهان‌بینی ایده‌آلیستی و دئیستی خود عرفان را «ژرفترین کارکرد انسانی» می‌شمارد و بر آنست که برای بررسی آن تنها کنجکاوی علمی بسنده نیست بلکه باید باور داشت که «هدف همه دانشها عرفان است» و بالاخره «پژوهنده تصوف خود باید بلحاظی صوفی باشد»<sup>۱</sup> و یا ماسه خاورشناس فرانسوی در اثر خود به نام اسلام پایه پنداشته‌هایش را در باره اسلام بر داده‌هایی نهاده که در واقع حقیقت ندارند، و بلیایف دانشمند شوروی در دیباچه‌ای که بر برگردان روسی کتاب نوشته نادرستی این «حقایق» را بدرستی یادآور شده است.<sup>۲</sup>

از اینگونه نادرستیهای کلی و جزئی در آثار در دست - چه خاوری و چه باختری - درباره زندگی معنوی گذشته کشور ما و خاورمیانه کم نیست. بنابراین بهره‌گیری از این «توشه» برای بررسیهای بیشتر در زمینه پرسیده‌های (مسائل) علمی، ادبی و ایدئولوژیک دورانهای گذشته باید با برخوردی انتقادآمیز از دیدگاه رئالیسم و تحلیل و بررسی عینی انجام گیرد. در این نوشته ما در موارد بایسته به این نادرستیها خواهیم پرداخت.

### حکیم یا سراینده

در آغاز سده کنونی، هنگامیکه شرایط پژوهشهای علمی در باره فرهنگ گذشته خلق ما در درون کشور فراهم می‌شد، هفتصدمین سال هجری تألیف گلستان (سال ۱۳۵۶ هجری برابر با ۱۳۱۶ خورشیدی) بهترین مناسبت را برای آغاز

1. A. Arberry: *An Introduction to the History of Sufism*, London, 1942. p. 61.

۲. ه. ماسه: اسلام، مسکو، ۱۹۶۱ (از دیباچه بلیایف بر برگردان کتاب) ص ۸ (متن روسی)

بررسی جنبه‌های گوناگون آثار سعدی بدست داد و با همکاری تنی چند از ادیبان و پژوهندگان برجسته، مجموعه‌ای به نام سعدی‌نامه گرد آمد که می‌توان گفت گذشته از برخی نوشته‌های کم‌و بیش سطحی رویهمرفته دارای نظرات و اندیشه‌های با ارزشی است. بویژه پیشگفتار کوتاه ولسی نغز شادروان محمد علی فروغی که ضمن یک راهنمایی برنامه‌وار در مورد کارهایی که برای بزرگداشت سعدی باید انجام گیرد پرجنبه بودن آفرینندگی او را چنین می‌نمایاند:

بالاخره در آثار سعدی مطالعه و تحقیق و نقادی بعمل آوریم. این امر مخصوصاً برای اندیشه ورزی و سخنوری و قلم‌فرسایی میدان بی‌پایانی است که بسیار سالها و عمرها می‌توانند در آن صرف کنند باینکه هم جنبه شاعری شیخ سعدی را در نظر بگیرند هم جنبه نویسنده‌گی او را بنگرند، با توجه باینکه جهان دیده و فرسوده روزگار است و از این حیث که مرئی اخلاق و راهنمای بهترین سیاست است و از آن رو که حکیمی دانشمند و عارفی و الامقام و موحد و متدینی با ایمان کامل است و به ملاحظه این که عاشقی دل‌باخته و جانسوخته است و با التفات به اینکه قلب رقیق و حس لطیف و ذوق سلیم دارد و از هر لطف و خوبی شاد و دلخوش و از هر بدی و زشتی متألم و آزرده می‌شود. با تذکر به آنکه نوع بشر را دوست دارد و بر ناتوان و رنجور و فقیر و یتیم و مظلوم و عاجز دلسوز است و نوازش آنان را واجب می‌شمارد و حقیقت آدمیت را خواهان است و صورت بیمعنی را ناچیز می‌انگارد.<sup>۱</sup>

آنچه وابسته به ارزیابی اندیشه‌ها و باورهای فلسفی سعدی است در نوشته‌های این مجموعه دو گرایش نادرست به چشم می‌خورد که بازتابی از دو گونه داوری متضاد لایه‌های گسترده تری از دستداران سعدی و بطور کلی افراد آشنا به ادبیات است: یکی کم‌ارجگذاری به جنبه حکمتی سخنان سعدی تا مرز نفی آن و

۱. محمد علی فروغی: سعدی‌نامه (شماره ویژه ماهنامه تعلیم و تربیت) تهران، ۱۳۱۶، ص ۶۲۲.

دیگری پر بها دادن این جنبه گاهی ناشایست و کزافه آمیز. نمونه گرایش نخستین در نوشته فخرالدین شادمان دیده می شود: «گویند کان دیگر ایران را حکیم و فیلسوف بخوانید اما برای خدا سعدی را غیر از شاعر نامی ندهید...» زیرا که «او خدای یکتای شعر فارسی است.»<sup>۱</sup>

پروشن است که نادرست تر از این نظر دلیلی است که برای تأکید آن آورده می شود، زیرا گذشته از آن که سراینده و حکیم بودن هیچ تضادی با هم ندارد، حتی بیرنگترین نوشته های ادبی از لحاظ ایدئولوژی (سروده های بزمی و غیره) نیز محتوی اخلاقی و فلسفی دارد. حال چه رسد به گفته های سعدی که مشخصترین ویژگی بخش عمده آن جنبه حکمتی و اخلاقی آنهاست.

باید گفت این گرایش هواداران زیادی ندارد ولی گونه دیگری از آن بویژه در یکی دو دهه پسین (اخیر) و بیشتر در میان نسل جوان بروز نموده است. به نگاه اینان سعدی اندیشه گر نبوده و تنها چون هنرمند، پیرامون (محیط) و اجتماع خود را در نوشته هایش بازتابانیده و اندیشه و سخنان دیگران را باز گفته است. از اینرو جایی برای بررسی اندیشه های او نمی ماند و چنانکه پژوهشی در مسائل اجتماعی و ایدئولوژیک دوران او بایسته است این خواست با بررسی بیواسطه اوضاع و احوال آن زمان ساده تر و بهتر بدست می آید. اینچنین داوری در بهترین حالات از گونه ای درک متافیزیک<sup>۲</sup> روند بازتابش پیرامون اجتماعی در اندیشه و آثار هنرمندان می تواند ناشی گردد. در اینجا ما به رد جدا گانه این داوری نمی پردازیم، چون نادرستی آن خود در ضمن رجهای (سطور) آینده آشکار خواهد شد.

گونه دیگر این گرایش نادرست در ارزیابی آراء سعدی پر بها دادن با حکمت وی است و این گرایش عمومیت بیشتر و ژرفتری دارد. ویژگی میانی

۱. فخرالدین شادمان: سعدی نامه، ص ۶۷۴.

۲. متافیزیک در فلسفه نوین شیوه ای از اندیشیدن نامیده می شود که پدیده های نهاد (طبیعت) و اجتماع را در سکون و نه دگرش و گردش، جدا و عایق از هم و نه وابسته به یکدیگر و مؤثر بر هم مورد توجه قرار می دهد.

(مشترك) این ارزیابیها که غالباً صورت خوشامدگویی به خود می‌گیرند در آنست که مؤلفانشان برای اثبات گفته‌های گزافه‌آمیز خود دلیلی نمی‌آورند. یکسال پس از انتشار سعدی‌نامه، هزار شیرازی مجموعه‌ای از نوشته‌ها و سروده‌های چندتن از ادیبان بنام و کمتر بنام زیر عنوان شناسایی سعدی گرد آورد و خود نیز گفتاری که گویا بر گردان نوشته‌ای از انگلیسی است بر آن افزوده. ما در اینجا تنها چند رجی از این گفتار را که ارزش پرداختن به آن را ندارد برای تأیید آنچه در بالا گفته شد می‌آوریم. در بخشی از آن زیر عنوان «سعدی خدای اخلاق و فلسفه»، می‌خوانیم:

در علم اخلاق و فلسفه طبیعی که بدون تردید مردمان ایران بردیگران برتری داشته‌اند - گلستان و بوستان سعدی راستی این گفته را خوب می‌نماید - گفتار شیخ همه برای حیات معنوی و مادی انسان سودمند بوده و هست - عبارات شیرین و معانی دلپذیر که در نامه‌های سعدی دیده می‌شود بهترین قوت روان است.<sup>۱</sup>

این جمله دست و پاشکسته همه آن چیزی است که پردازنده‌اش برای گفت (بیان)، فراشکافت (تشریح) و اثبات خدایی سعدی در اخلاق و فلسفه طبیعی (!) نوشته‌است. سپس نویسنده به اینکه «علوم ریاضی را نیز البته ایرانیان به جهانیان آموخته‌اند» (؟) می‌پردازد و از فرا آورده‌های ایران که كرك و ظرفهای سفالین است سخن می‌راند و بدینگونه دریافتن اینکه چرا و چگونه سعدی خدای فلسفه و اخلاق است و اینکه آیا واقعاً گلستان و بوستان دلیل برتری یکمان مردم ایران در علم اخلاق و فلسفه طبیعی بردیگران است اینها را همه به عهده خواننده وا می‌گذارد. در سعدی‌نامه نیز جمله‌هایی مانند «از دانشمندان سلف تنها او است که اصول علم اخلاق را از راه تعقل و استدلال و قواعد عملی آن را بطریق مشاهده و استقراء دریافته است»<sup>۲</sup> و «کمترگوینده و کمترکتابی در بین دانایان بشر و تألیفات آنها پیدا توان کرد که

۱. م. ر. م. هزار شیرازی: شناسایی سعدی شیراز، ۱۳۱۷، ص ۱۶.

۲. احمد بهمنیار: سعدی‌نامه، ص ۶۵۳.

اینگونه استادانه به اسرار زندگانی برخورد و چنین اصول محکم برای آن تبیین کرده<sup>۱</sup> و بالاخره «سعدی نه تنها شاعر و نویسنده است، بلکه از بزرگان فلاسفه اجتماعی و متفکران جهان است که نظیرش کمتر بدست ملتی افتاده»<sup>۲</sup> خواه ناخواه گفته آربری در باره تذکره نویسان را به یاد می آورد که در نوشته هایشان خوش آمدگویی جانشین نشان دادن شایستگی مشخص سخنوران و روشنگری آن می گردد، خوش آمدی که اگر به چهارچوب ادبیات پارسی نیز محدود می شد باندازه غلیظ می بود. و جالب آنست که سعدی خود هرگز بر بیهمتایی یا کم ماندیش در میدان فضل و حکمت ادعایی نکرده بلکه با افتادگی و فروتنی سرشتی خویش بر آنست که:

نه بیان فضل کردم که نصیحت تو گفتم هم از آدمی شنیدیم بیان آدمیت<sup>۳</sup>  
 ناگفته نماند که خاورشناسان غرب نیز در باره «حکیم یا سراینده» بودن سعدی یا خاموش مانده اند یا باظهار نظرهای کلی پرداخته اند. شاید تنها ماسه، خاورشناس فرانسوی، که بررسی تا اندازه ای فراگیر در باره سعدی انجام داده، در اینباره نظری به واقعیت نزدیک تر دارد:

سعدی فیلسوف سراینده مانند لو کر تسیوس<sup>۴</sup> یا وینی<sup>۵</sup> نیست. بلکه او سراینده اخلاقگرایی است که در اخلاق، رفتار و صفات همزمان خود باریک می شود و آن تعمیمی که بالطبع از این باریک بینی بدست می آید پیش از هر چیز جنبه اخلاق عملی دارد.<sup>۶</sup>

۱. رضا زاده شفق: سعدی نامه ص ۶۸۳ ۲. جلال الدین همایی: سعدی نامه. ص ۱۷۷.

۳. کلیات سعدی (طبیات) ص ۵۶۲.

۴. لو کر تسیوس (Lucretius) فیلسوف و سراینده بزرگ روم که ۹۹ تا ۵۵ پیش از میلاد می زیسته. وی پیرو مکتب مادی دموکریت (ذیمقراطس) و اپیکور (ایقور) بوده و نظرات و باورهای فلسفی خود را در دیوانی بنام نهاد چیزها شرح داده است.

۵. وینی (Vigny) نویسنده و سراینده فیلسوف مشرب فرانسه (۱۷۹۷-۱۸۶۳). مشخصه سروده های فلسفی او بدینی آمیخته با سرخوردگی از زندگی و فراخواندن به سربرد خاموشانه و دلیرانه ناگواریهای روزگار است.

6. H. Massé. *Essai sur le poète Saadi*. paris, 1919. P. 133.



کوتاه آنکه سعدی چه از دید هنر و چه اندیشه بیگمان از سخنوران پربهلو و برجسته ما است و نظریات و آراء اخلاقی و اجتماعی او نه تنها برای ارزش خودی‌اش بلکه به جهت آنکه به صورت بخش زنده اندیشه‌ها و باورهای اجتماع ما درآمده است نیز شایان پژوهش و بررسی است. گو اینکه اگر در مورد توانایی هنریش گفته خود وی پذیرفتنی باشد که «بر حدیث من و حسن تونیفزاید کس - حدهمین است سخنگوی و زیبایی را» در زمینه پهنه و بویژه تراز اندیشه‌های فلسفی از چنین «حدی» - اگر بتوان برای اندیشه مرزی پنداشت - نیک دوراست و گذشته از اندیشه - گرانی چون پورسینا، رازی، غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی، باسرایندگانی چون خیام، عطار و مولوی نیز هم‌تراز نیست.

و اما این ناهم‌ترازی و این واقعیت که سعدی «تنها دانشمندی از گذشتگان که اصول علمی اخلاق را از راه تعقلی دریافته» نیست و از زمره «بزرگان فلسفه اجتماعی و متفکران جهانی که نظیرش کمتر بدست ملتی افتاده» نمی‌باشد از پایگاه و ارزش او چیزی نمی‌کاهد و کوتاهی و گناهی متوجه وی نمی‌سازد. سعدی دارای چنان استعداد و نبوغی است که در شرایط سازگار می‌توانست برآستی مورد آن همه ستایش قرار گیرد. چنانکه کوتاهی و گناهی در کار باشد از آن شرایط اجتماعی تاریک و خفقان‌آور سده‌های میانه است که با سلاح تعبد و ریا و احکام قشری و خشک در کار خشکاندن سرچشمه ذوق هنرمندان و از بیخ برکندن نهال اندیشه دانشمندان بوده است. ولی سعدی علی‌رغم چنین شرایط تباه باقریحه و صفات درخشان خود به آفرینش ارزشهای خیره‌کننده هنری و اجتماعی دست زده و نامش بسزا در ردیف بزرگان جهان جای گرفته است.

پس از سعدی نامه کتاب و نوشته‌های چندی در باره سعدی چاپ شده که در برخی تعمق بیشتری نسبت به اندیشه و باورهای وی انجام گرفته است. از این لحاظ کتابهای تعلیم و تربیت «د نظر سعدی نوشته محمد جنازاده، مکتب سعدی از کشاورز صدر، و قلمرو سعدی اثر علی دشتی شایان توجه است. بعلاوه قلمرو سعدی بطور کلی میان همه نوشته‌ها و نامه‌هایی که تا کنون درباره سعدی پرداخته اندجایی

ویژه دارد. این نخستین نوشته پاریسی است که در آن کوشش شده اندیشه و باور سعدی با تحلیل و استدلال بررسی گردد، گو اینکه سناتور دشتی در این بررسی چهره‌ای از سعدی را نمایانده‌اند که بیشتر با برگرفته‌های درونگرا و شخصی ایشان می‌خواند تا سیمای واقعی پیرشیراز. نگارنده همانگاه که کوشیده است برخی پرسیده‌های کلی دید و باورهای اخلاقی سعدی را در این نوشته بمیان آورده و بدان پاسخ گوید، کوشش نموده بخشی از برگرفته‌های نادرست درباره سعدی را نیز - چه در کتابها و منابع بیرونی و چه درونی و بیش از همه در قلمرو سعدی - تا آنجا که بگفتار ما بستگی دارد و دامنه گفتار شوند می‌دهد باز نماید.

در پایان پیشگفتار نکته‌ای چند را باید یادآور شویم. یکی اینکه چون در این نوشته پیرامون برگرفته‌ها و باورهای کسان زیادی، چه در کنار و چه در برابر آنها، به‌چون و چرا پرداخته و خواسته‌ایم درستی برخی از آنها را بر خواننده نمایانده نادرستی برخی دیگر را روشن سازیم تا گزیر از آوردن گفته‌های آنان - گاهی تا يك عبارت تمام - شده‌ایم. در چنین مواردی جای این آورده‌ها را نشان داده‌ایم تا خوانندگان خود شوند داوری و اقناع را داشته باشند و آنان که خواهان تعمق یا پژوهش بیشتر در پرسیده هستند به آسانی بتوانند سر رشته گفتار را بدست آورند.

دیگر اینکه در این نوشته برخی واژه‌ها و اصطلاحات نوین بکار رفته و برای پیشگیری از هر گونه ناروشنی و دشواری یکی دوبار واژه‌های مصطلح برابر آنها را در پرانتز آورده‌ایم. پیش از هر چیز از خداوندان دانش و بینش درخواست دارد این کار نگارنده را که خود ناشی از کوشش او در ساده نویسی بوده است برگستاخی نگیرند و بر لغزشهایی که در این کوشش پیش آمده باشد بچشم گذشت نگریسته نگارنده را بر آن آگاه فرمایند.

انباشته بودن متن‌های فلسفی در زبان پارسی از واژه‌ها و اصطلاحهای تازی گذشته از ناهنجاری زبان دریافتن این گفتگوها را برای بیشتر مردم دشواری می‌سازد. بر کنار کردن این کمبود اکنون دیگر به کوششی تا اندازه‌ای همگانی در آمده

است. آنچه بستگی به واژه‌های آورده از نویسنده در این نوشته دارد چه بسا برای شماری از آن‌ها همانند بهتری بتوان یافت. نویسنده از دریافت هر گونه نظر و ملاحظه‌ای در این باره بسیار سپاسمند خواهد شد.

سوم اینکه در پایان این نامه، ریزی از واژه‌های نوینی که نویسنده آورده پیوست است. این ریز در دارنده (شامل، متضمن) واژه‌های نوینی که تا کنون دیگران بکار برده‌اند ولی گاهی معنای دیگری از آن‌ها اراده شده و در متن برای نشان دادن مفهومی که منظور این نوشته بوده همسنگ مصطلح آن را در پراکنش گذاشته‌ایم، نیست. سرانجام آنکه در سراسر این نوشته تکیه روی گفتار که با حروف ایرانیک مشخص شده از نگارنده است، مگر در مواردی که پردازنده آن نام برده می‌شود.

بخش یکم

## دوران سعدی و جهان بینی او

آن فرمانروایی سعدی بر جان و دلها را که چایکین می نمایاند، هم جنبه ادبی و هنری دارد. آنچه که شکل و ظرف گفته‌های سعدی را تشکیل می دهد. و هم جنبه اندیشه‌ای و حکمتی که در داشت گفته‌های اوست. جنبه نخستین چیرگی سعدی را روانشاد عباس اقبال چنین تأکید می کند که «تصور نمی رود که هیچیک از شعرا و ادبای عالم بر ملت هم زبان خود آن اندازه که سعدی بر روح و زبان و ذوق و فکر ملت ایران و عامه فارسی زبان تسلط دارد استیلائی ادبی داشته باشد.»<sup>۱</sup> در این گفته هیچگونه گزافه‌ای نیست و یک برابر نهاد (مقایسه) ساده چیرگی و نفوذ سعدی بر سخن پارسی با سخنوران بزرگ باختر چون شکسپیر، پوشکین، گوته و دیگران گواه درستی آن تواند بود.

ناگفته نماند که این پابرجایی فرمانروایی سعدی بر سخن پارسی خودبازگویی واقعیت دیگری نیز هست و آن اینکه ادب پارسی پس از سعدی دچار ایست شده و

۱. عباس اقبال: تاریخ مفصل ایران از استیلائی مغول تا اعلان مشروطیت تهران، امیر کبیر، جلد یکم (چاپ دوم) ص ۵۴۳.

در آن بالشی روی نداده است. این بالش ناگزیر که از آغاز سده کنونی با کم‌دلی و کندی سر آغازیده در دوسه دهه پسین شتاب گرفته در حال شگفتن است. در باره جنبه دوم چیرگی سعدی و یانفون اندیشه‌های وی دکتر عیسی صدیق بر آنست که: «... شاید بتوان او را بزرگترین و متنفذترین مربی و معلم اخلاق عملی در ایران دانست.»<sup>۱</sup>

اگر هم در چَهِست و چون اندیشه‌های حکمت عملی سعدی ناهمانندی‌هایی میان محققان ایرانی و نایرانی در کار است، در اندازه و چند دامنه نفوذ آن - چنانکه در بالا نیز دیدیم - کمتر اختلاف نظری هست.

آربری سعدی را عالیترین اخلاق‌گرای ایران می‌داند همانگونه که فردوسی بزرگترین استاد حماسه است و حافظ برجسته‌ترین شاعر غزلسرا.<sup>۲</sup> و اما آراء و افکار اخلاقی سعدی از لحاظ همبستگی‌هایش با دیگر مکتب‌های اخلاقی و بویژه از آن پیشینیان نیز شایان اهمیت است. استاد بهار می‌نویسد:

بعد از کلیله و دمنه که کتابی است دنیایی و بنیاد آن کتاب در دولت ساسانیان و کیش زردشت - یعنی دولت و مذهبی دنیایی و امپرتوری‌ای بزرگ حامی و نگهبان جهان - ریخته شد، کتابی که مانند گلستان تقلید از کلیله نباشد ولی با همان روح دنیایی تألیف شده باشد در نثر فارسی وجود ندارد.<sup>۴</sup>

روشن است که اینجا ارزش ادبی برجسته و نمونه‌وار دو نامه کلیله و دمنه و گلستان مورد نظر استاد است و گرنه مرزبان نامه و قابوسنامه نیز با همان روح دنیایی پرداخته شده‌اند.

آربری در رساله خود زیر عنوان ادبیات ایران در مجموعه میراث ایران

۱. عیسی صدیق: تاریخ فرهنگ ایران تهران، ۱۳۳۶. ص ۱۶۲.

2. Moralist

3. A. Arberry. *Immortal Rose*. London, 1948. p. 25.

۴. ملك الشعرا بهار: سبک‌شناسی تهران، ۱۳۳۷. جلد سوم ص ۱۲۶-۱۲۷.

(کارچند تن از خاورشناسان برجسته انگلستان) در باره تاثیر ادبیات اندرزی دوران ساسانیان بر آثار اخلاقی پس از آن در ایران می نویسد که: این ادبیات «اندرز» که معروفترین آنها پندنامه و «دگمهر» (یا پندنامه بزرگمهر و زیر دانشمند خسرو انوشیروان) است یکی از محصولات خاص نبوغ ایرانی است که در ادبیات اسلامی دوره های بعد تاثیر بسزایی کرد و گذشته از اشعار و ادبیات بشماره ای که از قرن دهم میلادی تا امروز بر اساس پندنامه سروده شده بسیاری از کتب اخلاقی از قابوسنامه گرفته تا گلستان سعدی تا حد زیادی از این پندنامه سرمشق گرفته اند.<sup>۱</sup> بدینجهت دامنه آندوران از جهان بینی و ایدئولوژیهای چیره در جامعه ایران که چون زمینه اندیشه و باورهای سعدی مورد توجه قرار می گیرد نمی تواند به زمان زندگی او محدود باشد و ناگزیر باید شرایط اجتماعی، اقتصادی و ایدئولوژیکی دورانی چند صد ساله را - ولو اشاره وار - در بر گیرد.

### الف - شرایط اجتماعی و ایدئولوژیکی دوران سعدی

از جزئیات زندگی سعدی نکات زیادی روشن نیست؛ نه تنها بدرستی نمی دانیم که کی دنیا آمده و چه زمانی در گذشته بلکه درباره نام او نیز گفتگو هست. برخی نام او را مشرف الدین می دانند و دیگران مصلح الدین. در سالهای پسین رأی بیشتر محققان به دومی گرایش دارد. چنین ناروشنیهایی از آنجا پدید شده که بیشتر اطلاعات در باره زندگی سعدی از نوشته های خود او گرفته شده و سعدی که بر آن نبوده تاریخچه زندگی خود و رویدادهای زمان خویش را بنویسد و هدفش از آوردن برخی از آنها زمینه سازی برای گفتن مطلب و نتیجه گیریهای اخلاقی می بوده، چندان پروایی بدرستی زمانی و مکانی آنها ننموده است، از اینگونه است داستان مسافرتش به کاشغر در زمان آشتی سلطان محمد خوارزمشاه با پادشاه ختا در باب پنجم گلستان و سر شناخته بودن وی در آنجا. روانشاد عباس اقبال آشتیانی نادرستی این امر را در رساله عالمانه خود زیر عنوان «زمان تولد و اوایل زندگی سعدی» در سعدی نامه

۱. آبروی: میراث ایران ترجمه احمد بیرشک [و دیگران] تهران، ۱۳۳۶. ص ۳۲۷.

که سپس به‌عنوان مقدمه بر کلیات سعدی به تصحیح ایشان در ۱۳۱۷ چاپ شده با دلایل تاریخی نشان داده است.<sup>۱</sup>

گذشته از آن، همانگونه که محمدقزوینی و عباس اقبال خاطر نشان می‌سازند، بخشی دیگر از این ناروشنیه‌ها در نتیجه اشتباه ناسخان روی داده است.<sup>۲</sup> استاد اقبال با آوردن چند نمونه محققانه در این باره در رساله نامبرده با روشنی نشان می‌دهد که در نتیجه اشتباه کوچکی در استنساخ «دیدم» بجای «دیدند» یا از قلم انداختن يك بیت آنچنان «اغلاط فاحش» در کار آمده «که روح شیخ بزرگوار نیز از آنها خبر نداشته و فقط بیسوادی و تفنن ناسخان و خوانندگان قرون بعد آنها را بنام سعدی در گلستان وارد کرده است.»<sup>۳</sup>

از لحاظ بررسی‌های ما این ناروشنیه‌ها عموماً نقشی ندارند، مگر یکی که آن ندانستن تاریخ نگارش بیشتر نوشته‌های سعدی است. از میان اینها تنها تاریخ گلستان و بوستان دانسته است: زمان نگارش گلستان را سعدی خود ۶۵۶ هجری می‌نویسد<sup>۴</sup> و بوستان را یکسال پیش از آن به پایان رسانیده است. ولی باید در نظر داشت که سعدی مطالب و محتوای این دو نامه را نیز در ظرف آن یکی دو سال فراهم نیاورده بلکه در گذار سالهای دراز «سیر در آفاق و انفس» بنویشتن و انداختن آنها پرداخته است. این ناروشنی - ندانستن تاریخ درست بیشتر نوشته‌های سعدی - ما را از دانستن چگونگی دگرگونیها، تحولات و تضادهایی که در نظریات و داوریه‌های اجتماعی و اخلاقی او پدید شده و ترتیب زمانی این دگرگونیها باز می‌دارد.

مصلح‌الدین در دهه اول سده هفتم هجری در شیراز، حاکم نشین پارس که آن زمان اتابکان پارس بر آن فرمانروایی داشتند، در خانواده‌ای از پیشوایان متوسط

۱. کلیات سعدی با مقدمه عباس اقبال آشتیانی. تهران ۱۳۱۷. ص ۵.

۲. محمد قزوینی: ممدوحین شیخ سعدی تهران ۱۳۱۸. ص ۷۰ و ۷۱.

۳. کلیات سعدی با مقدمه عباس اقبال آشتیانی، ص ۷۰، ۷۱، ۷۲.

۴. سعدی: کلیات نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی (پس از این تنها کلیات سعدی) تهران،

۱۳۳۶. ص ۷۹.

دینی به دنیا آمد. یتیم شدن وی در کودکی مایه درد و رنج زیاد او گردید:  
مرا باشد از درد طفلان خیر      که در طفلی از سر بر فتم پدر<sup>۱</sup>  
به نظر برخی از محققان از آنجا که سعدی در آغاز جوانی و دوران دانش-  
اندوزی از همراهی و کمکهای خاندان زنکی، فرمانروایان آن زمان پارس،  
برخوردار شده بیاس آن هنگامی که در مقام سراینده از نزدیکان شاهزاده سعدابن-  
ابی بکر ابن سعد گردیده به سعدی تخلص کرده است.

چنانکه از گفته‌های خود سعدی و دیگران برمی آید زندگی اش را سه دوران  
مشخص ۲۰-۳۰ ساله تشکیل می‌دهد: یکی دوران کودکی و جوانی و فرا گرفتن  
دانش و شناخت، دوم دوران مسافرتها و جهانگردیها، سوم دوران برگشت به زادگاه  
خود شیراز و آفریدن آثار گرانبها.

نخستین مرحله زندگی سعدی یعنی دوران دانش‌اندوزیش در شیراز و بغداد  
گذشت و پس از فرا گرفتن آموزشهای نخستین در شیراز برای گذراندن دوره  
مدرسه نظامیه به بغداد رفت،

مرا در نظامیه ادرار بود      شب و روز تلقین و تکرار بود<sup>۲</sup>  
مدرسه نظامیه بغداد و نظامیه‌های دیگری که در چند نقطه قلمرو اسلامی  
برپا بودند بهترین و مجهزترین مدارس آن دوران بشمار می‌رفتند. این مدرسه‌ها  
را نظام‌الملک وزیر ایرانی و مقتدر البارسلاان بنیان نهاده بود و در آنها که بیشتر  
وابسته به مسجدها و مراکز دینی بودند بطور کلی علوم الهی یاد داده می‌شد<sup>۳</sup>، و  
وظیفه این مدارس در واقع تهیه «کادرهای» بایسته برای دستگاههای دینی و  
دولتی بود.

و اما سعدی به مرحله دوم زندگی اش یا دوران گشت و سیاحت خود و

۱. کلیات سعدی. ص ۲۶۹.

۲. کلیات سعدی. ص ۳۶۰.

۳. سعید نفیسی: «مدرسه نظامیه بغداد» مجله مهر، شماره یکم سال دوم، تهران ۱۳۱۳.  
ص ۵.



انگیزه آن و سپس برگشتش به زادگاه خویش در خوانیم و بوستان چنین اشاره می‌کند:

وجودم به تنگ آمد از جور تنگی  
جهان زیر پی چون سکندر بریدم  
برون جستم از تنگ ترکان چو دیدم  
چو باز آمدم کشور آسوده دیدم  
شدم در سفر روز کاری درنگی  
چو یا جوج بگذشتم از سد سنگی  
جهان درهم افتاده چون موی زنگی  
زگرگان بدر رفته آن تیز چنگی<sup>۱</sup>

و

در اقصای عالم بگشتم بسی  
تمتع زهر گوشه‌ای یافتم  
چو پاکان شیراز خاک‌کی نهاد  
تولای مردان این پاک بوم  
بسر بردم ایام با هر کسی  
زهر خرمنی خوشه‌ای یافتم  
ندیدم که رحمت بر این خاک باد  
برانگیختم خاطر از شام و دم<sup>۲</sup>

سعدی در این مرحله از زندگی‌اش اگر چند هنوز آن شهرت دوران سوم - بویژه پس از پرداختن به بوستان و گلستان - را ندارد ولی دیگر سراینده‌ای گمنام نیست. داستان سفر او به کاشغر در گلستان با همه نادرستی که از حیث زمان دارد گواه گویایی بر این نکته است.

این شرایط و ویژگیهای زندگی شخصی سعدی طبعاً در چگونگی شکل گرفتن اندیشه و باور اجتماعی و اخلاقی وی و یابسخن دیگر در برگزیدن زمینه و تعیین دامنه و مرز معرفت او نقش بزرگی داشته‌اند. ولی از آنجا که پایه و بنیاد و نا اندازه زیادی محتوای جهان بینی و آراء و نظریات حکمت عملی سعدی را جهان بینی همگانی و ایدئولوژیهای غالب آن زمان جامعه ایران تشکیل می‌دهند، پیدا است که برای دریافت و ارزیابی عینی نظریات اخلاقی وی باید آنها را بر زمینه‌ای از آراء و اندیشه‌های دوران او یعنی فتودالیت بررسی نماییم.

۱. کلیات سعدی، ص ۸۰۷.

۲. همانجا، ص ۲۲۰.

ایران در دوران سعدی یا سده هفتم هجری چون جزیری از قلمرو اسلام یکی از سیاهترین دورانهای فئودالیت را بسر برده است. در این دوران سایه تار و خفقان آور متشرعان ریاکار بر همه شئون زندگی گسترده شده و آخرین جنبش ایستادگی در برابر ستم و بهره کشی زبردستان و فرمانروایان را که بشکل تصوف پدید شده بود و در سده های چهارم و پنجم بیشتر شهرها و آبادیها را فرا گرفته بود درهم شکسته و سپس ازدرون تباه ساخته بود. طبیعی است که در چنین شرایطی که هر گونه آزادی اندیشی را خفه کرده و هر زبان راستگویی را در کام کشیده بودند، برای دانش و فرهنگ دیگر جایی نمی ماند. بارزترین مظهر تباهی ایدئولوژیکی و علمی این دوران تخطئه و تعطیل دانشهای «دنیائی» یعنی علوم طبیعی و فلسفه و بطور کلی محدود کردن مفهوم دانش به تنها «دانش الهی» است.

علمی که در قرن پنجم و ششم در مدارس تدریس می شد عبارت بودند از فقه، اصول، حدیث، علم کلام، تفسیر و ادبیات عرب. ولی تعلیم فلسفه با آزادی و تحقیق قرن چهارم متروک بود. بعضی از فقها آموختن فلسفه را حرام می دانستند و فلاسفه را تکفیر می کردند. علمای بزرگ این عصر از قبیل عین القضاة همدانی مقتول به سال ۵۲۶ و شیخ شهاب الدین سهروردی مقتول در سال ۵۸۷ به اتهام بیدینی و بجرم آزادی فکر کشته شدند. در قرن ششم بر اثر حمله شدید فقها و علمای دین حتی نویسندگان و گویندگان فلسفه را سرزنش و تحقیر نموده اند، بطوری که خاقانی شروانی فلسفه را علم تعطیل و فیلسوف را کافر و گمراه می خوانند... حاصل سخن اینکه در این دوره علوم عقلی مانند فلسفه، ریاضی و علوم طبیعی به انحطاط میل نمود و غرض اصلی و هدف اساسی در تحصیل علم بیان مطالب دینی گردید.<sup>۱</sup>

فلسفه و علوم طبیعی در ایران از اواسط دوران ساسانیان رواج یافت و شهرهای

۱. حسین فریور: تاریخ ادبیات ایران، تهران، ۱۳۳۴ (چاپ سوم) ص ۱۱۳ و ۱۱۴.

نصبین و کندیشاپور مرکز آموزش و پرورش آن گردید. هم در آن دوران کتابهایی از آثار حکمتی یونانی به پهلوی برگردانده شد. پس از تسلط اعراب بر ایران تا هنگام روی کار آمدن حکومت‌های ایرانی در واقع هر گونه فعالیت جدی علمی در ایران از میان رفت و با استوار شدن فرمانروایی سامانیان است که دوباره کار و کوشش دانشمندان آغاز می‌شود و در بیشتر رشته‌های دانش و ادب مردان بنامی پدید می‌گردند. از سده سوم به بعد فلسفه نیز دوباره رواج می‌یابد ولی بزودی زهد فروگان، پژوهندگان علوم طبیعی و بویژه فلسفه را مورد تعقیب و آزار قرار می‌دهند. حتی در سده چهارم نیز دیگر آموزش فلسفه به آن آزادی و تحقیقی که آقای فریور می‌انگارد در کار نبوده و بزرگانی چون خیام باید چنین تقیه کنند:

دشمن بغلط گفت که من فلسفی‌ام

ایزد داند که آنچه او گفت نیم<sup>۱</sup>

باز در اواخر سده سوم و اوائل سده چهارم محمد زکریای رازی، یکی از درخشانترین سیماهای دانش و حکمت ایران، می‌تواند با دغدغه خاطر نسبتاً کمتری از ترس تکفیر، زندگی خود را وقف علوم و فلسفه سازد. ولی صدسال دیرتر کسی چون ابن سینا بگناه پرداختن به علوم ناگزیر می‌شود از دینداری خود دفاع کند و در دورانهای بعداخوانالصفا حتی آخرین تلاش خود را برای آشتی دادن قشریان اشاعره با شیوه تفکر علمی و حکمتی نیز باید در نهانی انجام دهند و رسالات خود را بی‌نام و نشان پیرا کنند زیرا دیگر هیچگونه زینهاری برای پرداختن به «علوم تعطیل» در کار نیست.

ولی تنها آموزش علوم طبیعی و فلسفه نیست که در این دوران راه زوال می‌پیماید، بلکه بطور کلی زندگی معنوی و حتی شرایط مادی جامعه از رشد باز می‌ایستد، زیرا تحجر و جمودایدئولوژیک زمان، راه را بر هر گونه پرواز اندیشه و جنب و جوش و تلاش آفریننده می‌بندد. خود همان از رونق افتادن دانش پژوهی و

۱. خیام: (باعتیات مسکو، ۱۹۵۹ جلد دوم، ص ۷۷).

از میان رفتن اندیشه فلسفی خود گواه گویای این حقیقت تواند بود. این ویژگی عمده زندگی معنوی دوران سعدی است که بر روی زیربنای اجتماعی آن دوران پدید شده است.

### زیربنای اجتماعی ایران در سده‌های میانه

تحلیل همه جانبه شرایط مادی و اقتصادی آن دوران و نشان دادن ریشه‌های آن رگودو سیر قهقرایی مادی و معنوی از دایره این گفتار بیرون است، بگذریم از آنکه در باره چگونگی ساختمان اقتصادی جامعه آنروزی ایران نیز هنوز مسائل و نکات بنیادی زیادی روشن نیست.

در باخترزمین از آغاز عصر نوین و انقلابهای بورژوازی، هزاران محقق و مورخ بکار پژوهش پرداخته و در گذاردویست - سی صد سال، تاریخ روشن و شسته رفته‌ای از مراحل عمده رشد اقتصادی و اجتماعی و اندیشه و فرهنگ ملل خود را فراهم آورده‌اند و از آنجا که این بررسیها نخست در آنجا انجام گرفته، آن تر کیب بندی اقتصادی - اجتماعی که جوامع غرب در گذار تاریخ دوهزار و پانصد ساله خود از آنها گذشته‌اند به صورت کلاسیک در آمده است. در دوران پیش از تمدن که در جامعه هیچگونه تولیدی در کار نیست و معیشت جامعه از راه شکار و فراهم آوردن میوه درختان تأمین می گردد، تر کیب بندی عمومی جوامع انسانی اشتراك کهن است. پس از آن عصر حجر و تولید با ابزارهای سنگی آغاز می گردد. ظاهراً در این دوران است که در نتیجه افزایش تولید بتدریج اختلاف طبقاتی در درون جوامع پیدا می شود و در دورانهای بعدی یعنی دوران مفرغ و آهن رشد این اختلاف طبقاتی به پیدایش دو طبقه مشخص اجتماعی یعنی آزاده‌ها و برده‌ها می انجامد و دوران برده‌داری و تشکیل دولت و طبقات حاکمه آغاز می گردد. دوران برده‌داری کلاسیک در تاریخ اروپا دوران تمدنهای یونان و روم باستان است. این دوران

#### 1. Formatin

تزدیک به هزار سال دوام می‌کند. سپس دوران کم و بیش هزار ساله فتودالی ازسده پنجم تا شانزدهم میلادی فرا می‌رسد و ازسده هفدهم به بعد دوران بورژوازی جای آن را می‌گیرد.

این مراحل رشد و نمو با تفاوت زمانی دوره‌ها و دیگر ویژگیهای ناحیه‌ای و ملی<sup>۱</sup> بیش و کم در تاریخ تکامل همه جوامع دیده می‌شود.

زیربنای اجتماعی ایران در دوران سعدی فتودالیسم است که مشخصه اساسی آن تولید خرده کالایی کشاورزی مبنی بر کار کشاورزان محروم از حقوق اجتماعی و وابسته به زمین (رعیت، سرف) می‌باشد. آنچه بطور کلی فتودالیسم آسیایی را از گونه اروپایی آن متمایز می‌سازد شیوه تولید آسیایی<sup>۲</sup> است: ساخت و نگهداشت شبکه‌های کاریز، آب‌انبار و بندهای آبیاری بعلت کمبود آب، ازسوی دستگامهای دولتی در آسیای باختری، میانه و جنوبی پدیده‌ای همگانی است. این ویژگی اقتصادی خود در پدید آمدن ویرگی اجتماعی خاور که پیدایش امپراتوریهای بزرگ است نقش مؤثری دارد.

از این گذشته ویژگی فتودالیسم ایران شکست و گسیختگی آن است که با غلبه اعراب بر ایران در رشد عادی اقتصاد و اجتماع کشور روی می‌دهد و فتودالیسم ایرانرا به دو دوره مشخص بخش می‌کند. در باره زمان پیدایش فتودالیت تا کنون اطلاع درستی نداریم. ولی می‌توان نظر دانشمندان را که بر آنند برخی مشخصات فتودالیت در اواخر دوران اشکانیان پدید شده و از آغاز دوران ساسانیان (از ۲۲۶ تا ۶۵۱ میلادی) فتودالیسم دیگر رژیم اقتصادی چیره در ایران است

۱. ملت مقوله ایست تاریخی که اصولاً در عصر نوبین (بطور کلی همزمان با روی کار آمدن رژیمهای بورژوازی) با پیشرفت صنایع و تکنیک و تکامل وسایل آمد و رفت و همبستگی مادی و معنوی عموماً بر زمینه یگانگی سرزمین، اقتصاد، زبان، فرهنگ و سنن پدید می‌شود. بنابراین در دورانه‌های پیش از بورژوازی سخنی از آن (و دیگر مفاهیم وابسته به آن) نمی‌تواند در میان باشد و کاربرد واژه «ملی» اینجا مشروط و محدود است.
۲. وجه تولید آسیایی.

پذیرفت. نوشته‌های بازمانده از اوان دوران ساسانیان گویای بخش جامعه بر چهار طبقه است: ۱) درباریان و اشراف (۲) پیشوایان دینی (۳) لشکریان و (۴) پیشه‌وران و کشاورزان. گذشته از اینکه در این طبقه‌بندی سخنی از برده در کار نیست اینگونه بخش جامعه مشخص بنیادی دوران فئودالیت است. پیگولفسکایا خاورشناس شوروی در این باره می‌نویسد:

« نامه تنسر که در نیمه یکم سده ششم میلادی نوشته شده نشاندهنده آنست که در آن هنگام زیربنای جامعه فئودالی نارس دیگر بوجود آمده و رونمای اجتماعی زمان از این زیر بنا فعالانه پشتیبانی می‌کند.»<sup>۱</sup>

در دوران ساسانی همگام با کشاورزی، صنایع دستی و بازرگانی و ساختمان شهرها نیز رونق می‌یابد. این رشد نیروهای تولیدی در نیمه دوم آن دوران مایه افزایش تضادهای درونی اجتماع - پیش از همه میان کشاورزان و زمینداران - می‌گردد که بزرگترین مظهر آن پیدایش جنبش مزدکیان است. سرکوبی جنبش مزدک و برخی اصلاحات خسرو یکم (انوشیروان) گرچه تا اندازه‌ای از تضادها می‌کاهد ولی این اصلاحات چنانکه شاید و باید ریشه‌ای نیست تا آن تضادها را از پایه بگشاید و در نتیجه پایا باشد. با درگذشت خسرو یکم اصلاحات او نیز که بطور عمده عبارت از کاستن چیزی از مالیاتها و ستم اشراف و پیشوایان دینی بود از میان می‌رود و افزایش فشار و ستم طبقات حاکمه از یکسو و ناخشنودی خلق از سوی دیگر دست بدست هم داده شالوده ایران ساسانی را از هم می‌پاشد.

استیلای اعراب و گسترش اسلام چون ایدئولوژی آنان، رشد تاریخی ایران را از بستر عادی اش خارج می‌کند. برخی محققان و مورخان این تغییر مسیر را با تعمیم مشخصات و ویژگیهای دوره‌ای از تاریخ پس از اسلام که در آن اقتصاد و فرهنگ و علوم رونق می‌یابد پدیده‌ای یکسره مثبت می‌شمارند و به جنبه‌های منفی

۱. ن. پیگولفسکایا: شهرهای ایران در اوان سده‌های میانه، مسکو ۱۹۵۶. ص ۱۲۱.  
(متن روسی).

آن پروا ندارند. با افتادن امپراتوری ساسانی، اگر فشار اقتصادی و اجتماعی طبقات حاکمه بیکبار از میان می‌رود همان‌گاه دوران دراز هرج و مرج و تسخیر سرزمین پهناور ایران از سوی اعراب نیز آغاز می‌گردد، دکتر منوچهر تهرانی خطوط کلی این تغییر مسیر تاریخ ایران را بدینگونه توصیف می‌کند:

«اسلام اندک اندک بروطن ماچیره می‌شود. اما این امر بهمین سادگی حاصل نمی‌آید و مصائب فراوان به‌همراه می‌آورد. از همین عصر به بعد جرعه‌ای آب خوش از گلوی ایرانی پایین نمی‌رود. آشوب دوران پر-درنگ تازیان، جنگهای پایان‌ناپذیر ایران نیمه‌مستقل و بعد مستقل... همه دست به‌دست هم می‌دهند و آشفشانی دوزخکون و سخت‌هراس‌انگیز پدید می‌آورند.»<sup>۱</sup>

#### روبنای اجتماعی ایران پس از اسلام

هنوز استیلای عرب بر سراسر سرزمین ایران استوار نشده است که دوران شورشها و قیامهای کوچک و بزرگ خلق باشکوه‌گنان و پیشه‌وران شهرها آغاز می‌گردد. خواست عمده این قیامها که از نیمه‌های سده نخست تا اوان سده سوم می‌پاید آزادی از بنداشغالگران بیگانه و بدست آوردن استقلال سیاسی است.<sup>۲</sup> و بخشی از زمینداران

۱. منوچهر تهرانی: عامل انسانی در اقتصاد ایران، شماره ویژه ماهنامه بورس، تهران، ۱۳۴۶، ص ۲۰.

۲. بزرگترین قیام دهگانی در سال ۱۲۹ هجری در خراسان روی داد و سپس به سراسر ایران گسترش یافت. در رأس این قیام ابو مسلم جاداشت که از میان «رعیت» بیرون آمده بود. شورشیان مقدمات قیام را سالها پنهانی فراهم آوردند و بروز آن مایه سرنگونی خلافت امویان و روی کار آمدن عباسیان گردید. این قیام گرچه نتوانست ناوابستگی ایران را از خلافت عرب تحقق بخشد مایه درآمدن ایرانیان در دستگاههای فرمانروایی عباسیان گردید. دکتر ذبیح‌الله صفا نتایج این پیروزی را چنین برمی‌شمارد. ۱) نفوذ تمدن، آداب و سنن و بالاخره سازمانهای اداری و اجتماعی ایرانی در تمدن اسلام ۲) بدست آوردن مواضع حساس دولتی برای ایرانیان ۳) پیدایش نهضت علمی و اجتماعی بزرگی که منجر به ایجاد تمدن بزرگ اسلام گردید. ذبیح‌الله صفا: تاریخ ادبیات در ایران، جلد یکم، ص ۲۵.

و برخی فتودالها نیز در آن شرکت دارند. ولی شرکت‌خانها و زمینداران از یکسو از جنبه ضد فتودالی این جنبشها می‌کاهد و از سوی دیگر تضاد میان فتودالها مایه پراکندگی صفوف رزمندگان، متوجه شدن این نبردها علیه یکدیگر، ناتوانی آن در برابر غاصبان خارجی و بالاخره افزایش هرج و مرج می‌شود. در چنین آشوبی که تا برقراری حکومت‌های ایرانی در سده سوم دوام دارد طبعاً رونق اقتصادی و رشد نیروهای تولیدی نمی‌تواند در کار باشد. روی کار آمدن حکومت‌های ایرانی شرایط را گرفتار و رونق اقتصاد را فراهم می‌آورد و بدنبال آن فرهنگ و دانش، شکوفان می‌گردد. در دوران دویست ساله این حکومتها پیشرفتهای بزرگی در همه شئون مادی و معنوی جامعه دست داد. زبان پارسی بجای تازی زبان رسمی شد و سنن ایرانی از نو زنده گردید. از این لحاظ بزرگترین خدمت را خاندان سامانی (۲۶۱-۳۸۹) انجام داد. در دربارهای سامانیان و ملوک زیر دست آنان سرایندگان (از جمله رودکی و دقیقی) و دانشمندان زیادی به کار بودند. پایه زندگی علمی ابن سینا در واقع در کتابخانه دربار سامانی گذاشته شد. گذشته از اینها سامانیان در مساهله<sup>۱</sup> و گذشت دینی نیز از سنن پیش از اسلام پیروی می‌کردند.

«در دربار شاهان سامانی عموماً پیروان مذاهب مختلف سنی، شیعه، زرتشتی و مسیحی با حداکثر آزادی عقیده و در کمال امنیت می‌زیستند و کار می‌کردند... می‌توان گفت که دوران سامانیان دوران رونق علوم و ادبیات است. در این زمان تمدن اسلامی در ایران به اوج خود می‌رسد.»<sup>۲</sup>

و اوج تمدن اسلامی در ایران از راه نفوذ ایرانیان در خلافت عباسی عامل بنیادی اوج تمدن همگانی اسلامی می‌گردد.

ولی این رونق و شکوفندگی مادی و معنوی بیش از دو سده نمی‌پاید. پس از سده یازدهم در نتیجه روی کار آمدن ترک‌نوی و سلجوقی و خوارزمشاهیان،

## 1. Tolerance

۲. ذبیح‌الله صفا: تاریخ ادبیات در ایران، جلد یکم، تهران، ۱۳۳۵، (چاپ دوم)، ص ۲۰۵.



یعنی خاندانهایی که به فرهنگ و سنن ایرانی دلبستگی نداشتند و بهمین جهت با سرسختی و تعصب از مرکز خلافت فرمانبری و پیروی می نمودند، قشریت متظاهر دینی روز بروز بیشتر پامی گیرد و شرایط رونق اقتصادی و آزادی باور و ایمان و شکوفندگی دانش و هنر را از میان می برد و باز آن «آشفشان دوزخگون و سخت هراس انگیز» به کار می پردازد. آقای حسن صدر در اثر محققانه خود بنام مقایسه سدهی و حافظ از نظر غزلسرای و سبک به شرایط این دوران نوین رکود و قهقرا چنین اشاره می کند:

«در زمان سدهی و حافظ دیگر جنبشها و نهضتهایی نظیر قیام ابو مسلم، بابک، مرداویج، قارن و امثال آنها بوجود نمی آید زیرا این قیامها همه باشکست و ناکامی روبرو می شوند و قدرت چنین قیامهایی باقی نمی ماند. ولی ملت ایران از بین نمی رود بلکه از مدتها پیش این نهضتها صورت دیگری بخود می گیرد و بتدریج بمقاومت منفی مبدل می شود. انکار عرفانی خود نوعی جنبش مقاومت است که در برابر تعالیم خلفا و دستور نمایندگان مذهب خودنمایی می کند.»<sup>۱</sup>

کسانی هم هستند که اگر به جنبه های منفی مسیر تاریخ ایران پس از اسلام توجه می نمایند توجیه و تعلیل ویژه ای برای آن دارند. بنظر اینان آن شرایط پیشرو و پیشبرنده ای که اسلام با خود به ایران آورد نتوانست در محیط انباشته از سنن و آداب فتودالی ایران ریشه گیرد و از اینرو پس از چندی از میان رفت. برخی از این کسان که به دانشهای نوین اجتماعی آشنائی دارند با تطبیق الگووار مراحل تاریخی و رویدادها و انگیزه های آن در اروپا بر پدیده های تاریخی خاور بدون در نظر گرفتن همه جنبه ها و ویژگیهای اجتماعی این سرزمین چنین نتیجه می گیرند که اگر اعراب مسلمان نتوانستند در زمانی کوتاه بخش بزرگی از جهان متمدن

۱. حسن صدر حاج سید جواد: مقایسه سدهی و حافظ از نظر غزلسرای و سبک، تهران، ۱۳۳۲، ص ۱۹.

آنروزی را بکشایند از آنرواست که نماینده رژیم اجتماعی وایدئولژی رشد یافته تری نسبت به جوامع فئودالی سرزمینهای مفتوحه بودند. بهرغم اینان اسلام در عربستان چون ایدئولژی جامعه سرمایه داری (بازرگانی) فراز آمده و سپس اعراب ضمن لشکر کشیهایشان مایه گستردن این ایدئولژی و نظم اجتماعی نوین در سرزمینهای دیگر شدند، همانگونه که ارتش ناپلئون ایده های انقلاب بزرگ فرانسه را در جهان گشاییدیش به سرزمینهای اروپای مرکزی و خاوری برد. دکتر منوچهر تهرانی در رساله نامبرده خود گونه ای از چنین داوری را می نمایاند آنگاه که می نویسد:

«غنیچه دموکراسی خاص اسلامی که حاصل نحوه زیست بازرگانی تازیان می بود - بر روی تنه درخت فئودالی ما جوش نمی خورد و پیوندش نمی گیرد و با شتاب می خشکد.»<sup>۱</sup>

پی بردن به نادرستی اینچنین داوری دشوار نیست، زیرا اگر لازمه پیروزی مردمی در جهان گشایی همیشه داشتن نظم اجتماعی و ایدئولژی برتری باشد آنگاه باید بپذیریم که ترکان، مغولان و تاتارها متمدن ترین مردم آن دوران بوده و بالیده ترین ایدئولژی را داشته اند زیرا بزرگترین کشور گشاییها را انجام داده اند. دیگر آنکه شیوه زیست همه تازیان که اکثریت مطلق آنان بادیه نشین بودند و اقتصاد شبانی داشتند «بازرگانی» نبوده بلکه از آن میان تنها بخشی از ساکنان دوشهر مکه و یثرب (مدینه) به بازرگانی می پرداختند. سوم اینکه کار این بخش از مردم مکه و مدینه نیز همه بازرگانی نبوده بلکه بیشتر آنان به آورد و برد کالاهای بازرگانی میان هند و آسیای جنوبی (از راه جنوبی - شمالی در کناره باختری شبه جزیره عربستان) و چین و ایران (از راه خاوری - باختری در شمال عربستان) از یکسو و شامات و روم از سوی دیگر می پرداختند. بالاخره آن دموکراسی ویژه در واقع بازمانده و یادگار دموکراسی بدوی تیره ای است از زمانی که هنوز اختلاف طبقاتی

۱. منوچهر تهرانی: پیشین.

در تیره‌های عرب پیدا نشده و این دموکراسی بدوی را از میان نبرده بود. محمد پیغمبر اسلام خود چون نماینده اکثریت افراد این طوایف، در برابر سران متمکن آنها بر می‌خیزد و بهمین رو با ایستادگی سرسخت سران تیره‌ها روبرو می‌شود و ناگزیر به مهاجرت از مکه می‌گردد.

پس این دموکراسی «ویژه»، یک دموکراسی از تر از جامعه بازرگانی نیست بلکه بعکس دموکراسی بدوی یک اقتصاد شبانی و نظم اجتماعی تیره‌ای در حال گذر به نظم اجتماعی برده‌داری است که در همه کشورهای همسایه عربستان صدها سال پیش از آن در کار بوده و از میان رفته بود. بنا بر این طبیعی است که «غنچه» دموکراسی وایدئولژی جامعه‌ای که بیش از یکدوره تمام تاریخی از این کشورها باز مانده بطور کلی نتواند بر روی «تنه درخت» جوامع این کشورها جوش بخورد و شکوفان گردد و چون با آهن و خون بر این کشورها تحمیل شده مایه خشکاندن این تنه درختان گردد و شرائط پیدایش آن «آتشفشان دوزخگون» را فراهم آورد. چنانچه نظر دکتر تهرانی درست می‌بود آن دموکراسی ویژه دست کم می‌بایستی در خود عربستان یعنی زادگاه خود شکوفان گشته و بارور گردد. ولی تاریخ، خلاف آنرا گواهی می‌دهد:

همین که آن شور و جوش اولی رو به آرامش گذاشته... عربستان بهمان حال اول بر گشته و بدویت که تنها معیشت مقتضی این قبیل اقالیم است بقوت سابق عود کرده، همان حال تعصب جاهلیت و تفرق و تشمت احیاء شده است و امروز نیز عربستان با وجود... وسائل تمدن جدید از این لحاظ چندان با قرون قبل از اسلام فرق نکرده است.<sup>۱</sup>

و اما گذشته از تأثیر منفی اقتصاد شبانی، استیلای اعراب از نو مایه دایر شدن برده‌داری در کشورهای مفتوحه می‌شود. اسلام اگر چه آزاد کردن بنده را تشویق می‌کند ولی برده‌داری و خرید و فروش برده را منع نمی‌کند. دکتر آریان پور در اثر با ارزش

۱. عباس اقبال: تاریخ ایران از صدر اسلام تا استیلای مغول، تهران، ۱۳۱۸. ص ۲۲.

خود «زمینه اجتماعی شعرپارسی» از این نکات چنین یاد می‌کند:  
«... قوم عرب در آغاز تسلط خود بر ایران نظام فلاحی را تا اندازه‌ای به رنگ نظام شبانی عربی درآورد. از این گذشته هجوم و غلبه وحشیانه معمولاً با اسیرگری ملازمت داشته و نظام برده‌داری، چنانکه تاریخ نشان می‌دهد، جامعه زمیندار را به سیر قهقرایی می‌کشاند.»<sup>۱</sup>

این نمایی بسیار کلی و ناقص از اوضاع و احوال اقتصادی - اجتماعی دوران سده‌های میانه تا زمان سعدی است، و اصطلاح «آتشفشان دوزخگون» یاد شده اگر بازتابنده همه جوانب و ویژگیهای آن نباشد گویای ماهیت ویرانگرانه آن از لحاظ شرایط مادی و اقتصادی می‌تواند باشد. ولی از نظر عواقب اجتماعی آنچه شاید از این آتشفشان هم سهمناکتر است ضربه نابودکننده‌ای است که بازمیان بردن سنن باستانی و بیش از همه زبان و آثار نوشته ایران بر پیکر فرهنگ کشور وارد می‌گردد. تحقیر رسمی ایرانیان بانام عجم (به معنای ییزبان) بر زمینه آن ضربه مرگبار در کار ریشه کن کردن هستی و شخصیت ایران و ایرانی است. تنها واکنش جانبازانة سدها و هزاران مردان نامی و گمنام است که کشور را از چنین سرنوشتی شوم می‌رهاند و کاخ هستی ایران را در آن توفانهای بنیان کن برپا می‌دارد.

برپادارندگان بنای هستی ایران پیش از همه بزرگان سخن و ادب ایران اند و در میان آنان اگر فردوسی از نو سازنده این کاخ بلند و زنده کننده «عجم» با پارسی خویش است، سعدی معمار هنرمندی است که در استوار کردن بیشتر آن کاخ و آراستنش بیمانند است.

ارزیابی ما از پایگاه ارجمند سعدی ناقص خواهد بود اگر از نظر دور داریم که وی هنگامی به ترمیم و آراستن کاخ نظم و نثر پارسی کمر می‌بندد که - چنانکه در بالا گذشت - تنوره «آتشفشان دوزخگون» باز مدتهاست زبانه می‌کشد و آخرین تلاش ناامیدانه خلق ایران - جنبش تصوف - نیز در سراشیب

۱. ۱. ح. آریان پور: «زمینه شعرپارسی» مجله پیام نوین، (فروردین ۱۳۴۴)، ص ۷۵.

تباهی وزوال افتاده است.

## ب - سعدی و تصوف

کسان زیادی سعدی را سراینده صوفی شمرده‌اند. حتی ادوارد براون که میان سعدی از یکسو و عطار و مولوی از سوی دیگر تفاوت می‌گذارد و بر آنست که سخنان سعدی چون آن مولوی و عطار تمام عرفانی نیست بلکه نیمه لاهوتی و نیمه ناسوتی است و «بدون تزلزل می‌توان گفت که خرد دنیایی بیش از عرفان خسیصه عمده» نوشته‌های سعدی را تشکیل می‌دهد، از وی در کنار همان دو سخنور چون سه سراینده عمده تصوف نام می‌برد.<sup>۱</sup> با اینهمه محققانی که در مسأله صوفی بودن یا نبودن سعدی تأمل بیشتری کرده‌اند به داوری نزدیکتر به واقعیتی رسیده‌اند. دونالدسن گفته کرامر را در دایرةالمعارف اسلام تأیید می‌کند که:

«به این پرسش که آیا سعدی خود احساسات صوفیانه داشته به احتمال زیاد باید پاسخ منفی داد زیرا نهاد عملی وی او را بیشتر بر آن می‌دارد که به مسائل اخلاقی بپردازد و عرفان را بخدمت ایده اخلاقی عالیتری برای زندگانی خاکی وا دارد. در موارد زیادی او منطق عادی زندگی را در برابر تعصب گرافه آمیز در باره زندگانی جهان دیگر جای می‌دهد.»<sup>۲</sup>

البته نفی مطلق احساسات صوفیانه در سعدی دست کم در همه دوران زندگی اش - درست نیست. تصوف بیگمان بر سعدی تأثیر زیادی داشته و در شکل گرفتن نهایی اندیشه و باور اجتماعی و اخلاقی او نقش بسیار مؤثری را بازی کرده است. آنچه از لحاظ ما اهمیت دارد اندازه و چگونگی این تأثیر است که برای در یافت بهتر آن باید تا می‌توان تصویر روشنتری از ماهیت تصوف در ایران و چند و چون آن در زمان سعدی داشت.

1. E. Brown. *Aliterary History of Persia*, Cambridge 1928-30, vol.

2, pp. 525-26.

2. D. Donaldson. *Studies in Islamic Ethics*. London, 1953 pp 232-233

تصوف در همان سده نخستین اسلام بر مبانی آموزشهای دینی اسلام پدید آمد. این تصوف «یک تصوف عربی و با عقاید شرعی سنی کاملاً قابل تطبیق می باشد و اصول آنرا در عقیده رهبانیت و ترك دنیا... باید جست.»<sup>۱</sup> این تصوف يك «دش اخلاقی. بمفهوم دینی آن است و جنبه ایدئولوژیکی و تئوری ندارد و بگفته دکتر قاسم غنی «(اه عملی تکامل روحی» است.<sup>۲</sup>

هرمان اته چگونه پیدایش و ماهیت تصوفی را که سپس در ایران می گسترده چنین می نمایاند:

«با پیشرفت مطالعات فلسفی و بخصوص نوافلاطونی عمل تفکیک تصوف مذهبی از تصوفی که صبغه الحاد دارد در آغاز آهسته و بعد سریعتر انجام یافت و بتدریج تصوف ایرانی بوجود آمد.»<sup>۳</sup> و این «الهیات عرفانی-ایرانی... کاملاً مغایر یکتاپرستی سنت اسلامی است، در عین حال جهت دینی و وحدت وجودی دارد که بادیین اسلام و سایر ادیان آسمانی مابینت دارد. البته برای تطبیق احوال آن با احکام دین بواسطه تفسیر و تعبیر آیات قرآنی اهتمام بعمل آمده... ولی این عقاید با عقاید رسمی و شرعی تصوف دوره اول اسلام فرق فاحش دارد.»<sup>۴</sup>

نکته ای را که نمی توان از نظر دور داشت و برای يك بررسی دامنه دارتر در باره تصوف باید مورد پژوهش کافی قرار گیرد همبستگی تصوف با برخی آموزشهای دوران ساسانی و پیش از اسلام است. مرحوم تقی زاده در اثر خود بنام مانی و دین او از لحاظ ریشه های شناختی تصوف به این همبستگی اشاره ای روشن دارد.<sup>۵</sup> ولی آنچه را اته یادآور می گردد جنبه ایدئولوژیکی عرفان ایرانی است.

۱. هرمان اته: تاریخ ادبیات پارسی، ترجمه رضا زاده شفق، تهران، ۱۳۳۷. ص ۱۲۹.

۲. قاسم غنی: تاریخ تصوف در اسلام، تهران، ۱۳۴۰. ص ۱۸۰.

۳. هرمان اته: همانجا. ص ۱۳۰.

۴. هرمان اته، ص ۱۲۹.

۵. حسن تقی زاده: مانی و دین او، تهران، ۱۳۳۵، ص ۵۹.

جنبه مهمتر آن، جنبه اجتماعی و سیاسی، که در واقع زاینده و پروراننده ایدئولوژی تصوف می باشد، از نظر آن دوره مانده است. برخی از محققان ایرانی انگیزه پیدایش و گسترش تصوف را در ایران چنین توضیح می دهند که فشار بنی امیه و تجمل پرستی و جنگهای پی در پی آنها دسته هایی را - بویژه دسته ای که اسلام مخالف با منافع مادی آنها بود - نسبت با اسلام بدبین کرده بود. این دسته ها چون چاره مادی در برابر خویش نمی دیدند در لباس عرفان آغاز مخالفت کردند. بنظر این محققان این طبقه متوسط عرفان مآب که در حقیقت به اصول عقاید اسلام پشت پا زده بود با اینکه به عقاید وحدت و جودی خود لباس اسلام پوشانیده بود تا مدتی متواری و مخفی عقاید خود را ترویج می کرد و... توده دهقان به این عقیده متوجه شده و طرفداران عرفان در دهات ایران زیاد بوده است.

این توضیح تا آنجا که وابسته به یکی از جریانهای تصوف، تصوفی که صبغه الحاد دارد، و بخشی از زمینه گسترش آن یعنی محیط دهگانی می شود درست است. دهگانان در نتیجه محرومیت های زیادی که گرویدن به اسلام نیز آن را از میان برده بود به پیروی از سنن جنبشهای گذشته از مزدکی گرفته تا دیگر جنبشهای پس از اسلام (زندیقیان، خرم دینان، سپیدجامگان، سر بداران و غیره) زمینه آماده ای برای گسترش چنین آموزشهایی بودند. ولی عرفان و تصوف فقط چون روپوشی برای پوشاندن عقیده به جهان بینی دیگر و مخالفت اجتماعی پدید نشده و گسترش نیافته بلکه خود چون گونه ای عقیده دینی ظاهر شده و در همان حال ایستادگی منفی نیز نقش داشته است.

دیگر اینکه اندیشه های عرفانی چون پوششی برای احساسات ضدستم بیگانه طبعاً در میان دهگانان نیز رسوخ یافته است ولی طبقات عمده ای از جامعه که در سده های سوم و چهارم و پنجم پایگاه بنیادی گسترش تصوف می کردند نه توده های دهگانی بلکه پیشه وران و طبقات میانه شهرها هستند. پروفیسور براکینسکی، اگر چه تنها به جنبه ستم درونی بهره کشان پروا دارد و ستم استعماری فرمانروایان غاصب

یگانه را در نظر نمی‌گیرد، بدرستی خاطر نشان می‌سازد که:

آن لایه اجتماعی که زاینده تصوف مخالفت‌کننده (اپوزیسیونی) است، پیش از هر چیز پیشه‌وران سده‌های میانه‌اند. با همه کمبودهایی که از لحاظ بررسی وضعیت و ایدئولوژی این لایه جامعه وجود دارد می‌توان با قطعیت گفت... که پیشه‌وران آن گروه اجتماعی را تشکیل می‌دهند که فعالانه‌تر از دیگران بر علیه ستم فئودالی مبارزه می‌کنند.<sup>۱</sup>

و اما گسترش تصوف میان خلق خود مایه تحولات زیاد و گوناگون در شروع آموزشها و آداب و رسوم آن می‌گردد، تا آنجا که بصورت پیچیده‌ترین جریانهای ایدئولوژیک خاورمیانه در می‌آید. برتلس خاورشناس نامور شوروی پر جانگی و همه‌رنگی<sup>۲</sup> تصوف را به اندازه‌ای می‌داند که هر گونه پنداشت و جهان‌بینی می‌تواند با آن میانه‌ای داشته باشد.<sup>۳</sup>

این همه‌رنگی تصوف امکانات بیشتری را برای پوشانیدن ایدئولوژیهای مخالف مذهب مختار و جریانهای الحاد و حتی بیدینی که بازتابنده سود، اندیشه و باور ملل اسیر خلافت عرب و ناخرسندان و مخالفان رژیم فئودالی است پدید می‌آورد.<sup>۴</sup>

با اینهمه بیشتر جریانهای گوناگون تصوف دارای يك اصل مرکزی و يك اندیشه بنیادی‌اند، و آن ایده‌یگانه‌گی هستی (وحدت وجود) است. ویکنس خاورشناس انگلیسی در رساله خود بنام مذهب ایران بنیاد عقیدتی صوفیگری را آن می‌داند که «روح از مبدأ الهی خود جدا شده و پیوسته التهاب ذاتی دارد بسوی او باز گردد و در او فنا شود، چه این التهاب در اثر اشتغالات دیگر تقویت یابد و یا سرکوب

۱. ای. براگینسکی: از تاریخ نظم خلقی تاجیک، مسکو، ۱۹۵۶، ص ۲۴۲، (متن روسی)

## 2. Eclecticism

۳. ی. برتلس: تاریخ مختصر ادبیات پارسی، مسکو، ۱۹۲۴، ص ۵۲ (متن روسی)

۴. آکادمی علوم شوروی: تاریخ فلسفه، مسکو، ۱۹۵۷، جلد یکم، ص ۲۲۰، (متن روسی)



شود فرقی در ماهیت آن حاصل نمی‌شود. تصوف ایرانی از این لحاظ تفاوتی با عرفان باختر زمین ندارد.<sup>۱</sup>

ولی ایده یگانگی هستی تصوف با وجود برخی همانندیهای ظاهری با پان‌تئیسم باختر دارای دو اختلاف عمده است: یکی اینکه بنیاد پان‌تئیسم باختر در آخرین تحلیل عموماً استنباط مادی یگانگی هستی است، و این نکته‌ای است که در نظریات اسپینوزا فیلسوف نامور سده هفدهم به اوج می‌رسد. حال آنکه یگانگی هستی صوفیگری در بنیاد ایده آلیستی آن است. دوم اینکه آنچه در مرکز توجه صوفیگری جا دارد همبستگی خدا با انسان است و نه مانند پان‌تئیسم غرب همبستگی خدا با همه چیز. شادروان احمد کسروی این نکته را انتقاد آمیز و باتکیه روی تفاوت خدای اسلام با خدای تصوف چنین تأیید می‌نماید:

اسلام خدایی را می‌شناسانید که بیرون از این جهان است و پیوستگی میان او با آدمیان و دیگر آفریدگان نمی‌باشد و نتواند بود. صوفیگری خدا را همان «هستی ساده» می‌شناسد که چنانکه گفتیم اگر آن را بشکافیم معنایش آنست که آدمیان همه خدایند و خدای دیگری نیست. این دو خدا را با هم سازشی نتواند بود.<sup>۲</sup>

روانشاد کسروی پرسش همبستگی خدا و انسان را از نظر صوفیگری از گوشه ایده آلیسم خشک و متافیزیکی خودنگاه کرده و تخطئه می‌کند و ابدأ به جنبه‌های دیالکتیکی آن پروا ندارد که از یکسو گویای خواست و پنداشت همبستگی دموکراتیک‌تر انسان با قوای حاکم اجتماعی و خدا به مثابه مظهر آنان است و از سوی دیگر روند پیدایش زندگی تکامل آن و شناخت انسان را، گو بشکل ایده -

۱. ج. م. ویکنز: «مذهب ایران» (درفراهمیده میراث ایران) تهران، ۱۳۳۶، ص ۲۷۳.

۲. احمد کسروی: صوفیگری تهران، (چاپ دوم) ۱۳۲۳، ص ۲۹.

آلیستی و مسخ شده بازمی تاباند.<sup>۱</sup> و حال آنکه خدای اسلام مظهر همبستگی یکجانبه قهر آمیز و بنده خواه فرمانروایان نسبت به «رعایا» است. دکتر احمد رجایی برخی از این ناهمانیهای همبستگی خدا و انسان را در باورهای دینی و در نزد صوفیان چنین توصیف می کند:

خدا به چشم مسلمان قشری قهار، منتقم و سریع الحساب و شدید العقاب است و دست بشر به دامان کبریائیش کمتر می رسد و رابطه او با پیغمبر اکرم غالباً بوسیله جبرئیل است و بعد از مرگ پیغمبر آن رابطه وجود ندارد. اما خدای صوفیه عطا بخش و خطاپوش و مهربان و دوست صوفی است. صوفی... می تواند با خدا راه داشته باشد... و پیش از آنکه بمیرد در همین جهان... به ملکوت الهی واصل گردد.<sup>۲</sup>

این جنبه دموکراتیک تر استنباط تصوف از همبستگی انسان و خدا همراه با عوامل مثبتی که در جریان تکامل نخستینش به آموزشهای آن راه می یابد نمی تواند بر روی سعدی اثر نگذارد. گو اینکه آن «همه رنگی» تصوف که در زمان سعدی به اوج رسیده و کفه تباهی و آموزشهای گمراه کننده در آن می چربد مانع از تأثیری یکنواخت و یکوزن می گردد. مظهر تأثیر بدآموزیهای تصوف نوشته هایی از سعدی است که بیش و کم رنگ خرافات عرفانی دارد و موارد بیشتر آن را در بوستان می بینیم. در این جاها سعدی تا باز گفتن «کرامات» اهل طریقت پیش می رود، چون راهپیمایی «پیری از فاریاب» بردریا.<sup>۳</sup>

۱. چکیده این روند تکاملی در چهار بیت معروف مولوی بازگو شده:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نامردم به حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
جمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم چون ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پران شوم	آنچه اندر و هم ناید آن شوم

۲. احمد علی رجائی: فرهنگ اشعار حافظ، تهران، ۱۳۴۰، ص ۲۱.

۳. کلیات سعدی، ص ۳۰۲.

با اینهمه «دمو کراتیسم» تصوف در استنباط و بهره‌اش از همبستگی خدا و انسان بر سعدی تأثیری ژرف و آفریننده دارد و در بیشتر نوشته‌هایش در زمینه وابستگی میان افراد به اشکال گوناگون جلوه می‌کند. نمونه‌ای از اینگونه تأثیر تصوف، در تعریفی که از دو نوع تقوی می‌کند نمایان می‌شود:

بدان که تقوی بردونوع است: تقوای صالحان و تقوای عارفان. تقوای صالحان از اندیشه روز قیامت در مستقبل... و تقوای عارفان از حیای رب العالمین در حال... وقتی که صالحان را شیطان عملی ناپسندیده در نظر یاراید و طبیعت مایل آن کند اندیشه کنند از روز قیامت...

اما بیان تقوای عارفان آنکه اگر... گوشه خاطر ایشان بعملی ناکردنی التفات کند نه از روز قیامت ترسند بلکه در آن حالشان از خدای عزوجل شرم آید که واقف است و مطلع.<sup>۱</sup>

میخائیل زند خاورشناس شوروی پس از بررسی اندیشه و باور عرفانی مولوی بزرگترین سراینده تصوف همزمان سعدی، درباره سعدی می‌نویسد:

حکمت زمینی و حقیقت جویی در زندگی روزانه سراینده بزرگ دیگر سده سیزدهم (میلادی) مصلح‌الدین سعدی در موارد زیادی با جستجوی عرفانی حقیقت خدای مولوی فرق دارد... نه رموز اسکولاستیکی تئوثری ارتدکس (منظور مباحث کلامی و علوم الهی اسلام است. نگارنده) و نه اشراق تصوف هیچکدام او را جلب نمی‌کند.<sup>۲</sup>

این سخن بهمان اندازه که در نیمه نخستین جای گفتگو ندارد در نیمه دوم شایان درنگ است. اگر منظور از جلب کسی مسخر کردن سرپای خرد و اندیشه وی، و واداشتن او به این باشد که زندگی خود را وقف پژوهش ایده‌ای کند آنگاه حق با میخائیل زند است؛ چون سعدی نه جوینده‌ای در کلام است و نه پوینده‌ای در اشراق.

۱. همانجا، ص، ۲۱۹۲۰.

۲. میخائیل زند: شش سده افتخار، مسکو، ۱۹۶۴، ص ۱۸۹، (متن روسی)

ولی اگر مقصود - آنچه قاعدتاً از جمله می توان فهمید - هر گونه گرایشی باشد در این صورت این داوری بجا نیست. سعدی نه تنها به هر دو گرایش دارد بلکه در آستانه رسیدگی و آغاز جوانی - هنگامی که عموماً پایه های جهان بینی انسان ریخته می شود و خطوط کلی آن شکل می گیرد - مسخر تئو لژی ارتد کس و مظاهر عملی آن می باشد. داستان وی در باب دوم گلستان در باره کودکی خود گواهی است روشن بر این نکته: «یاد دارم که در ایام طفولیت متعبد بودمی و شب خیز و مولع زهد و پرهیز...»<sup>۱</sup>

آقای دشتی در قلمرو سعدی در باره چگونگی شکل گیری جهان بینی (بگفته ایشان «معتقدات») عامه و عوامل شکل دهنده آن و اندازه تأثیر این عوامل بر «معتقدات» سعدی، علی رغم داوری بالنسبه سختی که نسبت به سعدی می کند، بطور کلی نظری نزدیک بواقعیت دارد. در باره نادرستی ارزیابی آقای دشتی از جهان بینی سعدی در فصل آخر سخن خواهیم گفت. و اما اینک گفته دشتی:

کیفیت پیدایش معتقدات در اکثریت جامعه انسانی بدین نحو است؛ قبل از اینکه قوه تعقل و ملکه اجتهاد در مردم پیدا شود دارای عقایدی شده اند. تلقینات دوره طفولیت و تربیت مدرسه و محیط اجتماعی عقایدی را ایجاد و راسخ می کند. فقط افراد نادر و ممتازی پس از رسیدن به سن رشد و دست یافتن به دانش و حکمت دارای قوه اجتهاد و صاحب رأی و نظر می شوند و گویا سعدی از این دسته نیست. معلومات مکتسبه و آشنایی وی با مقولات فلسفی بدرجه ای قوی نبوده است که یقینات اولیه او در متزلزل کند. ولی از طرف دیگر این معلومات آن اندازه بیمایه و ضعیف هم نبوده است که اثری در فکر سعدی نگذارد.<sup>۲</sup>

باید گفت که درستی این داوری، آقای دشتی مطلق نیست و بی اندازه نسبی است و

۱. کلیات سعدی، ص ۱۱۲.

۲. علی دشتی: قلمرو سعدی، تهران، ۱۳۳۸، ص ۲۰۲ و ۲۰۳.

شرایط اجتماعی هر زمان به‌ویژه شرایط فرهنگی و امکانات دانش‌اندوزی و آزاد-اندیشی در چند و چون آن افراد «نادر و ممتاز» دارای قوهٔ اجتهاد و صاحب رأی و نظر شونده پس از رسیدن به سن رشد عامل تعیین‌کننده می‌باشد. پس از آنکه امویان با قیام سردار بزرگ خراسان سرنگون شدند و ایرانیان در دستگاه خلافت نوین نفوذ بی‌اندازه‌ای یافتند شرایط آزادمنشی و آزاداندیشی و امکان نیروی اجتهاد یافتن و صاحب رأی شدن پدید آمد و گسترش یافت. بدنبال این شرایط نوین و رواج دانشهای اجتماعی و فلسفی و آزادی اندیشه است که معتزله پا به عرصه می‌گذارند و رأی و نظر آنان و نیروی اجتهادشان به تنها تنی چند «نادر و ممتاز» محدود نمی‌ماند بلکه بزودی چنان گسترش می‌یابد که مأمون خلیفهٔ عباسی را نیز دگرگون می‌کند. اما کمی دیرتر که قشریان تازی دوباره جان می‌گیرند و بسیاری از ایرانیان به تیغ غدر عباسیان جان می‌سپارند دیگر کسانی که پس از بلوغ فکری دارای نیروی اجتهاد و صاحب رأی و نظر گردند از میان می‌روند یا اگر هم پدید می‌شوند در واقع «نادر» و کمیاب‌اند. و شگفت نیست اگر در دوران سعدی که سلطهٔ شوم قشری گری دوباره سخت استوار گشته، در آن شرایطی که سعدی زیست می‌کند و جهان بینی وی شکل می‌گیرد، او نتواند از زمرهٔ آن کسان «نادر و ممتاز» و صاحب نیروی اجتهادی گردد که آقای دشتی خواستار آنند.

ولی آنچه وابسته به تأثیر تصوف و یابگفتهٔ دشتی «معلومات مکتسبه و آشنایی با مقولات فلسفی» بر سعدی است مظاهر آن در نوشته‌های وی کم نیست، از آن جمله است این داستان:

وقتی درسفر حجاز طایفه‌ای جوانان صاحب‌دل همدم من بودند و هم‌قدم.  
وقتها زمزمه‌ای بگردندی و بی‌تی محققانه بگفتندی. عابدی در سبیل منکر  
حال درویشان بود و بی‌خبر از درد ایشان. تا برسیدیم بنخیل بنی‌هلال.  
کودک سیاه‌زحی عرب بدرآمد و آوازی برآورد که مرغ از هوادر آورد.  
اشتر عابد را دیدم که برقص اندرآمد و عابد را بینداخت و برفت. گفتم

ای شیخ در حیوان اثر کرد و تورا همچنان تفاوت نمی‌کند.

دانی چه گفت مرا آن بلبیل سحری

تو خود چه آدمئی کز عشق بیخبری

اشتر بشعر عرب در حالت است و طرب

گر ذوق نیست ترا، کز طبع جانوری.<sup>۱</sup>

این ذوق و حالتی که عابد فاقد آنست چیزی جز نتیجه تأثیر عرفان تصوف بر سعدی و پروراندن حساسیت وی در درك احساسها و عواطف دیگران نمی‌تواند باشد. رشید یاسمی این چگونگی را زیر عنوان «سعدی و عشق» بدینگونه توصیف کرده است:

جمله مزایایی که در دیوان شیخ اجل آشکار است از شناسایی نفوس و اطلاع بر احوال طبقات و... ذکر نکات بسیار دقیق روحی همه از برکت قلب عاشق نصیب او شده است زیرا که این دل بود که او را صمیمانه وارد احوال هر طبقه و صنف می‌کرد و با هر دردمندی همدرد و با هر نوحه‌گری هم‌آواز می‌ساخت تا از اسرار دلها آگاه و از اطوار عشقها واقف می‌گردید.<sup>۲</sup>

و در تأیید این گفته دو بیت زیر را از پیر شیراز آورده:

تندرستان را نباشد درد ریش      جز بهمدردی نگویم درد خویش  
گفتن از زنبور بیحاصل بود      با کسی در عمر خود ناخورده نیش  
روشن است که اینجا سخن بر سر عشق و دلدادگی معنوی بر پایه آموزش  
«وحدت وجود» عرفان است و نه به مفهوم هدونیسم و خوشگذرانی. این نکته را یاسمی با آوردن بیت زیر از سعدی تأکید می‌کند:

ندادند صاحب‌دلان دل به پوست      و گر ابلهی داد بسی مغز اوست

۱. کلیات سعدی، ص ۱۲۰.

۲. رشید یاسمی سعدی‌نامه، ص ۲۰۹.

ولی اگر عرفان و اشراق، سعدی را «جلب» نمی‌کند و یا ساده‌تر بگوییم سرپای جان و خرد او را فرامی‌گیرد علتش گذشته از شرایط اجتماعی-ایدئولوژیکی موجود، تباهی تصوف در آن دوران است. نه میخائیل زند و نه دشتی به این نکته توجه ندارند که در سده هفتم هجری از یکسو استیلای بیچون و چرای دوسه سده‌ای «تعالیم خلفا و دستور نمایندگان مذهب» نظراً و عملاً شرایط بدست آوردن «معلومات مکتسبه و آشنایی بامقولات فلسفی» را از میان برده و از سوی دیگر تصوف که در ایران سده‌های ششم و هفتم وسیله عمده-اگر نه تنها وسیله-آشنایی بامقولات فلسفی بود خود به تباهی گراییده است. علی‌رغم رونق ظاهری بی‌کی خانقاهها و مراکز صوفیان هنوز در این زمان دارند انحطاط ایدئولوژیکی تصوف از درون، و کاهش نقش اجتماعی آن افزایش می‌یابد و کم‌کم همه جوانب مثبت و رزمنده و حق‌طلبانه‌اش را از آن می‌گیرد. آموزشهای آن مبنی بر ترك دنیا و گوشه‌گیری، به صورت اصل و هدف مرکزی در می‌آید، چیزی که طبعاً مورد خوش آیند فرمانروایان است. کار بجایی می‌رسد که دیگر فتووالها، ملوک و سلاطین خود بساختن خانقاهها و تأمین هزینه جاری آنها می‌پردازند و بدینگونه بیشتر خانقاهها به مراکز خوشگذرانی عده‌ای صوفی‌نما و وسیله گمراه کردن مردم ساده مبدل می‌گردد.

دکتر صفا انگیزه تباهی تصوف را چنین بیان می‌کند:

یأس و فقر و نومیدی و نابسامانی و در بدری، عده‌ای از مردم را بخانقاهها کشانده سربار شیوخ و پیشوایان تصوف کرده... و مسلماً همین گروه وسیله مؤثری برای انحطاط تصوف و عرفان گردیدند و آثار خود را در اواخر دوران مغول و دوره‌های بعد آشکار کردند.<sup>۱</sup>

اینچنین تعلیل تباهی تصوف منطبق با واقعیت نیست. خود دکتر صفا کمی پایینتر دچار تناقض گویی شده می‌نویسد: «هجوم خلق غارت‌زده به خانقاهها نیز ادامه تعلیمات مشایخ را تسهیل می‌کرد و اعتقاد مردم مصیبت رسیده را بدانان راسخ‌تر

۱. ذبیح‌الله صفا: اثر نامبرده، ص ۱۶۱.

می نمود.<sup>۱</sup>

ولی در این دوران دیگر خلق به خانقاهها هجوم نمی آورد و تصوف جنبه خلقی خود را از دست می دهد. کسانی که به خانقاهها روی می آورند بیشتر نمایندگان «روشنفکران» آن دوران اند: نمایندگان ناامید، دو دل و ناستوار لایه های میانه اجتماع:

باملاحظه دقیق در تاریخ دجال و علمای قرن ششم و هفتم این نقطه واضح می گردد که علما و دانشمندان بازوق که از مسجد سودی ندیده و از مدرسه طرفی نمی بستند و بحث علمی و زهد خشک آتش طلب آنان را فر و نشانیده سیرابشان نمی نمود درمان رنج و علاج درد خویش را در سلوک طریق عرفان و تصوف می شناختند و روی به خانقاهها و رباطها می آوردند.<sup>۲</sup>

این زمان مرکز جنبش صوفیه به شامات و آسیای صغیر انتقال یافته و جلال الدین بلخی بزرگترین سراینده عرفان در آنجا پدیدار می گردد تا با درگذشت خود افول کلی تصوف را نیز بدنبال آورد. تنها «واحه» ای که در بیابان سوزان و نابود کننده هر گونه اندیشه آزاد و راسیونالیسم فلسفی هنوز در ایران پایداری می کند یکی دو مرکز جنبش تک افتاده و سخت پنهانی اسمعیلیان است که آنهم با هجوم مغول از میان می رود. در آن واحه است که نصیر الدین طوسی، فیلسوف و دانشمند بزرگ سده هفتم، جامع ترین کار علمی در زمینه اخلاق - اخلاق ناصری - را به زبان پارسی می پردازد.

شاید کسانی اعتراض کنند که سعدی اگر در شیراز و بغداد امکان آشنایی با مقولات فلسفی را نداشت در شامات، که زمانی هم آنجا زیست، می توانست به عرفان کشیده شود و سراینده ای عرفانی دست کم از تراز سنایی و عطار گردد. ولی باید به یاد داشت که جلال الدین بلخی در چهار سالگی مقیم شامات گردید - هنگامی که

۱. همانجا.

۲. بدیع الزمان فروزانفر: «سعدی و سهروردی» در فراهمیده سعدی نامه، ص ۶۹۳.



هنوز آینه اندیشه اش نقشی نگرفته بود. و گذشته از آن پدرش عارف بود. ولی سعدی در خانواده‌ای از پیشوایان دینی پرورش یافته و پس از سالهای بلوغ و رشد تمام. در هر حال پس از بیست سالگی. به شامات می‌رود، آنگاه که تئولژی ارتدکس دیگر مهر خود را ژرف بر اندیشه و خرد او گذاشته است. تأثیر معجزه آسای عرفان تا اندازه زیادی سعدی را از بند تعصبات زهر آگین اشاعره و جمود اندیشه و عقیده قشری مسلط بر پیرامون اجتماعی آن دوران می‌رهاند.

اگر چه به علت معلوم نبودن تاریخ نگارش نوشته‌های او چگونگی دقیق این تأثیر را بر جهان بینی سعدی از نظر زمانی نمی‌توان نشان داد ولی دگرگونی اندیشه و تضاد آنتاگونیستیکی را که مثلاً در دو گفته زیر دیده می‌شود بیگمان باید نتیجه چنین تأثیری دانست. در گلستان یکجا می‌خوانیم:

گر آب چاه نصرانی نه پاک است      جهود مرده می‌شویدی چه پاک است<sup>۱</sup>  
و جای دیگر:

یکی جهود و مسلمان نزاع می‌کردند      چنانکه خنده گرفت از حدیث ایشانم  
بطیره گفت مسلمان که این قبالة من      درست نیست خدایا جهود می‌رانم  
جهود گفت بتورات می‌خورم سو کند      و گر خلاف کنم همچو تو مسلمانم  
گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد      بخود گمان نبرد هیچکس که نادانم<sup>۲</sup>

سیمای عابد «کز طبع» که از بیت نخستین جلوه می‌کند که چکیده «تلقینات اولیه» و به احتمال نزدیک یقین یادگار دوران «تلقین و تکرار» شبانروزی در نظامیه است در تکه دوم بچهره آزاده‌ای نیک اندیش مبدل شده که چیزی جز منطق و داد در ضمیر وی راه ندارد. و جالبتر از بازگفت بیطرفانه جدال جهود و مسلمان نتیجه خردمندان‌های است که سعدی از آن می‌گیرد و هر دو طرف این کشمکش را که رنگ دینی بخود گرفته است باسعه نظر رادمردی وارسته از دلبستگیها و کین -

۱. کلیات سعدی، ص ۱۳۲.

۲. همانجا، ص ۱۶۸.

توزیهای تنگ نظرانه محکوم نموده به يك اندازه «نادان» می شمارد. ارزش واقعی چنین داوری و بالاتر از آن فاش گفتن آن را تنها با در نظر گرفتن عرف و عادت و شرایط تاریخی و انباشته از دهشت آن روزگاری توان دریافت - آنچه که بیشتر محققان یکبار فراموش می کنند.

و اما اگر جنبه های آموزنده و مثبت تصوف که آن زمان دیگر آن را بیشتر - اگر نه تنها - در خلال نوشته های عرفانی می توان یافت سعدی را از تعصبات کوردلانه می رهاند و از تقوی ریاکارانه عابدان روگردان می سازد جنبه های ضعف و بدآموزی - های تصوف در دوران او نیز از نظرش دور نمی ماند و مایه «سر نسپردن» سعدی به آن می گردد. سعدی از یکسو عابدان جلوه فروش را چنین به باد خرده می گیرد: «عابدی را حکایت کنند که روزی ده من طعام بخوردی و تا سحر ختمی بکردی. صاحب دلی شنید و گفت اگر نیم نانی بخوردی و بخفتی بسیار فاضلتر بودی.»<sup>۱</sup>

از سوی دیگر از تباهی تصوف نیز چنین یاد می کند:

«یکی را از مشایخ شام پرسیدند که حقیقت تصوف چیست؟ گفت از این پیش طایفه ای در جهان پراکنده بودند بصورت و به معنی جمع. اکنون قومی هستند به صورت جمع و به معنی پراکنده.»<sup>۲</sup>

سعدی از آن «رجال و علمایی» نیست که برای درمان رنج و درد خویش به عرفان و کنج خانقاهها پناه برد. درد او درد مردم است و می خواهد تا آنجا که در قوه دارد در راه کاستن رنج آنان بکوشد. از این رو شاید آنچه بیش از همه چیز سعدی را از صوفیگری روگردان می سازد در خود فرورفتگی و تکروی آن باشد که در این دوران به صورت عامل چیره درآمده است:

صاحب دلی به مدرسه آمد ز خانقاه بشکست عهد صحبت اهل طریق را

۱. کلیات سعدی، (گلستان، باب دوم) ص ۱۱۸.

۲. کلیات سعدی، ص ۱۲۰.

گفتم میان عالم و عارف چه فرق بود      تا اختیار کردی از آن این فریق را  
گفت آن کلیم خویش بدرمی برد ز موج      وین جهد می کند که بگیرد غریق را<sup>۱</sup>

### غزل به جای قصیده

تأثیر تصوف بر سعدی یکجانبه و تنها از لحاظ باورها و جهان بینی - و مآلاً نظریات اخلاقی - وی نیست. جنبه دیگر این تأثیر در آفرینندگی هنری وی نمودار می گردد و این جنبه اگر چه خود نتیجه جنبه نخستین است اهمیتش به مراتب بیش از آن می باشد، زیرا از مصلح الدین خلف عالمان دین که با طلبگی در نظامیه بغداد و تحصیل فقه و حدیث و تفسیر و کلام و دیگر علوم دینی تدارک آینده واعظی و مجلس گوئی و شاید هم خواب مفتی و قاضی شدن را می بیند سراینده تر از اول نظم پارسی و وارث شایسته ادبیات کرانمایه ایران می سازد. اگر چند جنبش تصوف آن زمان دیگر در ایران «بمعنی» پراکنده بود با این همه نظم و نثر انباشته از جوشش زندگی بود و ادبیات لبریز از احساسات نازک انسانی که در دوران غلبه و گسترش پدید آمده بود از میان نرفته و در زمان سعدی نیز هنوز در شامات و روم شکوفندگی داشت. این ادبیات پر مایه و آفریننده که فراگیرترین و در دسترس ترین سرچشمه اندیشه ها و باور حکمتی - گو درهم برهم و همه رنگ - آن دوران ایران را در خود پوشیده دارد ذوق سرشار سعدی را جلا داده ضمیر تشنه دانش و معرفت او را سیراب می سازد. سعدی خود در طبیات می گوید:

سخن معرفت از حلقه درویشان<sup>۲</sup> پرس

سعدی شاید از این حلقه که در گوش کنی.

آن تحولی که با آموختن «سخن معرفت از حلقه درویشان» در جهان درونی

۱. کلیات سعدی، ص ۱۲۸ (اینکه در نسخه مرحوم فروغی نیز به جای عارف عابد آمده است باید لغزشی در تنسیخ باشد زیرا عابد را با خانقاه و صحبت اهل طریق کمتر سرو کاری تواند بود.)  
۲. روشن است که اینجا سعدی واژه درویش را بمعنی ویژه آن یعنی صوفی بکار برده است.

سعدی آغاز می‌شود با پرورش ذوق و شور وی را در راه نازکی و روانی طبع به پیش می‌برد و باغزلسرای بی‌کمال می‌رساند تا آنجا که جامی سراینده نامور ایران وی را در کنار فردوسی و انوری چنین می‌ستاید:

در شعر سه تن پیمبر اند هر چند که لائبی بعدی

او صاف و قصیده و غزل را فردوسی و انوری و سعدی

ظاهراً از این زمان است که سعدی اشاره‌های روشنی به سرایندگی و استادی خود در سخنوری می‌نماید. در بدایع یکجا به دلداده می‌گوید:

همه قبیله من عالمان دین بودند مرا معلم عشق تو شاعری آموخت  
و در جای دیگر:

بر حدیث من و حسن تو نیفزاید کس

حد همین است سخندانی و زیبایی را

مصرع دوم اگرچه گزافه‌ای شاعرانه بنظر می‌رسد از لحاظ استادی در سخنسرای بی‌پارسی متضمن واقعیتی است.

ولی سعدی بیش از آنکه «پیمبر» غزل باشد مبتکر باب کردن آن در ادبیات پارسی چون «ژانر» عمده نظم است. پیش از سعدی عموماً غزل زمینه‌ای حاشیه‌ای برای طبع آزمایی سخنوران در وصف زیباییهای طبیعت و بهار و بوستان یا رنگ و رخسار دلدار و راز و نیازهای دلدادگی بوده و بیشتر چون «تشبیب» سر آغاز قصیده‌ها را تشکیل می‌داده. سعدی نه تنها رواج آن را چون نوع مستقل نظم پارسی دنبال می‌کند بلکه آن را در برابر قصیده که به پیروی از ادب تازیان مهمترین نوع نظم در آن زمان می‌بوده می‌گذارد و مایه شکستن بازار این یکی می‌گردد. این يك انقلاب هنری به معنای واقعی است.

در ادبیات پارسی متأسفانه تا کنون به این جنبه کار سعدی توجه بایسته نشده و جنبه دیگر انقلاب هنری وی نیز که احتوای اخلاقی - اجتماعی آنست یکسره

از نظرها دورمانده است. تا آنجا که نگارنده می‌داند تنها يك پژوهنده باختری به نکته‌ی اخیر توجه داشته و او هم از دیدگاه منفی به آن می‌نگرد. این نظر و داوری منفی از آن آرتور آربری است. وی در کتاب ادبیات کلاسیک پارسی خود می‌نویسد: «... آشکار است که او (سعدی) رسم کاربرد غزل را چون وسیله خوشامدگویی پوشیده رواج داد و شاید هم اختراع کرده»<sup>۱</sup>

آنچه بیشتر مایه تأسف است این است که چنین داوری از سوی مرحوم آربری است: کسیکه در امر شناساندن بیشتر ادبیات پارسی در باختر زمین خدمت‌های شایانی کرده است. آشکار است که این لغزش از آنجا ناشی شده که آربری با همه آشنایی به کارهای سعدی به همه جزئیات آن - بیگمان بسبب دشواریهای زبانی - آگاهی ندارد،<sup>۲</sup> و از این رو نمی‌تواند همه سخنان پیر شیراز را چون کل واحدی در پیش چشم داشته همه جا جان سخن وی را دریابد و در آینه آن وارستگی و آزاد مردی سعدی را که خصلت بنیادی او است ببیند. نه تنها در غزل‌های سعدی خوشامدگوییهای پوشیده نیست بلکه قصیده‌های او نیز در برابر قصیده‌های دیگران بیشتر پندنامه است تا مدیح.

سعدی غزل را بجای قصیده نه از آن رو باب می‌کند که آن یکی را بیش از این يك می‌پسندد. وی از این رو به این کار بزرگ دست می‌زند که از قصیده‌سرایی که محتوای بنیادی آن چاپلوسی و خوش آمدگویی است روگردان است. او خود به این نکته اشاره‌های بسیار روشن دارد. مدح سعدی از ابوبکر بن سعد بن زنگی در بوستان که این نامه را به وی اهداء نموده چنین آغاز می‌گردد:

مرا طبع از این نوع خواهان نبود      سر مدحت پادشاهان نبود.<sup>۳</sup>

1. A. Arberry *Classical Persian Literature*. London, 1958. P. 207.

۲. ناگفته نماند که این کمبود عمده‌ای است که کم‌وبیش در کار نزدیک به همه پژوهندگان باختری ادبیات و حکمت خاور به چشم می‌خورد.

۳. کلیات سعدی، ص ۲۲۱.

این بیت که گویای بد آمد آشکار سعدی از مدیحه‌سرایی است برای سر آغاز چنین مدیحه‌ای بسیار پر معنا است. آنگاه توجیه سعدی از اینکه با این همه او به سرودن قصیده دست می‌زند و سپس چگونگی اهداء بوستان به ابوبکر بن-سعد بن زنگی نیز کمتر گویا نیست. در انگیزه سرودن قصیده:

ولی نظم کردم بنام فلان      مگر باز گویند صاحب‌دلان  
که سعدی که گوی بلاغت ربود      در ایام ابوبکر بن‌سعد بود  
و در اهداء نامه:

هم از بخت فرخنده فرجام تست      که تاریخ سعدی در ایام تست  
که تا بر فلک ماه و خورشید هست      در این دفتر ذکر جاوید هست<sup>۱</sup>  
سعدی بد آمد خود را از خوش آمد گویی و در واقع «قصیده‌سرایی» در «باب-الغزلیات» آشکارا تر بیان می‌کند:

سخن عشق حرام است بر آن بیهوده گوی  
که چو ده بیت غزل گفت مدیح آغازد  
چذا همت سعدی و سخن گفتن او  
که ز معشوق به ممدوح نمی‌پردازد<sup>۲</sup>

نامیدن بیهوده گوی کسانی را که قصیده می‌سرایند و ستودن همت خویش در «از معشوق به ممدوح نپرداختن» اینجا ابدأ تصادفی نیست و گواه روشن بر آگاهی سعدی از کار بزرگ خویش و شهامت اخلاقی بایسته برای آنست. و تنها با پیش چشم داشتن شرایط دوران سعدی است که به ارزش چنین کاری می‌توان پی برد:

«او در دورانی با رشادت و صراحت در مقام بستن دکان تملق گویی و مدیحه-سرایی همت گماشته که گوش سلاطین مغرور و مطلق‌العنان جز بچاپلوسی و خوش آمد گویی آشنایی نداشته»<sup>۳</sup>

۱. همانجا

۲. کلیات سعدی با مقدمه عباس اقبال آشتیانی، باب الغزلیات، ص ۳۴۱.

۳. کشاورز صدر: مکتب سعدی، تهران، ۱۳۳۸، ص ۱۷.

سعدی خود از چگونگی آن اوضاع و احوال در پایان تقریر یکم از رساله ششم با کنایه بهرک گویی خود در برابر فرمانروایان و «زبردستان» با کوتاهی و رسایی ویژه خویش بدینگونه یاد می‌کند:

«انصاف آنست که در این عهد که ماییم علما و مشایخ نصیحت چنین با بقال و قصابی نتوانند کرد لاجرم روزگار بدین نسق است که می‌بینی.»<sup>۱</sup>  
این شهادت و رادمردی سعدی از خلال همه نوشته‌های او پرتومی فشانند گو-  
اینکه بر ضمیر خرده‌گیران وی- به علل گوناگون- بی‌اثر مانده است.

### پ- برخی ویژگیهای جهان‌بینی سعدی

در دو بند گذشته کوشیدیم جهان‌بینی سعدی را در خطوط کلی خود بنمایانیم. برای دریافت بهتر باورهای اخلاقی- اجتماعی وی باید برخی از ویژگیهای آنرا از نزدیکتر نگاه کنیم.

#### قضا و قدری‌گری

دیدیم سعدی در آنچنان شرایط اجتماعی پا به میدان هستی و کار معنوی می‌گذارد که رویهم‌رفته دیگر امکان اندیشیدن و تعمق در پدیده‌ها و مسائل اجتماعی و اخلاقی به صورت علمی و منطقی در کار نیست. آموزشهای اشاعره چون ایدئولوژی طبقه‌های فرمانروا و بگفته دشتی «تلقینات اولیه و تربیت مدرسه» از افراد خواستار فرمان- برداری بی‌چون و چرا است. و از آنجا که پرورش سعدی در کودکی و دانش‌اندوزی وی در جوانی (در نظامیه بغداد) بر مبنای آموزشهای غالب اشاعره و تلقین اندیشه و باور پیرامون انجام می‌گیرد طبیعی است که این اصول و احکام یکی از دو ستون جهان‌بینی وی می‌گردد- ستونی که از لحاظ نظری نقش بنیادی و عمده دارد. روشن- ترین مظهر آن تأثیر نظریه قضا و قدری<sup>۱</sup> یا بگفته دشتی «جبر اشاعره» است که «سعید

۱. کلیات سعدی (رسالات)، ص ۶۶.

را در بطن مادر سعد می‌دانند.<sup>۱</sup> این نظریه چون محور اساسی آن آموزش در سر تاسر نوشته‌های سعدی به چشم می‌خورد. ما اینجا به آوردن يك نمونه اکتفامی کنیم و در بخش سوم با تفصیل بیشتر به آن می‌پردازیم:

یکی از بخت کامران بینی      دیگری رادل از مجاهده پست  
این در این چاه خویشان نقناده      و آن بر آن تخت خویشان نشست<sup>۲</sup>

### مساها و گذشت

رکن دیگر جهان بینی سعدی - چنانکه در بالا دیدیم - برخی آموزشهای تصوف است. این آموزشها که در موارد زیادی دارای جنبه‌های متغایر و گاهی حتی متضاد با اصول و احکام اشاعره می‌بوده بر سعدی تأثیر ویژه داشته و از شدت تعصبهای وی کاسته‌اند. علاوه بر آن باید گفت پرورش خانوادگی سعدی نیز که گذشته از جنبه دینی دارای جنبه‌های خردمندانه و دادپرورانه بوده این نقش تصوف را تقویت نموده است. داستان سعدی از کودکی خود در گلستان نشان‌دهنده این واقعیت است، زمانی که: «... متعبد بودمی و شب‌خیز و مولع زهد و پرهیز شبی در خدمت پدر رحمت‌الله‌علیه نشسته بودم و همه شب دیده بر هم نبسته و مصحف عزیز در کنار گرفته و طایفه‌ای گرد ما خفته. پدر را گفتم از اینان یکی سر بر نمی‌دارد که دو گانه‌ای بگذارد... گفت جان پدر تو نیز اگر بخفتی به از آن که در پوستین مردم افتی.»<sup>۳</sup>

### واقع بینی

پیروی کور کورانهای که اشاعره از افراد خواهان بودند نتیجه‌ای جز تعصب و کزختی در برابر واقعیات زندگی نمی‌توانست بیار آورد. و این امر بصورت «تلقینات

۱. علی دستی: قلمرو سعدی، ص ۴۱۹.

۲. کلیات سعدی (صاحبه)، ص ۸۳۰.

۳. همانجا (گلستان)، ص ۱۱۲.



اولیه و تربیت مدرسه، مشخص اندیشه‌های نخستین دوران زندگی سعدی هم هست و مایه تراوش سروده‌هایی چون «آب چاه نصرانی» از ضمیر وی می‌گردد. تأثیر مخالف تصوف بر جهان بینی سعدی گذشته از افزایش شور و شوق و جلادادن نازکی طبع در نزدیک ساختن وی به خلق و آشنا کردن او به دردها و خواسته‌های آنان نیز نمایان می‌شود، که خود بر واقع بینی اش در مسائل زندگی فردی و اجتماعی می‌افزاید. محمد جنازاده در باره پروای سعدی به نیازمندیهای مردم می‌نویسد: «مطالعه سطحی گلستان و بوستان مؤید این نظر است که سعدی بر اساس تصوف خواسته است قوائم اخلاق را پرورش دهد. ولی دقت در معانی نشان می‌دهد که این فرض خطا است و سعدی تمام نیازمندیهای بشری را بر اصل حوائج مادی و روحی در میزان و نسبت طبیعی مطالعه نموده و هیچگاه غافل از این فکر نبوده است که زندگی گامی جامع مساعی و توانایی مادی و فضائل نفسانی است.»<sup>۱</sup> البته اینکه سعدی «قوائم اخلاق» را بر پایه تصوف پرورش نداده درست است. منتها جنازاده توجه ندارد که این خود تأثیر تصوف است که سعدی را بیشتر و ژرفتر متوجه نیازمندیهای انسانی، چه مادی و چه معنوی، می‌سازد. زیرا از نظر منطق قضا و قدری اشاعره، اصولاً گفتگو درباره نیازمندیهای انسان کار درستی نیست از آنرو که سر نوشت هر کسی با تمام جزئیاتش بطور تغییر ناپذیر از روز ازل تعیین شده است.

البته تأثیر تصوف بر واقع بینی سخنوران همه از جهت مثبت نبوده است. این گفته پروفیسور ریپکا خاورشناس سرشناخته چک بجا است که «تصوف اگرچه در آغاز از جنبش خلق بر علیه ارتدکسی (اصول اشاعره) و ستم بروز می‌کند بعدها ادبیات پارسی را بزیر سلطه خود در می‌آورد و آنرا از احساس واقعیات محروم می‌سازد.»<sup>۲</sup> این محروم کردن ادبیات پارسی از حس واقع بینی از سوی تصوف ناشی از تباهی درونی عرفان از سده ششم به بعد و چیره شدن جنبه خردگریزی<sup>۳</sup> در شیوه

۱. محمد جنازاده، تعلیم و تربیت در نظر سعدی، تهران ۱۳۱۷، ص ۱۴.

2. Jan Rypka. *Iranische Literaturgeschichte*. Leipzig, 1959. P. 28.

3. Irrationalism

اندیشه آن است که در بنیان با خرد‌گریزی اشاعره تفاوتی ندارد و چنانکه دیدیم از آن ریشه گرفته است. در این مورد رایس در نامه خود بنام صوفیان ایرانی چنین می‌نویسد:

صوفیان هرگز بر آن نشدند که يك دين نوين بسازند. آنان در چهارچوب اسلام ماندند و متن‌های قرآن را بکار بردند... هدف آنان... روحانی ساختن (Spiritualise) اسلام از درون بود.<sup>۱</sup>

کاربرد متون قرآن از سوی صوفیان بهمان اندازه که در مرحله نخستین تصوف یعنی دوران رونق و شکوفندگی آن به منظور پوشاندن آموزشهای آنان است در مرحله دوم بجهت همانندیهایی است که تصوف در اصول بنیادی خود - علی‌رغم تعبیر دموکراتیک‌تر برخی اصول - با آموزشهای اشاعره دارد. و اما آنچه مربوط به عرفان و اسپیریتوآلیسم می‌باشد پروفیسور ریپکا آنرا از ویژگیهای روحیه ایرانی می‌شمارد:

تا آنجا که از معدودی آثار بازمانده می‌توان نتیجه‌گیری کرد ادبیات پارسی نوین در مرحله نخستین خود گویای هیچگونه گرایش دینی و ویژه‌ای حتی در جهت اسلام نیست. این در واقع پدیده کم‌مانندی است، بویژه اگر گرایشهای ایرانیان را نسبت به اسپیریتوآلیسم و مسائل دینی در نظر بگیریم: آنچه که اغلب واکنش فشار اقتصادی و اجتماعی است... دگرگونی و تحول (در ادبیات پارسی از لحاظ گرایش. نگارنده) هنگامی روی می‌دهد که جای سراینندگان بزرگ را سخنسرایان حرفه‌ای می‌گیرند، یعنی کسانی که از لایه‌های پائین‌تر اجتماع آمده‌اند. و در اینجا خصیصه ویژه ایرانی یعنی حساسیت در برابر خرد‌گریزی (ایر راسیو نالیسم) نمایان می‌گردد.<sup>۲</sup>

1. Cyprian Rice. *The Persian Sufis*. London, 1964. P. 9.

2. *OP*. P. 208

و در جای دیگر در باره جهان‌بینی سرایندگان حرفه‌ای می‌گوید: «... بی‌ثباتی معیشت آنان مایه پیدایش رنگ عرفانی در سروده‌های آنان گردید که در خوش‌آمد گویی خداوند کاران خود می‌سرودند.»<sup>1</sup>

چنانکه دیده می‌شود پروفیسور ریپکا در تحلیل پدیده‌های ویژه ادبیات ایران متوجه دو عامل بموازات هم می‌گردد: یکی شرایط اجتماعی و اقتصادی و دیگری بگفته او اسپریتوآلیسم و عرفان و خرد‌گریزی ویژه ایرانی. ولی این تحلیل و توجیه رویهم‌رفته ژرف و بنیادی نیست و تنها با ظاهر مسائل سروکار دارد و در همین تراز نیز منعکس‌کننده واقعیات نیست. البته تا آنجا که ریپکا انگیزه این پدیده‌ها را در شرایط اجتماعی زمان جستجو می‌کند کاملاً حق با او است. ولی وی این همبستگی علت و معلول را چون عامل بنیادی بشمار نمی‌آورد بلکه تأثیر اوضاع و احوال اجتماعی در پیدایش نظریات عرفانی و خرد‌گریزی را بیشتر چون عامل تشدیدکننده می‌شمارد. بنظر او اسپریتوآلیسم مشخصه ویژه روحیه ایرانی است که بیش از همه در نزد سرایندگان حرفه‌ای متعلق به لایه‌های پایین اجتماع بروز می‌کند. اگر این نقطه نظر پروفیسور ریپکا درست باشد آنگاه وقت پرسشهای زیر به‌میان می‌آید که در نوشته او بی‌پاسخ مانده است:

یکی اینکه اگر عرفان و خرد‌گریزی خصلت روانی ویژه ایرانی است چرا به گفته خود او در مراحل نخستین ادبیات نوین ایران و در نزد سخنوران بزرگ بروز نکرده است؟

دوم اینکه اگر واقعاً عرفان و خرد‌گریزی تنها در کارهای سرایندگان «حرفه‌ای» که گویا کسانی بیرون از زمره سخنوران بزرگ بوده‌اند نمایان شده آنگاه آیا عطار، سنائی و مولوی از سرایندگان بزرگ ایران نیستند؟ و اگر هستند پس چرا اندیشه و باور عرفانی داشته‌اند؟

سوم اینکه اگر تنها سخنسرایانی که از لایه‌های پایین‌تر اجتماع آمده‌اند

1. *Ibid.* P. 142.

گرایشهای عرفانی و خردگریزی داشته‌اند آنگاه مولوی که از پشته علاءالدین خوارزمشاه می‌باشد یا سراینده عرفانی نیست و یا نباید سخنور بزرگ شمرده شود!

بالاخره اگر سراینندگان بزرگ ایران همه از خانواده‌های بالای اجتماع و اشراف برخاسته‌اند آنگاه فردوسی، سعدی و حافظ را که از خانواده‌های میانه بوده‌اند باید در شمار کدام دسته از سخنوران دانست؟

### دوگانگی

یکی از ویژگی‌های چشمگیر جهان‌بینی سعدی دوگانگی و تضاد آنست. چون در بخش سوم، هنگام گفتگو پیرامون مسائل مشخص اخلاقیات سعدی، با تفصیل بیشتری به این دوگانگی خواهیم پرداخت اینجا تنها به جنبه‌های کلی آن اشاره می‌کنیم. پی‌بردن به دوگانگی نظریات اخلاقی سعدی کاردشواری نیست و هر کس نوشته‌های او را یکی دو بار ورق‌زده کمی در آنها ژرف‌گردیده باشد کم و بیش به این تضادها پی‌می‌برد. با اینهمه در مقاله‌ها و رسالاتی که تا کنون درباره سعدی نوشته‌اند یا این تضادها مورد توجه قرار نگرفته یا دست‌کم با روشنی و بطور همه‌جانبه بررسی و تحلیل نشده است.

محمد جنابزاده در کتاب خود تنها اشاره‌ای که به این موضوع کرده یک جمله زیر است: «در حکایات گلستان تا اندازه‌ای تضاد عقیده و تحول فکر و عاطفه نمایان است.»<sup>۱</sup>

«ماسه» اگرچه به تضاد علم اخلاق سعدی توجه ویژه‌ای ندارد و در پی تعلیل و توجیه ریشه‌های آن نیست ولی در چند جمله‌ای که بدان پرداخته اشاره‌ای نسبتاً صائب به ماهیت و انگیزه آن دارد:

حس می‌کنیم که سعدی میان جبر‌گرایی و فاتالیسم (که سنن بر او تحمیل

۱. جنابزاده، تعلیم و تربیت در نظر سعدی، ص ۱۵۳.

می کنند) و اراده آزاد (که دل بر آن فرمان می دهد) در گیر و دار است؛ نمی تواند بپذیرد که انسان ماشینی است که رفتارهای خوب و بد او را از آغاز تعیین کرده اند.<sup>۱</sup>

آقای دشتی نیز که در کتاب قلمرو سعدی بر نظریات اخلاقی سعدی توجه کرده اند، چنانکه در بخش آینده خواهیم دید، هیچ پاسخ روشن و خرسند کننده ای به آن نداده اند. ایشان تضاد و تناقضگویی سعدی را ناشی از جهان دیدگی وی می دانند.<sup>۲</sup> روشن است که چنین تعلیلی پایه منطقی ندارد. در صورت بودن يك معیار درست و همه جانبه برای بینش و سنجش پدیده های گوناگون اجتماعی، فراوانی آنها نه تنها نمی تواند مایه تزلزل رأی و تضاد در داوری گردد بلکه آنرا بیشتر تأیید می کند.

پروفسور براگینسکی برای توجیه دوگانگی سعدی راه حل ویژه ای یافته است:

سعدی دارای دو سیما است. او دو رو نیست ولی دو سیما دارد. دو رویی نیرنگ و دغا است. شخص دو رو در واقع دارای يك سیما است و آن سیمای پستی است که آنرا باروپوش نیکخواهی می پوشاند. ولی سعدی در نوشته های خود صمیم و شریف است. او کسی را نمی فریبد، منتها خود در چشمداشتهای خویش گول می خورد. آنچه را سراینده درزندگی نخستین خویش در جنبشها و مبارزات بدست می آورد در زندگی دوم از دست می دهد، زیرا هنگامیکه در آرامش و مشاهده بسر می برد دیگر از جنبش و کوشش باز می ایستد. يك سیمای سعدی الهام آمیز، مردانه، راد و شکسته از سالیان مبارزه ورنج است: سیمای انسانی که در محرومیت و تلاش همباز سر نوشت مردمان ساده بوده. سیمای دیگرش سست و نازک نارنجی، سیمای

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۰۳

2. H. Masse: *Essai Sur le Poète Saadi* P. 194.

انسانی است که باپستیهای زندگی سازش کرده است.<sup>۱</sup>  
 اینچنین توجیه دوگانگی سعدی - هر اندازه هم گواه بر نیک اندیشی پردازنده  
 آن باشد - از لحاظ منطق درونی خود هم که شده بی خدشه نیست. معیار تمایز دو -  
 رؤی، و داشتن دوسیمای ظاهر اُ عامل زمان است: دو رو کسی است که در یک زمان و یا  
 در فواصل زمانی کوتاه نسبت به اشخاص، باورها یا رویدادهای معین اجتماعی، بنا به -  
 اوضاع و احوال مختلف دارای برخورد های گوناگون - و اغلب متضاد - باشد و حال  
 آنکه اختلاف برخورد انسان دارای دوسیمای نسبت به اشخاص و رویدادها در دوره های  
 زمانی دراز صورت می گیرد. ولی در آخرین تحلیل، عامل بنیادی تفاوت میان دو  
 ویژگی اخلاقی بالا ماهیت انگیزه تغییر رفتار و بود و یا نبود هماهنگی میان پندار  
 و کردار می باشد نه زمان. کسانی چون محمد غزالی، دشمن سرسخت فلسفه که در  
 مرحله دوم زندگی «از طریقۀ علما روی گردانیده و بمسلك صوفیان گرایید»، در  
 واقع دارای دوسیمای هستند بی آنکه دورو باشند، زیرا این تغییر سیمای آشکارا و بر  
 پایه تحول اندیشه و باور صورت گرفته است نه در نهان و از روی حسابگری و توجه  
 به سود شخصی. حتی اگر این تغییر هماهنگک اندیشه و رفتار، تکراری باشد و صورت  
 خصلت بنخود بگیرد او را دمدمی و بی شخصیت می نامیم نه دورو. اما کسی که در  
 مرحله ای از زندگی خود بر خلاف مرحله یا مراحل پیش، بنا بر فرض شخصی و بعلت  
 سازش باپستیهای پیرامون و نه از روی تغییر عقیده و بینش اجتماعی سیمای دیگر  
 بنخود می گیرد، اگر چه این دگرگونی سیمای برای زمانی دراز باشد، اینچنین کس  
 در واقع دورواست و نه دارای دوسیمای.

گذشته از این نه تنها هیچگونه دلیل روشنی برای چنین تغییر تضاد آمیز و  
 منفی وابسته به «مرحله دوم» زندگی در اندیشه و باور یا رفتار و گفتار سعدی درست  
 نیست بلکه تأمل و باریک بینی در سخنان او ما را به نتیجه ای خلاف آن می رساند.  
 گویا اینکه ترتیب زمانی همه نوشته های سعدی را بدرستی نمی دانیم، ولی اگر سالهای

۱. ای براگینسکی، از تاریخ نظم خلقی تاجیک (متن روسی)، ص ۳۴۴.

زندگی‌اش را برخلاف نظرهای افراط و تفریطی نزدیک به هشتاد بگیریم بوستان و گلستان را وی در نیمه‌های دوران فعالیت هنری خود بجهان عرضه داشته و تألیف آنها در نخستین سالهای مرحله نوین زندگی او یعنی در دوران بازگشت به شیراز - یا بگفتهٔ پروفوربر اگینسکی در مرحله دوم زندگی و دوران آرامش و بازایستادن از جنب و جوش - انجام گرفته است. بنا به منطق تعلیل براگینسکی ازدوگانگی سعدی ارزش اخلاقی و اجتماعی آنچه را که وی پس از بوستان و گلستان نوشته، یعنی نزدیک به نیمی از کارهای او باید در تراز بسیار پایین‌تر از آن دو نامه باشد؛ زیرا قاعدتاً منعکس کننده سیمای دیگر سعدی، یعنی سیمای سازشکار او است. و حال آنکه بیشتر خرده‌گیران - اگر نه همه آنان - گلستان را چون بزرگترین گواه تناقض‌گویی سعدی و دلیل سازش وی با پستیهای پیرامون یادآوری می‌کنند آقای دشتی گلستان را کشکولی می‌نامند که سعدی در جریان سی و چند سال گشت و گذار خود هر چه دیده و شنیده در آن اندوخته است.<sup>۱</sup> و برخی از قسمت‌های گلستان را حتی از هزلیات که آن را نقطه ضعف و قابل انتقاد کلیات می‌دانند بی‌ارزتر می‌شمارند.<sup>۲</sup>

ناگفته نماند که بسیاری از سخنان سعدی که آشکارا سازشکارانه است و بیشتر خرده‌گیران نقطه‌خوان آنرا دستاویز کرده و گواه متناقضات سعدی و بدآموزی و دمسازی او با بیدادگری شمرده‌اند در واقع نه تنها سازشکارانه نیست بلکه نیشخندی زهر آکین و خرده‌ای کوبنده بر خود کامگی فرمانروایان و ستم اجتماعی و بیداد «زبردستان» است. مورد کلاسیک چنین خرده بیجا دو بیت زیرین است:

خلاف رای سلطان رای جستن      بخون خویش باشد دست شستن  
اگر خود روز را گوید شب است این      بیاید گفتن آنک ماه و پروین<sup>۳</sup>

آقای دشتی از این پند «ما کیا ولیستی» سعدی بویژه از آن رو بر می‌آشوبند که

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۴۹.

۲. همانجا، ص ۲۵۵.

۳. کلیات سعدی (گلستان - درسیرت پادشاهان)، ص ۱۰۳.

گویند آن را در پایان داستانی درباره خسرو اول نوشیروان «مظهر داد و کشوربانی در تاریخ و افسانه ایران»<sup>۱</sup> آورده و او را چون فرمانروایی «خودسر و سفاک» نمایانده است. ولی سعدی که خود یکی از مبلغان برجسته محبوبیت عامه برای خسرو کواتان است، گویی با چنین تلفیقی خواسته سیمای دیگر نوشیروان را هم نشان دهد و یادآور شود که در بار که داد او حتی بزرگمهر وزیر را نیز یارای خلاف گفتن نبوده، حال در دستگاه و قلمرو پادشاهان «خودسر و سفاک» با زیردستان چه می رود بقیاس در باید یافت.

بالاخره شاید گویاترین دلیل نساختن سعدی با پستیهای زندگی و تحمل محرومیتها حتی در زمان «آرامش و مشاهده» قطعه زیر باشد:

گویند سعدیا به چه بطل مانده‌ای

سختی مبر که وجه کفایت معین است.

این دست سلطنت که تو داری بملک شعر

پای ریاضت به چه درقید دامن است.

یکچند اگر مدح کنی کامران شوی

صاحب نظر که مال ندارد تغابن است.

هیچش بدست نیست که هیچش بدست نیست

زر در میان مقابله روح در تن است.

آری مثل بک-رکس مرداد خود زنند

سیمرغ را که قاف قناعت نشیمن است.

از من نیاید آنکه بدهقان و کدخدای

حاجت برم که کار گدایان خرمن است.

گر گوئیم که سوزنی از سفله‌ای بخواه

چون خارپشت بر بدنم موی سوزن است.

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۵۹ و ۲۶۰



صد گنج شایدگان بیهای جوی هنر

منت بر آنکه می دهد و حیف برمن است.<sup>۱</sup>

پیدا است که این «بطل» ماندن سعدی به هیچ رو نمی تواند وابسته به دوران نخستین زندگی او باشد، که به گشت و گذار می پرداخته و به گفتهٔ پروفیسور براکینسکی در جنب و جوش و مبارزه بوده. زیرا آن زمان وی هنوز این «دست سلطنت بملک شعر» را نداشته و نیز «پای ریاضت در قید دامن نکشیده» بوده.

و اما برای یافتن ریشه های دوگانگی سعدی باید دید این دوگانگی بطور عمده کدام است؟ در نزد سعدی دو گونه تضاد بنیادی به چشم می خورد: یکی فلسفی و دیگری اجتماعی. البته میان این دو یک بستگی درونی و نزدیک در کار است. دو - گانگی فلسفی وی درمسأله قضا و قدر نمایان می شود؛ گاهی - بیروی از منطق اشاعره - بر آنست که سر نوشت انسان از روز نخست تعیین شده و تغییر ناپذیر است: بحال نیک و بد راضی شو ای مرد که نتوان اختر بد را نکو کرد<sup>۲</sup> و یا:

آن میسر شود بکوشش و رنج که قضا بخشد و قدر خواهد<sup>۳</sup>

و در موارد دیگر برخلاف این نظر انسانها را بکار و کوشش فرا می خواند:

پند سعدی بدل شنو نه بگوش مزد خواهی بکار کردن کوش<sup>۴</sup>

و دوگانگی نظریات اجتماعی او آنجا نمودار می گردد که گاهی «زبردستان»

را اندرز می دهد و از زیردستان پشتیبانی می کند:

از من بگوی شاه رعیت نواز را منت منه که ملک خود آ باد می کنی

ابله که تیشه بر قدم خود همی زند بدبخت گو زدست که فریادمی کنی<sup>۵</sup>

۱. کلیات سعدی (صاحبیه)، ص ۸۳۰ و ۸۳۱.

۲. همانجا (مثنویات)، ص ۸۵۸.

۳. همانجا (قطعات)، ص ۸۶۷.

۴. همانجا (مثنویات)، ص ۸۵۵.

۵. کلیات سعدی (صاحبیه)، ص ۸۵۵.

و در جای دیگر «رعیت» را به خرسندی از خدمتگذاری فرا می خواند:

منت منه که خدمت سلطان همی کنی

منت شناس از او که به خدمت بداشت<sup>۱</sup>

دوگانگی نخستین سعدی - به دلایلی که دیدیم (قضا و قدری گری) از آموزشهای اشاعره سرچشمه می گیرد و دوگانگی دوم او بازتابی از تضاد اجتماعی زمان او است که احکام اشعریان نیز آنرا تأیید می کند. و از آنجا که مبانی آموزشهای سعدی «مجموعه‌ای از مبانی دینی، احساسات عمومی، آداب عصری و عقیده شخصی»<sup>۲</sup> است، این دوگانگی‌ها بهم آمیخته و در سراسر نوشته‌های او باز می‌تابد. سعدی که از یکسو به «تلقینات اولیه» و «آداب عصری» باور دارد و شرایط محیطی وی امکان غلبه بر محدودیتهای اندیشه‌ای زمان را به او نمی‌دهد و از سوی دیگر به فرجامداری جنبشهای مردم‌امیدی ندارد طبعاً نمی‌تواند راهی به بیرون از این بن‌بست بیابد. از اینجا است که تنها راه را در آشتی دادن این دوگانگی و تضادها می‌بیند و چنانکه در سطور پایین خواهیم دید اغلب در این راه نیز می‌کوشد.

#### میان‌روی و سازشکاری سعدی

یکی دیگر از عوامل تعیین‌کننده در جهان‌بینی و نظریات اخلاقی سعدی موقعیت اجتماعی اوست. سعدی چه از لحاظ وابستگی طبقاتی (فرزند پیشوای دینی از طبقات متوسط) و چه از نظر ایدئولوژی خود سخنگوی سود و اندیشه طبقات میانه دوران خویش است و تزلزل و دودلی چون ویژگی جدایی‌ناپذیر این طبقات در نوشته‌های او نیز انعکاس دارد. او در مسائل نظری و اصول کلی به پیروی از «تربیت مدرسه و محیط اجتماعی» سخنگوی منافع «زبردستان» و بهره‌کشان است و در این مورد - اگر چه بندرت و گاهی از زبان دیگران - گفته‌هایی باز و آشکار دارد:

۱. همانجا (گلستان، باب هشتم)، ص ۱۹۳.

۲. قاسم تویسرکانی، سخن سعدی، تهران، ۱۳۱۸، ص ۲۲.

بندگان را برون ز حد منواز      این سخن سهل تستری گوید  
آنکه با خود برابری کردی      بیم باشد که برتری جوید<sup>۱</sup>  
ولی در عمل و مسائل زندگی روزانه سعدی همه جا غمخوار محرومان و «زیر-  
دستان» است و از آنان دفاع می کند و در اینجا دید او کاملاً در برابر ایدئولوژی وی  
جای می گیرد. در نصیحة الملوک می گوید: «بحقیقت پادشاهان را دولت و حرمت  
به وجود رعیت است»<sup>۲</sup> و در گلستان به ججاج بن یوسف چون مظهر فرمانروایان ستمکار  
خطاب می کند:

به چه کار آیدت جهانداری      مردنت به که مردم آزاری<sup>۳</sup>  
و یا در جای دیگر واقعیت زندگی محرومان را چنین می نمایاند:  
گر در همه شهر یک سر نیستی است      در پای کسی رود که درویشتر<sup>۴</sup> است  
با اینهمه راستی که میزان دارد      میل از طرفی کند که آن بیشتر است<sup>۵</sup>  
سعدی در برابر این موارد کرانه‌ای بطور کلی روش میانه و آشتیگرانه دارد  
که نمونه روشن و چشمگیر آن در داستان «جدال سعدی با مدعی در میان توانگری  
و درویشی» دیده می شود. وی، گرچه از آنجا که «پرورده نعمت بزرگان» است، در  
این جدال نقش مدافع توانگران را برعهده می گیرد ولی به زبان درویش سخت بر  
آنان می تازد: «مشتی متکبر مغرور معجب مغرور، مشتغل مال و نعمت و متفمن جاه و  
ثروت که سخن نگویند الا بسفاهت و نظر نکنند الا بکراهت...»<sup>۶</sup>

۱. کلیات سعدی (صاحبه)، ص ۸۳۶.

۲. همانجا (رساله پنجم)، ص ۵۹.

۳. همانجا گلستان، (در سیرت پادشاهان)، ص ۸۹.

۴. در ادبیات پارسی آن دوره واژه درویش بمعنای عام برای نامیدن افراد طبقات رنجبر و محروم  
بکار می رفته و همانگونه که محتوای باب دوم گلستان نیز نشان می دهد منظور سعدی از اخلاق  
درویشان عبارت از اخلاق مردم ساده و بی‌نوا است. اینکه برخیها - از جمله آقای دشتی -  
درویشان را در نوشته‌های سعدی بمعنای ویژه آن، یعنی پیروان مسلک تصوف و چون «طبقه  
وارسته و خوش فکر جامعه» (قلمرو سعدی، ص ۲۵۴) در نظر می گیرند درست نیست.

۵. کلیات سعدی (صاحبه)، ص ۸۲۹.

۶. همانجا گلستان، (در تأثیر تربیت)، ص ۱۸۸.

با اینهمه سعدی داستان را با دو بیت سازشکارانه زیر پایان می‌دهد:

مکن ز گردش گیتی شکایت ای درویش

که تیره‌بختی اگر هم برین نسق مردی

توانگرا چو دل و دست کامرانت هست

بخور، بیخوش که دنیا و آخرت بردی<sup>۱</sup>

در نتیجه همین موقعیت متزلزل و دودلانه است که سعدی بارها برییداد اجتماعی

با گوشه و کنایه و بطور غیر فعال<sup>۲</sup> اعتراض می‌کند:

اوقتاده است در جهان بسیار بی تمیز ارجمند و عاقل خوار<sup>۳</sup>.

و یا:

«بزرگی را پرسیدند با چندین فضیلت که دست راست را هست خانم در

انگشت چپ چرا کنند؟ گفت ندانی که اهل فضیلت همه محروم باشند!»<sup>۴</sup>

۱. کلیات سعدی (گلستان)، ص ۱۹۲.

## 2. Passive

۳. همانجا، ص ۱۸۸.

۴. همانجا، ص ۲۱۱.

بخش دوم

## حکمت سعدی و چهست آن

شعر زبان احساسات و نثر وسیله بیان اندیشه است. این اصل، از آنجا که احساسات و اندیشه باهم بستگی ارگانیک دارند و بریکدیگر تأثیر می‌کنند، همان اندازه که کلی است مطلق نیست. هیچ اثری را نمی‌توان یافت که مطلقاً احساسی و هنری باشد و با اندیشه و تعلقات سروکاری نداشته باشد. در ادبیات هر خلقی چه بسا مسائل عقلی و حکمتی را در قالب شعر ریخته و یا جهش‌های احساسات و عواطف را به زبان نثر پرداخته‌اند. در ادبیات پارسی سرایندگان زیادی اشعار حکمتی سروده‌اند: عمر-خیام، ناصر خسرو، سرایندگان تصوف و بالاتر از همه مولوی. با اینهمه در هر دو حال، چه سرودن حکمت به نظم و چه پرداختن احساسات به نثر، عموماً نه گفتنیهای خوب و شایسته می‌پرورند و نه شکل گفتار-نظم یا نثر-کمال و اوج بایسته را می‌یابد، زیرا که در آنها وسیله مناسب با موضوع نیست. مطالب منظومه‌های حکمتی در چارچوب قافیه و وزن دست و پایشان می‌شکند و روشنی و گویایی‌شان می‌کاهد و در همانحال طنین شعر (اگر هم بی‌خدا باشد) در پس معانی الفاظ کم می‌شود و از آهنگ می‌افتد. ولی در چکامه غنایی، موسیقی شعر آزادانه موج می‌زند و به محتوای آن رنگ و حال می‌دهد.

این ویژگی بیگمان نزد سخنوران جداگانه‌ای که هر يك سبك و شیوه خاصی داشته‌اند بهتر نمایان است و روشن‌ترین نمونه آنرا شاید بتوان در مثنوی معنوی و دیوان حافظ دید. در آن یکی «درون و حال» با همه سرشاری خود اغلب در منگنه و اژه‌های بهم نجوشیده، تشبیهات و عبارتهای ناجور و سنگین و اوزان سخته‌دار «برون و قال» مجاله می‌شود و در این یکی امواج رده‌های موزون ابیات در کالبد معانی، مستی شور و طرب می‌ریزد. اینک چند بیت «قال» وار از این دو نامه گرانمایه: - در دفتر چهارم مثنوی در پایان بخش «جواب دهری که منکر الوهیتست و عالم را قدیم می‌گوید»:

منبری کو که بر آنجا مخبری	یاد آرد روزگار منکری
صحبت منکر همین آمد که من	غیر این ظاهر نمی‌بینم بطن
هیچ ندیشد که هر جا ظاهر است	آن ز حکمت‌های پنهان مخبر است
فایده هر ظاهری خود باطن است	همچو نفع اندر دواها کامن است <sup>۱</sup>

و در دیوان خواجه:

زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست  
 در حق ما هر چه گوید جای هیچ گمراه نیست  
 در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر اوست  
 در صراط مستقیم ایدل کسی گمراه نیست  
 بر در میخانه رفتن کار یکرنگان بود  
 خود فروشان را بکوی می فروشان راه نیست  
 بنده پیر خراباتم که لطفش دائم است  
 ورنه لطف شیخ زاهد گاه هست و گاه نیست<sup>۱</sup>  
 تصادفاً از لحاظ عروض این دو نمونه هیچکدام مشخصاً تا می‌ازائر مربوطه

۱. مولوی مثنوی، به اهتمام نیکلن، تهران، ۱۳۳۶، ص ۷۶۸.  
 ۲. دیوان حافظ به اهتمام محمدتزوینی و دکتر غنی، تهران، ص ۵۰.

نیست؛ نه بیت‌های مثنوی آن اندازه گره‌دار و با سکنه‌است (جز مصرع اول و بیت چهارم) که بیشتر سروده‌های آن و نه بیت‌های غزل خواجه - که از غزل‌های عرفانی و دارای جنبهٔ تعلیلی می‌باشد - آن طنین شورانگیز بسیاری از غزل‌های او را دارد. با اینحال تفاوت موسیقی آن دو بسادگی احساس می‌شود. چه بسا سرودن چکامه‌های بزمی، زبان خواجه را - که خود قریحه و ظرافت ذاتی نیز داشته - چنان پرورانده که در غزل عرفانی نیز از نرمی و گرمی نمی‌افتد. و اگر تعقید و سکنهٔ سخن مولوی را در غزل‌هایش هم در نظر بگیریم باید قاعدتاً به این نتیجه برسیم که سرودن اشعار حکمی زبان وی را که به احتمال زیاد ذاتاً هم آن استحکام و لطافت سخن سعدی و حافظ را نداشته کندتر و نارساتر ساخته است.

و اما تفاوت موسیقی اشعار حکمی و بزمی حتی در سخن سعدی هم که رسایی و شیوایی جنبهٔ قوی و مشخص سخنوری او می‌باشد تا اندازه‌ای محسوس است. دوپاره از سروده‌های او را که در یک بحر و یک وزن اند برابر هم بگذاریم. در گلستان

پشت دوتای فلک راست شد از خرمی  
تا چو تو فرزند زادمادر ایام را  
حکمت محض است اگر لطف جهان آفرین  
خاص کند بنده‌ای مصلحت عام را<sup>۱</sup>

و در طبیات:

هر که دل‌ارام دید از دلش آرام رفت  
چشم ندارد خلاص هر که در این دام رفت  
یاد تو می‌رفت و ما عاشق و بیدل بدیم  
پرده بر انداختی کار به اتمام رفت<sup>۲</sup>

در دو بیت نخست توجه خواننده به مفهوم سخن که دارای تشبیه و بیانی کمی

۱. کلیات سعدی (دیباچه گلستان)، ص ۷۸.

۲. همانجا (طبیات)، ص ۵۵۸.

پیچیده است کشیده می‌شود و او را از احساس تام و تمام وزن و موسیقی گفتار باز می‌دارد. ولی درد و بیت دوم چنین گیری در کار نیست و خواننده با گذراندن ایاتش از برابر چشم گویی طنین آنرا بگوش می‌شنود.

ناگفته نماند که در عرف نیز از «شعر و شاعری» بیشتر جنبه احساسی و هنری آن مفهوم می‌شود و ظاهراً این برداشت باید یکی از انگیزه‌های نظر آقای شادمان و دیگران باشد مشعر بر اینکه سعدی را حکیم نخوانیم و جز سراینده نامی ندهیم. این داوری البته در نگاه نخست درست هم می‌نماید؛ از همه کارهای سعدی که نزدیک به نیمی از آن غزلیات است تنها رسالات و گلستان به نثر نوشته شده و گلستان را خود بسختی می‌توان نثر نامید، نه تنها از آنرو که بخش بزرگی از آن بنظم است، بلکه بخش دیگرش نیز سخن مسجع است و دست کم به نظر برخی سراینندگان امروزی «شعر سپید» است. با اینهمه چنانکه دیدیم سعدی را نمی‌توان تنها سراینده نامید و از گمان و «شائبه» حکیم بودن دور دانست، زیرا گذشته از آنکه میان نظم و حکمت هیچگونه تضاد مطلقى در کار نیست و ایندو در هر حال بنوعی باهم سروکار دارند، اصولاً ملاک و معیار یک چنین داوری نه شکل و ظرف سخن بلکه محتوی و مضمون آن می‌تواند باشد. گویی سعدی با توجه به این نکته بوده که «شیوه مقال» خود را چنین تصریح کرده است:

«گرت عقل و رای است و تدبیر و هوش  
به عزت کنی پند سعدی بگوش  
که اغلب در این شیوه دارد مقال  
نه در چشم و زلف و بناگوش و خال»

### الف- حکمت عملی

سعدی با آن «دست سلطنتی که به ملک شعر» و ادب پارسی یافته شش سده تمام



براین قلمرو فرمان رانده و کسی را تاب هم‌آوردی باوی نبوده است. در گذشته کمال حکمت وی نیز بیرون از پرکار جدال بوده و بسیاری آنرا بیمعارضه و خرده‌ناپذیر دانسته‌اند. اگر هم کسانی برپاره‌ای از سخنان سعدی خرده داشته‌اند آنرا آشکار نساخته‌اند. نخستین بار شاید ادوارد براون، مؤلف نامدار تاریخ ادبیات پارسی، این سنت را شکسته و بر خدشه‌داری اخلاقیات سعدی انگشت نهاده است. پس از وی تنی چند آنرا دنبال کرده‌اند و شکفت اینک هم میهنان پیر شیراز در این راه از دیگران تندتر رفته‌اند.

ویژگی و در عین حال سستی مشترک این خرده‌ها در آنست که به چند و چون حکمت سعدی کاری ندارند و درباره آن در بست سخن رانده‌اند؛ بی آنکه موارد خرده را تجزیه و تحلیل کرده و با نمونه‌های کافی تأیید نمایند و ریشه‌های اجتماعی و انگیزه‌های فکری نادرستیهای نظریات اخلاقی سعدی را نشان دهند، گاهی با آوردن یکی دو نمونه. یکی دو نمونه‌ای که بیشتر برینش سطحی و در مواردی فضل فروشی خرده‌گیران گواهی دارد تا لغزش و خطای پیر. نتیجه‌های کلی و محکوم‌کننده گرفته‌اند. از آنجا که بررسی همه این خرده‌ها از حوصله این مقال بیرون است در اینجا تنها به دوسه موردی که بستگی بیشتر با گفتار ما دارند خواهیم پرداخت.

خرده‌ادوارد براون که هسته کمبودهای یادشده را در خود دارد متوجه همه رنگی، اصول اخلاقی سعدی است. او گلستان را «ماکیاویلیست‌ترین» نوشته پارسی می‌شمارد، چون که گویا برای «والا ترین تا پست‌ترین نهادها» رهنمون‌هایی دارد.<sup>۱</sup> تنها دستاویز براون برای این داوری پند معروف سعدی «دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز» است که اکنون دیگر بشکل مثال مدرسه‌ای پیش‌پا افتاده برای هر کس که بخواهد ناروایی برخی از آموزشهای پیرانشان دهد درآمده است. این خرده کلی و گرافه‌آمیز براون اگر چه بر تجزیه و تحلیل و استدلال و دستاویز بایسته

1. E.G. Browne. *A Literary History of Persia*. Cambridge, 1928. vol 2. P. 526.
2. Ibid. P. 531

استوار نیست متضمن واقعیتی است که آن تضادها و تناقض‌گوییهای سعدی است و از این اندازه فراتر هم نمی‌رود.

ولی شادروان کسروی که از دیدگاه متافیزیک ایده‌آلیستی متحجر خود به ادب و سخنوری نگاه می‌کند بادست‌آویزی به پاره‌ای از سخنان سست و - بادیدامروزی - ناپذیرفتنی سعدی بر سراسر کار سترگ او قلم بطلان کشیده به اصطلاح فرنگیان كودك را نیز با آب تشت بیرون می‌ریزد:

ما در ایران گواه تاریخی دیگری به پستی اندیشه‌های مردم و آکندگی<sup>۱</sup> مغزهای آنان می‌داریم و آن گلستان سعدی و شعرهای او است. این شاعر که در زمان مغول زیسته و همه آن ستمهای دلگداز را دیده و ناله‌های ستم‌دیدگان را شنیده مغزش چنان آکنده می‌بوده که آنها را در نیافته و کمترین سهشی درو پدید نیامده. اینست شما می‌بینید در آنهمه شعرها و سخنان خود یادی از آن ستمها نمی‌کند و سهشی از خود نشان نمی‌دهد. همه‌اش غزل می‌بافد، قصیده می‌سازد، سخن از یار می‌گوید، چاپلوسی به پولداران می‌نماید و پندهای بیخردانه می‌دهد.<sup>۲</sup>

رادی‌کالیسم بی‌شکیب و تنگ‌دانه‌ای که در این داوری در بست و دور از انصاف کسروی به چشم می‌خورد زاییده شرایط پرتلاطم دوران زندگی او است. وی که چون همه روشنفکران پیشرو از تاریکی و خفقان نادانی و ستم فراگسترده بر میهن خون‌دل خورده و ازینوایی و درماندگی خلق رنج برده، رادمردی که انقلاب مشروطه و خواستهای آن با تار و پود هستی‌اش بهم تافته آنگاه که افق بر افروخته از خورشید تابان انقلاب را دوباره ابرهای تیره خودکامی و ستم می‌پوشاند خشم پاك او علیه‌هر - چه در آن شائبه گمراهی و بدخواهی است و هر چه مایه زبونی و بیچارگی مردم شده

۱. در فرهنگ کسروی آکنده که آنرا ازواژه آك به معنی تباهی و فساد آورده مفهوم تباه و معیوب را می‌رساند نه پر و انباشته.

۲. احمد کسروی، صوفیگری، تهران ۱۳۳۳، ص ۱۶.

زبانه می کشد. جای هیچ گفتگو نیست که بدآموزیهای صوفیگری، بویژه پس از درغلتیدنش در سراسیمه انحطاط، در کنار خرافات دیگر در گذارصدها سالابزاری بسیارکاری در دست ستمگران برای فرو بردن خلق در خواب غفلت و سرسپردگی بوده است. و از آنجا که عموماً (چنانکه بر اوان نیز) سعدی را سراینده تصوف شمرده اند این باور همگانی خشم کسروی را بی تعمق در سخنان پیر و تأثیر شرایط اجتماعی دوران او بر سخنورشیراز دمانده است.

خرده آقای دشتی از لحاظی با آن دیگران فرق دارد. وی پیش از آنکه سیمای مشوش و متلون<sup>۱</sup> سعدی را در پهنه اندیشه و باور به ما نشان دهد در سیزده فصل نامه نسبتاً ستبر خود سخنوری پیرشیراز را تا آسمانها می ستاید. برداشت آقای دشتی نیز در بررسی حکمت سعدی «متناقضات» و «مطالب مخالف اخلاق و مباین مصالح اجتماع»<sup>۲</sup> است، با این تفاوت که او کمبود دیگری هم بر آن افزوده که نبودن «سیستم» در گفتار سعدی است.<sup>۳</sup> هم او در ضمن پژوهش آراء اخلاقی سعدی گاهی به این نتیجه گیری رسیده که «در نگارش گلستان اصل اخلاقی و تربیتی در نظر نبوده»<sup>۴</sup> و سپس بادشواری به این پندار کردن نهاده که «سعدی را مرالیست یا معلم اخلاق بدانیم»<sup>۵</sup>. اگر منظور از معلم اخلاق بمعنای اخص آنست که کسی مسائل اخلاقی را بطور علمی بررسی کرده و نامه هایی چون اخلاق نیکوماخوس، تهذیب الاخلاق، اخلاق ناصری و از این قبیل بپردازد آنکه به چنین کاری ناگزیر هم نیستیم زیرا نه سعدی از زمره آن کسان است و نه گلستان و دیگر نوشته هایش از گونه آن نامه های «سیستم دار». سعدی هنرمند است، نویسنده و سراینده است نه دانشمند علوم اجتماعی، و با این همه بیگمان مرالیست و معلم اخلاق است زیرا عموماً منظور از این، بطور کلی پرداختن

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۳۹۸.

۲. همانجا، ص ۲۴۸.

۳. همانجا، ص ۲۴۷.

۴. همانجا، ص ۲۶۹.

۵. همانجا، ص ۲۸۲.

به مسائل اجتماع و اخلاق است و او «اغلب در این شیوه دارد مقال».

آقای دشتی سراسر فصل مفصل «گلستان» کتاب خود را به پژوهش ناهنجاریهای سخن سعدی اختصاص داده و نتیجه‌هایی گرفته که شایان تأمل است. وی درین فصل به بررسی محتوی اخلاقی و اجتماعی نزدیک به بیست حکایت گلستان پرداخته، جایجا نادرستی نظریات و داوریهای سعدی را خاطر نشان می‌سازد، و در پایان تحلیل پر تفصیل داستان «مشت‌زن» ضمن جمع‌بندی گفتار با «اندکی سعه‌صدر» برای اینگونه حکایات و تناقضهای گفتار پیرتوجیه و محملی یافته و آن اینست که از یکسو در زمان سعدی و دوران پیش از او دوشاخه اخلاق شخصی و اجتماعی یاد و مفهوم کارا کتر و مرال از هم جدا نشده و بایکدیگر مخلوط بوده و از سوی دیگر سعدی دانشمند اجتماعی و سیاسی نبوده تا ارزش سجایا را در قوت اجتماعی باز داند.<sup>۱</sup>

روشن است که در زمان سعدی و پیش از آن دانشهای اجتماعی در رشد و نمو خود به تراز امر و زوی نرسیده و جدایی در درون شاخه‌هایشان از جمله اخلاق - بشکل و اندازه کنونی نبوده است. ولی آن اندازه هم که آقای دشتی می‌پندارد دو شاخه اخلاق اجتماعی و فردی در آن زمان مخلوط نبوده و گواه روشن آن اخلاق ناصری از خواجه نصیرالدین طوسی دانشمند بزرگ هم‌زمان سعدی است. خواجه در آغاز نامه‌اش گفتاری در چگونگی بخش دانشها و بویژه حکمت عملی دارد:

و اما حکمت عملی و آن دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعتی نوع انسانی بود بر وجهی که مودی بود بنظام معاد و معاش ایشان... و آنهم منقسم می‌شود بدو قسم یکی آنکه راجع بود باهر نفسی با افراد و دیگر آنکه راجع بود با اجتماعی بمشارکت.<sup>۲</sup>

این تقسیم حکمت عملی به بخش‌های اجتماعی و فردی از نوآوریهای خواجه نیست تا بتوان انگاشت که احیاناً سعدی با آن آشنائی نداشته و از چگونگی آن ناآگاه

۱. همانجا، ص ۲۸۳ و ۲۸۴.

۲. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تهران ۱۳۴۶، ص ۹.

مانده بلکه از فلاسفه کلاسیک یونان سرچشمه گرفته و در نوشته‌های حکمتی فارابی، ابوعلی مسکویه، ابن سینا و دیگران نیز انعکاس یافته است. دانشمند طوس خود در انگیزه و بایستگی تألیف نامه‌اش با اشاره به تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق مسکویه یادآور می‌شود:

دیگر اینکه هر چند این کتاب (منظور تهذیب الاخلاق است) مشتمل بر شریف - ترین بایبی است از ابواب حکمت عملی اما از دو قسم دیگر خالی است... و تجدید مراسم این دور کن نیز که به امتداد روز کار اندراس یافته مهم است و بر مقتضای قضیه گذشته واجب و لازم.<sup>۱</sup>

وسعدی با وابستگی خاطری که به حکمت عملی دارد اگر - در نتیجه شرائط اجتماعی و ایدئولوژیکی یادشده - بر همه ادبیات اخلاقی آن دوران احاطه نداشته، خردمندان هم نیست بینداریم که آثاری شناخته چون تقویم سیاست الملوکیه و الاخلاق فارابی، تفسیر همو بر ایشیقون نیقوماخس (اخلاق نیکوماخس) ارسطو، تهذیب الاخلاق مسکویه، حکمت عملی ابن سینا و نوشته‌های دیگر دانشمندان و حکیمان ایران از نظر وی دور مانده باشد.

حال دلایل آقای دشتی بر بهم آمیختن دو شاخه اخلاق فردی و اجتماعی در نزد سعدی را از نزدیکتر نگاه کنیم. ایشان در کنار فرض بنیادی خود - که سعدی نیز چون دیگر اخلاقیون زمانش دو مبحث جدا گانه اخلاق را درهم آمیخته - بر آنند که چون سخنور شیراز «دانشمند اجتماعی و سیاسی نبوده تا ارزش سجایا را در قوت اجتماعی باز دانسته باشد»<sup>۲</sup> بجای آن به «اخلاق حسنه» نظر داشته است و برای تأیید این نظر خود می‌افزاید:

در عصر سعدی و دوره قبل از وی که جامعه‌شناسی نمونکرده بود، اینگونه ملاحظات که شیوع خلقی مستلزم ضعف قوت اجتماعی ملل می‌شود هنوز

۱. اخلاق ناصری، ص ۵.

۲. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۲۸۳ و ۲۸۴.

متداول و رایج نشده و فضایل انسانی در دایره‌ای که عدم ایذاء سایرین باشد محصور مانده بود.<sup>۱</sup>

از این داوری چنین برمی آید که سجایا مقولات اخلاق اجتماعی (یا مرال)، و اخلاق حسنه مقولات اخلاق فردی (یا کارا کتر) اند و فضایل نخستین که بنا به ماهیت خود از دومیها کلیتر و از لحاظ اجتماعی و اخلاقی اهمیت و ارزش بیشتری دارند از دید سعدی دور مانده و گذشته از آن وی ناآگاه از این واقعیت که شیوع يك خلق مایه کاهش توان اجتماعی می شود به آموزش و رواج آنها کمر بسته است. از نظر ریشه‌شناسی اگر چه واژه‌های عربی سجیه و خُلُق تا اندازه زیادی مترادف اند و هر دو چگونگی روانی را می‌رسانند سجیه بیشتر گویای ویژگی سرشتی است تا خُلُق. به سخن دیگر سجیه ویژگی نهادی و به اصطلاح کارا کتر است که در سراسر زندگی پایدار مانده و کمتر دگرگونی می‌پذیرد، و ما آنرا عموماً صفت می‌نامیم. ولی خلق ویژگی روانی در دوره‌های کوتاه‌تر بوده و بیشتر احتمال دگرگونی دارد.

نکته دیگر در اینجا آنست که سجایا درست بمعنای جمع سجیه بکار می‌رود ولی اخلاق تنها جمع خلق (بمفهوم مشرب و خو<sup>۲</sup> نبوده و چون نام جمع، مفهوم واژه مرال را نیز می‌رساند.

باید گفت اینهم یکی از مواردی است که انباشته شدن واژه‌های مترادف عاریتی از تازی در گنجینه زبان پارسی، اگر چه کار شعر و شاعری و وزن و قافیه-سازی را آسان نموده، چون بخوی بسیار سنگینی بر پای زبان پیچیده و آنرا از رشد نهادی خود و رسایی در نثر و ادبیات علمی باز داشته و در راه «ماستمالی» پیچیدگیها و باریکیهای علوم با کاربرد مفاهیم دوپهلوی و ناروشن به پیش رانده است. از اینرو می‌توان پنداشت که آقای دشتی برای تشخیص دو گروه مقولات کارا کتر و مرال

۱. همانجا.

خواسته‌اند نامهای جداگانه‌ای بکار برند. ولی ایشان در این باره هیچگونه توضیحی نداده و حتی مثالی نیز برای سجایا که «در قوت اجتماعی باز دانسته» می‌شوند نیاورده‌اند.

در عوض، ایشان برای «اخلاق حسنه» چند نمونه داده‌اند که مهر بانی، نیکو-کاری، دلسوزی، و داد (یا بقول ایشان رأفت، احسان، ترحم و انصاف) است. مهر بانی و دلسوزی، مانند صفات متضادشان سنگدلی و بی‌پروایی در واقع از مقولات کارا کتراند و با سرشت آدم سروکار دارند. اما نیکوکاری و داد از مقوله مرال‌اند و با آموزش و پرورش ملکه افراد می‌شوند، بویژه انصاف که در نظام اخلاقی بسیاری از اندیشمندان - و پیش از همه ارسطو - مقوله بنیادی و مرکزی اخلاق شمرده می‌شود.

البته مقولاتِ صفت و اخلاق (کارا کتر و مرال) دارای هم‌بستگی درونی‌اند و نمی‌توان آنها را از اساس از هم جدا کرد. فضیلت‌های اخلاقی را بیگمان بر پایهٔ ویژگی‌های بایستهٔ سرشتی می‌توان پرورش داد و این گفتهٔ پیر که «پرتو نیکان نگیرد هر که بنیادش بداست»<sup>۱</sup> واقعیتی نسبی در خود دارد. در اینجا متأسفانه مجال گفتگو در بارهٔ چند و چون این بستگی و ماهیت «بنیاد» یا کارا کتر و جریان پدید آمدن و شکل گرفتن آن و چگونگی تأثیر کارا کتر و مرال بر یکدیگر و تأثیر شرایط خانوادگی و اجتماعی بر هر دو نیست. تنها یادآور می‌شویم که با همهٔ آن بستگی بهم آمیختن مقوله‌های کارا کتر و مرال - بویژه اگر بر سعدی خرده می‌گیریم که آنها را از هم نشناخته - ناروا است، اگر چه چنین آمیزشی بنا به نسخهٔ دستاورده از «علوم اجتماعی و سیاسی» باشد.

و اما نظر آقای دشتی را مبنی بر اینکه در زمان سعدی ملاحظاتی چون «شیوع خلقتی مستلزم ضعف قوت اجتماعی ملل می‌شود» رواج نداشته گر چه می‌توان پذیرفت ولی دو نتیجه‌گیری ضمنی که این نظر القاء می‌کند - و در مورد دومی

۱. کلیات (گلستان، باب یکم)، ص ۸۳.

ایشان آنرا بیان هم کرده‌اند - با واقعیت برابر نیست:

یکی اینکه گویا پس از دوران سعدی است که آنگونه ملاحظات همراه با نمو جامعه‌شناسی متداول می‌گردد. این رأی که هیچگونه پایه علمی (نه اجتماعی و نه سیاسی) ندارد هیچگاه از چهارچوب «ملاحظات» برخی پیشتازان ایدئولوژی برتری نژادی و ولونتاریسم<sup>۱</sup> در نیمه دوم سده گذشته و نیمه اول سده کنونی فراتر نرفته و گسترش نیافته است. هیچگاه شیوع خلقی یا خلق‌هایی - که «دردایره عدم‌ایذاء دیگران محصور مانده‌اند» - مایه سستی و ناتوانی هیچ مردمی نگردیده و آنچه «مستلزم ضعف قوت اجتماعی ملل» شده خلق‌های نکوهیده و پیش از همه دروغ و ستم «زبردستان» بوده است. امپراتوری پرتوان ساسانی را نه گسترش راستی و درستی در میان خلق بلکه سالوس و تباهی سران دینی و کشوری که هر گونه نا-خرسندی مردم راست گو و درست کردار را سرکوب کردند از پا درآورد.

دیگر اینکه رواج نداشتن آنچنان ملاحظات در زمان سعدی مایه محدود ماندن فضیلت‌های انسانی در دایره نیازردن دیگران شده است. گذشته از آنکه میان این دو یعنی ملاحظات در باره نتیجه شیوع يك خلق از یکسو و در چهارچوب مردم-نیازاری ماندن فضیلتها از سوی دیگر هیچگونه همبستگی مثبت یا منفی علت و معلولی در کار نیست شاید هیچ چیز بهتر از سخن خود سعدی در باب احسان - که ظاهر آقاي دشتی بر پایه آن به ملاحظات اخیر خویش رسیده‌اند - نتواند نادرستی این داوری را نشان دهد:

ولیکن نه شرط است با هر کسی	بگفتیم در باب احسان بسی
که از مرغ بد کننده به پیر و بال	بخور مردم آزار را خون و مال
یکی به در آتش که خلقی بداغ	جهانسوز را کشته بهتر چراغ

۱. Voluntarism که از واژه لاتینی ولونتاس (Voluntas) بمعنی خواست و اراده آمده مکتبی فلسفی است که عامل بنیادی در پدیده‌های اجتماعی را خواست اشخاص می‌داند و نه قوانین عینی اقتصادی و اجتماعی.



مبغشای بر هر کجا ظالمیست      که رحمت بر او جور بر عالمیست  
 جفاپیشگان را بده سر بیاد      متم برستم پیشه عدلست و داد<sup>۱</sup>

این ابیات را سعدی در پایان باب احسان و پس از آنکه در سراسر باب از نیکوکاری سخن رانده آورده است و با اینکه آقای دشتی به این سروده‌ها نظر داشته و آنرا دلیل این دانسته که سعدی مرد اجتماع بوده و به سلامت جامعه خویش علاقه‌مند بوده است<sup>۲</sup> شگفتا که در آنها هیچگونه نشانی از بیرون رفتن پیر از «دایره» عدم ایذاء دیگران، ندیده‌اند. اگر آقای دشتی يك پژوهنده باختری می بود می شد پنداشت که اشکالات زبانی مانع از چنین درك و دریافتی شده است!

### ب- دین و دنیا در حکمت سعدی

برخی از محققان، حکمت عملی سعدی را در زمره اخلاقیات دینی در آورده‌اند؛ گویی پیر شیراز در نوشته‌های اخلاقی خود تنها دستورها و مقررات دینی را در سر گذشته‌ها، نکته‌ها و کلمات قصار باز گفته است. نوشته‌های کسانی چون دکتر حسین علی محفوظ، ادیب عراقی، و آقای دشتی گویای چنین داوری است. دکتر محفوظ می نویسد: «شیخ سعدی دوره‌پیری را به مراقبت و تفکر پرداخت و به دلگرمی تمام به تکمیل و تهذیب و تأدیب و ارشاد خلق به سوی دین و اخلاق از راه وعظ و مجلس گفتن روی آورد.»<sup>۳</sup>

و سپس برای اثبات این مدعا نزدیک به دویست مورد از گلستان و بوستان و دیگر کارهای سعدی را نشان می‌دهد که از قرآن یا حدیث متأثر شده است.<sup>۴</sup>

آقای دشتی پارا از این فراتر گذاشته سعدی را از «حکیمان متشرعی»

۱. کلیات سعدی (بوستان، باب دوم در احسان)، ص ۲۹۰.

۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۳۲۴ و ۳۲۰.

۳. ح. محفوظ: متنبی و سعدی، تهران، ۱۳۳۶، ص ۷.

۴. همانجا، ص ۸۶-۱۳۴.

می‌داند که همه دانش و دانسته‌های خود را برای اثبات «عقاید شرعی» بکار می‌برند.<sup>۱</sup> به نظر وی همانگونه که فخر رازی دانش‌واندیشه فلسفی خود را به خدمت «معتقدات راسخه دینی» می‌گمارد، سعدی نیز زبان رسا و حتی کم‌مانند خویش را در ترویج باورهای تلقینی بکار انداخته است.<sup>۲</sup>

و اما پیش از آنکه به مسأله چند و چون «دین و دنیا» در اخلاقیات سعدی بپردازیم بینیم منظور از دین و دنیا آنگونه که در عرف بکار می‌رود چیست؟ در اصطلاح همگانی دین به آن باورها و اصول و آموزشهایی گفته می‌شود که به جهان مینوی بستگی دارد و روشنگر ماهیت آن، آغاز و انجام و هدف و فرجام آن می‌باشد، حال آنکه دنیا مجموعه همه چیزها و پدیده‌های جهان مادی و قوانین و قواعد وابسته بدان است. و همه دینها در این نکته همداستانند که اگر چه پدیده‌های زندگی مینوی در جهان مادی، که گذرا و میرنده است، نیز روی می‌دهد ولی تحقق نام و تمام آن تنها پس از مرگ و در جهان دیگر یا جهان جاودانی و پایا ممکن است، آنجا که دیگر ماده را راه نیست. از لحاظ آنان ماده چیزی فشرده، سنگین و ساقط‌شونده و آلوده و ناپاک است و با انبساط، سبکی و فراشوندگی و پاک‌کی روان میانه‌ای ندارد. بدینگونه دنیا چون جایگاه ماده و تن و قلمرو قوانینش، که به پیروی از ماده ناقص، موقتی و نادرست و ناپاک است در برابر جهان دیگر چون جایگاه روان و پهنه فرمانروایی قوانین همیشگی و ورجاوند (مقدس) آن جای می‌گیرد. آنچه را که از چند و چون «دنیا» یا ماده و تن و پدیده‌ها و قوانین آن گفتگو می‌کند دانشهای نهادی (علوم طبیعی) می‌نامیم چگونگی و ماهیت روان و پدیده‌های سپهر آنرا دینها بمردم آموخته‌اند.

شادروان محمدعلی فروغی در نامه خود حکمت سقراط در باره چگونگی همبستگی دین و دنیا می‌نویسد:

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۳۴.

۲. همانجا، ص ۴۲۵.

انسان... با همجنسان محتاج به معاشرت است از اینرو باید برای زندگی دستوری داشته باشد که به مقتضای حوایج و موافق منافع و مصالح خویش رفتار کند و نیز انسان طبعاً کنجکاو است و هر چه رامی بیند و درک می کند می خواهد حقیقت و علت آنرا دریابد. بنا براین برای معرفت به حقایق اصول و مبانی لازم دارد. آن دستور زندگی و این اصول و مبانی را در مشرق زمین ادیان به مردم داده اند یا آنها به صورت دین در آمده اند. اما در یونان هیچیک از این دو امر از ناحیه دین به مردم نرسیده است، دستور زندگی به وسیله قوانین و نظاماتی که فرداً یا جمعیاً مقرر می شده میان مردم برقرار شده و اصول و مبانی معرفت به وسیله حکما بدست آمده است و این تفاوت بزرگی است که آثار و نتایج آن هنوز در اروپا محسوس است چه تمدن اروپائیان اساساً از یونان گرفته شده و با آنکه هزار و پانصد سال است که بدین مسیح در آمده اند جدایی دین و دنیا در نزد آنها تا يك اندازه باقیمانده است و مشرق زمینها هم تأثیر قدیمی توأم بودن دین و دنیا را از دست نداده اند.<sup>۱</sup>

این گفته که از لحاظ کلی درست است جزئیاتش جای تأمل است و گرنه با این برداشت کلی ناچار بهمان نتیجه گیری در باره اخلاقیات سعدی خواهیم رسید که دکتر محفوظ رسیده است. واقعیت آنست که در باختر و خود یونان نیز پس از گسترش دین مسیح در سده های نخستین میلادی دین و دنیا بهم در آمیخته و سپس این بهم آمیختگی حتی بیش از خاور به استیلا بیچون و چرای اصول آموزش کلیساها بر همه شئون زندگی انجامیده، آنچه که عباس اقبال آشتیانی «فکر قدیم لاتینی» می نامد: «بزرگترین حرکت اعتراضی که از بینش نو در اروپا بر ضد فکر قدیم لاتینی (منظور افکار و عقاید اسکولاستیکی کلیسایی است. نگارنده) ظاهر

۱. محمد علی فروغی، حکمت سقراط (چاپ دوم) تهران، ص ۳۹.

شد قیام جماعتی بود بر علیه قدرت پاپها و استبدادی که از ایشان در باب مسایل دینی و دنیایی بروز می کرد.<sup>۱</sup>

این حرکت اعتراضی دوسه سده پاییده و همه جنبشهای دینی (قیام یا نوس هوس در بوهم، سریچی مارتین لوتر کشیش آلمانی از واتیکان و جنبش پروتستان و غیره) تاجنیشهای هنری، ادبی و علمی رنسانس و مکتبهای فلسفی سدههای ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹ اروپا (بویژه مکتب یکن فیلسوف انگلیسی، دکارت و آنسیکلوپد-یستهای فرانسوی و فلاسفه کلاسیک آلمان) و بالاخره انقلابهای اجتماعی و سیاسی عصر نوین اروپا در واقع مظاهری از آن هستند. و آن سکولاریسم<sup>۲</sup> اروپایی که مرحوم فروغی یاد آور می گردد خود فرجام این جریان چند صدساله حرکت اعتراضی و برافتادن نظامهای اجتماعی فئودالیتیه در اروپا بوده است.

از سوی دیگر درهم آمیخته بودن دین و دنیا در سدههای میانه و یا بسخن درست تر فرا گرفتن مظاهر دینی همه شئون زندگی مادی را، از جمله دانشهای طبیعی و اجتماعی، مانع از آن نیست که پدیدههای زندگی مادی، کوبارنگ و ظاهر دینی ولی بامنطق درونی نامستقل خود رخ دهند و تکامل یابند. چیزی که هست آهنگ این تکامل در نتیجه عواملی، که برخی از آنها را اشاره وار در گذشته دیدیم، در خاور بکندی می گراید و در باختر شتاب بیشتری می یابد تا آنکه در عصر نوین به پیدایش رژیمهای غیر دینی در آنجا می انجامد.

از نظر ما آنچه از وابستگی عمومی دین و دنیا در گذشته اهمیت دارد چگونگی آن در زمینه اخلاق است. عموماً همه دینها توجه ویژه ای به مسائل اخلاقی دارند. اگر چه هسته مرکزی و بخش عمده اصول دینها را - دست کم به شکل امر و زیشان و بنا به استنباط اکثریت پیروانشان - آموزش آنها در باره جهان دیگر تشکیل می دهد ولی از آنجا که پدیدههای زندگی مینوی را نمی توان یکباره

۱. عباس اقبال آشتیانی، کلیات تاریخ تمدن جدید، تهران ۱۳۲۵، جلد یکم، ص ۴۶.

۲. جدایی دنیا از دین. Secularism

از زندگی مادی جدا کرد و دینها همه زندگی اینجهانی را پیش در آمدی برای زندگی جاودانی در جهان دیگر می‌شمارند، طبیعی است که آموزش آنها مسائل جهان خاکی و از جمله اخلاق را نیز در بر گیرد.<sup>۱</sup> دینها عموماً به این مسئله که نیکی و بدی از چیست و انگیزه گرایش به آن و پرهیز از این کدام است پاسخی بیش و کم همانند دارند: پایه و بنیاد نیکی ترس از خدا، عقیده به جهان دیگر و انجام فرایض دینی است و محرك نیکی و پرهیزگاری چشمداشت یافتن جایگاه در بهشت و رستگاری از آتش دوزخ است. آنچه راسعدی اندیشه روز قیامت در مستقبل یا تقوی صالحان می‌نامد.

سوره بقره، دومین و بزرگترین سوره کتاب آسمانی اسلام که از لحاظ محتوی تا اندازه‌ای جنبه جمع‌بندی آموزشهای بنیادی قرآن را دارد، با آیه‌های زیر آغاز می‌شود:

این دفتر بی‌هیچ کمان راهنمای ترسندگان از خدا (متقیان) است. آنانکه به جهان غیب‌ایمان آرند و نماز بپا دارند و از هر چه روزیشان کردیم به بینوایان دهش (انفاق) کنند. آنان از پروردگار خویش براه راست رهبری شده‌اند و آنان از رستگارانند.

و اما محرك نیکی از نظر تصوف بگفته سعدی نه ترس از روز رستاخیز در آینده بلکه آگاهی و دانست خدا از رفتار و کردار انسان در زمان حال است. روانشاد فروغی ضمن گفتگو در «تحقیقات کانت در علم اخلاق و نقادی عقل مطلق عملی» در باره محرك نیکی می‌نویسد:

در تعیین بنیاد علم اخلاق یعنی حسن عمل، پیشینیان را می‌توان بدو دسته

۱. شاید این شمول از لحاظ برخی دینها از آنرو نیز ناگزیر باشد که درباره چگونگی زندگی مینوی در جهان دیگر باورشان جز از آن دیگر دینهاست. این دینها بر آنند که روز رستاخیز مردگان با تنهایشان از گور برمی‌خیزند و پس از یافتن پاداش و جزای نیکیها و بدیهایشان زندگی مینوی خود را چون دنباله زندگی این جهان ادامه می‌دهند، در حالیکه دیگر دینها زندگی مینوی را یکسره روانی می‌دانند.

منقسم نمود: فیلسوفان و ارباب دیانت. فیلسوفان حسن عمل را از آن رو واجب می‌شمردند که خوشی و سعادت نوع بشر و افراد انسان یا کمال نفس بسته به آن است. ارباب دیانت حسن عمل را از آن سبب واجب می‌دانستند که خداوند انسان را مکلف به حسن عمل نموده و پس از این زندگانی از هر کس چیزی باقی است که موافق عمل خود از پروردگار پاداش یا کیفر بیند.<sup>۱</sup> چنانچه بنخواهیم با اصطلاح سعدی در تقسیم‌بندی تقوی سخن گوئیم باید تقوای فیلسوفان و خردمندان را که از «کمال خرد و خوشی و سعادت نوع بشر است» چون گونه سوم بردو نوع تقوای صالحان و عارفان بیفزاییم. و سعدی گرچه در انواع تقوی از این گونه سوم سخنی به میان نیاورده ولی اخلاقیات او در واقع بطور عمده راهنمایی برای تقوای خردمندان است. این نکته را آقای دشتی، گو خرده‌آمیز و با تناقض‌گویی، چنان که در زیر می‌آوریم بیان کرده است:

وی در فصل گلستان دفتر خود می‌نویسد:

«...سعدی زیاد مردم را به امر به معروف و نهی منکر ترغیب نمی‌کند زیرا قیام بدین دو امر مستلزم طغیان و برهم زدن اجتماع فرورفته درستم و اجحاف است.<sup>۲</sup>» سپس در فصل بوستان از نامه او می‌خوانیم:

سعدی در بوستان بطور مطلق نصیحت نمی‌دهد (یعنی به اوامر و نواهی متوسل نمی‌گردد. نگارنده)، در هدایت مردم به خوبی به آنها نشان می‌دهد که خیر و مصلحت خود آنها در خوبی کردن است...

افراد بشر در پی منافع خویشند. بدکاران بقصد جلب نفع بدی می‌کنند، پس بر مرییان اخلاق است که بایانها و تقریبهای گوناگون به آنها نشان

۱. محمد فروغی، سیر حکمت در ادوفا، ص ۲۶۶.

۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۶۳ و ۲۶۴.

دهند که خیر آنها و مصلحت آنها و نفع همین دنیا و زندگانی آنها در این است که از بدی بپرهیزند. علت اینکه بسیاری از اوامر و نواهی مست و متروک می‌ماند برای همین است که هادیان دین عواقب تخلف از آن اوامر و نواهی را بدنیای دیگر محول کرده‌اند.

دنیای دیگر بقدری دور است که نمی‌تواند بشر ضعیف و حریص را، بشری که منافع آنی روزانه خود را می‌جوید از ارتکاب شر باز دارد؛ همچنین اکثریت جامعه بشری حسن و قبح خوبی و بدی را درک نمی‌کند، پس بهترین و نتیجه‌بخش‌ترین راه تہذیب اینست که تمام تعالیم دینی و اخلاقی را به‌خیر و مصلحت خود مردم مرتبط سازند و نشان دهند که راه کج‌مستلزم سقوط و تباهی زندگی خود آنها می‌شود. سعدی در بوستان این روش را بیشتر بکار بسته است.<sup>۱</sup>

دیدن تناقضگویی آقای دشتی در اینجا کار دشواری نیست، یکجا از اینکه سعدی مردم را به امر به معروف و نهی از منکر ترغیب نمی‌کند تا با «قیام‌بدین دوامر» اجتماع فر و رفته در ستم و اجحاف را یکتنه بر هم زند برپیر شیراز خرده گرفته و در جای دیگر همین کار را به‌عنوان نصیحت مطلق ندادن خردمندانه شمرده و ستوده است. و دلیل این ستایش آنست که بنظر او محول کردن پاداش سرپیچی از اوامر و نواهی به دنیای دیگر از سوی رهنمایان دین بسیاری از آنها را سست و متروک نموده است.

ولی تناقضگویی آقای دشتی به اینجا پایان نمی‌یابد. وی در فصل آخر دفتر خود که عنوان «سعدی در منطقہ فکر و عقیده» را دارد به يك داوری متضاد با آنچه در دو جای بالا گفته است می‌رسد:

مخلوط شدن عادات و تقالید عمومی بامبادی صحیح دینی در ذهن سعدی قیافه دیگر وی را ظاهر می‌سازد. مرد اجتماعی که گاهی جنبه

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۳۰۶ و ۳۰۷ و ۳۰۸.

شریعتمداری او را نیز تحت الشعاع قرار می‌دهد و این دو حیثیت اجتماعی و دینی بقدری مخلوط می‌شود که شخص نمی‌داند کدام اصیل و کدام تبعی است. آیا چون متدین و متشرع است اینقدر طرفدار نظم و سلامت اجتماع است و یا چون علاقه به انتظامات اجتماع دارد مقررات دینی را ترویج می‌کند؟

نه آنکه در نوشته‌های سعدی سخنانی نیست که نتوان آن را ترویج مقررات دینی و ترغیب اوامر و نواهی شمرد. در رسالات، گلستان و بوستان و قصاید آورده‌هایی از حدیث و اخبار یا اشاره‌هایی به آیات قرآن به چشم می‌خورد که تراکم آنها در رساله‌های یکم و دوم، دیباچه‌ها و آغاز سخنها، یعنی آنجاهایی که سعدی سیمای «رسمی» بخود می‌گیرد، بیشتر است. ولی این «ترویج مقررات دینی» یا بعبارت روشنتر اخلاق دینی مشخصه عمومی سخن سعدی نیست، و همین را خود آقای دشتی نیز در باره گلستان و بوستان در فصلهای وابسته دفترشان تأکید کرده است. گذشته از آن ایشان در فصل «جلوه گاه شخصیت سعدی» در وصف قصیده‌های سعدی می‌نویسند که «نه تنها از حیث بلندی و رسایی زبان و انسجام ترکیب، بلکه از حیث مطالب و مواعظ سودمند شایسته است در کتابهای درسی جوانان گنجانده شود» زیرا که «در آن پند هست، حکمت عملی هست، تشویق به انصاف و مردمی هست، حتی درس حزم و احتیاط هست»<sup>۲</sup> و در این توصیف همه چیز هست ولی سخنی از ترویج مقررات دینی نیست.

در غزلیات سعدی هم - جز چند غزل دینی و حکمتی - جایی برای ترویج این مقررات نمی‌تواند باشد، آنجا که بگفته آقای دشتی «سعدی متدین و متشرع و زاهد به اشارت معشوق از قبله روی می‌گرداند، شراب بنا بر میل معشوق مباح

۱. همانجا، ص ۴۳۴ و ۴۳۵.

۲. همانجا، ص ۳۴۷.



وتمام مقررات و نظامات دینی بکلی درهم ریخته می‌شود.»<sup>۱</sup>

در واقع تنها رسالات سعدی و آنهم بخشی از آن است که می‌توان مشخصه ترویج مقررات دینی را به آن داد و در آنجا نیز پیش از همه دو رساله نخست که در هر عبارت آن چندآیه و حدیث آمده و شیوه گفتارش «یکی از آن طلاب کم درس خوانده و تازه بدوران رسیده را بیاد می‌آورد که معلومات ناقص و ابتدایی خود را سرحد فهم و دانش می‌پندارند»<sup>۲</sup> و کسر نه رساله پنجم که در نصیحت ملوک می‌باشد دیگر از دایره چنین ترویجی بیرون است؛ در سراسر هجده صفحه آن تنها هشت آیه و جمله عربی کوتاه آمده و سخنان نثر آن به‌پند و اندرزهای خردمندانه گلستان بیشتر مانند است.

بدینگونه می‌بینیم که آقای دشتی که در فصلهای پیشین دفتر خود نظر دیگری در باره چگونگی محتوای اخلاقی کارهای سعدی داشته در فصل آخر به نظری از پایه متضاد با آن نظرها رسیده است. درست است که وی این نظر متضاد را باز و بکراست آشکار نساخته و آنرا ظاهراً چون پرسشی به‌میان آورده است. آیا چون سعدی متدین و متشرع است اینقدر طرفدار نظم و سلامت اجتماع است یا چون علاقه به انتظامات اجتماع دارد مقررات دینی را ترویج می‌کند؟ و با آنکه این پرسش را به‌اشکال دیگر نیز تکرار کرده پاسخی سراسر است و قاطع به آن نداده است. ولی در واقع پاسخ این پرسش آنجا و اینجا، پیش از بمیان گذاشتنش و پس از آن، پوشیده و من غیر مستقیم داده شده است. از جمله چنین پاسخ غیر مستقیم جا دادن سعدی در زمره حکیمان متشرعی است<sup>۳</sup> که «از حیث دانش و معلومات به فلاسفه نزدیک‌اند ولی در قالب عقاید شرعی خود محصور مانده معلومات فراوان

۱. همانجا، ص ۳۹۲.

۲. همانجا، ص ۴۳۰.

۳. آقای دشتی هنگام دسته‌بندی باورها و شیوه دینداری مردم این گروه از حکیمان را در دسته پنجم جا داده و می‌نویسد سعدی به‌این دسته نیز وابستگی دارد. قلمرو سعدی، ص ۴۲۵.

خود را در اثبات آن عقاید بکار می‌اندازند.<sup>۱</sup>

اگر سعدی در عقاید شرعی خود محصور مانده بود و پهنه اندیشه‌اش از مرز بینش طلاب تازه بدوران رسیده فراتر نمی‌رفت چگونه می‌توانست آنچنان غزلیاتی بسازد که آقای دشتی خود توصیف بسیار گویایی از آن داده است؟ در چنین داوریی که دور نیست تحت تأثیر شرح سودی بر گلستان صورت گرفته باشد آشکارا سعدی را با حکیم متشرعی چون محمد غزالی اشتباه می‌کند. هر کس کیمیای سعادت اثر عمده غزالی، بزرگترین عالم کلام اسلامی را بخواند و یا حتی آنرا برای کنجکاوی ورق زند و بادیگر نوشته‌ها و سرگذشت زندگسی او آشنا نباشد چنین پرسشی می‌تواند برایش پیش آید که آیا چون او متدین و متشرع است خواهان سرسامان اجتماع شده یا چون خواهان سامان اجتماعی است و آنرا در کار بستن مقررات دینی می‌داند به ترویج آن مقررات کمر بسته است؟

ولی پاسخ این پرسش هر چه باشد يك چیز برای هر خواننده‌ای روشن خواهد بود و آن اینکه غزالی در کیمیای سعادت به ترویج مقررات دینی پرداخته و خواستش از این کار رستگاری مردم و راهنماییشان به کیمیای خوشبختی همیشگی در جهان دیگر است. غزالی در انگیزه پرداختن اثر می‌نویسد:

آن کیمیا که گوهر آدمی را از خسیسیت بهیمیت به صفا و نفاست ملکیت رساند تا بدان سعادت ابدی یابد هم دشوار بود و هر کسی نداند و مقصود از این کتاب شرح اخلاط این کیمیا است... و ثمره این کیمیا سعادت ابدیست که مدت وی را آخر نیست و انواع نعم وی را نهایت نیست.<sup>۲</sup>

و نگاهی به عنوانهای مقدمه، چهار رکن کتاب و اصول ده گانه هر رکن ما را قانع خواهد ساخت که اخلاط این کیمیا همان مقررات دینی است که غزالی به روشنگری آنها پرداخته است. اینک عنوانها:

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۲۴.

۲. محمد غزالی، کیمیای سعادت، تهران ۱۳۳۳، ص ۳.

## مقدمه - عنوان مسلمانی

رکن اول - عبادت (اصول آن: ۱- ایمان ۲- دانش ۳- پاکی ۴- نماز ۵- زکات ۶- روزه ۷- حج ۸- قرآن ۹- ذکر ۱۰- وردها)

رکن دوم - معاملات (اصول آن: ۱- آداب خوردن ۲- نکاح ۳- کسب ۴- حلال و حرام ۵- صحبت خلق ۶- عزلت ۷- سفر ۸- سماع و وجد ۹- امر و نهی ۱۰- ولایت)

رکن سوم - مهلکات (اصول آن: ۱- ریاضت ۲- شکم و فرج ۳- سخن ۴- خشم و حسد ۵- دنیا دوستی ۶- بخل ۷- جاه ۸- ریا ۹- کبر ۱۰- غفلت)

رکن چهارم - منجیات (اصول آن: ۱- توبه ۲- شکر و صبر ۳- خوف و رجا ۴- فقر و زهد ۵- صدق و اخلاص ۶- محاسبه و مراقبه ۷- تفکر ۸- توحید و توکل ۹- شوق و رضا ۱۰- یاد مرگ)

چنانکه دیده می‌شود در رکن اول از مقررات دینی به معنای ویژه آن سخن رفته، رکن دوم بیشتر جنبه فقهی دارد، رکن سوم به برخی مسایل عمومی اخلاق - البته از دیدگاه دینی - می‌پردازد و رکن چهارم به مسایل اخلاق دینی. بسخن دیگر کیمیای سعادت اثری کلاسیک در زمینه اخلاق دینی است و معنای جادادن سعدی در زمره حکیمان متشرع چیزی جز دادن مشخصه اخلاق دینی به همه سخنان او نمی‌تواند باشد.

و اما انگیزه سعدی را در پرداختن بوستان و گلستان از زبان خود او بشنویم. در دیباچه بوستان در «سبب نظم کتاب» می‌گوید:

در اقصای عالم بگشتم بسی      بسر بردم ایام با هر کسی  
تمتع بهر گوشه‌ای یافتم      زهر خرمنی خوشه‌ای یافتم

\*\*\*

در ریغ آمدم زانهمه بوستان      تهی دست رفتن سوی دوستان  
بدل گفتم از مصر قند آورم      بر دوستان ارمغانی برم

مراگر تهی بود از آن قند دست      سخنهای شیرین تر از قند هست  
نهقندی که مردم به صورت خورند      که ارباب معنی بکاغذ برند  
چو این کاخ دولت پیرداختم      بروده در از تربیت ساختم<sup>۱</sup>  
و در دیباچه گلستان پس از توصیف رنگینی از چگونگی اقدام به تألیف  
کتاب به اصراریکی از دوستان می نویسد: «کلمه‌ای چند بطریق اختصار از نوادر و  
امثال و شعر و حکایات و سیر ملوک ماضی رحمهم الله در این کتاب درج کردیم و برخی  
از عمر گرانمایه بر او خرج» و آنرا با این بیت به انجام می‌رساند که:

«مراد ما نصیحت بود و گفتیم      حوالت بر خدا کردیم و رفتیم<sup>۲</sup>  
آن توانایی گفتار و رسایی سخن و آشکار گویی که در سعدی سراغ داریم جایی  
برای گفتگونی گذارد که اگر او پیش و پیش از هر چیز خواهان ترویج عقاید دینی  
و روشن ساختن اخلاط کیمیای سعادت ابدی بود آنرا ساده و بسی تکلف روی کاغذ  
می‌آورد. گذشته از آن عنوان بابهای گلستان و بوستان نیز می‌تواند مارا از هر گونه  
دودلی در این زمینه درآورد. چهار باب از هر يك این دو نامه ارجمند که در واقع از  
نظر محتوا بیش و کم نظیر یکدیگرند، اگرچه در دو مورد - باب‌های یکم و دوم -  
عنوانهای همانندی ندارند، یکسره به مسائل دنیائی تخصیص دارند.<sup>۳</sup> و آنهم هیچ  
تصادفی نیست که باب نخستین از هر دو نامه به «سیر ملوک ماضی» که از دنیایی‌ترین  
مسائل است اختصاص داده شده است.

از مجموع هجده باب بوستان و گلستان دو باب واپسین بوستان عنوانهایی از  
مقوله اخلاق دینی دارند: باب نهم در توبه و راه صواب و باب دهم در مناجات و ختم  
کتاب. ولی محتوی این دو باب نیز دست کم بهمان اندازه زمینی است که آسمانی.

۱. کلیات سعدی، ص ۲۲۰.

۲. کلیات سعدی، ص ۷۹.

۳. این بابهای نظیر از گلستان و بوستان چنین اند؛ در گلستان: ۱- در سیرت پادشاهان ۲- در  
اخلاق درویشان ۳- در فضیلت قناعت ۴- در تأثیر تربیت.  
دروستان: ۱- در عدل و تدبیر و رای ۲- در احسان ۳- در قناعت ۴- در عالم تربیت.

درباب نهم بوستان سعدی ضمن اینکه اندرزهایی بر پایه مقررات دینی می دهد در راه مانوس ساختن خود و دیگران با اندیشه نیستی نیز می گوشت:

«دو بیتم جگر کرد روزی کباب      که می گفت گوینده ای با رباب  
دریغا که بی مابسی روزگار      بروید گل و بشکفت نوبهار  
بسی تیر و دیمه و اردیبهشت      بر آید که ما خاک باشیم و خشت»<sup>۱</sup>

و در پایان داستان «میان دو تن دشمنی بود و جنگ» نیز سه بیت در همین زمینه آورده که با موضوع داستان چندان بستگی ندارد و بیشتر دو بیتهای خیام را یاد می آورد:

«بجایی رسد کار سر دیر و زود      که گویی در او دیده هر گز نبود  
زدم تیشه یکروز بر تل خاک      بگوش آمدم ناله ای دردناک  
که زنهار اگر مردی آهسته تر      که چشم و بنا گوش و رویست و سر»<sup>۲</sup>

در واپسین باب کوچک پنج صفحه ای بوستان، سعدی همراه با درخواست آمرزیدگی از خداوند در جهان دیگر از گزند ستم زبردستان مردم آزار در این دنیا زنهار می جوید:

«خدا یا به عزت که خوارم مکن      به ذل کنه شرمسارم مکن  
مسلط مکن چون منی بر سرم      ز دست تو به گر عقوبت برم  
بگیتی نباشد بتسر زین بدی      جفا بردن از دست همچون خودی»  
و در همان حال چون خیام و معتزله از دستگاه آفرینش گلایه می کند:  
«چه برخیزد از دست تدبیر ما      همین نکته بس عذر تقصیر ما  
همه هر چه کردم تو برهم زدی      چه قوت کند با خدایی خودی؟  
نه من سر ز حکمت بدد می برم      که حکمت چنین می رود بر سرم»<sup>۳</sup>

۱. کلیات سعدی (بوستان)، ص ۳۹۲.

۲. کلیات سعدی، ص ۴۹۴.

۳. همانجا، ص ۴۰۳.

«از آنم که بر سر نوشتی زپیش  
 تو دانایی آخر که قادر نیم  
 جهان آفرین گر نه یاری کند  
 نه کم کردم ای بنده پرور نه بیش  
 توانای مطلق نویی من کیم  
 کجا بنده پرهیز کاری کند؟»<sup>۱</sup>

بیگمان اینگونه ملاحظات پژوهندگان چون دونالدسن را بدین نتیجه رسانیده که سعدی در موارد زیادی منطق عادی زندگی (زندگی اینجهانی) را در برابر تعصب کزافه آمیز درباره زندگی جهان دیگر قرارداد و استاد بهار هنگام گفتگو در باره گلستان آنرا همان اندازه دنیایی می‌شمارد که کلیله و دمنه را. توصیفی که، اگر چند با استثناهایی، بر همه سخنان سعدی رویهمرفته راست می‌آید. سعدی خود هر گاه به ماهیت سخنان خویش اشارتی کرده از این گونه است:

«سخنهای سعدی مثالست وپند  
 بکار آیدت گر شوی کار بند  
 دریغست از این روی بر تافتن  
 کزین روی دولت توان یافتن»<sup>۲</sup>

ولی آقای دشتی در فصل پانزدهم دفتر خود می‌خواهد سخنان سعدی را با استناد به مواردی استثنایی از آن با الگوی کیمیای سعادت بسنجد، و شکفت نیست اگر چنین سنجشی جور در نیاید و او که گویی خود این نکته را احساس کرده از دادن پاسخ رُک و راست به پرسشی که خود پیش کشیده است روی برتابد. و اما در خود پرسش بالا، آن گونه که آقای دشتی آن را بمیان کشیده، یکی دو نکته نهفته است. یکی اینکه برداشت پرسش چنان است که گویی سراسر نوشته‌های سعدی ترویج مقررات دینی است. نادرستی این نکته را ما در بالا با آورده‌هایی از سخن خود دشتی نشان داده‌ایم. دیگر اینکه از این پرسش قاعدتاً چنین برمی‌آید که میان دل بستگی به

۱. کلیات سعدی، ص ۴۰۵.

۲. کلیات سعدی، (بوستان)، ص ۲۸۸.

سامان اجتماع از یکسو و ترویج مقررات دینی از سوی دیگر يك وابستگی لازم و ملزوم در کار است و یکی از دیگری ناشی می‌شود، بسته به اینکه کدامیک اصیل و کدامیک تبعی باشد. حال آنکه دو عامل دینداری یا کوشش در راه گستردن مقررات دینی و خواستار سلامت و سامان اجتماع بودن عواملی که بترتیب به دو سپهر جدا گانه دین و دنیا بستگی دارند می‌توانند در شعور و آگاهی کسان به موازات هم وجود داشته بر یکدیگر تأثیر نمایند و یا اینکه یکی یا دیگری به تنهایی ضمیر کسی را فرا گیرد بی آنکه لزوم پیدایش دیگری دارد پی داشته باشد. در هر کدامیک از این حالات هم شدت و ضعف تأثیر دو عامل نامبرده بستگی به شرایط خانوادگی و اجتماعی دارد که افراد در آن پا بهستی گذاشته و بالیده‌اند و آگاهی آنان شکل گرفته است: نکته‌ای که آقای دشتی خود نیز در گفتگو از «جبر» چون اندیشه فلسفی به درستی یادآور شده‌اند.<sup>۱</sup>

ولی گذشته از اینها آیا به راستی این پرسش که در سعدی کدامیک از دو عامل دینداری و دادخواهی اصیل و کدام تبعی است معمای مرکزی مسأله جهان بینی وی را تشکیل می‌دهد و حل آن ما را به پاسخ همه پرسشهای دیگر در این زمینه می‌رساند؟ گیریم که از روی دلایل و برهانهای بایسته بر ما آشکار شود که دل بستگی سعدی به سامان اجتماعی مایه دینداری او و ترویج مقررات دینی از سوی وی گردیده است. در این صورت آیا سخنانی چون «آب چاه نصرانی» را می‌توان مقررات دینی شمرد؟ آیا چنین گفتاری، حتی اگر آنرا ترویج «مقررات دینی» بدانگونه که در آن زمان می‌پنداشته‌اند بیانگاریم، برای سلامت و نظم اجتماع سودمند است و سعدی آنرا برای سعادی اجتماع گفته است؟ این بیت که خوشبختانه همانند آن در کلیات انگشت شمار است، جز بر افروختن آتش دشمنی و کین توزی میان پیروان دینهای مختلف و زیان اجتماع فرجامی نمی‌تواند داشته باشد.

اکنون جنبه دیگر این پرسش را ببینیم: گیریم با دلایل استوار بر ما روشن

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۰۷.

شده باشد که سعدی چون متدین و متشرع است اینهمه خواهان نظم و سلامت اجتماع است. آنگاه حکایت «در عقد بیع سرایی متردد بودم» اگر هم گواه بر متدین و متشرع بودن سعدی باشد آیا دال بر «اینهمه» هواخواهی وی از نظم و سلامت اجتماع تواند بود؟ هیچ خرد روشنی نمی تواند بگوید آری. پس چنین اثباتی چه سنگی از پیش پای ما بر می دارد؟ آقای دشتی برای باز کردن بیشتر این پرسش توضیح زیر را داده اند که ماهمه آن را می آوریم:

آیا آنچه سعدی در عدل و انصاف می گوید، از ضعیفان و مظلومان جانبداری می کند، به پادشاهان پند و اندرز می دهد و خلاصه تمام آن مباحث اخلاقی و اجتماعی که در بوستان و گلستان و قصاید خود گسترده است فی حد ذاته مورد توجه او بوده یا از آن حیث آنها را می ستاید که دیانت تمام این مبادی فاضله را دستور داده است؟<sup>۱</sup>

و یا ساده تر بگوییم آقای دشتی می خواهند بفهمند آیا سعدی دیانت را چون وسیله ای مؤثر برای تلقین مبادی اخلاق از راه تعالیم دینی به مردمی که نادان و اسیر غرایزند و به حکمت اخلاق حسنه پی نبرده اند بکار برده یا خود تحت تأثیر عقاید دینی قرار داشته و دیانت او را به مکارم اخلاق و آنگاه به گستردن تمام آن مباحث اخلاقی و اجتماعی در بوستان و گلستان و قصایدش کشانیده است؟<sup>۲</sup>

البته دیانتها همه مبادی فاضله را دستور داده اند و از دیانت های بزرگ گذشته و حال هیچیک از این هنجار بر کنار نبوده است و نیست. با اینهمه ادیان بنا بر ماهیت خود - اینکه هسته مرکزی و عمده آموزش آنها وابسته به رستگاری در جهان دیگر است - عموماً به اصول کلی مبادی فاضله پرداخته و کمتر وارد جزئیات آن، بویژه آنچه بستگی به مسائل عملی اخلاق در زندگی روزانه مردم دارد، گردیده اند. وانگهی با یکی بودن دستور دیانت درباره مبادی فاضله استنباط و

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۳۵.

۲. همانجا، ص ۴۳۶.



برداشت افراد مختلف از آن بنا بر شرایط و موقعیت اجتماعی‌شان گوناگون است. و شگفت اینست که آقای دشتی اگر چه خود این نکته را اعتراف کرده و بر آنند که جان سخن در دینداری و بیدینی نیست بلکه در چگونگی فهم حقیقت دین است و «در این مرحله همه یکسان نیستند»<sup>۱</sup> ولی گاه داوری در خلقیات سعدی بر آن می‌شوند که تمام آن مباحث اخلاقی و اجتماعی که سخنور شیراز در بوستان و گلستان و قصاید خود گسترده همه از دستور دیانت بر مبانی فاضله فراز آمده است.

سیاستنامه، اثر معروف خواجه نظام‌الملک، در آوردن آیات و حدیث و اخبار نه تنها بطور نسبی بلکه شاید مطلقاً نیز از نوشته‌های سعدی گوی سبقت ر بوده و با اینهمه هیچکس نخواهد گفت هدف عمده سیاستنامه ترویج عقاید دینی بوده و بدان منظور نوشته شده است. این نه از آنرو است که محمد مغربی ناسخ‌سیاستنامه در پایان دیباچه آن زیر عنوان «سبب نهادن کتاب» آنگاه که از ناگزیری همه پادشاهان و خداوندان فرمان، در داشتن و دانستن این نامه برای بیداری بیشتر در کار دین و دنیا سخن می‌راند این کارهای دینی و دنیوی را چنین بر می‌شمارد:

راه تدبیر صواب بر ایشان گشاده‌تر شود و ترتیب وقاعده در گاه و بار گاه و دیوان و مجلس و میدان و احوال و معاملات مهتران لشکر و رعیت بر ایشان روشنتر و هیچ چیز در مملکت از قلیل و کثیر و دور و نزدیک پوشیده نماند.<sup>۲</sup>

چنانکه دیده می‌شود در این بر شمردن نامی از کارهای دینی بمیان نیامده. گذشته از این خواجه در فصل هشتم - تنها فصلی که در آن از «پژوهش و تحقیق در کار دین و شریعت و مانند این» سخن رفته - با استناد به یک خبر، مملکت و پادشاهی را از یکسو و دین را از سوی دیگر چون دو برادری می‌نمایاند که پشت و پناه همدیگرند و نابسامانی کاریکی، مایه ویرانی کار دیگری می‌گردد یا به سخن دیگر دین و دنیا

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۲۵.

۲. نظام‌الملک، سیاستنامه، تهران، ۱۳۴۴، ص ۲.

چون دو عامل متساوی در کنار هم جای می گیرند. در این بینش شاید بتوان گونه‌ای جدایی دین و دنیای سده‌های میانه را دید.

سعدی با جهان بینی ویژه خود، خطوط کلی آنچه را که در بخش گذشته دیده‌ایم، به دستوره‌های دیانت بر مبادی فاضله بیش از همه از دیدگاه مردم کوچه و بازار ولایه‌های پایین اجتماع و به اصطلاح خود «زبردستان» می‌نگرد. از اینجاست که او نقش دین را بطور عمده در رهنمون شدن فرمانروایان به دادگستری و خدمت خلق می‌بیند. اینک تنها تکیه نمونه‌هایی از بوستان و گلستان و قصاید:

«خدا ترس را بر رعیت گمار که معمار ملکست پرهیزگار»<sup>۱</sup>

و:

«ز گوش پنبه برون آر و داد خلق بده  
و گر تو می‌ندهی داد، روز دادی هست»<sup>۲</sup>

یا:

«اگر توقع بخشایش خدایت هست  
به چشم عفو و کرم بر شکستگان بخشای  
مزید رفعت دنیا و آخرت طلبی  
به عدل و عفو و کرم گوش و در صلاح افزای»<sup>۳</sup>

ولی خواه نظام الملک که در دینداری دست کمی از سعدی ندارد و خود یکی از محدثان اخبار مذهب شافعی است بنا بر موقعیت اجتماعی خود به نقش عمده دین از چشم فرمانروایان و «زبردستان» نگاه می‌کند. این بینش او روشنتر از همه در سخنانی که بر زبان خسرو اول گاه گفتگو با پدرش قباد پیرامون مزدک رانده است نمایان می‌شود:

۱. کلیات سعدی، (بوستان)، ص ۲۲۷.
۲. همانجا (گلستان)، ص ۸۸.
۳. کلیات سعدی، (قصاید)، ص ۴۷۱.

دین از بهر مال و حرم بکار است<sup>۱</sup> چون این دو مباح گردد آنکه چه فرق باشد  
میان چهارپای و آدمی که این روش و طریق بهایم است که در چریدن و  
مجامعت کردن یکسان باشند نه مردم عاقل.<sup>۲</sup>

درک این نکته دشوار نیست که بینش مختلف سعدی و نظام‌الملک از نقش عمده دین  
در واقع بازتابی از اختلاف خواستهای اجتماعی آنان است: خواست اجتماعی عمده  
سعدی دفاع از منافع زبردستان در برابر ستم زبردستان است و آموزشهای دینی  
را بیشتر برای تحذیر فرمانروایان از ستم بر رعیت بکار می‌برد. ولی هدف مرکزی  
نظام‌الملک نگهداشت برتریهای زبردستان و دفاع از سودآنان در برابر درویشان و  
ینوایان است و به آموزشهای دینی بیشتر از این دیدگاه توجه دارد. به سخن دیگر  
در حالیکه هر دو به مسایل اجتماعی (دنیاوی) می‌پردازند برای تأیید بیشتر نظریات  
و خواستهای خود، مانند همه سخنوران و اندیشه‌گران سده‌های میانه، از دین چون  
عامل مؤثر کمک می‌گیرند. و گرنه سخنان «دنیاوی» پیر شیراز در همین زمینه  
(اندر فرمانروایان و زبردستان و فراخواندنشان به خودداری از ستم) که ما نمونه‌ای  
چند از آنرا در پایین می‌آوریم، به نسبت بسیار بیشتری در نوشته‌هایش پراکنده  
است:

«ای زبردست زبردست آزار گرم تاکی بماند این بازار»<sup>۳</sup>

\*\*\*

«پادشاهی که طرح ظلم افکند پای دیوار ملک خویش بکند»<sup>۴</sup>

\*\*\*

۱. اگر نیک بنگریم خواهی در این گفتار دین را در راه دنیا بکار می‌گمارد و نه دنیا (مال و  
حرم) را در راه دین. او در فصل دوم زیر عنوان «اندر شناختن قدر نعمت ایزد تعالی  
مر پادشاهانرا» از این هم فراتر می‌رود و از اصل «الملک بقی مع الکفر ولا بقی مع الظلم»  
(ملک با کفر نباید و با ستم نباید) هواداری می‌کند.

۲. نظام‌الملک، سیاستنامه، ص ۲۱۷.

۳. کلیات سعدی، (گلستان)، ص ۷۹.

۴. همانجا، (گلستان)، ص ۸۶.

«بداندیش تست آن و خونخوار خلق که نفع تو جوید در آزار خلق»<sup>۱</sup>

\*\*\*

«خبر داری از خسروان عجم که کردند بر زبردستان ستم  
نه آن شوکت و پادشاهی بماند نه آن ظلم بر روستایی بماند»<sup>۲</sup>

\*\*\*

«هر آنکست که با آزار خلق فرماید عدوی مملکتست او بکشتنش فرمای»<sup>۳</sup>

### پ - پیروی از دو آیین کهن

سخن عمده پژوهنده عراقی دکتر محفوظ، در نامه خود تحت عنوان متنبی و سعدی در واقع چنین است: آنچه از سخنان سعدی که از سرچشمه آیات و احادیث آب نخورده از اندیشه‌ها و مضامین متنبی سراینده عرب متأثر شده است. این داوری در آخرین تحلیل، گونه‌ای از آن گرایشهای نادرست است که در پیشگفتار یاد کردیم.<sup>۴</sup> آقای دشتی این داوری را به درستی رد کرده و خاطر نشان ساخته‌اند که بیشتر مضمونها «ملك مشاع» همه سرایندگان‌اند.<sup>۵</sup> گذشته از آن در گفتار سعدی «رنک و بوی شعر عرب» حس نمی‌شود<sup>۶</sup> و از لحاظ شیوه گفتار او یکی از اصیل‌ترین گویندگان پارسی است.<sup>۷</sup> چیزی که هست ایشان برای اثبات این واقعیت بجای استناد به دلایل اصولی و عمده به گفتگوی مجرد و ناروشنی درباره ماهیت «مضمون» و چگونگی همبستگی آن با مشاعر و عواطف گوینده پرداخته‌اند.<sup>۸</sup>

۱. همانجا، (بوستان)، ص ۲۲۷.

۲. همانجا، (بوستان)، ص ۲۴۵.

۳. همانجا، (قصاید)، ص ۴۱.

۴. در ص ۱۳ این نامه.

۵. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۹۸.

۶. همانجا، ص ۹۹.

۷. همانجا، ص ۱۰۰.

۸. همانجا، ص ۱۰۱.

راست آنست که این ناروشنی گفتار آقای دشتی از ناروشنی موضوع برای خود ایشان آب می خورد و این آن چیزی است که بامقایسه سطور مربوط به این گفتگو در دو چاپ های اول و دوم «قلمرو سعدی» آشکارا به چشم می خورد. در چاپ نخست ایشان مضمون را «صورت خارجی انفعالات و تأثرات» سرایندگان گرفته می پرسند: «در این صورت آیا مشاعر و عواطف قدر مشترک میان گویندگان نیست؟»<sup>۱</sup> در چاپ دوم با افزودن احتیاط و کاربرد وجه شرطی می نویسند: «اگر قصد از مضمون، مفهوم و معنی جمله ای باشد پس صورت خارجی تأثر و انفعال وجه مشترك میان همه شاعران است.»<sup>۲</sup> ولی این اصلاحی را که آقای دشتی بایک عقب گرد یکصد و هشتاد درجه ای از لحاظ معنای «مضمون» انجام داده اند نه تنها گرهی از کار نمی کشاید بلکه مایه پیچیدگی بیشتر نیز می گردد، زیرا این پرسش را پیش می آورد که چرا و چگونه صورت خارجی تأثر و واکنش می تواند وجه مشترك همه سرایندگان باشد، اگر «مضمون» چون مفهوم و معنی جمله ای یا جمله هایی میان آنها یکی و همان نباشد؟

شاید ریشه این پیچیدگی را در مشخص و معین نبودن تعریف «مضمون» و مضامین در عروض باید جستجو کرد. آقای دشتی درست خاطر نشان می کنند که «مضمون غالباً با طرز تعبیر مخلوط می شود»<sup>۱</sup>، حال آنکه واژه مضمون در اصل، معنای محتوی را دارد. اما آنچه در تعیین اینکه سخنوری از دیگری پیروی کرده یا مستقل و مبتکر است، همانندی «مضمون» و مضامین مورد استعمال آنان به معنای عرف عروضی آن نیست بلکه مضمون بمعنای محتوی بنیادی و کلی اندیشه های آنها است. در این زمینه مهمتر از همه نشان دادن اختلافهای جهان اندیشه سعدی و متنبی و روشنگری آن واقعیت است که چرا و چگونه گفتار سعدی «رنك و بوی شعر عرب» را ندارد. و این نکته را پیش از هر چیز سخنانی از سعدی می تواند

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۱۰۱.

۲. قلمرو سعدی، (چاپ دوم)، ص ۱۰۰.

نشان دهد که در آن دلبستگی و پیوند ژرف معنوی و احساساتی خود را بفرهنگ و ادب ایران نشان داده است. گفتار او درباره انگیزه برگشت از «شام و روم» - یا سرزمینهای قلمرو خلافت در باختر ایران - که برای اندوختن «توشه از هر خوشه‌ای» بدانجا رفته ولی بجای «مسلم کردن ملک هنر» در آن آفاق «دختر بکر ضمیرش» جو ریتیمی کشیده و ارزش توشه‌ای که در آن دیار اندوخته، از اینگونه سخنان است. در انگیزه بازگشتش در دیباچه بوستان می گوید:

«چو پاگان شیراز خاکی نهاد  
ندیدم که رحمت بر این خاک باد  
تولای مردان این پاک بوم  
برانگیختم خاطر از شام و روم»<sup>۱</sup>

و ارزش آن توشه‌ای را که در شام و روم اندوخته در پایان قصیده «برگشت به شیراز» چنین می آورد:

«پای دیوانگیش بردو سر شوق آورد  
منزلت بین که پیارفت و بسر باز آمد  
دختر بکر ضمیرش به ریتیمی پس از این  
جو ر بیگانه نبیند که پدر باز آمد  
نی چه ارز ددسه خرمهره که در پیلۀ اوست  
خاصه اکنون که به دریای گهر باز آمد  
چون مسلم نشدش ملک هنر چاره ندید  
بگدایی به دراهل هنر باز آمد»<sup>۲</sup>

می دانیم سعدی به زادگاه و میهن و ملیت دلبستگی یا دلزدگی ویژه‌ای ندارد و به اندازه فراخ بین است. او که «در هیچ مقامی خیمه انس نزده» و نظرش ر

۱. کلیات سعدی، (بوستان)، ص ۲۲۰.

۲. کلیات سعدی، (قصاید پارسی)، ص ۴۴۰.

دربارهٔ «حدیث حب وطن»<sup>۱</sup> همه می‌دانند و هر گاه دلش از شیراز بيمثالش گرفته  
آنرا آشکارا بر زبان آورده دلیلی ندارد وقتی که از برانگیخته شدن خاطرش از شام و  
روم به هوای پاکان شیراز و مردم فروتن و خاک‌کی نهاد پاک بوم سخن می‌راند آنرا  
تنها سخنی احساساتی بشماریم و در آن بازتابشی از آزمونی عینی بینیم.

می‌دانیم سعدی فروتن و سپاسگزار است. وی اگر از خرمن دانش بزرگی  
خوشه‌ای چیده و بر خوان فضیلتش «نمک خورده» آنرا فراموش نمی‌کند و نمکدان  
نمی‌شکند. پس اگر همه ره‌آورد خود را از شام و روم در برابر «دریای کهر» ادب  
پارسی «دوسه خر مهره» ارزمی گذارد دلیلی نیست آنرا گرافه‌ای شاعرانه بگیریم  
و دست کم بخشی از واقعیت را در آن باز گفته ندانیم.

می‌دانیم سعدی سالهای زیادی را در میان تازیان گذرانیده است. اهمیت ویژه  
این دوران از زندگی او که با سالهای جوانیش آغاز می‌شود در آنست که جهان  
اندیشه و بینش وی در آن شکل و نضج می‌گیرد و استعداد هنریش شکوفان و بارور  
می‌گردد. تحصیلاتش در نظامیهٔ بغداد و ورزیده شدن او در زبان و ادب تازی خواهم  
ناخواه امکان تأثیر ادبیات و ویژگیهای روحی عرب را بر او بیشتر فراهم می‌آورد.  
با اینهمه او نه تنها در این پیرامون گداخته و مستحیل نمی‌شود بلکه این تأثیر حتی  
نمی‌تواند به آن اندازه باشد که سخنوریش را «رنک و بوی» تازی دهد. عامل عمده  
در این دور نگه داشتن او از تأثیر ژرف پیرامون تازی تنها آن «دریای کهر» ادبیات  
پارسی می‌تواند باشد.

سعدی چنانکه پیش از هر چیز شیفتهٔ نام‌آوری می‌بود با آن دستی که در  
زبان و ادب عرب یافت و با آموزشی که در نظامیه دید، بویژه با آن شرایط اجتماعی  
موجود که در بن‌دول بخش پیش به آن اشاره کردیم، چه بسا که مانند بسیاری از  
مردان دانش و ادب ایرانی آن دوران همه یا بیشتر کارهای خود را بتازی می‌پرداخت  
و بیگمان کامیابی او از این رهگذر کمتر از دیگران هم نمی‌بود. ولی طبع گوهر-

۱. همانجا (بدایع)، ص ۷۲۵.

شناس وی از این نوع نیز خواهان نبود و آفرینندگی هنری خود را در راه زنده نگه داشتن و به اوج نوین رساندن دو آیین بزرگ و کهن ایران بکار گماشت.

## زبان پارسی

یکی از آن دو آیین زبان پارسی است. زبان همیشه ابزار و وسیله نگه داشتن و پرورش نسل اندر نسل آیین و فرهنگ هر مردمی بوده و در نگه داشتن «رنک و بوی» فرهنگها نقش بنیادی دارد. از این دیدگاه زبان آیین آیینها است. برای درک بهتر این نکته یا درست تر بگوییم احساس بهتر آن برای يك آن فرض کنیم که پس از غلبه تازیان بر ایران زبان پارسی نیز چون برخی از زبانهای دیگر قلمرو خلافت یکسره از میان رفته و یادگار آیین و فرهنگ درخشنده ایران بدیگر زبانهای رایج در خلافت بجا می ماند. آنگاه دریافت پاسخ این پرسش که در آن صورت چنین یادگاری از لحاظ ایرانیان چه رنک و بوئی می داشت و از دیدگاه آیین دارای چه ارزشی می بود چندان دشوار نیست.

آن ارزشهای ادبی که سعدی آفریده و هر کدام در نوع خود شاهکاری کم نظیر است گذشته از اینکه ارج زبان و ادب پارسی را بیایگاه بسیار والاتری رسانیده مایه استواری و پایداری بیشتر فرهنگ و آیین ایرانی از یکسو و زبان پارسی چون عامل حامل آن از سوی دیگر گردیده است. ارزش نام و تمام نقشی که سعدی در افراخته تر و استوارتر ساختن کاخ سخن و ادب ایران داشته آنگاه بدرستی برای ما روشن خواهد شد که همه جوانب سخن وی با کاری پرشکيب و تجزیه و تحلیل آمیز بررسی شده و همه آن رشته هایی که درهای سفته او را با گنجینه کهر سخن و ادب پارسی بهم می پیوندد دانسته و شناخته گردد. تا این کار انجام نگیرد تصور ما از این نقش بیشتر احساسی و غریزی خواهد بود تا چیزی بر پایه آگاهی علمی. آنچه وابسته به نثر سعدی است استاد بهار سر کلاف چنین کاری را در سبک شناسی به دست داده و در زمینه غزل سعدی، بررسی و پژوهش استادانه آقای دشتی در قلمرو سعدی



اگر بخش عمده این کار بزرگ را انجام نداده باشد دست کم کام بسیار بزرگی در این راه به پیش نهاده است.

در اینجا حتی گمانی هم از هر گونه کوشش و آزمایش برای دادن نظری در این زمینه نمی‌تواند در کار باشد، زیرا گذشته از بیرون بودنش از چهارچوب این گفتار نگارنده را در باره آن هیچ آمادگی و شایستگی نیست.

### پند و اندرز

آیین کهن دیگری را که سعدی پیروی کرده پند و اندرز است. ادبیات پند و اندرزی در زندگی مردم ایران پیشینه بسیار دیرین دارد و بانخستین اندیشه‌های آموزشی-پرورشی و ارزشهای ادبی همزمان است. کهن‌ترین این ادبیات که بصورت آثار نوشته بجامانده و بما رسیده قطعانی از اوستا است. در تعلیمات زرتشت مسایل اجتماعی و اخلاقی جای ویژه‌ای دارد و ییکمان از اینجا است که استاد بهار آن را کیشی دنیایی می‌داند.<sup>۱</sup>

شالوده بنیادی آموزش اخلاقی زرتشت را اشه<sup>۲</sup> بمعنای راستی و درستی تشکیل می‌دهد که در سراسر گاتها، سروده‌های خود پیامبر ایران تکرار شده است. این اصل اخلاقی در واقع با سه اصل شناخته دیگر یعنی هومت، هوخت و هورشت یا پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک یکدیگر را در برمی‌گیرند: آن دو گوهر همزادی که در آغاز در جهان اندیشه پدید شدند یکی از آن دو نیکی است در پندار و گفتار و کردار و دیگری بدی. از میان این دو مرد دانا باید نیک را برگزیند نه بد را.<sup>۳</sup>

در بخشهای دیگر اوستا آموزشهای اخلاقی در کنار این اصول کلی وارد

۱. ملك الشعرا بهار: سبك‌شناسی جلد سوم، ص ۱۲۶.

2. asha

۳. گاتها، یسنا ۳۰، بند ۳.

جزئیات بیشتری می‌گردد. در یشتها حتی سخن از ادبیات پند و اندرز پیش از زمان زرتشت می‌رود. فروردین یشت از خردمندی بنام اوشنر دانا<sup>۱</sup> یاد می‌کند که در پادشاهی کیکاووس می‌زیسته یعنی زمانی نزدیک به یکی دو سده پیش از آمدن زرتشت. چهل سال پیش موبد اردشیر بهمن نوشیروان برای نخستین بار اندرزهای این خردمند را به انگلیسی برگردانده که با پیشگفتاری از او درباره زمان و شخصیت اوشنر و متن پهلوی اندرزنامه بچاپ رسیده است. موبد اردشیر زمان اوشنر را «دوران ناروشن پیش از تاریخ» می‌داند و بر آنست که اندرزهای وی تا درنگهداشتن (ضبطش) در آثار نوشته سینه بسینه بازمانده است.<sup>۲</sup>

نام اوشنر در بیشتر نامه‌های دینی که در دوران ساسانیان و پس از آن پرداخته‌اند نیز یاد شده است. در این نامه‌ها گاهی در باره شخصیت اوشنر افسانه‌های آمیخته به خرافات ساخته‌اند، چنانکه در دفتر هفتم دینکرد گفته می‌شود که اوشنر هنوز هنگامی که در شکم مادر بود از راه سخن گفتن با مادرش ویرا به چیزهایی شگفت آگاه ساخت.<sup>۳</sup>

البته جستجوی جنبه‌های همانند میان اندرزهای اوشنر دانا و سخنان سعدی

۱. تلفظ اوستایی این نام ائوشنره (Aoshnara) است که در نوشته‌های پهلوی به اوشنر (Ushnar) و اشاور (Oshavar) و هوشور درآمده است.

۲. موبد اردشیر بهمن نوشیروان: اندرز ائوشنر دانا ک بمبئی ۱۹۳۰. ص ۷.

۳. همانجا ص XI.

۴. پردازنده دیگر، تارا پور، در مجموعه‌ای از برگردان شش اندرزنامه زمان ساسانیان به انگلیسی و گجراتی که زیر عنوان اندرزنامه پهلوی به چاپ رسیده یکی از اندرزنامه‌ها را با عنوان چیتک اندرز پریوتکیشان (اندرزهای برگزیده پریوتکیشان) نیز از زمان پیش از زرتشت می‌داند (ج. س. تارا پور: پهلوی اندرزنامه ک بمبئی ۱۹۳۳ ص ۵۸) این استنباط تارا پور از آنجا آب می‌خورد که واژه اوستایی پریوتکیش، «پریوکیش پیشین» نیز معنی می‌دهد. گویا در زمان ساسانیان میان برخی سران دینی بر سر معنی این واژه اختلاف نظر بوده و کسانی آنرا به معنی «نخستین پریوکیش» می‌گرفته‌اند و بر آن بوده‌اند که منظور از آن نخستین پیروان زرتشت بوده است.

چندان فرجامی نمی‌تواند داشته باشد. اندرزهای اوشر دانا (چنانچه پژوهشهای آینده نیز یادگاری از زمان پیش از زرتشت بودنش را تأیید کند) نخستین گفتار ضبط شده در ادبیات آموزشی و پرورشی ایران است و پند و حکمت‌های سعدی و اسپین کار کلاسیک در این زمینه. و اما گذشته از فاصله زمانی دست کم بیست و چند سده‌ای میان این دو کار فاصله آنها از لحاظ چند و چون سخن هم اندک نیست. اندرزهای اوشر دانا که باید آنرا یکی از سنگهای شالوده‌ای حکمت و ادب در فرهنگ کهن ایران دانست نوشته‌ای ساده و یکپارچه در چند صفحه (۱۴۰۰ واژه)<sup>۱</sup> و بصورت پرسش و پاسخ (۵ پرسش و ۵ پاسخ) میان شاگرد و استاد پرداخته شده. پاسخها بیشتر کوتاه‌اند مگر و اسپین آنها (شماره ۵۰) که در واقع يك گفتار کلی در باره فلسفه آفرینش، انجام کار جهان پس از دوره نه‌هزار ساله، رستاخیز و غیره است.<sup>۲</sup>

ولی پند و اندرز سعدی گذشته از بوستان و گلستان در رساله‌ها، قصاید، برخی غزلها و قطعات او، خلاصه در همه کلیاتش که نزدیک به نهصد صفحه می‌باشد پراکنده است. و گوناگونی گفتار پیر از نظر سبک مجموعه سخنان نغزش را چون گنبد پر نقش و نگار و رنگارنگ دل‌انگیزی بر فراز کاخ کشن و پرشکوه زبان و ادب پارسی برافراشته است. با اینهمه میان این دو کار برخی همانندی به چشم می‌خورد. پیش از همه بنیاد هر دو بر خرد دنیایی و «تقوای خردمندان» استوار است. راست‌آمد (مصدق) این واقعیت را بر سخنان سعدی در بالا کوشیدیم نشان دهیم و تکرار آنها بيمورد خواهد بود. و اما استواری اندرزهای اوشر دانا بر خرد دنیایی، در گفتار او آشکارا دیده می‌شود و نیاز به توضیح ندارد. سر آغاز این اندرزها چنین است:

نخستین فضیلت برای مردمان خردمندی است.

۱. بنظر برخی از پژوهندگان ۶۰۰ واژه از این اندرزها گم شده است.
۲. دور نیست که این بخش در زمانی دیرتر- شاید هم در زمان ساسانیان- به این اندرزنامه افزوده شده باشد، زیرا در گفتاری از زمان پیش از زرتشت نمی‌بایستی سخن از دین مزدیسنی (کیش زرتشت) و دستوران به میان آید.

و این نقش برجسته و بنیادی خرد و دانایی سپس به صورت ستودن آن یا نکوهیدن نادانی و بیخردی در سراسر اندرزنامه بجا می‌ماند. اینک چند نمونه:

۱۰- تاریکترین تاریکیها نادانی است.

۲۰- دو کس در هنگام سختی آسوده دلاند؛ یکی دانایی که به نیروی خرد و دانش خود چیزها را نه آنسان که می‌نمایند می‌بیند. دیگری نادانی که نمی‌تواند چیزها را آنسان که هستند ببیند.

۳۰- چهار چیز مایهٔ فرازندگی است؛ خرد، خوی نیک، خلق خوب و

فروتنی.

۴۰- شش کار نشانهٔ نادانی است نه خردمندی؛ یکی خشمگین شدن بی‌دلیل،

دیگر از هم نشناختن دوست از دشمن، سوم ژاژخایی بیهوده، چهارم ناتوانی در رازداری، پنجم بیجا و پر خندیدن، ششم اعتماد کردن بر هر کس.

همانندی بالا از دیدگاه محتوی است. و اما از لحاظ ظرف و شکل سخن آنچه

می‌توان دید نوعی شیوهٔ سخن است که در ادبیات پند و اندرزی پیشین رواج داشته

دو کس... سه چیز... چهار کار... و از اینگونه. در هر دو اندرزهای اوشر دانا و

سخنان سعدی (بویره در باب هشتم گلستان) این شیوه بکار رفته است. از اندرزهای

اوشر نمونه‌های یاد شده خود نشان دهندهٔ کاربرد این شیوه نیز هست و اینجا به

آوردن یکی دومورد از گلستان اکتفا می‌کنیم:

دو چیز طیرهٔ عقلست دم فرو بستن

به وقت گفتن و گفتن به وقت خاموشی.<sup>۱</sup>

یا:

«دو کس رنج بیهوده بردند و سعی بیفایده کردند؛ یکی آنکه اندوخت و

نخورد و دیگری آنکه آموخت و نکرد.»<sup>۲</sup>

۱. کلیات (گلستان، دیباچه)، ص ۷۹.

۲. کلیات (گلستان، باب هشتم)، ص ۱۹۳.

«سه چیز پایدار نماند؛ مال بی تجارت و علم بی بحث و ملک بی سیاست.»<sup>۱</sup>  
 این که آیاجز این همانندی در شیوه سخن همانندیهای دیگری نیز از لحاظ شکل و ظرف گفتار میان سخنان اوشنر دانا و سعدی در کار هست یا نه اکنون نمی توان دید زیرا درباره چگونگی ادبی سخن اوشنر هنوز اطلاعی در دست نیست و تا آنجا که نگارنده می داند در این زمینه تا کنون پژوهشی انجام نگرفته است. در هر حال نه همانندیهای یاد شده و نه همانندیهای دیگر - چنانچه باشد و در آینه هویدا گردد - گواهی متأثر شدن یکر است سعدی از اندرزهای اوشنر نمی تواند باشد. احتمال نزدیک به یقین آنست که در زمان سعدی همگان به این اندرزنامه و چند اندرزنامه دیگر دسترس نداشته اند زیرا نسخه های بازمانده آنها به زبان پهلوی در نهان نگهداری می شده تا از دستبرد بیگانگان دور باشد. تنها از سه چهار دهه پیش است که برخی پژوهندگان به متنهای این اندرزنامه پرداخته آن را از پهلوی به زبانهای زنده امروزی برگردانده اند. ولی به همان اندازه که می توان یقین داشت که سعدی از این اندرزنامه متأثر نشده به همان اندازه می توان در تأثیر غیر مستقیم آن بر روی راه ادبیات پند و اندوزی دیگر زمان ساسانیان و پیش از همه اندرزهای بزرگمهر و کلیله و دمنه تردید نداشت.

در زمان ساسانیان زندگی فرهنگی کشور پس از یک دوره دراز پسرفت و خمودگی، که با افتادن سرزمینهای ایران بدست اسکندر مقدونی و سپس فرمانروایی سدساله سلوکیدها حاصل شده بود، از نور و نق و رواج گرفت. چنانکه در بخش پیش دیدیم در این دوران مرکزهای علمی و فرهنگی نوینی پدید آمد. در این مرکزها دانشمندان زیادی در زمینه دانشهای طبیعی و اجتماعی کار می کردند. آن بخش کوچکی از نوشته های این زمان که از دستبرد تازیان برکنار مانده

نشاندنده‌آنتست که در دوران ساسانیان باز به مسایل اخلاقی و اجتماعی توجه زیاد شده و نوشته‌های اندرزی چندی پرداخته‌اند. از میان این نوشته‌ها اندرآذرباد ماسپند (موبد بزرگ شاپور دوم)، اندر خسروکواتان، ایایدگاد و زرگمیترا یا خاطرات بزرگمهر<sup>۱</sup> و مینوخرد بیشتر شناخته‌اند.<sup>۲</sup>

نظر کریستنسن خاورشناس نامدار براینکه این نوشته‌ها پس از برافتادن ساسانیان پرداخته شده<sup>۳</sup> به اثبات نرسیده و خرسند کننده نیست. احتمال بیشتر آنست که چون این نوشته‌ها پس از غلبه اعراب از میان رفته کسانی آنها را از نو پرداخته‌اند. این داوری نادرست کریستنسن از آنجا پدید شده که هنوز پژوهش بایسته‌ای در باره نوشته‌های آموزشی - پرورشی دوران ساسانی انجام نگرفته و این زمینه تا اندازه زیادی دست نخورده مانده است. اندرز بهزاد فرخ پیروز می‌تواند گواهی بر چگونگی این دست نخوردگی باشد. اندرزه‌های این خردمند از آنجا که چون ماسپند، بزرگمهر و دیگران آدم شناخته‌ای نبوده است تا سده حاضر از چشمها دور مانده و گاهی آنرا بخشی از اندرزه‌های آذرباد ماسپند گرفته‌اند.

این نوشته کوتاه پهلوی که نخستین بار دستور خدایار شهریار به سال ۱۸۹۹ میلادی و سپس چندی پیش دکتر فرهادآبادانی آنرا به پارسی برگردانده‌اند، هم از نظر شکل گفتار و هم محتوی شایان تأمل است. از نظر شکل گفتار، آنچنانکه احمد تفضلی در مقاله مستند خود نشان داده است،<sup>۴</sup> بخشی از میانته این اندرز بنظم می‌باشد

۱. نوشته واپسین سپس به نام پندنامک و زرگمهر شناخته گردید.

۲. کسانی کادنامه اردشیر بابکان را نیز، ظاهراً تنها بدلیل اینکه از نوشته‌های بازمانده زمان ساسانیان بزبان پهلوی است، جزو پند و اندرزه‌های آن زمان می‌شمارند. این نوشته که بگفته صادق هدایت «تکه ادبی شیرین و دلچسبی از گزارش پادشاهی برگیرودار اردشیر» است هیچ میانهای با اندرزه‌ها ندارد و آنچنان شمارش لغزشی است بزرگ.

۳. کریستنسن: ایران در زمان ساسانیان ترجمه رشید یاسمی چاپ دوم تهران ۱۳۳۳. ص ۷۶.

۴. نشریه ایرانشناسی دانشگاه تهران (شماره ویژه یادگار دومین کنگره پژوهشهای ایرانی) ۱۳۵۰، در بخش مقاله‌های انگلیسی و فرانسه.

و نشاندهنده آنست که در زمان ساسانیان نیز شیوه در آمیختن نظم با نثر بکار می‌رفته است. و اما از نظر محتوی يك نیمه این اندرز ستایشنامه‌ایست درباره خرد. بهزاد فرخ اندرزهایش را چنین آغاز می‌کند: من آزموده‌ام که خرد بهترین چیزهاست. همه کارهای روانی و تنی را خرد فرمان می‌دهد.<sup>۱</sup>

و نیمه دوم این اندرزنامه نیز که به‌مسأله مرگ می‌پردازد در واقع از دیدگاه خرد دنیایی به این موضوع نزدیک شده است: «... چه سود تواند داشت پس از مرگ آن دارایی که با آزمندی اندوخته‌اند؟»<sup>۲</sup>

این اندیشه یادآور این سخن سعدی است که:

«زر اندر کف مرد دنیا پرست  
هنوز ای برادر به سنگ اندر است  
زر از بهر خوردن بود ای پدر  
برای نهادن چه سنگ و چه زر»<sup>۳</sup>

شاید شناخته‌ترین نوشته پند و اندرزی زمان ساسانیان پندنامه بزرگمهر بختگان باشد که فردوسی هم به تفصیل در شاهنامه از آن یاد می‌کند.<sup>۴</sup> این پندنامه بیگمان سرچشمه عمده آن داستانها و پند و اندرزهایی است که سعدی از خسرو انوشیروان و بزرگمهر خردمند در بوستان و گلستان آورده و بطور کلی یکی از دو منشأ، تأثیر همگانی نوشته‌های اندرزی زمان ساسانی بر سعدی است. این تأثیر را چنانکه دیدیم آرتور آربری به درستی تأکید می‌کند.<sup>۵</sup>

۱. همانجا ص ۵۱ و ۵۲ (نگارنده چون بهیچکدام از برترجمه‌های این اندرزنامه به پارسی دسترسی نداشته دو آورده‌ای را که در متن آمده از برگردانده احمد تفضلی به انگلیسی گرفته است.)

۲. همانجا، ص ۵۴.

۳. کلیات سعدی (بوستان)، ص ۲۸۸.

۴. در واقع بیش از نیمی از نزدیک به شصت بیت داستان بزرگمهر در شاهنامه در باره پند و

۵. به ص ۲۲ این نامه نگاه کنید.

ولی آنچه مربوط به تأثیر دیگر ادبیات اندرزی بر خود پندنامه بزرگمهر می‌باشد دیدن آن چندان دشوار نیست و همانندیهای بیش و کمی که اینجا و آنجا میان آنها بچشم می‌خورد گواه بر این نکته است. از جمله اینگونه همانندیها هفت «راه» (نشانه) نادان است در داستان بزرگمهر در شاهنامه که باشش نشانه نادانی که از او شتر دانا ذکر کردیم تا اندازه زیاد می‌خواند. در هفت راه پندهای بزرگمهر، راه سوم افزوده شده و راه هفتم جز آن دلیل پنجم او شتر است:

ز نادان که گفتیم هفتست راه	یکی آنکه خشم آورد بیگناه
گشاده کند گنج بر ناسزای	نه زو مزد یابد بهر دوسرای
سه دیگر به یزدان بود ناسپاس	تن خویش را در نهان ناشناس
چهارم که با هر کسی راز خویش	بگوید بر افرزد آواز خویش
به پنجم بگفتار ناسودمند	تن خویش دارد بدرد و کزند
ششم گردد ایمن زناستوار	همی پرنیان جوید از خار بار
به هفتم که بستهد اندر دروغ	به بی شرمی اندر بجوید فروغ <sup>۲</sup> .

منشأ دیگر تأثیر ادبیات اندرزی زمان ساسانی بر سعدی، همانگونه که استاد بهار نشان داده<sup>۳</sup>، کللیک یا کلبله و دمنه ره آورد برزویه پزشکی خسرو کواتان از سفر وی به هند می‌باشد که آنرا از نامه هندی «پنچا تانتر» به زبان سانسکریت گرفته و خود بخش‌هایی بر آن افزوده است. پس از ساسانیان این نامه را «دادبه» پارسی به تازی برگردانده و سپس ابوالفضل وزیر نصر سامانی آنرا از تازی به پارسی در آورده است. بدبختانه نسخه پهلوی این نامه از میان رفته و از چند و چون آن و اینکه ترجمه ابوالفضل تا چه اندازه برابر با آنست چیزی نمی‌دانیم. ولی نسخه کنونی با همه انباشته بودنش از واژه‌های تازی دارای نثری روان و ارزش ادبی کم مانند

۱. درس ۱۳۳ این نامه.

۲. شاهنامه، متن انتقادی، جلد هشتم ص ۱۲۹.

۳. ملك الشعرا بهار: سبک‌شناسی جلد سوم. ص ۱۲۶ و ۱۲۷.



می‌باشد و در کنار دیگر ادبیات اندرزی در مداومت اندیشه‌گران و سخنوران ایرانی در این زمینه نقش بزرگی داشته است.

آن وابستگی‌های میان سخنان حکمت‌آمیز سعدی از یکسو و اندرزنامه‌های زمان ساسانیان و کلیله و دمنه از سوی دیگر که شادروان بهار و آربری یادآور شده‌اند در واقع منعکس‌کنندهٔ دو جنبهٔ پیروی سعدی از دو آیین کهن یاد شده است: استادبهار در نگاشته شدن گلستان «باهمان روح دنیایی» کلیله و دمنه بیشتر به موضوع جنبهٔ ادبی آن دواثر نظر دارد و پروفیسور آربری در سرمشق گرفتن گلستان از پندنامهٔ بزرگمهر بیشتر محتوای اخلاقی این دورا می‌بیند.

و اما در اینکه سعدی از کدامیک از نوشته‌های آموزشی-پرورشی پیشین و چه اندازه الهام گرفته همهٔ پژوهندگان هم‌اواز نیستند. دکتر امین بدوی در پیشگفتار قابوسنامه‌ای که با تصحیح ایشان به چاپ رسیده می‌نویسد:

امیر عنصر المعالی بوسیلهٔ تألیف قابوسنامه رسم قبل از اسلام را در تألیف کتب نصیحة الملوك زنده کرد و به تقلید او چند کتاب در این زمینه در ادبیات فارسی بعد از اسلام بوجود آمد یا بطریق تألیف، مانند سیاستنامه نظام‌الملک... و بوستان و گلستان سعدی، یا بطریق نقل و ترجمه و جمع بتقدیم و تاخیر و هدف از کتب عربی و فارسی دیگر مانند اخلاق ناصری که شامل ابواب مختلف در اخلاق عملی و نظری می‌باشد.<sup>۱</sup>

گذشته از آنکه اخلاق ناصری فقط «بطریق نقل و ترجمه و جمع بتقدیم و...» پرداخته نشده پیدا است که دکتر بدوی در داوری بالا تنها قابوسنامه را پیش چشم داشته و این نکتهٔ آشکار را ندیده گرفته که نخستین اثر زنده‌کنندهٔ آیین پند و اندرزهای پیش از اسلام قابوسنامه نیست. چنین نوشته‌ای دست کم مرزبان‌نامه است که آنرا مرزبان رستم شروین پدر بزرگ مادری کیکاووس و شمگیر از شاهزادگان

۱. قابوس‌نامه، به تصحیح امین بدوی تهران، ۱۳۳۵، ص ۲۰.

طبرستان در اواخر سده چهارم هجری نوشته و یکاووس خود در مقدمه قابوسنامه از آن یاد می کند و به اومی بالد. و بسیار روشن است که کاووس و شمگیر در پرداختن قابوسنامه از پدر بزرگ خود و مرزبان نامه او الهام گرفته و خود مرزبان رستم نیز به احتمال زیاد از کلیله و دمنه متأثر شده است. گواه این نکته آن واقعیت تواند بود که بخشی از داستانهای مرزبان نامه هم مانند کلیله و دمنه درباره جانوران است.

نمی توان انکار کرد که قابوسنامه هم بنوبه و شیوه خود بر نوشته های اخلاقی سعدی اثر گذاشته است. این تأثیر را شاید در تحولی که از نظر محتوی در گلستان نسبت، به کلیله و دمنه، روی داده بتوان دید. در کلیله همه سرگذشتها در جهان جانوران روی می دهد. جهان بینی و ذوق ویژه هندی همراه با پرهیز از احتمال آزردن احساسات فرماتر و ایان خود کامه باستانی، حکیمان و سخنوران هند را بر آن داشته که در سخنان خود کنایه و تشبیه و تمثیل بکار برند و گفتنیهای خود را جامه کردار و گفتار جانوران ببوشانند. در مرزبان نامه بخش بزرگتر رویدادها در جهان آدمیزادگان رخ می دهد و در قابوسنامه (و سپس در سیاستنامه) همه رویدادها از سپهر انسانها است. حتی بسیاری از قهرمانان سرگذشتها در قابوسنامه از نظر تاریخی مردمی مشخص اند و این شیوه در گلستان و بوستان نیز دنبال شده است. در سراسر بوستان و گلستان تنها در یک حکایت بوستان از گفتگوهای جانوران سخن رفته و آنهم بیش از دو بیت نیست. بازمانده حکایت همه پند و اندرز خود سعدی است. در دیگر جاها هر گاه سخن از جانوران به میان آمده تنها برای روشنگری و تأکید بیشتر گفتار است، چون:

گاوان و خران بار بردار      به ز آدمیان مردم آزار<sup>۱</sup>

با اینهمه باید گفت که کلیله و دمنه در کنار ادبیات اندرزی پیش از اسلام در سخنوری سعدی نقش عمده دارد، نه تنها از لحاظ نثر فنی مستحکم و شیوایش بلکه

۱. کلیات سعدی (گلستان)، ص ۹۶.

از آن جهت نیز که قابوسنامه نوشته‌ای در چهارچوب نصیحة الملوك و برای راهنمایی فرمانروایان در کشورداری می‌باشد. حال آنکه گلستان و بوستان سعدی و دیگر سخنان حکمتی او، چون کلیله و دمنه به سیر ملوک محدود نمانده و به موازات آن به مسایل اخلاقی و اجتماعی سایر طبقات اجتماعی نیز می‌پردازد.

## ت - فضیلت عمده

در برون سخنان سعدی، نوعی پراکنندگی و «همه‌رنگی» دیده می‌شود، و این چیزی است که آقای دشتی را به این نتیجه گیری سوق داده که نوشته‌های او «اندیشه مرکزی و اساسی»<sup>۱</sup> و «آنچه را فرنگیان سیستم می‌گویند» ندارد. اگر چه این ویژگی نداشتن سیستم را آقای دشتی هنگام گفتگو در باره گلستان سعدی یاد کرده‌اند ولی راست خواهیم آن را مشخصه همگانی سخنان حکمتی سعدی می‌دانند. این نکته را ایشان در فصل آخر کتاب خود قلمرو سعدی زیر عنوان «سمدی در منطقه فکر و عقیده» نیز خاطر نشان کرده‌اند: «هر قدر سعدی در عرصه لفظ روشن، واضح و صریحست در ناحیه روح و معنی قیافه‌ای مشوش و متلون پیدامی‌کند»<sup>۲</sup>

با همه این «تشویش و تلون» ظاهری در ناحیه روح و معنی (!! در پس همه سخنان حکمتی و آموزشهای اخلاقی سعدی يك اندیشه مرکزی و بنیادی وجود دارد. اما پیش از آنکه به نشان دادن این نکته بپردازیم باید گفت که وجود اندیشه مرکزی و سیستم در يك نوشته اخلاقی و اجتماعی خود بخود دلیل داشتن ارزش بیشتر یا اصولاً هر گونه ارزش اجتماعی آن نوشته نیست. کارهای نیچه فیلسوف آلمانی در سده گذشته که از میان آنها چنین گفت «ذشت» که مایه آلودن نام پیامبر ایران است - به پارسی نیز برگردانده شده از گونه چنین نوشته‌های دارای سیستم و اندیشه

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی ص ۲۴۹.

۲. همانجا، ص ۲۴۷.

۳. همانجا، ص ۳۹۸.

مرکزی و نداشتن ارزش اجتماعی بلکه زیانمند بودن آن برای اجتماع است، زیرا هدف آن درهم شکستن و از میان بردن همه آن اصول و ارزشهای مثبت اخلاقی است که بشر در گذار صدها و هزاران سال زندگی پر از کوشش و تلاش خود فراهم آورده است.

و اما این پرسش که اگر سخنان سعدی دارای اندیشه‌ای مرکزی هست، آن چیست و اینکه آن اصل بنیادی که آموزشهای اخلاقی سعدی بر آن استوار شده است کدامست در واقع دو روی يك مسأله‌اند: اگر نظریات اخلاقی سعدی بر اصلی بنیادی بنا شده باشد آن اصل اندیشه مرکزی سخنان او نیز خواهد بود. ویکی از این دو ثابت شود، وجود دیگری نیز خود بخود نشان داده شده است.

آرخانگلسکی فیلسوف شوروی هنگام گفتگو در باره مقوله‌های اخلاقی یادآور می‌شود که:

«وظیفه اتيك (علم الاخلاق) بر شمردن نمایه‌های عملی خوبی و بدی نیست بلکه روشن کردن آن اصل عمده و بنیادی است که امکان ارزیابی رویدادهای اجتماعی را از نظر اخلاقی و نا اخلاقی بودنشان به دست می‌دهد.»<sup>۱</sup>

ولی يك سیستم اخلاقی هر اندازه هم نظری و مجرد باشد گذشته از آنکه باید این اصل بنیادی را که از لحاظ آن سیستم، معیار ارزیابی مسایل اخلاقی است روشن سازد، ناگزیر باید برای تأیید درستی آن اصل و معیار هم شده همسنگ و معادل اخلاقی آن اصل را در عمل و زندگی روزانه نشان دهد. این همسنگ و مظهر عملی اصل مرکزی يك سیستم اخلاقی، فضیلت عمده‌ایست که سیستم به آن باور دارد و در میان فضیلت‌های دیگر جای مرکزی را اشغال می‌کند.

البته وظیفه يك نوشته هنری اخلاقی درست وارونه وظیفه «اتيک» است: یعنی از یکسو باید مظاهر عملی خوبی و بدی را در پوشش رویدادهای زندگی

۱. ل. آرخانگلسکی: کاتگوریهای اخلاقی مسکو ۱۹۶۳، ص ۵۹. (متن روسی).

روزانه‌شان نشان دهد و از سوی دیگر از آشکارا نشان دادن آن اصلی که بینش اخلاقی نوشته و نویسنده‌اش بر آن استوار است پرهیزد زیرا این کار از گیرایی و ارزش هنری نوشته خواهد کاست؛ یا اگر زبان سعدی را بکار بریم داری تلخ نصیحت را از بر- آمیخته شدنش به شهد ظرافت، و طبع ملول خواننده را از دولت قبول آن محروم خواهد ساخت. پس اگر سعدی چون هنرمندی برجسته این نکته نظر را بطور کلی در همه آفرینشهایش بکار بسته نه جای شگفتی است و نه می‌تواند دلیل آن باشد که نظریات اخلاقی‌اش بر اصلی بنیادی استوار نیست یا سخنانش اندیشه‌مرکزی ندارد. اصل بنیادی اخلاقیات سعدی همان فضیلت عمده از دیدگاه او است، آنچه در میان دیگر فضیلت‌های مورد نظر او جای ویژه دارد و نشان دادن این فضیلت- چنانکه گفته آمد- ما را بر وجود همسنگ نظری آن و اندیشه‌مرکزی سخنانش نیز رهنمون تواند شد. از لحاظ سعدی فضیلت عمده نیکوکاری است. از آنجا که سعدی به بررسی نظری مسایل اخلاقی نپرداخته در سراسر نوشته‌های او جایی نمی‌یابیم که فضیلت‌ها را در برابر هم گذاشته و با تجزیه و تحلیل آنها نتیجه گرفته باشد که نیکوکاری بهترین فضیلت است. حتی در مواردی برخی فضیلت‌های دیگر را بیشتر ستوده است:

«نظر کردم به چشم رأی و تدبیر ندیدم به زخاموشی خصالی»<sup>۱</sup>  
 شاید هم با نظر به این بیت بوده که محمد جناب زاده در نامه خود تعلیم و تربیت در نظر سعدی خاموشی و آداب سخن گفتن را «رکن اعظم مسایل اخلاقی» سعدی در گلستان و بوستان می‌شمارد.<sup>۲</sup> روشن است که چنین کنایه‌ای و آنهم در بیتی جداگانه در صاحبیه (کتاب صاحبنامه سعدی) با نداشتن هیچگونه زمینه و پیش درآمدی در این باره نمی‌تواند دلیل استواری بر مهمترین فضیلت بودن خاموشی از نظر سعدی باشد. همانگونه که دو بیت زیر در باره دهش (کرم) در همان صاحبیه به

۱. کلیات سعدی (صاحبیه)، ص ۷۴۹.

۲. محمد جناب زاده: تعلیم و تربیت در نظر سعدی ص ۱۶.

تنهایی دلیلی بر این نیست که سعدی آنرا عمده‌ترین فضیلت می‌شمرده است:

گر کان فضایی و گر دریایی      بی راحت خلق باد می‌پیمایی

گر با همه عیبها کریم آسایی      عیب‌هنر است وز شتیت زیبایی<sup>۱</sup>

و اما اگر اختصاص دادن يك باب به فضیلت خاموشی دلیل «رکن اعظم» بودن آن در مسایل اخلاقی نزد سعدی باشد آنگاه تکلیف فضیلت‌هایی چون نیکوکاری و قناعت و دیگران چیست که به هر کدام در بوستان و گلستان بابی اختصاص داده شده است؟

دلیل بنیادی بر آنکه فضیلت عمده از لحاظ سعدی نیکوکاری است بطور کلی محتوای همه نوشته‌های او است نه وجود بابی یا بیتی در آن باره.

در نزد سعدی نیکوکاری و نیکی مفهومی جامع و گاهی همگون بانیکمردی و نام نیک است و در گفته‌هایش باعنوانهای مروت، دستگیری، گذشت و از خود گذشتگی، مهربانی، غمخواری و حتی عدل از آن یاد می‌شود. البته اینها نامهای همگون تنها يك هنجار<sup>۱</sup> اخلاقی نیستند، بلکه خصایلی کم و بیش جداگانه‌اند. ولی با همه تفاوت‌های برونی در واقع محتوی میانی و همگانی دارند. به آورده‌های زیر از گلستان و بوستان نگاه کنیم:

دستگیری:-

چواستاده‌ای دست افتاده گیر<sup>۲</sup>

ره نیکمردان آزاده گیر

جوانمردی و مهربانی:-

همین نقش هیولایی میندار

جوانمردی و لطف است آدمیت

یکی را اگر توانی دل بدست آر<sup>۳</sup>

بدست آوردن دنیا هنر نیست

۱. کلیات سعدی، ص ۸۴۹.

## 2. Norm

۳. کلیات سعدی. (بوستان)، ص ۲۷۳.

۴. همانجا. (گلستان)، ص ۱۸۳.

همراهی و گذشت:-

پختن دیک نیکخواهان را هر چه رخت سراسر سوخته به<sup>۱</sup>  
داد و نام نیک:-

عدل اختیار کن که ز عالم نبرده اند بهتر ز نام نیک بضاعت مسافران<sup>۲</sup>  
این نکته را به آسانی می توان دید که محتوای اساسی همه فضیلت‌هایی که در  
این بیتها آمده چیزی مرکزی و میانی است: دوست داشتن دیگران و همباز شدن  
در سختی و غم آنان. روشن است که منظور از «سوزاندن هر چه رخت سرا» برای  
نیکخواهان اشاره و استعاره‌ای بر گذشت در هنگام همراهی و کمک به نیکان و  
ایثار برای کاستن از نیاز و رنج مادی و معنوی ایشان.

و اما جامع بودن مفهوم نیکوکاری در نزد سعدی پدیده‌ای تصادفی نیست.  
این جامعیت از ماهیت نهادی خود این فضیلت ناشی می شود که هرگز یک مفهوم  
بسیط و ساده نبوده و نیست. نیکوکاری از آنجا که با وسیع‌ترین مقوله اخلاق یعنی  
«نیک» به مفهوم اخلاقی پیوستگی دارد از جامع‌ترین و دامنه‌دارترین هنجارهاست.  
دانشمند یادشده، آرخانگلسکی، در این باره می نویسد:

«مقوله نیکوکاری ارزیابی مثبت هر آنچه را که با مفهوم اخلاقی تعیین و مشخص  
می شود در بر می گیرد.»<sup>۳</sup>

ناگفته نماند با همه گستردگی که مقوله نیکوکاری دارد، گذشته از آن  
تفسیراتی که به اقتضای زمان و مکان در محتوای آن پدید می آید، در هر مکتبی و  
در آموزشهای اخلاقی هر اندیشه گسر و سخنوری دامنه مشخص و مظاهر ویژه‌ای  
می یابد. فضیلت نیکوکاری در نزد سعدی دامنه‌دارتر از «کردار نیک» در سه اصل اخلاقی  
اوستا است و شامل گفتار نیک هم می گردد. یا به سخن دیگر مفهوم رفتار را که از

۱. همانجا، ص ۱۰۲.

۲. همانجا، (صاحبه)، ص ۸۲۷.

۳. ل. آرخانگلسکی: کاتگوریهای اخلاقی، ص ۵۸.

دو عامل گفتار و کردار فراهم آمده است می‌یابد، مانند شفقت که در نزد سعدی نیکوکاری بزرگی است:

غبارش بیفشان و خارش بکن	پدرمرده را سایه بر سرفکن
بشفقت بیفشانش از چهره خاك	برحمت بکن آبش از دیده پاك
بخواب اندرش دید صدر خجند	یکی خار پای یتیمی بکند
کز آن خار بر من چه گلهادمید <sup>۱</sup>	همی گفت و در روزه‌ها می‌چمید

با اینهمه نیکی از لحاظ سعدی از مفهوم نیکوکاری یا بر در قرآن مشخص و محدودتر است. در قرآن از بر سخن بسیار رفته ولی شاید در سوره بقره روشن‌ترین تعریف از آن به دست داده شده است:

نیکوکاری به آن نیست که روی خود را به سوی خاور یا باختر کنید بلکه نیکوکار کسی است که به خدا و روزشمار و فرشتگان و کتاب و پیغمبران باور بیاورد و در راه دوستی او (خدا) به خویشان و یتیمان و ناداران و رهگذاران و گدایان و در راه بردگان مال بدهد و نماز بدارد و پیمان نکه دارد و در کارزار و تنگی بهنگام سختی شکیب باشد. اینان راستگویان و خدا ترسان اند.<sup>۲</sup>

و نیز:

... نیکوکاری بدان نیست که از پشت بام بخانه درآید بلکه آنست که پارسا باشید و از در به خانه درون شوید و از خدا بترسید تا رستگاری یابید.<sup>۳</sup>

گذشته از آنکه در نزد سعدی روی جنبه‌های ایمانی نیکوکاری چندان تأکید و تکیه نمی‌شود می‌بینیم که مفهوم نیکوکاری در قرآن با مفهوم‌هایی چون درستی، پارسایی، پیمان‌داری، شکیب در سختی و پایداری در کارزار گسترش یافته است. ولی

۱. کلیات سعدی (بوستان)، ص ۲۶۸ و ۲۶۰.

۲. قرآن، سوره بقره، آیه ۱۷۷.

۳. همانجا: آیه ۱۸۹.



از این ویژگیها که بگذریم آنچه در همه آموزشهای اخلاقی، چه دینی و چه دنیایی، عامل میانی است و مستقیم یا من غیر مستقیم از آن سخن می رود «پشتوانه» بودن سود و بهر و زی اجتماع برای نیکوکاری است: پشتوانه‌ای که در آخرین تحلیل معیار عینی در ارزیابی هر کار نیک می باشد. سعدی نیز با آنکه به مسائل اخلاقی از دیدگاه هنری نزدیک می شود و همیشه می کوشد داروی تلخ نصیحت را به شهد ظرافت برآمیز آنجا که زمینه را آماده می بیند آشکارا و باروشنی و رسائی کم-مانند و باشیوایی ویژه خویش به نتیجه گیری اخلاقی پرداخته آن «پشتوانه» را می نمایاند. از جمله چنین آشکار ساختن پشتوانه نیکوکاری و معیار عینی آن این بیتهاست.

نورزد کسی بد که نیک افتدش	نکو کار مردم نباشد بدش
چو کژدم که با خانه کمتر شود	شرانگیز هم بر سر سر شود
چنین گوهر و سنگ خارایکی است	اگر نفع کس در نهاد تو نیست
که نفع است در آهن و سنگ و روی	غلط گفتم ای یار شایسته خوی
که بروی فضیلت بود سنگ را <sup>۱</sup>	چنین آدمی مرده به ننگ را

این بدرستی همان اصل اخلاقی عمده سعدی و به سخن دیگر آن اندیشه مرکزی و بنیادی آموزشهای اخلاقی او است که در همه جا و در پس همه ارزشهای مثبت اخلاقی او نهفته است و آقای دشتی بر نبود آن نزد وی خرده گرفته اند. باید گفت که با اینهمه آقای دشتی این واقعیت را تا اندازه ای در برخی موارد احساس کرده و یکی دو جا نمودار هم ساخته اند:

از مجموع گفته های سعدی این مطلب صریحاً دیده می شود که این گوینده بزرگ مردیست که به نظام اجتماع و سلامت آن علاقه وافر دارد. طبعاً در فکر او معیار خوبیها و بدیها باید سود و زیانی باشد که بدیگران می رسد.<sup>۲</sup>

۱. کلیات سعدی، (بوستان) ص ۲۴۸.

۲. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۲۹۰.

ولی چنانکه جمله دوم نشان می‌دهد ایشان بدرستی این داوری چندان باور ندارند. و یا شاید هم نیکوکاری را فضیلت عمده دانستن و پایه‌سنجش آنرا بر نیک و بد دیگران و سود و زیان جامعه گذاشتن به نظر ایشان اصلی عمده و اندیشه‌ای مرکزی بشمار نیاید. کویبی چیزی را که آقای دشتی چون اندیشه مرکزی از سعدی چشم دارند موضوع یا بگفته فرنگیان «تم» است، آنچه همیشه محتوی مشخصتر و دامنه‌ای محدودتر و تنگتر از نیک اصل عمده اخلاقی دارد. در نوشته‌ای چون گلستان و بوستان که از سر گذشته‌های کوتاه در زمینه‌های گوناگون و لطیفه‌ها فراهم آمده و هر کدام از این سر گذشته‌ها خود موضوعی دیگر دارد جستجوی یک چنین موضوع و سیستمی برای همه آن چشمداشتی عبث است.

پرسی که اینجا به میان می‌آید آنست که آیا هر آنچه سعدی می‌آموزد به سود اجتماع است و آیا تا چه اندازه توانسته اندیشه مرکزی خود را شایسته بکار در آورد و در فرامودن الگوهای رفتار نیک و درست کامیاب شود؟ به این پرسش در بخش آینده پاسخ خواهیم گفت.

بخش سوم

## سایه‌روشنهای حکمت عملی سعدی

ماهیت آموزشهای اخلاقی يك سخنور یا مکتبی را تنها در مقطع شرایط اجتماعی دوران مربوطه و جهان‌بینی و ویژگیهای شخصی سخنور یا بنیانگذار مکتب می‌توان دید. برای سیستم اخلاقی، شرایط اجتماعی دوران به‌مثابه استخوان‌بندی است که گوشت و پوست جهان‌بینی و برداشت اجتماعی سیستم آنرا ارائه می‌کند. ولی سیمایی را که فضیلت عمده فرا می‌نماید هنوز در خطوط کلی خود نمودار شده و باید با «هاشوره» ویژگیهای برجسته اخلاقی آن، سیستم سایه‌روشنهای این سیمای آشکار گردد.

در دو بخش گذشته کوشیدیم استخوان‌بندی، تنه و خطوط اساسی بینش اجتماعی و اخلاقی سعدی را در کلیاتشان نشان دهیم و در این بخش با پرداختن به برخی ویژگیهای عمده نظرات اخلاقی وی می‌کوشیم سایه‌روشنهای اصول اخلاقی او را نمایانتر سازیم.

## الف - دوگانگی در نکته‌نظرهای اخلاقی سعدی

یکی از این ویژگی‌ها تناقض و تضادی است که در برخی نکته‌نظرهای اجتماعی و اخلاقی سعدی به چشم می‌خورد و این چیزی است که گاهی بر آموزشهای اخلاقی او سایه افکننده معیار او را در ارزیابی نیکی و بدی از روشنی و دقت می‌اندازد. در بخش یکم دیدیم در جهان‌بینی و نکته‌نظرهای اخلاقی سعدی دوگانگی و تزلزل هست. بودن دوگانگی و تضاد در جهان‌اندیشه و باور اندیشه‌گرا و سخنوران پدیده‌ای نادر نیست. ولی اینچنین دوگانگی بیشتر در میان دوره‌های مشخص زندگی فعالیت آنان پدید شده و بازتابنده توسعه افق دید و تحول و تغییری در جهان‌بینی آنان به سوی تکامل است؛ آنگونه که، از جمله، برای محمد غزالی پیش آمده است. حال آنکه دوگانگی و تناقضهای سعدی در سراسر نوشته‌های حکمتی‌اش پراکنده است و از اینرو نمی‌تواند نشان‌دهنده تغییر و تحول قانونمندانهای در آراء وی باشد و بیشتر چون مظهری از تزلزل و دودلی او بنظر می‌آید.

این تزلزل و نوسان از آنجا که نوشته‌های سعدی به ترتیب تاریخ زمان نگارششان گردآوری نشده و در کلیاتش درهم آمیخته‌اند و گذشته از آن مطالب بیشتر آنها - بویژه گلستان - خود در جریان یکی دو دهسال فراهم آمده، بیش از آنچه هست به چشم می‌خورد. و آنچه بر اندازه چنین نمودی می‌افزاید تعبیرهای نادرستی است که گاهی از برخی سخنان او می‌شود.

پیش از این دیدیم که ادوارد براون با استناد به این گفته سعدی که «دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز» گلستان را ما کیا ولیست‌ترین نوشته پارسی می‌داند. پرروشن است که براون - به احتمال زیاد در نتیجه دشواریهای زبانی - به جان سخن سعدی و چگونگی مصلحتی که مورد نظر اوست پی نبرده. آقای دشتی گرچه از این گفته سعدی به چنان نتیجه‌گیری نرسیده‌اند، از آن چنین یاد می‌کنند: «دروغ بد است ولی سعدی همین عمل مذموم در تمام شرایع آسمانی و زمینی را

«به از راست فتنه‌انگیز» می‌گوید.<sup>۱</sup> این جمله را آقای دشتی در تأیید گفتار خود آورده‌اند بر آنکه اگر عمل ناشایستی انگیزه خوبی داشته باشد خوبی انگیزه از اندازه زشتی آن می‌کاهد. چیزی که هست در این تأیید تکیه گفتار روی زشت بودن دروغ در همه شریعت‌های آسمانی و زمینی است. از اینگونه تأیید و آنگونه خرده‌ای که براون بر سخن سعدی گرفته خواه ناخواه به چنین فرجامی می‌رسیم: سعدی چون پای مصلحتی به میان آید - مصلحتی که از خواستها و سود شخصی آب می‌خورد - با زیر پا گذاشتن همه آموزشها، چه زمینی و چه آسمانی، دروغ را بهتر از راست می‌شمارد. اینچنین نتیجه‌گیری بویژه از آنجا امکان می‌یابد که در آنگونه خرده‌ها و تأییدها بر چگونگی مصلحتی که در گلستان از آن سخن رفته تأکید نمی‌شود. منظور سعدی از مصلحت هرگز سود خویشتن و بالاتر از آن، سود خود بزبان دیگران نیست بلکه درست وارونه آن است، یعنی سود دیگران اگر چه برای خود آدم خوش آیند نباشد یا به زیان او باشد. به مصلحت آن دروغی که یکی از وزیران در حکایت گلستان می‌گوید صلاح و سود (زندگی) اسیری بسته است و در فتنه‌انگیزی راستی که وزیر دیگر بر زبان می‌آورد سود و غرض شخصی نهفته. یا آنچنانکه سعدی از زبان پادشاه درباره آن دروغ و این راست می‌گوید: «روی آن در مصلحتی است و بنای این بر خبثتی»<sup>۲</sup>

گذشته از این از تکیه‌ای که دشتی بر این امر می‌کند چنین برمی‌آید که دروغ هر گونه باشد در «تمام شرایع آسمانی و زمینی» مذموم است و این تنها سعدی است که برغم همه آن آموزشها آنرا حتی از راست فتنه‌انگیز هم بهتر می‌داند. حال بینیم امام محمد غزالی بزرگترین عالم کلام اسلامی در کیمیای سعادت پیرامون دروغ مصلحت‌آمیز چه می‌نویسد: «بدان که دروغ از آن حرام است که در دل اثر کند و صورت دل تاریک کند و لیکن اگر بدان حاجت افتد و بر قصد

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۲۸۹.

۲. کلیات سعدی (گلستان)، ص ۸۰.

مصلحت گوید... حرام نبود.»

در اینجا از اینکه به این حاجت و مصلحت از کدام دیدگاه باید نگریست سخنی نمی‌رود ولی غزالی برای نشان دادن موارد مشخص این مصلحت می‌افزاید: رسول (ص) اندر دروغ رخصت داده است سه جای؛ یکی اندر حرب که عزم خویش با خصم نتوان گفت و یکی چون میان دو تن صلح کنی نیکوگویی از هر یکی فرا دیگری اگر چه وی نگفته باشد، دیگر هر که دو زن دارد فرا هر یکی گوید ترا دوست دارم.<sup>۱</sup>

چنانکه دیده می‌شود در یک مورد از سه موردی که دروغ گفتن با استناد به قول رسول اکرم جایز شمرده شده (مردی که دو زن دارد) انگیزه دروغگویی در جای نخست نیاز و صلاح خودی است و نه مصلحت و سود دیگران. و اما آنچه وابسته به دید سعدی درباره راست و دروغ از دیدگاه سود و «مصلحت» خویشتن است آموزش وی در گلستان و همان باب هشتم آن که مورد تأیید آقای دشتی نیز هست بسیار صریح و روشن است:

گر داست گویی و در بند بمانی

به زانکه دروغت دهد از بند رهایی<sup>۲</sup>

بدینگونه جای گفتگویی نمی‌ماند که این دو مورد از گفتار سعدی را نه می‌توان به حساب تضاد او با «تمام» آموزشهای زمینی و آسمانی دیگر گذاشت و نه به حساب تناقضگویی او با خود، زیرا هم موارد همانند دیگر درباره دروغ مصلحت‌آمیز دیده می‌شود و هم آنکه زمینه این دو داوری نزد سعدی از پایه از هم جدا است.

ولی این تنها تعبیر نادرست از سخن سعدی نیست. در بخش یکم موردی از

۱. محمد غزالی: کیمیای سعادت، ص ۴۸۶.

۲. کلیات سعدی، ص ۲۰۸.

آن را درباره «خلاف رأی سلطان رأی جستن» دیده‌ایم<sup>۱</sup> و در واپسین بند این بخش دو مورد دیگر آنرا خواهیم دید. فصل گلستان قلمرو سعدی که سراسر به نشان دادن نکته‌های ضعف گلستان سعدی و «تشویش و تلون» سخنور شیراز در ناحیه روح و معنی تخصیص یافته پر از چنین تعبیرها است: تعبیرهایی که از تفاوت بینش و معیار اخلاقی و اجتماعی آقای دشتی با سعدی پدید شده است.

این بدان معنی نیست که درینش و معیار اخلاقی سعدی هیچ کمبودی نیست و تناقضگویی و تضادی در آن دیده نمی‌شود. از میان خرده‌هایی که در فصل گلستان قلمرو سعدی بر نکته نظرهای اخلاقی سخنور شیراز گرفته شده دو مورد آن بجا است. یکی از این دو مورد مربوط به سرگذشتی است از بوستان درباره نیکمردی که دلش بر ناکامی دزدی در دستبرد زدن به خانه‌ای می‌سوزد؛ پس او را با «دلداری و چاپلوسی و فن» به سوی خانه خویشان کشیده وی را در دزدی از خانه خود یاری می‌کند تا شبر و «نامردم» و «خبیث» محروم نماید. این داستان و نتیجه‌ای که سعدی از آن می‌گیرد خود مظهری از تأثیر برخی بدآموزیهای صوفیگری بر او است. اینگونه بدآموزی است که شادروان کسروی را بر سعدی و همه نوشته‌هایش می‌شوراند و در واقع با هنجار اخلاقی خود سعدی برای خردمندان نیز مخالف و متضاد است. نتیجه‌گیری سعدی در پایان داستان چنین است:

خبیثی که بر کس ترحم نکرد      ببخشد بر وی دل نیکمرد  
عجب نباید از سیرت بخردان      که نیکی کنند از کرم با بدان<sup>۲</sup>

گذشته از آنکه ببخشد بر خبیثی که بر دیگران ترحم نکرده است - بویژه از دیدگاه خودخواهی - کار چندان دشواری نیست رفتار آن «نیکمرد» ساده لوح و بدآموز را هر چه بتوان گفت بیگمان کاری از مقوله «سیرت بخردان» نمی‌توان نامید. آموزش بخردانه سعدی درباره نیکی با دیگران نیز جزو چنان

۱. در صفحه ۷۵ این نامه.

۲. کلیات سعدی، ص ۳۲۷.

بدآموزی است:

نکویی و رحمت بجای خود است      ولی با بدان نیکمردی بد است  
مکن با بدان نیکی ای نیکبخت      که در شوره نادان نشاند درخت  
نگویم مراعات مردم مکن      کرم پیش نامردمان کم مکن<sup>۱</sup>  
مورد دیگر خرده بجا در فصل گلستان قلمرو سعدی حکایتی است از باب  
چهارم گلستان که آقای دشتی آن را «به خط مستقیم بر خلاف اخلاق حسنه»<sup>۲</sup>  
می نامند:

«در عقد بیع سرایی متردد بودم جهودی گفت من از کدخدایان این محلتم  
وصف این خانه چنانکه هست از من پرس، بخر که هیچ عیبی ندارد گفتم  
بجز آن که تو همسایه منی.»  
و ناپسندتر از این «لطیفه» دویتی است که بدنبال آن آمده:

خانه‌ای را که چون تو همسایه است      ده درم سیم بدعیار ارزد  
لکن امیدوار باید بود      که پس از مرگ تو هزار ارزد<sup>۳</sup>  
می توان پنداشت که کسی می خواهد خانه‌ای بخرد و چون همسایه آن بد  
است برایش ده درم سیم کم عیار می ارزد یا آن اندازه هم نمی ارزد و از خریدنش در  
می گذرد. ولی اینکه معیار بد بودن همسایه، تفاوت دین و ایمان وی باشد با سعه نظر  
و نوع دوستی سعدی و معیار عمومی وی در بینش اخلاقی و اجتماعی تناقض و تضاد  
دارد. و بیداد گرانه تر از آن آرزو کردن مرگ این همسایه «بد» برای سود و  
مصلحت خویشتن است.

نمایان ترین شکل پست شمردن دیگران بر پایه تبعیض دینی در نزد سعدی  
در بیت یاد شده اش «آب چاه نصرانی» نمودار شده است. این بیت در عین حال تزلزل

۱. کلیات سعدی، ص ۳۲۱.

۲. کلیات سعدی، ص ۱۵۴.

۳. علی دشتی: قلمرو سعدی ص ۲۸۵.



وتضادی را که گاهی در معیار اخلاقی سعدی پیش می‌آید آشکارتر نشان می‌دهد. سعدی آنگاه که می‌گوید «اگر نفع کس در نهاد تو نیست - چنین گوهر و سنک خارا بکیست» برای عقیده و باور چنین کسی هیچگونه قید و شرطی نمی‌گذارد و این کس می‌تواند از هر دین و بهر ایمانی باشد. ولی این معیار انسانی و بلند اخلاقی اجتماعی او که در بیت بالا به زهر کوردلی دینی آغشته شده درخشندگی و صفای خود را از دست داده و میان آن دو تناقض و تضاد پدید آورده است.

### دوگانگی در سپهرهای مختلف

و اما آن «لطیفه» و اینگونه بیتها گذشته از اینکه باز تناقضی را که در نکته نظرهای اخلاقی سعدی هست به وضوح ارائه می‌کنند نشان دهنده نوسان و دوگانگی ژرفتر و پوشیده‌تری در اصول اخلاقی - اجتماعی وی نیز هستند. چنانکه در بخش اول دیدیم این دوگانگی وابسته به جهان بینی سعدی است که به صورت تضاد میان بینش و استنباط نظری وی از قضا و قدر از یکسو و نکته نظرهای عملی او در باره مسائل زندگی روزانه از سوی دیگر پدید شده و ریشه و بنیاد دوگانگی و تضادهای اخلاقی - اش را تشکیل می‌دهد. این در واقع تضاد درونی و نهفته آموزشهای قشری اشاعره است که در سخن سعدی - جایی که آن آموزشها صورت مشخص می‌گیرند و در پوشش و جامه زندگی روزانه رخ می‌نمایند - به وضوح آشکار می‌گردد و همان چیزی است که ماسه آنرا گیرد و در سعدی میان قضا و قدر دیگری (فانالیسم) که سنن بر او تحمیل کرده‌اند و اراده آزاد که دل او بر آن فرمان می‌دهد می‌نامد.

این دوگانگی گذشته از پوشیدگی و عمقش چون به شیوه فکر عوام نزدیکتر است عموماً بیرنگ و آرام در پس تناقضهای اخلاقی سعدی جای گرفته است و کمتر به چشم می‌خورد. آقای دشتی که این دوگانگی بنیادی و تا اندازه‌ای نهفته را احساس کرده‌اند با اشاره به دوسه بیت از یک غزل فلسفی و دینی سعدی به مطلع

«اگر خدای نباشد ز بنده‌ای خشنود»<sup>۱</sup> خاطر نشان می‌سازند:

جبر اشاعره که سعید را در بطن مادر سعید می‌دانند از زبان فصیح سعیدی  
بدین لباس درمی‌آید که قلم تقدیر از روز ازل بکار افتاده و خوب و بد را  
رقم زده است پس تغییر آن ممکن نیست.<sup>۲</sup>

این يك نتیجه‌گیری منطقی از بیتهای زیر از همان غزل است:

گنه نبود و اطاعت نبود و بر سر خلق  
نوشته بود که این ناجی است و آن مأخوذ  
مقدر است که از هر کسی چه فعل آید  
درخت مقل نه خرما دهد نه شفتالود<sup>۳</sup>

چنین نتیجه‌گیری تا آنجا که مربوط به این غزل و مورد های مشابهی از  
گفته‌های سعیدی است بجاست. ولی آقای دشتی آن را تعمیم داده مشخصه همه سخن  
سعیدی گرفته‌اند. معنی این تعمیم آن است که ایشان از تضاد سعیدی لغزیده خود به  
تناقضگویی افتاده‌اند. هم ایشان در فصل گلستان دفتر خود با همه خرده‌هایی که بر  
ناجوریه‌ها و تضادهای نکته‌نظرهای اخلاقی سعیدی گرفته‌اند اغلب بر آنند که سعیدی  
«می‌خواهد مردم را به شاهرآه صلاح و حسن اخلاق رهنمون شود»<sup>۴</sup> و «تأیید مبادی  
اخلاق»<sup>۵</sup> را از سوی او یادآور می‌شوند. حتی در آخرین فصل نامه خود نیز یکی دو  
بار سخن از تزلزل و نوسان سعیدی رانده‌اند. با اینهمه در همین فصل که عنوان «سعیدی  
در منطقۀ فکر و عقیده» را دارد بر آن می‌شوند که او «در بست عقاید اشعریان را  
پذیرفته»<sup>۶</sup> و گویی همیشه و همه جا خوب و بد را رقم زده تقدیر می‌داند.

۱. کلیات سعیدی، (طبیات). ص ۵۸۴.

۲. علی دشتی، قلمرو سعیدی، ص ۴۰۵.

۳. کلیات سعیدی، ص ۵۸۴.

۴. علی دشتی، قلمرو سعیدی، ص ۲۶۶.

۵. همانجا، ص ۲۷۲.

۶. همانجا، ص ۴۱۱ و ۴۳۳.

اگر کسی این نظر را که «مقدر است که از هر کسی چه فعل آید» در بست  
 بپذیرد و در باور خود بر اینکه بر نیکی و بدی آدمیزادگان در روز ازل قلم رفته  
 بیگیر باشد آنگاه دیگر نباید برای فراخواندن مردم به نیکوکاری و بازداشتنشان  
 از بدی قلم فرساید. چنین کاری بنا به منطق آموزشهای اشعریان مداخله‌ای خشن در  
 کار مقدرات و سر نوشت خواهد بود. زیرا آنکه خود مبادی اخلاقی را می‌پذیرد و  
 دیگران را هم بر کار بستن آن فرامی‌خواند آگاهانه یا ناآگاهانه به آزادی  
 آدمیزادگان در برگزیدن راه نیک یا بد اعتراف می‌کند و عملاً با مقدر بودن فعل  
 هر کسی از ازل در تضاد قرار می‌گیرد. تضاد ژرفتر و پوشیده‌سعدی نیز در همین جا نهفته  
 است. تا وی در سپهر مسایل نظری بسر می‌برد در موارد قلیلی که «سیمای رسمی»  
 به خود می‌گیرد. آموزشهای اشاعره را در بست پذیره است و باور دارد که هنوز  
 نام و نشانی از آدمیزاده و نیکوکاری در کار نبود که بر سر آدمیان نوشته شد چه کسی  
 رستگار و «ناجی» است و چه کسی گناهکار و مأخوذ. ولی چون به جهان زندگانی  
 روزانه - جایی که بیشتر نوشته‌هایش را برای آن پرداخته - باز می‌گردد نمی‌تواند  
 بپذیرد که رفتار خوب و بد آدم را در ازل بر پیشانی‌ش رقم زده‌اند. از اینرو آن باور  
 را بوسیده کنار می‌گذارد و مردم را به شاهرآه صلاح و حسن اخلاق می‌خواند:

جو انمردی و لطف است آدمیت      همین نقش هیولایی مپندار  
 چو انسان را نباشد فضل و احسان      چه فرق از آدمی تا نقش دیوار<sup>۱</sup>

و بدینگونه آن تضاد ژرفتر و بنیادی رخ می‌نماید. ولی دو گانگی سعدی  
 محدود به این تضاد عمده نمی‌ماند. بیرون از آنهم نوسان و تزلزلی در سخنان او  
 هست که از درهم آمیختن و تأثیر دوجنبه تضاد عمده‌اش بر یکدیگر پدید می‌شود.  
 گاهی نکته نظرهای حکمت عملی او که از منطق زندگی این جهانی ریشه می‌گیرند  
 یا برخی آموزشهای عرفان و فلسفه بر اصول نظری او تأثیر کرده مایه پیدایش  
 تضاد و تزلزل در سپهر نظریات او می‌گردند. این تزلزل و نوسان سعدی را آقای دشتی

۱. کلیات سعدی، (گلستان) ص ۱۸۳.

چنین یادآور شده‌اند:

سعدی حکیم نیست یعنی فکر او مطابق روش فلاسفه آزادانه به سیر و حرکت نمی‌افتد، دایره دید او را مقررات استوار شرعی محدود می‌کند. ولی فهم ذاتی او که خواه ناخواه از معارف عصرش رنگ پذیرفته و در سیر آفاق و انفس از مصاحبت دانشمندان و ارباب فکر توشه‌ای گرفته است گاهی تراوشهای عرفانی و فلسفی دارد.<sup>۱</sup>

يك نمونه از چنین نوسانی در سپهر نظری حکمت سعدی در فرجام تأثیر عرفان، بیت زیر از همان غزل فلسفی و دینی است که در بالا یاد شد: «بخواند و راه ندادش کجا رود بد بخت - بیست دیده مسکین و دیدنش فرمود.»

آقای دشتی هر چند یادآور می‌شوند که این همان اعتراضی است که ابوالعلا و خیام به دستگاه می‌کنند و مردم آنان را مرتد می‌خوانند ولی این بیت را نیز دلیلی بر پذیرفتن در بست عقاید اشعریان از سوی سعدی می‌دانند. ایشان پس از یادآوری بالا می‌افزایند که سعدی آن را با زبان مرد دینداری که در مقام اثبات قدرت خداوند است و ابدأ رنگ اعتراض ندارد گفته است.<sup>۲</sup>

نمونه دیگر چنین تضادی را که باید از تأثیر منطق عادی زندگی بر اصول نظری اشعریان نشأت کرده باشد در دو مورد زیر، درباره چگونگی بشمار آمدن نیکی و بدی و رفتار آدمیان، می‌توان دید. سعدی در دو مجلس یکم و دوم از رساله دومش با استناد به قول رسول اکرم می‌گوید:

«من جاوز اربعین سنه فلم یغلب خیره بشره قل یتجهز الی النار»<sup>۳</sup>  
یعنی هر که سالش از چهل بگذرد و نیکی او بر بدی اش غلبه نکند بگو آماده آتش (دوزخ) گردد.

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۰۸.

۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۰۵.

۳. کلیات سعدی، (رسالات) ص ۱۷.

و: «من شهدلی بالوحدانیه و لك بالرساله دخل الجنه علی ماكان فیه من- العمل»<sup>۱</sup>

یعنی هر که بر یگانگی من و فرستادگی تو گواهی دهد به بهشت درآید با هر آنچه از کردار دارد (کردار او هر چه باشد).

مورد نخست از منطق سلیم ریشه می‌گیرد: آنکه تا سالهای چهل زندگی یا بلوغ کامل خود نتوانسته باشد بر نکات ضعف اخلاقی خود آگاه شده در راه از میان بردنشان بکوشد پس از آن دیگر بر این کار توانایی نخواهد داشت و اگر بدیهای او بر خوبیهایش بچربد آدمی زیانمند برای جامعه خواهد بود. در این گفته شرط نیک یابد شمرده شدن کرده‌های آدم چگونگی دین و آیین او نیست بلکه همان خوبی و بدی خود کرده‌ها است. ولی قول دوم که از گونه‌آموزشهای اشعریان است شرط نیک شمرده شدن کردار انسان را از هر گونه که باشد ایمان آوردن باسلام می‌گذارد و گویی خود پرورانه‌ای است بر بی‌قید و بندی آدمیزادگان برای هر کاری که بخواهند بکنند و این چیزی است که آزمون زندگی نشان داده است که نمی‌تواند فرجامی نیکو داشته باشد. این دو آموزش را «بهم سازی نتواند بود».

سپهر دیگر نوسان و تضاد سعدی نکته نظرهای عملی وی است. این تضاد از تأثیر آموزشهای اشعریان چون یکی از دو پایه جهان بینی او بر منطق زندگی این جهانی وی پدید می‌شود. فرجام این تأثیر آن مواظظ و اندرزهایی است که سعدی در آنها «سیمای رسمی» دارد و خودبخشی از اخلاق دینی او را تشکیل می‌دهد. مظاهر خفیف این تأثیر اندرزهایی است مربوط به مسائل زندگی روزانه که نزد سعدی رنگ «تلقینات اولیه» را گرفته یا او برای تأکید بیشتر آن اندرزها بر این تلقینات تکیه کرده است.<sup>۲</sup>

موارد شدید این تأثیر سخنانی است از سعدی، مانند حکایت «در عقد بیع».

۱. همانجا، ص ۱۹.

۲. چند نمونه از اینگونه اندرزها در صفحه‌های ۱۲۰ و ۱۲۱ این نامه آمده است.

سرایبی متردد بودم.» در این سخنان بگفته دشتی «مرد متشرعی از گریبانش سر در می آورد که حتی گاهی باجنبه اخلاقی خود او و جوهر انسانی که در او هست معارضه می کند». شدت این تناقض و تضاد هنگامی بهتر نمایان می شود که آنها را در کنار آموزشهای انسانی و بلند سعدی بگذاریم، که در بند آینده از نزدیکتر خواهیم دید.

### حد آگاهی سعدی بر تضاد خویش

گفتگو از دوگانگی و تضادهای سعدی، چه آن تناقضگویی هایی که در برخی موارد آشکارا به چشم می خورد و چه تضاد پوشیده ای که در پس همه سخنان حکمتی اش مأوی کرده است، این پرسش را پیش می آورد که آیا وی بر وجود آنها آگاهی دارد یا نه و اگر دارد تاچه اندازه و در چه حد. این پرسش از نظر مشاهده بهتر سیمای اخلاقی سعدی و داوری در گفتارهای حکمتی وی اهمیت بسیار دارد. در واقع این نکته است که مسأله مرکزی جهان بینی و بینش اخلاقی او را تشکیل می دهد، نه آنکه آیا چون دیندار است اخلاقی است یا وارونه آن. از مجموعه سخنان سعدی دریافت این نکته دشوار نیست که او آدمی است هم دینی و با ایمان و هم اخلاقی و خواهان بهر وزی اجتماع، و این دو در نزد او بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند و میان آنها تضادی در کار نیست. ولی از همین سخنان وی به روشنی نمی توان دریافت که آیا او بر تضاد خود آگاه است یا نه. و اگر یکی دو موردی هم می یابیم که حاکی از چنین آگاهی است، این یکی دو مورد نمی توانند ما را به دریافت روشنتری از این آگاهی رهنمون گردند. آنچه مانع چنین دریافتی است بیش از همه درهم آمیخته بودن عناصر آگاهی و نا آگاهی در نزد سعدی است، و ندانستن تاریخ دقیق همه نوشته های او و درهم آمیخته بودن آنها از نظر زمانی بر پیچیدگی آن می افزاید. از اینرو تنها کاری که می توان کرد آنست که با روشن ساختن برخی نکته های

کلی و جزئی این مسأله تا آنجا که امکان دارد به «مرز» و تراز آگاهی و ناآگاهی او در حکمت عملی اش نزدیک شویم.

اما پیش از هر چیز باید یکی دو نکته اصولی را بگوئیم و بی آنکه بجزئیات آن بپردازیم خاطر نشان ساخت. نخست این که آگاهی و ناآگاهی یکی از پرسیده‌های پیچیده و مرکب‌تری تئوری شناخت را تشکیل می‌دهد. اگر از یکسو نمی‌توان بطور کلی از آگاهی مطلق سخن راند از سوی دیگر گفتگو از ناآگاهی مطلق نیز درست نیست.<sup>۱</sup> در میان این دو مرز کرانه‌ای طیف درهم آمیخته‌ای از عناصر آگاهی و ناآگاهی گسترده شده و هر کسی بنا به چند و چون آمیخته‌ای که از آن عناصر در جهان بینی خود دارد - آمیخته‌ای که خود همیشه کم و بیش در دگرش است - جای معینی را در آن طیف می‌گیرد.

دیگر آنکه تضاد درونی یا تضاد در سپهر اندیشه و گفتار کسی، خواه با آشکار و خواه نهفته، گواه بر گونه‌ای ناآگاهی است و چگونگی و اندازه این ناآگاهی به کم و کیف آن تضاد بستگی خواهد داشت. بهره‌برگتری از ناآگاهی آنجا نمودار می‌شود که کسی بی آنکه به جان سخن دیگری پی برده باشد آنرا طوطی وار و بیجا باز گوید.

سوم اینکه تضاد بیرونی در بینش کسی یا به سخن دیگر تضاد میان مورد یا مواردی از جهان بینی کسی با جهان بینی دیگران، چنانکه بر پایه کوه بینی و خود خواهی و کوردلی نبوده و برداش و بینش منطق سلیم و نیکخواهی جامعه استوار

۱. آدمیان از آغاز جریان دهها هزار ساله پیدایش جامعه انسانی، از هنگامی که دیگر به فراموشی فراموشی می‌پرداختند، زمانی که زبانها در حال پیدایش هستند ولی هنوز سخنی از نوشتن و خواندن در میان نیست، دارای آگاهی‌هایی هستند. این آگاهی در آغاز از تراز آگاهی سرشتی جانوران تکامل یافته ترمی باشد و بدنبال يك جریان تکاملی بسیار دنباله دار به تراز آگاهی جامعه‌های انسانی که دیگر می‌توانند بنویسند و بخوانند، یعنی به آستانه دوران تاریخی شهر یگری می‌رسند. از این زمان دیگر نظر گفتگو از ناآگاهی مطلق - حتی در مورد کسانی که خواندن و نوشتن نمی‌دانند - نادرست خواهد بود.

باشد گواه بر آگاهی او در تراز بالاتری است. این تضاد می‌تواند تا مرز آگاهی همه جامعه گسترش یابد، یعنی میان بینش و آگاهی يك تن، یا کسانی با بخشی از جامعه از یکسو و بینش و آگاهی همه جامعه از سوی دیگر تضاد پدید شود. آنگاه که کپرنیک، دانشمند برجسته هیئت و ریاضیات از مردم لهستان، بیش از چهار سده پیش از این نظریه مرکز بودن خورشید در دستگاه خورشیدی و کشتن زمین و دیگر سیاره‌ها به گرد آن را مطرح کرد این نظریه او با باور همه مردم آن زمان مبنی بر مرکز بودن زمین و گردیدن همه کیهان به گرد آن در تضاد بود. آنچه بر شدت این تضاد می‌افزود آن واقعیت بود که مقامات کلیسایی تصور نادرست عامه را در باره چگونگی ساخت و جنبش منظومه شمسی که خود بر پایه اشتباه بصری پدید آمده بود از آن خود کرده و آنرا چون آموزش مقدس آسمانی در باره مناسبات خورشید و ماه و سیاره‌ها و ستارگان نسبت به زمین اعلام می‌کردند و بر هر گونه نظر دیگری در آن باره - از آنجا که به حیثیت آنها در دانش و بینش لطمه می‌زد - بنا به شیوه معمول سده‌های میانه مهر ارتداد و بیدینی می‌زدند.<sup>۱</sup>

نکته دیگر شایان یادآوری در باره تضاد بیرونی آن است که عموماً شدت آن با دامنه‌اش همبستگی مستقیم دارد: هر چه دامنه چنین تضادی بیشتر باشد و آگاهی افرادی از جامعه با آگاهی بخش بزرگتری از آن - تا مرز همه جامعه - در تضاد قرار گیرد شکل بروز آن حادث‌تر و خشن‌تر خواهد بود. چنین تضادها در گذشته و بویژه در شرایط متحجر و تار سده‌های میانه اغلب عواقب سخت داشته و به کنش و واکنشهای خشن انجامیده است. جردانو برونو فیزیکدان و فیلسوف ایتالیایی را که بگستردن نظریه کپرنیک همت گماشت پیشوایان کلیسا با اتهام بیدینی در سال ۱۶۰۰ میلادی زنده سوزاندند. گاليله دانشمند نامور ایتالیا نیز سالها در زندان بسر برد و تنها با «پس گرفتن» تأیید خود از نظریه کپرنیک از سر نوشتی مانند سر نوشت

۱. نظریه کپرنیک از ترس واکنش خشن سران دینی و دنیایی در زمان حیات خود او آشکار نشد.



برونو رهایی یافت. موارد چنین تضادهای سخت و عواقب ناگواری که در برداشته‌اند یکی دوتا و انگشت‌شمار نیست. تاریخ دانش و اندیشه ملتها در سراسر جهان پراز اینگونه پیش‌آمدها است.

و اما نباید از نظر دور داشت که هر آگاهی در تراز بالاتر همیشه و همه جا زاینده تضاد بیرونی - دست کم تضاد بیرونی گسترده و حاد نیست. چنین تضادی آنگاه و آنجا پدید می‌شود که در جامعه جمود اندیشه فرمانروا باشد و بخشی از جامعه یا همه آن در باره موضوعی که آگاهی در تراز بالاتر و مربوط بدان است بینش و پیشداوری دیگری داشته باشد. کشف نیوتن درباره نیروی جاذبه اشیاء یا کشف اینشتن از چگونگی همبستگی جرم و انرژی چون در شرایطی انجام می‌گیرد که از یکسو دیگر آن تحجر اندیشه سده‌های میانه در میان نیست و از سوی دیگر جامعه در باره آن موضوع هنوز هیچگونه آگاهی ندارد و دارای پیشداوری ویژه‌ای نیست مایه برانگیختن آنچنان تضاد و کنش و واکنشی نمی‌گردد.

از سوی دیگر هر تضاد بیرونی نیز خود بخود به معنای آگاهی کسی و برتری سطح آن نسبت به دیگران و پیرامون او نیست. چنانکه دیدیم تضاد بیرونی آنگاه مظهری از سطح بالاتر آگاهی است که بر خودخواهی و کوتاه‌بینی و کوردلی استوار نباشد. اگر از کوتاه‌بینی و کوردلی و تعصب ریشه‌گیرد آنگاه منعکس‌کننده ناآگاهی یا سطح پائینتر آگاهی نسبت به متوسط آن در جامعه خواهد بود. نمونه بسیار روشنی از چنین تضاد بیرونی به معنای ناآگاهی، نظر کسانی است که در نتیجه بدباوری و خرافات قشری‌گری رسیدن پای آدمی را به کره ماه باور ندارند و خوشبین‌ترین آنها بر آنند کره‌ای که آدمیزاده بر آن دست یافته ماه نیست بلکه کره دیگری است. به نظر اینان مقدر نیست آدمیزادگان گناهکار به کره ماه که جایگاه فرشتگان و روانهای پاکان است درآیند.

آنچه مربوط به سعدی است تضاد و تناقضی که در گفتار او یاد کردیم تضادی است درونی و جایی برای گفتگو در وجود عناصری از ناآگاه در جهان بینی وی

نمی‌گذارد. چیزی که هست تضادهای سعدی (در سپهرهای مختلف خود) تنها از گونه تضاد درونی نبوده و عناصری از تضاد بیرونی هم بآن درآمیخته است و اگر تضادهای درونی او مظاهری از عناصر ناآگاهی در جهان بینی او هستند، این تضادهای بیرونی نشان‌دهنده آگاهی نسبی او در برخی موارد بر پیرامون منعکس می‌کنند. از اینرو نمی‌توان پذیرفت که آنچه او در زمینه حکمت گفته، چنانکه برخی کسان می‌پندارند، تنها بازگویی ساده از اندیشه و گفتار دیگران است. بیت او در بوستان که «نکفتند حرفی زبان آوران - که سعدی نکوید مثالی بر آن»<sup>۱</sup> نیز نمی‌تواند دلیلی بر آن باشد که سخنان او تنها گفتن مثالهایی بر گفتار دیگران و نقل بی‌منظور و ناآگاهانه سخن آنها است. چنانکه دیدیم و باز هم خواهیم دید سعدی سخنان زیادی از خود دارد که پیش از او دیگران نگفته‌اند و پس از او نیز هر کسی را توان و مایه گفتن آن نبوده است.

در بخش اول به مظاهری از آگاهی اجتماعی سعدی اشاره کردیم: دیدیم که او بر این امر آگاهی دارد که در لجنزار مدیحه‌سرایی در نفلتیده است و می‌داند که وارستگی و شهادت اخلاقی لازم را از برای این کار دارد. آن قسمت از پایان تقریر یکم از رساله ششم که «انصاف آنست که در این عهد که ماییم علما و مشایخ نصیحت چنین با بقال و قصابی نتوانند کرد» اگر هم از خود سعدی نباشد و نظر علی بن احمد بیستون، گرد آورنده کلیات او باشد باز هم نشان‌دهنده این آگاهی است. گذشته از آن دلیلهای دیگری بر آگاهی سعدی از دلیری خود در حق‌گویی و اندرز دادن به چشم می‌خورد:

دلیر آمدی سعدیا در سخن      چو تیغت بدست است فتحی بکن  
 بگو آنچه دانی که حق گفته به      نه رشوت ستانی و نه عشو ده<sup>۲</sup>

۱. کلیات سعدی، ص ۳۰۳.

۲. کلیات سعدی (بوستان)، ص ۲۳۸.



وباز:

وگر هیچکس را نیاید پسند  
و بگوی آنچه دانی سخن سودمند  
که آوخ چرا حق نکردم بگوش<sup>۱</sup>  
که فردا پشیمان بر آرد خروش

و در صاحبیه:

از من شنو نصیحت خالص که دیگری  
چندان دلاوری نکند بر دلاوران<sup>۲</sup>

این سخنان بر چیزی جز برتری سطح آگاهی سعدی نسبت به پیرامون خود نمی‌تواند دلالت داشته باشد. اما چنانکه گفتیم مسألهٔ مرکزی بینش اخلاقی وی یافتن خط مرزی میان سپهرهای آگاهی و ناآگاهی در جهان بینی اوست. چیزی که هست ترسیم دقیق این خط در نتیجهٔ بهم آمیخته بودن عناصر آن دو سپهر امکان ندارد. گواه چنین درهم آمیختگی گذشته از خود تضاد درونی و نوسان اندیشه‌ای سعدی، آن تلفیق‌هایی است که وی در برخی موارد میان دو جنبهٔ تضاد انجام می‌دهد. نمونه‌هایی از اینگونه تضاد و تلفیق را در پیش دیدیم و اینجا به یکی دو مورد دیگر خواهیم پرداخت.

سعدی یکجا به پیروی از بدآموزیهای صوفیگری در روبرو شدن با خطر، آموزشی چنین بی‌منطق و «عارفانه» دارد:

اگر ز کوه فرو غلتد آسیاسنگی

نه عارف است که از راه سنگ برخیزد<sup>۳</sup>

و در جای دیگر که به این مسأله از دیدگاه خرد می‌نگرد خلاف آنرا می‌آموزد:

مر تو را چون دو کار پیش آید  
که ندانی کدام باید کرد

۱. همانجا، ص ۳۶۴.

۲. همانجا، ص ۸۲۷.

۳. کلیات سعدی (گلستان)، ص ۱۳۱.

هر چه در وی مظنه خطر است      آنت بر خود حرام باید کرد  
و آنکه بی خوف و بی خطر باشد      بهمانت قیام باید کرد.<sup>۱</sup>  
مورد دیگری از تناقضگویی سعدی نظرهای ضد و نقیض او درباره چگونگی تحصیل  
مایه معیشت و مسأله زندگی و مرگ است، و اینها را در جایی دیگر با هم تلفیق می دهد.  
دید سعدی آنگاه که با برداشت آموزشهای اشعریان به این مسائل نزدیک می شود  
چنین است:

جهد رزق ار کنی و گر نکنی      برساند خدای عزوجل  
و روی در دهان شیر و پلنگ      نخوردت مگر بروز اجل<sup>۲</sup>  
ولی آنگاه که با منطق زندگی روزانه بدانها می پردازد دیدی خردمندانه  
و پذیرفتنی دارد؛ برای بدست آوردن «روزی» و تأمین مایه زندگی باید کار کرد و  
رنج برد:

نابرده رنج گنج میسر نمی شود      مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد  
هر کو عمل نکرد و عنایت امید داشت      دانه نکاشت ابله و دخل انتظار کرد<sup>۳</sup>  
و بهره وری از تندرستی را آنگاه می توان چشم داشت که آدمی در نگهداری  
از آن «موافق عقل» رفتار کند و حتی دست به مارتزند نه آنکه از سر راه آسیاسنگ  
غلطان کنار نرود یا به کام شیر و پلنگ در شود:  
امید عاقبت آنکه بود موافق عقل      که نبض را به طبیعت شناس بنمایی<sup>۴</sup>  
یا اینکه:

دست بر پشت مار مالیدن      بتلطف نه کار هشیار است<sup>۵</sup>  
این دو بینش ناهمان و متضاد را سعدی در موردی دیگر بهم درمی آمیزد:

۱. همانجا (قطعات)، ص ۸۶۵.
۲. کلیات سعدی (گلستان)، ص ۲۰۵.
۳. کلیات سعدی (قصاید فارسی)، ص ۴۳۹.
۴. همانجا (قطعات)، ص ۸۷۰ (نیز در گلستان ص ۲۰۷).
۵. همانجا (صاحبه)، ص ۸۲۹.

رزق هر چند بیگمان برسد      شرط عقل است جستن از درها  
ورچه کس بی اجل نخواهد مرد      تو مرو در دهان از درها<sup>۱</sup>

در بخش یکم هنگام گفتگو پیرامون دوگانگی جهان بینی سعدی دیدیم که توجیه آقای دشتی از نوسان و تضاد در گفتار سعدی «کثرت مشاهدات و انبوهی مطالب متفرقه» است. مثالی که ایشان برای تأیید این نظر «احتمالی» خود آورده اند حکمت سعدی است بر اینکه «هر کرا دشمن پیش است اگر نکشد دشمن خویش است» و سپس «قول معارض» آن<sup>۲</sup> باید گفت که اینگونه نوسان اندیشه در نزد سعدی از تضاد درونی و همگانی جهان بینی وی پدید نشده بلکه از تضادهای خود زندگی، که آقای دشتی آن را «دوروی هر قضیه» نامیده اند. این تضاد بویژه در موارد مبارزه حق یا ناحق بر سر قدرت و فرمانروایی پدیده‌ای است شناخته و دارای هنجارهای اخلاقی ویژه خود. حاجت به اثبات نیست که آنچه را آقای دشتی خاطر نشان می‌سازند با تضاد تلفیقی که در بالا بدان اشاره شد مناسبتی ندارد. در این تضاد و تلفیق، دوروی يك قضیه نیست که در برابر هم قرار می‌گیرند بلکه دو بینش نادرست و درست است از يك قضیه: یکی آنکه آدم چه تلاش بکند و چه نکند «رزق» او خواهد رسید و دیگری اینکه اگر تلاش نکند «رزقی» در کار نخواهد بود. و اگر سعدی در جایی آن و در جای دیگر این بینش نادرست و درست را دارد و در جای سوم آنها را در کنار یکدیگر می‌گذارد و بهم می‌بندد معنایش آگاهی او بر هر دو روی يك پدیده نیست بلکه نشان دهنده ناآگاهی وی بر نادرستی یکی از این دو نظر از یکسو و ناسازگاری این دو باهم از سوی دیگر است. یعنی این تضاد و تلفیق بیش از آنچه نمایشگر «پختگی» و آزمودگی سعدی باشد گواه بر وجود عناصری از ناپختگی و ناآگاهی در جهان بینی او است.

۱. کلیات سعدی (گلستان)، ص ۱۴۶.

۲. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۲۹۳.

اگر زمینه و بنیاد عمومی نوسان و تضاد سعدی و وجود برخی عناصر ناآگاهی چون مظاهری از این تضاد را در جهان بینی وی آن محدودیت اندیشه‌ای تشکیل می‌دهد که خود از سرچشمه «تلقینات اولیه» و آموزشهای اشاعره آب می‌خورد، انعکاس این بنیاد در سپهر آموزشهای اخلاقی سعدی پراگماتیسم<sup>۱</sup> و عملی بودن ویژه این آموزشهاست. ویژگی این پراگماتیسم در آن نیست که سعدی به مسائل عملی زندگی روزانه می‌پردازد و برای آنها رهنمونهای عملی می‌دهد، بلکه در آنست که حرکت اندیشه وی در جستجو و یافتن این رهنمونها رویهمرفته در تراز کنش و عمل و آزمونهای عملی می‌ماند. این پراگماتیسم سعدی که آقای دشتی آن را به سیر و حرکت نیفتادن آزادانه فکر او مطابق روش فلاسفه<sup>۲</sup> و نابرخورداری او از وسعت مشرب عارفان<sup>۳</sup> توصیف کرده‌اند حتی در آن موارد کمی که سعدی به برخی مسائل نظری - بیشتر دینی - پرداخته نیز نمایان می‌شود و داوری ماسه، دانشمند فرانسوی، در این باره درست است که «اخلاق دینی سعدی همانند اخلاق اجتماعی او در اساس، عملی است.»<sup>۴</sup>

نکته‌ای را که نباید از نظر دور داشت آنست که هر نوشته ادبی یا آفرینش هنری خواه ناخواه تا اندازه‌ای با پراگماتیسم سروکار دارد. این ویژگی از دو واقعیت زیر ناشی می‌شود: یکی اینکه سپهر آگاهی و شعور انسان از دو بخش عمده آگاهی احساسی و آگاهی اندیشه‌ای یا عقلی تشکیل یافته و شناخت و معرفت آدمی نیز متناسب با این دو بخش آگاهی، دو گونه است: شناخت آزمون‌ی و عملی و شناخت

۱. پراگماتیسم که از واژه پراگما بمعنی کار و عمل می‌آید نظریه ایست که معیار ارزش و درستی هر آموزشی را سودمندی بلاواسطه آن در کار و عمل می‌داند و اهمیت عمل و کنش را در برابر کارکرد نظری مطلق می‌کند.

۲. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۴۰۸.

۳. همانجا، ص ۲۳۲.

4. H. Massé, *Essai sur le poete Saadi*. P. 194

نظری و علمی. شناخت عملی به کمک حواس پنجگانه - بیش از همه دو حس بینایی و شنوایی انجام می‌گیرد و شناخت نظری از راه اندیشه و تعقل.<sup>۱</sup>

دیگر اینکه شناخت هنری یا شناختی که به کمک پدیده‌های هنری انجام می‌گیرد شناختی بیشتر عملی است تا نظری. شناخت نظری که در سطح بالاتر آگاهی صورت می‌پذیرد هدف و وظیفه دانشها است و شناخت هنری یا عملی عموماً پله‌های پایینتر را برای رسیدن به پلکان بالاتر شناخت نظری و علمی تشکیل می‌دهد. البته میان این دو گونه شناخت دیوارچین کشیده نشده و در سطح هر پله‌ای از شناخت با هم بستگی‌هایی دارند، همانگونه که میان دو بخش سپهر آگاهی مرز مشخص و دقیقی در کار نیست و در مورد هر مسأله و مفهومی عواملی از این دو بخش بهم پیوند می‌یابند؛ پایه و بنیاد هر آگاهی فکری را آگاهی‌های احساسی تشکیل می‌دهند و در روند هر آگاهی احساسی بهره‌های کم ویشی از آگاهی‌های اندیشه‌ای سهم دارند. با اینهمه در هر مورد معینی از شناخت، مشخصات یکی از دو گونه آن بیشتری و برتری دارد و بنا به این برتری آن شناخت را رویهم‌رفته عملی یا نظری می‌نامیم. از آن گذشته پدیده‌های هر کدام از دو بخش شناخت نیز خود در ترازهای پایین‌تر یا بالاتر می‌تواند صورت پذیرد. دوائر امیراسلان - که آنرا گویا دختر ناصرالدینشاه پرداخته - و مسافرت به کره ماه از ژول ورن را در نظر بگیریم. هر دو کاری است با شکل و ظرف هنری، و پدیده‌ای از سپهر شناخت عملی. ولی آن یکی عملاً نه تنها چیزی بر شناخت و آگاهی خواننده نمی‌افزاید بلکه با وصف و بیان رویدادهای خارق‌العاده و نشدنی بر زمینه بدباوریها و خرافات، مایه کمراهی و ژرفتر ساختن ناآگاهی می‌گردد و این یکی بانبوغی درخشان یکی از بزرگترین پیروزیهای آدمیزاده بر طبیعت، یعنی دست یافتن بر کره ماه را، بیش از صدسال پیش از تحقق آن پیامبرانه پیشگویی می‌کند و از این راه بر شناخت و آگاهی خوانندگان

۱. آنچه در گذشته درباره تفاوت میان نظم و نثر و تفاوت میان وظیفه يك نوشته هنری اخلاقی گفتیم با تفاوت دو شناخت عملی و نظری بستگی مشابه دارد.

می‌افزاید و آدمی را در راه پیشبرد این هدف یاری معنوی می‌دهد. بدینگونه می‌بینیم که ایندو نوشته چون وسیله شناخت عملی در ترازهای کرانه‌ای آگاهی احساسی جادارند: آن یکی در پایین‌ترین تراز آن، در کناره‌های هم‌مرز با ناآگاهی و این یکی در بالاترین تراز آن، در هم‌مرزی با آگاهی اندیشه‌ای. این بدان معنی است که بر گزیدن وسیله هنری برای ارائه اندیشه و گفتنیها مانع آن نیست که حتی برخی مسائل نظری از راه شناخت عملی نمایانده شود. و اگر سعدی این شیوه را بکار برده و برای بیان بینش و نظرات اخلاقی خود، آفرینش هنری یا شناخت عملی را چون ابزار کار برگزیده خود بخود دلیل خرده گرفتن بروی نتواند بود که چرا نوشته‌ای نظری و علمی چون اخلاق نیکو ماخوس ارسطو پرداخته است. چنین بنظر می‌آید که او علاوه بر شرایط زمان و آمادگی شخصی دلیل خرسند کننده‌ای نیز در رفتن از این راه داشته و آن «عامه‌تر» و مؤثرتر بودن وسیله هنری در ارائه گفتنیها - گفتنیهایی که وابسته به سپهر شناخت عملی و آگاهی احساسی باشند و نه آگاهی اندیشه‌ای - است تا گفتگوهای نظری و مجرد. گفته سعدی در پایان گلستان که «داروی تلخ نصیحت بشهد ظرافت بر آمیخته تا طبع ملول ایشان (صاحب‌دلان) از دولت قبول محروم نماند» باید اشاره روشنی بر آن دلیل باشد. به احتمال زیاد اینجا گذشته از تلخی داروی نصیحت ملال‌آوری گفتارهای نظری نیز مورد نظر پیر است: آنچه که خود زندگی درستی آنرا نشان داده است. گلستان و بوستان سعدی نه تنها میان پارسی‌زبانان ده‌ها بار بیشتر خواننده داشته و دارد تا نوشته‌هایی نظری چون اخلاق ناصری و حتی کیمیای سعادت بلکه در مقیاس جهانی نیز آن را بیشتر از آنگونه کارها خوانده‌اند و می‌خوانند.<sup>۱</sup>

و اما آنچه بر سعدی می‌توان خرده گرفت آنست که بینش او در آفرینشهای

۱. ناگفته نماند که در این نکته آن واقعیت نیز نقش دارد که چه در سده‌های میانه و چه هنوز در سده بیستم بیشتر مردم، نزدیک به همه آنان، در نتیجه گرفتاریهای زندگی روزانه آمادگی ذهنی و فرصت کمتری - اگر نه هیچ - برای پرداختن به گفتارهای نظری و علمی دارند.



هنری اش رویهمرفته درتراز میانگین آگاهی احساسی مانده و نتوانسته است تا ترازهای بالای این آگاهی فرا رود. این ماندن درتراز میانگین آگاهی احساسی با تضاد درونی سعدی دور و تسلسلی را تشکیل می‌دهد که در آن یکی برانگیزاننده و نگهدارنده دیگری است و در شرایط اجتماعی و شخصی سعدی درهم شکستن این دور و بیرون رفتن از آن کاری نشدنی است. این دور در واقع تضاد بیرونی جهان بینی سعدی را نیز - آنجا که آگاهی اجتماعی او نمودار می‌گردد - در بر می‌گیرد و آن را محدود می‌سازد. از اینرو سعدی آشکارا پی نمی‌برد که اندرز گفتن به زبردستان و آنانرا به ترك ستم فراخواندن با اصل «مقدر است که ازهر کسی چه فعل آید» در تضاد است. البته، چنانکه دیدیم، سعدی آنگاه که به مسائل عملی زندگی مردم ساده و «زبردستان» می‌پردازد این اصل «نظری» را کنار می‌گذارد. اگر شرایط اجتماعی زمان می‌گذاشت که سعدی آن دور و تسلسل را بگسلد و بینش همگانی او به تراز آگاهی اندیشه‌ای برسد آنگاه او بیگمان به تضاد درونی خود و نادرستی يك جانبه آن پی می‌برد و با آن ویژگیهای مثبت اخلاقی که در او سراغ داریم خود را برای همیشه از «تنگنای فکر متعبدین و مردمان قشری» می‌رهانید. آنچه می‌تواند برپای چنین داوری مَهر گذارد آن نوع پرستی و آدم دوستی کم‌مانند سعدی است که از لابلای بیشتر سخنان وی بیرون می‌تراود.

## ب - آدمیگری از دید سعدی و آدم دوستی او<sup>۱</sup>

روانشاد محمدعلی فروغی در سعدی‌نامه پس از خاطر نشان ساختن تحقیقاتی که باید در باره سعدی انجام گیرد، می‌نویسد:

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۲۱۷.
۲. آدمیگری یا آدمیت و انسانیت فراگیرترین مفهوم اخلاقی و اجتماعی است که گذشته از فضایل اخلاقی همه آن ویژگیهایی را که مایه برتری آدمی بر پیرامون فراگیرنده اومی گردد و بنیاد آنرا آگاهی تشکیل می‌دهد در بر می‌گیرد. آدم دوستی که در این گفتار بجای واژه فرنگی «اومانیزم» بکار رفته، خود یکی از نمایه‌ها و مظاهر آدمیگری است.

پس از آنکه این تحقیقات و مطالعات و اقدامات گوناگون چنانکه باید و شاید بعمل آمد ایرانیان قدر سعدی را خواهند دانست... و تصدیق خواهند کرد که سعدی از کسانی است که کمال مظهر انسانیت و بهترین و جامعترین نمونه صفات حسنه ایرانی می باشد. ایرانیت در وجود سعدی به کمال رسیده است و زهی سعادت قومی که بتواند چنین وجودی را یکی از افراد کامل خود معرفی نماید.<sup>۱</sup>

برای مردم ایران و همه پارسی زبانان شناختن و شناساندن سعدی چون یکی از برجستگان خود مایه سرفرازی است و در این جای گفتگویی نیست. چیزی که هست این شناخت و شناسایی آنگاه درست و نزدیک به واقعیت خواهد بود که از جنبه کلی بزرگداشت و ستایش بگذرد و همه جنبه های مثبت و منفی و سایه روشنهای عمده جهان اندیشه و نکته نظرهای اجتماعی و اخلاقی سخنور شیراز را دربر گیرد. در بند گذشته تا آنجا که با دانسته های امروزی امکان داشت کوشیدیم سایه های جهان بینی سعدی و انگیزه های آنها را نشان دهیم، اینک به جنبه های روشن و ارزشهای هنری و اخلاقی وی می پردازیم. ولی پیش از پرداختن به آن باید از یکی دو لحاظ بر گفته روانشاد فروغی درنگ کنیم.

سعدی بیگمان دارای ویژگیهای اخلاقی نیک و برجسته زیادی است که بی آنها امکان نداشت در آسمان تیره و شوم آن دوران تباه تاریخ و ادبیات کشور ما چون ستاره درخشانی نمودار گردد. ولی این صفات، اگر چه بهترین و جامعترین هستند با همه داشتن برخی رنگهای عرضی «ملی» تنها «صفات حسنه ایرانی» نیستند بلکه صفات - آد미ان اند - آد미ان، چه عجم و عرب، هندی و چینی، فرنگی و زنگی.

سپس این نظر که «ایرانیت در وجود سعدی به کمال رسیده است» نه تنها از

۱. محمدعلی فروغی: سعدی نامه، ص ۴۲۳.

لحاظ تکامل تاریخی فرهنگ و ویژگیهای مثبت معنوی ایرانیان، بویژه در آینده، شایان درنگ است بلکه از آنرو هم که درباره دوره چندصدساله هستی یافتن زبان و ادبیات کلاسیک پارسی دری، نضج گرفتن و سپس دوران «طلائی» آن نیز چندان راست نمی آید. البته سعدی با پیروی از دو آیین کهن در استوار کردن و آراستن کاخ زبان و فرهنگ ایران، حق بسیار بزرگی به گردن ایرانیان دارد. ولی اگر بتوان گفت که «ایرانیگری» در وجود سخنوری بکمال رسیده است آن سخنور تنها فردوسی است که بر ادبیات و تاریخ هزار ساله باز پسین ایران حق پدری دارد.

واما پیرامون داوری شادروان فروغی بر اینکه «سعدی از کسانی است که کمال مظهر انسانیت... می باشد» از دو نظر باید اندیشید: یکی واقع بینی و دیگری تاریخی. از دیدگاه واقع بینی و پرده نکشیدن بر واقعیتها، چنانکه در بند پیش دیدیم، درنگه نظرهای اخلاقی سعدی تضادهایی رخ می نماید. این تضاد و تناقضگویی، اگر چه زائیده شرایط زمان و مکان و برخلاف پنداشت و داوری برخی کسان بیرون از دایره توانایی سعدی است، در هر حال برینش اخلاقی اوسایه می اندازد و نشانه های پرستی در برابر برخی رهنمونهای او و در پیر و آن در برابر خود مسأله «کمال مظهر انسانیت» می گذارد. پرده کشی بر این سایه های نظرات اخلاقی سعدی می تواند مایه گمراهی آدمیان گردد.

ولی شاید مهمتر از این واقع بینی سنجیدن آن داوری از دیدگاه تاریخ باشد. کسی را مظهر کمال انسانیت شمردن، بی گذاشتن چهارچوبی مشخص بر محدوده زمانی آن - چون انسانیت در فلان زمان یا بهمان دوران - به معنای آراستن کمال به جامه مطلقیت خواهد بود، و با واقعیت راست در نمی آید، زیرا انسانیت و آدمیگری مقوله ایست تاریخی و محتوای آن پایای پیشرفت تاریخ تغییر می کند و با همه نوسانهایی که می تواند داشته باشد در فاصله های زمانی دراز روی هم رفته غنی تر و عالی تر می گردد. درست است که نوابغ و بزرگان جهان در این عرصه دهها و صدها

سال برتر از جوامع خود بوده‌اند با اینهمه این پیشی گرفتن نسبت به زمان و دوران خود آنها است و از دیدگاه رشد و تکامل خصایل و فضایل اخلاقی نمی‌تواند همیشگی و مطلق باشد. از اینرو چنانچه کسانی را بطور مطلق کمال مظهر انسانیت بدانیم در واقع رشد و تکامل تاریخی و اثر گیهای اخلاقی را در جریان صدها و هزاران سال انکار کرده‌ایم.

از سوی دیگر مفهوم انسانیت و مردمی گذشته از آنکه از مجموعه همه صفات خوب و فضیلت‌های اخلاقی تشکیل یافته با دانش و معرفت نیز همبستگی ناگسستنی دارد و جدا از آن مفهومی ناقص خواهد بود. به سخن دیگر، مردمی تنها بر پایه آگاهی احساسی پدید نمی‌شود بلکه آگاهی اندیشه‌ای هم در پیدایش آن نقش اساسی دارد و دست کم مفهوم «کمال انسانیت» بی این یکی راست نمی‌آید.<sup>۱</sup> و از آنجا که حکمت عملی سعدی رویهم‌رفته در سپهر آگاهی احساسی یعنی آنچه که زمینه پیدایش تضاد و تناقض‌گویی وی را نیز فراهم آورده مانده است اصول اخلاقی او را کمال مظهر انسانیت شمردن خود به معنای تناقض‌گویی است. ولی با همه اینکه اخلاقیات سعدی بطور کلی در سپهر آگاهی احساسی مانده است در سخنانش گاهی کنایه‌هایی دیده می‌شود که گویای آگاهی او - هر چند در تراز عمل - بر نقش خرد و دانش در اخلاق و همبستگی مفهوم آدمیت و مردمی با آگاهیهای

۱. از لحاظ اتیک نظری آنگاه می‌توان از اخلاق به معنای واقعی آن سخن گفت که بر پایه آگاهی اندیشه‌ای و اتونومی یا آزادی خواست و گزین استوار باشد. کسانی که تنها از روی عادت‌هایی که در کودکی بر پایه تلقینات اولیه در آنان پدید شده رفتار می‌کنند و رغبتشان به خوبی به امید برخورداری از حور و غلمان در جهان دیگر و پرهیز آنان از بدی از ترس پاداش روز شمار است به کودکان خردسال می‌مانند که اگر چند دارای برخی آگاهیهای احساسی هستند هنوز آگاهی اندیشه‌ای ندارند و رفتارشان هر اندازه هم خوب و شایسته باشد بنا به عادت‌هایی که پدر و مادر از راه نوازش آنها در صورت خوش رفتاری و گوشمالیشان هنگام بد رفتاری در آنان پرورش داده‌اند انجام می‌گیرد و نه از روی فهم و اندیشه و تمیز نیک از بد. رفتار چنین کسان که بینش اخلاقی‌شان در چهارچوب سپهر آگاهی احساسی محدود مانده خواهد ناخواه همیشه دچار تزلزل و تضاد می‌گردد.

اندیشه‌ای (عقل و خرد، تدبیر و رای، دانستن حق و ناحق) است:  
آنرا که عقل و همت و تدبیر و رای نیست  
خوش گفت پرده‌دار که کس درسرای نیست<sup>۱</sup>

و.

نه هر آدمیزاده از دد به‌است      که دد ز آدمیزاده بد به‌است  
به‌است از دد انسان صاحب‌خرد      نه انسان که در مردم افتد چو دد<sup>۲</sup>

یا.

جزای مردمی جز مردمی نیست      هر آنکو حق نداند آدمی نیست<sup>۳</sup>  
گذشته از آن سعدی در همان سپهر آگاهی احساسی با بسط و توسعه مفهوم  
آدمی‌گری و دادن جنبه‌های نو به آن، ارزشهای تازه اخلاقی آفریده و در راه تکامل  
مفهوم انسانیت گامهای بزرگی به پیش نهاده است. سعدی بگفته روانشاد فروغی  
خواهان حقیقت آدمی‌گری است و نه صورت بیمعنی. هدف او از آموزشهای اخلاقی  
راهنمایی مردم به سوی آدمی‌گری واقعی است و آنچه مایه برتری آدمی از «دد»  
گردد، نه تنها آراستن آنان به ظاهر خوش آیند و رفتار قابل تحمل. غزل او در  
دیوان طیباتش که ستایشی کم‌مانند از آدمی‌گری است این نکته را به روشنی نشان  
می‌دهد:

تن آدمی شریف است بجان آدمیت  
نه همین لباس زیباست نشان آدمیت  
اگر آدمی بچشم است و دهان و گوش و بینی  
چه میان نقش دیوار و میان آدمیت

۱. کلیات سعدی (گلستان)، ص ۸۹.

۲. همانجا (بوستان)، ص ۲۴۸.

۳. همانجا (مثنویات)، ص ۸۵۹.

خورو خواب و خشم و شهوت، شغب است و جهل و ظلمت  
حیوان خبر ندارد ز جهان آدمیت

بحقیقت آدمی باش و گرنه مرغ باشد  
مگر آدمی نبودی که اسیر دیوماندی  
که همین سخن بگوید بزبان آدمیت  
اگر این درنده خوبی ز طبیعت بمیرد  
که فرشته ره ندارد به مکان آدمیت  
همه عمر زنده باشی به روان آدمیت  
بندر که تا چه حد است مکان آدمیت<sup>۱</sup>  
رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند

انعکاس نظرات مربوط به «تلقینات اولیه» و اصول آموزش تصوف هر دو در این سروده سعدی - به ترتیب در بیت‌های پنجم و هشتم - دیده می‌شود. با اینهمه تکیه گفتار در اینجا رو به مرفته روی نادانی و درنده‌خویی است که مظاهری از «خور و خواب و خشم و شهوت» یا زندگی حیوانی‌اند و برای رسیدن به حقیقت آدمی و همه عمر زنده بودن بر روان آدمیت باید بر آنها چیره شد. بدینگونه سعدی مفهوم آدمیگری را بر پایه آموزشهای آسمانی به زمین می‌آورد و به آن محتوای احساسی می‌دهد.

در زمینه مفهوم آدمیگری سعدی از حد زمان خود در می‌گذرد و صدها سال بر آن پیشی می‌گیرد. این جهش از آنجا امکان می‌یابد که گفتار سعدی در باره آدمیگری و بزرگداشت آدمی سخنی پر صدا و تو خالی نیست بلکه از سرچشمه آدم دوستی ژرف و کم مانند او آب می‌خورد. در بخش پیش گفتیم که فضیلت عمده در سیستم اخلاقی سعدی نیکوکاری است و این فضیلت در همان حال اصل مرکزی حکمت علمی او را تشکیل می‌دهد. وجود نیکوکاری در مقام فضیلتی عمده در نزد سعدی پدیده‌ای تضادفی نیست و نمایشگر گویایی از آدم دوستی او است. آنچه می‌تواند مؤید این نظر باشد آنست که تعصب دینی - که گاهی نزد سعدی رخ می‌نماید - در مورد نیکی و نیکوکاری آگاهانه از میان می‌رود. آنگاه که سخن از

۱. کلیات سعدی، ص ۵۶۲.

نیکوکاری در میان است سعدی از دیدگاه دین و ایمان مرزی نمی‌شناسد و آدم دوستی او بر تنگ ایمانی غلبه می‌کند. بنا به سرگذشتی در بوستان حاتم طایی و تیره او از گراییدن به اسلام ابا می‌کنند و حتی در برابر خطر کشتار گروهی از آنان سر فرود نمی‌آورند:

شنیدم که طی در زمان رسول  
فرستاد لشکر بشیر و نذیر  
نکردند منشور ایمان قبول  
گرفتند از ایشان گروهی اسیر  
بفرمود کشتن به شمشیر کین  
که ناپاک بودند و ناپاک دین<sup>۱</sup>  
با اینهمه، این «ناپاک دینی» حاتم مانع از آن نیست که سعدی همه جا از او چون نمونه و سرمشق نیکی و جوانمردی یاد کند، و از نظر دفعات تکرار نام او در نوشته‌هایش پس از خسرو اول انوشیروان جای دوم را می‌گیرد.

در گفتار «فضیلت عمده» دیدیم که نیکوکاری همیشه مفهومی مرکب و گسترده است و در نزد سعدی نیز مهربانی، کرم، جوانمردی، دادگری، همدردی و دیگر هنجارهای اخلاقی را در بر می‌گیرد. از لحاظ سعدی نیکوکاری آنست که هر کسی بنا به موقعیت اجتماعی و به اندازه توانایی خویش گامی به سود و برای بهبود دیگران و جامعه بردارد. برای او کم و کیف نیکوکاری نیست که اهمیت دارد بلکه نفس آن، بهر شکل و از هر کسی بنا به وسع او. حتی آنکه قیراطی از دسترنج خویش می‌بخشاید ارزش بزرگتری دارد تا آنکه به «قنطار» زر می‌پراکند:

کرم کن چنان کت بر آید ز دست  
به قنطار زر بخش کردن ز گنج  
جهانبان در خیر بر کس نبست  
نباشد چو قیراطی از دسترنج  
گرد هر کسی بار در خورد زور  
گرانست پای ملخ پیش مور<sup>۲</sup>  
برای بهتر دریافتن منطق سعدی در آموزشش بر نیکوکاری و خواست وی از

۱. کلیات سعدی، ص ۲۸۳.

۲. کلیات سعدی، (بوستان) ص ۲۷۶.

آن، باید دو نکته زیر را همیشه پیش چشم داشت. یکی شرایط مادی و معنوی اجتماع در سده‌های میانه: از یکسو اقتصاد شبانی - روستایی و تولید رو به مرگ خرده‌کالایی با نیروی دست و ابزارهای خیلی ساده در حد بسیار پایین، بازدهی کار بدنی مانع هر گونه افزایش و فراوانی کالا و تأمین حداقل نیازمندیهای تنی و روانی برای همه اعضای جامعه است. و از سوی دیگر ساخت ویژه جامعه و طبقات آن، چگونگی سازمان دولت و دستگاههایش، خودکامگی فرمانروایانی که بسیاری از آنان بیشتر خواهان کشور گشایی و غارت اند تا کشورداری و آبادانی، و چه دد منش و چه آدمی - و ش همه خود را «ظل الله» می‌دانند افراد «رعیت» را از هر گونه حقی محروم می‌سازد. سعدی روحیه فرمانروایان این زمان را در مقایسه با خُلُق و خوی مردم ساده که آنها را عموماً درویش می‌نامد در یک جمله کوتاه که به کلمات قصار مانند است چنین ترسیم می‌کند: «ده درویش در گلیمی بخشند و دو پادشاه در اقلیمی ننگ‌چند.»<sup>۱</sup>

در آن دوران عملاً هیچگونه سامان و قانونی در کار نیست. قاضیان که پاسداران داد و مجریان شرع هستند بجای انجام وظیفه به مردم «دندان» نشان می‌دهند. دندانی که بنا به نیشخند گزنده سعدی جز به شیرینی کند نمی‌شود.<sup>۲</sup> و چون زبردستان بهتر و بیشتر «شیرینی» فراهم می‌آورند اینان در عمل خدمتگذاران زر و زوراند و نه داد و حق. خلاصه آنکه جان و مال همه مردم در دست فرمانروایان و گماشتگان آنهاست و آنچه بردشخواری این اوضاع و احوال می‌افزاید گرم بودن بازار رنگ و ریبا و مردم فریبی عابدان و زاهدان و صوفی نمایان است. در چنین شرایطی برای سعدی و هر کسی که خواهان بهروزی اجتماع است راهی جز دعوت مردم به آدمیگری و نیکوکاری نمی‌ماند: اگر آدمیان برآستی، و نه از روی مردم - فریبی، بدنیکی و نیکوکاری گرایند آنگاه آدمی‌یار و غمخوار آدمی خواهد بود و

۱. کلیات سعدی (گلستان) ص ۸۲.

۲. «همه کس را دندان به ترشی کند شود مگر قاضیان را که بشیرینی» همانجا ص ۲۱۱.



نه گر که دیگران تا «در مردم افتد چو دد» حتی کوچکترین گمانی نیز در باره هر گونه امکان و احتمالی بیرون از چهارچوب چنین راه حلی از اندیشه سعدی نمی گذرد و - چنانکه در بخش یکم دیدیم - نمی تواند هم بگذرد.

نکته دیگر آنکه ماهیت فضیلت نیکوکاری در نظر سعدی برای همه یکی نیست و متناسب با جا و نقشی که افراد در جامعه دارند محتوای دیگری می یابد. در مورد فرمانروایان و زبردستان که بنا به موقعیت اجتماعی خود عوامل مؤثری در جامعه اند نیکوکاری بطور عمده مفهوم خودداری از ستم و گرایش به داد را می یابد، برای طبقات میانه معنای دلسوزی و بخشش و دهش را دارد و در همبستگی با مردم ساده شکل همدردی و همراهی را می گیرد.

#### فرمانروایان و خداوندان جاه

در زمینه داد و ستم که مسائل فضیلت عمده مربوط به بالاترین طبقه اجتماعی است سعدی مانند اشعریان و صوفیان «شریعتمدار» به موعظه های تو خالی و نصایح کلی اکتفا نمی کند و بگفته آقای دشتی بطور مطلق پند نمی دهد. او در باب اول بوستان «در عدل و تدبیر و رای» و باب اول گلستان «در سیرت پادشاهان» به اشکال گوناگون و از راه های مختلف به نشان دادن مفهوم و معنای مشخص و روشن ظلم و دادگری می پردازد.

یکی از چنین موارد بسیار گویا سرگذشتی است در بوستان که در آن سعدی چگونگی فرمانروایی دوبرادر را در کنار هم می گذارد. این دو:

بحکم نظر در به افتاد خویش      گرفتند هر يك یکی راه پیش  
یکی عدل تا نام نیکو برد      یکی ظلم تا مال گرد آورد

محتوای اساسی داد و ستم و همبستگی نظیر این دو با مردمی و نامردمی را

نزد این دو فرمانروا سعدی در چند سطر با چیردستی می‌نمایاند. آدم‌دوستی و «عاطفت» نخستین ویرا به مردم‌داری و داد‌گری رهنمون می‌شود:

درم داد و تیمار درویش خورد	یکی عاطفت سیرت خویش کرد
شب از بهر درویش شب‌خانه ساخت	بنا کرد و نان داد و لشکر نواخت
ثنا گوی حق بامدادان و شام	ملازم بدل‌داری خاص و عام
نگویم که خاری که بر کک کلی	نیامد در ایام او بردلی

و خودخواهی و خودکامگی دیگری، او را به سنگلاخ ستمگری و سرانجام تیره‌روزی درمی‌اندازد:

بیفزود بر مرد دهقان خراج	دگر تا که افزون کند تخت و تاج
بلا ریخت بر جان بیچارگان	طمع کرد در مال بازارگان
حقیقت که او دشمن خویش بود	نگویم که بدخواه درویش بود

انجام‌ناگریز این دو گونه فرمانروایی آن است که نخستین:

نهادند سر بر خطش سروران	سر آمد بتایید ملك از سران
-------------------------	---------------------------

و دیگری:

بنا کام دشمن بر او دست یافت	چو اقبالش از دوستی سر بتافت
سم اسب دشمن دیارش بکند	ستیز فلك بیخ و بارش بکند

در پایان در باره فرمانروای ستمگر این نتیجه‌گیری را می‌کند:

گمانش خطا بود و تدبیر سست      که در عدل بود آنچه در ظلم جست  
و روش کار او را به فعل کسی مانند می‌کند که بر شاخ نشسته بن آن را می‌برد.  
نکته شایان توجه در بینش سعدی ازداد و ستم جریان تاریخی بیداشدن ستم و تکامل آن و راه پیش‌گیری از آن است که در سرگذشتی از انوشیروان به شیوه‌ای مؤثر و گویا نشان داده است:

«آورده‌اند که نوشیروان عادل را در شکار گاهی صیدی کردند و نمک نبود. غلامی به روستا رفت تا نمک آرد. نوشیروان گفت نمک به قیمت

بستان تا رسمی نشود و ده خراب نگرود. گفتند از اینقدر چه خلل آید؟  
گفت بنیاد ظلم در جهان اول اندکی بوده است، هر که آمد برو مزیدی  
کرد تا بدین غایت رسید.

اگر زباغ رعیت ملک خورد سیبی  
به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد  
بر آورند غلامان او درخت ازینخ  
زنند لشکر یانش هزار مرغ به سیخ<sup>۱</sup>  
اینجا باز شایسته یادآوری است که نزد سعدی در مورد دادگری نیز چون  
مظهري از آدمیگری هیچگونه حد و مرزی از دیدگاه دین و ایمان در میان نیست.  
حجاج بن یوسف را که مؤمن با اسلام است و بنام دین آتش بیداد می سوزاند سعدی  
همه جا به زشتی نام می برد و با آنکه ناگفته نمی گذارد که «انوشیروان بکفر منسوب  
بوده»<sup>۲</sup> همیشه از او چون نمونه دادگری یاد می کند و باب اول بوستان «در عدل و  
تدبیر و رای» را نیز با سخنان او: آغاز می کند:

شنیدم که در وقت نزع روان  
که خاطر نگهدارِ درویش باش  
به هر مز چنین گفت نوشیروان  
نه در بند آسایش خویش باش  
چو آسایش خویش جویی و بس  
که شاه از رعیت بود تاجدار  
درخت ای پسر باشد از بیخ سخت  
و گرمی کنی می کنی بیخ خویش<sup>۳</sup>  
مکن تا توانی دل خلق ریش  
و اما آنچه در سر گذشتها و سخنان بالا پیرامون دادگری و ستم ورزی آمده  
جنبه همگانی دارد. سعدی در همان حال جنبه فردی داد و ستم را در رابطه فرمانرایان  
بازیردستان نیز فراموش نمی کند. در همین باب اول بوستان داستان گیرا و  
آموزنده ای پیرامون مردی «سفر کرده دریا و هامون بسی» می آورد که به سرزمین

۱. کلیات سعدی (گلستان)، ص ۹۶.

۲. همانجا (رسالات) ص ۱۵.

۳. همانجا (بوستان) ص ۲۲۶.

بیگانه‌ای در می‌آید. شهریار آن بوم چون «نکو سیرتش می‌بیند و روشن قیاس- سخن‌سنج و مقدار مردم‌شناس»<sup>۱</sup> و به‌رای ازبزرگان خود مهترش می‌یابد او را از نزدیکان خود می‌سازد و روز بروز بر پایه و مقامش می‌افزاید تا آنکه بالای دست وزیر خود می‌نشاند. این امر بر وزیر گران می‌آید و برای کارشکنی و کین‌توزی درپی فرصت مناسب می‌گردد. آنگاه که به‌ظاهر چنین فرصتی دست می‌دهد و چنان می‌نماید که وزیر کین‌توزدیگر کامیاب شده خردمندی و خودداری فرمانروا او را از ریختن خون مرد جهان‌دیده بیگناه باز می‌دارد. در پایان این داستان سعدی فرصت را از دست نمی‌دهد که واقعیت تلخ‌زمان خود را که دیگر چنین فرمانروایانی دیده نمی‌شوند - گویا گفتن اینکه جز بوبکر سعد - گوشزد سازد:

چنین پادشاهان که دین‌پرورند      بیازوی دین گوی دولت برند  
از آنان نینم درین عهد کس      وگر هست بوبکر سعداست و بس<sup>۲</sup>

نقطهٔ مقابل این شهریار خردمند فرمانروایی است - چنانکه از سرگذشت بر می‌آید یکی از سرداران خونخوار مغول - که بر یکی از زیردستان خود «نیکمردی فقیر» خشم می‌گیرد زیرا: «مگر بر زبانش حقی رفته بود ز گردن- کشی بر وی آشفته بود.»<sup>۳</sup> دنبالهٔ داستان را بهتر است از زبان سعدی بشنویم:

بزندان فرستادش از بارگاه      که زور آزمای است بازوی جاه  
زیاران کسی گفتش اندر نهفت      مصالح نبود این سخن گفت، گفت  
رسانیدن امر حق طاعت است      ز زندان نترسم که يك ساعت است  
هماندم که در خفیه این راز رفت      حکایت بگوش ملك باز رفت  
بخندید کوظن بیهوده برد      نداند که خواهد در این حبس مرد  
غلامی به درویش برد این پیام      بگفتا به خسرو بگو ای غلام

۱. کلیات سعدی، ص ۲۳۱.

۲. همانجا، ص ۲۳۵.

۳. همانجا: ص ۲۵۸.

مرا بار غم بر دل ریش نیست  
نه گر دستگیری کنی خرّمم  
تو گر کامرانی به فرمان و گنج  
به دروازه مرک چون درشویم  
منه دل بر این دولت پنجروز  
نه پیش از تو پیش از تو اندوختند  
چنان زی که ذکرت به تحسین کنند  
بفرمود دلتنگ روی از جفا  
چنین گفت مرد حقایق شناس  
من از بی زبانی ندارم غمی

که دنیا همین ساعتی بیش نیست  
نه گر سر بُری بر دل آید غم  
و گر من فرومانده در ضعف و رنج  
بیک هفته با هم برابر شویم  
به دود دل خلق خود را مسوز  
به بیداد کردن جهان سوختند  
چو مردی نه بر گورت نفرین کنند  
که بیرون کنندش زبان از قفا  
کزین هم که گفتی ندارم هراس  
که دانم که ناگفته داند همی

در همه اندرزهای بالا کوشش سعدی در تأثیر بر خرد و آگاهی فرمانروایان و خرسند ساختن آنان بر بدفرجامی ستمگری است و اگر چه او بیشتر «بر این شیوه دارد مقال» گاهی نیز برای فراخواندن فرمانروایان به داد گستری و باز داشتن آنان از ستم به آموزشها و باور دینی متوسل می گردد. این شیوه را آنجا بکار می برد که فرمانروای مورد نظر از جهان آدمیگری دور و مست باده جاه و غرور است: جایی که سخن گفتن از خردمندی و مردمی سودی ندارد، و سعدی می کوشد مگر که از سنگدلی اینان با ترساندنشان از «عقوبت عاقبت» بکاهد. نمونه «کلاسیک» اینگونه زبردستان حجاج بن یوسف است که سعدی همیشه از او چون مظهر فرمانروایان نابخرد و خونخوار یاد می کند:

حکایت کنند از یکی نیکمرد  
به سرهنگ دیوان نگه کرد تیز  
چو حجت نماید جفا جوی را  
بخندید و بگریست مرد خدای

که اکرام حجاج یوسف نکرد  
که نطعش بیانداز و خویش بریز  
پیرخاش در هم کشد روی را  
عجب داشت سنگین دل تیره رای

چو دیدش که خندید و دیگر گریست  
بگفتا همی کریم از روزگار  
همی خندم از لطف یزدان پاک  
پسر گفتش ای نامور شهریار  
که خلقی برو روی دارند و پشت  
بزرگی و عفو و کرم پیشه کن  
شنیدم که نشنید و خویش بریخت  
بزرگی در آن فکرت آنشب بخت  
دمی بیش بر من سیاست نراند  
نحفتست مظلوم از آهش بترس

پرسید کاین خنده و گریه چیست  
که طفلان بیچاره دارم چهار  
که مظلوم رفتم نه ظالم به خاک  
یکی دست از این مرد صوفی بدار  
نه رایست خلقی بیکبار کشت  
ز خردان اطفالش اندیشه کن  
ز فرمان داور که داند گریخت  
بخواب اندرش دید و پرسید و گفت  
عقوبت بر او تا قیامت بماند  
ز دود دل صبحگاهش بترس<sup>۱</sup>

سعدی چه هنگامی که به جنبه همگانی داد وستم می‌پردازد و چه زمانی که جنبه فردی آن را می‌نمایاند، روشن بینی و صراحت کم‌مانند از خود نشان می‌دهد. این چگونگی در نزد سخنوران دیگر، نه تنها تا زمان سعدی بلکه پس از وی نیز، کمتر به چشم می‌خورد و این یکی دیگر از مواردی است که سعدی صدها سال از حد آگاهی زمان خود در گذشته است. آنچه مربوط به صراحت او و دلآوری بایسته آنست این ویژگی بیچون و چرا از فضیلت‌های درخشان وی مانند فروتنی، آزادگی، خرسندی، وارستگی از خود گذشته‌گی و از اینگونه ریشه می‌گیرد. این خصلتها را سعدی خود در گفته نغز «نداشتن بیم سرو امید زر» یا در کار نبودن ترس و آرزو بهم فشرده است: «نصیحت پادشاهان کردن کسی را مسلم بود که بیم سر ندارد و امید زر»<sup>۲</sup> و یا:

حق نباید گفتن الا آشکار

سعدی یا چند آنکه می‌دانی بگو

۱. کلیات سعدی (بوستان)، ص ۲۴۹ و ۲۵۰.

۲. کلیات سعدی، (گلستان) ص ۲۱۱.

هر کراخوف و طمع در کار نیست از ختا باکش نباشد و ز تثار<sup>۱</sup>  
 اما روشن بینی سعدی هنگام پرداختن به مسائل داد و ستم کمتر از صراحتش  
 چشمگیر نیست. در میان حکیمان و سخنوران پیش از سعدی هستند کسانی که  
 شهادت اخلاقی بایسته را برای نکوهیدن ستمگری زبردستان داشته‌اند. ولی کمتر  
 کسی از میان آنان توانسته است چون او در یکی دو جمله محتوای بنیادی داد و  
 ستم را در رابطه میان فرمانروایان و «رعایا» از دیدگاه اخلاقی و جنبه‌های حقوقی  
 و مالی آن نشان دهد. در نصیحة الملوك (رساله پنجم از رسالات) سعدی همان  
 اندیشه‌ای را که در اندرز نوشیروان به هر مز آورده چنین باز می‌گوید:  
 «مروت آنست که چون کسی از کسی خیری دیده باشد منت آن بر خود  
 بشناسد و حق آن بجای آورد و جانب وی مهمل نگذارد. و بحقیقت  
 پادشاهان را این دولت و حرمت به وجود رعیت است که بی وجود رعیت  
 پادشاهی ممکن نیست. پس اگر نگهداشت درویشان نکند و حقوق ایشان  
 را بر خود نشناسد غایت بیمروئی است.»<sup>۲</sup>  
 و کوی در زمینه‌سازی حقوقی این همبستگی اخلاقی است که کمی بالاتر خاطر-  
 نشان ساخته است:

«پادشاهان و لشکریان از بهر محافظت رعیت اند تا دست تطاول قوی را از  
 ضعیف کوتاه گردانند چون دست قوی کوتاه‌نگردانند و خود درازدستی  
 روا دارند مرین پادشاهی را فایده نباشد لاجرم بقایی نکند.»<sup>۳</sup>  
 در نصیحت سلطان انکیانو (تقریر دوم از رساله ششم) به چگونگی جنبه  
 مالی همبستگی فرمانروایان با خلق اشاره می‌کند:  
 «عاملی که برای پادشاه توفیر از مال رعیت انگیزد خطا است که پادشاه

۱. همانجا، (قصاید) ص ۴۵۰.

۲. همانجا، ص ۹۵.

۳. کلیات سعدی، (رسالات) ص ۵۸.

بر رعیت از آن محتاج تراست که رعیت به پادشاه، که رعیت اگر پادشاه  
نیست و اگر هست همان رعیت است و پادشاه بی وجود رعیت متصور  
نمی‌شود.<sup>۱</sup>

در همین زمینه سعدی در بوستان از فرماندهی دادگر چنین یاد کرده  
است:

شندیم که فرماندهی دادگر	قبا داشتی هر دو روی آستر
یکی گفتش ای خسرو نیکروز	ز دیبای چینی قبایی بدوز
بگفت اینقدر ستر و آسایشست	وزین بگذری زیب و آرایشست
چو همچون زنان حله در تن کنم	بمردی کجا دفع دشمن کنم
مراهم ز صد گونه آز و هواست	ولکن خزینه نه تنها مراست
خزاین پر از بهر لشکر بود	نه از بهر آذین و زیور بود <sup>۲</sup>

البته چنین روشن‌بینی، در اصل بر پایه آگاهی اندیشه‌ای و آزمونهای شخصی  
پدید تواند شد و خود این آگاهی اندیشه‌ای از «معلومات مکتسبه و آشنایی با  
مقولات فلسفی»<sup>۳</sup> نسبی سعدی ناشی گردیده و آزمونهای وی در سالهای «سیر آفاق  
و انفس» آنرا ژرفتر و گسترده‌تر ساخته است. با اینهمه در کنار این آگاهی  
اندیشه‌ای و آزمونهای شخصی آن فضیلت‌های درخشان سعدی نیز در پدید آوردن این  
روشن‌بینی او دارای نقش بزرگی است. روشن‌بینی در مسائل اجتماعی جز با داشتن  
آن ویژگی‌های اخلاقی امکان ندارد. اشاره‌ای گویا از سعدی بر این نکته گواه  
آگاهی او در این باره می‌تواند باشد:

طمع بند و دفتر ز حکمت بشوی      طمع بکسل و هر چه دانی بگوی<sup>۴</sup>  
آقای دشتی این بینش سعدی را ازبیت زیر در قصیده او با سر آغاز «به نوبتند

۱. همانجا، ص ۶۷.

۲. همانجا، ص ۲۲۶.

۳. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۰۲.

۴. کلیات سعدی، (بوستان)، ص ۲۳۸.



ملوك اندر این سپنج سرای، بیرون آورده‌اند:

به چشم عقل من این خلق پادشاهانند

که سایه بر سر ایشان فکنده‌ای چو همای<sup>۱</sup>

ایشان در این مورد خاطر نشان می‌سازند که به یاد ندارند سرایندگان و نویسندگان پیش از سعدی اصل اجتماعی ناشی شدن قوت و قدرت از ملت را و اینکه «حکومت جز امانت دار این ودیعه یا هیئت عامله اجتماع چیزی نیست» بیان کرده باشند. و سپس می‌افزایند:

«این اصل در قرن هجدهم میلادی قوت گرفت و انقلاب کبیر فرانسه آن را مقرر داشت، ورنه در عصر سعدی اگر دانشمند فکوری در این باب سخن می‌راند از این حد تجاوز نمی‌کرد که شاه را بمنزله چوپان و خلق را گله می‌گفت.»<sup>۲</sup>

این نظر آقای دشتی هر آینه گامی به پیش است نسبت به آن داوری ایشان درباره سعدی که «ملاحظاتی که در امور اجتماعی یا اخلاقی ایراد می‌کند فکر شخصی او نیست بلکه اصول مسلمة محیط اجتماعی و زمان او است.»<sup>۳</sup> از تناقض میان این دو داوری که بگذریم معنای اینکه «اگر دانشمند فکوری در این باب سخن می‌راند از این حد تجاوز نمی‌کرد که...» آنست که سعدی نه تنها دارای «فکر شخصی» است، و باز گوی ساده «اصول مسلمة» پیرامون اجتماعی خود نیست بلکه اندیشه‌اش از «دانشمند فکور» عصر خویش نیز در گذشته است.

توانگران و منعمان

بخش دیگری از جامعه که فضیلت عمده سعدی - نیکوکاری - در مورد آن دارای

۱. همانجا، ص ۴۷۱.

۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۳۴۹ و ۳۵۰.

۳. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۱۹۲.

مفهوم و محتوای ویژه‌ای است طبقات میانه اجتماع یا بگفته سعدی توانگران و خداوندان نعمت‌اند. این همان قشری است که سعدی در «جدال با مدعی در بیان توانگری و درویشی» بظاهر نقش مدافع آنان را برعهده گرفته است. نزد سعدی از لحاظ افراد این طبقه و اعضای بالاترین قشر جامعه مرز مشخص و دقیقی در کار نیست و گاهی آنها را زیر عنوان کلی‌تر «زبردستان» یا «بزرگان»<sup>۱</sup> بهم می‌آمیزد، چنانکه در پایان همان «جدال» برای آوردن نمونه توانگران کریم و گشاده دست به زبان قاضی از بندگان اتابک ابوبکر سعد یاد می‌کند. ولی این بهم آمیختن بنیادی نیست و همه جا بکار نمی‌رود و سعدی میان این دو بخش جامعه از لحاظ نقش اجتماعی بطور کلی تفاوت می‌گذارد. چنانکه در باره فضیلت عمده از لحاظ توانگران در بابی جدا از باب اول بوستان گفتگو می‌کند.

فضیلت نیکوکاری سعدی در وابستگی با توانگران بیشتر به مفهوم عرفی واژه نزدیک می‌شود و معنای دلسوزی و دهش و کمک مالی را می‌یابد و پیرامون آن بطور عمده در باب دوم بوستان «دراحسان» همراه با نیکوکاری از لحاظ «درویشان» یا طبقات پائین اجتماع سخن می‌راند. در نوشته‌های او اگر از خسر و نوشیروان چون مظهر نیکوکاری فرمانروایان - که دادگسری و دادگستری است - یاد می‌شود نقش سرمشق نیکوکاری توانگران یعنی احسان به عهده حاتم گذاشته شده است:

قارون هلاك شد كه چهل خانه كنج داشت  
نوشیروان نمرد كه نام نكو گذاشت<sup>۲</sup>

و:

نماند حاتم طایی و لیک تا به ابد  
بماند نام بلندش به نیکویی مشهور<sup>۳</sup>

۱. واژه‌های بزرگ و بزرگی در فرهنگ سعدی به مفهوم معنوی آن نیز بکار رفته است.

۲. کلیات سعدی، (گلستان) ص ۹۶. ۳. همانجا ص ۱۳۲.

و اما شیوه اندرز سعدی به توانگران در نیکوکاری همانند روش اندرزش به فرمانروایان است؛ از یکسو می‌کوشد با استدلالهای منطقی برخورد و بینش افراد طبقات میانه تأثیر کند و از سوی دیگر به کمک اصول و باورهای دینی - امیدوار ساختنشان به پاداش و ترساندنشان از جزای روزشمار - وجدان و آگاهی احساسی آنان را بیدار سازد. آنچه اینجا افزوده شده منطق «دست بالای دست بسیار است» و زیر و روشن شدن موقعیت کسان در اجتماع با گذشت زمان می‌باشد که سعدی زبردستان را بر آن هشدار می‌دهد:

هر که بر زبردستان نبخشاید بجزور زبردستان گرفتار آید.

نه هر بازو که دروی قوتی هست      بمردی عاجزان را بشکنند دست  
ضعیفان را مکن بر دل گزندی      که درمانی به جور زورمندی<sup>۱</sup>

در چگونگی احتمال بر گشتن روزگار، سعدی سرگذشت درویشی را می‌آورد که از ناتوانی خویش نزد «تندرویی خداوند مال» می‌نالند. توانگر بجای دستگیری بنده‌اش را و او می‌دارد تا مرد بینوا را بخواری از در براند. پس از چندی زندگی توانگر دگرگون می‌شود و «بزرگیش سردر تباهی می‌گذارد». غلام او بدست مردی کریم می‌افتد «توانگر دل و دست و روشن نهاد». شبی مسکینی بر در سرای او بخواستن لقمه‌ای می‌آید و مرد کریم به بنده‌اش می‌گوید بهره‌ای از خوان را به مرد درمانده بدهد. غلام در شخص مسکین، خداوند پیشین خود را باز می‌شناسد و:

شکسته دل آمد بر خواجه باز      عیان کرده اشکش به دیباچه راز  
پیرسید سالار فرخنده خوی      که اشکت ز جور که آمد به روی  
بگفت اندرونم بشوریده سخت      بر احوال این پیر شوریده بخت  
که مملوک وی بودم اندر قدیم      خداوند املاک و اسباب و سیم  
چو کوتاه شد دستش از عز و ناز      کند دست خواهش به درها دراز  
بخندید و گفت ای پسر جور نیست      ستم بر کس از گردش دور نیست

۱. کلیات سعدی، ص ۲۱۰.

نه آن تندروست بازارگان  
 من آنم که آنروز از در براند  
 که بردی سر از کبر بر آسمان  
 فرو شست گرد غم از روی من<sup>۱</sup>  
 از دیدگاه اخلاق دینی، سعدی مثال از نیکمردی می آورد که در بیابان به  
 سگی تشنه آب داده او را از مرگ می رهاوند و در برابر این نیکویی گناهان او  
 بخشیده می شود. وی از این سرگذشت نتیجه می گیرد که:

الا گر جفاکاری اندیشه کن  
 که حق باسگی نیکویی کم نکرد  
 وفا پیش گیر و کرم پیشه کن  
 کجا کم شود خیر با نیکمرد<sup>۱</sup>  
 با اینهمه سعدی از دیدگاه اخلاق دینی نیز محتوی بنیادی نیکوکاری را  
 دستگیری درماندگان و «آسوده کردن دلی» می داند، نه انجام مراسم دینی. مراسم  
 و فرایض ظاهری دینی وسیله و ابزار رهنمایی آدم به سوی نیکی و مردمی هستند و  
 اگر این ویژگی از آنها گرفته شود خودبخود ارزشی ندارند و از آنها چیزی جز  
 تظاهر و خویشستن و مردم فریبی. نا آگاهانه یا آگاهانه بجا نمی ماند:

شنیدم که پیری به راه حجاز  
 چنان گرم رو در طریق خدای  
 به آخر ز وسواس خاطر پریش  
 به تلبیس ابلیس در چاه رفت  
 گرش رحمت حق نه دریافتی  
 یکی هائف از غیبش آواز داد  
 مپندار اگر طاعتی کرده ای  
 باحسانی آسوده کردن دلی  
 بهر خطوه کردی دو رکعت نماز  
 که خار مغیلان نکندی ز پای  
 پسند آمدش در نظر کار خویش  
 که نتوان از این خوبتر راه رفت  
 غرورش سر از جاده بر تافتی  
 که ای نیک بخت مبارک نهاد  
 که تزللی بدین حضرت آورده ای  
 به از الف رکعت به هر منزلی<sup>۲</sup>

۱. همانجا، (بوستان)، ص ۲۷۷.

۲. کلیات سعدی (بوستان)، ص ۲۷۶.

۳. همانجا، ص ۲۷۴.

این مثال و ده‌ها موارد نظیر آن نادرستی این گفته آقای دشتی را در فصل «سعدی درمنطقه فکر و عقیده» از دفترشان نشان می‌دهد که سعدی «از حیث عمل به ظواهر و مراسم به‌مشرعین نزدیک شده ظواهر را قالب حقیقت دین تصور می‌کند»<sup>۱</sup> ایشان کمی پایین‌تر رشته این اندیشه را دنبال کرده می‌نویسند:

«باب دهم بوستان که هم از حیث زبان و هم از اینکه حقیقت روح و تمایل فطری سعدی را نشان می‌دهد از پر معنی‌ترین ابواب بوستان است، سعدی دیگری را غیر از آنکه «در صحرای خلوت کوی یکتایی زده» است ظاهر می‌سازد.»<sup>۲</sup>

متأسفانه آقای دشتی فاش نساخته‌اند که چرا باب دهم بوستان از حیث زبان از «پر معنی‌ترین» بابهای بوستان (!) است و پر معنی بودن آن از لحاظ نشان دادن حقیقت روح و تمایل فطری سعدی چگونه است یا این باب چرا و چگونه حقیقت روح سعدی را نشان می‌دهد؟ در عوض آن سعدی دیگری را که از او در این جمله پر معنی که خواننده را به بازی حدس و گمان وا می‌دارد با جمله بعدی چنین می‌نمایاند:

«اکثریت گفته‌های وی چه در گلستان، چه در بوستان، چه در قصاید و غزلهایی که به ستایش باری تعالی پرداخته است گوینده «ما امید از طاعت و چشم از ثواب افکنده‌ایم...» را از نظر مستور می‌کند و برعکس شخصی را ظاهر می‌سازد که به انواع چرب‌زبانی و تعبیرات متداول دنیایی می‌خواهد جلب ثواب کند و حتی گاهی عقاید عوام‌الناس از وی سر می‌زند.»

البته در اخلاق دینی سعدی «تعبیرات متداول» هست و گاهی «عقاید عوام‌الناس» نیز به چشم می‌خورد. ولی چنانکه دیدیم این تعبیرات متداول اکثریت گفته‌های او را تشکیل نمی‌دهد و مشخصه همگانی سخن وی نیست. از این گذشته آقای دشتی

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۲۵.

۲. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۴۲۸.

نه تنها اینجا هیچ توضیحی در این باب نداده‌اند که چرا یکی از پر معنی‌ترین ابواب بوستان باب دهم آن که باب «در توبه و مناجات» است نداده‌اند بلکه در فصل «بوستان» اثر خود نیز کوچکترین اشاره‌ای در این زمینه ندارند. بعکس، در اینجا دو باب یکم و چهارم را از لحاظ «داد سخن دادن»، «فصاحت بینظیر»<sup>۱</sup> و «بطور خاصی جذاب و فتان (!) بودن»<sup>۲</sup> برجسته ساخته‌اند. در آغاز همین فصل آقای دشتی به درستی خاطر نشان می‌سازند که از همان باب یکم و نخستین داستان بوستان روح آدم دوست سعدی چون «مرد اجتماع و اخلاق که عدالت و مردمی را اساس آدمیت و مملکتداری می‌داند» خود می‌نماید.<sup>۳</sup>

در کنار روانی و رسایی گفتار سعدی که ویژگی سراسر بوستان - و روی هم رفته همه کلیات - است از آنجا که عدل و احسان از فضایل عمده آموزشهای اخلاقی او است در دو باب مربوط به این دو فضیلت سخنان نغز و شیوا زیاد دارد، که حکایت زیر در باره عمر بن عبدالعزیز یکی از آنها است:

یکی از بزرگان اهل تمیز	حکایت کند ز بن عبدالعزیز
که بودش نکینی در انگشتی	فرو مانده در قیمتش جوهری
قضا را در آمد یکی خشکسال	که شد بدر سیمای مردم هلال
چو در مردم آرام و قوت ندید	خود آسوده بودن مروت ندید
چو بیند کسی زهر در کام خلق	کیش بگذرد آب نوشین بحلق
بفرمود و بفروختندش بسیم	که رحم آمدش بر غریب و یتیم
بیک هفته نقدش به تاراج داد	به درویش و مسکین و محتاج داد
که زشتست پیرایه بر شهریار	دل شهری از ناتوانی فکار

و عبدالعزیز در برابر سرزنش نزدیکان برای از دست دادن چنان گوهر

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۳۰۹.

۲. همانجا، ص ۳۱۶.

۳. همانجا، ص ۳۰۵.

کرانه‌هایی می‌گوید:

مرا شاید انگشتی بی‌نگین  
خزک آنکه آسایش مردوزن  
نشاید دل خلقی اندوهگین  
گزیند بر آرایش خویشتن  
نکردند رغبت هنرپروران  
بشادتی خویش ازغم دیگران<sup>۱</sup>

این داستان اگرچه از آنجا که وابستگی به رفتار يك فرمانروا دارد به لحاظ شکل مناسب باب یکم بوستان می‌باشد ولی از لحاظ محتوای رفتار عبدالعزیز - دلسوزی و دهنش - بیشتر با باب دوم بوستان که «در احسان» است جور می‌آید و در واقع می‌بایستی در آن گنجانده می‌شد.<sup>۲</sup> داستان دیگری هم در این زمینه در باب اول هست که از نظر شکل و ظاهر نیز مناسبت با باب دوم را دارد و شاید تنها از نظر همانندی موضوع (خشکسالی در دمشق) سعدی آنرا در کنار داستان بالا جا داده است. دامنه و ژرفای آمدوستی سعدی و عواطف و احساسات رقیق انسانی او را که در شخصیت «دوستی پا کیزه‌خو» نمایانده شده تنها گفتار خود پیر می‌تواند نشان دهد:

چنان فحطسالی شد اندر دمشق  
بخوشید سرچشمه‌های قدیم  
نبودی بجز آه پیره‌زنی  
چو درویش بی‌برک دیدم درخت  
در آن حال پیش آمدم دوستی  
بدو گفتم ای یار پا کیزه خوی  
بفرید بر من که عقلت کجاست  
نبینی که سختی به غایت رسید  
که یاران فراموش کردند عشق  
نماند آب جز آب چشم یتیم  
اگر برشدی دودی از روزنی  
قوی بازوان سست و درمانده سخت  
از او مانده براستخوان پوستی  
چه در ماندگی پیشت آمد بگوی  
چو دانی و پرسی سؤال خطاست  
مشقت به حد نهایت رسید

۱. کلیات سعدی، ص ۲۳۹.

۲. عمر بن عبدالعزیز بنا به گواهی تاریخ تنها خلیفه اموی بوده که می‌خواستند دموکراتیسم صدر اسلام را از نو زنده کند و محتوای فرمانروایی و فرمانبری را دگرگون سازد.

بدو گفتم آخر ترا باک چیست  
گراز نیستی دیگری شد هلاک  
نگه کرد رنجیده در من فقیه  
که مرد از چه بر ساحل است ای رفیق  
من از بینوایی نیم روی زرد  
نخواهد که بیند خردمند ریش  
یکی اول از تندرستان منم  
چو بینم که درویش مسکین نخورد

کُشد زهر جایی که تریاک نیست  
ترا هست بط را زتوفان چه باک  
نگه کردن عالم اندر سفیه  
نیاساید و دوستانش غریق  
غم بینوایان رخم زرد کرد  
نه بر عضو مردم نه بر عضو خویش  
که ریشی بیند بلرزد تنم  
بگام اندرم لقمه زهر است و درد

### زیردستان و درویشان

بالاخره مفهوم فضیلت عمده برای طبقات پایین اجتماع از لحاظ سعدی همدردی و یاری و همراهی است و در باره آن بیش از همه در باب «احسان» بوستان و باب دوم گلستان «در اخلاق درویشان» سخن رفته است. سعدی افراد این طبقات را که بزرگترین بخش جامعه را تشکیل می‌دهند درویشان، بینوایان، مسکینان، زیردستان و رعیت یا رعایا می‌نامد. و طبیعی است اگر که نیکوکاری در مورد افراد این بخش جامعه مفهوم همدردی و همراهی با همگنان خویش را می‌یابد، چون خود نیز با همان گونه ناکامیها و سختی‌ها دست بگریبان‌اند. و نیز بخشش و دهش از لحاظ آنان جز یاری و مددکاری چیزی نمی‌تواند باشد زیرا نه گنجی دارند تا به قنطار بخشند و نه دارایی و اندوخته‌ای که دهش کنند. با اینهمه چه بسا که آسانتر از منعمان و خداوندان زروسیم، از بخشی از داروندان خود برای دیگران می‌گذرند و با هم سرنوشتان خویش بیشتر سرسازگاری دارند تا افراد طبقات بالا که بر سر نعمتهای مادی در یکدیگر می‌افتند. این نکته را سعدی در موارد گوناگون نشان



می‌دهد، از جمله در گفته‌ی زیر که دو حالت کرانه‌ای را در کنار هم می‌گذارد: «ده درویش در گلیمی بخشند و دو پادشاه در اقلیمی نکنجند.»

از این گذشته ویژگی دیگر درویشان پایبندی استوارتر بیشتر آنان به اصول اخلاقی است. از آنجا که اغلب «نان از عمل خویش می‌خورند» و گذرانشان به دسترنج هر روزیشان بستگی دارد این کار و تلاش روزانه بسیاری از خصایل نیک اخلاقی را ژرفتر و بی‌تزلزل‌تر در آنان پرورش می‌دهد و از لحاظ ایمانی هم، هر چند رویهمرفته در سپهر آگاهی احساسی می‌مانند و از اینرو بیشتر امکان در افتادن در کوره راه قشری‌گری را دارند، به نسبت پابرجاتر از غالب افراد طبقات میانی و بویژه بالایی‌اند. از این دیدگاه سعدی گاهی درویشان را پارسایان و مردان خدائیز می‌نامد. در این همبستگی آن گفته‌ی «ده درویش...» بشکل زیر درمی‌آید:

نیم نانی گر خورد مرد خدا      بذل درویشان کند نیمی دگر

ملك اقلیمی بگیرد پادشاه      همچنان در بند اقلیمی دگر<sup>۱</sup>

همچنین استنباط خود را از وارستگی نسبی بیشتر افراد طبقات پایین در برابر طبقات بالای جامعه آن دوران در لطیفه‌ی زیر نشان می‌دهد:

یکی از صالحان به خواب دید پادشاهی را در بهشت و پارسایی را در دوزخ،

پرسید که موجب درجات این چیست و سبب درجات آن چه که مردم بخلاف

این همی‌پنداشتند. ندا آمد که این پادشاه به ارادت درویشان به بهشت

اندر است و آن پارسا به تقرب پادشاهان در دوزخ.<sup>۲</sup>

در باب «احسان» بوستان موردی از همدردی و یاری درویشان یکدیگر را نشان

می‌دهد که اگر «قیراطی» ندارند تا در راه دستگیری دیگری بدهند آزادی خود را

گرو می‌گذارند. تنگدستی در زندان از جوانمردی درخواست می‌کند: «یکی

۱. کلیات سعدی (گلستان)، ص ۸۲.

۲. همانجا، ص ۱۵۵.

دست گیرم به چندین درم - که چندیست تا من بزندان درم<sup>۱</sup> جوانمرد که  
 «کفافش بقدر مر و نش نیست» و پیشیزی در دست ندارد ضامن زندانی می شود تا او را  
 آزاد کنند و «از آنجا به زندانی آمد که خیز - وزین شهر تاپای داری گریز.»  
 زندانی آزاد شده چون مرغ از قفس رسته‌ای از شهر می گریزد و جوانمرد را بجای  
 او می گیرند:

نه شکوت نوشت و نه فریاد خواند	شنیدم که در حبس چندی بماند
بر و پارسایی گذر کرد و گفت	زمانها نیاسود و شبها نخفت
چه پیش آمدت تا به زندان دری	نپندارمت مال مردم خوری
نخوردم به حیلت گری مال کس	بگفت ای جلیس مبارک نفس
خلاصش ندیدم بجز بند خویش	یکی ناتوان دیدم از بند ریش
من آسوده و دیگری پای بند	ندیدم به نزدیک رایم پسند

مورد دیگری از همراهی و همدردی مسکینان در داستان‌های از باب دوم گلستان  
 «در اخلاق درویشان» نشان داده می شود: «هر چه درویشان راست وقف محتاجان  
 است.»<sup>۲</sup> این گفته در سرگذشت درویشی آمده است که بهنگام ناگزیری از خانه  
 دوستی يك گلیم می رباید. سعدی در پایان سرگذشت بزبان این درویش نتیجه گیری  
 می کند که «خانه دوستان بروب و در دشمنان مکوب» و می آموزد:

چون بسختی در بمانی تن به عجز اندر مده  
 دشمنان را پوست بر کن دوستان را پوستین

البته میان «بر کردن» پوستین از تن دوست به آشکارا و ربودن پنهانی از نظر  
 اخلاقی تفاوت اصولی در کار است: آن یکی می تواند دست کم گواه بر بیکرنگی و  
 گونه‌ای شهادت باشد و این یکی مظهری است از ترس و دورویی و پستی. ولی سعدی  
 در این سرگذشت بیش از جنبه منفی آن به جوانمردی درویشان و سعه نظرشان در

۱. کلیات سعدی، ص ۲۸۸.

۲. همانجا، ص ۱۱۵.

درک وضعیت همگنان و انگیزه لغزش آنان نظر دارد. خداوند کلیم که خود «درویش» است نه تنها از گناه رباینده آن درمی گذرد بلکه نزد داور با گفتن اینکه داروندار درویشان وقف نیازمندان است میانجیگری می کند تا از بریدن دست درویش دست باز دارد.

این سرگذشت با همه احتمال بدآموزی اش سازنده تر از داستان آن «نیکمرد» در بوستان است که شبرو «ناکام» را به خانه خود می کشاند تا کامر او سازد. آنجا «نیکمرد» بدآموز شبرو را در تباهاکاریش یاری می دهد و اینجا خداوند کلیم به درویشی تنگدست که «پیشه» اش شبروی و دستبرد زدن نیست همدردی نشان می دهد و از گناهش درمی گذرد. گذشته از آن گویی سعدی در اینجا نکته دیگری هم پیش چشم دارد و آن اینکه انگیزه بنیادی کژیها و کاستیها بینوایی و نیازمندی است و تا این ریشه بیماریهای اجتماعی خشک نگردد دست بریدن و کردن زدن ربایندگان و تبه کاران نمی تواند درد را درمان کند. گفتار او در «جدال سعدی بامدعی در بیان توانگری و درویشی» کنایه ای بر این نکته است:

اغلب تهیدستان دامن عصمت به معصیت آلایند و کرسنگان نان ربایند.

با کرسنگی قوت پرهیز نماند

افلاس عنان از کف تقوی بستاند<sup>۱</sup>

در پرسش سعدی از «مدعی» در این جدال که «هرگز دیده ای دست دعایی بر کتف بسته یا بینوایی بزندان درنشسته... الا بعلت درویشی» نیز در واقع بیشتر احساس تفاهم و همدردی هست تا محکومیت و تحقیر. این تفاهم با کسانی که از «درویشی» به کجروی افتاده اند و از سوی دیگر یاری درویشان بهم تا مرز به خطر انداختن جان خود در داستان دیگری از بوستان که در شرایط اجتماعی سده های میانه می تواند رخ دهد بایانی رسا و شیوا نمایانده می شود. جوانی که یکزمان از پیری دستگیری کرده به گناه بزهی گرفتار می شود و سلطان به کشتن او فرمان

۱. کلیات سعدی، ص ۱۹۰.

می‌دهد. آنگاه که او را به «کشتنک‌هش» می‌برند:

تکاپوی ترکان و غوغای عام	تماشاکنان بر در و کوی و بام
چو دید اندر آشوب درویش پیر	جوان را بدست غلامان اسیر
دلش بر جوانمرد مسکین بخت	که باری دل آورده بودش بدست
بر آورد زاری که سلطان بمرد	جهان ماند و خوی پسندیده برد
بهم برهمی سود دست دریغ	شنیدند ترکان آهخته تیغ
بفریاد از ایشان بر آمد خروش	تپانچه زنان بر سر و روی و دوش
پیاده بسر تا در بارگاه	دویدند و بر تخت دیدند شاه
جوان از میان رفت و بردند پیر	بگردن بر تخت سلطان اسیر
بهولش پیرسید و هیبت نمود	که مرگ منت خواستن بر چه بود
بر آورد پیر دلاور زبان	که ای حلقه در گوش حکمت جهان
بقول دروغی که سلطان بمرد	نمردی و بیچاره‌ای جان ببرد

ملك زين حكایت چنان بر شكفت

که چیزش بیخشود و چیزی نگفت<sup>۱</sup>

البته در این مورد نیز اخلاق دینی سعدی باز نمی‌ماند و بکمال آموزش وی بر همراهی و مددکاری درویشان بیکدیگر می‌آید: کسی «صحرای محشر» را بخواب می‌بیند چون مس تفته از آفتاب داغ و خروش مردمی که مغزشان از گرما به جوش آمده به فلک در رفته. در این گیر و دار مردی «بگردن بر از خلد پیرایه‌ای» در سایه آرمیده است. خواب‌بیننده از او جویا می‌شود:

بیرسید کای مجلس آرای مرد	که بود اندر این مجلس پایمرد
رزی داشتم بر در خانه گفت	بسایه درش نی کمردی بخت
در این وقت نومیدی آن مرد راست	کناهم ز دادار داور بخواست

۱. کلیات سعدی (بوستان)، ص ۲۸۸ و ۲۸۹.

که یا رب بر این بنده بخشایشی کزو دیده‌ام وقتی آسایشی<sup>۱</sup>  
ولی چنانکه دیده می‌شود اینجا نیز معیار و محتوای بنیادی، نیکی و  
نیکوکاری اینجهانی است و عبارت از آسوده کردن دلی است و نه هزار رکعت بهر  
منزلی.

### «فرمول» آدم دوستی

محتوای فضیلت نیکوکاری از لحاظ سعدی در مورد طبقات مختلف اجتماعی هر چه  
باشد انگیزه او در راهنماییهای اخلاقی اش از این رهگذر خواست و آرزوی فراهم  
آمدن جامعه‌ای هماهنگ بر زمینه تفاهم و احساس دوستی، غمخواری و یاری نسبت  
بدیگران است. انگیزه‌ای که خود چون رو بنا بر پایه روانی «گروه‌روی»<sup>۱</sup> و روحیه  
اجتماعی و در تضاد با تکروی و اندیویدو آلیسم یا بگفته خود سعدی «خودبینی» پدید  
شده است. این «گروه‌روی» که زیر بنای خواست و آرزوی سعدی را بر تفاهم و  
هماهنگی جامعه و غمخواری و مددکاری افراد آن بیکدیگر تشکیل می‌دهد در اثر  
آموزش صوفیان و آمیزش با «حلقه درویشان» در سپهر آگاهی وی هستی می‌یابد.  
سعدی خود این نکته را در بوستان چنین یادآوری می‌کند:

مقامات مردان بمردی شنو	نه از سعدی از سهروردی شنو
مرا شیخ دانای مرشدشهاب	دو اندرز فرمود بر روی آب
یکی آنکه در جمع بدبین مباش	دویم آنکه در نفس خودبین مباش <sup>۲</sup>

این «جمع» و گروه از لحاظ سعدی مفهومی کلی است و هیچگونه محدودیتی  
ندارد و خوشبینی نسبت به آن تنها با خودبینی می‌تواند در تضاد باشد؛ آدمیان باید

۱. کلیات سعدی، ص ۲۹۰.

۲. گروه‌روی در این گفتار بمعنای گرایش به همزیستی و احساس خوشی با جمع و گروه و نه  
بمعنای گروه‌سازی و دسته‌بندی که نمایه‌ای، اژتکروی و ناسازگاری با دیگران است به کار می‌رود.

۳. کلیات سعدی، ص ۲۷۳.

به همه خوش بین باشند مگر به کسانی که خود بین هستند و تنها برای بهبود خویش می کوشند. اندیشه ناخودبینی و خوش بینی به گروه را سعدی در گفته‌ای پیرامون «سیرت اخوان صفا» در باب «اخلاق درویشان» بیشتر پرورده و روشنتر نشان می‌دهد: «بزرگی را پرسیدم از سیرت اخوان صفا گفت کمینه آنکه مراد خاطر یاران بر مصالح خویش مقدم دارد و حکما گفته‌اند برادر که در بند خویش است نه برادر و نه خویش است.»<sup>۱</sup>

ولی خوش بینی بجمع و ناخودبینی که در سخنان سعدی مفاهیم مشخص رغبت بشادی خویش نداشتن از غم دیگران، احساس آسودگی نکردن آنگاه که دیگری پایش در بند است، «مراد خاطر یاران را بر مصالح خویش برتر داشتن» و از اینگونه را می‌یابد نه تنها پایید و بنیاد آدم دوستی او را تشکیل می‌دهد بلکه شرط عمده و اصل مرکزی آدمیگری از نظر وی نیز هست. فشرده این اصل و اندیشه مرکزی یا فضیلت عمده در آموزشهای سعدی که چکیده حکمت عملی او است - آنچه را که آقای دشتی در نزد سعدی نیافته و از اینرو بر وی خرده گرفته‌اند - در سه بیت معروف زیر مشاهده می‌شود: سه بیتی که بواسطه فشرده‌گی اندیشه و کوتاهی و روشنی سخن می‌توان آن را «فرمول» آدم دوستی سعدی و آدمیگری از دید او نامید:

بنی آدم اعضای یک پیکرند	که در آفرینش زیك گوهرند
چو عضوی بدرد آورد روزگار	دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی‌غمی	نشاید که نامت نهند آدمی <sup>۲</sup>

البته در این «فرمول» که آدم دوستی سعدی و مفهوم آدمیگری از لحاظ او به اوج رسیده اندیشه‌هایی هست که از خود سعدی نیست و آنها را از محیط اجتماعی دوران خود گرفته است. از اینگونه است اندیشه آفریده شدن آدمیان از یک گوهر

۱. همانجا، (گلستان)، ص ۱۲۹.

۲. کلیات سعدی، ص ۸۸.

واعضای يك پيكر بودن آنان. اندیشه نخست در آموزش برخی دینها به صورت هستی یافتن آدمیزادگان از جفت نخستین- آدم و حوا- دیده می شود. از جمله در قرآن چنین آمده است: «ای مردم بترسید از خدای خود، آنکه شما را از يك تن آفرید و از آن يك تن جفت او را و از آن دو تن مردان و زنان زیاد آفرید.»<sup>۱</sup>

و اندیشه مانند کردن جامعه به تن و «اعضای يك پيكر» نیز از دیر باز در نوشته های سخنوران و دانشمندان زیادی دیده می شود. چیزی که هست پیش از سعدی این اندیشه های کلاسیک، در اثبات و تأیید باورها و بینشهای اجتماعی دیگری بکار می روند: بر پدید شدن همه آدمیان از يك جفت یا يك تن تنها برای تأکید همه توانی آفریدگار است و از همانند نمودن جامعه به اعضای يك تن نتیجه می گیرند که کسانی چون قلب، سر یا اعضای عالی دیگر باید همیشه از خدمت کسان دیگر بهره گیرند و دیگران مانند اعضای دانی باید همیشه تنها خدمت کنند. این شیوه استدلال نزد بیشتر متفکران پیش از سعدی دیده می شود. ناگفته نماند که سعدی هم در یکی دو مورد این اندیشه همانندی جامعه به تن را بکار برده است، ولی نتیجه گیری او گذشته از تأیید سامان اجتماعی در دارنده روی دیگر مسأله که داد گستری است نیز هست:

ضرورتست که افراد را سری باشد      و گر نه ملك نکیرد بهیچ روی نظام  
بشرط آنکه بدانند سراکابر قوم      که بی وجود رعیت سریست بی اندام<sup>۲</sup>

و اما موقعیت عمومی سعدی نسبت به این اندیشه ها و منطق «کلاسیک» آنست که آنها را می پذیرد و محتوی و نتیجه گیری هر دو را دگرگون می سازد. از نظر او اگر آدمیزادگان از يك گوهر سرشته شده اند و از يك پدر و مادر هستی یافته اند پس می توانند و باید برادر و خواهر وار در خانواده بزرگ آدمی زندگی کنند و چنانچه در همبستگی یکدیگر چون اعضای يك تن اند پس باید نسبت به هم احساس همدردی داشته باشند و اگر کسی دارای چنین احساسی نیست او عضوی

۱. قرآن: سوره نسا، آیه ۲.

۲. کلیات سعدی (صاحبیه)، ص ۸۴۴.

از این تن نبوده به جامعه آدمیان بستگی ندارد و شایستگی نام بلند آدمی را نخواهد داشت.

در باره «فرمول» آدم دوستی سعدی نکته تأسف آوری به چشم می خورد و آن خاموشی بیشتر ادیبان و محققان و سخن سنجان در خصوص بیت سوم آن می باشد. حال آنکه این بیت جان سخن و شاه بیت این سه بیتی است و دو بیت نخستین در حقیقت نقش زمینه سازی از برای آنرا دارند. این خاموشی که معلوم نیست چگونه و از چه ناشی شده تا اندازه ای به صورت سنت درآمده است. گویی مردان دانش و سخن ما شایسته مقام سعدی نمی دانسته و نمی دانند که شرط عمده آدمیگری را احساس همدردی با دیگران بدانند و با خاموشی خود می کوشند بر این «لغزش» نابخشودنی او پرده فراموشی بکشند. دکتر شفق هنگام بررسی تأثیر اندیشه یگانگی هستی تصوف بر سعدی می نویسد:

«همین روی عرفان و توجه به معنی و مرکز جهان چشم استاد را بازو فکر او را بلند پرواز کرد و نظر جامع و رأی محیط او حقایق را دریافت و از اوج وحدت ندا کرده و بشر را که مانند امروز گرفتار تفرقه بود اینگونه به یگانگی و همداستانی خواند.»<sup>۱</sup>

و سپس برای تأیید گفته خود تنها دو بیت نخستین را می آورد بی آنکه از سومی یادی بکند.

آقای دشتی هم که در اثر ۴۴۰ صفحه ای خود به همه جنبه ها و زوایای سخن و اندیشه سعدی پرداخته و در دو جا با یادآوری اینکه «سعدی بنی آدم را اعضای یکدیگر می گوید»<sup>۲</sup> به این سه بیتی اشاره ای کرده و باز در باره این شاه بیت خاموش مانده اند. هر دوی این یادآوریه ها تصادفاً هنگامی انجام یافته که خود بر سعدی خرده می گیرند و تضاد و تناقضگویی او را نشان می دهند. دور نیست که این بی توجهی

۱. رضازاده شفق، تاریخ ادبیات ایران، تهران ۱۳۳۷، ص ۲۵۹.

۲. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۲۸۵ و ۴۳۶.



«سنتی» به جوهر سخن سعدی در باره آدمیگری، در پی بردن آقای دشتی نیز به اندیشه  
و اصل مرکزی حکمت عملی پیر شیراز نقش داشته است.

## پ - سعدی و دیگران

برای دریافتن کم و زیاد و خوب و بد چیزی یا پدیده‌ای و پی بردن بهتر به کم و کیف  
آن معمولاً آن چیز را با چیزها و پدیده‌هایی از گونه خود مقایسه می‌کنیم. از اینرو  
طبیعی است اگر آقای دشتی نیز برای نشان دادن برخی ویژگیهای سخن سعدی  
نوشته‌های او را در کنار آثار دیگران بگذارد و نتایجی را که می‌خواهند از این مقایسه  
بگیرند. ولی این مقایسه‌ها هر اندازه در زمینه بررسی جنبه ادبی سخن سعدی و  
بویژه نظم او کامیاب بوده به نتیجه گیریهای درخشانی رسیده باشد در زمینه اندیشه‌های  
حکمتی یا بگفته آقای دشتی «در منطقه روح و معنی» سعدی با کامیابی  
کمتری همراه بوده است. این از آن‌روست که نوشته‌هایی که ایشان برای این منظور  
برگزیده‌اند از گونه و ترازی سخن سعدی نیستند و جای شگفتی نیست اگر نتیجه‌هایی  
هم که در این مورد گرفته‌اند به واقعیت نزدیک نباشند. ایشان برای نشان دادن اینکه  
گلستان يك «اندیشه مرکزی و اساسی» ندارد آنرا با نوشته‌هایی چون اعتماد بنفیس  
از ساموئل اسمایلز، شهزاد از ماکس موللی و اخلاق نیکوماخوس از ارسطو مقایسه  
کرده‌اند. ولی پای این مقایسه از چند لحاظ می‌لنگد:

۱- پیش از هر چیز این نوشته‌ها در شرایط زمانی و مکانی بکلی متفاوتی  
پرداخته شده‌اند و بازتابنده جوامعی با ساختهای از پایه دیگری هستند. اخلاق نیکو  
ماخوس را که ارسطو، در سده چهارم پیش از میلاد نوشته چون نوشته‌ای علمی متضمن  
اصول کلی و نظری اخلاق است و مسائل اخلاقی را از نظر گاه سازمان برده‌داری  
جوامع کوچک دولت‌شهر<sup>۱</sup> در یونان بررسی می‌کند. این دولت‌شهرها با همه بازماندگی

اقتصادی خود نسبت به سده‌های میانه‌داری ساخت<sup>۱</sup> منظم اجتماعی، قانونهای پرداخته و سازمانهای برگزیده قانونگذاری و فرمانروایی می‌باشند، حال آنکه گلستان با ناهم‌آهنگیهای خود آئینه تمام‌نمای جوامعی ناهمگون و رنگارنگ از سده‌های میانه است. این جوامع که بر روی ویرانه‌های تمام یا بخشی از چند امپراتوری (بیزانس، ایران، مصر و هند) و سرزمینهای کوچک و بزرگ دیگر پدید می‌آیند اگر چه در آشکار بر پایه اصول اجتماعی یگانه آموزشهای اسلام استوارند ولی در درونشان از برخورد اندیشه‌ها و باورها و آداب و آئینهای گوناگون آش شله قلمکار شگفتی از ناهمانیها و تضادها می‌جوید که هرگز به یک همگونی بالنسبه پایدار نمی‌رسد. و اما شهید شناخته‌ترین اثر ماکیاوللی<sup>۱</sup> سیاستمدار، مورخ، ادیب، تئورسین فنون لشکری و سازمانده ارتشی فلورانس (یکی از پیشرفته‌ترین شهرستانهای ایتالیای ملوک‌الطوایفی سده‌های میانه) و ازسیماهای برجسته نوزایی (رنسانس) اروپا است که ایتالیا چون گهواره آن در سده چهاردهم مانند ستاره سحرگاهی در آسمان تار جوامع کهنه و پوسیده فئودالی و اشرافی اروپا طلوع بامداد عصر نوین را مرده می‌دهد. این اثر که در اوان سده شانزدهم نگارش یافته اگر چه حاوی هسته برخی ناهنجاریهای جامعه فرا رسنده را به شکل جنینی در بردارد با اینهمه نوشته پر

۱. بدنامی «تاریخی» ماکیاوللی (۱۵۲۷-۱۴۶۹) در ظاهر زائیده ضد و نقیضها و بدآموزیهای سیاسی او است: آنچه را انگیزسیون کلیسایی سده‌های میانه چون دلیل گمراه کننده شمردن و قدغن کردن چاپ و خواندن نوشته‌های وی آورده است. ولی ریشه این بدنامی برآستی از «گناه نبخشودنی» او که چون ایدئولوگ پیشتاز بورژوازی خواستار جدا کردن دین از دنیا و سیاست بوده و در این راه پرده رنگ و ریای سران کلیسا و پیشوایان و فرمانروایان دینی را دریده است آب می‌خورد. یکی از هدفهای مرکزی کمندی «ماندراگورا» نوشته وی که از بهترین نمایشنامه‌های رنسانس شناخته شده نشان دادن سیمای واقعی «تیموتئوس» کشیش شهر است که در برابر گرفتن «صدقه برای بینوایان» آماده مهر گذاشتن برپای هر تبهکاری است. در فصل هجدهم «شهریار» زیر عنوان «در باره چگونگی پیماننداری فرمانروایان» می‌گوید: «الکساندر ششم (پاپ اعظم و فرمانروای رم از ۱۴۹۲ تا ۱۵۰۳ - نگارنده) جزو یافتن مردم کادی نکرد و جز این اندیشه‌ای هم نداشت... در توانایی ادعا کردن و سوگند خوردن و سپس بهیچ انگاشتن آن هیچکس به پای او نرسیده است.»

ارزشی است که بسیاری از ویژگی‌های جامعه نوین آینده را در خطوط کلی خود نشان می‌دهد. بالاخره اعتماد بنفس اثر ساموئل اسمایلز نویسنده انگلیسی بازناب ایدئولوژی بورژوازی انگلستان در سده گذشته چون جامعه‌ای پیشرفته و نیرومند - ترین قدرت جهانی است که جز «اعتماد بنفس» و «خواستن توانستن است» به چیز دیگر نمی‌تواند بیندیشد.

۲- بدین گونه می‌بینیم که از دیدگاه اجتماعی چندان جایی برای مقابله و مقایسه این کارها با هم نمی‌ماند مگر اینکه بخواهیم تفاوت این اجتماعها را نشان دهیم و در چگونگی این تفاوت پژوهش کنیم یا اینکه بگوییم هدف همه این کارها یکی است و آن بهر روزی جامعه و افراد آن است. ولی اگر هدف همه این نوشته‌ها را یکی بدانیم این بدان معنی خواهد بود که گلستان هم هدف دارد یا به سخن دیگر دارای «اندیشه مرکزی و اساسی» است و این بانظر آقای دشتی بر آنکه گلستان دارای هدف و اندیشه مرکزی و بنیادی نیست تضاد پیدا می‌کند. گذشته از آن در واقع هدف مشخص این کارها نیز یکی نیست: ارسطو در اخلاق نیکوماخوس می‌خواهد اصول شیوه‌های درست رفتار افراد جامعه «آزادگان» را به دست دهد. از نظر او بردگان، که اکثریت جوامع یونان را تشکیل می‌دادند، آدمیزاده بشمار نمی‌آیند و تنها ابزارهای ناطق‌اند و در مورد آنان گفتگو از اخلاق اصولاً معنی ندارد. از این رو اگر چه در این نظر ارسطو هسته‌ای منطقی هست و آن اینکه نیک و بد و درست و نادرست رفتار برای کسانی مفهوم دارد که آزادی اندیشه و کردار دارند نه بردگان که از خود هیچ خواستی نمی‌توانستند داشت و می‌بایستی در هر کار و هر گام تنها فرمان خداوندان خود را انجام دهند با اینهمه اخلاق ارسطو طبقاتی است و هدف آن راهنمایی افراد طبقات فرمانروا است نه همه آدمیان. در عوض سعدی بابر داشت «بنی آدم اعضای یک پیکرند» در اصل خواهان بهر روزی همه افراد جامعه و راهنمایی آنان است: افراد از هر طبقه و پایگاه، از هر رنگ و نژاد و از هر دین و ایمان. و اما هدف ما کیا وللی در شهزاد که نوشته‌ای از گونه نصیحة الملوك سعدی یا قابوسنامه

کیکاووس و شمگیر است راهنمایی حتی نه طبقات فرمانروا بلکه تنها شخص فرمانروا است. و ساموئل اسمایلز با آنکه در کتابش نشان می‌دهد که بیشتر مردان بزرگ صنعت و کشاورزی و دانش و سیاست بریتانیا از طبقات پائین اجتماع برخاسته‌اند و از این دیدگاه نوشته‌اش جنبه توده‌ای دارد ولی هدف او در واقع پروردن و بهتر و بیشتر آماده کردن مردم انگلستان برای فرمانروایی بر جهان است.

۳- و بالاخره آنکه گلستان اثری است با ارزش ادبی ویژه - ارزشی که کمتر از ارزش اخلاقی و اجتماعی آن نیست و هنوز که هنوز است بزرگترین شاهکار نثر پارسی بشمار می‌رود. حال آنکه اعتماد بنفیس ساموئل اسمایلز، اخلاق نیکوماخوس ارسطو و شهرداد ما کیاوللی نوشته‌هایی اجتماعی و علمی هستند و از نظر ادبی ارزش ویژه‌ای ندارند. البته ارزش ادبی ویژه گلستان نمی‌تواند مانع از آن باشد که آنرا از لحاظ محتوی با هر نوشته و کاری در زمینه حکمت عملی و مسائل اجتماعی بسنجیم تا به تفاوت‌های آنهایی برده سایه روشنها را آید یکی یادگیری را آشکارتر ببینیم. چیزی که هست آقای دشتی در مقایسه گلستان با نوشته‌های مذکور از یک تفاوت در ویژگی ساخت و پرداخت آنها - که بستگی به برون و شکل گفتار دارد - یکر است به یک نتیجه‌گیری از لحاظ درون و محتوا رسیده‌اند. ایشان از این واقعیت که گلستان دارای ساخت و پرداختی چون اخلاق نیکوماخوس نیست و بگفته‌شان بی «سیستم» است نتیجه گرفته‌اند که اندیشه مرکزی ندارد و از این هم بیشتر: «نمی‌توان آنرا کتابی تربیتی و اخلاقی نام نهاد.»<sup>۱</sup>

ناگفته نماند که «اندیشه مرکزی و اساسی» یک نوشته و «سیستم» یا ساخت منظم آن یک چیز واحد نیست. با اینکه گلستان مانند اخلاق نیکوماخوس ساخت با سامانی ندارد - و در مقام اثری دارای شیوه ویژه در گفتار و ویژگی برجسته ادبی

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۲۲۷.

نمی‌توانسته‌ام داشته باشد. ولی دارای اندیشهٔ مرکزی است: یعنی آنچه که پیر در پایان گلستان «در موعظه‌های شافی را در سلك عبارت کشیدن و داروی تلخ نصیحت را به شهد ظرافت بر آمیختن» می‌نامد.

در آنچه مربوط به برون و شکل سخن سعدی در گلستان است این اثر سعدی در ادبیات پارسی مانند ندارد و از اینرو مقایسهٔ آن از نظر شکل و ساخت گفتار با هراتر دیگر حکمتی کاری عبث خواهد بود. شگفت آنست که آقای دشتی که خود به این نکته نظر داشته‌اند و فصل دوم اثر خود را با عنوان «ابداع سعدی» در واقع به نشان دادن بیمانندی گلستان تشخیص داده و در فصل دیگرش با عنوان «گلستان»، می‌پرسند «نظیر گلستان را در آثار بزرگان گذشته کجا می‌توان یافت؟»<sup>۱</sup> باز هم آنرا در کنار نوشته‌های بزرگان گذشته و آینده (نسبت به سعدی) گذاشته می‌نویسند:

البته از کتاب موجزی چون گلستان و حکایت‌های کوچک آن متوقع صحنه-سازیهایی و یکتورهوگو نیستیم ولی انتظار داستانهایی کلیه دمنه را داریم.<sup>۲</sup>

اگر گلستان با داستانهایی مانند کلیله و دمنه پرداخته می‌شد چه بسا چیزی از گونهٔ مرزبان‌نامه-گودرتر از بالاتر ادبی-از آب درمی‌آمد. داستانهایی کلیله و دمنه که متن اصلی آن «پنج‌انتر» شاید بیش از هزار سال پیش از گلستان پرداخته شده در زمان سعدی نیز بیشتر برای خردسالان می‌توانسته دلچسب و آموزنده باشد. و اگر سعدی در گلستان ابداعی کرده‌است آن کاربردن سرگذشتهای کوتاه از زندگی روزانه‌است که گاهی شکل لطیفه یا به گفتهٔ فرنگیان «آنکدت» را بخود می‌گیرد - چیزی که بنظر آقای دشتی امکان «ایجاز و قوت تعبیر»<sup>۳</sup> را از برایش فراهم آورده

۱. همانجا.

۲. همانجا، ص ۲۵۷.

۳. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۷۹.

واز سوی دیگر زمینه در آمیختن بهتر آن با نظم و نتیجه گیریهای بایسته اخلاقی و اجتماعی را به دست داده است.

و اما اگر قبول داشته باشیم که گلستان در آثار بزرگان پیش از سعدی همانند ندارد آنگاه باید آن را از نظر ساخت و شیوه سخن پیش از همه با تقلیدهایی که از آن شده است سنجید. از میان این تقلیدها، که هیچیک به آن اندازه کامیاب نبوده که از گلستان در گذرد یا حتی به پای آن برسد، شاید بهتر دست کم اصیلترا - از همه اخلاق الاشراف عبید زاکانی سخنور نامی سده هشتم هجری باشد. اگر چه سرگذشتهای این نوشته نیز کوتاه است و تاب هم‌آوردی با داستانهای کلیله و دمنه را ندارد ولی آماج دو خردۀ دیگر آقای دشتی بر گلستان نمی‌شود زیرا هم «سیستم» دارد و هم دیدن اندیشه مرکزی و اساسی آن که ریشخند آداب و اخلاق تباه‌اشراف و «بزرگان» است کاردشواری نیست. با اینهمه و با داشتن نثر ساده و روان، گذشته از نظر ادبی از لحاظ درون و محتوی نیز به پای گلستان نمی‌رسد. پیش از هر چیز جامعیت و خلاقیت آن را ندارد.

باید گفت که سنجش قالب و محتوای سخن سعدی نه هدف این گفتار است و نه در گنجایش و توان آن. در اینجا تنها محتوا و اندیشه‌های بنیادی سخنان حکمتی او را در کنار یکی دو پرداختۀ دیگر گذاشته به اختصار بررسی می‌کنیم.

اگر چه دامنه چنین مقایسه‌ای بسیار گسترده است و بطور کلی می‌تواند هر گفتاری درباره حکمت عملی را دربر گیرد اما از دیدگاه بر آورد عینی و منصفانه هر قدر شرایط زمانی و مکانی و ساخت و محتوای آن نوشته‌هایی که برای مقایسه برمی‌گزینیم به سخن سعدی نزدیکتر باشد بهتر خواهد بود. بیش از همه آثاری با داستانها و سرگذشتهای آموزنده و نتیجه گیریهای اجتماعی و اخلاقی و واجد ارزش ادبی دارای چنین شرایطی هستند. از این لحاظ کلیله و دمنه، قابوسنامه، سیاستنامه، اخلاق الاشراف عبید زاکانی، بهارستان جامی، پریشان قآنی و آثاری از اینگونه، مناسبتر از همه‌اند.

دربك پژوهش دامنه‌دار بيگمان مقايسه سخنان حكمتي سعدي با اينگونه آثار، سودمند و درموردی ناگزير خواهد بود. بويژه مقايسه برخی نظريات قابوسنامه و سياستنامه - که فقط مجموعه‌هایی از سر گذشتهها و «اخبار» نيستند بلکه به مسائلي از سياست و کشورداری و آداب و رسوم فرمانروایی آن دوران از نظر زمامداران نیز پرداخته‌اند - با نصيحة الملوك سعدي، بابهای اول گلستان و بوستان و بیشتر قصيده‌های وی که در آنها به ملوک اندرز می‌دهد و ديگر گفتارهای او در این زمینه می‌تواند روشنگر مسائل اجتماعی و اخلاقی بسیار باشد. ولی در این گفتار کوتاه مجال سخن نيست، مضافاً اینکه در چند مورد گذشته از برخی از این نوشته‌ها بمناسبت‌هایی ياد کرده‌ایم و لذا مقايسه مورد نظر را تنها با دو نوشته نظری و علمی در زمینه اخلاق انجام خواهيم داد: با اخلاق ناصری از نصيرالدين طوسي و اخلاق نیکو ماخوس از ارسطو.

علت انتخاب این دو نوشته نظری، که بیش از نوشته‌های ديگر در زمینه حکمت عملی از شرایطی که بر شمرديم بدورند، نشان دادن نادرستی آن قسمت از منطق دشتی است که «اگر در سخن سعدي سيستم نيست این بمعنای نبودن اندیشه مرکزی و بنيادی در نوشته او و تربیتی و اخلاقی نبودن آن نیز هست». البته در نظرات اخلاقی سعدي در برابر این نوشته‌های نظری نوعی «افت نراز علمی» دیده می‌شود. ولی چنانکه خواهيم دید این مقايسه یکسره بزبان نظرات اخلاقی سعدي هم نيست و تنها جنبه‌های ضعف آن نيست که در این رهگذر آشکار می‌شود بلکه جنبه‌های قوت آن نیز هویدا می‌گردد.

طبیعی است که برای چنین سنجشی می‌شد هر نوشته نظری و علمی دیگری را از متفکران ایرانی و غیر ایرانی بر گزید و اگر انتخاب ما بر این دو نوشته قرار گرفته از آنرو است که پای اخلاق نیکو ماخوس را آقای دشتی خود به میان کشیده‌اند، اگر چه استناد مشخصی به هيچ گفته‌ای از آن نکرده‌اند. ولی کار خواهی طوسي را از آنرو به میان می‌آوريم که گذشته از هم‌زبان و هم‌زمان بودنش با سعدي

به گفته ویکنس خاورشناس انگلیسی، اخلاق ناصری «... بهترین اثر اخلاقی است که در سده‌های میانه در ایران - اگر نه در همه قلمرو اسلام - پرداخته شده است.»<sup>۱</sup> صفت بهترین در اینجا پیش از هر چیز معطوف به جامعیت این نوشته است. جلال همایی استاد دانشگاه این جنبه از نوشته طوسی را در ادبیات فلسفی پارسی، در مقدمه‌ای که بر منتخب اخلاق ناصری نوشته چنین بیان می‌کند:

«کتاب اخلاق ناصری... در علم اخلاق و حکمت عملی نوشته شده و رؤس مسائل و مطالب این علم را که حکمای بزرگ در باره هر سه قسمت (هر سه قسمت حکمت عملی. نگارنده) تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن در تألیفات خویش نوشته‌اند خواجه در این کتاب جمع کرده.»<sup>۲</sup> خواجه طوسی خود در این اثر یادآور می‌شود که در نوشتن بخش اول آن «تهذیب اخلاق» از کتابی به همین نام از ابن مسکویه<sup>۳</sup> و در بخش سومش از سیاست مدن فارابی<sup>۴</sup> و بطور کلی در پرداختن آن از نوشته‌های پیشینیان - بویژه ابن سینا - بهره گرفته، ولی این آثار را رونوشت نکرده است.

#### اجتماع و فضیلت عمده از دیدگاه خواجه نصیر طوسی

پدید شدن دانشمند و متفکر بزرگی چون خواجه نصیرالدین طوسی در زمان سعدی یا دورانی که دانش و فلسفه رونق خود را از دست داده و امکان پرداختن به آنها تقریباً از میان رفته خود پدیده‌ای استثنایی است. این استثنا فقط از اینجا پیش می‌آید که خواجه در شرایط کاملاً متفاوتی زندگی می‌کند: او در دستگاه اسمعیلیان خدمت می‌کند: دستگاهی که با خلافت در یک نبرد مرکب و زندگی - بمفهوم مادی و معنوی

۱. نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری (چاپ انگلیسی) لندن ۱۹۶۴، ص ۹.

۲. منتخب اخلاق ناصری به اهتمام جلال همایی، تهران ۱۳۲۰، ص ۶، غ.

۳. نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری تهران، جاویدان ۱۳۴۶، ص ۵.

۴. همانجا، ص ۲۲۰.



آن هر دو در گیر است و بر خورد آن با دانشها و اندیشه‌های فلسفی روی هم رفته نقطه مقابل بر خورد خلافت و مقامات رسمی است. ولی حتی طوسی نیز از تأثیر کلی جریان انحطاطی علوم بویژه فلسفه آن دوران که دور شدن هر چه بیشتر از واقعیات زندگی و در افتادن در گرداب استدلالهای کلامی پوک مظهري از آن است بر کنار نمی‌ماند. این تأثیر در استنباط کلی خواجه از اجتماع و طبقات و همبستگی میان آنها نیز دیده می‌شود. گفتارهای او پیرامون این مسائل اگر چند قیاسی و استدلالی و بظاهر ساده و منطقی است ولی نیک که بنگریم نامنظم و ساختگی و ذهنی و دور از واقعیت است. درباره چگونگی اجتماع و اقسام آن بر آنست که:

چون افعال ارادی انسانی منقسم است بدو قسم، اول خیرات، دوم شرور، پس اجتماعات نیز منقسم باشد بدین دو قسم. اول آنکه سبب آن از قبیل خیرات بود دوم آنکه سبب آن از قبیل شرور بود. اول را مدینه فاضله خوانند دوم را مدینه غیر فاضله.<sup>۱</sup>

بسیار روشن است که واقعیت دو گونه بودن «افعال ارادی» آدمیان دلیل بر آن نیست که کسانی همیشه «خیرات» کنند و دیگران همواره «شرور». از همه مردم در جریان زندگی کارهای نیک و بد هر دو سر می‌زند و تنها نسبت این دو بهم «شدت» آنهاست که در کسان متناسب با پرورشی که در کودکی می‌یابند و آگاهی و خصایلی که پس از رشد و بلوغ دارا می‌شوند متفاوت است. گذشته از این معیار عینی کارهای نیک و بد در آخرین تحلیل، سود و زیان جامعه است. بسا کسانی که بگمان خودکاری نیک انجام می‌دهند و این کارشان برای دیگران بد است، زیرا به زیان آنان تمام می‌شود. وابسته نکردن «افعال ارادی» مردم به معیار سود و زیان اجتماع، بمعنای تهی کردن واژه‌های نیک و بد از محتوا و واقعی آنهاست.

دیگر آنکه نیک و بد بودن کارهای ارادی آدمیان خود بخود نمی‌تواند دلیلی

۱. نصیرالدین طوسی: اخلاق ناهری، ص ۲۵۳.

برای بخش جامعه‌ها بردو گونه نيك و بد باشد. چنان «مدینه»هایی که سراپا نيك یا سر تا پا بد باشند وجود ندارند و دست کم در شرایط سده‌های میانه سخن از جوامع فاضله به معنای مطلق آن راندن چیزی جز پندار مبتنی بر آرزو نیست. هسته این پندار آشکارا از جمهوری افلاطون گرفته شده که بر آن رنگ ایمانی زده و مدینه غیر فاضله را در برابر آن گذاشته‌اند.

البته جامعه‌ها نسبت به یکدیگر می‌توانند رویهم‌رفته بهتر یا بدتر باشند، بسته به اینکه در آنها شرایط کار و آسایش و فرهنگ مادی و معنوی در چه حد و سطحی و برای چه اندازه از مردم فراهم باشد. گذشته از آن در اوضاع و احوال سده‌های میانه که فرمانروایان، خداوندان مال و جان همه مردمند چنانچه زمامداری خردمند و دادگستر بر سر کشور یا جامعه‌ای استوار شود برخی شرایط «مدینه فاضله» فراهم می‌گردد و اگر زمام کارها به دست آدمی نابخرد و نابکار افتد مدینه «غیر فاضله» می‌شود. خواهی طوسی به این نکته نظر دارد، هر چند مانند بیشتر موارد دیگر از دریچه ایمان به آن می‌نگرد. در فصل چهارم از گفتار سوم اثر خود (سیاست مدن) که عنوان «در سیاست ملك و آداب ملوك» را دارد پیرامون انواع سیاست و سانس (سیاستمدار) می‌نویسد:

گوییم سیاست ملك که ریاست ریاسات باشد بردو گونه بود و هر یکی را غرضی باشد و لازمی. اما اقسام سیاست: اول سیاست فاضله باشد که آنرا امامت خوانند و غرض از آن تکمیل خلق بود و لازمش نیل سعادت. دوم سیاست ناقصه بود که آنرا تقلب خوانند و غرض از آن استعباد خلق بود و لازمش شقاوت و مذلت.

وسانس اول تمسك به عدالت کند و رعیت را بجای اصدقا دارد و مدینه را از خیرات عامه مملو نماید و خویش را مالك شهوات دارد.  
وسانس دوم تمسك به جور کند و رعیت را بجای خول و عبید دارد و مدینه

را از شرور عامه مملو نماید و خویشتن را بنده شهوات دارد.<sup>۱</sup>

اندازه تأثیر نقطه نظرهای ایمانی در نظرات اجتماعی خواجه آنگاه که در فصل سوم همین گفتار زیر عنوان «در اقسام اجتماعات و شرح احوال مدن، پیرامون چگونگی مردم مدینه فاضله سخن می‌دارد بهتر دیده می‌شود. او با تکیه به شعار «المسلمون بد واحد علی من سوائهم» (مسلمانان دست یکتا هستند بر آنانکه جز ایشان‌اند) می‌گوید: «اهل مدینه فاضله اگر چه مختلف باشند در اقصای عالم بحقیقت متفق باشند چه دلهای ایشان بایکدیگر راست بود و به محبت یکدیگر متجلی باشند.»<sup>۲</sup>

ولی این سخنان خواجه مانند شعار برادری گفته‌هایی دور از واقعیت زندگی است زیرا پایه و اساس نظر او را درباره چگونگی همبستگی میان افراد اجتماع در واقع همان منطق شناخته دوران بردگی و سده‌های میانه مبنی بر همانندی جامعه به تن آدمی و فرمانروایی سر یا دل و خدمتگذاری دست و پا و دیگر اعضا تشکیل می‌دهد: «هر یکی از ارکان منزل نسبتاً با منزل به مثابه هر یکی از اعضای مردم باشد نسبت با مجموع بنیه. بعضی رئیس و برخی مرئوس، جمعی شریف و گروهی خسیس.»<sup>۳</sup>

و در فصل پنجم از مبحث دوم «در سیاست خدومه و عبید» می‌گوید: «بیاید دانست که خدم و عبید در منزل به منزله دست و پا و جوارح دیگر باشند از بدن.»<sup>۴</sup>

ناگفته نماند که طوسی چون بسیاری دیگر از دانشمندان و حکما در همانندی زیردستان یا «خدم و عبید» به دست و پا و دیگر جوارح بدن راه اطلاق نمی‌پوید و تا اندازه‌ای به جنبه دیگر مسئله نیز نظر دارد. در همین جا می‌افزاید:

۱. نصیرالدین طوسی: اخلاق ناهری، ص ۲۷۵.

۲. نصیرالدین طوسی: اخلاق ناهری، ص ۲۵۸.

۳. همانجا، ص ۱۸۰.

۴. همانجا، ص ۲۱۴.

و اگر نه وجود این طایفه بود ابواب راحت مسدود گردد و بتوسط قیام وقوع متواتر و حرکات و سکنات مختلف و اقبال و ادبار متوالی که مقتضی تعب ابدان و سقوط هیبت و ذهاب و قار باشد بمهمات قیام نتوان نمود. پس باید که بر وجود این جماعت شکر گذاری بشرط بجا آورند و... انواع رفق و مدارات و لطف و مواسات دراستعمال ایشان بکار دارند.<sup>۱</sup>

با اینهمه، چنین یادآوری در نزد خواجه طوس جنبه استثنایی دارد و اصلی بنیادی و عمده نیست، اگر چه احتمال زیاد آنست که آن منطق سده‌های میانه‌ای را به همراهی گفتار سوم کتاب از خود «معلم دوم» (فارابی) گرفته باشد.<sup>۲</sup> در هر حال چه مایه تفاوت است میان این استنباط تأیید آمیز از شرایط موجود در اجتماع با نظر سعدی پیرامون چگونگی همبستگی میان سروتن جامعه در سده‌های میانه: «پادشاهان سرند و رعیت جسد، پس نادان سری باشد که جسد خود را به دندان پاره کند»<sup>۳</sup>

یا آن دویستی که پیشتر از آن یاد کردیم:

ضرورت است که افراد را سری باشد و گرنه ملك نگيرد به هیچ روی نظام بشرط آنکه بداند سر اکابر قوم که بی وجود رعیت سری است بی اندام<sup>۴</sup> برای يك داوری مستدلتر درباره سیستم اخلاقی خواجه طوس نگاهی به فضیلت عمده او می‌اندازیم و آنرا با فضیلت نظیر نزد سعدی می‌سنجیم. چنانکه پیشتر دیدیم فضیلت عمده هر سیستم اخلاقی تا اندازه زیادی بطور فشرده ماهیت بنیادی آن سیستم را منعکس می‌کند. فضیلت عمده طوسی به پیروی از مکتبهای

۱. نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری، ص ۲۱۵.

۲. همانجا، ص ۲۲۰.

۳. کلیات سعدی، (نصیحة الملوك)، ص ۵۳.

۴. همانجا، (صاحبیه)، ص ۸۴۲.

اخلاقی کلاسیک، «عدالت» است. هم او خود این نکته را به شیوه استدلالی ولی بسیار انتزاعی و برکنده از واقعیت ثابت می‌کند. در فصل هفتم از بخش دوم گفتار نخست همان تهذیب اخلاق تحت عنوان «در بیان شرف عدالت بر دیگر فضایل...» می‌نویسد:

لفظ عدالت از روی دلالت مبنی است از معنی مساوات<sup>۱</sup> و تعقل مساوات بی اعتبار وحدت ممتنع و چنانکه وحدت به مرتبه اقصی و درجه اعلی از مراتب و مدارج شرف و کمال مخصوص و ممتاز است و سر بیان آثار او از مبدأ اول که واحد حقیقی او است در جملگی معدودات مانند فیضان انوار وجود است از علت اولی که موجود مطلق او است در جملگی موجودات. پس هر که به وحدت نزدیکتر وجود او شریفتر. بدین سبب در نسبت هیچ نسبت شریفتر از نسبت مساوات نیست چنانکه در علم موسیقی مقرر شده است و در فضایل هیچ فضیلت کاملتر از فضیلت عدالت نیست چنانکه در صناعت اخلاق معلوم می‌شود چه نسبت حقیقی عدالت است و جز او هر چه است نسبت به او اطرافند و مرجع همه به او.<sup>۲</sup>

در اینجا باز گواها استدلالهای کلامی و ساختگی هستیم که ریشه‌اش از دوری آنها از واقعیت زندگی و کوشش در اشتقاق اصول اخلاقی از احکام حکمت الهی و دانش دین آب می‌خورد. در سخنان بالا چند اصل و حکم آمده که اگر چند ظاهر بهم بستگی زنجیر وار دارند و از یکدیگر ناشی می‌شوند ولی در واقع هم بستگی استواری میان آنها نیست.

خواجه طوسی پس از شناساندن واژه عدالت از اصل کلامی «موجود مطلق بودن علت اولی» به این نتیجه می‌رسد که «هر که به وحدت نزدیکتر وجود او شریفتر» و سپس از این نتیجه به دو نتیجه دیگر: یکی آنکه «هیچ نسبت شریفتر از نسبت

۱. این واژه راطوسی بمفهوم امروزی نصف، عدل و تعادل بکار می‌برد.

۲. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناهری، ص ۱۰۰.

مساوات نیست» - که بنظری در علم موسیقی نیز مقرر شده - و دیگری آنکه «هیچ فضیلت کاملتر از عدالت نیست» بدانگونه که در اخلاق معلوم می‌شود. چگونگی این «معلوم شدن» در اینجا روشن نشده حال آنکه حکمی که بر مبنای «صناعت اخلاق» باید معلوم گردد همین «شرف عدالت بر دیگر فضایل» است.

پس از این رشته سخن را به شناساندن «عادل» و انواع آن می‌کشاند. دادگر را کسی می‌داند که «مناسبت و مساوات می‌دهد چیزهای نامتناسب و نامتساوی را»<sup>۱</sup> و از گفتگوهای نظری خود نتیجه می‌گیرد که استواری عدالت مستلزم وجود سه شرط است: ناموس الهی، حاکم انسانی و دینار.<sup>۲</sup> این عوامل تنها شرایط دادگری و دادگستری نیستند بلکه خود اجرا کننده آن نیز می‌باشند. طوسی برای تأیید گفته خود که «ناموس اکبر من عندالله» است استناد به نامه نیکوماخوس ارسطومی کند. ولی همانگونه که ویکنس نیز یادآوری می‌کند این استناد بجا نیست<sup>۳</sup> زیرا ارسطو چنین گفته‌ای ندارد. به احتمال زیاد خواهی این استناد را هم از دیگران گرفته است.

در نظرات اخلاقی سعدی دادگری و عدالت مظهر و شکل مشخصی از فضیلت عمده او که نیکوکاری است مربوط به بالاترین لایه اجتماع است. چنانکه در بند گذشته دیدیم سعدی در نوشته‌هایش به شناساندن دادگری، نشان دادن جای آن در میان فضیلت‌های دیگر و چند و چون اهمیت آن نمی‌پردازد ولی با نمونه‌های زنده‌ای که از وضع و حال مردم گرفته رساتر از هر تعریف و توصیف استدلالی ماهیت آنرا می‌نمایاند.

بالاخره طوسی متناسب با سه شرط نامبرده دادگستری و در برابر سه گونه دادگر سه گونه ستمگر می‌گذارد و برای تأکید آن باز به ارسطو استناد

۱. نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری، ص ۱۰۲.

۲. همانجا، ص. ۱۰۳.

۳. اخلاق ناصری. چاپ انگلیسی، ص ۲۸۲.

می کند<sup>۱</sup>:

و برمنوالسخن ارسطاطاليس وقواعد گذشته جائز سه نوع بود. اول جائز اعظم و آن کسی بود که ناموس الهی را منقاد نباشد. دوم جائز اوسط و آن کسی بود که حاکم را مطاوعت نکند. سوم جائز اصغر و آن کسی بود که بر حکم دینار نرود و فسادیکه از جور این مرتبه حاصل آید غصب و نهب اموال و انواع دزدی و خیانت باشد و فسادى که از جور آن دو مرتبه دیگر باشد عظیم تر از این فسادها بود.<sup>۲</sup>

دیدن این نکته دشوار نیست که با همه شیوه استدلالی طوسی در تجزیه و تحلیل و ساخت واجد «سیستم» نوشته او بنیاد عمده و کلی آراء اخلاقی وی را نیز چون بیشتر حکما و فلاسفه آن دوران منطبق جامعه فتوئالی و اصول کلامی تشکیل می دهد و با نقطه نظرهای اخلاقی سعدی، که با همه پراگماتیسم خود و نداشتن ساخت و سیستم منظم از زندگی روزانه مردم ریشه می گیرد تفاوت اصولی دارد.

مظهر بسیار گویای تفاوت اصول و آموزشهای اخلاقی طوسی و سعدی چگونگی استنباط آن دو از ستم و ستمگری است. طوسی بنا بر حکمت «کلاسیک»، ماهیت ستمگری را بطور کلی درسر باز زدن از فرمان می بیند، و این در آخرین تحلیل بینشی از دیدگاه زبردستان است. ولی برای سعدی بدپیروی از منطق ساده زندگی محتوای بنیادی ستم، عبارت از مردم آزاری است و بزرگترین ستمگر کسی است که بیش از دیگران مردم را رنج می دهد اگر چه به باور خود ناموس الهی را منقاد باشد. در شرایط سده های میانه کمتر فرمانروای ستمگری رامی توان یافت که بنام ناموس الهی ستم نوزیده باشد. در بیت های زیر، سعدی تصویر روشنی از «جائز اعظم» و حال و روز مردم بدست می دهد که از همه تعریفها و استدلالهای طوسی بهتر ماهیت ستمگری را نشان می دهد:

۱. در اخلاق ناهری بیش از چهل بار به ارسطو استناد شده است.

۲. نصیرالدین طوسی: اخلاق ناهری، ص ۱۰۴.

که فرماندهی داشت بر کشوری	حکایت کنند از جفا گستری
شب از بیم او خواب مردم حرام	در ایام او روز مردم چوشام
بشب دست پاکان از او بردعا	همه روز نیکان از او در بلا

### فضیلت آمده در جامعه ارسطو

ارسطو از لحاظ شرایط زمانی و مکانی و ویژگیهای جهان بینی خود یکی از دورترین متفکران نسبت به سعدی است. وی نزدیک به ۱۷ سده از سعدی فاصله زمانی دارد، فاصله شرایط اجتماعی و اندیشه و باور جوامع آن دو نسبت بهم نیز کمتر از آن نیست: ارسطو وابسته به جامعه کوچک و ریز بافتی از دولت شهرهای یونان است که بر اقتصاد برده داری استوار است و در آن دین طبیعی یا باور و ایمان مبنی بر پرستش نیروهای طبیعت و خدایان نماینده آنها در حال از میان رفتن است ولی هنوز یک دین مشخص و سازماندار با خدای یگانه و «آبستره» جای آن را نگرفته است. اما سعدی در جامعه بسیار گسترده و رنگارنگ اسلامی در سده های میانه که بنیاد اقتصادی آن را ساخت قنودالی تشکیل می دهد و دارای دین سازمان یافته با اصول و نهادهای ریشه گرفته بر پایه پرستش خدای یگانه است دیده به جهان می کشاید.

بالاخره تفاوت دیگر از لحاظ وضع دانش و فلسفه در این دو جامعه و موقعیت شخصی ارسطو و سعدی نسبت به آنهاست. در جوامع یونان دوران ارسطو دانشها تازه از درون دانسته های محدود و آمیخته به اوهام و خرافات بیرون می آیند و بنیان می گیرند. ارسطو خود چون یکی از بزرگترین دانشمندان و متفکران دوران باستان با دانش جامع و «آنسیکلوپدیک» خویش در بنیان گذاری شاخه های از علوم مانند فیزیک، زیست شناسی (جانوران)، اخلاق، سیاست، منطق و روانشناسی نقشی



برجسته دارد. ولی سعدی پیش از هر چیز سخنور است و فعالیت هنری او در شرایطی انجام می‌گیرد که دانش و فلسفه پس از یکدوران دوسه سده‌ای شکوفندگی، به دنبال سلطهٔ تعصب دینی و آشفتگی اوضاع اجتماعی راه خمودگی و تباهی می‌پیماید و در فرجام آن حتی امکان يك آشنایی بالنسبه ژرف و جامع درخور سخنوری چون او به حکمت نظری را نمی‌یابد.

با اینهمه آنچه لزوم چنین مقایسه‌ای را پیش می‌آورد گذشته از استناد آقای دشتی به اخلاق نیکوماخوس برای نشان دادن اینکه گلستان اندیشهٔ مرکزی ندارد آن واقعیت است که نوشته‌ها و کارهای حکمتی متفکران دوران سعدی و پیش از او (بویژه در سده‌های سوم، چهارم و پنجم هجری) پراست از اندیشه و باور فیلسوفان یونانی و پیش از همه افلاطون و ارسطو. نکتهٔ شایان توجه آنست که بیشتر حکما در حالی که از اندیشه‌های افلاطون الهام می‌گیرند اصرار دارند که آنها را به ارسطو نسبت دهند. گویی استناد به ارسطو در سده‌های میانه هم باب بوده، چنانکه اخلاق ناصری نیز از این هنجار برکنار نمانده است. و یکس در پیشگفتاری که بر ترجمهٔ انگلیسی این اثر نگاشته می‌گوید: «تذکار اینهمه نام ارسطو در سراسر نوشته‌ای که ابناشته از روح افلاطون است مایهٔ شگفتی است.»<sup>۱</sup>

از این لحاظ شاید نگاهی به نظرات اخلاقی افلاطون - که هستهٔ آن همان آموزشهای سقراط است - و سنجیدنشان با اصول اخلاقی طوسی و ارسطو می‌توانست پرنویشتری بر این گفتگو بیفکند. اما از آنجا که چنین سنجشی سخن را از چار-چوب این گفتار بیرون می‌برد از آن درمی‌گذریم و مقایسهٔ با ارسطو را نیز به یکی دراصل عمدهٔ اجتماعی و اخلاقی او محدود می‌کنیم.

با آنکه بنیاد جهان‌بینی ارسطو بررد اندیشه‌ها و آرای استاد او افلاطون و تجدید نظر در آن نهاده شده با این حال وی برخی از نظرات اجتماعی استاد را

۱. اخلاق ناصری، چاپ انگلیسی، ص ۱۸.

می‌پذیرد. البته جز این نیز نمی‌تواند باشد، زیرا هر اندازه هم جهان‌بینی ارسطو نقطه عطفی در فلسفه و بینش اجتماعی زمان خود بشمار آید باز هم بر زیربنای اقتصاد برده‌داری جوامع یونان استوار است. از جمله نظراتی که ارسطو می‌پذیرد یکی لزوم وجود برده در جامعه است که افلاطون در اثر خود بنام *جمهوری* مطرح کرده است. تنها تفاوت میان آنها در این مورد تبار برده‌هاست: در حالی که افلاطون با شیوه اندیشه «ایده آلی» خود خواهان آنست که برده‌های جمهوری او غیر یونانی باشند ارسطو با برونگرایی خود و بانگ‌ریستن بر مسائل اجتماعی از دیدگاه اقتصادی پافشاری ویژه‌ای بر این نکته ندارد. آنچه از لحاظ او اهمیت دارد نقش اقتصادی برده است. در اثر عمده اجتماعی خود بنام *سیاست* که آنرا بر پایه بررسی قوانین ۱۵۸ دولت‌شهر آن دوران یونان پرداخته است برده را تنها ابزار ناطق می‌شمارد.<sup>۱</sup>

نکته نظر اجتماعی دیگری را که ارسطو از افلاطون گرفته اشکال و انواع فرمانرواها و چگونگی خوب و بد آنها است و در این مورد می‌کوشد به نظریه افلاطون مبنی بر دو گروه سه گانه حکومت‌های خوب و بد توجه و محتوای منطقی بر پایه عینی بدهد. معیار خوبی و بدی فرمانروایها از لحاظ او نه شکل آنها بلکه آن واقعیت است که این حکومتها نماینده سود چه طبقاتی از اجتماع و چه اندازه از مردم هستند و در عمل قدرت از آن کدام بخش از جامعه است. اینجا است که نزد ارسطو در مقام نماینده طبقات میانه جامعه دوران خود اصل «میان‌روی» که مقوله مرکزی در فلسفه اجتماعی او است به میان می‌آید: اگر قدرت در دست یکنفر یا عده‌ای قلیل متمرکز شود «تیرانی» یا خود کامگی و الیکارشی یا فرمانروایی گروهی کوچک از بالاترین لایه اجتماعی پدید می‌شود و اگر قدرت به دست همه بیفتد آنارشی یا بی‌قدرتی و هرج و مرج دست می‌دهد که هر سه بدند. از اینرو به

۱. ارسطو، سیاست، دفتر یکم، بندهای ۲ و ۵.

نظر او، قدرت حکومتی باید در مرز میانه این دو وضعیت یا اینکه در دست طبقات میانه- که در دولتشهرهای یونان نیز اکثریت آزاده‌ها را تشکیل می‌دادند- جا گیرد.

میانه‌روی بویژه در سیستم اخلاقی ارسطو نقش بزرگی دارد و پایه همه فضایل اخلاقی او را تشکیل می‌دهد. به نظر او همه فضیلت‌ها مرز میانه دو کیفیت سرشتی کرانه‌ای‌اند: مانند دلیری که میانه گستاخی و بزدلی است، داد و دهش که میانه پستی و مشت بستگی و ریخت و پاش است و از اینگونه. پس از ارسطو و به پیروی از او میانه‌روی در نزد بسیاری از فیلسوفان مهم‌ترین مقوله اخلاقی می‌گردد و شماری از حکیمان قلمرو اسلامی- آنچنانکه در مورد طوسی نیز دیدیم- عدالت را چون فضیلت عمده اخلاقی از اصل میانه‌روی و «مساوات» یا «خیر الامور اوسطها» فرو می‌گیرند.

و اما فضیلت عمده در نزد ارسطو نیز نیکوکاری است، اگر چه بانیکوکاری سعدی دارای تفاوت کیفی است. از لحاظ ارسطو نیکوکاری دو نوع است: اتیکی و دیانواتیکی.<sup>۱</sup> نیکوکاری اتیکی جنبه احساساتی و قصدی دارد و در فعالیت عملی آدمیان رخ می‌دهد و نیکوکاری دیانواتیکی جنبه تعقلی و حکمتی دارد و در فعالیت ذهنی و نظری آنان پدید می‌گردد. در اولی، بیشتر عادت‌ها، احساسات و خواست‌ها که عواملی نهادی و سرشتی آدمیانند نقش عمده دارند و در دومی خردمندی و اندیشه- گری: آنچه که بطور عمده از راه اندوختن دانش و حکمت فراهم می‌گردد. فضیلت عمده ارسطو دومی است: یعنی نیکوکاری دیانواتیکی یا فعالیت نظری و علمی.<sup>۲</sup> ولی در نزد سعدی، چنانکه دیدیم، فضیلت عمده بطور کلی نیکوکاری است، نیکو- کاری ناشی از احساسات و اراده یا به اصطلاح ارسطو نیکوکاری اخلاقی، و این چیزی است که در نردبان مراتب فضیلت‌های ارسطو در پائین‌ترین پله‌ها جای

۱. ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، دفتر یکم، بند ۱۲، Dianoethics.

۲. همانجا، دفتر ششم، بند ۱.

دارد.

البته در این تفاوت میان نیکوکاری اتیکی و دیانواتیکی نزد ارسطو تا اندازه‌ای واقعیت بی‌ارجی کار بدنی در جوامع برده‌داری نیز منعکس است. در آن جوامع، کار بدنی ویژه برده‌ها و طبقات پایین اجتماع است و نه تنها ارزشی ندارد بلکه پست هم شمرده می‌شود و تنها کار فکری است که ارج دارد. بازمانده‌های چنین استنباطی اگر چه تا به امروز هم کشیده شده ولی حتی دیگر در دوران فتودالیت به آن شدت زمان برده‌داری نیست. سعدی از لحاظ اخلاقی تفاوتی میان کار بدنی و فکری نمی‌گذارد و کار را، هر چه باشد، مایه سر بلندی می‌شمارد:

هر که نان از عمل خویش خورد      منت از حاتم طایسی نبرد<sup>۱</sup>  
نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود      مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد<sup>۲</sup>

این تفاوت میان فضیلت‌های عمده سعدی و ارسطو یک چیز تنها ذهنی و استنباطی نیست. از دیدگاه بر ونگرایی نیز بیگمان دانش و شناخت پدیده‌های طبیعت و اجتماع بزرگترین وسیله خدمت به جامعه انسانی را به دست می‌دهد و تنها یک خدمت دانشمند برجسته‌ای به اجتماع - یانیکوکاری دیانواتیکی او - می‌تواند همه نیکو- کاریهای اتیکی سراسر زندگی یک تن ارزش بیشتری داشته باشد. بدینگونه در فضیلت عمده سعدی و بر بنیاد آن ماهیت نظرات اخلاقی او در برابر فضیلت عمده و بطور کلی سیستم اخلاقی ارسطو در واقع قدری افت نشان می‌دهد.

نکته نظرهای اخلاقی سعدی با ویژگیهای پراکماتیستی و - تا اندازه زیادی غریزی آن، اخلاق او را بصورت اخلاق قصدی - احساساتی که ویژگی همه اخلاقهای ایمانی خرد گریز است درمی‌آورد. از لحاظ سعدی معیار ارزیابی یک عمل اخلاقی بطور عمده احساسات و خواست افراد (در همدردی و کمک) است. گاهی این معیار چنان از واقعیت زندگی جدا شده و دور می‌گردد که بیشتر رنگ انگیزه ایمانی در نیکو-

۱. کلیات سعدی (گلستان)، ص ۱۳۸.

۲. همانجا (قصاید)، ص ۴۲۹.

کاری را به خود می‌گیرد، اگر چه مانند همه آموزشهای اخلاقی خردگریز دارای هسته و محتوای تکرر وانه و خودخواهانه است:

تونیکویی کن و در دجله انداز که ایزد در بیابانت دهد باز<sup>۱</sup>  
با اینهمه باید مواظب بود که ارزش منفی این افت رایش از آنچه در واقعیت هست بالاتریم. فضیلت عمده و محتوی کلی اخلاق ارسطو نیز با آنکه در برابر همه اینکها - چه غیر تعقلی و چه تعقلی - در دوران باستان و سده‌های میانه در بالاترین سطح است خالی از کمبود نیست و ریشه‌های کمبودها از بینش اجتماعی ارسطو آب می‌خورد. در اینجا ما به یکی دوتا از مهمترین آنها اشاره می‌کنیم:

یکی اینکه دامنه آموزشهای اخلاقی ارسطو محدود به آزادهاست. واقعیت آدم نشردن بردگان خود کمبودی بنیادی در سیستم اخلاقی ارسطو است. بردگان اگر از آزادی عمل محرومند و از اینرو در برابر خداوندانشان مسئولیت اخلاقی ندارند این دلیل آن نیست که واجد احساسات انسانی و خواست و توانایی انجام نیکوکاری «اتیک» نیستند، بگذریم از اینکه در همان دوران باستانی از میان بردگان، خردمندانی چون «ازوپ» و مردانی چون اسپارتا کوس پیا خاسته‌اند. این محدودیت بینش اخلاقی و اجتماعی ارسطو کجا و آن سعه نظر سعدی در «بنی آدم اعضای یک‌پیکرند» کجا؟

دوم اینکه فضیلت عمده ارسطو را در واقع آزاده‌ها و حتی همه افراد طبقات بالای اجتماع نیز نمی‌توانند پیروی کنند. در جوامع برده‌داری (و نه تنها برده - داری بلکه در جوامع فئودالی و حتی در شرایط امروزی نیز) با سطح پایین فرهنگ همگانی، نیکوکاری «دیانوناتیک» در عمل به صورت خواستی ایده آلی و اتوپییک<sup>۲</sup> باقی می‌ماند.

۱. همانجا (مثنویات)، ص ۸۶۰.

۲. اوتوپیا، عنوان نوشته تامس مور (۱۴۷۸-۱۵۳۵) سیاستمدار انگلیسی، نام جزیره ایست خیالی که مور جامعه خوشبخت خیالی خود را در آن جاداده و جان خود را

سوم - و مهمتر از همه - اینکه فعالیت علمی و نظری هنوز بخودی خود نمی تواند عالیتین فضیلت اخلاقی بشمار آید، بلکه فقط شرط بایسته آن می تواند باشد. شرط کافی برای آنکه فعالیت نظری و علمی به صورت فضیلت اخلاقی در آید همراه شدن آن با احساسات است، احساسات آدمیگری و آدم دوستی.

این چگونگی با در نظر گرفتن همبستگی میان دانشها و اخلاق در سپهر آگاهی بهتر نمایان می گردد. دانشها و «مُرال» چون شکل‌های مختلف آگاهی اجتماعی در کنار هم جای می گیرند و بر روی هم تأثیر ژرف دارند. ولی جا گرفتن این آگاهیها در کنار یکدیگر به معنای همترازی آنها از دیدگاه تجرد و آبستراکسیون نیست. از این لحاظ دانشها چون مجردترین شکل آگاهی اجتماعی و مظهر فعالیت کلاً نظری و فکری بطور کلی در بالاترین پله مراتب جای دارند و اخلاق چون پدیده‌ای مرزی میان دو سپهر احساسی و اندیشه‌ای (از آگاهی اجتماعی) در پله‌های پایین تر.

از این بالا و پایین جا گرفتن دانشها و اخلاق در سپهرهای آگاهی اجتماعی به هیچ رو نمی توان نتیجه گرفت که آشنایی یا تسلط بر دانشها (و حتی علم اخلاق) بخودی خود مایه دارا شدن فضیلت‌های اخلاقی می شود. برای داشتن فضایل اخلاقی گذشته از آگاهی اندیشه‌ای (و یا آگاهی علمی) آگاهی احساسی و احساسات - که خود از سپهر آگاهی احساسی است - نیز لازم است. افراد بی احساسات و «سنگدل»، هر اندازه مدارج دانش را پیمایند آدمیگری - بمعنای واقعی و نه ظاهری آن - نخواهند آموخت.

ولی اگر اخلاق نمی تواند بخودی خود از دانشها ناشی گردد دانشها نیز خود

→  
بر سر آن گذاشته است. دور از واقعیت بودن چنین جامعه‌ای - بویژه در آن زمان - مایه آن شده که هر گونه اصول، قوانین و طرح‌های اجتماعی را که عملی نبوده تنها بر پایه آرزو استوار شده باشند او تو بیک بنامند.

بخود از اخلاق پدید نمی‌شوند. فضایل اخلاقی که در اثر پرورش بایسته و داشتن احساسات و عاداتهای نیک در آدمی هستی می‌یابند هنوز به معنای دانش و داشتن آگاهی اندیشه‌ای نیستند. محمد جناب‌زاده با اتکاء بدنی‌بیتی از يك قصیده سعدی که «علم آدمیت است و جوانمردی و ادب» نتیجه می‌گیرد که: «درقطعاً فوق... يك نکته حساس دیگری هم در آن خوانده می‌شود که سعدی علم را مولود اخلاق... می‌داند.»<sup>۱</sup> حاجت به اثبات نیست که با استناد به يك نیم‌بیت نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت. منظور سعدی در اینجا لزوم پیوستن دانش با اخلاق برای «بحقیقت آدمی بودن» و بهبودگی دانش بدون داشتن صفات آدمی است. این نکته ازبیت دیگر همین قصیده به روشنی دیده می‌شود:

دعوی‌مکن که برترم از دیگران بعلم      چون کبر کردی از همه دونان فروتری  
علم آدمیت است و جوانمردی و ادب      ورنه ددی به صورت انسان مصوری<sup>۲</sup>

سعدی این نکته را در گلستان با وضوح بیشتری نشان می‌دهد:

معصیت ازهر که صادر شود ناپسندیده است و از علما ناخوبتر که علم  
سلاح جنگ شیطان است و خداوند سلاح را چون به اسیری برندش مساری  
بیش بود.

عام نادان پریشان‌روزگار      به ز دانشمند ناپرهیزگار<sup>۳</sup>

از همین مختصر نیز تا اندازه‌ای می‌توان دید که اگر چه نکته نظرهای اخلاقی سعدی و پراگماتیسم آن از دیدگاه علمی - یا داشتن ساخت منظم گفتار و استدلالی و نظری بودن محتوا - با اصول آموزش مکتبهای راسیونالیستی و تعقلی اخلاق در يك تراز نیست با اینهمه این «افتِ تراز» در نزد سعدی پدیده‌ای یکسره منفی نیست

۱. محمد جناب‌زاده: تعلیم و تربیت در نظر سعدی، ص ۸۷.

۲. کلیات سعدی، ص ۴۷۷.

۳. همانجا، ص ۲۰۳.

و باجنبه‌های مثبت بسیار باارزشی همراه شده است که در گسترش دامنه شمول و احتوای اصول اخلاقی او نمودار می‌گردد.

البته همبستگی میان افت تراز علمی يك گفتار و گسترش احتوای آن يك همبستگی قانونمند نیست و هر افت تراز علمی مایه گسترش ناگزیر دامنه شمول آن نمی‌شود. بهترین گواه این نکته نوشته‌هایی چون بهارستان جامی و پریشان‌قاآنی است که به‌رغم پایین بودن سطح علمی آنها دامنه احتوایشان نیز محدودتر شده است. گسترده‌گی دامنه بینش اجتماعی و نکته نظرهای اخلاقی سعدی بیش از هر چیز مرهون آن ویژگیهای شخصی اوست که در بخشهای یکم و دوم کوشیدیم خطوط کلی و انگیزه‌های تاریخی و اندیشدای آنرا نشان دهیم. امرسن فیلسوف و نویسنده معروف امریکایی تعریف گویایی از چکیده این ویژگیها را می‌دهد، آنگاه که سعدی را «سراینده دوستی، دلدادگی، از خودگذشتگی و صفا» می‌نامد.

### ت - سعدی در «قلمرو دشتی»

در گفتارهای پیشین از قلمرو سعدی و برخی موارد آن در ارزیابی از جهان باور و اندیشه سعدی یاد کردیم. ولی این یادآوری‌ها پراکنده و درباره مسائل مختلف بود و در آنها از زاویه‌های گوناگون به این نوشته نظر افکندیم. در اینجا برای بدست آوردن تصویر یکپارچه‌ای از داوری دشتی درباره جهان بینی سعدی به یک بررسی همبسته آن نکته نظرها و نکات دیگر و جستجوی انگیزه‌ها و ریشه‌های این داوری می‌پردازیم.

سیگمان دشتی در پرداختن این نامه مفصل پانزده فصلی رنج فراوانی برده، که البته در بخش بررسیهای سخن سعدی از دیدگاه ادبی رنجی عبث نیز نبوده و نتایج پرارزشی



بیار آورده است. اگر از نظریهٔ تفننی و بگفتهٔ فرنگیان ديلتانت ایشان دربارهٔ «خط منحنی» در عرصهٔ استتیک و زیباشناسی که بر ملاحظات گوناگون، از جاده‌های کوهستانی سوئیس گرفته تا ابعاد نامتناهی اینستین، مبتنی است بگذریم ده یازده فصل این اثر انباشته از مطالب بسیار بدیع و نغز است که مسائل ادبی زیادی را از راه مقایسهٔ سعدی با سخنوران دیگر و تجزیه و تحلیل مستدل و منطقی سخن آنان با پرتو نوینی روشن کرده و هر کس که بخواهد دید گسترده‌تری دربارهٔ چگونگی تحول و تطور غزل در دوران سعدی و سایر ویژگیهای سخن او و بطور کلی نظم‌پارسی داشته باشد ناگزیر از خواندن و تعمق در آن است.

ولی آنچه مربوط به اندیشه و باور سعدی است و دشتی در فصلهای یازدهم و پانزدهم اثر خود به آن پرداخته باید گفت کامیابی ایشان به اندازهٔ بررسی جنبه‌های ادبی سخن سعدی نبوده است. این ناکامی نسبی، چنانکه در پیشگفتار نیز یاد کردیم، ناشی از این است که سیمایی که ایشان از «روح» سعدی نمایانده‌اند با سیمای واقعی سخنور شیراز کمتر تطبیق می‌کند. دشتی با آنکه هنگام گفتگو پیرامون اندیشه و باور سعدی ملاحظات منطقی و واقع‌بینانهٔ چندی ایراز داشته و گاه از جنبه‌های مثبت آرای سعدی نیز غافل نبوده با اینهمه داوری که دربارهٔ پیر شیراز می‌کند در مجموع منفی است. حال آنکه واقعیت امر، همانگونه که پیشتر یکی دو بار نشان دادیم، بر خلاف آنست: اندیشه و باور سعدی و نظرات اخلاقی او با همه سایه‌هایی که شرایط زمان و مکان بر آن انداخته رویهم‌رفته، و بسویژه در شرایط دوران خود، مثبت و سازنده است.

دشتی در پاسخی که در آغاز چاپ دوم اثر خود به خردهٔ «بعضی از دوستداران سعدی» داده می‌نویسد: «پس از ورود در منطقهٔ فکر و عقیدهٔ سعدی دیگر نه درخور مقام شیخ بود و نه شایستهٔ من که خامه‌ام به دروغ و نفاق آلوده شود.»<sup>۱</sup> روشن است

۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، (چاپ دوم). ص ۱۲.

که سخن بر سر دروغ و نفاق نیست و هر کس با قلم دشتی آشنا باشد گفته او را بی گفتگو می پذیرد که آنچه درباره سعدی نوشته از مکنون روح وی تراوش کرده است.<sup>۱</sup> ولی آیا هر چه از درون و نهان کسی تراوش کند درست و پذیرفتنی است؟ اگر چنین باشد آنگاه داوری روانشاد کسروی را درباره سعدی نیز باید درست پذیرفت، چون بیگمان از مکنون روح او تراوش کرده است. راز این تفاوت‌هایی را که در داوری بروز می کند پیش از هر چیز باید در تفاوت میان جهان بینی و بینش خداوندان آنها جستجو کرد.

جهان بینی دشتی و استنباط کلی او از پدیده‌ها ایده آلیستی و ذهنی است. این واقعیت را می شد از تجزیه و تحلیل بسیاری از سخنان او در قلمرو سعدی استخراج کرد ولی يك گفته بازوفاش وی مارا از استدلال و گفتگوی بیشتر بی نیاز می سازد: «من بهمان قیاس که برای لذت میخوانم نه کسب معلومات، در نگارش هم به ترسیم صور ذهنی خود می پردازم...»

ممکن است بسیاری این طرز کار مرا نپسندند ولی من رأی کسانی را می پسندم که جز برای مسائل ریاضی و پاره‌ای از حقایق علمی نفس الامری قائل نیستند و هر چه هست در کیفیت ادراك خود شخص و طرز پذیرش صور اشیاء در ذهن می دانند.<sup>۲</sup>

یعنی دشتی بیرون از مسایل ریاضی که مجردترین دانشهاست و کمترین «نفس الامر»ی ندارد و «پاره‌ای حقایق علمی» که نمی شود دانست از دیدگاه او کدامند و حتی اهمیت تذکار هم نداشته‌اند برای هیچ چیز نفس الامر و موجودیتی واقعی قائل نیست. این شیوه باور و بینش را در فلسفه، ایده آلیسم ذهنی می نامند. سپس وی بر آن است که هستی همه چیزها در چگونگی ادراك خود شخص

۱. همانجا، ص ۸.

۲. همانجا، (چاپ نخست)، ص ۱۰.

و طرز پذیرش او از صورت آنها است. در اینجا ایده آلیسم ذهنی دشتی با عواملی از ایده آلیسم عینی آمیخته می‌شود. انگاشتن چیزهایی که صوری دارند و طرز پذیرش این‌ها در ذهن هستی و «هر چه هست» آنها را تشکیل می‌دهد، عنصری بیگانه در ایده آلیسم ذهنی است.

ناگفته نماند که درهم آمیختگی عوامل ذهنی و عینی در جهان بینی دشتی و تناقضی که به تبع آن پدید می‌آید پدیده‌ای استثنایی تنها در مورد او نیست و بیش و کم در همه جهان بینی‌های درونگرا و ایده آلیستی به چشم می‌خورد. بهر حال این التقاط و تناقض، چنانکه خواهیم دید، در شیوه بررسی و نتیجه گیریهای مشخص او نیز انعکاس دارد.

و اما عوامل دیگری که گذشته از جهان بینی دشتی در داوری بر رویهم منفی او درباره سعدی نقشی دارند عبارتند از: ۱- شیوه بررسی و نگارش ۲- پراگماتیسم و ۳- برخی اختلاف بینش اخلاقی او با سعدی. میان این عوامل که از زمینه جهان بینی عمومی دشتی نشأت می‌کنند بستگی استوار و زنده‌ای وجود دارد و خود بر جهان بینی وی تأثیر متقابل دارند.

شیوه بررسی دشتی به پیروی از جهان بینی او در مجموع درونگرا و ذهنی است و در چگونگی داوریهای او بزرگترین نقش رامیان عوامل سه گانه بالا بر عهده دارد. سخنان وی پیرامون شیوه نگارش خود، بازمارادری بردن به ماهیت آن کمک می‌کند، اگر چه در این مورد توضیحات او مانند آنچه درباره جهان بینی خود داده کوتاه و فرموله شده، مستقیم و واجد یک مفهوم نیست بلکه پیچ و خم دار است و در آن به اصطلاح «به نعل و به میخ» زده است. دشتی روشنگری خود را در این زمینه بایادآوری کلی این نکته آغاز کرده که در نگارش همیشه به «ترسیم صور ذهنی» خود می‌پردازد و سپس خاطر نشان ساخته که روش او در نگارش نقشی از حافظ و سیری در دیوان شمس نیز چنین بوده: در آن دو نوشته به جهان بیرون کاری نداشته و از

هزاران صفحه‌ای که پیرامون مولوی و حافظ نوشته شده بیش از صد صفحه نخواهد است.<sup>۱</sup>

اصولاً همه افراد در جریان نگارش، اندیشه‌ها و «صور ذهنی» خود را به روی کاغذ می‌آورند و اگر کسانی هستند که جز آنچه می‌اندیشند می‌نویسند یا در سبک نگارش به راه تکلف می‌روند سخن آنان بردل کسی نمی‌نشیند و کشتی ندارد و از میان چنین کسان هرگز پژوهنده و دانشمندی بنام یا هنرمندی شایسته بر نخاسته است. ظاهر ادستی درستی یا نادرستی «صور ذهنی» را بسته به درجه صداقت و انصاف خداوندان آن‌صور می‌داند. در پیشگفتار بر چاپ دوم قلمرو سعدی هنگام گفتگو از آنکه چه چیز درخور مقام نویسندگی هست یا نیست خاطر نشان می‌سازد که «هر گونه انحرافی از شاهراه انصاف و صداقت و اعتدال سقوطی است نه تنها از مقام نویسندگی بلکه از مقام انسانیت»<sup>۲</sup> و سپس یادآور می‌شود که او به خیال خود چنین بوده است. یکی از دوستداران دشتی نیز در مقاله‌ای زیر عنوان «قلم دشتی در قلمرو سعدی» در هفته‌نامه «دشنگر»<sup>۳</sup> انصاف را چون یکی از هنرهای برجسته اوستوده است. البته دلیلی ندارد در درستی این گفته‌ها تردید کنیم. ولی گذشته از این مسأله اخلاقی که آیا صداقت و اعتدال همیشه با هم سازش دارند و اگر دارند چگونه و تا چه اندازه<sup>۴</sup> باید گفت این ویژگیها در هر حال تنها شرط لازم برای درستی يك نوشته و برابری آن با واقعیت‌ها و شرط کافی آن نیستند. بنابراین مثل فرنگی راه دوزخ با صداقت و نیت پاک فرش شده است؛ چه بسا کسانی که در زندگی خواهان راستی و درستی بوده‌اند

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۱۰.

۲. همانجا، چاپ دوم، ص ۸.

۳. شماره یازدهم فروردین ۱۳۳۹.

۴. مشهور است که ارسطو همیشه می‌گفته به استادش (افلاطون) دلبستگی دارد ولی دلبستگی او به حقیقت بیشتر از آن است. اگر ارسطو نسبت به آموزشها و نظریات استاد خود راه «اعتدال» پیش می‌گرفت آنگاه می‌بایستی از آشکار ساختن بسیاری از اصول خود که از مکنون روح او تراوش کرده خودداری کند و از صداقت علمی خود درگذرد.

و با اینهمه دچار لغزش و گناه شده‌اند. برای انجام کاری ستوده گذشته از نیت و خواست نیک، دانستن راه و روش درست آن نیز لازم است، که شرط کافی برای تحقق یافتن و صورت پذیرفتن آن خواست است.

بدینگونه اینجا سخن بر سر آن نیست که صور ذهنی ما بر پایه صداقت و انصاف و اعتدال پدید شده‌اند یا نه. مطلب در آنست که این صور چگونه بدست آمده‌اند، در جریان دست‌آوردیشان شرایط و اصول برونگرایی رعایت شده یا نه، تا چه اندازه به واقعیات نزدیک‌اند، چه مایه عینیت و برونگرایی دارند؟ آزمون صدها و هزاران ساله نشان می‌دهد که کمتر کسی می‌تواند تنها با مشاهدات و ملاحظات خود یک تصویر ذهنی کاملی از واقعیات و حقایق بدست آورد، بویژه اگر جهان بینی‌اش در بنیاد درونگر باشد. گفته بزرگمهر دانا که «همه چیز همگان دانند» یکی از اصول مسلم نظریه شناخت است. رسیدن حتی به یک برونگرایی نسبتاً پذیرفتنی بدون بهره‌گیری از مشاهدات و نظرات دیگران امکان ندارد. البته نظرات دیگران و همگان نیز می‌تواند با عوامل ذهنی درآمیخته باشد، چنانکه غالباً نیز هست. ولی دیدن آنها همیشه ساده‌تر است تاپی بردن به درونگراییهای خود، خاصه اگر چشم بروی دنیای بیرون بیندیم و به آن کاری نداشته باشیم.

نکته دیگر شایان یادآوری اینکه در جهان هنر که ذوق و احساسات، یا عوامل ذهنی، نقش عمده دارند برونگرایی تا اندازه کمتری مورد نیاز است. در اینجا چون بیشتر نما و رنگ و رخسار چیزها و پدیده‌ها مورد نظر است تأثرات و ملاحظات شخصی - یعنی عوامل ذهنی - اهمیت بیشتری می‌یابند و حتی «اصالت» صور ذهنی، تا آنجا که از زمینه واقع بینی برکنده نشود، ارزش نسبی پیدا می‌کند. ولی در سپهر دانشها و مسائل اجتماعی که هدف نشان دادن ماهیت چیزها و همبستگی بنیادی پدیده‌ها است صور ذهنی بخودی خود ارزشی ندارند مگر آنکه هر چه بیشتر منعکس کننده واقعیات باشند.

دستی بر پایه آزمون شخصی هم شده احساس می‌کند که بی توجهی به «عالم

خارج» در نگارش اثری پیرامون سخنوران بزرگ - کسانی که چه در «متن اجتماع» جاداشته و چه «مردود» آن شده باشند در هر حال شخصیتی اجتماعی و تاریخی اند. چیزی سراپا خوب و یکسره ستودنی نیست. از اینرو پس از مقدمه‌های که در بالا از آن یاد کردیم به خرده گیری از خود پرداخته می نویسد: «این اعتراف به قصور را بر خود ستایی حمل نکنید، تنبلی و مسامحه موجب تفاخر نیست بلکه شایسته نکوهش است»<sup>۱</sup> ولی این خرده بر خود که گامی است منصفانه، باشهامت و درخور ستایش پیگیر و دنباله دار نیست و پس از آن دشتی به توجیه شیوه کار و نگارش خود و دفاع از آن پرداخته می نویسد که طبعش از تفحص و تدقیق گریزان است و نسبت به کهنه و گذشته تاریک بیزاری فطری دارد و درباره نقطه ضعفی از خود سخن می راند: شاید «شایبه بیمی در کهنه مشاعر نا آگاهش» نهفته است، بیم از آنکه خواندن نوشته‌های دیگران صورتهای ذهنی او را موشش کند. اگر چه دشتی گمان چنین بیمی را بدینگونه تعبیر می کند که «آنچه در ذهن دارم بدرجهای راسخ نیست که از گفته‌های دیگران متأثر نگردد» ولی بنیاد این بیم رادر واقع نگرانی او از موشش شدن «صور ذهنی» خود تشکیل می دهد. این نکته رادر چند صفحه بعدتر هم نشان می دهد: «من خود در طی خواندن بیوگرافیها مکرر بداین مطلب برخورد کرده‌ام که زیاد دنبال موجود واقعی و خارجی (Concret) رفتن، صورت ذهنی ما را خراب و از نقطه مرکزی که ذات معنوی صاحب ترجمه است دور می کند»<sup>۲</sup>

لازم به اثبات نیست که اگر صورت ذهنی ما از «ذات معنوی صاحب ترجمه» با آنچه در واقعیت هست برابر باشد آنگاه دنبال موجود واقعی و خارجی مشخص و معین رفتن نه تنها نمی تواند آنرا خراب و ما را از «نقطه مرکزی» دور سازد بلکه مایه ثبات و روشنایی بیشتر آن نیز می گردد. و چنانچه مورد یا مواردی از آن موجود

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۱۰ و ۱۱.

۲. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۱۸ و ۱۷.

خارجی (منابعی که به آنها مراجعه می‌کنیم) خود نادرست و دور از واقع باشد باز صورت ذهنی ما- بشرط برابری آن با واقعیت- در تضاد با سایه‌های تصویر یا تصاویر نادرست روشن‌تر و دقیق‌تر نمایان خواهد شد. این بیم و نگرانی تنها هنگامی می‌تواند جا داشته باشد که صور ذهنی ما منطبق با واقعیات نباشند.

جلال‌الدین همایی، استاد دانشگاه، در مقاله خود زیر عنوان گلستان سعدی همراه با تأکید این نکته که برای شناختن سعدی واقعی باید بیش از هر چیز به نوشته‌های او توجه کنیم- گویی در رد آن بیم و این آزمون آقای دشتی- خاطر نشان می‌سازند که:

اشتباه نشود، آنچه گفتیم به این معنی نیست که روی تاریخ و واقعیات امور بالمره قلم بطلان کشیده از شیخ سعدی يك شیخ خیالی و موهوم بسازیم و او را به شکلی که با سعدی واقعی ارتباطی ندارد موافق تصویر ذهنی خود معرفی کنیم<sup>۱</sup>

دلهره دشتی از چشم زخم دنیای بیرون بر صور ذهنی او و پافشاری در دورداشتن اینها از تأثیر گفته‌های دیگران بر اوستی مایه آن می‌گردد که خطوط موهومی در سیمای اصول اخلاقی و اجتماعی سعدی ببیند، و آن را بدانگونه هم ارائه کند. در آغاز فصل پانزدهم کتاب ویرایش گیهای قیافه «مشوش و متلون» سعدی را در ناحیه روح و معنی بدینسان بر می‌شمارد:

«مرد وارسته آزاد فکر باشخص متعصب تنگ نظر، نوع دوست و انسان حقیقی بامتشرع قشری و مخالف هر کس که نه بر طریقت اوست، مرد اجتماع و سیاست و طرفدار سلامت جامعه باشخصی که گاهی جو رواعستاف امرا را می‌ستاید، حکیم پرهیزگاری که حتی به پادشاهان بیم و اندرز می‌دهد و راه توفیق دنیا و آخرت به همه می‌نمایاند با واعظی عوام پسند

۱. جلال‌الدین همایی: «گلستان سعدی» مجله پنما، شماره ۳ (خرداد ۱۳۴۱) ص ۹۹.

که مطالب مبتذل را بعنوان اصل فلسفی بیان می‌کند... همه در کلیات سعدی دیده می‌شود».<sup>۱</sup>

البته در کلیات سعدی مظاهری از قشر دیگری و تعصبات و تنگ نظری به چشم می‌خورد و نوشته‌هایی مبتنی بر اصول آموزش اشاعره که رویهم‌رفته بخش دینی اخلاق او را تشکیل می‌دهد نیز هست. ولی این سایه‌های سیمای اخلاقی سعدی را با شدت و رنگ یکسان در برابر روشنیهای آن گذاشتن کاری دور از «شاهراه انصاف و صداقتی» است که آقای دشتی در آن گام می‌زنند. زیرا موارد لکه‌های تار کوردلی و عابد بازی در کلیات بمعنای واقعی واژه انگشت‌شمار است و نوشته‌های «نظری» او بر پایهٔ بینش اشاعره که دشتی آنرا «مطالب مبتذل بعنوان اصل فلسفی» می‌نامد بخش کوچکی از کلیات را دربر می‌گیرد.

مورد استثنایی در این موازنه مثبت و منفی دشتی از «ناحیه روح و معنی» سعدی چگونگی بینش و کارکرد اجتماعی او است که در آن «ستایش جور و اعتساف» او با قید «گاهی» در برابر «مرد اجتماع و سیاست و طرفدار سلامت جامعه» گذاشته شده است. اما این «گاهی» نه تنها در این موازنه بر وزن جنبه‌های منفی دیگر می‌افزاید بلکه در مورد ستایش سعدی از ستمگری امرای نیز نقش تأکید و تکثیر کننده دارد؛ گویی سعدی در کلیات ستمگری فرمانروایان را ستوده است و آنهم بارها نه یکبار. با اینهمه دشتی تنها یک مورد از چنین ستایش جور و اعتساف را نشان داده، آنچه که «قیافهٔ مسالمت‌آمیز و خیراندیش سعدی را از نظر دور می‌کند و بیشتر خوی درباری عادت کرده به جور را نشان می‌دهد».<sup>۲</sup>

این مورد سرگذشت کدای هول و پادشاه در گلستان است. پادشاهی که کار مهمی برایش پیش آمده از کدایی که «مال بیکران» دارد می‌خواهد او را به «برخی» از آن مال دستگیری کند تا پس از برآورده شدن کارمال او «وفا» گردد. ولی کدا

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۳۹۸.

۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۶۴.



سر حجت آوردن می گیرد و سراز فرمان پادشاه می پیچد. ملک دستور می دهد تا «مضمون خطاب» را از گدا «به زجر و توییح» بستانند.

دشتی با یکسره از نظر دور داشتن شرایط اجتماعی سده های میانه و چشم بستن بر واقعیاتی که در داستان آمده بر آن می شود که «روش حکایت طوری است که گویی حق با پادشاه متعدی است و مرد خسیس مستحق این بیداد.»<sup>۱</sup> حال آنکه بنظر او، این حکایت باید نمودی باشد از جور پادشاهان آن زمان و اگر توییحی و نکوهشی از خامه سعدی جاری می شود متوجه سلطان جابر گردد نه گدای خسیس. او فراموش می کند که در سده های میانه عملاً هیچگونه جدایی میان قوای سه گانه اجتماع در کار نیست و پادشاهان و امرا، چه دادگر و چه ستمکار، یکتنه نمایندگی هر سه قوه را بر عهده می گیرند و همیشه چون بالاترین نماینده منافع جامعه اقدام می کنند. دیگر آنکه بنا به حکایت سعدی پادشاه به این مال برای «مهمی» نیاز دارد و نه افزودن بردارایی خود، آنرا به وام می خواهد بگیرد نه چون باج. و بالاخره فراهم شدن «مال بیکران» از راه گدایی معنایی جز فریب مردم و ریشخند همدردی و مهربانی آنان ندارد و چنین کسی اگر به زجر و توییح گرفتار می شود شایسته دلسوزی نیست.

در داوری دشتی پیرامون داستان، گویی برای افزودن تأثیر خرده ای که می گیرد، «گدای هول» نخست به گدای خسیس و سپس به مرد خسیس مبدل شده است. شاید گفته شود که سعدی واژه گدارا به معنای واقعی آن بکار نبرده زیرا چگونه بهره ای از مال يك گدا، هر اندازه هم زیاد اندوخته باشد، می تواند به کار مرتفع ساختن «مهم» پادشاهی بخورد؟ درست است که در دوران سعدی - و حتی امروز هم - گدا در مواردی به معنای بینوا و نادار در برابر توانگر و دارا برای نامیدن افراد طبقات پایین اجتماع در برابر افراد طبقات بالا - که گاهی بطور کلی شاه نیز نامیده

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۲۶۵.

می‌شوند چنانکه در اصطلاح «شاه و گدا»- بکار می‌رود و از سوی دیگر سعدی بارها در يك داستان موقعیت اجتماعی افراد را به نامهای گوناگون می‌نامد. ولی تکرار دو سه باره نام گدا در این حکایت جای گمانی نمی‌گذارد که سخن بر سر گدا است و نه «مرد خسیس» بویژه که در نسخه‌ای که آقای دشتی حکایت را از آن آورده‌اند روی فراهم آوردن مال از «گدایی» نیز تأکید شده است. علاوه بر آن چنین تعبیر و توجیهی هیچ‌گونه تغییر بنیادی در اصل مطلب نمی‌دهد؛ زیرا گذشته از آنکه بینوایان و ناداران وضع مالی خیلی بهتری نسبت به گدایان ندارند امکان فراهم آوردن اندوخته هم برای آنان در میان نیست، حال آنکه بسیاری از گدایان اندوخته‌های کلانی گرد آورده‌اند. این واقعیتی است در همه جا شناخته.

آنچه مربوط به توان و دامنه اقتدار چنان پادشاهی است که «مهم» آن با بخشی از اندوخته يك گدا گشوده می‌شود، چنانکه از حکایت برمی‌آید، سخن می‌تواند بر سر يك فرمانروایی کوچک ملوک الطوائفی باشد که مَلِك آن دست‌نشانده فرمانروایی نیرومندتر است و باید خراج بگذارد یا آنکه این سرزمین در برابر خطر ایلغار مغول قرار گرفته و ملک آن می‌خواهد با فراهم آوردن مبلغی «تتر» را دورسازد.<sup>۱</sup> اگر از کشوری بزرگتر سخن در میان بود پادشاه گدا را نزد خود نمی‌خواند و کار گفتگو را به گماشتگانش وامی‌گذاشت.

باییش چشم‌داشتن این چگونگیهای داستان «گدای هول»- آنچه که دشتی بدان توجهی نکرده‌اند- دیده می‌شود چیزی که کمتر از همه می‌توان در باره‌اش سخن راند آنست که سعدی «گاهی» جور و اعتساف امرا را ستوده است. چنانچه بتوان کوتاهی و گناهی بیای سعدی نوشت آن نپرداختن کافی به جزئیات داستانها است. او بشیوه فشرده نویسی خود جزئیات سرگذشت را همیشه بایکی دو خط کوتاه و گاهی کمرنگ ترسیم می‌کند، و این چیزی است که غالباً مایه دور ماندن زمینه

۱. در نسخه مورد استناد آقای دشتی بجای تتر «کافر» آمده که بیشتر مؤید نظر دوم است.

قلمرو سعدی، ص ۲۶۴.

و متن رویدادها از دید خواننده می‌گردد.<sup>۱</sup>

کوتاه آنکه سعدی آگاهانه هرگز ستمگری فرمانروایان را نستوده و حتی چون «درباری عادت کرده به جور» آنرا تأیید هم نکرده است. اگر تأییدی از سوی او شده من غیر مستقیم و ضمنی است و آن در مواردی است که به پیروی از «تلقینات اولیه» خلق را به «کمر بندگی بستن ناگزیر» فرا می‌خواند. اینگونه «تأیید ضمنی» یکی از مظاهر تضاد درونی جهان بینی سعدی است که زمینه همگانی آنرا نکته نظرهای اشعریان و «تنگنای فکر متعبدین و مردمان قشری» تشکیل می‌دهد و از اینرو، چنانکه در گفتگوی پیرامون «حد آگاهی سعدی درباره تضاد خویش» دیدیم، در شمار عناصر ناآگاه بینش اجتماعی او درمی‌آید. و این تنها سعدی نیست که بر چنین تأیید ضمنی خود از جور و اعتساف امر آگاهی ندارد بلکه این نکته از نظر دشتی نیز دور مانده و به آن اشاره و استنادی نکرده است.

در توجیه بیشتر روگردانی از برونگرایی و شیوه نگارش مبتنی بر ترسیم تنها صور ذهنی خود دشتی می‌نویسد که ماهیت مراجع تاریخی و چگونگی بررسیهای متداول امروزی آنرا «تادرجهای مجاز و قابل اغماض» می‌سازد.<sup>۲</sup> در اینکه بیشتر مراجع تاریخی پیشین مخلوطی است از «تصورات و تخیلات افسانه آمیز و ناساز با ذوق و عقل سلیم» جای گفتگو نیست. ولی گذشته از آنکه در مواردی می‌توان از لابلای همین آمیخته‌های از پندارها و افسانه‌های ناساز واقعیاتی بیرون آورد. نکته‌ای که خود دشتی نیز می‌پذیرد<sup>۳</sup> - مراجعه به منابع تاریخی تنها راه و وسیله برونگرایی نیست و مقایسه با اندیشه و سخنان دیگران نیز از وسایل عمده آنست. و شگفت آنست که از این لحاظ دشتی در بررسی جنبه ادبی سخن سعدی به مراتب برونگراتر

۱. ابن و بزرگی را آقای دشتی ناتوانی سعدی در صحنه سازی می‌نامد قلمرو سعدی ص ۲۵۷.

۲. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۱۱.

۳. همانجا، ص ۱۳.

است تا هنگام گفتگو درباره جهان بینی و نظرات اخلاقی و اجتماعی او. در آنجا، در پهنه عمل ذوق و سلیقه و نقش بزرگتر عوامل ذهنی (نسبت به واقعیات عینی)، وی گام بگام سخنان سعدی را با گفتار سخنوران دیگر در برابر هم گذاشته به تفصیل و با پرداخت به جزئیات باهم سنجیده است. ولی اینجا در پژوهش و داوری آراء و اندیشه سعدی، که باید بر پایه بر و نگرایی مطلق استوار باشد، تنها درسه مورد باناصر خسرو، مولوی و ابوسعید<sup>۱</sup> - مقایسه مشخص و آنهم بسیار کوتاه انجام گرفته است. اسنادهای معدود دیگر (چه در فصل یازده و چه پانزده) به متفکران و سخنوران همه کلی، و از گونه اسناد به ارسطو و ماکیاوللی است که در آغاز بند پیش چگونگی آنرا نشان دادیم.

پوزش دیگر دشتی برای روگردانی از مراجعه به منابع تاریخی که چگونگی برسپهای متداول امروزی است و نمونه‌های که برای آن آورده بیشتر گویای تلاش او در نگهداشت «سلامت و سادگی ذوق شخصی» و در فرجام آن - گونه‌های «کریختی» در برابر واقعیات عینی است تادللی منطقی. اگر پیش گرفتن «روش مثبت فرنگیان» در تحقیق همراه باناسازی دیگری شده که پرداختن به نکته‌های جزئی و بی‌اهمیت است این واقعیت نمی‌تواند دلیل روگردانی از خود این روش و «تا اندازه‌ای مجاز و قابل اغماض» ساختن آن گردد.

نمونه‌ای که دشتی برای آنگونه بررسی و پژوهش و تأیید روگردانی خود از آن آورده نامه روانشاد قزوینی درباره پیدا شدن غزلی از سعدی در مدح ابش خاتون است. وی پس از آوردن متن کامل نامه و غزل نامبرده می‌نویسد:

«این شور و التهاب برای دست یافتن بدغزلی است که اگر بدست نمی‌آمد از سعدی چیزی کاسته نمی‌شد، چنانکه اکنون که این «تحفه» پیدا شده و سرجاز به بر نیوتن کشف گردیده است بر سعدی چیزی نیفزوده و مجهولی

۱. به ترتیب در صفحه‌های ۴۰۲، ۴۳۰ و ۴۳۸ قلمرو سعدی.

از وی بدست نیامده است»<sup>۱</sup>.

این شور و هیجان کاملاً مفهومی و منطقی قزوینی - اگر هم در اندازه اش کم و زیادی باشد - برای پیداشدن «تحفه» مدیح از یک فرمانروا نیست بلکه در هر حال برای ارزش سخن سعدی و چه بسا که به مناسبت چگونگی برخورد او به تنها فرمانروای زن دوران خود - چون پدیده‌ای نادر بویژه در ایران پس از اسلام - است. راست است که اهمیت پیداشدن این غزل به اندازه اهمیت کشودن راز نیروی جاذبه به وسیله نیوتن نیست. ولی نه این پیش آمد ادبی هیچگونه بستگی و همانندی با آن رویداد جهان فیزیک دارد و نه می توان اهمیت هر کشفی را در زمینه های دیگر فعالیت و بویژه فعالیت ادبی با کار نیوتن سنجید. گذشته از این غزل یاد شده چیزی از ترانز «چگونه خوراک خوردن، چه لباسی پوشیدن و عده اولاد» و از اینگونه «حواشی» زندگی خصوصی هم نیست و اگر سرودن آن در «تکوین معنویات» سعدی تأثیری نداشته یافتنش در نشان دادن نکاتی از آن معنویات می تواند کمک کند.

و اما این شیوه نگارش و نگارش دشتی گذشته از آنکه مایه دیدن خطوطی پنداری در سیمای اخلاقی - اجتماعی سعدی می شود سبب آن می گردد که کوشش وی در داوری و نمایاندن بنیاد تضادها و تناقضات او چون مسأله عمده «منطقه فکر و عقیده» اش نیز به کامیابی کامل نیانجامد، گویانکه در این مورد برخی نظرات و برداشتهای منطقی وی در آغاز کار به خواننده این امیدواری را می دهد که در پی جویی انگیزه های دوگانگی سعدی راهی درست در پیش گرفته است.

دشتی پس از این موازنه مثبت و منفی معنویات سعدی و نشان دادن اینکه در بخش اخلاق دینی وی مطالب عامیانه را به عنوان استدلال<sup>۲</sup> می آورد چگونگی پیدایش معتقدات در اکثریت جامعه انسانی را چنین بیان می کند: مردم پیش از آنکه دارای نیروی تعقل و «ملکه اجتهاد» گردند تلقینهای دوران کودکی و

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی ص ۱۷.

۲. علی دشتی: قلمرو سعدی ص ۴۰۰.

پرورش مدرسه و پیرامون اجتماعی، اعتقادات و تعصباتی در آن پدید می‌آورد و استوار می‌سازد و تنها افراد «نادر و ممتازی» پس از رسیدن به سن رشد و دسترسی به دانش و حکمت «صاحب رأی» می‌شوند یا به سخن دیگر چارچوب آن معتقدات و تعصبات را شکسته از آن بیرون می‌روند و دارای بینشی از خود و مستقل از باور همگانی می‌گردند. اگرچه نسبی بودن درستی این نظر مصداق یافتن آن را بیشتر در جوامع بازمانده و شرایط خفقان اجتماعی در بخش یکم نشان دادیم با اینهمه چون در باره اوضاع و احوال زمان سعدی راست می‌آید برای جستجوی تشویش و نوسان اندیشه‌های سعدی می‌تواند برداشتی بجا باشد. و در واقع نتیجه‌گیری منطقی دشتی از این برداشت چون گام امیدوار کننده‌ی به دنبال آن هم می‌آید. هم‌او با اشاره به سعدی می‌نویسد:

«معلومات مکتسبه و آشنایی وی بامقولات فلسفی به درجه‌ای قوی نبوده است که تلقینات اولیه او را متزلزل کند. ولی از طرف دیگر این معلومات آن اندازه بیمایه و ضعیف هم نبوده است که اثری در فکر سعدی نگذارد، مخصوصاً که او از حیث فهم و استعداد ممتاز و طبقاً از فرهنگ عصر و از افکار دانشمندان و صاحب نظران زمان خود متأثر شده است. پس ناچار تشویش و نوسانی در عقاید وی روی می‌دهد»<sup>۱</sup>

سپس برای نشان دادن ناجوریهای اندیشه سعدی و تحلیل نوسان و تشویش عقاید وی به گفتگو پیرامون غزل فلسفی و دینی او با آغاز «اگر خدای نباشد زبنده‌ای خشنود» پرداخته یادآور می‌شود که از این غزل بوی جبر می‌آید و در آن جبر اشاعره از زبان فصیح سعدی به لباس عقیده «نیکی و بدی فطری است» درآمده است.<sup>۲</sup> آنگاه با اشاره به بیتی از این غزل که «نه زنگ عاریتی بود در دل فرعون - که صاقل

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی صفحه‌های ۴۰۲ و ۴۰۳.

۲. همانجا، ص ۴۰۵.

بدیضا تواندش بزود، می‌پرسند: «اگر زنگ دل فرعون ذاتی است دیگر فرستادن موسی نزد وی برای چیست و از بدیضای او که نمی‌تواند این دل زنگ خورده را صیقل دهد چه ثمر حاصل می‌شود؟»<sup>۱</sup>

پس از این کاوش و پرسش باز به همان موضوع «کیفیت پیدایش معتقدات» یعنی مبدأ حرکشان در پرتوهش تشویش و تلوین روح سعدی برمی‌گردد و آنرا به شکل کلی‌تر و با جزئیات بیشتر به عنوان جبر فلسفی به میان می‌آورد و چگونگی برخورد اشاعره با این مقوله را در واقع چون توضیحی درباره «تلقینات اولیه» بر آن می‌افزاید. چون درباره یکی دو نکته از این گفتار او سخن خواهیم راند، با همه تفصیل نسبی آن ناچار همه آنرا در اینجا می‌آوریم:

«جبر اندیشه‌ای است فلسفی و به این توجیه قابل تعلیل که انسان ساخته شده دنیا می‌آید، خصایص جسمی وی بر اثر عوامل ارث یا کیفیت مزاج و تغذیه و انفعالات نفسی پدر و مادر شکل می‌گیرد، یعنی همچنانکه مولود را در رنگ چشم، بلندی قد، شکل بینی، صحت دل یا کبد خود دستی نیست در ساختمان مغز و بالتبع طرز تفکر و تعقل خود نیز اختیاری ندارد. مخصوصاً وقتی که دوره کودکی و صباوت را در نظر بیاوریم که عوامل مستمر تربیت خانوادگی و محیط اجتماعی و شروط معاشی، خصایص روحی و فکری را می‌پروراند. پس فرد انسانی در هنگام رشد و بلوغ، یعنی وقتی که با تعقل و تفکر شاعر به وجود خویش می‌شود، ذات او، یعنی این واحد خلقی و فکری که «من» را در وی مشخص می‌کند، درست شده و شکل گرفته و وی را در تغییر آنچه ارث و خانواده و اجتماع به وی داده است دستی نیست و اگر هم تغییر ممکن باشد در حدود تعدیل و شدت وضعف رنگ فکر و اخلاق است.

اما اشعریان از این زاویه نگاه نمی‌کنند. آنها فلسفه و هر گونه تفکر

خارج از دایره تعالیم شرعی را گمراهی می‌دانند. معتقدند عقل محدود و ضعیف بشر، جایز الخطاست. پس ناچار باید به شرع متشبث شد و در هر امری تابع قرآن و حدیث، و جبر را هم از قرآن و احادیث بیرون می‌کشند و تمام حوادث عالم هستی، حتی سقوط برگی را از درخت، معلول اراده خداوند می‌دانند و دیگر ابدأً بفکر تناقضی که میان جبر و تکلیف پیدا می‌شود نمی‌افتند و تأویلهایی که در این باب دارند بیشتر به‌خوابی پریشان می‌ماند تا به یک مقوله عقلی.<sup>۱</sup>

دایره پی‌جوئی آقای دشتی از تشویش و تناقضات سعدی با این برگشت به مبدأ حرکت بسته هم می‌شود و هر چه پس از آن می‌آید بیشتر نشان دادن موارد مشخص نکات ضعف و سایه‌های سیمای اخلاقی و اجتماعی سعدی است. ولی این دو نکته آغاز و پایان، کاملاً برهم تطابق ندارند زیرا میان آنها، اگر چه هر دو برینشی علمی و عینی استوارند، اختلاف و ناسازگاری به چشم می‌خورد: در توضیح چگونگی پیدایش باورها در اکثریت جامعه، افراد «نادر و ممتازی» استثنا شده‌اند که پس از بلوغ جسمانی و دستیابی به دانش و حکمت دارای نیروی اجتهاد می‌شوند. و در توضیح جبر فلسفی می‌گویند افراد در هنگام رشد و بلوغ، یعنی وقتی که با تعقل و تفکر شاعر به وجود خویش می‌شوند در تغییر آنچه ارث و خانواده و اجتماع به آنها داده مداخله‌ای ندارند و اگر هم بتوانند تغییری پدید آورند این تغییر «در حدود تعدیل شدت و ضعف رنگ فکر و اخلاق» آنهاست. لازم به اثبات نیست که از جمله چیزهایی که خانواده و اجتماع به افراد می‌دهند همان باورها و معتقدات نیز هستند، و همین‌ها می‌توانند نقطه آغاز افراد «نادر و ممتاز» را «متزلزل» و از بنیاد دگرگون سازند. گذشته از آن در نسبت دادن موارد بالا با موقعیت سعدی تناقضی نهفته است که هسته و پایه تناقض‌گوییهای دشتی را در باره سعدی تشکیل می‌دهد، که خود مظاهری از پراگماتیسم او است.

۱. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۴۰۷ و ۴۰۸



II- پراگماتیسم دشتی که از جهان بینی و «شیوه نگارش» اومبنی بر اهمیت دادن به تنها صور ذهنی خود ریشه می گیرد با پراگماتیسم سعدی چندان تفاوتی ندارد و آن اختلاف سطحی که در بینش اجتماعی دشتی و سعدی مشاهده می شود بیشتر از برتری سطح متوسط بینش اجتماعی در سده بیستم نسبت به سده سیزدهم ناشی می شود تا از نگرش شخصی او.

دو ویژگی از هم جدا نشدنی و در عین حال دو مظهر پراگماتیسم عبارتند از بینشی است که بیشتر امپرسیونیستی و احساسی (بگفته دشتی «طرز پذیرش صور اشیاء در ذهن») است و کمتر به همبستگی درونی پدیده ها و به تضاد و تناقض در اندیشه و گفتار توجه دارد. این هر دو ویژگی که چون دوروی يك سکه اند و در هر کجا که یکی باشد دیگری نیز - آشکار یا نهفته - حضور دارد در داوریهای دشتی نمودار است و ما اینجا می کوشیم چند مورد مهمتر آنها را نشان دهیم.

۱) پیش از همه به نقاط مبدأ و پایان حرکت در پژوهش دشتی از تشویش و تناقض در منطق روح و عقیده سعدی باز می گردیم. وی بیدرنگ پس از توضیح چگونگی جبر فلسفی در مورد خصایص روحی و فکری افراد و برخورد اشعریان به مسأله جبر می افزاید: «سعدی در بست عقاید اشعریان را می پذیرد فقط برای اینکه با روح او و با نحوه معتقدات دینی او هماهنگ است.»<sup>۱</sup>

یا آنست که سعدی آدمی است استثنائی و احکام جبر فلسفی در او کارگر نیست یعنی او بر کنار از تأثیر «تلقینات اولیه» به سن رشد رسیده و دارای باورهایی شده و چون «روح و معتقدات دینی» او با عقاید اشعریان جور در آمده آنها را «در بست» پذیرفته است یا آنکه دشتی با یکسره فراموش کردن گفته های خود پیرامون جبر فلسفی در مورد سعدی بر خلاف آن نظر می دهد. نه آنکه سعدی عقاید اشعریان را می پذیرد چون مطابق باورهای او است، بلکه این اصول آموزشهای اشاعر است که چون ایدئولوژی غالب زمان و مکان سعدی و چون «عوامل مستمر» پرورش

خانوادگی و محیط اجتماعی باورهای او را برابر با نظرات خود شکل می‌دهد. اگر آقای دشتی از یک حکم کلی که خود آنرا طرح کرده بیدرنگ نتیجه‌ای خلاف آن می‌گیرد این امر معنایی جز تناقضگویی نمی‌تواند داشته باشد.

(۲) مورد دیگری از تطابق نداشتن نقاط آغاز و پایان دایره پژوهش دشتی در تشویش و تلون سعدی بیشتر نمایشگر ویژگی دیگری پراگماتیسم یعنی بینش امپرسیونیستی و سطحی است و تضاد و تناقض گفتار او در این مورد بمناسبت کلی و گسترده بودنش در پس آن نهفته می‌گردد. او در توضیح کیفیت پیدایش «معتقدات» در مردم، جامعه را به دو بخش تقسیم می‌کند: اکثریت و افراد نادر و ممتاز. در اکثریت مردم، تلقینات دوره کودکی و تربیت مدرسه و محیط اجتماعی عقایدی را ایجاد و راسخ می‌کند. ولی گروه افراد نادر و ممتاز با دست یافتن به دانش و حکمت دارای نیروی اجتهاد و صاحب رأی می‌شوند. سپس می‌نویسد که «گویا سعدی از این دسته نیست.» درست است که او در هر دو مورد نقطه آغاز و پایان، یادی از «فهم و استعداد ممتاز» سعدی و فهم ذاتی او که «خواه ناخواه از معارف عصرش رنگ پذیرفته» می‌کند و تشویش و نوسانی ناگزیر را در عقاید او - که قاعدتاً باید از ناسازی و تضاد میان «تلقینات اولیه» و فهم ذاتی رنگ گرفته و از فرهنگ عصرش پدید شده باشد - خاطر نشان می‌سازد. ولی از نظر او این تشویش در واقع پدیده‌ای بنیادی در جهان بینی سعدی نیست بلکه چیزی عرضی و گذرا است: در حالیکه در «نقطه آغاز» از تضاد میان «معلومات مکتسبه و آشنایی سعدی با مقولات فلسفی» از یکسو و «تلقینات اولیه» اش از سوی دیگر و در فرجام آن از پدید شدن تشویش و نوسان ناگزیر در عقاید او سخن می‌رود: تشویش و نوسانی که همیشگی است و سعدی «با موهبت بیان پیوسته جلایی بر گفته‌های خود پاشیده و صورت این فکر مشوش و مخلوط را از نظرها می‌پوشاند»<sup>۱</sup> در «نقطه پایان» این نوسان بدین صورت درمی‌آید که «فهم ذاتی او که خواه ناخواه از معارف عصرش رنگ پذیرفته و در سیر

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۰۳

آفاق و انفس از مصاحبت دانشمندان و ارباب فکر توشه‌ای گرفته است گاهی تراوشهای عرفانی و فلسفی دارد.<sup>۱</sup> یعنی آن نوسان و تشویش ژرف و پیوسته به «تراوشهایی» گاهگاهی مبدل گردیده و آنهم «بافرض معقول» اینکه سعدی خواسته در این میدان نیز طبع بیازماید و «نشان دهد از سرودن به سبک سنائی و عطار عاجز نیست»<sup>۲</sup> و یا حتی به احتمال نزدیک به معقول از آن رو که «درایام جوانی تحت تأثیر افکار یا سبک گفتار و اصطلاحات عرفا قرار گرفته است»<sup>۳</sup>

بدینگونه تنها دامنه تشویش و نوسان یا درست‌تر بگوییم دوگانگی و تضاد سعدی محدود نشده بلکه محتوا و ماهیت آن نیز از نقطه آغاز تا پایان تحول یافته است و سرانجام از سعدی سیمایی ارائه می‌شود که بر سایه‌های تارناشی از تلقینات اولیه آن تنها چندلکه روشنائی سوسومی زند: لکه‌های تصادفی از روی طبع آزمایی یا حتی به احتمال نزدیک به معقول در نهایت تحت تأثیر سبک و اصطلاحات عرفا قرار گرفتن.

۳) مواردی از پراکمانیسم دشتی در طبقه‌بندی که از چگونی دینداری مردم و جای سعدی در این گروهها می‌کند به چشم می‌خورد. وی مردم را به پنج گروه تقسیم کرده و سعدی را وابسته به دو گروه یکم و پنجم می‌داند. گروه نخست اکثریت مردم اند که:

«... در هر جامعه‌ای عمل به ظواهر شرع را اساس دیانت دانسته با انجام آنها تکلیف را از خود ساقط می‌پندارند: نماز می‌خوانند و تمام مراسم آنرا انجام می‌دهند ولی از حقیقت آن یعنی نیایش بردن به کمال مطلق و زیبایی مطلق که طبعاً مستلزم تهذیب نفس و پاک شدن از شرور است غافل‌اند»<sup>۴</sup>

۱. همانجا، ص ۴۸۰.

۲. همانجا، ص ۴۲۷.

۳. همانجا، ص ۴۲۸.

۴. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۲۱.

آقای دشتی پس از اشاره به يك نمونه از حیلۀ شرعی که «بسا از ظاهر سازان» (از این اکثریت . ن .) برای تهیه جا و پوشاك حلال از پول «شبهه ناك» در انجام امر شریعت بکار می برند نتیجه می گیرد که: «در تمام اوامر و نواهی این توریه و این ظاهر سازی بکار می افتد.»<sup>۱</sup>

گروه پنجم، حکیمان متشرع هستند که «از حیث دانش و معلومات به فلاسفه نزدیک اند ولی در قالب عقاید شرعی خود محصور مانده معلومات فراوان خود را به اثبات آن عقاید به کار می اندازند.»<sup>۲</sup> و چون باورهای اولیه در آگاهی و شعورشان متبلور شده و سپس به «مقولات عقلی» رسیده اند از اینرو: «اندیشه در آنها آزاد نیست و مطالب فی حد ذاته مورد سنجش و مطالعه قرار نمی گیرد. عینک معتقدات بر دیده ادراکشان نصب شده مقولات را به رنگ شیشه آن مشاهده می کنند.»<sup>۳</sup> دشتی پس از اینکه حدس می زند سعدی در این دو گروه جا دارد اضافه می کند: «همانطور که امام فخر رازی دانش و فکر فلسفی خود را به خدمت معتقدات راسخه دینی می گمارد سعدی نیز زبان فصیح و قوه بیان کم نظیر خویش را در ترویج عقاید تلقینی به کار می اندازد.»<sup>۴</sup>

واما وابسته ساختن سعدی به گروه پنجم پیش از هر چیز تناقضی آشکار پدید می آورد. سعدی اگر از حکیمان متشرعی است که «عینک معتقدات بر دیده ادراکشان نصب شده» در این صورت اصولاً نباید تشویش و تلوینی در ناحیه روح او در میان باشد زیرا هر چه می بیند رنگ شیشه عینک معتقدات را دارد. حال آنکه دشتی خود در «نقطه آغاز» پژوهش در منطقه فکر و عقیده سعدی می گوید که معلومات مکتسبه و آشنایی او با مقولات فلسفی آن اندازه بیمایه و ضعیف هم نبوده

۱. همانجا، ص ۴۲۲.

۲. همانجا، ص ۴۲۴.

۳. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۲۵.

۴. همانجا.

که اثری در فکر او نگذارد و این چیزی است که ناگزیر سرچشمه تشویش و نوسان در عقاید او شده است. معنی این سخن آنست که «شیشه عینک معتقدات» در آنجا کمرنگ شده و کار خود را به درستی انجام نداده است.

۴) از این گذشته باید گفت که این طبقه بندیها و جای دادن سعدی در آنها در عین حال که فقط ویژگیهای بخشی از «ناحیه روح» و برخی از «منطقه فکر» و عقیده، او را نشان می دهد سیمایی مسخ شده از وی ارائه می کند. در بخش دوم این نامه در گفتار «دین و دنیا در حکمت سعدی» به تفصیل نشان دادیم که اسناد مشخصه ترویج «عقاید تلقینی» و «مقررات دینی» به همه سخن سعدی تا چه اندازه دور از واقعیت است. توصیف سعدی چون «حکیم متشرعی» که در قالب باورهای شرعی خود محصور مانده و نیروی بیان کم مانند خویش را در بسط و اشاعه عقاید تلقینی خود به کار می اندازد تنها درباره آن بخش از سخنان او راست می آید که در آنها گوینده سیمای رسمی دارد و این مقدار به یکدهم کلیات او هم نمی رسد. از اینرو آیا دور از انصاف نیست که ویژگی چنین بخش کوچکی از نوشته های او را بر همه آن تعمیم دهیم؟

شاید گفته شود که این توصیف وابسته به تنها همان بخشی از سخنان او است که محتوای آنرا عقاید دینی تشکیل می دهد. ولی وابستن سعدی در عین حال به گروه یکم جایی برای چنین کمائی نمی گذارد. در اینجا سعدی در جزو اکثریتی در می آید که عمل به ظواهر شرع را بنیاد دیانت می دانند، از حقیقت انجام فرایض دینی که نیایش به کمال مطلق و «زیبایی مطلق» است غافل اند و در تمام اوامر و نواهی «توریه» و ظاهر سازی می کنند. معنی وابستگی سعدی به این گروه چیزی جز همترازی او در منطقه فکر و عقیده با عوام نمی تواند باشد: عوام یا «بشر جاهلی» که ملازم او «غرض و کج فهمی و سلطه شهوات بر عقل و انصاف» است.<sup>۱</sup>

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۲۱.

البته در سخنان سعدی ناهنجاریهایی هست که فقط می‌تواند زائیده اندیشه و باوری از آن تراز باشد. این ناهنجاریها هر اندازه هم انگشت‌شمار باشند برینش اخلاقی سعدی سایه می‌اندازند و دشتی تا آنجا که وظیفهٔ - گاه دشوار و حتی نامأجور- نشان دادن و تحلیل آنها را برعهده گرفته شایستهٔ سپاس است. ولی آنچه نارواست تعمیم و بزرگیهای اعتقادات و بدباوریهای سعدی در این گفته‌های نابهنجار بر سرتاسر «ناحیهٔ روح» او است و این کاری است که جز با دور داشتن شرایط اجتماعی دوران او از پیش چشم شدنی نیست.

ناگفته نماند که دشتی به برخی از آن شرایط یکی دوبار اشاره‌هایی کرده‌است. در فصل گلستان اثر خود دشواری کار سعدی را چنین می‌بیند:

«از خواندن بعضی گفته‌های سعدی عصر استبداد و خودسری امرای ترك و مغول در ذهنم مصور می‌شود و بطور وضوح دشواری وظایف او مجسم: از يك طرف امرا و سلاطین را با زبان نرم و جادوگر موعظه می‌کند و از خداوند بیم می‌دهد و از سوی دیگر به مردم پند می‌دهد که چگونه از شر این امرای خونخوار خویش را برکنار کنند.»<sup>۱</sup>

نیازی به اثبات نیست که با نبودن هیچگونه نیروی اجتماعی که سعدی بتواند بر آن تکیه کند دشواری ویژهٔ کار او در موعظه کردن امرای خودسر ترك و مغول بوده که جز با منطق «زور» نمی‌توان با آنان سخن گفت و گرنه مردم بی‌پشت و پناه و ستم‌دیده هر دستی را که برای کمک آنان دراز شود با جان و دل می‌پذیرند. و راز «قوت اجتماعی» سعدی نیز پیش از هر چیز در همین نکته نهفته است: مردمی که با پوست و گوشت خود همدردی بی‌غل و غش او را احساس می‌کنند سخنانش را بجان می‌خرند، همان سخنانی که با «بیان جادویی» خود در موارد زیادی به مذاق «طبقهٔ زورمند» چندان خوش آیند نیست.

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۶۳.

در تأیید این دشواری کار سعدی دشتی در فصل پانزدهم نیز اشاره‌ای دارد: «بدون شبهه در عصر سعدی که فکر بشر و قدرت اجتماعی مردم بدین پایه نرسیده بود دستورهای دینی مؤثرترین رادع بدکاران بشمار می‌رفت و برای فرزانه نوع دوستی چون سعدی که می‌خواهد جامعه (خصوصاً طبقه زورمند) را به طرف صلاح و صواب سوق دهد جز ایراد مواظب دینی چاره‌ای نبوده.»<sup>۱</sup>

ولی آقای دشتی این اشاره‌ها را کرده می‌گذرد و با همه بی‌شبهگی خود در ناچاری سعدی از مواظب دینی با پیش آوردن پرسش «آکادمیک» خود این بی‌شبهگی را به شبهه می‌گذارد. او می‌خواهد بفهمد آیا سعدی «قضیه رازیر و رو کرده» و در فرجام آن «... دیانت را بعنوان وسیله‌ای مؤثر بکار برده یا خیر، خود وی در تحت تأثیر عقاید دینی قرار داشته و دیانت او را به مکارم اخلاق و اجتناب از شرور کشانیده است؟»<sup>۲</sup>

این تناقضگویی مظهری از پراگماتیسم دشتی است و چنانکه پیشتر دیدیم این پرسش و تکرار آن به تعبیرهای دیگر جز بر گرداندن سرسخن به بر آورد مورد نظر او از سعدی نقشی ندارد زیرا پاسخ آنرا پیشتر به اشکال مختلف داده است. از جمله این پاسخها داوری دشتی درباره سعدی است پس از مقایسه او با صوفیان، مشعر بر اینکه «گاهی آزادی فکری ایشان از وی سر می‌زند ولی زیاد مستقر نمی‌ماند و پیوسته مرد متشرعی از گریبانش سر درمی‌آورد که حتی گاهی با جنبه اخلاقی خود سعدی و جوهر انسانی که در وی هست معارضه می‌کند.»<sup>۳</sup>

نیک پیداست که در این داوری نه‌مسأله «جبر فلسفی» و نه «دشواری وظایف

۱. همانجا، ص ۴۳۵ و ۴۳۶.

۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۳۶.

۳. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۳۲.

او، کوچکترین جایی ندارد. در فرجام آن پیر شیراز در گروه کثیری جا می‌گیرد که ظواهر شرع را اساس دیانت می‌دانند و در تمام اوامر و نواهی توره می‌کنند. این توصیف باید درباره کسی راست آید که با ظاهر سازی و رنگ و ریا دشمنی آشتی ناپذیر دارد و در همه نوشته‌هایش حقیقت آدمیگری را خواهان است، کسی که در بوستان سرگذشت «پیر دو رکعت گذارد در هر گام» را آورده به زبان هانف می‌گوید:

مپندار اگر طاعتی کرده‌ای      که نزلی بدین حضرت آورده‌ای  
به احسانی آسوده کردن دلی      به از الف رکعت بهر منزلی<sup>۱</sup>  
و در گلستان از این هم فراتر رفته است:  
پارسایان روی در مخلوق      پشت بر قبله می‌کنند نماز<sup>۲</sup>

۵) نتیجه ناگزیر دیگری که از وابستن سعدی به گروه یکم حاصل می‌شود «غافل بودن» او از نیایش به کمال مطلق و زیبایی مطلق (چون حقیقت انجام فرایض دینی) است. بیگمان کسانی که عمل به ظواهر شریعت را بنیاد دین می‌پندارند و سطح آگاهی آنان از این پندار فراتر نمی‌رود هر اندازه هم در باور و ایمان خود راست و استوار باشند از احساس زیبایی معنوی و درک بزرگی و شکوه کمال انسانی بهره‌چندانی ندارند. ولی گذشته از اینکه کمال و زیبایی «مطلق» و ناشی از احتوای مشخص، مفهومی تو خالی‌اند (بویژه زیبایی که با همه ریشه گرفتنش از عوامل واقعی بیشتر یک مفهوم ذهنی و نسبی است تا عینی و مطلق) اگر سعدی در احساس کمال و زیبایی معنوی ناتوان باشد و از نیایش آن غافل، آنگاه پنداشتن آگاهی و توانایی دیگران بر آن کاری ساده نخواهد بود. آنهمه احساساتی که در سخنان سعدی هست و آن سوز و گدازی که از غزلهای او احساس می‌شود آیا با نیایش به کمال و زیبایی میانه‌ای ندارد و زائیده تنها توانایی وی در سخن است؟

۱. به صفحه ۱۹۹ این نامه نگاه کنید.

۲. کلیات سعدی (گلستان)، ص ۱۱۶.



شگفت آنست که دشتی در فصل «استاد غزل» نامه خود نظر یکسره دیگری نسبت به مسأله زیبایی و مناسبت سعدی با آن دارد. درباره زیبایی می نویسد: «مثل اینکه سعدی هم می دانسته است که زیبایی واقع و نفس الامری ندارد و آنچه واقعیت دارد عشق است و این عشق است که زیبایی را می آفریند و نه زیبایی عشق را.»<sup>۱</sup> این نوسان از يك کران به کران دیگر دشتی درباره زیبایی، یعنی یکجا آنرا بی هیچ «نفس الامری» شمردن و در جای دیگر آنرا به اطلاق کشاندن، باز مظهری از پراگماتیسم او است که در زمینه انگیزه شور و شوق سعدی و مناسبت او با زیبایی نیز، گوبشکلی پوشیده و کمتر نمایان، آشکار می گردد. وی پس از پیش کشیدن این پرسش که «آیا اینهمه قول و غزل را عشق درخامه سعدی تعبیه کرده یا هنر انشاء» با اتکا به «اشاره های مکرر» خود سعدی بر آن می شود که «اینهمه وجد و شوق و اطوار مختلفه عشق را ممکن نیست هنر انشاء بر صفحات کاغذ بریزد.»<sup>۲</sup> سپس بیت زیر را چون یکی از اشاره های سعدی به گواهی این گفته خود می آورد:

آتشکده است باطن سعدی ز سوز عشق

سوزی که در دل است در اشعار بنگرید

و آنگاه چگونگی دلدادگی سعدی و پیوند آن با زیبایی و خوبی و بدی را

چنین بیان می کند:

«اگر ماخذ عشق را افسانه هایی از قبیل حکایت لیلی و مجنون - یا تصورات

خارق العاده و عجیب و غریبی که در ذهن مردم از کلمه «عشق» نقش

می بندد - قرار دهیم سعدی را نمی توان بطور دایم عاشق فرض کرد. ولی

اگر مقصود جان پر از وجد و آرزویی است که زیبایی آنرا به شور و هیجان

می آورد و روح حساس و تأثیرپذیری است که حتی کوچکترین خوبی و

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۳۸۱.

۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۳۸۴.

بدی عکس‌العملی در آن ایجاد می‌کند او همیشه عاشق بوده است.<sup>۱</sup>  
 با اینهمه پاسخ دشتی به این پرسش که آیا چنین جان شور و هیجان گیرنده از  
 زیبایی و روح تأثیرپذیرنده از کوچکترین خوبی و بدی رامی‌توان در ردیف افراد  
 غافل از نیایش به کمال و زیبایی جا داد «آری» است. اگر بخواهیم در هر حال  
 برای این پاسخ مثبت و محتوی تضاد، دلیلی بیابیم و آنرا تنها ناشی از پراگماتیسم  
 ایشان ندانیم، ناچار باید آنرا در تفاوت میان این دو زیبایی جستجو کنیم؛ آن یکی  
 که وابسته به سعدی است باید خاکی، ناسوتی و بی‌هیچ «نفس‌الامر» باشد و این  
 یکی که سعدی از آن غافل است آسمانی، عرفانی و مطلق.

آنچه می‌تواند نشانه‌ای بر درستی این دلیل‌جویی باشد گوشزد دشتی بر  
 خدشه‌پذیر بودن رأی قطعی مرحوم فروغی درباره چگونگی دلدادگی و عشقبازی  
 سعدی است. وی برای نشان دادن نادرستی این رأی دو جمله زیر را از روانشاد فروغی  
 آورده است: «آیا عشقبازی او نفس‌پرستی است یا جوهر انسانیت؟ چگونه زبده و لب  
 عرفان را در پرده معاشقه پوشانیده است...»<sup>۲</sup>

البته انسانی شمردن دلدادگی - یا بگفته فروغی جوهر انسانیت داشتن یا  
 نفس‌پرستی بودن عشقبازی - بر این پایه که آیا «زبده و لب عرفان» را در خود پوشیده  
 دارد یا نه سخنی روشن و دقیق نیست. ولی خرده دشتی بر نظر مرحوم فروغی نه از  
 این رهگذر بلکه از آن رو است که غزلیات سعدی را در پرده معاشقه پوشاننده لب  
 عرفان می‌شمارد، حال آنکه، بنظر او یعنی دشتی در غزلهای سعدی مفاهیم عرفانی  
 به ندرت دیده می‌شود و: «قسمت اعظم این دیوان را اشعار غنایی صرف تشکیل  
 می‌دهد و همه به صورت طبیعی و بشریست بطوری که می‌تواند زبان حال هر کسی  
 قرار گیرد که با عشق سروکار دارد.»<sup>۳</sup>

۱. همانجا، ص، ۳۸۹.

۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۳۸۷.

۳. همانجا، ص ۳۹۱.

این نظر دشتی با سخنان وی در زمینه چگونگی عشق و دلدادگی سعدی دریکی دومورد تضاد دارد: از یکسو مفهوم مخالف «طبیعی و بشری» بودن اشعار غنایی سعدی که «مفاهیم عرفانی در آن به ندرت دیده می‌شود» آنست که عشق عرفانی پدیده‌ای طبیعی و بشری نیست. از سوی دیگر، اگر بخش بزرگتر دیوان سعدی بتواند زبان حال هر کسی قرار گیرد که با عشق سروکار دارد این «هر کس» نباید از زمره آن مردمی باشد که در ذهنشان تصورات خارق‌العاده و عجیب و غریبی از کلمه عشق نقش می‌بندد و یا اگر هست آنگاه دلدادگی همیشگی سعدی نیز - برخلاف نظر خود دشتی - باید از گونه همان تصورات شکفت مردم از دلدادگی و غزلهای او، شرح سوز و کداز چنین دلدادگی باشد، مگر اینکه آن دلدادگی همیشگی سعدی - بدانگونه که دشتی توصیف کرده - در جایی دیگر جز غزلهای او آشکار گردیده باشد: آنچه را که دشتی نشان نداده است.

در آنچه مربوط به تفاوت داوری درباره چند و چون مفاهیم عرفانی در غزل سعدی است، پیش از هر چیز باید گفت که دشتی در این مورد برخلاف روش خود به توضیح آنچه گفته نپیداخته و نمونه‌هایی در تأیید آن نیاورده است. این توضیح نه از آنرو لازم می‌بود که او با «رأی قطعی» روانشاد فروغی احتجاج کرده بلکه از لحاظ اهمیت خود مسأله و لاقلاً نشان دادن چگونگی استنباط او از مفاهیم عرفانی که معیار بنیادی در بر آورد چند و چون در آمیختن آنها با غزلیات سعدی است نیز لازم بود. بهر حال روشن است که در این مورد معیار دشتی و فروغی (و دیگر کسانی که همه غزلیات سعدی یا بخش بزرگتر آنرا یکسره عرفانی می‌دانند) یکی نیست و از سوی دیگر مفاهیم عرفانی، هر اندازه ملاک عرفانی بودنشان را محدود بگیریم، آن اندازه هم که دشتی ادعا می‌کند در غزلهای سعدی به ندرت دیده نمی‌شوند.

این که این تفاوت میان عشق آسمانی (عرفانی) و زمینی (بشری و طبیعی) در چیست و همبستگی آنها کدام است رشته‌ایست که سر دراز دارد و بیرون از چار-

چوب این گفتار است ولی با در نظر گرفتن تزییناتی و مرکزی تصوف که روان آدمی و هر موجودی اخگری جدا شده از مبدأ خدایی آن است- اخگری که همیشه برای بازگشتن و وصول به آن در تب و تاب است- شاید بتوان یکی دو اصل عمده «طریقت» را چون منشأ «مفاهیم عرفانی ترکیب شونده بشکل غیر قابل انفکاک با مفاهیم غنایی» در نزد سخنسرایان تصوف چنین خلاصه کرد:

۱) خدا را تنها از راه دل- و نه خرد- می توان دریافت (اصالت احساسات و عشق و برتری آن بر خرد و اندیشه در آموزشهای تصوف و عرفان از اینجاست).  
۲) برای رسیدن به خدا باید تنها بر او دل بست، دلدادۀ او شد و از هر چیز دیگر در جهان دل برید.

۳) در راه خدا «هر چه پیش سالک آید خیر اوست» و باید همه ناهمواریها را با کشاده روئی و بردباری پذیرفت.

با ملاحظه این نکات و منظور داشتن خدا از مفهومی بزمی چون یار، دوست، شاهد، جانان، خوبان، معبود، معشوق، دلبر، معشوقه و از اینگونه دیده می شود که بسیاری از سخنان و سروده های پیرامون اطوار عشق طبیعی و بشری مانند ستایش زیباییها و خوبیهای دلبر، تلخی جدایی، بیتابی و سوز و گداز در دوری، مستی باده دلدادگی، چیرگی احساسات بر خرد، وفاداری در راه عشق، بردباری در برابر سختیها برای رسیدن به دلبر، شیرینی وصال و از اینها دارای معنای دوپهلوی شده و یکسان درباره دلبر خاکی و مبدأ آسمانی روانها راست می آید.

اگر اصول و معیار بالا را بپذیریم می بینیم که بر پایه آن شماره ایات سروده شده با مفهومی دو پهلوی بزمی و عرفانی- گذشته از غزلهایی که تماماً و یا بخش بزرگتر آنها عرفانی است- در غزلیات سعدی کم نیست. اینجا نمونه هایی چند می آوریم:

در طبیات:

_____	ناعهد تو در بستم عهد همه بشکستم
_____	شوق را بر صبر قوت غالب است
_____	دیده باشی تشنه مستعجل به آب
_____	هر کو سر پیوند تو دارد بحقیقت
_____	آن بهایم نتوان گفت که جانی دارد
_____	نزدیک نمی شوی به صورت
_____	تا مرا از تو آگهی دادند

خود سراپرده قدرش زمکان بیرون بود  
آنکه مادر طلبش جمله مکان گردیدیم  
هر که بخویشتن رود ره نبرده سوی او  
بینش مانیاورد طاق حسن روی او

دیوانه عشقت را جایی نظر افتاده است

کابجا نتواند رفت اندیشه دانایی

ز صورت پرستیدنت می هر اسم \_\_\_\_\_ که تا زنده ای ره بمعنی ندانی

ندانمت به حقیقت که در جهان به که مانی

جهان و هر چه در او هست صورتند و توجانی

پای خویشتن آیند عاشقان به کمندت \_\_\_\_\_ که هر که را تو بگیری ز خویشتن برهانی  
در بدایع:

بر جور و بيمرادی و درویشی<sup>۱</sup> و هلاک \_\_\_\_\_ آن را که صبر نیست محبت نه کار اوست

همه را دیده به رویت نگران است ولیک \_\_\_\_\_ همه کس را تقوان گفت که بینایی هست

امیدواری مدار و خیال دوست میند \_\_\_\_\_ گرت به خویشتن از ذکر دوست پروایی است

دو عالم را یکبار از دل تنگ \_\_\_\_\_ برون کردیم تا جای تو باشد

۱. به معنای بینوایی.

خوشست اندر سر دیوانه سودا \_\_\_\_\_ بشرط آنکه سودای تو باشد  
ذکر تو از زبان من فکر تو از خیال من  
چون برود که رفته‌ای در رک و در مفاصلم

در خوانیم:

بیرون نشود عشق توام تا ابد از دل      کاندرا ازلم حرز تو بستند به بازوی  
این نمونه‌ها «مشتی از پیمان» است و با اینهمه اگر دشتی مفاهیم عرفانی را  
در غزلهای سعدی به ندرت دیده‌ناگزیر باید دلیلی داشته باشد که متأسفانه بر خوانندگان  
قلمرو سعدی آشکار نساخته است.

۶) در قلمرو سعدی تناقض‌گوییهای دیگری نیز هست که یادآوری همه  
آنها سخن را به درازا می‌کشاند، در اینجا ما با یادآوری یکی از تناقضهایی که  
قبلاً به آنها پرداختیم و نشان دادن دو تناقض دیگر به این گفتار پایان می‌دهیم.  
تناقض یاد شده درباره «ملاحظات در امور اجتماعی و اخلاقی» سعدی است که دشتی  
هنگام مقایسه او با ناصر خسرو می‌گوید این ملاحظات «فکر شخصی او نیست» و  
در فصل «جلوه گاه شخصیت سعدی» پیرامون یکی از اینگونه ملاحظه‌ها (ناشی شدن  
نیرو و توان اجتماعی از مردم) می‌نویسد که در زمان سعدی و پیش از او کسی چنین  
سخن نگفته و این اصل را تنها در سده هجدهم - پنجم سده دیرتر - انقلاب بزرگ  
فرانسه به میان آورده است.

تناقض‌گویی دیگر دشتی در نظر او پیرامون انگیزه بزرگداشت و ستایش  
جامعه از سعدی خود می‌نماید. در همان فصل «جلوه گاه شخصیت سعدی» او بر آن  
است که چون سعدی مبادی دینی را به انواع گوناگون در نظم و نثر آورده بی آنکه  
با شیوه ریاکاران و لهجه خشک زهد و فروشان سخن گوید در بهم آمیختن دیانت  
و اخلاق پیوسته سلامت اجتماع را پیش چشم داشته مورد تکریم و احترام جامعه  
قرار گرفته است.<sup>۱</sup> و در پایان بازپسین فصل نامه خود چون يك نتیجه گیری کلی

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۳۶۱.

درباره آنچه پیرامون سعدی «درمنطقه فکر و عقیده» گفته شده انگیزه بزرگداشت یا سر قوت اجتماعی او را در نحوه دیانت وی می‌داند که به مثابه هماهنگی در همه چیز با شیوه اندیشه اکثریت جامعه نمایان می‌گردد. به نظر او مردم از رهنمایان خود نمی‌خواهند که به راستی دیندار باشند بلکه خواهان آنند که در او هام و خرافات با آنان شریک گردند و هر کس جز از این راه برود، اگر چه دیندار و پاکدامن باشد، بر او بدگمان شده از او بیزار می‌گردند و چه بسا که وی را به زجر و شکنجه گرفتار ساخته و حتی به کشتن می‌دهند. و از اینرو: «اگر گوینده بزرگی چون سعدی با معتقدات عمومی آنها همراه باشد و زبان فصیح خود را به تأیید آنها بگمارد او را کرامی داشته می‌ستایند.»<sup>۱</sup>

این تناقضگویی دشتی در پرتو تحلیل وی از ارج و قوت اجتماعی گویندگان در پیشگفتار چاپ دوم قلمرو سعدی بُعد دیگری می‌یابد. در اینجا وی انگیزه ارجمندی و در دل مردم جا گرفتن سخنوران و مردان نامی را بیشتر در آن می‌بیند که دچار بیمهری و بیداد فرمانروایان و زورمندان شده یا بار ناداری و بینوایی را به دوش کشیده‌اند زیرا «در طبیعت بشری این قانون خاموش نشدنی پیوسته در گداز است که هر گونه بیعدالتی و بی‌انصافی در او بیزاری و هر نوع بیدادگری در هر زمان و نسبت به هر کس و در هر لباس صورت گیرد و عشق و رأفت بر می‌انگیزد.»<sup>۲</sup>

یکی از نمونه‌های مشخص دشتی در تأیید این نظر خود فردوسی است که «قطع نظر از ارزش هنری و اجتماعی شاهنامه» آنچه وی را در دل خوبی‌ستای مردم بلند و ارجمند ساخته رفتار زشت سلطان محمود با او بوده است. ولی با همه درستی نسبی در مورد این قانون خاموش نشدنی باید گفت دلسوزی و همدردی نسبت به کسانی که دچار بیداد و ستم شده‌اند در ارزش اجتماعی و هنری آنان عامل تعیین کننده نیست. فردوسی رانه رفتار تنفر انگیز محمود غزنوی در چشم مردم بلند و ارجمند ساخت

۱. همانجا، ص ۴۳۸ و ۴۳۹.

۲. همانجا (چاپ دوم)، ص ۹.

بلکه «پارسی عجم زنده کننده» او. اگر هم محمود ارج سخنور بزرگ ایران را دانسته و او را گرامی داشته بود فردوسی بازمین جا و پایگاه بلند را در دل مردم می‌داشت و تنها سلطان غزنوی در پیشگاه تاریخ و در چشم مردم سیمای دیگری می‌یافت. چنانچه این معیار دشتی در علت ارج سخنوران درست می‌بود آنگاه مسعود سعد سلمان می‌بایستی محبوب‌ترین و بلند پایه‌ترین سخنور ایران بشمار می‌آمد و سعدی از این دیدگاه در یکی از پایین‌ترین پله‌ها جا می‌گرفت.

بالاخره گونه‌ای از تناقض‌گویی دشتی در داوری وی درباره اخلاقی بودن یا نبودن گلستان سعدی به چشم می‌خورد. هم او در فصل «گلستان» نامه خود که آنرا به ارائه ناهنجاریهای بینش اخلاقی سعدی اختصاص داده اینجا و آنجا، ضمن گفتگو پیرامون برخی حکایات گلستان، از دیدگاه اینکه آیا این نوشته سعدی اخلاقی است و در پر داختن آن هدف اخلاقی در کار بوده یا نه، نتیجه گیریهای متناقضی کرده است. اینک چند مورد:

«در اینکه گلستان حاوی مطالب اخلاقی است تردیدی نیست... ولی نمی‌توان

آنرا کتابی تربیتی و اخلاقی نام نهاد.»<sup>۱</sup>

«اگر گلستان هدفی داشت و برای تهذیب و تربیت اخلاق نگاشته شده بود

نباید چنین حکایتی در آن دیده می‌شد.»<sup>۲</sup>

«موضوع سخن همین است که در نگارش گلستان اصل اخلاقی و تربیتی در نظر نبوده

بلکه منظور تدوین مسموعات و مشاهدات نویسنده است.»<sup>۳</sup>

«از مجموع گفته‌های وی علاقه او به نظم و سلامت جامعه و تأیید مبادی اخلاقی

هویدا است و انشاء گلستان بدین قصد روی داده.»<sup>۴</sup>

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۴۷.

۲. همانجا، ص ۲۶۸.

۳. همانجا، ص ۲۶۹.

۴. همانجا، ص ۲۴۷.



«نکته شایسته تأمل و دقت اینست که سعدی در نگارش گلستان باعث اخلاقی داشته و چنانکه از سراسر این کتاب مشاهده می شود پیوسته این غرض شریف سعدی را به بخش موعظه و حکمت و ترویج مردمی کشانیده است.»<sup>۱</sup>

و در پایان این فصل چنانکه خواسته باشد این بر آوردها را جمع بندی کند می گوید: «اما با وجود همه اینها نباید تصور کرد وجود موارد ضعف در کتاب ارجمندی چون گلستان ارزش ادبی و اخلاقی آنرا از بین می برد.»<sup>۲</sup>

این تناقض و نوسان اگر چه در آخرین تحلیل ریشه اش از پراگماتیسم دشتی آب می خورد، نمی تواند ناآگاهانه باشد زیرا نمی توان پنداشت که وی در چهارچوب يك فصل - آنجا که از يك زاویه معین به سعدی نگریسته - بارها فراموش کند چند صفحه بیشتر چه نوشته است. درست تر آن باید باشد که این نوسان را مظهر عملی تز «خط منحنی» که به میان کشیده است تصور کنیم. دشتی در چاپ دوم قلمرو سعدی فصل «خط منحنی» را بیشتر گسترش داده و ضرورت ملازمه آنرا در خلق و رفتار به این نحو بیان می کند: «... با سیر خط منحنی شخص از کنار آراء و خواهشهای دیگران رد می شود بدون آنکه بر آنها عمود و قاطع و بالنتیجه برنده و نفرت انگیز شود.»<sup>۳</sup>

گویی خواسته است با نوسانهایی به خط منحنی این نکته را که در نگارش گلستان اصل اخلاقی و تربیتی در نظر نبوده بدون عمود و قاطع شدن به خواننده تلقین کند. III اختلاف بینش اخلاقی دشتی با سعدی سومین عاملی است که مایه داوری منفی او درباره «منطقه فکر و عقیده» سعدی شده است. با اینکه سعدی و دشتی هر دو پیر و نظرات اخلاقی و رویهمرفته پیشرو جوامع خود هستند و وجود برخی تفاوتها در بینش اخلاقی آنان پدیده ای است طبیعی. این تفاوتی است که فاصله زمانی دو

۱. همانجا، ص ۲۸۶.

۲. همانجا، ص ۳۰۶.

۳. همانجا، (چاپ دوم) ص ۵۵.

جامعه پدید آورده و بیش از همه در زمینه تبعیض دینی و مناسبات جنسی به چشم می خورد. ولذا چون بینش اخلاقی آنان زاییده جبر اجتماعی و شکل یافته شرایط زمانی و مکانی و موقعیت اجتماعی ایشان است بهمان اندازه که انداختن پرتوی از دانش و بینش کنونی بر ویژگیهای اخلاقی دوران سعدی برای آشکارتر دیدن سایه روشنهای آن سودمند و حتی بایسته است بهمان اندازه خرده گرفتن بر سعدی از دیدگاه برتربهای اخلاقی حاصل از پیشرفت اجتماعی در این فاصله زمانی کاری دور از شاهراه انصاف و اعتدال است.

درباره مظاهری از تبعیض دینی در نزد سعدی و ریشه آن در آغاز بخش سوم سخن رفته<sup>۱</sup> و اینجا به چگونگی برخورد دشتی با مسأله شاهدبازی در نوشتههای سعدی اشاره ای می کنیم. در این مورد نیز از یکی دو برداشت درست و منطقی ای که در آغاز کار می کند چنین بنظر می رسد که به یک بررسی عینی و واقع بینانه خواهد پرداخت. درباره باب پنجم گلستان «در عشق و جوانی» یاد آور می شود که چیز مهمی از عشق و جوانی را نشان نمی دهد، حکایت های آن همه بیرنگ است و هر گاه هم رنگی یافته این رنگ تند و زننده است. سپس می افزاید: «تنها عذری که می توان برای اینگونه حکایتهای آورد و از این حیث حقیقتاً سودمند است نشان دادن اوضاع و عاداتی است که در جامعه آن وقت موجود و رایج بوده.»<sup>۲</sup>

و در تأیید این سخن با اشاره به حکایت «یکی از متعلمان کمال بهجتی داشت» می نویسد سعدی آنرا بی هیچ خرده ای آورده زیرا در نظر مردمان آن زمان امری عادی و جاری بوده و از این رو قباح و زشتی آن ابدأ طبع مایل به انتظام سعدی و روح متدین و دوستدار فضایل او را بر نمی انگیزد.<sup>۳</sup> یا در سخن از این حکایت «در عنفوان جوانی چنانکه افتد و دانی» به این پرسش که چرا سعدی آنرا در گلستان

۱. در صفحه های ۱۵۸ تا ۱۶۱ این نامه.

۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۶۷.

۳. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۷۰.

آورده و «این روش مخالف اخلاق و انسانیت را به خویشتن نسبت داده» پاسخ می‌دهد: «قطعاً برای اینکه نه شاهدبازی ناپسند بوده و نه آن رفتار واپسین که ناگرددی چون به بر صورتش دید روی از او بر گرداند.»<sup>۱</sup>

دیده می‌شود که دشتی گو در پاسخی که داده هنوز بر زمینه برداشت منطقی مانده تناقض‌گویی او به شکل پرسش آغاز شده است: چرا سعدی روش مخالف اخلاق و انسانیت را به خود بسته؟ ولی مخالف اخلاق و انسانیت از دید کدام جامعه و کجا و کی؟ اگر سخن بر سر جامعه زمان سعدی است که خود آقای دشتی می‌گوید شاهد بازی در نظر مردمان آن زمان امری عادی و جاری و «قطعاً» ناپسند نبوده!

لغزیدن دشتی از برداشت منطقی به داوری غیر منطقی آنجا روی می‌دهد که وی پس از یادآوری همانندی جانوران با آدمیان در غریزه شهوت و تفاوت آنها در عشق و تشخیص زیباییهای صوری و معنوی که سرچشمه شعر و موسیقی و گذشت و جانبازی و کارهای بزرگ است می‌نویسد: «... انجام يك غریزه حیوانی و پس از آن باز به دستور همان خوی بهیمی روی گرداندن از کسی که دیگر نمی‌تواند رغبت غریزی را خاموش کند شایسته فخر و مباهات و به طریق اولی قابل ثبت در کتاب نیست.»<sup>۲</sup>

این سخن بدان معنی است که دشتی گذشته از مستثنی کردن سعدی از برداشت کلی و منطقی خود درباره عادی و جاری بودن شاهدبازی در نظر مردمان آن زمان، باز جزئیات سرگذشت و گفته خود سعدی را نادیده گرفته تصویر ذهنی خود را بجای آن گذاشته است. دل بستگی سعدی به «شاهدپسر» نه از روی انجام يك غریزه حیوانی است بلکه «بحکم آنکه خلقی داشت طیب‌الادا و حلقی کالبد رازا بداء.» و آن گهی سعدی از او نه «بدستور همان خوی بهیمی» رو می‌گرداند بلکه چون به خلاف طبع از وی حرکتی می‌بیند. آنچه نمودار چیزی و رای انجام غریزه حیوانی در این وابستگی

۱. همانجا، ص ۲۷۲.

۲. همانجا، ص ۲۷۱.

است این جمله سعدی است - گذشته از یکی دو بیت - که «... سفر کرد و پریشانی او در من اثر». ولی دشتی با دور داشتن اینگونه جزئیات از نظر، حکایت‌های یاد شده را نوشته‌ای پر نو کرافیک می‌بیند که در محتوا جز انعکاساتی از فرونشاندن غریزه حیوانی و خوی بهیمی ندارد و در فرجام آن - کوبشکل توضیح بر واقعیت «عادی و جاری» بودن شاهدبازی در زمان سعدی و برانگیخته نشدن «روح متدین» او از آن - مواردی از ارزشهای اخلاقی سخنور شیراز و «نحوه دیانت» او را زیر نشان پرسش می‌گذارد.

نکته‌ای را که درباره شاهدبازی، در مقام کیفیت جدایی ناپذیر آن (بویره از لحاظ سراینندگان) نمی‌توان از نظر دور داشت مسأله زیبایی و ستایش آن است. در ادبیات بزمی شاهد بطور کلی به معنای متناسب، زیبا، طنز و دلفریب بکار رفته و از شاهی و شاهدگری طنز و دلفریبی منظور است، چنانکه در بیت‌های زیر از طبیعت و بدایع:

«آن نقطه‌های خالچه شاهد نشانده‌اند \_\_\_\_\_ وین خط‌های سبز چه موزون کشیده‌اند»<sup>۱</sup>  
 «گرت شهوت از خیال دماغت بدر رود \_\_\_\_\_ شاهد بود هر آنچه نظر بروی افکنی»<sup>۲</sup>  
 «وین پری پیکران حلقه بگوش \_\_\_\_\_ شاهی می‌کنند و جلوه‌گری»<sup>۳</sup>  
 چنانکه در بیت آخر دیده می‌شود شاهی به پری پیکران حلقه به گوش نسبت داده شده و گاهی حتی واژه، شاهد نیز در مورد آن بکار رفته است:

«گرتو شاهد بامیان آبی چو شمع \_\_\_\_\_ مبلغی پروانه‌ها کرد آوری»  
 «چندخواهی روی پنهان داشتن \_\_\_\_\_ پرده می‌پوشی و بر ما می‌دری»<sup>۴</sup>

بایتهای زیر از یک غزل سعدی که در آن شاهدبازی به معنای عشقبازی «طبیعی و بشری» آمده است:

۱. کلیات سعدی، ص ۷۲۹.
۲. همانجا، ص ۶۸۲.
۳. همانجا، ص ۶۶۷.
۴. همانجا، ص ۶۶۹ و ۶۷۰.

دروی اگر باز کند حلقه سیمین در گوش همه گویند که این ماهی و آن پر وینی است  
گرمش دوست ندارم همه کس دارد دوست

تا چه ویسی است که در هر طرفش رامینی است

نام سعدی همه جا رفت به شاهد بازی وین نه عیب است که در ملت ما تحسینی است  
کافر و کفر و مسلمان و نماز و من و عشق هر کسی را که تو بینی بسر خود دینی است<sup>۱</sup>  
گذشته از این هم بستگیهای میان واژه شاهد با دیگر اصطلاحات بز می،  
بخشی از آنهمه قول و غزل سعدی - هر اندازه هم خرد و ناچیز باشد - در وصف شاهد  
به معنای ویژه آن پرداخته شده، که آنهم همان اندازه و همان گونه بازتابنده عواطف  
و احساسات دلدادگی و زیباپرستی است که غزلهای دیگر.

و اما نکته دیگری که از ویژگی زیباپرستی در مناسبت با شاهدان و از منطق  
خودزندگی ناشی می شود آنست که شاهد وقتی «گردی چون به» بر عارضش نشست  
خواه ناخواه دیگر نه می تواند شاهی کند و نه موضوع ستایش زیبایی قرار گیرد.  
این نکته به قلم سعدی چنین نمایانده می شود.

«سوال کردم و گفتم جمال روی تو را چه شد که مورچه بر گرد ماه جوشیده است  
جواب داد ندانم چه بود رویم را مگر به ماتم حسنم سیاه پوشیده است»<sup>۲</sup>  
چنین کسی اگر شاهی کند مخشی خواهد بود، آنچه که مایه بیزاری  
سعدی است، و قول و غزلهایی هم که در وصف او گفته شود گزافههایی از گونه  
مدیحه سرایبهای دروغین در فضایل و محاسن امرا و سلاطین از آب در خواهد آمد.  
البته سخن بر سر آن نیست که شاهد بازی را با معیارهای امروزی بینش اخلاقی  
توجیه کرده درست جلوه دهیم. این روش ناهنجار «دلدادگی» را که در هر حال پدیده‌ای  
غیر طبیعی و در واقع گونه‌ای بیماری روانی است ظاهر آثر کان غز و سلجوق رواج  
داده اند یادست کم در دوران آنان رونق گرفته است. معمول شدن واژه «ترك» بمعنی

۱. کلیات سعدی، ص ۷۱۳.

۲. همانجا (گلستان)، ص ۱۶۲.

دلبر در ادبیات بزمی قرینه‌ای مؤید این نظر می‌تواند باشد. سعدی در طبیات می‌گوید: «چو ترک دلبر من شاهدهی بشنگی نیست چو زلف پر شکنش حلقه فرنگی نیست»<sup>۱</sup> جستجوی انگیزه و ریشه‌های این رسم نکوهیده، که از لحاظ بازتاب گسترده‌ای که در ادبیات بزمی دارد و اهمیت است، از چهار چوب این گفتار بیرون است. در اینجا تنها به یادآوری یکی دو نکته بر نهادی (تزمانند، بایسته اثبات) اکتفا می‌کنیم: پیش از همه آنکه زمینه‌بنیادی پیدایش و گسترش این بیماری اجتماعی را آن مقررات سخت و خشک و وابسته به معاشرت مردان و زنان فراهم می‌آورد که پس از غلبه تازیان بر ایران در اجتماع استوار می‌گردد. در چنین شرایطی زیباپرستان «عاشق‌پیشه» ای که دستشان از هم‌نشینی بامهر و بیان پری‌پیکر کوتاه است ناگزیر به «شاهدپسران حسن بشره‌دار» رومی آورند.

دیگر اینکه صوفیگری پس از درغلتیدنش در سرایش تباهی به نوبه خود به گسترش این بیماری میدان داده است. همراه شدن نام‌صوفی با شاهدباز در غزلسرایی باید نشانه‌ای بر این واقعیت باشد: مانند این بیت در طبیات:

«محتسب در قفای رندان است غافل از صوفیان شاهد باز»<sup>۲</sup>

و اما آنچه مربوط به مقامات دینی است، می‌نماید که اعتراض خاصی به شاهدبازی ندارند و مخالفتشان در مرزهای نهی «لهو و لهب و شنیعات» از موسیقی و سماع گرفته تارقص و عیش و نوش و از اینگونه «مناهی» بزمی است. سرگذشت قاضی همدان در گلستان - اگر زائیده پندار هم باشد - و شماری از حکایات دیگر باب پنجم آن گواهی بر این نکته تواند بود. در این صورت شکفت نیست اگر روح متدین سعدی از این رهگذر برانگیخته نشود.

اختلاف بینش اخلاقی فوق‌الذکر درباره مناسبات جنسی، چنانکه گفتیم، در اصل بر تفاوت دید همگانی دو دوران مختلف استوار است که تعبیر متغایر دشتی به

۱. کلیات سعدی، ص ۵۵۶.

۲. همانجا، ص ۶۰۴.

آن رنگ ویژه‌ای داده است. ولی در مورد زیر اختلاف بینش دشتی با سعدی جنبه شخصی دارد یا به سخن دیگر بینش شخص او در برابر نظر سعدی چون دیدهمگانی جا می‌گیرد. این اختلاف دید در حکمی جلوه می‌کند که وی در گفتگو پیرامون حکایت خشکسالی در اسکندریه و مخنث مالدار عنوان می‌کند: «بذل و بخشش به تهیدستان و دستگیری از درماندگان خوبست هر چند از روی ریا باشد.»<sup>۱</sup>

سخن بر سر مخنثی است که مال فراوان دارد و در خشکسالی اسکندریه به بینوایان «سیم وزر» می‌دهد و برای راهیان (مسافران) خوان می‌نهد. گروهی از آشنایان سعدی که بینوایی آنانرا بیجان آورده می‌خواهند دست نیاز به سوی این مخنث دراز کنند و از سعدی سگالش می‌جویند. سعدی آنان را از این کار باز می‌دارد و چنین پند می‌دهد:

«نخورد شیر نیم‌خورده سگ	ور بسختی بمیرد اندر غار
تن به بیچارگی و کرسنگی	بده و دست پیش سقله مدار
گر فریدون شود بنعمت و ملک	بی‌هنر را به هیچکس مشمار» <sup>۲</sup>

دشتی بر آن است که این بیت‌ها را سعدی «بعنوان دلیل» بر درستی نظر خود در این سرگذشت آورده و با مطلب حکایت نمی‌خواند زیرا، بنظر او، عزت نفس چه ربط دارد با کسی که در خشکسالی به تنگدستان سیم وزر می‌دهد؟<sup>۳</sup> محتاج به اثبات نیست که این بیتها را سعدی نه بعنوان دلیل آورده و نه هم به عنوان نتیجه‌گیری بلکه مانند پندهایی بمناسبت این حکایت! ولی اگر دشتی هیچگونه همبستگی میان این بیت‌ها و خود حکایت نمی‌بیند گناه آن را نمی‌توان بر سعدی نوشت؛ این ندیدن از تفاوت دید او آب می‌خورد. او در تأیید نظر خود می‌نویسد: «سعدی این مرد منعم را بیهنر و سقله می‌خواند و رفتن درویشان را بخانه او ننگ می‌داند برای اینکه او

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۸۹ و ۲۹۰.

۲. کلیات سعدی (گلستان) ص ۱۳۸.

۳. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۸۷ و ۲۸۸.

را مخنث گفته‌اند.<sup>۱</sup>

راست است که جزئیات این حکایت را نیز سعدی به شیوه معمول خود فشرده و کوتاه نگاشته با اینهمه، درباره چگونگی تنعم «مرد منعّم» اشاره‌ای دارد که باز از نظر دشتی دورمانده است. سعدی پس از توصیف کوتاهی درباره مخنث می‌نویسد: «چنین شخصی... در این سال نعمتی بیکران داشت.» واژه اشاره‌ای «این» که سعدی آنرا نه برای زینت و نه برای قافیه بکار برده قاعدتاً چنین می‌فهماند که دارایی این مرد از هر کجا آمده باشد، چه از راه «پیشه» او و چه از جای دیگر، در هر حال پیش از آن نبوده و خاستگاه او از خانواده‌ای «منعم» نیست.

و آن‌گاه گفته دشتی گویای گونه‌ای ناخشنودی او از سعدی است که چرا «مرد منعّم» را تنها برای اینکه دیگران او را مخنث گفته‌اند بیهنر و سفله می‌خواند. گویی از لحاظ او دارایی و توانگری مطمئن‌ترین ضامن ارجمندی و رادی و بهترین دلیل نادرستی این داوری سعدی است! ولی این خود نکته بنیادی در حکایت مورد گفتگو و پند سعدی است که نعمت و مال خود بخود مایه هنرمندی و رادی کسی نمی‌شود. در اینجا نخستین اختلاف بینش و معیار دشتی با سعدی نهفته است.

و اما اگر واقعاً چنان باشد که سعدی در داوری خود پیرامون مخنث بودن مرد منعّم دچار لغزش شده آن‌گاه این حکایت از پایه بيمورد خواهد بود زیرا شالوده آن بر این واقعیت گذاشته شده است. در این صورت حق آن می‌بود دشتی دلایل نادرستی نظر سعدی را نشان می‌داد. ولی او بجای اینکار به تحلیل ناروایی «خشونت ویمهری» سعدی پرداخته که به پیروی از بیزاری مردم از مخنث و مقام پستی که در افکار عمومی دارد کشتن وی را روا می‌دارد و این «شایسته طرز فکر و گفتار يك معلم اخلاق نیست.»<sup>۲</sup>

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۸۸.

۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۸۹.



گذشته از آنکه سعدی کشتن همهٔ مخنثان را روا نداشته<sup>۱</sup> مهربان بودن يك مخنث و دستگیری او از تنگدستان درسختی هم چیزی نشدنی نیست. از سوی دیگر مخنثان نیز تا اندازه‌ای مانند روسپیان قربانیان اجتماع اند و اگر چه در محرومیت از حقوق اجتماعی به پای زنان نمی‌رسند و وضع بهتری نسبت به آنان دارند در این که فدای پرورش نادرست و نابهنجاریهای جامعه شده‌اند با آنان سرنوشتی مشابه دارند. از این دیدگاه ناخشنودی دشتی از داوری سخت سعدی می‌تواند مفهوم باشد. اما آنچه بر سعدی گران می‌آید ریای این مخنث و تظاهر او به «بزرگی» است؛ دارایی و «جوانمردی» خود را به رخ دیگران کشیدن از آداب و رسوم «بزرگان» است و گرنه دستگیری از درماندگان را می‌توان بدون تظاهر به خوان گستردن و در آشکار سیم وزر دادن نیز انجام داد، آنچنانکه مردان بزرگ انجام داده‌اند، حال آنکه از نظر دشتی بخشش به تهیدستان و دستگیری از ینوایان خوب است هر چند از روی ریا باشد - گویی خود متوجه تناقضگویی و تضادی که در این حکم نهفته است نیست. کمی بالاتر وی خود کرده‌های آدمی را «فی حد ذاته» کمتر خوب یا بد می‌شمارد و خوبی و بدی آنرا بسته به سود و زیانی که برای دیگران دارد می‌داند. ولی نیکی کسی از روی ریا دلیلی جز بر آن نمی‌تواند باشد که برای زیانی که می‌خواهد بد دیگران برساند تظاهر می‌کند و می‌کوشد آنها را خواب کند؛ اگر منظور بدی در کار نباشد نیازی به ریا و تظاهر نیست. دشتی با سادگی باور نکردنی می‌پرسد: «در این عمل (خوان گستردن مخنث.ن.) که فی حد ذاته خوب است چه سفلگی نهفته است و درویشان بر سفرهٔ گستردهٔ وی که برای همه گسترده بود و بدون منت می‌بخشید چه آبرویی می‌ریختند؟»<sup>۲</sup>

یعنی اگر هم بخشش شخصی زشتکار و بدنام - تا آنجا که نیازمندان را یارای پذیرفتن آن نیست و برای سکالشی پیش سعدی می‌روند - از روی ریا باشد و اگر

۱. در حکایت سخن از «این مخنث» می‌رود: «گر تر بکشد این مخنث را تتری را دگر نباید کشت.»

۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۸۸.

درویشان که دشتی ایشان را بمعنی اخص کلمه «افر ادطبقه و ارسته و خوش فکر جامعه» می‌داند تا به سطح ریزه‌خواری خوان مخنثان فرو افتند نه در آن پستی هست و نه در این آبروریزی. چنان‌خوانی که از روی ریا بنهند چون دیگ‌های پلو قلتش دیوان: جمالزاده بر سر چهارراهها دانه‌ای است برای به دام انداختن تهیدستان و گمراه کردن آنان. فلسفه این بخشش «بدون منت» را حاجی آقای صادق هدایت در یکی دو جمله بسیار ساده روشن می‌سازد: «ظاهرأ برای مردم باید اظهار همدردی و دلسوزی کرد... اما در باطن باید پدرشان را در آورد... ما باید تصدق بدیم... غصه‌خوری بکنیم تا نمایش داده باشیم.» دشتی که از این پند سعدی بر آشفته یادآوری می‌کند «مخنثی که هنگام خشکسالی زر و سیم بخش می‌کند و برای تهیدستان سفره می‌گسترده بسی برتر و شریف‌تر از امیری است که بر شعرا و مداحان خود عطایا بذل می‌کند» قاعدتاً بر این واقعیت وقوف دارد. دلیل او برای برتری چنان‌مخنثی بر چنین امیری آنست که بخشش‌های این‌یکی در حقیقت از جیب مردم است، که باید در راه بهبود زندگی خود این مردم بکار رود و نه فرو نشاندن شهوت خودنمایی و به خود بالیدن امیر. ولی برتری آن‌گونه مخنث بر اینچنین امیر نه تنها دلیلی بر درستی این حکم نیست که دستگیری از درماندگان خوب است هر چند از روی ریا باشد بلکه این «خوان ریا» گستران، خود از فراهم سازندگان شرایط کامرانی و بذل عطایای آن‌گونه امیرانند. این سودجویی پراگماتیستی که دشتی می‌آموزد نه با بینش اخلاقی سعدی و نه با آموزش هیچ مکتب اخلاقی خواهان بهره‌وری مادی و معنوی جامعه میانه‌ای ندارد و بیش و بیش از همه به زیان همان کسانی تمام می‌شود که از آن «بهره» می‌برند. کسانی که آن اندازه عزت نفس نداشته باشند که اگر به سختی هم بمیرند دست پیش‌ناکسان ندارند نیروی داوری درست در مسائل اجتماعی را از دست داده بیهنران بنعمت و مال رسیده را بکس می‌شمارند و خودنمایی آنان را به جان می‌خرند. این جان سخن سعدی است که برای هشدار مردم در پند پایان حکایت مخنث آورده و هسته

اختلاف نظر و بینش دوم دشتی با او را - با همه تأییدی که وی از آن پند کرده‌اند در خود دارد.

\*\*\*

دشتی در پیشگفتار چاپ دوم «مبدأ ناخشنودی» برخی دوستداران سعدی را از ملاحظات وی در فصل یازده و پانزده در آن می‌بیند که «انسان غالباً نمی‌خواهد به موجود کاملی که در ذهن دارد خراشی برسد.»<sup>۱</sup> راست است که چنین عامل روانشناسی نیز می‌تواند در کار باشد، ولی انگیزه بزرگتر ناخشنودی نزد بیشتر دوستداران سعدی - اگر نه همه آنان - خود «خراش» نیست بلکه چگونگی آن است. شما اگر رنگهایی را که کسی یا کسانی بگمان خود برای زیباتر ساختن خطوط مشخصه یک چهره نقاشی شده بر روی آن زده‌اند بخراشید بیگمان به نمایاندن بهتر چهره اصلی کمک می‌کنید. ولی اگر این خراشیدن با دقت بایسته انجام نگیرد و به سطح خود پرده هم برسد ناگزیر خطوط چهره را مسخ خواهد کرد.

نگرانی دشتی را از اینکه محبوبیت کم‌مانند سعدی موجب و مایه پذیرفتن و بکار بستن خود بخود و ناآگاهانه برخی نکته‌نظرهای ناروای او از سوی دوستدارانش گردد به خوبی می‌توان فهمید و خواست و کوشش وی در راه نمایاندن این نارواییها و «خراشیدن» و زدودن رنگ و روغنهایی که بگفته مرحوم آبروی «ناروشنی گفتار آمیخته با خوش‌آمد گوییهای غلیظ» برخی منابع بر سیمای او کشیده‌اند ستودنی است. چیزی که مایه تأسف است آنکه وی در تب و تاب کوشش خود در این راه در موارد زیادی میزان این خراشیدن و زدودن را از دست داده و خطوط سیمای سعدی را نیز خراشیده و مسخ کرده است.

یکی از موارد عمده این «خراش» که در این بازپسین گفتار از آن سخن گفتیم مشوش و متلون نمایاندن سعدی «در ناحیه روح» و تعلیل این تشویش و تلون چون پایه قوت اجتماعی او است. دشتی در پیشگفتار چاپ دوم هنگام توضیح پیرامون چگونگی

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، (چاپ دوم)، ص ۵.

پرداختن قلمرو سعدی یادآور می‌شود که پس از سخن سعدی که فکر محوری کتاب را تشکیل می‌دهد در چند فصل به «دومین مزیت» او یا شخصیت اجتماعی و اخلاقی او پرداخته است.<sup>۱</sup> راست است وی هنگام گفتگو از چگونگی قصاید سعدی در فصل سیزدهم که عنوان «جلوه گاه شخصیت سعدی» دارد می‌نویسد: «... نگوئیم ستم و تشویق به عدل و انصاف که نقطه‌اوج شاعری سعدی است و قوت اجتماعی وی در آن نهفته است در قصاید بیشتر و آشکارتر به چشم می‌خورد.»<sup>۲</sup>

ولی در بازپسین فصل دفتر خود (فصل پانزدهم) راز قوت اجتماعی سعدی را در نحوه دیانت او یا در هماهنگی او در همه چیز با طرز فکر اکثریت می‌بیند، آنهم اکثریتی که آلوده به اوام و خرافات اند و عمل به ظواهر شرع را اساس دیانت دانسته در همه اوامر و نواهی توریه می‌کنند.

شاید توجیه دستی برای این تشویش و تناقض خویش آن باشد که در هر فصلی از در بچه‌ای دیگر بر سعدی نگریسته است. اما وی در فصل پانزدهم «ناحیه روح و معنی» - آنچه را که پایه و شالوده همه اندیشه‌ها و احساسات سعدی را تشکیل می‌دهد - بررسی کرده است. این فصل تنها یکی از فصلهای پانزده گانه نیست بلکه همانگونه که در سیزده فصل دیگر جنبه‌های ادبی سخن سعدی بررسی شده در این فصل جنبه معنوی آن که نقش بنیادی را در سخن او دارد و دستی خود آنرا مهمتر از «بحث در شیوه سخن» یک سراینده می‌شمارد مورد پژوهش قرار گرفته است. از اینرو و طبیعی است اگر خواننده چشم داشته باشد در اینجا یک تصویر جامع و یکپارچه، درباره همه آن جنبه‌ها و مسایلی از سخن سعدی که در فصلهای دیگر تجزیه و تحلیل شده و تناقضاتی از او که یاد گردیده به دست داده شود، نه آنکه میان توضیحات و نکته نظرهای این فصل با آنچه در فصلهای پیش آمده است تناقض و تضاد نمودار گردد. خود دستی نیز نگارش این فصل را گذشته از منظور دیگرش برای «بی‌تفسیر نماندن متغییرات و

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، (چاپ دوم) ص ۱۲.

۲. همانجا (چاپ نخست) ص ۳۴۵.

اظهارات، سعدی لازم دانسته است.<sup>۱</sup>

واما با آنکه دشتی در آغاز فصل پانزدهم از اهمیت بیشتر «سیر در منطقه روح» سعدی نسبت به گفتگوی پیرامون شیوه سخن او سخن رانده و در خواننده چشمداشت آنرا برانگیخته که در این فصل خطوط عمده بینش اجتماعی و اخلاقی سعدی و ویژگیهای برجسته روانی وی و چگونگی سپهر اندیشه و باور او را با همه جنبه‌های مثبت و منفی آن که بیشتر از آنها سخن رفته است بیشتر خواهد نمود و جمع‌بندی کاملی را از آنها بدست خواهد داد. با اینحال گفتگوی این فصل رو بهمرفته به بررسی ناچوریهای بینش سعدی و نشان دادن جنبه‌های ضعف سخن او محدود شده و همه «روح» وی در چگونگی معتقداتش خلاصه شده است. این محدودیت گفتار را دشتی خود - شاید هم بی آنکه خود خواسته باشد - در پیشگفتار چنین بیان می‌کند: در درجه آخر از روح سعدی یعنی معتقداتی که بر ادب وی اثر گذاشته است بحثی به میان آمده.<sup>۲</sup> و در فرجام چنین محدودیتی با تکیه بر تنها سایه‌های بینش و سخن سعدی، سیمایی از او ارائه شده که چگونگی آنرا هنگام گفتگو از پراگماتیسم دشتی نشان دادیم.<sup>۳</sup>

خرده گیری دشتی گاهی رنک «خرده برای خرده» را به خود می‌گیرد، چنانکه اگر نه آشنایی با رك كویی و آگاهی از خواست وی بر کام زدن در شاهراه انصاف می‌بود کمان کار بردن روش «به درمی گویند تادیوار بشنود» می‌توانست به میان آید. وی با اشاره به این دوبیت از دیباچه گلستان که «ابرو باد و مه و خورشید و فلک در کارند...» می‌نویسد گو بر سعدی خرده‌ای نیست اگر جهان هستی را همین دستگاه خورشیدی می‌پندارد - زیرا پیش از کپر نیک و کاليله و کپلر<sup>۴</sup> حتی فلاسفه نیز چنین

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی (چاپ دوم) ص ۱۳.

۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، چاپ دوم ص ۱۳.

۳. صفحه‌های ۲۶۰، ۲۶۱ و ۲۶۳ این نامه.

۴. ناگفته نماند که محدود نبودن جهان هستی به دستگاه خورشیدی را این سه دانشمند نشان

می‌پنداشتند - ولی «خیلی پرمدعایی می‌خواهد که متفکری این حیوانات دو پا را علت غایی تمام کائنات قرار دهد.»<sup>۱</sup> دشوار است باور کرد دشتی نداند که این پرمدعایی نیز از سعدی نیست بلکه باور همه مردم و حتی فلاسفه آن دوران است و در دنیای امروز هم هنوز میلیون‌ها و میلیاردیها مردم - که میان آنها دانشمند و فیلسوف نیز کم نیست - بر این نظرند. در این صورت چوب این باور همگانی را چرا سعدی باید بخورد؟

دشتی این گفتگو را برای آن پیش آورده تا «تنگنای فکر متعبد» سعدی را در برابر عرصه پهناور اندیشه عارفان که «کاینات را پرتوی از وجود ازلی و عالم وجود را فیض ضروری و لازمه ذات واجب الوجود»<sup>۲</sup> می‌دانند نشان دهد. ولی اگر این عرصه پهناور اندیشه عارفان را که در آن آدمیان بازپسین مرحله در جریان تکامل و برگشت جهان هستی به سوی وجود ازلی یا نزدیکترین حلقه به ذات واجب - الوجود هستند و بالقوه «همه خدایند» بشکافید نظر آنان «د بنیاد با آنچه در بیت سعدی

→

نداده‌اند. کپرنیک اخترشناس و ریاضی‌دان نابغه لهستانی که سال گذشته پانصدمین زاد روز او را در سراسر جهان یاد کردند با محاسبات دقیق خود به مرکز بودن خورشید در این دستگاه پی‌برد و با این کار بنیاد نظریه پتولمائیوس (بطلمیوس) دانشمند باستانی مصر را مبنی بر گردیدن افلاک بر گرد زمین - که تا آن زمان گذشته از نظر رسمی کلیساها چون نظریه علمی پایه کار همه هیئت‌دانان بود - بهم‌زد. صدسال پس از او کپلر دانشمند آلمانی سه قانون عمده گردش کرات آسمانی را بدست آورد. آنچه وابسته به محدود نبودن جهان هستی به دستگاه خورشیدی است نخستین حدسه‌های آن به دوران باستان باز می‌گردد. ۲۳۰۰ سال پیش از این مترود و روس، فیلسوف پیرو مکتب اپیکور، بر آن بود که: «پنداشتن زمین چون تنها جایی که در آن آدمیان زندگی می‌کنند همان اندازه نادرست است که گمان کنیم در یک کشتزار ارزن تنها یک دانه ارزن بار خواهد آمد.» ولی شاید نخستین بار به شکل استدلالی و علمی جردانو برونو دانشمند و فیلسوف سده شانزدهم ایتالیا آن را بمیان آورد و این نظریه خود یکی از دستاویزهای کلیسا بر بیدینی او بدلیل مخالف بودن آن با اصول آموزشهای کتب آسمانی و محکوم کردن وی به زنده سوزاندن گردید.

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۱۸.

۲. علی دشتی: قلمرو سعدی، ص ۴۱۸.

آمده و بر پایه اصل «اشرف مخلوقات» بودن آدمیزاده استوار است همانندی دارد. ولی او به این جزئیات «دنیای بیرون» کاری ندارد و در ریختن تصاویر ذهنی خود بر کاغذ پا می‌فشارد. نتیجه این پافشاری بیرون آوردن تصویر سعدی از قاب زمانی و مکانی و نشان دادن آن بر زمینه‌ای از شرایط اجتماعی و بینش امروزی است. و آنگاه چون دشتی میان آن سیما و این زمینه ناسازی‌هایی می‌بیند به خرده‌گیری از آن می‌پردازد.

چنانکه در گفتارهای پیشین بارها یاد شد سخن بر سر آن نیست که هیچگونه ناروایی در بینش و برخی گفته‌های سعدی به چشم نخورد، بویژه اگر بپذیریم که هیچ اثر «کاملی» آفریده نشده و نمی‌تواند بشود که بلحاظی نتوان بر آن خرده گرفت. سخن بر سر دیدگاه و معیاری است که برابر با شرایط هر زمان بایستی برای ارزیابی پدیده‌ها و آفرینش‌های آن برگزید. طبیعی است که همین تعبیرهای مورد گفتگوی سعدی اگر در دورانی جز آن شرایط تار و دهشتناک مادی و معنوی - که یکی از تاریکترین دوره‌های تاریخ ایران است - مثلاً در دوران معتزله<sup>۱</sup> یا حتی اخوان‌الصفا از خامه وی تراوش کرده بود از گوشه دیگری می‌بایستی بر آن نگریست و داوری دیگری درباره آن کرد. در آن صورت این داوری دشتی پیرامون «ناحیه روح و

۱. معتزله پیروان جریان‌ی در دوران اسلام بودند که از سوی گروهی از روشنفکران پیشرو در اواسط سده دوم هجری (اواخر سده هشتم میلادی) در برابر اندیشه‌های فرو بسته اهل تسنن و محافل رسمی پدید آمد. اینان نخستین متفکرانی بودند که به گستردن حکمت یونان باستان در قلمرو خلافت پرداختند و خود با تکیه بر آن برخی ناسازی‌های درونی نظرات قشریان را نشان دادند. این جریان فکری - فکر آزاد بر پایه منطق و استدلال - بزودی پیروان زیادی یافت تا آنجا که در زمان مأمون خلیفه عباسی به صورت مذهب رسمی درآمد. با اینهمه معتزله در مبارزه با قشریان شکست خورده تار و مسار شدند. دویست سال دیرتر گروه نیمه پنهانی «اخوان‌الصفا»، از بازماندگان پیروان معتزله، یکبار دیگر برای گستردن حکمت یونان و آشتی دادن آن با کلام اسلامی به تلاش برخاستند. اینان که بیشتر ایرانی و شیعه بودند برای رسیدن به هدف خود به پرداختن و پخش کردن پنهانی - از بیم قشریان تسنن - ۵۱ رساله در زمینه‌های گوناگون دانش و فلسفه دست زدند.

معنی، سعدی در هر حال به شاهراه اعتدال و انصاف نزدیکتر می‌بود.

مورد ویژه‌ای از خرده‌دستی بر سعدی آنست که چرا در «کهولت» برخی سرگذشتهای باب «عشق و جوانی» را در گلستان آورده و تاب و توان آنرا نداشته در کلیات خود تجدید نظر کرده «بسی مطالب» نامتناسب را حذف کند.<sup>۱</sup> گذشته از آنکه گمان نمی‌رود در دوران سعدی پنجاه سالگی «کهولت» به شمار می‌آمده بیگمان او در زندگی ۸۰ - ۹۰ ساله خود پس از بوستان و گلستان - که آنها را در سالهای پنجاه زندگی خود پرداخته - نیز قصیده و غزلهای زیادی سروده است.

درباره آن بخش از سخنان سعدی که در زمینه مناسبات جنسی است و یا آنهایی که از گونه گفتار «حکیمان متشرع» اند و ناشی از شیوه بینش و اندیشه و آداب و رسوم جاری آن دوران هستند پیش از این سخن رفته. آنچه مربوط به آن گفته‌های سعدی است که رنگ تند تبعیض دینی دارد - اگر بر آنیم که کوردلی و بیژگی سرشتی او نیست و «این تعبیرهای زننده از فکر و وجدان آگاه او سر نمی‌زند»<sup>۲</sup> آنگاه انگیزه تراویدن آنها از خامه وی و سپس بجاماندنشان در کلیات را گذشته از «سرایت رنگ عادات اجتماعی و طرز فکر محیط زندگی به روح وی» باید در جای دیگر جستجو کرد. وجود سخنانی در گلستان که نشان می‌دهد با همه پیروی سعدی از «عقاید تعبدی» در نتیجه تأثیر عوامل مثبت مذکور «فکر پرورش یافته او» ناسطح احساس نادرست تعصب دینی بالارفته و چهاربیت مشهور «یکی جهود و مسلمان نزاع می‌کردند...»<sup>۳</sup> یکی از مظاهر گویای آن است مؤید این نظر تواند بود.

یکی از این انگیزه‌ها را به احتمال زیاد باید «خونباری چشم زمانه» دانست. در اوضاعی که هیچ چیز شرط هیچ چیز نیست منطق زندگی سعدی را که گستاخ حق گفته و بر زبردستان و «دلاوران» دلاوری کرده و امی دارد به این که به اصطلاح جای‌پایی برای روز مبادا بگذارد. ولی اگر این گفته‌ها هنگام «کهولت» او نیز در کلیات

۱. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۲۷۳.

۲. علی دشتی، قلمرو سعدی، ص ۴۳۷ و ۴۳۸.

۳. به صفحه ۵۶ این نامه نگاه کنید.



بجا مانده از یکسو باید بدانجهت باشد که چشم‌زمانه همچنان خونبار بوده و از سوی دیگر گذشته از آنکه سعدی گلستان را اهدا کرده و از اینرو شاید دست بردن در آن را دیگر روا ندانسته باید در نظر داشت که کارتنسیخ در آن دوران امری بسادگی چاپ‌امروزی نبوده تا در چاپهای دوم و سوم و غیره کاهش و افزایشهایی انجام گیرد. این مطالب البته چیزی از امکان تأثیر منفی آن تعبیرها نمی‌کاهد. ولی شکفت آنست که دشتی با موقعیت و نفوذ گفتاری که دارد چرا بجای پیش کشیدن این پرسیده‌ها با چنین دامنه و رنگ، این دلایل و آن گفتنیهای بیشتری را که دارد به مقامات مربوطه فرهنگی فرا نموده و پیشنهاد نکرده است که کار حذف این «بسی مطالب» را (آنچه که سعدی بهر دلیل تاب و توان انجامش را نداشته) به‌مورد اجرا گذارند. بنظر نگارنده حذف این موارد در نسخه‌هایی که برای همگان (نه پژوهندگان و محققان) چاپ می‌شود کاری است بایسته، نه از لحاظ پیراستن سیمای سعدی بلکه برای پیشگیری از لطمه خوردن به ارزشهای مثبت و درخشان نظرات اخلاقی او در نتیجه تحولات شرایط زندگی جامعه، و در همان حال پیشگیری از هر گونه تأثیر احتمالی منفی برینش و رفتار اجتماعی همگان.

دشتی در پیشگفتار چاپ دوم کتاب خود می‌نویسد: «انسان به عیب موجودی که دوست می‌دارد نگاه نمی‌کند و اگر هم نگاه کند چیزی نمی‌بیند و اگر هم ببیند شکلی لرزان و غیر واضح دارد.»<sup>۱</sup> ولی آنچه وی از نکات ضعف سعدی نگاه کرده و دیده و آنچه‌آنکه آنرا نمایانده است نه تنها شکلی لرزان و غیر واضح ندارد بلکه باندازه - و در مواردی بیش از اندازه - نالرزان و قاطع است. البته ایشان خود به این اندازه هم خرسند نیست. در پایان فصل گلستان کتاب خود می‌نویسد که این ملاحظات و انتقادات فقط نمونه‌ای است از آنچه می‌توان درباره آن گفت و کر نه در این زمینه می‌بایستی دو یاسه برابر گلستان نوشت، و گفتگوی فصل پانزدهم را چنین

۱. علی دشتی، قلمرد سعدی، (چاپ دوم)، ص ۱۰.

جمع‌بندی می‌کند که «بحثی دقیق و منظم و مستوفی خیلی بیش از این و بهتر می‌توانست تغایر آرای سعدی را نشان دهد» و این گفتگوها «تا حد استقصا پیش نرفته و طرحی بیش نیست.» با اینهمه و ظاهراً از اینکه با این طرحها توانسته است نکته‌های ضعف و متناقضات گفته‌های سعدی و تشویش و تلون او را در ناحیه روح و معنی - که حسن بیان او جلا و برق‌خیره‌کننده‌ای بر آنها پاشیده و دیگران را از تعمق در ماهیت آن بازداشته - نشان دهد خرسند است. دست کم شعار فصل پانزدهم که: «سعدی تو مرغ زیر کی خوبت بدام آورده‌ام - مشکل بدست آرد کسی مانند توشهباز را» چنین گمانی را در خواننده بیدار می‌کند.

در بخشی از کتاب گنجینه ادبیات آسیایی که دشتی در آغاز فصل گلستان نامه خود آورده، گفته می‌شود که یک مترجم انگلیسی گلستان چون در درستی برخی از گفته‌های سعدی دودل بوده به خوانندگانش سفارش کرده است آنها را ندیده بگیرند، همانگونه که کشیشان برخی از جمله‌های تورات و انجیل را نخوانده می‌گذرند. این سفارش شاید گویای آن باشد که دیگری هم به نکات ضعف «شهباز دشوار بدست آوردنی» پی برده ولی نخواسته‌اند او را «بدام آورند».

در گفتار «دوگانگی در نکته نظرهای اخلاقی سعدی» دیدیم که حکمت عملی سعدی با شکل و ظرف هنری آن پدیده‌ای بیشتر از سپهر آگاهی احساسی است. سعدی با واقع‌بینی و فروتنی خود این نکته را احساس کرده و آشکار هم می‌سازد. او که بارها در کلیات به سخندانی خود بالیده از حکمت و بینش خود یکر است ستایشی نکرده و حتی در دوبیت زیر همراه با ستودن سخنوری خویش در برابر خداوندان دانش و فضل کوچکی نشان داده است:

که که خیال در سرم آید که این منم  
ملك عجم گرفته به تیغ سخنوری

بازم نفس فرو رود از هول اهل فضل

با کف موسوی چه زند سحر سامری<sup>۱</sup>

با اینهمه، حکمت عملی سعدی وضعی کم و بیش مانند غزل او فراهم آورده است. دشتی درباره غزل سعدی یادآور می شود که گمراه کننده همه غزلسرایان پس از وی می باشد زیرا «سهولت بیان او همه را به این اشتباه انداخته است که چون وی سخن تواند گفت.» سادگی و بی تکلفی سعدی در بیان اندیشه های حکمت عملی نیز برخی از پژوهندگان را در داوری خود نسبت به نظرات سعدی گمراه ساخته و از دیدن این واقعیت باز داشته که گذشته از شهامت بیمانند او بینش اجتماعی در زمینه مسائل زندگی روزانه مردم و جامعه با همه پراگماتیسم و تناقضهایش از همه سخنوران - حتی ناصر خسرو و مولوی - در گذشته است.

۱. کلیات سعدی، (تصاید)، ص ۲۷۹.

## واژه‌های نو

تغییر	دگرش	علت	انگیزه
مصدق	راستآمد	مرور، تجدید نظر	بازبینی
جامع	فراگیر	رشد یافته	بالیده
ارائه دادن	فرانمودن	عقیده	باور
مجموعه	فراهمیده	استنباط	برگرفت
جمود	فروبستگی	مسئولیت	پاسخدهی
تعصب	کورددلی	مؤلف	پردازنده
قشر، طبقه	لایه	توجه	پروا
مشترك	میانی	حرکت	پویش
عدم استقلال	ناوابستگی	جریان	پویه
اختلاف	ناهمانی	استحسان	پیشداوری
طبیعی	نهادی	ماهیت	چ هست
		محتوی، مضمون	درداشت

# CONTENTS

## *Part I The Era of Saadi and His Outlook of The World.*

- a) Social and Ideological Conditions of Saadi's Era.
- b) Saadi and Sufism.
- c) Some Distinctive Characteristics of Saadi's Outlook.

## *Part II The Quintessence of Saadi's Wisdom.*

- a) Practical Wisdom.
- b) Religion and the World, as Reflected in The Works of Saadi.
- c) Culmination of Two Literary Conventions in Saadi.
- d) Outstanding Virtue in The Ethical Tenets of Saadi.

## *Part III Shadows and Lustres of Saadi's Morals.*

- a) Contradictions in The Moral Views of Saadi.
- b) Saadi's Conception of Practice of Humanism.
- c) Saadi and Others.
- d) Saadi in The Realm of Dashti'.

## انتشارات امیر کبیر منتشر کرده است:

ارزش میراث صوفیه  
دکتر عبدالحسین زرین کوب

تصوف در ایران سابقه‌ای دیرینه دارد و بر مبنای همین سابقه طولانی است که مکتبی پخته، ساخته و صیقل‌دیده از آب درآمده و حتی امروزه که مظاهر تمدن و درگیری‌های دنیای ماشین زده مجال پرداختن به مکاتب اعتقادی را نمی‌دهد و برای هر چیز دیگر جز تلاش جا را تنگ کرده، تصوف با تغییر چهره - برای عده‌ای - سلاحی شده است مقابله‌گر در برابر بیدادها. دکتر عبدالحسین زرین کوب که از نادر محققین ایران است توشه‌سالیان زحمت خود را در راه شناخت تصوف و چند و چون این مکتب اعتقادی، در این مجموعه فراهم آورده است. در این مجموعه مؤلف از آغاز پا به پای صوفیه و پیروان قدیم آن پیش آمده است و مراحل دگرگونی و برخورد آن را با مذاهب، مخصوصاً مذهب اسلام، در دیارهای مسلمان نشین به بحث کشیده است و چهره صوفی‌راستین را با اعتقاداتش بازسازی کرده است. در این اثر علاوه بر مسیر تاریخی تصوف در ایران، تأثیر تصوف و جماعت صوفیه در مظاهر مختلف زندگی شرقی بازگو شده است و زندگی صوفیان بزرگ با اخباری که راجع به آنها باقی مانده است به رشته تحریر درآمده. چاپ جدید کتاب، نسبت به چاپ قبل افزونی‌هایی دارد که از آن جمله است فصل بزرگ «از میراث صوفیه» که در برگیرنده گفته‌های اندیشمندان بزرگ و نام‌آور راجع به صوفی و تصوف و اصطلاحات صوفیانه است.

نقد ادبی «دو جلد»  
عبدالحسین زرین کوب

شانزده سال پیش که دکتر زرین کوب نقد ادبی را در یک مجلد و با فصولی محدودتر منتشر ساخت، با وجود آنکه خود در آغاز مقدمه اشاره به ضعف و بیمارگونه بودن «نقد» در آن روزگار کرده بود، کتاب با استقبال کم نظیر خوانندگان روبرو شد. درست است که پیش از زرین کوب کسان دیگر هم به این دانش جدید پرداختند اما حقیقت اینست که کار آنان بصورت یک تفتن و نوجویی جلوه کرد تا یک کوشش دقیق علمی.

چاپ دوم این کتاب که اکنون در اختیار خوانندگان قرار می گیرد فصولی در باب ادبیات غربی و فلسفه نقادی و نقد بر چاپ اول افزون دارد. گذشته از این در چاپ اخیر سیر تحول نقد از شرق به غرب و از یونان باستان تا دنیای امروز بتجوی دنبال شده است که خود بیانگر مفهوم نقد تطبیقی است. دو مجلد کتاب مجموعاً از ۱۸ بخش و یک فصل شامل یادداشتها و در آخر فهرست اعلام و کتب و قبایل و فهرست برگزیده مطالب تشکیل یافته است.

بامداد اسلام  
دکتر عبدالحسین زرین کوب

داستانی شکوهمند بر مبنای تحقیقی سترگ، از ماجرای بامداد اسلام و توسعه شگفت‌انگیز دینی بزرگ که در روشنی تاریخ به وجود آمد و با همه جوانی بر بسیاری از آئینهای کهن برتری یافت و آئینی راستین شد بر مردان حق و انسانهای تاریخ‌ساز.

بامداد اسلام، در یک نگاه کاربرد حماسه پیامبری است جاودانه که به هنگام برخاست و یک‌تنه دنیایی را تکان داد. دامنه تحقیقات مؤلف در این کتاب تاجایی ادامه می‌یابد که حماسه بزرگ پیامبر اسلام در یک تراژدی - که امویان سازندگان و صحنه پردازان آن بودند، از اشاعه بی‌امان خود که حقیقی بود ناگزیر - فرو نشست - اما نه برای مدتی کوتاه.

تراژدی بدینگونه بر قلمرو قصه مردان ایمان و پاکباختگان جهان راه یافت که با جاهلیت عرب که مرد حماسه آن را خرد کرده بود در شکل خلافت اموی باز قدرت گرفت و حماسه بزرگ اسلام را به یک فاجعه کشانید. کتاب که تحقیقی آسان فهم و گیراست، به تشریح و توضیح مسائلی چون: اعراب و کعبه، پیغمبر در مکه، پیغمبر در مدینه، محمد فاتح مکه، پیام محمد و بیماری و مرگ او، یادگار محمد، یاران پیغمبر، دو پیر، شام و اسکندریه، اسلام در ایران، دوره آشوب، درباره علی، کارنامه یزید و... اختصاص یافته و مؤلف با کمک گرفتن از منابع تحقیق مستند و احادیث معتبر اثری پرداخته است شایسته دینی بزرگ و نجاتبخش.



تاریخ در ترازو  
بقلم: دکتر عبدالحسین زرین کوب

کمتراً فارسی زبان کتابخوانی را می‌توان نشان داد که دکتر زرین کوب را نشناسد زیرا شمار آثار طبع شده نفیس و ارجمند استاد از تعداد انگشتان دست متجاوز است بخصوص که با این همه متنوع و نوبنوست. استاد علاوه بر ششم خاص تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری از نبوغ خارق‌العاده‌ی برخوردار است و بر این دو صفت طبعی حساس و تأثیر پذیر را نیز افزون دارد.

زمینه اصلی کارش نقد ادبی و تاریخ است اما در اذ کوچک‌دندان و اذش هیراث صوفیه تصوف را در ترازوی گذارد. ذهن دقیق استاد زرین کوب او را بر این میدارد که پدیده‌های اجتماعی را با ترازوی حساس نقد بسنجد ازین روست که علاوه بر کتاب حاضر در اذش هیراث صوفیه‌اش به يك مبحث مفصل بر می‌خوریم بنام «تصوف در ترازو» این ترازو که با آن تاریخ و تصوف را می‌توان سنجید باید دقیقترین ترازو باشد زیرا کمیت و مقدار را در آن راه نیست. برقرار کردن ارتباط درست و دلپذیر میان مفاهیم تاریخی و ادبی یکی از خصوصیات قلم و بیان زرین کوب است چه آنجا که در تاریخ ایران بعد از اسلام، دولت ساسانی را در زمان حمله اعراب به سلیمان مرده‌بی مانند می‌کند که به عصای موریانه‌خورده خود تکیه کرده است و هر لحظه بادی ممکن است او را به زمین افکند و چه در مجموعه نه شرقی، نه غربی، انسانی که وسعت امپراطوری هخامنشی و مداومت آن را يك تسامح کورش می‌داند که طبعاً بعد از او دیگر شاهان هخامنشی هم کم و بیش آن را حفظ کرده‌اند - تسامح در دین و در زبان و ملیت و قومیت -، همه از يك حدت ذهنی و درك فوق‌العاده حکایت دارد. در کتاب حاضر دوازده فصل مهم تاریخی عنوان شده است که بر بیان سنت‌های کلی تاریخ نویسی در یونان و روم و اروپا و نقد و ارزیابی تاریخ پرداخته است. بی‌تردید در عصر حاضر زرین کوب بزرگترین مورخی است که با تاریخ نه بعنوان يك عنصر مرده و بجا مانده در لابلای سطور، بلکه بصورت يك شیئی زنده که حیات ورشد و تحرك دارد، حرف می‌زند و شکایت می‌کند، رو برو شده است و سعی دارد تاریخ را آنطور که شناخته و لمس کرده است معرفی کند.

نه شرقی، نه غربی، انسانی  
دکتر عبدالحسین زرین کوب

نه شرقی، نه غربی، انسانی اثری ارزشمند است از محققى که در زمینه علوم انسانی، ادبیات و معارف اسلامی صاحب نظر است. مطالب کتاب شامل ۷ بخش است، از این قرار: ۱- ایران در آینه تاریخ. ۲- دین و فلسفه. ۳- زبان و فرهنگ ایران. ۴- اندیشه‌ها و یادداشتها. ۵- بررسی چند کتاب تاریخ. ۶- از اساطیر و فرهنگ عامه. ۷- روایات و صحنه‌ها.

دکتر زرین کوب در نوشته‌های خود مقام شامخ انسانی را می‌ستاید و خواننده را دعوت به کسب اعتلای روح انسان دوستی می‌کند.

در مقاله نه شرقی، نه غربی - انسانی می‌خوانیم که: «در آمیختگی تمدن و تفکر شرقی و غربی، از طریق تداخل و توارد یا حتی تقلید و یا صرفاً تأثیر متقابل آن دو، منتج از پویایی زندگی بشری است و غیر قابل پرهیز. پس در این بهره‌گیریهای فرهنگی، اگر از روی شعور اجتماعی باشد، جای هیچ وحشتی باقی نیست.» در این مقاله نویسنده ضمن بررسی ژرف اندیشانه‌ای ویژگیهای فرهنگ بورژوازی غرب را بیان می‌کند و ختم سیر آن را به فرهنگ بن بست نیهیلیسم را یادآور می‌شود.

«انسان از نظر تاریخی برای رسیدن به حقیقت با واقعیت مبارزه می‌کند و این مبارزه در واقع جزئی از انقلاب دائمی انسان، برای رسیدن به مفاهیم تازه‌ای از وجود و هستی خود می‌باشد.»

تاریخ ادبیات روسیه  
جلد اول  
بقلم: د. س. میرسکی  
ترجمه: ابراهیم یونسی

میرسکی نویسنده روسی که بیشتر عمر خود را در انگلستان گذرانده است به تاریخ ادبیات روسیه از چشم يك نقاد بیطرف نگاه می‌کند. جلد اول کتاب قریب نهمصد سال ادبیات خطه پهناوری از جهان را دربردارد که کشور تضادها و تعارضات اجتماعی بوده است. سرزمینی که در دامن خود ده‌ها تن از قبیل ژوکوفسکی، پوشکین، گوگول، تورگنیف، تالستوی و داستایوسکی را پرورانده و در مجموع يك ادبیات غنی و پر بار در همهٔ زمینه‌های ادبی اعم از رمان، تئاتر، شعر، ترجمه، نقد، درام، نمایش بوجود آورده است در جلد اول این کتاب این ادبیات غنی از آغاز تا عهد تالستوی بدقت بررسی شده است و نویسنده دوره‌های ادبیات باستان، کلاسیسیم، عصر طلایی، عهد گوگول ورنالیسم را به تفصیل بازگو می‌کند و از این حیث علاوه بر تاریخ ادب روسیه تا حدی هم در مقوله نقد ادبی وارد می‌شود که البته در کارش موفق است. آگاهی از ادبیات روسیه به سبب وسعت دامنهٔ آن و از حیث تأثیری که در ادبیات جهان دارد برای دوستداران ادبیات خالی از فایده نخواهد بود.

خلاصه تاریخ ادبیات در ایران «جلد اول»  
بقلم: دکتر ذبیح‌الله صفا

جلد اول خلاصه تاریخ ایران تلخیصی است از مجلدات اول و دوم تاریخ ادبیات در ایران تألیف استاد صفا که رویهم اوضاع سیاسی و اجتماعی و علمی و ادبی ایران را از آغاز عهد اسلامی تا اوائل قرن هفتم هجری بنحو دقیق و موشکافانه‌یی بررسی کرده است. اگرچه پیش از استاد صفا و همزمان با او محققان دیگری هم اعم از ایرانی یا خارجی به تدوین تاریخ ادبیات پرداختند، مانند ادوارد براون، هرمان اته، یان ریپکا، دکتر شفق و غیره اما انصاف باید داد که کار آنان ضمن اینکه مفید و ارزشمند است شمول و باریک اندیشی تاریخ ادبیات دکتر صفا را ندارد.

اکنون که شمار واحدهای دانشگاهی افزونی و حجم درسی آنها کاستی یافته است تلخیص این کتاب بنا بر تقاضاهای مکرر استادان و دانشجویانی صورت گرفته که از خواندن يك دوره تاریخ ادبیات در ایران به سبب زیادی مطلب و حجم کتاب شکایت داشتند و غالباً به تهیه و خواندن جزوه‌های پلی‌کپی شده ناقص اکتفا می‌کردند. گذشته ازین چون صورت اصلی کتاب برای آندسته از محققان تهیه شده است که بخواهند در رشته زبان و ادبیات فارسی تخصص حاصل کنند، این تلخیص می‌تواند پاسخگوی نیاز همه کسانی باشد که بدون داشتن تخصص بخواهند از میراث فرهنگی ایران زمین آگاهی یابند جلد دوم این تلخیص که امید است هرچه زودتر چاپ و منتشر شود خلاصه‌یی از ده بخش اول و دوم جلد سوم و جلد چهارم<sup>۱</sup> خواهد بود که به شیوه مجلد اول اوضاع سیاسی و اجتماعی و علمی و ادبی ایران را تا قرن دهم هجری بمطالعه می‌گیرد.

## مختصری در تاریخ تحول نظم و نثر بقلم دکتر ذبیح‌الله صفا

اوراق معدود این کتاب بخشی از تاریخ ادبیات ایرانست، حاوی بحث مختصر و کلی در تحول نظم و نثر از آغاز ادبیات فارسی تا دوره معاصر. این کتاب را مؤلف در پاییز ۱۳۳۱ بتقاضای هیأت علمی دانشکده افسری که خواهان تاریخ مختصری از تحول زبان و نظم و نثر فارسی در دوره اسلامی بود، فراهم آورد و مقصود از تنظیم آن این بود که دانشجویان از سیر نظم و نثر فارسی باختصار و بی‌آنکه وارد مباحث مفصل و دقیق شوند، اطلاعی حاصل کنند و از گذشته ادبی میهن خود دورنمایی در نظر مجسم سازند. از این رو با رعایت کمال اختصار نگارش یافته و در آن به ذکر اشارات موجز قناعت شده است. و سبک‌هایی که در هر عصر و زمان در شعر و نثر وجود داشته باختصار مورد بحث قرار گرفته است.

در نگاشتن این اوراق حتی المقدور از ورود در مباحث دقیق خودداری شده تا مبتدیان را بکار آید و گرنه تحقیق دقیق در موضوعی که انتخاب شده است مستلزم تسوید اوراق کثیر و صرف همتی و افراس است که استاد ذبیح‌الله صفا در اثر مشهورش تاریخ ادبیات در ایران بخوبی از عهده آن برآمده است.

فهرست سالانه انتشارات خود را منتشر کرده‌ایم.

علاقه‌مندان می‌توانند به آدرس «تهران - سعدی شمالی - بن بست فرهاد - شماره ۲۳۵ - دایره روابط عمومی مؤسسه انتشارات امیرکبیر» با ما مکاتبه کنند تا فهرست سالانه را - به رایگان - برای ایشان ارسال داریم.

ادبیات : نقد و تاریخ

---

۴

