

تحلیل رویکردهای عرفانی - اجتماعی سعدی شیرازی

ایمان امینی*

رضا الهی منش**

نعیمه ابراهیمی علویجه***

چکیده

سعدی و افکارش از دیرباز محل مناقشه‌ای مهم بوده است: سعدی عارف است یا خیر؟ عرفان در نگاه او چه نسبت و کارکردی با اجتماع و جامعه‌اش دارد؟ و وقتی از عشق، به مثابه پرکاربردترین واژه کلیدی در آثارش، سخن می‌گوید از عشقی زمینی سخن می‌راند یا آسمانی؟ مقاله حاضر دو بخش عمده دارد؛ بخش نخست نگاه‌های برخی منتقدان و طرفداران سعدی را بررسی اجمالی می‌کند تا فضای سعدی‌ستیزی دگرباره یادآور خواننده محترم شود. پاره دوم در دو زیربخش، جایگاه عرفانی سعدی و مؤلفه‌های عرفانی - اجتماعی او را بازخوانی و بازنمایی می‌کند. زیربخش اول معطوف به بررسی اسناد تاریخی است که از مقام عرفانی وی پرده برمی‌دارد. زیربخش دیگر، برخی مؤلفه‌های عرفانی، مانند عشق، آزادگی، سماع، عبادت عاشقانه و وحدت‌گرایی را در آثار سعدی می‌کاود و از آن میانه در پی شفاف‌سازی جنس عرفان و فضای خاص معرفتی او و ارتباط و نسبت عرفان وی با اخلاق و مناسبات اجتماعی است.

کلیدواژه‌ها: سعدی، تصوف، عشق، مؤلفه‌های عرفانی - اجتماعی، سعدی‌ستیزی.

* دانشجوی دکتری رشته تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)

imanamini929@yahoo.com

** استادیار گروه تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب elahimanesh@chmail.ir

*** دانشجوی دکتری رشته تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب nebrahimi83@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۲]

مقدمه

آرای سعدی به واسطه گستردگی مفاهیم به کاررفته در آثار وی، نظیر اخلاق، فقه، فلسفه اجتماع، اقتصاد، عرفان و ... از منظرهای گوناگون و در حوزه‌های مختلف نقد شده است. از آنجا که تلاش نویسندگان مقاله پیش رو آشکارکردن وجوه عرفانی سعدی است، ابتدا دیدگاه‌های مدافعان و منتقدان وی را بررسی اجمالی می‌کنیم.

هرچند در وهله نخست، بررسی عرفان سعدی از سر بداهت آن، بیهوده به نظر می‌رسد، ولی واقعیت چیز دیگری است. از آنجایی که سعدی مشرب عرفانی خاصی دارد و طبق مشرب تصوف رسمی قرن هفتم نمی‌اندیشد، بسیاری از منتقدان و حتی طرفداران وی در عرفانش و عارف‌بودنش تشکیک کرده‌اند، به گونه‌ای که می‌گویند: سعدی «با عارفان و متصوفین در عبودیت به ذات باری تعالی و همچنین در افتادگی و انسانیت، قدر مشترک دارد ولی سنخ فکر آنها را ندارد و هیچ‌وقت در سلک تصوف در نیامده است» (دستی، ۱۳۶۴: ۳۸۵). همو در جایی دیگر می‌گوید: «[سعدی] گاهی از تنگنای فکر متعبدین و مردمان قشری بیرون جسته، بیاناتی از وی سر می‌زند که او را به عرصه پهناور عرفا نزدیک می‌کند» (همان: ۳۷۷)؛ و از منظری دیگر می‌گوید:

سعدی، شیخ ابوسعید یا بسطامی، صوفی وارسته دور از جنجال سیاست نیست. او چون جلال‌الدین، قطب دایره روحانی و فارغ از حوادث تاریخی قرار نگرفته است. سعدی غیر از حافظ رند و پشت‌پازده به تمام مقررات اجتماعی است. سعدی مانند ناصر خسرو مردود اجتماع نشده و به بیغولۀ یمگان افول نکرده است تا هرچه در دل دارد بگوید، بلکه در متن اجتماع قرار دارد، با مردم آمیزش و با امرا آمد و شد می‌کند (همان: ۳۱۷).

نظیر همین مقایسه‌ها، اما بدون ذکر مؤلفه‌های مفارقت، برخی فقط به کلی‌گویی بسنده کرده و گفته‌اند: «ذوق عاشقانه و رندانه سعدی بهره از جمال‌پرستی داشته و از شائبه جسمانیت و میل غریزی خالی نیست و این جمال‌پرستی که خاص طبقه‌ای از متصوفه بوده، با نظر عارفانه حافظ و نظر عمیق مولانا شباهت ندارد» (فتی، ۱۳۷۸: ۲۰۸). دیگرانی اما، معتقدند پایه «تعلیم منبری شیخ بر نوعی تصوف زاهدانه بوده است» (زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۲۳۱). و در سویی دیگر نوشته‌اند: «گلستان و بوستان سعدی حاوی

مطالبی است که باید آن را حکمت عملی یا اخلاق بخوانیم، نه عرفان» (فتی، ۱۳۷۸: ۲۰۳). برخی نیز بدون توجه به نگاه آسیب‌شناسانه‌ای که سعدی به تصوّف زمانه‌اش دارد، نتیجه می‌گیرند که «... بعید است [عرفان] با اندیشه عملی و منصفانه سعدی که اخلاق اجتماعی او، آن را مشخص می‌سازد، سازگاری داشته باشد» (ماسه، ۱۳۶۴: ۲۲۶). گویا ماسه، همانند جایگاه عرفان در جامعه مسیحی، قراردادن در ساحت تفکرات عرفانی را چنان مغایر حضور در صحنه‌های اجتماعی می‌داند که در ادامه می‌گوید: «برای سعدی ترک گفتن زمین دشوار است و سیر جذبه‌آمیز مولوی از برای او ناآشنا است» (همان). مستشرق دیگری پس از تأیید ضمنی عارف بودن سعدی، او را شخصی می‌داند که «در عقاید عرفانی خود معتدل‌تر است و عرفان را منحصرأ تابع هدف اخلاقی قرار می‌دهد» (اته، ۱۳۵۶: ۱۶۷)؛ و صاحب‌نظری دیگر همین قضیه را نقطه قوت سعدی می‌داند: «مسلماً افسون واقعی سعدی و راز مقبولیت او نه در ثبات، بلکه در جامعیتش نهفته است. در آثار او مطالبی مطابق ذوق هر عالی و دانی و عارف و عامی وجود دارد» (براون، ۱۳۶۶: ۲۱۵/۱).

در دوره معاصر، نیما نه تنها در تأملات عرفانی سعدی تشکیک می‌کند، بلکه درباره اخلاقیات او نیز نظری دیگر دارد:

مطالب اخلاقی او بیانات سهروردی و غزلیات او شوخی‌های بارد و عادی است که همه را در قالب تشبیه و فصاحت ریخته. اما حقیقتاً چه چیز است این فصاحت که جواب به معنای عالی نمی‌دهد؟ در نزد شیخ، هیچ‌گونه حسّی تطور و تبدیل نیافته و عشق برای او یک عشق عادی است که برای همه ولگردها و عیاش‌ها و جوان‌ها است. جز اینکه او آن را [پُر] آب و تاب‌تر ساخته است. برای شیخ معشوق و معشوقه صورت و فکر معین و متداولی دارد. این است که به هیچ‌گونه ابهام در اشعار او بر نمی‌خورید. او چیزی را در زندگی نباخته و به درد بی‌درمانی نرسیده است [...] تصوّف هم برای او حرفی است. البته این مقامی است که آن را بر مقام خود افزوده. تصوّف خشک او با خون او و با حسّ او و با آتش او سر و کاری ندارد. چون هر یک از این سه برای او اعتباری ندارند [...] نشانی و جای معین احساسات او مربوط به محوطه‌های کثیف شهرها است؛ مربوط به داخل حرم‌های بزرگان و ترکان. او

عصاره فکر خود را از همین مکان‌های تیره می‌گیرد و در همان جا بذر خود را می‌افشاند. احساسات شیخ را چندان شاعرانه فرض نکنید و ارزش متوسط، بیشتر به آن ندهید (یوشیج، ۱۳۶۸: ۲۱۶-۲۱۹).

نصرت رحمانی، از دیگر نوپردازان، می‌نویسد:

مردم چون می‌خواهند از مفاخر ادبی سرزمینشان یاد کنند، بی‌اختیار می‌گویند حافظ و سعدی؛ و این اولین خشت کج است که نمی‌دانم معمارش چه کسی بوده است. این دو نام، جمع اضدادند. حافظ کجا و سعدی کجا؟ [...] عصیانِ ناچیز او [سعدی] یک نوع بهره‌برداری نامشروع از کلمات است تا بتواند زیر نقاب زهد و علم، بر قوانینی که منافع او را در امان نگاه داشته است بیفزاید. سعدی سخن‌شناس چرب‌دستی است که هنرش را وثیقه اعتبار ممدوحش کرده است (امداد، ۱۳۷۷: ۱۲۹-۱۳۴).

شاملو، با شدت بیشتری به وی می‌تازد:

سعدی به عقیده من بزرگ‌ترین ناظمی است که تا به امروز زبان فارسی به خود دیده است. همین که تا پیش از به عرصه رسیدن نسل حاضر، در مجلّاتی [...] پرسش‌های مضحکی از این قبیل به بحث گذاشته می‌شد که: حافظ بزرگ‌تر است یا سعدی؟ نشانه آن است که بیان منظوم سعدی، گاه در لطافت با شعر پهلوی می‌زند. اما برای ما [...] مقایسه حافظ و سعدی به مقایسه کفش و بادمجان ترشی می‌ماند (شاملو، ۱۳۵۰: ف-ق).

خویی از دنباله‌روهای شاملو نیز معتقد است «سعدی به هیچ‌وجه، شاعر و اندیشه‌مند انسان‌های والا نیست، بلکه شاعر و اندیشه‌مند آدم‌های متوسط و کاسب» (خویی، ۱۳۵۶: ۱۰۷-۱۰۹) است.

مؤیدات تاریخی در اثبات گرایش صوفیانه سعدی

به همان نسبت که از زندگی سعدی آگاهی‌های ناچیزی در دست است، در اثبات

تعلق وی به سلاسل صوفیانه و حلقه‌های عارفان نیز گزارش‌های بسیار کمی در اختیار داریم. شاید مهم‌ترین نکته در بررسی گزارش‌ها این باشد که این متون بیش و پیش از آنکه سعدی را شاعر یا معلم اخلاق معرفی کنند، از وی به عنوان فردی صوفی یاد کرده‌اند. صاحب *شد الازار* می‌گوید بیشتر اشعار سعدی در فضای تصوف و درباره «واقعات الطریق و آفات السالک» است (جنید شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۶۱). نیز مؤلف *تذکره الشعرا*، ناظر به ساحت‌های سه‌گانه عرفا در مواجهه با دین، می‌گوید: «از حقیقت و طریقت، سخن او نشان می‌دهد» (سمرقندی، ۱۳۸۲: ۱۶۷).

صاحب *تلخیص معجم الانقلاب*، که معاصر و قدیمی‌ترین گزارشگر و شاهد حیات سعدی بوده، از سعدی ذیل عنوان «سعدی الشیرازی الشاعر العارف» یاد کرده است (ابن فوطی، ۱۴۱۶: ۲۴۷) و در ادامه گزارش می‌دهد که او «کان من الصوفیة العارفين» (همان: ۲۴۸). جنید شیرازی هم در کتابش پس از ذکر نام سعدی می‌گوید او «من أفاضل الصوفیة المجاورین فی بقعة الشیخ الکبیر اَبی عبدالله» بوده است؛ سپس ادامه می‌دهد که سعدی بسیاری از شیوخ کبار و اولیاءالله را دیده و به صحبت خضر و شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی رسیده است. از سقایی او در شام و بیت‌المقدس نیز گزارش داده و پس از ذکر کرامتی از وی، در پایان می‌گوید: «چون به شیراز مراجعت کرد مقامی رفیع و منزلتی بلند یافت و بسیار معزز و مکرم می‌زیست و خانقاهی اختیار کرد که در آنجا فقرا و مساکین را اطعام می‌نمود و طایفه مسلمانان قصد زیارت وی می‌کردند و [...] بعد از وفات نیز در صفة همان خانقاه دفن شد» (جنید شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۶۱).

جامی نیز به سعدی کراماتی چند نسبت داده و با مضامینی شبیه به سطور فوق می‌نویسد: سعدی «از افاضل صوفیه بود و از مجاوران بقعه شریف شیخ ابو عبدالله خفیف، [...] سفر بسیار کرده است و اقالیم را گشته [...] و از مشایخ کبار بسیاری را دریافته و به صحبت شیخ شهاب‌الدین سهروردی رسیده و با وی در یک کشتی سفر دریا کرده» (جامی، ۱۳۸۶: ۵۹۸). همچنین، صاحب *شعر العجم* می‌گوید سعدی «تعلیم تصوف و سلوک را از شیخ شهاب‌الدین سهروردی حاصل کرد» (نعمانی، ۱۳۶۳: ۲۳/۲) و ادامه می‌دهد که «شیخ از اکابر صوفیه به شمار می‌آید. بی‌شک او به صفای باطن آراسته و صاحب‌حال بوده است. اما این رتبه را به وسیله ریاضت و مجاهدت زیاد به دست آورده، نه اینکه سرشت اصلی او بوده است» (همان: ۳۴). عارف هم‌عصر سعدی، سیف‌الدین

محمد فرغانی نیز علی‌رغم اینکه گویا دیداری با او نداشته، مکاتباتی با سعدی برقرار کرده و در نوشته‌های خود از وی با عنوان «الشیخ العارف سعدی الشیرازی» یاد کرده است (فرغانی، ۱۳۶۶: ۱۱۱).

از محققان متأخر، ذبیح‌الله صفا، هنگام معرفی سلسله‌های صوفیانه، سعدی را از شاگردان سهروردی برمی‌شمرد و از وی در کنار اوحدالدین کرمانی، مرید مشهور شهاب‌الدین سهروردی و سرسلسله سهروردیه هند یاد می‌کند (صفا، ۱۳۶۳: ۱۷۱/۳). زرین‌کوب، با نگاهی کمی متفاوت‌تر معتقد است حیات سعدی:

در اواخر عمر، آن‌گونه که از شدّ الازار و از مطالعه قصاید و دیگر اشعارش برمی‌آید، ظاهراً با زهد و انزوا مقرون بوده است و این نکته نیز گرایش او را به تصوّف، بدون آنکه این گرایش از مقوله ترتیب سلسله و خانقاه باشد، نشان می‌دهد. مسافرت‌های مکرر و مصاحبت با فقرا و صوفیة شام و عراق، همراه با مطالعه کتب متصوّفه از اسبابی بوده است که وی را در خط سیر و سلوک شخصی انداخته است (زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۲۳۹).

گزارش‌های تاریخی از ارتباط سعدی با جریان فتوّت نیز آگاهی می‌دهد. در فتوّت‌نامه‌ای، سعدی در کنار خضر و الیاس و ذوالنون، از کاملان و اولیای جهان سقیان دانسته شده است (افشار، ۱۳۷۲: ۳۸۹۱/۷). همچنین، در فتوّت‌نامه آهنگران پنج پیر معرفت، شاه قاسم انوار، مولانا، شمس، عطار و سعدی معرفی شده‌اند (افشار، ۱۳۶۰: ۵۹).

برخی متون آگاهی‌هایی به دست می‌دهند که هرچند غیرمستقیم، حکم مؤیداتی را می‌یابند که از تعلق سعدی به تصوّف پرده برمی‌دارند. نمونه آنکه مؤلف *نصحات الانس* ذیل شرح حال شیخ عبدالله بلّیانی گزارش می‌دهد که وی «روزی به خانقاه شیخ سعدی رحمه‌الله درآمد» (جامی، ۱۳۸۶: ۲۶۶). از دیرباز قوالی اشعار سعدی نیز در مجامع خانقاهی رواج داشت. در شرح حال خواجه سالار از عرفای هند و از مقرّبان نظام‌الدین اولیاء آمده است روزی در خانقاهش «قوال این بیت شیخ سعدی را برخواند:

از سر زلف عروسان چمن دست بدارد
به سر زلف تو گر دست رسد باد صبا
از شنیدن این بیت وی را کیفیتی عظیم دست بداد» (لعلی، ۱۳۷۶: ۵۷۹).

واکاوی مؤلفه‌های عرفانی در آثار سعدی

هدف این بخش از مقاله، تبیین مشرب عرفانی سعدی است که ظهور آن در آثار او است. توجه به این نکته مهم است که برخلاف اشعار و خصوصاً غزلیات سعدی که محل مناقشه عارفانه یا عاشقانه بودن است، «در رسالات نثر او مخصوصاً، جوهر و روح تعلیم صوفیه، بیشتر انعکاس دارد» (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۲۳۰). در میان رساله‌های به نثر او رساله‌ای موسوم به مجالس پنج‌گانه بیش از بقیه از عرفان سعدی پرده برمی‌گشاید. وی در این رساله به سبک مکتوباتی چون کشف المحجوب و تذکرة الاولیاء، مفاهیم بلند عرفانی را با هنر فصاحت و بلاغت خاص خود به سالکان عرضه می‌کند.

تصویر عشق عرفانی در آثار سعدی

دسته‌بندی غزلیات سعدی به عارفانه یا عاشقانه به بیراهه رفتن است. در مشرب فکری وی، گویی عرفان تمام‌قامت و تمام‌قامت خود را در عشق هویدا می‌سازد. گرچه به قول صاحب‌الزمانی «بدون گزافه، واژه عشق یکی از ستم‌دیده‌ترین واژه‌ها در قاموس زبان‌های جهان می‌باشد؛ چه هوس‌های تند و خانمان‌سوز، چه شهوت‌های مزاحم و چه تک‌روی‌ها و فریبندگی‌ها و کینه‌توزی‌ها که به نام عشق صورت می‌گیرد!» (خلیلیان، ۱۳۶۹: ۸۱) ولی خود سعدی، و نشانه‌هایی که در آثارش آورده، بزرگ‌ترین شاهد است که نگرش وی به مفهوم عشق از چه جنسی است. عشقی که او صراحتاً از آن می‌گوید و در بیانش از سعایت کج‌اندیشان و اِتهام «تنگ‌چشمان» که به جای «تماشای بستان» فقط «نظر به میوه کنند»، باکی به دل ندارد، متضمن معانی لطیف عرفانی و در عین حال به دلایل خاص سعدی، اخلاقی - اجتماعی است و فقط به ظاهر، جمال و زیبایی‌های صوری آدمی محدود نمی‌شود. او از مصائب نفس به‌خوبی مطلع است و چنین اقرار می‌کند:

رستمی باید که پیشانی کند با دیو نفس گر بر او غالب شویم، افراسیاب افکنده‌ایم
(سعدی، ۱۳۷۳: ۹۰۴)

عشق پاک و روحانی سعدی به دلیل نگرشی که وی به عالم دارد، نمی‌تواند با شهوت درآمیزد. در نگاه سعدی، بیش از صورت، صورت‌نگار شایسته عاشقی است:

من نه آن صورت‌پرستم کز تمنای تو مستم

هوش من دانی که برده است؟ آن که صورت می‌نگارد

(همان: ۴۸۲)

به نظر سعدی:

چشم کوتاه‌نظران بر ورق صورتِ خوبان خط همی بیند و عارف، قلم صنع خدا را

(همان: ۳۹۸)

سعدی، در باب سوم بوستان، دو گونه عشق را از هم تفکیک و احصا می‌کند. گونه اول آن است که انسانی به «همچون خودی ز آب و گل» عشق می‌ورزد و نوع دوم عشقی است که اهل‌الله و روندگان طریق حقیقت به واسطه‌اش «آنچه نادیدنی است، آن بینند». سعدی از آنجا که «بنیاد» عشق اول را «بر هوا» می‌داند، علی‌القاعده نمی‌تواند در توصیف آن، عمری داد سخن براند. سعدی در عشق صاحب بصیرت است و:

هر کسی را نتوان گفت که صاحب‌نظر است

عشق‌بازی دگر و نفس‌پرستی دگر است

(همان: ۴۳۲)

«عرفا راز آفرینش و سرّ وجود را در کلمه عشق خلاصه کرده و عشق را مبنای آفرینش و وجود می‌دانند» (برزگر، ۱۳۸۲: ۱۱۱۲) و در این میان، سعدی پیام‌آور عشق است؛ چراکه «کمتر غزلی را در سعدی می‌توان یافت که یا درباره عشق نباشد و یا حداقل یک بیت از آن به موضوع عشق اشاره نکرده باشد» (اعوانی، ۱۳۹۲: ۳۷). عشق با زبان وی حظی است روحانی و این بوستان، منزّه است از آلودگی‌های نظربازی‌های ظاهری:

جماعتی که ندانند حظّ روحانی تفاوتی که میان دو آب و انسان است

گمان برند که در باغ عشق، سعدی را نظر به سیب زنخدان و نار پستان است

مرا هر آینه خاموش بودن اولی‌تر که جهل پیش خردمند عذر نادان است

(سعدی، ۱۳۷۳: ۴۴۱)

در اعتقاد کسی که به صراحت اعتراف می‌کند:

سعدیا عشق نیامیزد و شهوت با هم پیش تسبیح ملائک نرود دیو رجیم

(همان: ۶۱۷)

جز این هم نمی‌تواند باشد که هر گاه از عشق، در آثارش می‌گوید، مرادی جز همین حظّ روحانی نداشته باشد. عشقِ سعدی بسیار جدّی است؛ عشقِ پاک و عشقِ تمامی است که برای مطلوب از وجود خود می‌گذرد. عشق او از مخلوق آغاز می‌شود و به خالق می‌رسد و از این رو است که می‌فرماید: «عشق را آغاز هست، انجام نیست» (همان: ۱۵). سعدی گذشتن از هواهای نفسانی را اولین و مهم‌ترین اقدام سالک می‌داند:

سعدی! ز خود برون شو، گر مردِ راهِ عشقی

کآن کس رسید در وی، کز خود قدم برون زد

(همان: ۴۹۱)

و با همین اعتقاد و به‌صراحت، پاسخ آنانی را می‌دهد که بی‌خبر از فضای روحانی غالب بر جان و نگاه عاشق پاک، وی را متهم به نفس‌پرستی می‌کنند:

چه خبر دارد از حقیقت عشق پای‌بند هوای نفسانی؟

(همان: ۷۱۱)

چون در نظر او:

حدیث عشق نداند کسی که در همه عمر

به سر نکوفته باشد در سرایی را

(همان: ۴۰۷)

نباید از نظر دور داشت که برخلاف روش احمد غزالی و روزبهان، که از عشق به ماهو عشق می‌گویند، سعدی تا حدّ ممکن با استفاده از نمادهای انسانی سعی در توصیف معشوق خود دارد. وی برای روش خود توجیه دارد:

تو را چنان که تویی، من صفت ندانم کرد که عرض جامه به بازار در نمی‌گنجد

(همان: ۴۷۹)

و در این تنگنای مفاهیم، سعدی بی‌دل فقط به این دلیل لب به سخن می‌گشاید که:

شرط آدمیت نیست «مرغ تسبیح‌گوی و من خاموش» (همان: ۷۹) باشم و گرنه:

گر کسی وصف او ز من پرسد بی‌دل از بی‌نشان چه گوید باز

(همان: ۲۸)

به هر صورت و با آگاهی از تمام محدودیت‌های ادراکی بشر و نیز اقتضائات زبان در گزارش گزاره‌های عرفانی، او نیز همچون مولانا، ناگزیر تن به الفاظ می‌سپارد و

برای توصیف حق (یا معشوق در بیان سعدی)، دست به گزینش نمادهای انسانی می‌زند و معشوقی به دست می‌دهد که دست‌یافتنی و ملموس است؛ هنر وی آنگاه خودنمایی می‌کند که در این توصیف‌گری چنان مستانه سخن می‌راند که مخاطب همواره در تردید است با عشقی زمینی روبه‌رو است یا آسمانی. اگرچه در لسان عارفان:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است
(مولوی، ۱۳۸۲: دفتر اول، بیت ۱۱۱).

سعدی در بیان اوصاف عشق، یا رابطه میان حق و خلق، تا آنجا پیش می‌رود که عشق را نشان تمایز بین انسان و غیرانسان می‌داند:
دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری؟ تو خود چه آدم‌ای کز عشق بی‌خبری؟
اشتر به شعر عرب در حالت است و طرب گر ذوق نیست تو را، کز طبع جانوری
(سعدی، ۱۳۷۳: ۷۹)

او انسان را بر دو قسم می‌پندارد: یا مُرده یا عاشق:
هر کاو شراب عشق نخورده است و دُرد دَرَد

آن است کز حیات جهانش نصیب نیست
(همان: ۴۵۷)

با همین شاخص، عالم علوی عاشقان تفاوتی بنیادین با عالم خاکی غیرعاشقان دارد و عاشقانه و دردمندانه هشدار می‌دهد:

عاشقان کشتگان معشوق‌اند هر که زنده است در خطر باشد
همه عالم جمال طلعت او است تا که را چشم این نظر باشد
کس ندانم که دل بدو ندهد مگر آن کس که بی‌بصر باشد

(همان: ۴۹۴)

رابطه عقل و عشق در نگاه سعدی

سعدی به مثابه عارفی روشن‌ضمیر، عقل را، که از آن به لطیفه ربانی تعبیر می‌شود، نکوهش نمی‌کند. از نگاه او «آن عقلی که مورد طعن عارفان واقع شده است، همان عقل فلسفی است که نتیجه انتزاعات ذهنی یک فرد از جهان درون و بیرون است» (محمدی،

۱۳۸۱: ۲۳). سعدی در پاسخ به پرسش شخصی در زمینه عقل و عشق، رساله‌ای تحت همین عنوان نگاشته است. در قسمتی از آن می‌گوید: «عقل با چندین شرف که دارد نه راه است بل چراغ است در اول راه ادب و طریقت؛ و خاصیت چراغ آن است که چاه از راه داند و نیک از بد شناسند» (سعدی، ۱۳۳۵: ۲۱). از نگاه او، برای عقل طور و اندازه خاصی است که با رسیدن به مرحله عشق، دور آن به سر می‌رسد:

گفتیم که عقل از همه کاری به درآید بیچاره فروماند چو عشقش به سر افتاد
(سعدی، ۱۳۷۳: ۴۷۷)

چرا که:

عقل را گر هزار حجّت است عشق دعوی کند به بطلانش

(همان: ۵۶۵)

او حتی در ضمن ابیاتی، به آن دسته از افرادی که به وادی عرفان فلسفی درافتاده‌اند، این‌گونه طعنه می‌زند:

یارا قدحی پر کن از آن داروی مستی تا از سر صوفی برود علت هستی
عقل متفکر بود و مصلحت‌اندیش در مذهب عشق آی و از این جمله برستی

(همان: ۶۶۴)

و بی‌پروا می‌گوید:

پایمردم عقل بود، آنکه که عشقم دست داد

پشت دستی بر دهان عقل سودایی زدم

(همان: ۹۰۱)

سپس با نگاهی به‌وضوح وحدت‌گرایانه تکلیف سالکان را با عقل یکسره می‌کند:

ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفتن این با حقایق‌شناس ولی خرده گیرند اهل قیاس

(همان: ۲۷۵)

تجلی نگاه عرفانی سعدی در توصیه به انسان‌دوستی

سعدی به رسم صوفیان، هم‌زمان با سیر در انفس، اهل سفر در آفاق جهان است. او در بحبوحه جنگ‌های صلیبی در مرکز نبرد، یعنی آسیای صغیر، سیر می‌کند و شاهد

بیدادهایی است که ساحت نورانی بشر را ظلمانی کرده است. وی با نگاهی انسانی که ورای هر دین و قومیتی است، اشعاری سروده که شعار بشر شده است:
بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند

(همان: ۴۶)

او در عین حال که از ایمانی استوار برخوردار است، علت کینه‌ها را جهل می‌داند:
یکی یهود و مسلمان نزاع می‌کردند چنان که خنده گرفت از حدیث ایشانم
به طیره گفت مسلمان: گر این قبالة من درست نیست خدایا، یهود میرانم
یهود گفت: به تورات می‌خورم سوگند و گر خلاف کنم همچو تو مسلمانم
گر از بسیط زمین، عقل منعدم گردد به خود گمان نبرد هیچ‌کس که نادانم

(همان: ۱۶۴)

هنگامی که برای منقوش کردن اندرزهای خود در ذهن مردم از صوفیان بزرگ سخن می‌گوید، از زبان رفتار آنان موعظه‌گر مهر و مدارا با دشمنان است:

شنیدم که وقتی سحرگاه عید ز گرماوه آمد برون بایزید
یکی طشت خاکسترش بی‌خبر فرو ریختند از سرایی به سر
همی گفت، ژولیده دستار و موی کف دست، شکرانه مالان به روی
که ای نفس! من در خور آتشم ز خاکستری روی در هم کشم؟

(همان: ۲۸۳)

چون در منظومه اخلاقی سعدی، که کاملاً از عرفان وی نشئت گرفته:

دریای فراوان نشود تیره به سنگ عارف که برنجد تُنگ آب است هنوز

(همان: ۸۷)

مبارزه با انزواطلبی منفی

سعدی نمونه بارزی است برای پاسخ‌گویی به هجمه‌هایی که تحت عنوان انزواطلبی صوفیان، به تصوف وارد می‌شود. وی برخلاف برخی صوفیان، که با دلایل موجّه خویش گوشه عزلت را برگزیده‌اند، به مثابه عارفی الهی که به بقای بعد از فنا دست یافته به ساحات اجتماعی عرفان، و ارشاد در راه‌ماندگان توجه ویژه‌ای دارد. لذا از میان عناصر عرفانی، بیشتر به سراغ مؤلفه‌هایی می‌رود که در تزکیه نفس، تصفیه باطن و

تهذیب روح انسان در عین حضورش در جامعه، کاربرد دارد. به بیانی دیگر «بیشتر به صفای باطن و جمعیت خاطر و بذل عاطفه و ایثار نفس، نظر داشته و خواسته است بغض و حسد و کینه و حرص و خودپرستی، در نهاد بشری، بدین وسیله از میان برود» (رستگار، ۱۳۷۵: ۱۶۰). آگاهی‌های عمیق سعدی به علوم زمان خود، به واسطه حضورش در نظامیه، و اطلاعات گسترده‌اش از طبقات مختلف اجتماعی و پیروان ملل و نحل از رهگذر سفرهای بسیار، از وی شخصیتی ساخته که در کنار پافشاری‌اش بر اعتقادات اسلامی، مشربی اعتدال‌گرا، اجتماع‌گرا و انسان‌نگر، به دور از تعصبات طریقه‌ای در عرفانش به دست دهد. همین دغدغه‌های انسانی است که در نگاهی به دور از انزواطلبی حقی حاکمان را نیز به درویشی دعوت می‌کند:

طریقت به جز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلوق نیست
تو بر تخت سلطانی خویش باش به اخلاق پاکیزه درویش باش
(سعدی، ۱۳۷۳: ۲۱۳)

و با این بیان، به همان اندازه که مخاطب را از انزوای عارض شده بر صوفی‌نمایان برحذر می‌دارد، به اخلاق پسندیده درویشان، یعنی خدمت به خلق، ترغیب می‌کند. سعدی بیش از آنکه در آثار خود از فقها، متکلمان و فلاسفه نام ببرد از مشایخ صوفیه ذکر به میان آورده و مهم است دقت کنیم که وی در خلال این یادآوری‌ها به جنبه کارکردی و وظیفه انسان‌سازی تصوف بیش از جنبه‌های نظری و گاه بی‌حاصل عالمانه و فلسفی عرفان نظر دارد. سعدی چنان از این وجوه کارکردگرایانه تصوف با مهارت و فصاحت خود بهره می‌گیرد که حتی مشایخ صوفی نیز گویی در راستای اهداف تعلیمی و تربیتی وی تبدیل به اسطوره‌هایی اخلاقی می‌شوند.

سعدی در وصف داوود طایی به مخاطب هشدار حفظ آبروی مؤمنان را می‌دهد:
مریز آبروی برادر به کوی که دهرت نریزد به شهر آبروی
(همان: ۳۳۱)

و آنگاه که قلم را به سوی ذکر حاتم اصم روان می‌دارد در ابتدا قواعد جافتاده در اذهان را نشانه می‌گیرد:

گروهی برآند از اهل سخن که حاتم اصم بود، باور مکن
(همان: ۲۹۸)

سپس طبق ضوابط عالیّه خود حاتم را ناشنوا از سخن باطل و غیرحق معرفی می‌کند: «اصم به که گفتار باطل نبوش» (همان: ۲۹۹).

سعدی در آن دم که به ذوالنون و داستان قحطی نیل و دعای باران می‌پردازد به جای تمام کمالات و مقامات روحانی و عرفانی عارف مصری به تواضع و خودکتهربینی وی اشاره می‌کند و از زبان او می‌سراید:

در این کشور اندیشه کردم بسی پریشان‌تر از خود ندیدم کسی

(همان: ۳۰۵)

و مشابه این فضیلت اخلاقی را به عنوان نمایه‌ای بر تارک فضایل شیخ‌الطائفه جنید بغدادی به ما می‌نمایاند:

ره این است سعدی که مردان راه به عزّت نکردند در خود نگاه
از آن بر ملائک شرف داشتند که خود را به از سگ نپنداشتند

(همان: ۳۰۲)

بر همین روش و قاعده است که وقتی از دربان عارف امام رئوف (ع) می‌گوید دوباره فضیلتی اخلاقی را از عارفی سترگ یادآور می‌شود:

کسی راه معروف کرخی بجست که بنهاد معروفی از سر نخست

(همان: ۲۹۳)

آزادگی جلوه‌ای از عرفان حقیقی در منظر سعدی

سعدی آنگاه که قصیده و مدیحه می‌سراید به منفعت دنیایی طمع ندارد و اندرزگوی خیرخواه مخاطبش می‌شود. گویی در قصایدش آرمانی جز ارشاد ممدوحانش به خیر ندارد و هیچ‌گاه به پلشتی مدایح مرسوم متملقان پیش از خود آلوده نمی‌شود:

هزار سال نگویم بقای عمر تو باد که این مبالغه دانم ز عقل نشماری
همین سعادت و توفیق بر مزیدت باد که حق‌گزاری و بی‌حق، کسی نیازاری

(همان: ۸۴۵)

سعدی چنان در بند معشوق است که به‌وضوح در مواجهه با ممدوحان نیز نمی‌تواند طریقی جز این اختیار کند:

جَبَدًا هَمَّتْ سَعْدِي وَ سَخَنَ كَفْتَنُ او كه ز معشوق به ممدوح نمی پردازد

(همان: ۸۳۶)

سعدی «شهربند هوای جانان» است. پس طبیعی است که در مقام قصیده‌سُرای، با جسارت و شهامت که خلاف عادت مدیحه‌سرایان بوده است، به جای تملُّق، به انتباه صاحب‌منصبان می‌پردازد و آنان را به نیکی فرا می‌خواند. او معتقد است: «پادشاهی، پارسایی را گفت: هیچت از ما یاد آید؟ گفت: بلی؛ وقتی که خدا را فراموش می‌کنم» (همان: ۷۳). پس سخت به این اعتقاد پای‌بند می‌ماند و شرافت خود را حراج بازار صاحبان قدرت نمی‌کند. سعدی در قصیده‌ای به حاکم شیراز، مجدالدین رومی، می‌گوید:

گرت ز دست برآید، چو نخل باش کریم ورت ز دست نیاید، چو سرو باش آزاد

(همان: ۷۹۵)

سعدی از جهان‌بینی خود در قصیده‌ای برای اتابک ابوبکر سعد بن زنگی پرده برمی‌گشاید؛ بیت‌هایی گزیده از این قصیده بدین قرار است:

به نوبت‌اند ملوک اندرین سپنج‌سرای کنون که نوبت تو است، ای مَلک! به عدل‌گرای
دو خصلت‌اند نگهبان مَلک و یاور دین به گوش جان تو پندارم این دو گفت‌خدای
یکی که گردن زورآوران به قهر بزن دوم که از در بیچارگان به لطف درآی
هر آن کَسَت که به آزار خلق فرماید عدوی مملکت است او، به کشتنش فرمای
نگویمت چو زبان‌آوران رنگ‌آسای که ابر مشک‌فشانی و بحر گوهرزای
نکاهد آنچه نبشته است عمر و نفزاید پس این چه فایده گفتن؟ که تا به حشر بپای
مزید رفعت دنیا و آخرت‌طلبی به عدل و عفو و کرم کوش و در صلاح افزای

(همان: ۸۳۷)

یادمان باشد که روزگاری عنصری، آفتاب و آسمان و فلک را مسخّر امیر دانست یا غضایری، همهٔ عالم را طفیل سلطان محمود غزنوی انگاشت. سعدی اَمّا، آنگاه که می‌شنود فاریابی در نهایت خفت سروده:

نُه کرسی فلک نهد اندیشه زیر پای تا بوسه بر رکابِ قزل ارسلان زند

پاسخ می‌دهد:

چه حاجت که نُه کرسی آسمان نهی زیر پای قزل ارسلان

مگو پای عزّت بر افلاک نه بگو روی اخلاص بر خاک نه
به طاعت بنه چهره بر آستان که این است سر جاده راستان

(همان: ۱۹۷)

تقابل با صوفی‌نمایان

سعدی چگونه عارفی است که به‌وضوح تعلّقی به سلسله‌ای ندارد؟ انگیزه وی از برخی درشت‌نویسی‌ها علیه تصوّف چیست؟ تحلیل اوضاع اجتماعی افرادی که در زمانه سعدی، متّصف به تصوّف بوده‌اند، می‌تواند حلال ابهاماتی از این دست باشد. حکایتی از گلستان به ما یاری می‌رساند: «یکی را از مشایخ شام پرسیدند از حقیقت تصوّف. گفت: پیش از این طایفه‌ای در جهان بودند، به صورت پریشان و به معنی جمع؛ اکنون جماعتی هستند به صورت جمع و به معنی پریشان» (همان: ۷۸). این حکایت دو موضوع مهم را در خود گنجانده است. نخست گزارش تبدیل سنّت صوفیانه از حال به قال؛ دیگر اینکه در همین زمانه دکان‌داری «ناشسته‌رویان طریقت‌فروش»، شیخی هست که این‌گونه از بیرون گود لاف‌ها و گزاف‌ها، زنهار می‌دهد و علی‌رغم این همه آشفتگی در حال تصوّف عصر با درد از «حقیقت تصوّف» می‌گوید. سعدی در بطن این حکایت، همنواً با شیخ ماجرا است.

مؤلف مصباح‌الهدایه، که تقریباً در عصر سعدی می‌زیسته، چنین گزارش می‌دهد: «بیشتر جمعیت‌ها که در این وقت مشاهده می‌رود، بنای آن بر دواعی نفسانی و حظوظ طبیعی است نه بر قاعده صدق و اخلاص و طلب مزید حال که وضع این طریق در اصل بر آن اساس بوده است» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۸۷). طبیعی است که سعدی همچون دیگر مشایخ وارسته نه تن به این جریان‌ها می‌دهد و نه سکوت می‌کند:

وجود تصوّف راستین از سویی و از دیگر سوی رفتارهای صوفی‌نمایان سبب شده است که او نسبت به این امر رفتاری دوگانه پیش گیرد و با بهره‌گیری از شگردهای ادبی، آنگاه که از صوفیان راستین سخن می‌گوید مستقیم و صریح آنان را بستاید و زمانی که مفساد صوفی‌نمایان را مشاهده می‌کند، تندترین نقدهای خود را از انحراف تصوّف به گونه‌ای غیرمستقیم و از زبان دیگران بیان کند (عقداپی، ۱۳۸۸: ۱۹).

همین موضوع کاربرد واژگان پربسامدی نظیر «صوفی»، «درویش»، «زاهد»، «عابد» و «عارف» را در آثار سعدی تعریف می‌کند. وی همان‌قدر که محتاط و منتقد از لفظ «صوفی» استفاده می‌کند، به واژه «درویش» بهای دوچندان می‌دهد. مثلاً در باب «درویشان» گلستان، وارستگی درویش را به ایجاز اعجاز‌آمیزی به تصویر می‌کشد: «پادشاهی به دیده استحقار در طایفه درویشان نظر کرد. یکی زان میان به فراست به جای آورد و گفت: ای ملک ما در این دنیا به جیش از تو کم‌تریم و به عیش خوش‌تر و به مرگ برابر و به قیامت بهتر» (سعدی، ۱۳۷۳: ۸۹). سپس گویی مقامات‌العارفین برمی‌شمارد: «ظاهر درویش جامه ژنده است و موی سترده و حقیقت آن دل‌زنده و نفس‌مُرده. طریق درویشان ذکر است و شکر و خدمت و طاعت و ایثار و قناعت و توحید و توکل و تسلیم و تحمل، هر که بدین صفت‌ها که گفتم موصوف است به حقیقت درویش است و گر در قبا است» (همان: ۹۰). سپس مدعی ناپاک این طریقت پاک را که «در صورت درویشان نه بر صفت ایشان» (همان: ۱۵۲) است آماج حمله قرار می‌دهد: «اما هرزه‌گردی بی‌نماز هواپرست هوس‌باز که روزها به شب آرد در بند شهوت و شب‌ها روز کند در خواب غفلت و بخورد هرچه در میان آید و بگوید هرچه بر زبان آید، رند است و گر در عبا است» (همان: ۹۰).

در نظر سعدی، عارفان همان‌اند که «مرد میدان رضای‌اند و تسلیم تیر قضا، نه اینان که خرقة ابرار پوشند و لقمه ادرار فروشند» (همان: ۱۵۳). در اندیشه او، حقیقت کرامت نیز به خوبی معرفی شده است:

کرامت جوان‌مردی و نان‌دهی است مقالات بیهوده، طبل تهی است
(همان: ۲۵۳)

و با نگاهی آسیب‌شناسانه نامردمان به‌ظاهر مرد راه را از درآویختن به دامان زرسالاران دنیاپرست زنهار می‌دهد: «پادشه به ارادت درویشان به بهشت اندر است و پارسا به تقرب پادشاهان در دوزخ» (همان: ۷۴).

جواز سماع در پرتو عشق الاهی

در سایه جداسازی سره از ناسره، رسوم صوفیانه نیز در منظر سعدی، دو دسته

می‌شوند. مثلاً سماع در نظر وی، یکی را از خاک جدا و بر آسمان معنا بالا می‌برد و دیگری را در غریزه‌های حیوانی غرقه می‌سازد. او دست از دنیا کشیدن و به آخرت افشاندن را تنها جواز حلیت سماع می‌داند:

رقص حلال بایدت، سنّت اهل معرفت دنیا زیر پای نه، دست به آخرت فشان
(همان: ۶۳۰)

با شرط پیش‌گفته:

رقص وقتی مسلّم باشد کاستین بر دو عالم افشانی
(همان: ۷۱۱)

این آستین‌افشاندن بر دو دنیا فقط از اهل معرفت برمی‌آید، لذا الزاماً:
جز خداوندان معنا را نغلطاند سماع اولّت مغزی ببايد تا برون آبی ز پوست
(همان: ۴۴۶)

و دگر باره سراغ «عشق» می‌رود و سوز عشق را آتش جان «خداوندان معنا» می‌داند چراکه «عشق» برای سعدی همان حکم «معرفت» برای دیگر عارفان را دارد، پس فقط عاشق است که مجاز است سماع درگیرد:
افسوس بر آن دل که سماعش نربود سنگ است و حدیث عشق، با سنگ چه سود
بیگانه ز عشق را حرام است سماع زیرا که نیاید به جز از سوخته دود
(همان: ۹۵۹)

در نگاه وی، سماع فقط از آن‌شنایانی است که پیغام معشوق را شنیده‌اند:
از هزاران، در یکی گیرد سماع زآنکه هر کس مَحْرَم پیغام نیست
آشنایان، ره بدین معنا برند در سرای خاص، بار عام نیست
(همان: ۸۸۹)

او سماع را نه امری اختیاری، که حکمی الهی به واسطه حضور همواره عشق او می‌داند:

رقص از سر ما بیرون، امروز نخواهد شد کائن مطرب ما یک دم، خاموش نمی‌باشد
(همان: ۵۰۲)

سعدی، آگاه به رمیدگی دل خود و مستی‌بخشی سماع روحانی است. پس هشدار می‌دهد:

منِ رَمیده دل آن به که در سماع نیایم که گر به پای درآیم به در برند به دوشم
(همان: ۶۰۲)

ولی «شراب خورده ساقی ز جام صافی وصل» ناگزیر از سماعِ نغمهٔ عشقِ الهی
است و در این شوریدگی «ضرورت است» که خرقه بر تن بدراند و از لباس تعلق به
بدن وارهد:

شراب خورده معنا چو در سماع آید
چه جای جامه، که بر خویشتن بدرد پوست
(همان: ۴۴۵)

به همین دلیل است که جواز حلیت سماع در منظر سعدی از آنجا است که رهایی
از نفس را به ارمغان می آورد و دقیقاً همان جا است که می تواند معرفتی از حضرت
باری به دست دهد:

تو را با حق آن آشنایی دهد که از دست خویشت رهایی دهد
(همان: ۲۷۸)

و با این تعریفِ بسیط، گریزناپذیر است که در نگاهی متعالی تعاریف و
چارچوبه های سماع نیز نزد سعدی قواعدی دیگر به خود پذیرد. گویی در این منظر
سماع نه موضوعیت که با تمام قوا طریقت خود را می نمایاند و اقتضائات و تبعات آن
و صد البته مستمع سماع بیش از خود سماع اهمیت می یابد:

نه مطرب که آواز پای ستور سماع است اگر عشق داری و شور
نه بم داند آشفته سامان نه زیر به آواز مرغی بنالد فقیر ...
نگویم سماع ای برادر که چیست مگر مستمع را بدانم که کیست ...
جهان پر سماع است و مستی و شور ولیکن چه بیند در آینه کور؟
(همان: ۲۷۸)

تأکید بر عبادت عاشقانه

سعدی در گوشه و کنار مکتوبات حکیمانه خود مردم را از ریای
در پرستش حق تعالی برحذر می دارد و بیش از عجب در عبادت به عذر بنده
توجه می دهد:

گنهکار اندیشناک از خدای به از پارسای عبادت نمای

(همان: ۲۸۶)

سپس ما را به این نکته معطوف می‌دارد که پرستش کاسب‌کارانه در اعتقاد سعدی جایگاهی ندارد؛ زیرا «عابدان جزای طاعت خواهند و بازرگانان بهای بضاعت. من بنده، امید آورده‌ام نه طاعت و به دریوزه آمده‌ام، نه به تجارت» (همان: ۶۷). در نگاه وی، نه شوق بهشت و نه خوف جهنم، که تنها وصل یار، غایت آمال عارفان و عاشقان است. او معتقد است:

مشغول تو را گر بگدازند به دوزخ با یاد تو دردش نکند هیچ عذابی

(همان: ۶۶۱)

لذا:

غوغای عارفان و تمنای عاشقان

حرص بهشت نیست که شوق لقای تو است ...

قومی هوای نعمت دنیا همی پزند

قومی هوای عقبی و ما را هوای تو است

(همان: ۸۸۵)

و بر همین اساس:

گر مخیر بکنندم به قیامت که چه خواهی

دوست ما را و همه نعمت فردوس شما را

(همان: ۳۹۸)

به این دلیل است که عارفان چنان در عشق خدای غرقه‌اند که حتی گردی و رنگی

از عبادت حق را نیز بر دامان خود بر نمی‌تابند:

عاصیان از گناه توبه کنند عارفان از عبادت استغفار

(همان: ۶۷)

نگاه وحدت‌گرایانه سعدی

در نگرش وحدت‌گرایانه سعدی، نه از ابهامات و غوامض عرفای دیگر خبری

هست و نه از پیچیده‌گویی‌ها و فلسفه‌بافی‌های پیروان عرفان فلسفی. او مباحث

توحیدی را چنان می‌نگارد «که حتی برای کودک دبستان هم قابل فهم است و در عین حال هیچ عارف و حکیمی را هم دعوی اندیشه برتر از آن نرسد» (زنجانی، ۱۳۶۴: ۲/۲۱۶). اصطلاحات عرفانی آن‌قدر مرکوز ذهن و ضمیر سعدی بوده و با اندیشه وی عجین شده است که به راحتی با آنها سخن می‌گوید. او «عرفانی را که دور از دسترس و در آسمان جا گرفته بود، بر روی زمین آورد. وی کوشید تا این عرفان را در دسترس اشخاص عادی که در هر حال می‌خواهند به تکاملی که در دل حس می‌کنند، نائل آیند، قرار دهد» (ماسه، ۱۳۶۴: ۲۲۵). سعدی با همین روش از حقیقت یگانه هستی و کاشته شدن بذر محبت الهی در نهاد انسان سخن می‌گوید، که موجد عشق ازلی‌ای است که متصل به ابد می‌شود:

همه عمر بر ندارم سر از این خمار مستی
که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی
تو نه مثل آفتابی که حضور و غیبت افتد
دگران روند و آیند و، تو همچنان که هستی
(سعدی، ۱۳۷۳: ۶۶۴)

به بیانی دیگر می‌گوید:

پیش از آب و گل من در دل من مهر تو بود
با خود آوردم از آنجا نه به خود بربستم
(همان: ۵۸۵)

مهر ازلی زمزمه در جان موجودات به حمد و ثنای الهی برمی‌انگیزد و تمام ذرات عالم را به ذکر و فکر خود مشغول می‌دارد و این معنا از چشم و گوش بی‌خبران غافل، پنهان است:

به ذکرش هرچه بینی در خروش است
دلی داند درین معنا که گوش است
(همان: ۷۹)

این عاشقی با هر سری سودایی نو دارد:
که به هر حلقه موییت گرفتاری هست
به کمند سر زلفت، نه من افتادم و بس
(همان: ۴۵۵)

چون به گمان سعدی:

هر جا سری است خسته شمشیر عشق تو هر جا دلی است بسته مهر و هوای تُست
(همان: ۹۸۵)

معشوق در دید سعدی، از دیده نهان است:

آستین بر روی و نقشی در میان افکنده‌ای

خویشتن پنهان و شوری در جهان افکنده‌ای

(همان: ۹۱۰)

ولی گویی در توصیف آیه «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) می‌سراید:

دوست نزدیک‌تر از من به من است وینت مشکل که من از وی دورم

چه کنم با که توان گفت که او در کنار من و من مهجورم

(همان: ۷۲)

و جمع بین دست‌نیافتنی بودن دوست و قرابت او را، به لطافت متذکر می‌شود:

عمرها در پی مقصود به جان گردیدیم

دوست در خانه و ما گرد جهان گردیدیم

(همان: ۶۲۰)

سعدی ثنویت در عالم را به ساده‌ترین زبان نفی می‌کند:

اگر تو دیده‌وری، نیک و بد ز حق بینی دویینی از قِبَلِ چشمِ احوَل افتاده است

(همان: ۷۹۱)

این اعتقاد به عالی‌ترین مفاهیم عرفانی تسری می‌یابد و فاش از وحدت

می‌سراید:

خرقه‌پوشانِ صوامع را «دوتایی» چاک شد

چون من اندر کوی وحدت، گوی تنهایی زدم

(همان: ۹۰۱)

سعدی چنان از توحید می‌گوید و ظاهر و باطن مفاهیم عرفانی را در هم می‌تند که

جلوه‌گر حدیث پیامبر (ص) می‌شود: «التَّوْحِيدُ ظَاهِرُهُ فِي بَاطِنِهِ وَ بَاطِنُهُ فِي ظَاهِرِهِ»

(صدوق، بی‌تا: ۱۰).

مرا به صورت شاهد نظر حلال بود که هرچه می‌نگرم شاهد است در نظرم

(سعدی، ۱۳۷۳: ۷۴۰)

نتیجه

صاحب مصباح الهدایه معرفت را نتیجه ذوق و حال می‌داند، نه علم و تصور. به گفته او، عرفان مستفاد از کشف و عیان است نه خبر و برهان (کاشانی، ۱۳۷۶: ۹۳) و چون معرفت را امری وجدانی می‌داند، آنچه را همگان به عنوان معرفت می‌شناسند، علم معرفت می‌داند نه خود معرفت (همان: ۸۲). معرفت پیش از آنکه در جهان بیرونی عارف جلوه‌گر شود در درون وجود او اثر می‌گذارد و سبب تحولاتی ژرف در او می‌شود. بسته به نوع و سطح معرفت حاصل شده و تفاوت‌های ساحت وجودی عارف، بروزات آن متفاوت است. در مواجهه با این ظهورات گونه‌گون، راه یافتن به کنه معارف عارف و شناسایی مکتب او، در بیان تحولات درونی‌اش وظیفه پژوهشی سنگین و گران‌بار است.

هر عارفی، آنگاه که لب به بیان می‌گشاید، از دنیای منحصر به فرد درون خود رمزگشایی می‌کند. بر این اساس، سعدی، سعدی است و نه عارفی دیگر و به همین دلیل، اساساً و از منظر روش، مقایسه او با دیگر عارفان اشتباه است. سعدی عرفان را به عینک خود شناخته و می‌فهمد. در نگاه وی، اگر عرفان و تعالیم صوفیانه جنبه کارکردی و تربیتی برای آحاد جامعه نداشته باشد، اساساً ناصواب و بیهوده است. به همین دلیل است که در منظر وی، عرفان نه از جنس گزاره‌های خشک و بی‌فایده به حال مردم کوچک و بازار که خود را در قالب تعالیم اخلاقی و مفید به حال زندگی اینجایی خلاق هویدا می‌سازد، که به راستی دنیا مزرعه آخرتی است که عارف در پی ساختن آن به بهترین وجوه و طرق الهی است.

مقاله‌ای که از نظر گذشت با همین فرضیه به بررسی مؤلفه‌های عرفان سعدی و بررسی ربط و نسبت آن با فلسفه اخلاق و اجتماع او پرداخت و طبق دست‌آوردهای آن، عصاره خاص گفتمان عرفانی سعدی، یعنی عشق، بازنمایی شد. با این نظرگاه، عشق نیز در منظر سعدی بیش از آنکه طبق قواعد عرفان فلسفی به عشق الهی یا عشق موجودات به وجود اکمل و اتم معطوف شود، به عشقی ملموس و محسوس اشاره دارد که مقتضای نوع بشر است و از این رهگذر انسان ساده و قابل باور را به مصداق «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (کهف: ۱۱۰) گام به گام به سرمنزل عشقی آسمانی، متعالی و وارسته از تعلقات دنیایی رهنمون می‌شود. با این توصیفات، سعدی عارفی است که بیش از همه

چیز دغدغه اصلاح اخلاقی اجتماع و جامعه نابسامان خود را دارد و در این راه تصوف خود را نیز با این دغدغه تنظیم می‌کند و آن را به کار می‌گیرد.

درک صحیح منظر سعدی، آنگاه که از عشق گزارشگری می‌کند، آنچنان مهم است که اگر به آن نائل نشویم، همان نتیجه را به دست می‌دهد که میرزا آقاخان کرمانی، علی‌رغم اینکه خود در جوانی کتابی تحت نام *رضوان* و به تقلید از *گلستان* نوشته بود، سالیانی بعد در تغییر موضعی در خور تأمل می‌نویسد: «ابیات عاشقانه سعدی و همام و امثال ایشان بود که به کلی اخلاق جوانان ایران را فاسد ساخت» (پارسی‌نژاد، ۱۳۸۰: ۱۲۸).

قضاوت با صاحبان علم است.

منابع

قرآن کریم.

ابن فوطی شیبانی، کمال الدین (۱۴۱۶). مجمع الآداب فی معجم الالقباب، تصحیح: محمد الکاظم، قم: مؤسسه الطباعة والنشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی.

اته، هرمان (۱۳۵۶). تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه: رضازاده شفق، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

اعوانی، غلامرضا (۱۳۹۲). «مذهب عشق الاهی در غزلیات سعدی»، در: سعدی‌شناسی، ش ۱۶، ص ۳۳-۵۱.

افشار، ایرج (۱۳۶۰). فتوت‌نامه آهنگران، در: فرخنده پیام، مشهد: دانشگاه فردوسی.

افشار، ایرج (۱۳۷۲). فتوت‌نامه سفایان، در: نامواره محمود افشار، تهران: موقوفات محمود افشار.

امداد، حسن (۱۳۷۷). جلال مدعیان با سعدی، شیراز: نشر نوید.

براون، ادوارد (۱۳۶۶). تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی، ترجمه: غلامحسین صدری، تهران: نشر مروارید.

برزگر، محمدرضا (۱۳۸۲). شاخ نبات حافظ، تهران: نشر زوآر.

پارسی‌نژاد، ایرج (۱۳۸۰). روشنگران ایرانی و نقد ادبی، تهران: نشر سخن.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۶). نجات الانس من حضرات القادس، تصحیح: محمود عابدی، تهران: نشر سخن.

جنید شیرازی، معین‌الدین (۱۳۶۶). شد الازار فی حط الاوزار عن زوآر المنزار، تصحیح: محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران: نشر اطلاعات.

خلیلیان، مهدی (۱۳۶۹). شرح عشق، بی‌جا: مرکز چاپ و تبلیغات اسلامی.

خویی، اسماعیل (۱۳۵۶). جلال با مدعی، گفت‌وگو از: علی اصغر ضرابی، تهران: نشر جاویدان.

دشتی، علی (۱۳۶۴). قلمرو سعدی، تهران: نشر اساطیر.

رستگار، منصور (۱۳۷۵). مقالاتی درباره زندگی و شعر سعدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). با کاروان حله، تهران: انتشارات جاویدان.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳). جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر.

زنجانی، عمید (۱۳۶۴). «تأثیر متون و فرهنگ اسلامی به‌ویژه قرآن در آثار سعدی»، در: ذکر جمیل سعدی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۳۵). رساله عقل و عشق، درج در کلیات سعدی، بمبئی: مطبع سپهر.

سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۷۳). کلیات، تصحیح: محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات نگاه.

سمرقندی، دولت‌شاه (۱۳۸۲). تذکرة الشعراء، به اهتمام: ادوارد براون، تهران: نشر اساطیر.

شاملو، احمد (۱۳۵۰). برگزیده شعرها، تهران: بامداد، ج ۲.

صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (بی‌تا). معانی الاخبار، قم: مکتبه المفید.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۳). تاریخ ادبیات در ایران، تهران: انتشارات فردوسی.

عقدایی، تورج (۱۳۸۸). «نقد اجتماعی و آسیب‌شناسی تصوّف در بوستان سعدی»، در: *فصل‌نامه تخصصی عرفان*، ش ۱۹، ص ۵۱-۷۴.

فتی، هوشنگ (۱۳۷۸). «سعدی و شیخ دانای مرشد - شهاب»، در: *سعدی‌شناسی*، ش ۲، ص ۱۹۶-۲۱۰.

فرغانی، سیف‌الدین (۱۳۶۶). *دیوان اشعار*، به کوشش: ذبیح‌الله صفا، تهران: انتشارات فردوسی.

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۶). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تصحیح: جلال‌الدین همایی، قم: نشر هما.

لعلی بدخشی، میرزا لعل بیگ (۱۳۷۶). *ثمرات‌القدس من شجرات الانس*، تصحیح: سید کمال

حاج سیدجوادی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ماسه، هانری (۱۳۶۴). *تحقیق درباره سعدی*، ترجمه: محمدحسن مهدوی و غلام‌حسین یوسفی، تهران: انتشارات

توس.

محمّدی، کاظم (۱۳۸۱). *جدال تاریخی عقل و عشق*، تهران: نشر هوش و ابتکار.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۲). *مثنوی معنوی*، تصحیح: توفیق ه. سبحانی، تهران: نشر روزنه.

نعمانی، شبلی (۱۳۶۳). *شعر العجم*، تهران: انتشارات دنیای کتاب.

یوشیج، نیما (۱۳۶۸). *درباره شعر و شاعری*، به کوشش: سیروس طاهباز، تهران: نشر دفترهای زمانه.