

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۵	بیدل از بی‌نشان چه گوید باز: کوروش کمالی سروستانی
۱۴	سعدی، مفتی ملت اصحاب نظر: دکتر رضا داوری اردکانی
۲۴	حکمت نظری و حکمت عملی در آثار سعدی: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
۳۳	مذهب عشق الهی در غزلیات سعدی: دکتر غلامرضا اعوانی
۵۲	علت سکوت سعدی: دکتر سیروس شمیسا
۶۱	شیراز نماد فرهنگی سعدی: دکتر منصور رستگار فسایی
۸۴	بررسی تطبیقی اخلاق از دیدگاه کانت و سعدی: محمدرضا خالصی
۱۱۱	سعدی در سلاسل جوانمردان: دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
	روایت «فَصِيحُ الْمُلْكِ» از آثار «أَفْصَحُ الْمُتَكَلِّمِينَ»: گامی قدیم و قویم در طریق تصحیح
۱۲۳	کلیات سعدی شیرازی: جویا جهانبخش
۱۶۴	پیش‌گویی سعدی: دکتر فرح نیازکار
۱۷۲	کارنامه سعدی‌پژوهی در سال ۱۳۹۱: فاطمه علیزاده
1-7	چکیده انگلیسی

بیدل از بی‌نشان چه گوید باز

کوروش کمالی‌سروستانی

مدیر مرکز سعدی‌شناسی

چکیده:

اعتقاد به توحید و یکتاپرستی از نخستین موضوعاتی است که در بطن ارزش‌های اخلاقی و اسلامی نهفته و در آثار ادبی زبان فارسی در لابه‌لای متون شاعران و نویسندگان گوناگون به این موضوع و مبحث از منظر صفات جمالی و جلالیه خداوند پرداخته شده است. در آثار سعدی نیز حمد و ستایش و توصیف صفات گوناگون خداوندی و رابطه این صفات با انسان پیوسته مورد توجه قرار گرفته است. این مقاله با رویکرد به دو صفت جمالی و جلالیه خداوند و نمودهای آن در دیگر صفت‌ها در آثار سعدی پرداخته و بسامد هر یک از این موارد را بررسی و ارزیابی قرار داده است. تا جایگاه صفات قهریه و جمالیه خداوند و نیز نگاه سعدی به هر یک از این دو صفت تبیین شود.

کلید واژه: سعدی، توحید، صفات جمالیه، صفات جلالیه.

تو را با حق آن آشنایی دهد که از دست خویشت رهایی دهد

در قلمرو شعر کهن فارسی، نخستین موضوعی که از لحاظ ارزش‌های اخلاقی اسلام،

حائز اهمیت فراوان است، اندیشهٔ یکتاپرستی و اعتقاد به توحید است.

در بیشتر آثار کهن فارسی، موضوع خداپرستی و مبحث صفات جلال و جمال خداوند به گونه‌ای هنرمندانه مطرح شده و شاعران و نویسندگان موحد و حقیقت‌جوی بر اساس هنر شاعری و مهارت نویسندگی خویش، به اثبات وجود پروردگار و توصیف مظاهر رحمت و لطف او و بیان نظم و عظمت جهان هستی پرداخته‌اند.

توحید و یکتاپرستی در مکتب سعدی نیز از جایگاه خاصی برخوردار است. یکتاپرستی با فطرت و جوهر روح او عجین گشته است. او به پیروی از این سنت ارجمند و به باور توحیدی خود، آثار خود را با یاد و نام خداوند یکتا و ستایش‌های حکمت‌آمیز آغاز کرده؛ چرا که بر این باور است که هر کار مهمی که با نام خداوند آغاز نشود، ناقص و ناتمام خواهد بود.

برخیز تا یک سو نهیم این دل‌ق‌آزرق فام را بر باد قلاشی دهیم این شرک تقوا نام را
هر ساعت از نو قبله‌ای با بت‌پرستی می‌رود توحید بر ما عرضه کن تا بشکنیم اصنام را
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۳۱)

ایمان مذهبی و اعتقاد راسخ به مبانی دینی به ویژه توحید و یکتاپرستی در آثار سعدی، آشکارا پیداست. به گونه‌ای که توحید سر سلسله عقاید راسخ و شالوده افکار و آرا و اقوال اوست و این وجد، ذوق، عشق و جذبه که در آثار او دیده می‌شود، برخاسته از منبع توحید و عرفان اوست. آثار سعدی با قرآن و حدیث و دیگر معارف اسلامی عجین است.

او دل‌باخته پروردگار است و سر به ستایش و پرستش خدایی می‌ساید که قرآن کریم او را توصیف کرده و نوع بشر را به پرستش دعوت می‌کند؛ خدایی که عالم را از نهانخانه نیستی به عرصه هستی آورده و به تدبیر و حکمت بالغه خویش، کسوت وجود بر قالب آنان پوشانیده است. ذاتی یکتا و بی‌همتا، ازلی و ابدی، از همه عیبی منزّه و از هر نقصی مبری:

غنی ملکش از طاعت جنّ و انس	بری ذاتش از تهمت ضدّ و جنس
بنی‌آدم و مرغ و مور و مگس...	پرستار امرش همه چیز و کس
که مُلکش قدیم است و ذاتش غنی...	مر او را رسد کبریا و منی

بر احوال نابوده علمش بصیر به اسرار ناکفته لطفش خبیر...
 نه مستغنی از طاعتش پشت کس نه بر حرف او جای انگشت کس
 بر او علم یک ذره پوشیده نیست که پیدا و پنهان به نزدش یکی‌ست...
 به امرش وجود از عدم نقش بست که داند جز او کردن از نیست هست؟

(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۰۶-۳۰۵)

سعدی به خلق جهان که همه یکسره نهال خدایند، مهر می‌ورزد و از سرِ این نوع دوستی، بشارتِ رحمت خداوندی را که از کلام الله دریافته، در قالب نظم و نثر در لابه‌لای حکایات و با زبانی برخاسته از ذهن و دلی عاشق، به مخاطبان خود یادآور می‌شود. صفات بی‌چونی که برتر از خوف، رجا را در دل فروماندگان متبلور می‌سازد:

دل‌های دوستان تو خون می‌شود ز خوف باز از کمال لطف تو دل می‌دهد رجا

(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۴۳)

صفات خداوندگار از ویژگی‌هایی برخوردار است که در شرایط گوناگون، عرصه تجلی می‌یابد. مؤمنان و عارفان و سالکان بر این باورند که هر یک از اسماء و صفات خدای تعالی را اثری است خاص خود و بنابر آنچه در متون دینی ما آمده، این اسماء و صفات خداوندی را به دو گروه عمده تقسیم می‌کنند:

۱. صفات جمالیه.

۲. صفات جلالیه.

۱. صفات جمالیه: صفات جمالی خداوند آن دسته از اسماء و صفات الهی است که دربرگیرنده معانی لطف، عطوفت، رحمت و رأفت است همچون: علیم، رحیم، سلام، مؤمن، باری، مصور، غفار، وهاب، رزاق، فتاح، باسط، رافع، لطیف، خبیر، منعم، غفور، رؤوف، مغنی، معطی، هادی، بدیع، رشید، مجیب، شافی و ... این اسماء و صفات خدای تعالی مظهر جمال اوست.

بر اساس این تعریف در آثار سعدی اسماء و صفات جمالی الهی با تکرار بسیار عبارت است از: آفریننده، آمرزگار، اله، الله، ایزد، بار خدای عالم آرای، باری، بخشنده و بخشاینده، بدیع، برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم، برفراننده آسمان، بزرگ، بزرگ‌تر،

بنده‌پرور، بینا، بی‌مانند و انباز و جفت، بی‌مثل و مانند در اوصاف، بی‌نشان، پادشاه گردانندهٔ ملوک، پاک، پرده‌پوش، پروردگار، پناه، پوش‌پذیر، تربیت‌کننده، تعالی، تقدّس، توفیق‌دهنده، توانا، توانای مطلق، توانگر، جان‌آفرین، جلّ، جهان‌آفرین، جهان‌بان، حافظ، حبیب، حق، حکیم، حیّ، خطاب‌خش، دادار، دارایِ خلق، دانا، دانندهٔ نهان و آشکار، داور، درویش‌پرور، دستگیر، ربّ، رحمان، رزّاق، سُبْحان، ستّار، سخن‌در زبان‌آفرین، سلطانِ عزّت، صاحبِ الطافِ خفیه، صاحبِ انعام، صاحبِ جلال، صاحبِ جمال، صاحبِ جود، صاحبِ حُکم، صاحبِ حکمت، صاحبِ حلم، صاحبِ خزانهٔ غیب، صاحبِ رحمت، صاحبِ شرم، صاحبِ عزّت، صاحبِ عفو، صاحبِ علم، صاحبِ فضل، صاحبِ قدرت، صاحبِ کرم، صاحبِ لطف، صاحبِ نور، صانع، صمد، صورتگر، عالم‌الغیب، عزّ، عزیز، عظیم، علا، غفور، غنی، غیب‌دان، فرمانده، قدیم، کارساز، کبریا، کردگار، کریم، لایزال، مالکِ زمین، مُجیب، مجید، مدبّر، مُستعان، مسکین‌نواز، ملّک، مهربان، مهیمن، نعمت‌دهنده، نقش‌بند، نکوکار، نیکی‌پسند، نگارنده، نویسنده عمر و روزی، وکیل، یاریگر، یزدان.

صفاتی که سعدی در جای جای کلامش آن را برمی‌شمرد:

اول دفتر به نام ایزد دانا صانع پروردگار خای توانا

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۲۱)

بار خدایا! مهیمنی و مدبّر وز همه عیبی مُقدّسی و مبرا

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۲۱)

دست در دامن عفو زخم و باک ندارم که کریمی و حکیمی و علیمی و قدیری

(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۸۸)

آنکه جان بخشید و روزی داد و چندین لطف کرد هم ببخشاید چو مشتی استخوان باشم رَمیم

(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۰۵)

۲. صفات جلالیه: جلال مظهر قهر اسماء و صفات و افعال الهی است. (آملی، ۱۳۸۶:

۱۱۴). این اصطلاح در آثار عارفان به معنی اسماء و صفات و افعال قهریه خدای تعالی

است. اسماء و صفاتی چون: جلیل، قهار، قادر، مقتدر، جبار، متکبر، قابض، خافض، مُذل،

منتقم، ذوالجلال و الاکرام، بصیر، قاهر، غیور، شدیدالعقاب. (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۳-۴: ۴۷-۴۸).

و از آنجا که سعدی خداوندگارش را با رحمت و بخشایش و لطف و احسان فراگیر و بی‌علتش می‌شناسد، این صفات جلالیه در آثار سعدی با بسامد بسیار اندکی آن هم بنابر ضرورت و به حکم انذار، رخ می‌نماید، صفاتی چون: جَلِيلُ الصِّفَاتِ، جزا دهنده، عذاب کننده، قهّار، قادر، ذوالجلال، صاحب خشم.

جایی که تیغ قهر برآرد مهابتت ویران کند به سیل عرم جنت سبا

(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۴۱)

گر جمله را عذاب کنی یا عطا دهی کس را مجال آن نه، که آن چون و این چرا

(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۴۱)

گاهی سموم قهر تو، همدست با خزان گاهی نسیم لطف تو، همراه با صبا

(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۴۱)

کنکاش در کلیات سعدی نشانگر بسامد بیشتر صفات جمالیه نسبت به صفات جلالیه حق تعالی است.

سعدی در لابه‌لای حکایات و اشعار خویش پیوسته صفات جمالیه خداوند را برمی‌شمرد. در جهان‌نگری او خداوند و امید به فضل و لطف و رحمت او تنها سرمایه‌بندگان برای عفو و رستگاری به شمار می‌آید.

سعادت به بخشایش داور است نه در چنگ و بازوی زورآور است

(سعدی، ۱۳۸۵: ۴۲۹)

خداوندگار او نسبت به انسان‌های بخشاینده و دادگر، بخشایشگر است:

که حق مهربان است بر دادگر ببخشای و بخشایش حق نگر

(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۴۰)

و معتقد است که این‌چنین خداوندگاری را تنها با عشق و مکاشفه و مراقبه می‌توان شناخت، اما نتوان توصیف کرد:

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

عاشقان کشتگان معشوقند برنیاید ز کشتگان آواز

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵)

خداوند تنها بخشنده، تنها پناه و تنها نیکبختی‌دهنده است:

مکن سعدیا دیده بر دست کس که بخشنده پروردگار است و بس
اگر حق‌پرستی ز درها بست که گر وی براند، نخواند کس
گر او نیکبخت کند سر بر آر و گر نه سر ناامیدی بخار

(سعدی، ۱۳۸۵: ۴۳۶)

صاحب نعمت اصلی خداوند است؛ بنابراین سپاس، تنها ویژۀ اوست. نعمت انسان

سپاسگزار افزون خواهد شد و نعمت فرد ناسپاس زوال خواهد یافت:

بزرگی از او دان و مئیت شناس که زایل شود نعمت ناسپاس
اگر شکر کردی بر این ملک و مال به مالی و ملکی رسی بی‌زوال

(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۳۵)

آنجا که می‌توان عزّت و ارجمند یافت، تنها درگاه بی‌چون اوست:

عزیزی و خواری تو بخشی و بس عزیز تو خواری نبیند ز کس

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۰۹)

و نیز:

از تو به که نالم که دگر داور نیست وز دست تو هیچ دست بالاتر نیست
آن را که تو رهبری، کسی گم نکند و آن را که تو گم کنی کسی رهبر نیست

(سعدی، ۱۳۸۵: ۲۹۷)

و از آنجا که تنها روزی‌رسان بی‌چون و چرای تمامی مخلوقات در هر شرایطی است:

ولیکن خداوند بالا و پست به عصیان در رزق بر کس نیست
ادیم زمین، سفرۀ عام اوست براین خوانِ یغما، چه دشمن چه دوست...
چنان پهن خوان کرم گسترده که سیمرغ در قاف قسمت خورد...
مهیّا کن روزی مار و مور اگر چند بی‌دست و پایند و زور

(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۰۶-۳۰۵)

غایت بندگی رضایت و خشنودی پروردگار است:

چو راضی شد از بنده، یزدان پاک گر این‌ها نگردند راضی چه باک؟

(سعدی، ۱۳۸۵: ۴۷۰)

خدایی که: «پرده ناموس بندگان به گناه فاحش ندرد و وظیفه روزی به خطای مُنْکَر نُبُرد». (سعدی، ۱۳۸۵: ۳). سعدی او را کریم می‌بیند و خطابش و پوزش‌پذیر و بر آن است که: «برِ عارفان جز خدا هیچ نیست».

خداوندگاری که سایه بزرگیش چنان وسیع و حیرت انگیز است که: «هر گاه که یکی از بندگان گنه‌کار پریشان روزگار، دستِ انابت به امید اجابت به درگاه حق، جَلُّ و عَلا بردارد، ایزد تَعَالی در او نظر نکند. بازش بخواند، باز اعراض فرماید، بازش به تَضَرُّع و زاری بخواند، حق سُبْحَانَهُ و تعالی فرماید: یا مَلَأْتُکَی قَدْ اسْتَحْيَيْتُ مِنْ عَبْدی و لیسَ لَهُ غیری، فَقَدْ غَفَرْتُ لَهُ، دعوتش را اجابت کردم و حاجتش برآوردم که از بسیاری دعا و زاری بنده همی شرم دارم».

کرم بین و لطفِ خداوندگار گنه بنده کرده‌ست و او شرمسار»

(سعدی، ۱۳۸۵: ۴)

لحن مناجات و نیایش او با خداوندگار، مملو از خلوص، پاکی و خضوع محض است. در توصیف او، بندگان فرومانده نفس اماره‌اند. از بنده خاکسار گناه سر می‌زنند، ولی به عفو خداوندگار امیدوار است و در پیشگاه کرم و عفو خداوندی هیچ گناهی را بزرگ نمی‌داند:

همی شرم دارم ز لطف کریم که خوانم گنه پیش عفوش عظیم

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۱۲)

کس از من سیه‌نامه‌تر دیده نیست که هیچم فعال پسندیده نیست
جز این کاعتمادم به یاری توست امیدم به آمرزگاری توست
بضاعت نیاوردم الا امید خدایا ز عفووم مکن ناامید

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۱۳)

چون شاخ برهنه دست برمی‌آورد: «که بی‌برگ از این پیش نتوان نشست» و از سرِ خضوع و اخلاص و از زبان همگان می‌سراید:

۱۲ ﴿بیدل از بی‌نشان چه گوید باز﴾

نَفْس می نیارم زد از شُکر دوست که شُکری ندانم که در خوردِ اوست
عطایی‌ست هر موی از او، بر تنم چگونه به هر موی شُکری کنم؟
(سعدی، ۱۳۸۵: ۴۷۶)

گسترهٔ بخشایش و رحمت او را تا بدانجای می‌بیند که:
گر خلق تکیه بر عمل خویش کرده‌اند ما را بس است رحمت و فضل تو متکا
(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۴۳)
چشم گناهکار بود بر خطای خویش ما را ز غایت کرم‌ت چشم در عطا
(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۴۳)

گناه آید از بنده خاکسار به اُمید عفو خداوندگار
کریم‌ا به رزق تو پرورده‌ایم به انعام و لطف تو خو کرده‌ایم
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۰۹)

یارب! به لطف خویش گناهان ما بپوش روزی که رازها فتد از پرده بر ملا
همواره از تو لطف و خداوندی آمده‌ست وز ما چنانکه در خورِ ما، فعلِ ناسزا
(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۴۳)

اهمیت این امر چنان است که سعدی در بوستان، باب نهم را به توبه و یافتن راه صواب اختصاص می‌دهد تا صریح و آشکار عظمت بخشایش خداوندی را یادآور شود. بسامد بسیار این امر یعنی سخن راندن از مغفرت، عفو و بخشایش خداوندی در پرتو یقین و امید تردیدناپذیر، نشان از اعتقاد راسخ او به این صفت جمالی خداوندگار است. از سوی دیگر برای تأکید بر این باور، پس از استغاثه و طلب بخشندگی از بارگاه رؤوف غفور، مسئله شفاعت را عنوان می‌کند. امری که بار دیگر بر رحمت ربوبی پروردگار تأکید می‌ورزد. باوری که با تمام مشتقات خود «سی بار» در سوره‌های مختلف قرآن کریم به کار رفته است. آیاتی که شفاعت را مخصوص خدا و یا منوط به اذن خداوند می‌داند. سعدی بر این اصل پای می‌فشارد و بار دیگر تجلی رحمانی خداوند را بر بندگانش یادآور می‌شود:

پیمبر کسی را شفاعت‌گر است که بر جادهٔ شرع پیغمبر است
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۰۱)

خداوند فرمان، چون خواهد که خطایی ببخشد اثر عنایت فرا نماید، بزرگان به فراست معلوم کنند و شفاعت بخواهند؛ پس آنگه به عهد و توبه و شرط صلاحیت، گناه آن کس عفو کند.

ور آبت نماند، شفیع آر پیش کسی را که هست آبروی از تو بیش
به قهر ار براند خدای از درم روان بزرگان شـفیع آورم

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۰۲)

و سعدی این همه را دربارگاه دلدادگی و پیروی از شریعت مصطفی (ص) می‌بیند:

مپندار سعدی که راه صفا توان رفت جز بر پی مصطفی

(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۰۷)

پی نیک مردان ببايد شتافت که هرک این سعادت طلب کرد، یافت

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۰۱)

منابع:

۱. آملی، حیدر بن علی (۱۳۸۶). جامع الاسرار و منبع الانوار به اهتمام رساله نقد النقاد فی معرفه الوجود، با تصحیح و دو مقدمه از هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها از جواد طباطبایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۵). کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: هرمس؛ مرکز سعدی‌شناسی.
۳. گوهرین، صادق (۱۳۶۸). شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوار، ج ۴-۳.

سعدی، مفتی ملت اصحاب نظر

دکتر رضا داوری اردکانی
رییس فرهنگستان علوم

چکیده:

سعدی اگرچه در دیدگاه همگان به جهت ارزش‌های شاعری و توانمندی‌های زبانی شناخته شده و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، اما از منظر دیگری نیز در خور ارزش است؛ با سعدی عصر دیگری در تاریخ ما آغاز شده است. فارس و ایران با سعدی عصر دیگری را آغاز کرده‌اند. او در همان زمان که زنده بود، آموزگار و مربی مردمان شد و این شرف را نه فقط از آن رو یافت که در نظامیه درس خوانده بود، بلکه به قول خودش او مفتی اصحاب نظر بود. در این مقاله کوشیده شده تا به این جنبه از شخصیت سعدی؛ به عنوان یک شاعر اخلاق‌مدار و نه شاعر اخلاقی پرداخته شود.

کلید واژه: سعدی، مفتی اصحاب نظر، شاعر اخلاق‌مدار.

سعدی را با عنوانی که خود اختیار کرده است، بشناسیم. این عنوان و صفت «مفتی

ملت اصحاب نظر» است:

سعدی اینک به قدم رفت و به سر باز آمد مفتی ملت اصحاب نظر باز آمد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۱۰۶۹)

که به نظر سعدی، زمره‌ای از مردم شیراز «ملت اصحاب نظرند» و حتی آنها را «صاحب‌نظر» دانسته است. «نظر» را اینجا با علم نظری اشتباه نباید کرد. نظر شاعرانه با نظر فیلسوف یکی نیست هرچند که فیلسوف و شاعر می‌توانند در نظر و نظربازی یکدیگر قدری شریک باشند، اما به هرحال شاعر با مفاهیم کاری ندارد، بلکه ناظر روی دوست است:

هر کسی را نتوان گفت که صاحب‌نظر است عشقبازی دگر و نفس پرستی دگر است
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۶۰)

من اگر نظر حرام است بسی گناه دارم چه کنم نمی‌توانم که نظر نگاه دارم
(سعدی، ۱۳۸۵: ۷۷۶)

افسوس بر آن دیده که روی تو ندیده‌ست یا دیده و بعد از تو به روی نگریده‌ست
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۵۷)

تنگ چشمان نظر به میوه کنند ما تماشاگران بستانیم
هر چه گفتیم جز حکایت دوست در همه عمر از آن پشیمانیم
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۱۳)

حکایت شاعر هم حکایت دوست و دوستی است.

پیداست که شاعر، دین و عقیده و نظر فلسفی و کلامی و سلیقه و ذوق خاص در زندگی هم دارد، اما توجه داشته باشیم که اگر در باب چیزی جز شعر شاعر سخن می‌گوییم، قاعدتاً باید راجع به شخص شاعر و زندگی خصوصی او باشد، مگر آنکه مثلاً دین یا سیاست و فلسفه و کلام، ظهوری صریح در شعر شاعر داشته باشد که در این صورت شعر، شعر سیاسی یا اخلاقی و کلامی و عرفانی می‌شود (گرچه شعر فلسفی و کلامی بیشتر نظم است در این مورد دو استثنا می‌توان قائل شد یکی ناصر خسرو قبادیانی و دیگر محمد اقبال لاهوری که فلسفه را در شعر آورده‌اند، بدون اینکه غلبه ماده بر صورت شعر کاملاً آشکار باشد و توی چشم بزند) شاعرانی که به این قبیل مسایل می‌پردازند، به گذشته و زمان حال نظر دارند و کمتر خبر از پوشیدگی افق یا بشارت آینده می‌دهند. در سمینارها و کنگره‌هایی که برای بحث درباره شعر شاعران تشکیل

می‌شود، گاهی حاصل پژوهش‌هایی که دربارهٔ عقاید و رفتار و سلیقه‌ها و دانسته‌های شاعر کرده‌اند، گزارش می‌شود. این اطلاعات خوب است، اما به شرط اینکه در جای خود قرار گیرد. در حال و کار شاعر بزرگ که پژوهش می‌شود، معلوم است که از تحصیل و مطالعه و معلومات و عقاید و آراء و شیوهٔ سخن و نظر و نظم و طنز و... او بحث شود. معمولاً در شعر نظر و طنز و اشاره و تعویض و مخالفت و موافقت مضمون وجود دارد. طبیعی است که گاهی دربارهٔ شعر به اعتبار مضمونش حکم کنند، اما تجزیه شعر به صورت و معنی یک امر صرفاً انتزاعی است و این دو نمی‌توانند از هم جدا شوند و حتی اگر یکی بر دیگر غلبه یابد، شعر سست می‌شود. شاعر اگر به قصد تعلیم و ترویج شعر بگوید، نظم می‌سازد، اما یک شاعر وقتی شاعر است که صورت و مضمون شعرش با هم یگانه باشند. گاهی اتفاق می‌افتد که سیاست یا اخلاق چنان با زبان شاعر یگانه می‌شود که گویی حقیقت سیاسی یا اخلاقی با آن متحقق می‌شود.

من در حدود چهل سال پیش مقاله‌ای نوشتم و سعدی را «شاعر اخلاق» خواندم. اکنون که او را «مفتی ملت اصحاب نظر» می‌یابم، می‌ترسم کسی بگوید که این دو چگونه با هم می‌سازند؟ این پرسش اگر پیش آید، ناشی از یک سوء تفاهم است.

من سعدی را شاعر اخلاق و نه شاعر اخلاقی خوانده‌ام. شاعر اخلاقی شعر اخلاقی می‌گوید و صرفاً پند و اندرز می‌دهد، اما سعدی زبان و شعر را در خدمت وعظ اخلاقی نگذاشته، بلکه زبان شعرش با اخلاق درآمیخته است. گلستان و بوستان که قرن‌ها کتاب درس ادب بوده که وسعتش از هند تا مدیترانه و از خلیج فارس تا جیحون و اقصای ماوراءالنهر دامنه داشته است، همهٔ حرف‌هایش اخلاقی نیست، اما درس ادب است و پیشینیان که آزمونشان از ما کمتر نبوده، آن را به کودکان و نوجوانان تعلیم می‌کرده‌اند. وجه روشن‌تر و آسان‌تر قصه را بگویم. شما با خواندن آثار داستایوسکی و تولستوی و حتی برشت نمی‌توانید به آراء و عقاید سیاسی آنها پی ببرید، زیرا که آنها ایدئولوژی نرفته‌اند، گاهی هم که یک رمان یا نمایشنامه آشکارا سیاسی است، خواننده و بیننده احساس نمی‌کند که سخن تبلیغاتی می‌شنود و او را به پذیرفتن یک ایدئولوژی دعوت می‌کنند. ایدئولوژی، شاعر را شاعر نمی‌کند و شاعر مسخر و مبالغه‌آمیز ایدئولوژی نیست هرچند که شاید علاقه‌ای به ایدئولوژی داشته باشد.

سعدی اگر در نظامیه درس خوانده است باید با آراء متکلمان اشعری آشنا شده باشد و حتی شاید با آن پرورش یافته باشد. در مورد حافظ، محمدگلندام به صراحت گفته است که شاعر چه کتابی در علم کلام می‌آموخته. اصلاً در زبان سعدی دوران اعتزال پایان یافته بود و کلام غالب، کلام اشعری بود. در همان زمان نصیرالدین طوسی با رجوع به اسلاف خود در علم کلام توانسته بود با جمع کلام و فلسفه صورت نویی به کلام بدهد، اما اگر نصیرالدین، سعدی را می‌شناخته (و در یکی از آثارش که یادم نیست کدام اثر بود او را «املح المتکلمین» خوانده) به نظر نمی‌رسد که شاعر آثار نصیرالدین را خوانده باشد. اگر هم آراء نصیرالدین را می‌شناخته، نمی‌توانسته پیرو او باشد، ولی اشعری بودن سعدی را نباید بزرگ کرد، بلکه این مسئله در شعر او هم یک امر عادی و عرضی است و درست بگویم اگر می‌گویند فلان شاعر اشعری یا معتزلی بوده و بر این اساس درباره شعر او حکم می‌کنند، شعر را ناچیز گرفته‌اند، اما اگر بگویند در نسبت با عصر و زمان خود، مسایل زمان و از جمله نزاع‌های معتزلی و اشعری را شاعرانه دریافته و انعکاس داده، سخن قابل تأمل است. قسمت‌هایی از حکایت آخر بوستان را برای تبیین بیشتر بخوانیم:

شنیدم که مستی ز تاب نبید	به مقصوره مسجدی در دوید
بنالید بر آستان کرم	که یارب به فردوس اعلی برم
مؤذن گریبان گرفتش که هین	سگ و مسجد! ای فارغ از عقل و دین
چه شایسته کردی که خواهی بهشت؟	نمی‌زیبدت ناز با روی زشت
بگفت این سخن پیر و بگریست مست	که مستم، بدار از من ای خواجه دست
عجب داری از لطف پروردگار	که باشد کنه‌کاری امیدوار؟
تو را می‌نگویم که عذرم پذیر	در توبه بازست و حق دستگیر
همی شرم دارم ز لطف کریم	که خوانم گنه پیش عفوش عظیم
کسی را که پیری درآرد ز پای	چو دستش نگیری نخیزد ز جای
من آنم ز پای اندر افتاده پیر	خدایا به فضل توام دست گیر
نگویم بزرگی و جاهم ببخش	فروماندگی و گناهم ببخش

اگر یاری اندک زلال داندم	به نابخردی شهره گرداندم
تو بینا و ما خائف از یکدیگر	که تو پرده پوشی و ما پرده در
برآورده مردم ز بیرون خروش	تو بیننده در پرده و پرده پوش
به نادانی از بندگان سرکشند	خداوندگاران قلم در کشند
اگر جرم بخشی به مقدار جود	نماند گنهکاری اندر وجود
وگر خشم گیری به قدر گناه	به دوزخ فرست و ترازو مخواه

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۱۲-۵۱۳)

دلم می‌دهد وقت و وقت این امید	که حق شرم دارد ز موی سپید
عجب دارم از شرم دارد ز من	که شرم نمی‌آید از خویشتن

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۱۳)

کس از من سیه‌نامه‌تر دیده نیست	که هیچم فعال پسندیده نیست
جز این کاعتماد به یاری توست	امیدم به آمرزگاری توست
بضاعت نیاوردم الا امید	خدایا ز عفو مکن ناامید

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۱۳)

در این اشعار آثاری از اشعریت هست و اگر سعدی اشعری است، خوب است که نحوه و میزان تعلق او به اشعریت را در این حکایت بیابیم و ببینیم آیا سعدی همان را باز می‌گوید که در کتاب‌های علم کلام خوانده یا نه. آنچه در کتاب می‌آید جز برای کسانی که می‌توانند آن را به عصر خود پیوند دهند، به گذشته تعلق دارد.

در حکایت سعدی دو عالم علم کلام با هم بحث و نزاع نمی‌کنند، بلکه مستی به مقصوره مسجد در دویده و تقاضای بخشش و دستگیری کرده، اما موزن مسجد معتزلی است که گریبان‌ش را می‌گیرد و بر سرش فریاد می‌زند که چرا با بی‌آزرمی توقع عفو و بخشایش و رفتن به بهشت دارد، اما مست شرمسار است و گناه خود را نمی‌پوشاند و منکر نمی‌شود و به ناتوانی و از پافشاری اعتراف می‌کند و البته به موزن (معتزلی) تذکر می‌دهد که او هیچکاره است و به این جهت از او تقاضایی ندارد، بلکه از حق دستگیری می‌خواهد. موزن و پیر با هم بحث و نزاع ندارند، شاعر هم با کسی نزاع

ندارد. او دردی را که مردمان از ازل به آن دچار بوده‌اند، در زمان و زبان خود احساس می‌کند و نمی‌داند چگونه می‌تواند آن را تسکین دهد. درد شاعر را با علم و سخن کسی که حرف‌های متداول و رسمی و اکتسابی می‌زند، اشتباه نباید کرد. اشعری بودن یا اشعری نبودن سعدی چیزی از او نمی‌کاهد یا بر او نمی‌افزاید؛ چنانکه معتزلی بودن فردوسی شعر او را رفعت نمی‌بخشد زیرا شاعر در احوال شاعرانه، و رای اختلاف‌های عقیدتی و سیاسی است و اگر هم عقیده و سیاست در شعر بیاید، تابع شعر و مستهلک در آن است؛ پس پژوهندگان که درباره شاعران می‌نویسند و از زندگی آنان می‌گویند، وقتی از تربیت و تحصیلات و آداب و آراء و عقاید آنان می‌نویسند، خوب است متذکر شوند که این همه مربوط به گذشته (و در بهترین صورت امتداد یافته تا مرز زمان شاعری شاعر، یعنی زمان پیوسته به آینده) است. این گذشته در شعر شاعر به نحوی خاص (و نه به صورتی که معمولاً در کتاب و گزارش پژوهندگان می‌آید) حاضر است؛ یعنی با زمان شاعر نسبت دارد، اما لحظات، مقدم این زمان نیست؛ به عبارت دیگر زمان حاضر شاعر ادامه گذشته قابل شناخت و وصف او نیست. این گذشته به قول ژان پل سارتر به درافتادگی او به گذشته مربوط است. شاعر و هیچ انسان دیگر این درافتادگی را نمی‌تواند تغییر دهد، اما اسیر و مقیم این درافتادگی هم نیست. سعدی آمده که زبان فارسی را پاسداری کند و به دوام تاریخ و فرهنگی که به آن تعلق دارد، مدد رساند. او برای ترویج هیچ رسم و عادت یا دانش و عقیده نیامده.

سعدی اگر خیلی هم درس خوانده باشد، به قدر امام‌الحرمین جوینی از علم کلام بهره نداشته. امام‌الحرمین بزرگ است و مقام او در تاریخ علم کلام باید محفوظ باشد، ولی سعدی که در علم کلام شاید در سلسله شاگردان او جایی داشته باشد، در تاریخ مقامی برتر از امام‌الحرمین دارد. یک لحظه تصور کنید که اگر امام‌الحرمین نبود، چه می‌شد؟ می‌توانیم تصور کنیم که آثار و آراء شاگردان و اخلاف او و مِنْ جُمْلَه غزالی اندکی تفاوت پیدا می‌کرد و به هر حال تاریخ علم و معرفت ما یکی از آموزگاران بزرگ خود را نداشت، اما پیشنهاد نمی‌شود که نبودن سعدی را در نظر آورید زیرا سعدی برای ما نمی‌توانست نباشد، یعنی ما نمی‌توانستیم و نمی‌توانیم بی‌سعدی باشیم. حالا که سعدی بوده، می‌گویند

گلستان و بوستان و غزلیات و حکایت و.... را بسوزانید، ولی با سوختن این‌ها سعدی از میان نمی‌رود و عجب آنکه این حرف‌ها را منورالفکران ما در زمانی می‌زدند که سعدی در اروپا و آمریکا با تحسین خوانده می‌شد.

در فرانسه ادیبی نام خود را سعدی گذاشت و در آمریکا امرسون که شاید آمریکایی‌ترین فیلسوف آن دیار باشد، شیفته کلمات سعدی بود، اما منورالفکرها که گلستان و بوستان و فتوحات مکيه محی‌الدین عربی را خوانده بودند و به شیوه سعدی می‌نوشتند، به ملامت شاعر پرداختند زیرا فکر می‌کردند که همه چیز گذشته را باید نفی کرد و با این نفی به عقل و پیشرفت می‌توان رسید، ولی شاعر با نفی و انکار اشخاص (به خصوص اگر وهمی و تقلیدی باشد) فراموش نمی‌شود. زمان او دوام می‌یابد و این زمان محفوظ در صفحات و اوراق کتاب نیست.

با سعدی عصر دیگری در تاریخ ما و در زمان ما آغاز شده است. فارس و ایران با سعدی عصر دیگری را آغاز کرده‌اند. وقتی مغولان هرچه را که در خراسان و در شرق ایران بود، نابود کردند، شیراز مرکز و مهد ادب فارسی شد و سعدی حفاظت و نگهبانی کاخ بلندی را که فردوسی بنا کرده بود، به عهده گرفت و این بخت زبان فارسی بود که چنین نگهبان بزرگی داشت. او در همان زمان که زنده بود، آموزگار و مربی مردمان شد و این شرف را نه فقط از آن رو یافت که در نظامیه در محضر این یا آن درس خوانده بود، بلکه او به قول خودش مفتی ملت اصحاب نظر بود و این مقام مفتی بودن را با شاعری یافته بود. زبان با شاعر تعین و دوام پیدا می‌کند. مردمان معمولاً با گردش شب و روز و رسوم متداول خو می‌گیرند و در آنها حل می‌شوند، اما متفکران و از جمله آنان شاعران، از قهر این زبان که امتداد سایه زمان گذشته است، آزادند. آنها زمان خود را درمی‌یابند و راه دیگری در تاریخ می‌گشایند. زمان را آنها می‌یابند و آن را از طریق زبان برای سکونت مردمان در آن آماده می‌کنند. اگر آدمی متفکر و شاعر نبود، مثل گیاهان و حیوانات بی زمان و محکوم شرایط محیط بود، ولی انسان زبان دارد و با زبان به جایی یا جاهایی راه می‌برد که فرشته و حیوان به آنجا راه ندارد و مردم را با خود به آن وادی‌ها می‌برد.

برخلاف آنچه غالباً می‌گویند و می‌شنویم، شاعر نه تابع محیط اجتماعی است و نه ضرورتاً مسئول اصلاح جامعه و مبارزه با حکام ظلم و جور. ولی او خواه نظر فلسفی و کلامی داشته یا نداشته باشد، ناظر زندگی مردم زمان خود و کار و بار ایشان و شاید دروغ و ریایی است که گاهی شدت پیدا می‌کند و ظلم و ستمی که احیاناً بر مردمان می‌رود. ما چون انعکاس این همه را در زبان شاعر می‌بینیم، بر حسب تمایل فرهنگی و سیاسی که داریم، به بعضی از این‌ها بیشتر توجه می‌کنیم و مثلاً شاعر را از آن جهت بزرگ می‌دانیم که صاحب فلان رأی یا برملاکننده زهد ریایی بوده. شاعر نمی‌تواند از دروغ و ریا و ظلم شکوه نکند، اما کارش در حدود وعظ اخلاقی و مخالفت و موافقت سیاسی محدود نمی‌شود.

سعدی بیش از اینکه متأثر از وضع شیراز زمان خود باشد، بنیانگذار شیراز دیگر و پاسدار زبان فارسی در زمانی است که شعر و زبان و علم از شرق (خراسان) به غرب (فارس و آذربایجان و قونیه) انتقال یافته است. این پاسداری صرف پاسداری از آنچه در سابق وجود داشته، نیست، بلکه مشارکت در تحکیم بنای زبان فارسی و تضمین آینده آن است.

درست است که سعدی شاعر اخلاق است، اما شاعر اخلاق پیوسته وعظ نمی‌کند و وظیفه خود نمی‌داند که رفتار مردمان را اصلاح کند. درباره شاعر با نظر به شعر و زبانش حکم می‌کنند، نه اینکه در آراء و اخلاق و کردارش بنگرند تا اگر آنها را پسندیدند، شاعر را بزرگ بدانند. ما هم بهتر است نگران زهد و عرفان و اشعریت شاعر نباشیم و او را به خاطر ارجحیت دروغ مصلحت‌آمیز بر راست فتنه‌انگیز ملامت نکنیم، زیرا این ملامت خلاف اخلاق است. کسی که خود دروغ می‌گوید، با ملامت سعدی به خود هم دروغ می‌گوید و اگر کسی باشد که دروغ نگوید، او اهل ملامت نخواهد بود.

سعدی را تا حد یک آدم معمولی و در عین حال خیلی محترم پایین نیاوریم. او مفتی ملت اصحاب نظر است و نمی‌تواند مقلد دیگران باشد. او در زمانی که ایران با تحمل رنج و درد بسیار می‌بایست فصل تازه‌ای در تاریخ را آغاز کند، یعنی در زمانی که می‌بایست بنای تازه‌ای گذاشته شود، به شیراز بازگشت و بوستان و گلستان را نوشت و غزل و

قصیده فارسی را به بالاترین مرتبه‌اش رساند. شعر را معمولاً تفنن می‌انگارند و البته کسانی هستند که با شعر تفنن می‌کنند، اما شعر برای تفنن نیست. شعر پناه و نگهبان و راهنماست. سعدی در گلستان و بوستان نظام زندگی آینده را طراحی کرد و چنانکه می‌بینیم در آثار او مقام علم و معرفت و عمل و زهد معین شده و فقیه و شاه و قاضی و درویش و توانگر هر یک جای خاص پیدا کرده‌اند.

سعدی صرف یک گزارشگر زمان خود نیست و مخصوصاً وضع موجود زمان خود را تصدیق و تأیید نکرده است. عظمت سعدی و بلندی نظر او را حتی در مدایحش می‌توان یافت. او مدّاح نبود و در مقام مفتی ملت اصحاب نظر، در مدح خود از شاهان آنان را دعوت و گاهی امر به رعایت حق و عدل می‌کرد:

چو طاعت کنی لبس شاهی مپوش چو درویشِ مخلص برآور خروش
(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۱۳)

به خود نیز تذکر می‌داد که:

تو منزل‌شناسی و شه راهرو تو حقگوی و خسرو حقایق شنو
چه حاجت که نه کرسی آسمان نهی زیر پای قزل ارسلان
(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۱۲)

او عارف و کلامی و فقیه و ادیب بود (فقیه کهن جامه تنگ دست که در حکایت بوستان به ایوان قاضی برنشسته بود، شخص سعدی بود) اما سعدی مقامی بالاتر از همه این‌ها داشت و اگر همین‌ها بود، تاریخی نمی‌شد، چنانکه بسیار کسان در زمان او در عرفان و کلام و فقه و ادب نظیر و همپایه او بودند و بعضی نیز بیشتر از او به این علوم اشتغال داشتند و هیچ اثر یا اثر چندانی از ایشان نمی‌یابیم.

سعدی شاعر متفکر و حکیم است و شاعر متفکر، عصر و زمان خود را در می‌یابد و به زبان زمان سخن می‌گوید؛ یعنی زمان در شعر او ظهور می‌کند. مردمان معمولاً چندان به امور هر روزی زندگی مبتلا و مشغولند که در اکنون ساکن می‌مانند و با زمان بیگانه می‌شوند؛ یعنی زمان خود را در نمی‌یابند. آنها در گذشته‌ای که تا ایام زندگی آنان دوام داشته، به سر می‌برند، اما شاعر و متفکر زمان خود را در پیوستگی‌اش با آینده و گذشته درمی‌یابد و با این درک، عهد دیگری را آغاز می‌کنند.

سعدی مسلماً در عداد آغاز کنندگان و راهگشایان تاریخ است و آغاز کنندگی‌اش با شعر بوده نه با معلومات و اطلاعات. البته یک شاعر نمی‌تواند به اطلاعات و معلومات و اعتقادات و فرهنگ بی‌اعتنا باشد، اما همه این‌ها در کار سعدی، در سایه شعرش قرار گرفته. در این سایه عرفان و اشعریت او هم اشعریت دیگری شده بود. نمی‌توان منکر شد که سعدی اشعری‌مآب بوده، اما او را مبلّغ و مروّج اشعریت نباید دانست زیرا اشعریت در زبان او چنان ظاهر می‌شود که اثری از خشکی و خشونت‌های مباحث کلامی در آن نیست و چنانکه گفتیم در حکایت پایان بوستان این اشعریت در نفی خشونت و پناه بردن به رحمت و کرم الهی و امید به دستگیری حق ظاهر می‌شود و بنده گنهکار چندان به پروردگار نزدیک می‌شود که می‌تواند بگوید:

دلم می‌دهد وقت و وقت این امید که حق شرم دارد ز موی سپید
عجب دارم از شرم دارد ز من که شرم نمی‌آید از خویشتن

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۱۳)

این اشعریت با آنچه در کتاب‌های متکلمان آمده، یکی نیست. سعدی بزرگ‌تر از آن است که سخنگوی متکلمان و مروّج تعالیم آنان باشد. مقام متکلمان محفوظ است. آنها اگر نبودند، نبودنشان ضایعه و مایه دروغ بود، ولی آنها را با سعدی قیاس نکنیم. سعدی اگر نبود، نمی‌دانیم تاریخ ما چگونه جریان می‌یافت و بر سر زبان فارسی چه می‌آمد. او مفتی ملت اصحاب نظر است و ملت اصحاب نظر چیزی و رای معتزلی بودن و اشعری بودن است. سعدی حتی اگر از اشعریت بگوید پیوند هم‌زبانی‌اش با مخاطبان غیر اشعری قطع نمی‌شود.

منابع:

۱. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۵). کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: هرمس؛ مرکز سعدی‌شناسی.

حکمت نظری و حکمت عملی در آثار سعدی

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

چکیده:

سعدی، حکمت‌دانی است برجسته که شخصیتش آمیزه‌ای از مدرسه، محیط، سفر و استعداد خدادادی است. سعدی اهل نظر است و حکمت عملی و نظری در همه آثارش جایگاه ویژه‌ای دارد و اگرچه در نظامیه بغداد فقه شافعی و کلام اشعری خوانده است، اما به مدد اندیشه و عرفان از آنان گذشته و خود صاحب اثر و نظری ماندگار در حکمت دینی و زبان فارسی شده است. در این مقاله ضمن بررسی تأثیر «مدرسه و محیط» در ساخت شخصیت سعدی به دیدگاه‌های خداجویانه و انسان‌گرایانه سعدی و ارتباط بین انسان و خدا در آثارش؛ به ویژه در بوستان و گلستان پرداخته شده است.

کلید واژه: سعدی، نظامیه، حکمت، بوستان، گلستان.

هزار جهد بکردم که سرّ عشق بپوشم نبود بر سر آتش میسّرَم که نجوشم

(سعدی، ۱۳۸۵: ۷۸۵)

اگر بخواهیم شیخ اجل سعدی - علیه‌الرحمه - را مانند هر بزرگ دیگری بشناسیم، باید براساس دو عامل این روند را طی کنیم؛ یکی مدرسه و یکی محیط. من گاهی به

دیگران می‌گویم که؛ بگو در چه مدرسه‌ای درس خوانده‌ای تا بگویم تو چه کسی هستی. مدرسه برای شناختن شخص مهم است. اینکه از چه مدرسه‌ای فارغ‌التحصیل می‌شود و بعد در چه محیطی زندگی می‌کند، دارای اهمیت است. مدرسه و محیط هر دو عامل تعیین‌کننده هستند و محیط کمی فراتر از مدرسه هست و گاهی ممکن است بین محیط و مدرسه تعارض باشد. من به طور اجمال عرض می‌کنم که محیط یک اقتضایی دارد و مدرسه یک اقتضایی دارد. حالا بعد ببینیم که آیا انسان محصول محیط و مدرسه هست یا نه، یک عامل دیگر هم این وسط هست.

بدون تردید سعدی در نظامیه بغداد درس خوانده و با صراحت خودش به این نکته اشاره کرده: «مرا در نظامیه ادرار بود». او درس خوانده نظامیه است. او در بغداد درس خوانده که مرکز نظامیه‌ها بوده. یکی از مهم‌ترین دانشگاه‌های جهان اسلام، دانشگاه‌های نظامیه در سراسر جهان اسلام بوده که دقیقاً مثل دانشگاه‌های امروز ضوابط داشته. این امر تدبیر خواجه نظام‌الملک بوده و از نظر تشکیلات منظم بوده، اما محتوای این دانشگاه‌ها فقه شافعی و کلام اشعری بوده و بس. البته ادبیات را که مقدمات بوده، باید می‌خواندند. ادبیات عربی و فقه شافعی و کلام اشعری. سعدی درس خوانده نظامیه است. در این امر هیچ تردیدی نیست و مسلماً در او اثر داشته، اما محیط سعدی «در اقصای عالم بگشتم بسی» بوده، اما اقصای عالم کجاست؟ ظاهراً سعدی تا مراکش رفته بوده و شمال آفریقا را هم دیده است. شاید هم چین و ماچین. خیلی سفر کرده بوده و با اشخاص بسیاری از جمله همام تبریزی، صفی‌الدین اردبیلی و... ملاقات داشته. این‌ها افراد بزرگی هستند و ملاقات اشخاصی مثل سعدی هم یک ملاقات معمولی نیست، خیلی چیزها کسب می‌کنند. آدم‌های جهان دیده، آدم‌های بزرگ دیده، سرد و گرم روزگار چشیده آن هم نه در مدت کم. خداوند به او تفضلی داشته و عمر درازی به او داده است. شاید در بین گویندگان و بزرگان ما کمتر کسی طول عمر سعدی را داشته. شیخ اشراق نبوده که در ۳۸ سالگی شهید شود. بیش از ۹۰ سال عمر کرده است. یک چنین استعدادی از آن مدرسه و در اقصای بلاد عالم و سرد و گرم روزگار چشیده با یک عمر دراز. حالا سعدی محصول مدرسه، روزگار دراز و اشخاص و تجربیات سفر است.

اما هیچ یک از این‌ها سعدی را نساخته، سعدی را زمان خود ساخته و سعدی معاصر عصر خود بوده است. یعنی عصر خودش را دریافت. اگر می‌خواست حرف‌های دیگران را تکرار کند، تکرار می‌کرد. اگر می‌خواست حرف‌های نظامیه را تکرار کند، یک قران به درد نمی‌خورد. نه فقه شافعی و نه کلام اشعری هیچ کدام به درد نمی‌خورد. اما سعدی روح زمانه خود را گرفت. آن استعدادی که خدا به او داده بود. او معاصر با عصرش بود و مبدأ تاریخ و دوران‌ساز شد و تا زبان فارسی، در حیات است، سعدی همچنان می‌درخشد و بلکه تا سعدی، سعدی است، زبان فارسی همچنان می‌درخشد. روح اشعریت سعدی، اشعری به ذات است؛ یعنی تحصیلات اشعری کرده، نظامیه اشعری بوده و اشعری ساخته است. غزالی و امام‌الحرمین جوینی ساخته. این‌ها همه هم‌مدرسه‌اند، اما با فاصله زمانی و سعدی هم آنجا بوده. حافظ‌الحمدالله آن‌جا را ندیده. ولی این‌ها درس‌خوانده‌های نظامیه‌اند. درس خوانده‌های نظامیه همه اشعری هستند و از جمله سعدی. بیت اول بوستان:

به نام خداوند جان آفرین حکیم سخن در زبان آفرین

(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۰۵)

است. «حکیم سخن در زبان آفرین» یک جمله است و مصرع دوم یک جمله است. تمام تاریخ جدال فکری و کلامی اسلام را این یک مصرع در بردارد و حالا می‌گویم چرا. در کمبریج، آکسفورد، واشنگتن و هاروارد، امروز مهم‌ترین و رایج‌ترین جریان فکری فلسفی، فلسفه تحلیل زبانی است. عصاره تمام حرف‌های فلاسفه مغرب زمین در اروپا و آمریکا تمام ماجرای جنگ مشاهیر معتزله در تمام طول اسلام، در همین یک مصرع سعدی نهفته است. «حکیم سخن در زبان آفرین». زبان سخن را می‌آفریند یا سخن در زبان آفریده می‌شود؟ زبان سخن می‌گوید. الان من دارم با زبانم حرف می‌زنم یا سخن در زبان آفریده می‌شود؟ امروز فلسفه تحلیل زبانی جنگش بر سر همین موضوع است. تحلیل می‌کند که زبان من می‌سازد. خوب بله زبان نقش دارد و می‌سازد. واژه‌ها، الفاظ، جمله‌ها و بعد می‌رود روی مصادیق یا نه زبان من می‌چرخد و یک معنی در آن آفریده می‌شود؟ سعدی تکلیف خودش را روشن کرد و اشعریتش را ثابت کرد. «حکیم سخن در زبان

آفرین». من سخن نمی‌آفرینم، در زبان من سخن آفریده می‌شود. چه کسی می‌آفریند؟ خدا. خدا در زبان من سخن می‌آفریند، اما من آفریننده سخن نیستم. تمام جنگ اشعری و معتزلی همین کلمه است. اشاعره چه می‌گفتند؟ قائل به قَدَم کلام بودند. سخن قدیم است و مال ما نیست. در کل تاریخ یک شعر است که تمام فلسفه اشعریت در این یک شعر خلاصه شده است:

ان الکلام لفی الفواد و انما جعل اللسان علی الفواد دلیلا

کلام یعنی سخن، در دل است. دل هم مرکز تجلّی خداوند است. از طرف خداست. زبان چه کاره است؟ زبان نماینده آن سخن است. «و انما جعل اللسان علی الفواد دلیلا» و سعدی همین مطلب را به عنوان فلسفه اشعریت در این مصرع دوم آورده. «حکیم سخن در زبان آفرین». سخن در زبان من آفریده می‌شود. من آفریننده سخن نیستم. من سخنگو نیستم. من زبانم را حرکت می‌دهم. خدا در زبان من سخن می‌آفریند. این خلاصه اشعریت است و سعدی این است.

ما تحصیل کرده نظامیه در جهان اسلام ایرانی فراوان داریم که غزالی از جمله آنهاست. غزالی و سعدی دو چهره بزرگ هستند. این‌ها اشعری مسلک بودند و اشعری المدرسه، اما به حکم اینکه به عالم عرفان قدم گذاشته‌اند و سعدی هم وارد حوزه عرفان شده، عارف بزرگی است. عارف نمی‌تواند که اشعری بماند و باید عبور کند. ممکن است اصطلاحات اشعری به کار ببرد و می‌برد. ممکن است شکل و قیافه اشعری گونه در بیانش باشد و هست، اما عارف دیگر نمی‌تواند اشعری باشد، حالا می‌گویم چرا. مولوی هم اشعری بوده، مکتب او و پدرش مکتب اشعری بوده. عطار اشعری درجه یک بوده و همین‌طور همه این بزرگان، ولی هیچ یک از آنها دیگر اشعری باقی نماندند. این خصلت عرفان است. عرفان کیمیایی است که دیگر اشعری را می‌گذارد کنار و باید عبور کند. چون یک اصل اولیه عرفان، وحدت وجود است. وحدت وجود سمّ مهلک اشعریت است. دیگر نمی‌تواند آدم وحدت وجودی و اشعری هم باشد. عطار و مولوی دیگر نمی‌توانند اشعری باشند. غزالی هم آخر عمرش عبور کرد، ولی سعدی از همان جوانی. سعدی هم عبور کرد:

چو سلطان عزّت عَلم برکشد جهان سر به جیب عدم درکشد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۹۳)

این آدم می‌تواند اشعری باشد؟ سعدی فیلسوف به معنای مصطلح کلمه نیست. ما نمی‌توانیم بگوییم سعدی یک فیلسوف است، اما فلاسفه اصحاب نظرند. حالا در عمل به کار آید یا به کار نیاید، بحث دیگری است. بعضی فلاسفه اصحاب عمل هم هستند، بعضی‌ها هم اصلاً با عمل کاری ندارند. آنچه مسلّم است، فیلسوفان اصحاب نظرند و سعدی خودش مفتی اصحاب ملت نظر است. این‌جا یک نکته است، مفتی اصحاب نظر نیست، مفتی اصحاب ملت است و این هم خودش یک نکته است که چرا می‌گوید ملت اصحاب نظر. اصحاب نظر مفتی ندارند، اصحاب نظر اگر مفتی داشته باشند که دیگر نظر نیست. اگر اصحاب نظر مفتی داشته باشند، باز هم اصحاب نظرند، نه. ما مفتی اصحاب نظر نداریم، مفتی ملت اصحاب نظر داریم و سعدی مفتی ملت اصحاب نظر است. فیلسوف نیست، اما حکیم است بدون هیچ تردیدی. حالا حکیم چه کسی است؟ فیلسوف چه کسی است؟ ما غالباً فیلسوف و حکیم را گاهی جابه‌جا می‌گوییم یا مثلاً می‌گوییم فیلسوف حکیم است یا حکیم فیلسوف است یا گاهی می‌گوییم فیلسوف است و منظورمان حکیم هم هست. این دو خیلی به هم نزدیک هستند، اما من در یک کلمه این تفاوت را بیان می‌کنم. واژه حکمت در آن حکم، تصمیم و عمل است. فلسفه واژه یونانی است. فیلسوفیا یعنی دوستدار حکمت و دانش. این واژه یونانی است و فلسفه هم یونانی است به ذات، اما حکمت هم به ذات ایرانی است حتی به پیغمبر ایرانی، زردشت، حکیم می‌گفتند. به او می‌گفتند حکیم زردشت. حکیم حکمت. این خاخام یهودی هم از حکیم استخراج شده. خاخام عبری است به معنای حکیم. آنها این واژه را از ما و از ایران باستان گرفتند. حکمت یعنی اتقان صنع. این‌طور ترجمه و تفسیر کردند. اتقان صنع یعنی چی؟ یعنی هر سخنی گفته می‌شود، عملی به دنبالش است که محکم است و حکیم هم یعنی محکم، استحکام، حکم قطعی. اتقان صنع یعنی محکم است. یعنی خلل‌ناپذیر است. صنعی است که متقن است. این صنع یک حکمت است. حکیم یعنی کسی که کار درست انجام می‌دهد. حالا فیلسوف یعنی چه؟ فیلسوف یک نظر می‌دهد، می‌خواهد درست باشد، می‌خواهد درست

نباشد. مگر هر فیلسوفی درست می‌گوید؟ اگر یک فیلسوف آخرین حرف را می‌زد که دیگر همه چیز تمام می‌شد. فلسفه که بنا نیست تمام شود. فلسفه همین‌طور پیش می‌رود، اما تا کجا؟ نمی‌دانیم. بدون فلسفه حکمت هم نظر است، اما اتقان صنع در حکمت هست. این را می‌گوییم حکیم. پس حکیم یک مقدار کارش محکم‌تر است. سعدی فیلسوف به معنای مصطلح کلمه نیست. فلسفه هم نخوانده. اصطلاحات فلسفی را هم نمی‌داند. در آثار سعدی هم اصطلاحات فلسفی نمی‌بینم. در آثار حافظ گاهی می‌بینم. حافظ با اینکه نمی‌خواهد اصطلاح به کار ببرد، اما گاهی اصطلاح به کار برده تا نشان بدهد که ما این‌ها را بلدیم، اما من اصطلاح فلسفی در آثار سعدی ندیدم، اما او هم حکیم است، یعنی نظر محکم دارد. متقن است و محصول زمانش است.

من به طور اجمال از بوستان و گلستان صحبت می‌کنم. حافظ به شعر سخن گفت و سعدی به نظم و نثر. نثرش از شعرش کمتر نیست و شعرش از نثرش کمتر نیست. نثرش این قدر زیباست که به شعر نزدیک است. این مرد بزرگ در این دو کتاب سخن‌هایی گفته که تا عالم و آدم در روی کره زمین زندگی می‌کنند، به این حرف‌ها نیازمند هستند و ما اگر این سعدی را عَلم می‌کردیم، به جای چیزهای دیگر، حرف اول را در دنیا می‌زدیم. گلستان چیست؟ و بوستان چیست؟ چه تفاوتی با هم دارند؟ مطالب هر دو دربارهٔ انسان است. اما گلستان از انسان و جامعه صحبت می‌کند آنچنان که هست و واقع هست. در بوستان از انسان و اجتماع آنچنان که باید باشند. دو تا واژه به کار بردم. انسان و جامعه انسانی آنچنان که هست و انسان و جامعه انسانی آنچنان که باید باشد. خیلی میان این دو تفاوت است. انسان اگر خودش را آنچنان که هست، نشناسد، درباره آنچه که باید باشد، نمی‌تواند تصمیم بگیرد. اول باید آنچنان که هست، خودش را بشناسد، بعد می‌تواند بفهمد آنچنان که باید باشد، چگونه است. حالا می‌خواهیم وارد این بحث بشویم. سال‌ها وقت می‌خواهد نه چند دقیقه که این «باید» را از کجا درآورده؟ منشأ این «باید» چیست؟ از کجا درمی‌آید؟ وارد بحث فلسفی‌اش نمی‌شوم، چون رشته درازی است، اما همین «باید» اگر نباشد، انسان متوقف می‌ماند. من آنم که هستم. در همین حد که باقی بمانم کافی است. یک لحظه نه، یک دقیقه نه، یک سال نه، صد سال اگر من همین‌طور که هستم،

باقی بمانم، مرگ من است و مرگ هر آدمی. مولا علی(ع) می‌فرماید: وای بر کسی که دو نفسش یکسان باشد، در این صورت او مرده است. من باید باشم. خدا فقط می‌گوید من آنم که هستم. خدا چگونه خود را معرفی کرده؟ خدا می‌گوید من آنم که باید باشم؟ هیچ معنی ندارد. خدا هیچ وقت نمی‌گوید من آنم که باید باشم. گفته من آنم که هستم. ما باید چه بگوییم؟ ما نمی‌توانیم بگوییم من آنم که هستم. در این حرف انحطاط هست. من آنم که می‌شوم. من کی‌ام؟ نمی‌دانم. در آخرین نفس و در آخرین وقت معلوم می‌شود من چی هستم. حالا منم، یک لحظه دیگر یک چیز دیگر هستم. یک لحظه دیگر ممکن است من ۱۸۰ درجه تغییر کنم. من آنم که می‌شوم. خدا می‌گوید من آنم که هستم. فرق بین انسان و خدا همین است.

حالا سعدی - علیه‌الرحمه - در گلستان از آن «من آنم که هستم» سخن می‌گوید و این هم خیلی مهم است که سعدی به طور دقیق آن را ریشه‌یابی کرده. روانشناسان و روانکاوان در مقابل گلستان و تئوری‌های آن عاجزند. سعدی چقدر دقیق ماهیت انسانی را شناسایی کرده. سعدی درون انسان را کاویده که انسان و جامعه چی هست و در بوستان می‌گوید که چه باید باشیم. این حکمت عملی است. سعدی حکیم است و دارد درس اخلاق می‌دهد و چه اخلاقی. من برای گلستان این شعر سعدی را بیان می‌کنم:

تو کز محنت دیگران بی‌غمی نشاید که نامت نهند آدمی

(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۱)

اگر یک آدمی باشی که از محنت دیگران بی‌غم باشی، بی‌خیال باشی، حالا هر چی شد، شد. این آدم هست یا نه؟ این آدم نیست. همه گلستان در این یک بیت خلاصه می‌شود.

اما بوستان اخلاق است. اخلاقی است که لحظه به لحظه باید مواظب باشی. این اخلاق را هم سعدی ریشه‌اش را به عشق می‌رساند. باید دوست داشته باشی که خوب باشی. چقدر می‌خواهی خوب باشی. باید عاشقانه بخوای.

هزار جهد بکردم که سرّ عشق بیوشم نبود بر سر آتش میسر م که نجوشم

(سعدی، ۱۳۸۵: ۷۸۵)

همین نکته وصف‌الحال سعدی است. او عاشقانه انسان را دوست دارد و عاشقانه خدا را می‌پرستد و بر سر آتش می‌جوشد و نمی‌تواند که نجوشد. آتش زیر آن است. آتش چیست؟ دردمندی انسانی. آتشی که انسان را می‌سوزاند، این آتش ظاهری بدن است. بدن را می‌سوزاند. آتشی که روح آدمی را می‌سوزاند، دردمندی است. هم عصر بودن همین است. سعدی می‌جوشد. دردمند است و دردمندانه سخن می‌گوید و چه زیبا سخن گفته. بی‌تردید سازمان ملل و جوامع بین‌المللی حقوق بشری حق دارند که امروز این شعر سعدی را بنویسند. باید به آب طلا آن را بنویسند: «بنی‌آدم اعضای یک پیکرند» این است تربیت ما. ای کاش همهٔ زمان‌ها همین‌طور بودیم و این شعر سعدی را سرمشق قرار داده بودیم.

کَرَمِ بَین و لطفِ خداوندگار گنه بنده کرده‌ست و او شرمسار

(سعدی، ۱۳۸۵: ۴)

بنده گناه کرده، حالا چه کسی شرمسار است؟ خدا. از این محکم‌تر می‌شود حرف زد؟ این را سعدی خود سروده و یا مدد از اسلام یا قرآن گرفته؟ این سخن قرآنی است. این کلام را خودش نگفته. از قرآن کمک گرفته است. مضامین آیات قرآن «سبقت رحمته غضبه» بله خدا هم غضب دارد و هم رحمت. جمال و جلال هر دو صفات خداوند است، اما کدام مقدم است؟ اول غضب بعد رحمت؟ یا اول رحمت است بعد غضب؟ اول بودن یعنی چی این‌جا. اول زمانی است یعنی یک لحظه قبل است. یعنی اولویت با رحمت است یعنی غضب غرق در رحمت است. یعنی رحمت مستولی می‌شود بر غضب. حالا سعدی این‌گونه به این زیبایی می‌گوید. ابن عربی اما عذاب جهنم را از عذاب می‌داند. واژه عذاب یعنی گوارا. «عذاب العذاب من العذاب» یعنی گوارا و خوب و قشنگ است. کسی که در جهنم رحمت حق را می‌بیند، هم زیباست و اگر کسی از معرفت حق بیگانه باشد، بهشت هم برایش جهنم است، ولی سعدی چقدر زیبا می‌گوید: «گنه بنده کرده است و او شرمسار» اگر ما این رحمت را سرمشق زندگی‌مان قرار دهیم، در یک جامعه این‌گونه رحمت خداوند را در کائنات و در بشری که مظهر صفات جلال و جمال خداوند است، در آن صورت جامعه‌ای خواهیم داشت که دیگر نه در آن افسردگی وجود دارد، نه غضب و نه شر.

رحمت الهی این است. ما یک چنین خدایی داریم. اصلاً در خدا شک نیست. مسئله‌ای که هست و از همه مهم‌تر بوده و در موردش غفلت شده و کمتر روی آن بحث شده، مسئله‌ای است که از اثبات صانع مهم‌تر است. می‌دانید آن چیست؟ ارتباط انسان با خداست. این مسئله کمتر مورد توجه قرار گرفته که ارتباط انسان با خدا چه ارتباطی است؟ ارباب و نوکری است؟ سرهنگ و سرباز است؟ این چه ارتباطی است؟ حالا می‌گوییم خالق و مخلوق. بله می‌فهمم. مفهوم خالق و مخلوق کمی بیشتر از این‌هاست. می‌دانید چرا؟ من نمی‌گویم. خود خدا دارد نوع رابطه‌اش را بیان می‌کند. خودش می‌گوید من خالق شما هستم، ولی ببینید آیاتی وجود دارد مثل: «و هو معکم اینما کنتم». خدا هر جا هستید با شماست. خدا با شماست یعنی چی؟ معکم یعنی چی؟ معیت قیومی با شما دارد. در خواب و بیداری، در سفر و حضر، پیری و جوانی، حیات و مرگ «معکم اینما کنتم» است. این رابطه خدا با انسان است. سعدی این‌ها را در بوستان و در گلستان به ما گفته است. نمی‌دانم گلستان قوی‌تر است یا بوستان، اما می‌دانم گلستان انسان را آنچنان که هست و بوستان آنچنان که باید، می‌پرورد.

منابع:

۱. سعدی، مصلح‌بن عبدالله (۱۳۸۵). کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: هرمس، مرکز سعدی‌شناسی.

مذهب عشق الهی در غزلیات سعدی

دکتر غلامرضا اعوانی

عضو هیأت علمی انجمن حکمت و فلسفه ایران

چکیده:

سعدی اهل عرفان است و این عرفان عشق است، یعنی امری که در غزلیات او موج می‌زند و خاستگاه اندیشه و بیان او می‌شود. او با عشق تمام اسرار وجود را رصد می‌کند و برایش راه وصول به حقیقت است. سعدی عشق این سری و عشق آن سری را توأمان دارد و به جایگاهی می‌رسد که این دو به وحدت می‌رسند. اگرچه برخی مضامین این عشق را زمینی دانسته‌اند، اما او عارفی است که در سرتاسر غزل‌هایش به تبیین عشق الهی پرداخته و بر همین اساس است که به نزاع همیشگی میان عقل و عشق با توجهی خاص نگریسته است. در این مقاله کوشیده شده تا ضمن بررسی ویژگی‌های عشق الهی در غزلیات سعدی، به عرفان شناختی سعدی در این عرصه پرداخته شود.

کلید واژه: غزلیات سعدی، عشق الهی، عقل و عشق.

چندی پیش برای شرکت در یک کنگره بزرگ سفری به هند داشتم. دو استاد بسیار معروف هندی که استاد دانشگاه شیکاگو بودند نیز در این کنگره حضور داشتند. وقتی که متوجه شدند که من ایرانی هستم، بسیار خوشحال شدند؛ چرا که سال‌ها مترصد

بودند که یک ایرانی را پیدا کنند. پس شروع کردند به خواندن شعر سعدی و حافظ. و یک مسئله عجیبی را مطرح کردند و گفتند که ما این‌ها را در دبستان خوانده‌ایم. گفتند که اشعار زیادی از بوستان و گلستان و غیره حفظ می‌کردیم و تا سن ۳۰-۴۰ سالگی نمی‌دانستیم که این‌ها ایرانی هستند و خیال می‌کردیم که شاعران هندی هستند. یعنی شعر، ادب، فرهنگ فارسی، فرهنگ ایرانی آنچنان قوی است که جزو هویت ملی ملت‌ها شده است از تاجیکستان گرفته تا هند. در دوران دبستان به ما قرآن یاد می‌دادند و گلستان را املا می‌کردند و حالا چه بخوایم و چه نخواهیم، این متون جزو هویت فرهنگی ماست و خوشا به حال شیرازیان.

خوشا شیراز و وضع بی‌مثالش خداوندا نگه‌دار از زوالش

(حافظ، ۱۳۶۹: ۳۸۲)

خوشا به شیراز که این دو شاعر را که از شعرای بزرگ دنیا هستند، در دامن خود پرورانده است. من همیشه از خود سؤال می‌کنم که این چه فرهنگ و چه شهری بوده که توانسته است در کمتر از یک قرن چند شاعر بزرگ، که بزرگ‌ترین آنها بی‌شک سعدی و حافظند، به منصه ظهور برساند؟ بی‌شک، این فرهنگ، فرهنگ عظیمی بوده است، ولی بنده به یک نکته اشاره می‌کنم که به نظر من قابل توجه است و آن، این است که چرا مانند شاعران بزرگ ما در هیچ جای دنیا ظهور نکرده‌اند؟ امری که در فرهنگ ما و در شعر ما اتفاق افتاد و در هیچ جای دنیا نظیر ندارد، این است که شاعران ما یا عارفان بزرگی هستند، در واقع از (بزرگ‌ترین عرفای دنیا هستند) یا حکیمند. همانند حکیم نظامی. بیخود این لقب حکیم نظامی و حکیم فردوسی را به آنها نداده‌اند. چرا ما در انگلستان و هند حکیم شاعر نداریم؟ البته ما در هند منظومه‌ی *مهابهارتا* داریم که منظومه‌ای آکنده از حکمت است قدری حکمت و منظومه دارد، ولی این استثناست، قاعده نیست، ولی در فرهنگ ما قاعده است که حکما و شعرای بزرگ ما حکیم و عارف بودند و آنهایی که حکیم و عارف نبودند، هیچ عظمتی به دست نیاوردند نه دقتی و نه فرخی و نه امثال ایشان. بنده این امر را این‌گونه توجیه می‌کنم که در واقع شعر در سرزمین وحی قرآنی با حکمت و عرفان متصل می‌شود. همین‌طور ما باید بین هنر جدید و هنر اسلامی و هنر

دینی فرق بگذاریم. هنر دینی، هنر در سرزمین وحی است. حالا وحی چه خصوصیتی دارد؟ از خصوصیات وحی تعلیم حکمت الهی در عمیق‌ترین ابعاد آن است. همه جا در وصف حضرت رسول(ص) تعلیم کتاب با حکمت آمده است «يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ». قرآن از این لحاظ زیباترین کتاب است و معجزه است و بنابراین ما شاعرانی داریم که از لحاظ بیان متأثر از قرآنند. یعنی بیان آنها زیباترین بیان است. حالا اگر ما بگوییم که کلام آنها معجزه نیست، ولی شبیه به معجزه است، سخن درستی است. کلام حافظ و سعدی حکمت است که به زیباترین زبان یعنی زبان شعر بیان شده است. «يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» نه تنها درباره حضرت رسول(ص)، بلکه درباره حضرت عیسی و خلی از پیامبران دیگر، لفظ کتاب با حکمت بیان شده و حکمای ما توانسته‌اند این حکمت را با زبان استدلال بیان کنند و هنرمندان ما این حکمت را در زبان هنر بیان کردند. شاعران ما این حکمت الهی را در قالب زیباترین بیان یعنی زبان شعر بیان کردند.

بنابراین این حکمت قرآنی می‌تواند در زبان شعر هم بیان شود و اگر در زبان شعر بیان شود، بسیار عظیم است؛ برای اینکه آن زیبایی کلام را دارد. «خَيْرُ الْكَلَامِ مَا قُلَّ وَ دُلَّ» حکمت را از باطن وحی می‌گیرد و انصافاً عرفا و حکمای ما در این باره بی‌نظیر هستند. هم حکمای ما در حوزه حکمت این کار را کردند و هم هنرمندان ما در حوزه هنر و هم شاعران ما در حوزه شعر یعنی همه این‌ها با الهام گرفتن از وحی الهی بدین مهم دست یافتند، اما امروزه متأسفانه وقتی صحبت از این بزرگان می‌شود، به جنبه عرفانی و حکمی آنها توجه نمی‌شود و فقط به جنبه شعری آنها اکتفا می‌شود. این درست نیست. من همیشه می‌گویم هر وقت شما از اهل ادب برای ایراد سخن، دعوت می‌کنید، از اهل حکمت هم دعوت کنید که آن جنبه حکمی و عرفانی مغفول نماند که بسیار عظیم است و این را هم باید جزو حکمت بدانیم و حکمت را فقط به فلسفه محدود نکنیم. ادبیات عرفانی ما هم جزو حکمت است و بخش عظیمی از فرهنگ ماست، اما یک مسئله و آن اینکه چرا ما همیشه عشق را برای این امر مطرح می‌کنیم؟ وقتی بحث عشق مطرح می‌شود، همیشه بحث اشعریت به کنار می‌رود متکلمان همان بحث‌هایی را مطرح می‌کنند که اهل فلسفه و فیلسوفان مطرح می‌کنند. فیلسوفان هم همان بحث‌هایی را مطرح می‌کنند که بسیاری از

عرفا مطرح می‌کنند. در مسایل ظاهراً با هم شریکند، ولی روش کار آنها با هم فرق دارد. متکلم چه معتزلی و چه اشعری مانند فیلسوف بحثی از حقیقت عشق بیگانه است. عرفان و حکمت ذوقی از عشق آغاز می‌شود.

و اما من سؤالم این است که چرا ما نظامی را حکیم می‌گوییم، ولی سعدی را به این معنی نمی‌شناسیم؟ چرا لقب حکیم را برای سعدی نمی‌آوریم؟ یا مثلاً برای فردوسی می‌گوییم حکیم. آنها واقعاً حکیم بودند و در سخنانشان حکمت بیان شده است. قرآن این مسئله را زیبا بیان کرده است. در سوره شعراء آمده است: «الشعراء يتبعهم الغاؤون» اینان فقط شاعرند و مثل شعرای جاهلیت. «الم تر انهم فی کل وادٍ یهیمون و انهم یقولون ما لا یفعلون» اما وحی می‌گوید، «الا الذین آمنوا» حکمت نظری است. «وعملوا الصالحات» حکمت عملی. «و ذکروا الله کثیرا» این عرفان است. عرفای ما این‌ها بودند. کمال عرفان چنانکه گفتم در آنها متجلی شده است. ما حافظ را عارف می‌دانیم، اما چرا سعدی را عارف نمی‌گوییم، چرا؟ بعضی از مستشرقین سعی کردند که او را عارف نبینند. یک زمانی همه جا این سوال مطرح بود که آیا سعدی عارف بزرگتری است یا حافظ؟ چنانکه در درس انشاء می‌پرسیدند علم بهتر است یا ثروت؟ امروز می‌گویند علم همان ثروت است. علمی که ثروت نباشد، علم نیست. علمی که ثروت بیاورد، علم است و علمی که ثروت نیاورد، علم نیست. از بزرگی از همین شیراز نقل شده است که شعری از سعدی خوانده و گفته است که سعدی عارف بزرگتری از حافظ است. البته حافظ خیلی عظیم است، برخی اعتقاد داشتند که سعدی در عرفان بزرگ‌تر از حافظ است. براساس این عرفان عشق است یعنی چیزی که واقعاً متکلم و حکیم الهی را از حکیم بحثی و فیلسوف به معنای جدید کلمه متمایز می‌کند عشق الهی است و اصلاً عشق در غزلیات سعدی موج می‌زند. عشق الهی نه عشق زمینی. من از تعبیر مولانا استفاده کردم و گفتم مذهب عشق و به اصطلاح:

مذهب عاشق ز مذهب‌ها جداست عشق اسطرلاب اسرار خداست

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۰)

هم در مثنوی و هم در کتاب فیه ما فیه مولانا بحث کرده که چگونه عشق اسطرلاب اسرار خدا است. شما با اسطرلاب تمام ستارگان را رصد می‌کنید. با عشق الهی هم تمام اسرار وجود را رصد می‌کنند. عشق اسطرلاب اسرار خداست. از تعبیر دیگری از مولانا استفاده می‌کنم چون مولانا اصطلاحی به کار می‌برد که خیلی مطالب را ساده می‌کند. تعبیر عشق این سری و عشق آن سری.

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان شه رهبر است

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۰)

عشق راه وصول است و سعدی بین عشق این سری و عشق آن سری را جمع کرده است؛ یعنی به مقامی رسیده که این دو تا یکی می‌شود و عشق این سری با آن سری ارتباط دارد. مضمون عشق، موضوع بیشتر غزلیات و اشعار سعدی را تشکیل می‌دهد. 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. برخی می‌گویند اینکه معشوقی یا دلبری را وصف کرده است، این عشق زمینی است و بنابراین او عارف نبوده. بالاخره به تعبیر امروزی می‌گویند عشق دنیوی است و سکولار است. در حالی که این اصلاً درست نیست. خوب عشق اساس وجود است اگر عشق نبود «گر عشق نبودی و غم عشق نبودی» چنانکه در بیت معروف آمده است، اصلاً وجود و هستی نبود «كنت كنزاً مخفياً فاحببتُ ان اعرف فخلقت الخلق لکی أعرف» این اساس هستی است. «و هل الدين الا الحب؟» اگر عشق نباشد، دین نیست. دیندار واقعی کسی است که محب و محبوب است. حضرت رسول(ص) حبیب الله است. یعنی حبیب خیلی بالاتر از محب است. اسوه حب الهی است و دین هم جز محبت نیست. «قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونی يحببكم الله» کلمه حب در قرآن زیاد آمده است؛ چنانکه در قرآن به این آیه اشاره شده است: «قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونی يحببكم الله». یعنی از من پیامبر تبعیت کنید تا محبوب حق قرار گیرید.

مپندار سعدی که راه صفا توان رفت جز بر پی مصطفی

(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۰۷)

سعدی اگر عاشقی کنی و جوانی عشق محمّد بس است و آل محمّد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۱۰۷۱)

و به هر تقدیر با این بیان، عرفان اسلامی با عرفان‌های دیگر فرقی دارد. حالا نمی‌خواهم وارد این بحث بسیار پیچیده شوم. عارف کسی است که به مقام فنا رسیده باشد. هر کس بخواهد به مقام وحدت محض برسد و از کثرت بگذرد، احتیاج به سیر و سلوک دارد. این سیر و سلوک استدلالی و تصویری و ذهنی نیست. حالا ما در کتاب چیزی می‌خوانیم و تصویری در ذهن حاصل می‌شود. البته خوب است، اما سلوک برای تحقق و رسیدن به مقام حق‌الیقین است. یعنی تا انسان سلوک نکند، ممکن است به علم‌الیقین برسد، ولی خیلی آفت‌ها بر سر راه است که ممکن است او را به مقصد نرساند، ولی بالاخره در نهایت هم اگر راه درست برود، به علم‌الیقین منتهی می‌شود. آن وقت به عین‌الیقین و حق‌الیقین نرسیده است. عارف کسی است که به حق‌الیقین رسیده. این است که عرفا علم خودشان را علم تحقیقی و خودشان را محقق می‌گویند.

مشتري علم تحقیقی حق است دائماً بازار او با رونق است

(مولوی، ۱۳۸۲: ۳۱۳)

از محقق تا مقلد فرق‌هاست کاین چو داوود است و آن دیگر صداست

(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۰۰)

کسی که به مرتبه علم تحقیقی و به مرتبه حق‌الیقین نرسیده باشد، یا به تعبیر مولانا محقق نباشد - اصطلاحی که ابن عربی هم در مورد عرفا همیشه محقق می‌گوید - مقلد است. شنیده، ولی نرسیده است. می‌گویند شنیدن کی بود مانند دیدن و رسیدن.

بعضی از عرفای اسلامی اعتقاد دارند - و این به نظر من درست است - عرفای ادیان دیگر بیشتر به مرحله فنا می‌رسند، اما به مرتبه بقا نمی‌رسند. مرتبه بقا مخصوص امت محمدی(ص) است؛ یعنی رفتن از مقام کثرت به وحدت. فانی شدن در آن و رجوع به کثرت. مثل حضرت رسول(ص) که در میان خلق بود. انا بشر مثلكم اشاره می‌کند به مخلوق بودن او نه اینکه بشری مثل ما بود. همه می‌گویند بشری مثل ما بود و اشاره

می‌کنند به جنبه بشری و ناسوتی او، اما به آن «یوحی» توجه نمی‌کنند، نمی‌دانند که صاحب مقام «یوحی» تمام این مراحل را طی کرده و رسیده و رفته و به مقام جمع الجمع رسیده است. «مقام جان فزایش جمع جمع است». از مقام جمع که مقام وحدت باشد، گذشته و به مقام جمع الجمع رسیده است. عارفان هم همینطورند. از آن به مقام «او ادنی» تعبیر می‌کنند. در سوره النجم می‌خوانیم «والنجم اذا هوى ما ضلَّ صاحبکم و ما غوى و ما ينطق عن الهوى. انْ هُوَ اِلَّا وحي يوحى». همین‌طور تا آخر که می‌فرماید: «ثم دنا فقتلا و کان قاب و قوسینِ او ادنی» پیامبر اعظم صاحب مقام «او ادنی» است. مردم می‌بینند که ظاهر او مثل بشر است و آنها را به شک می‌اندازد. کفار هم حضرت رسول را می‌دیدند که به صورت بشر می‌رفت و می‌آمد و غذا می‌خورد. می‌گفتند «ما لهذا الرسول يأکل و یشرب فی الاسواق». آنها ظاهرش را می‌دیدند.

سعدی هم مثل کسی که می‌رفته و می‌آمده، سفر می‌کرده، پند می‌داده. این‌ها گمان می‌کنند که یک بشر معمولی است، اما سعدی واقعاً یک عارف الهی است. عارفی که برگشته به بشریت. برای راهنمایی، ارشاد برای اینکه به ما درس معرفت، آدمیت، حقیقت و اخلاق بدهد.

الان من یک چهارم غزلیات سعدی را با یک دقت نسبی خواندم. این اشعار را استخراج کردم. ببینید عشق او الهی است و عشق مجازی نیست. عاشق خداست و عشق خدا از سراسر وجود او موج می‌زند.

چون می‌روشن در آبگینه صافی خوی جمیل از جمال روی تو پیدا

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۲۲)

یعنی عالم مثل آینه است که در آن روی جمیل حضرت حق پیداست:

مرد تماشای باغ حسن تو سعدی‌ست دست، فرومایگان برند به یغما

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۲۲)

خود تماشا و نظر خیلی معنا دارد. اهل نظر و تماشا، نه دیدن با چشم ظاهر. شما در تمثیل فیثاغورس می‌خوانید که همه به دیدن بازی‌های المپیک می‌روند. بیشتر مردم برای خرید و فروش و بعضی برای کسب مقام می‌روند، ولی عده بسیار کمی برای تماشا

می‌روند. انسان‌های کامل اهل نظر و تماشاگر صحنه وجودند و سعدی به معنای واقعی اهل نظر است چنانکه خود می‌گوید:

لیکن آن نقش که در روی تو من می‌بینم همه را دیده نباشد که ببینند آن را

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۳۳)

من به عنوان عارف چیزی را می‌بینم که دیگران نمی‌بینند؛ پس یک دیده دیگری باید باشد نه این دیده ظاهری. دیدن و رؤیت غیر از نظر است. در قرآن هم بین نظر و رؤیت خیلی فرق هست. نظر در این دنیا و آن دنیا هست، رؤیت در این دنیا نیست. وقتی موسی خواست که خدا را ببیند، جواب آمد: «لن ترانی» اما درباره قیامت آمده است: «وَجُوهٌ یُّؤْمِنُونَ نَاضِرَةٌ ۖ اِلٰی رَبِّهَا نَاظِرَةٌ». (قیامت / ۲۲-۲۳).

جز یاد دوست هر چه کنی، عمر ضایع است جز سرّ عشق هر چه بگویی، بطلالت است...
ما را دگر معامله با هیچ‌کس نماند بیعی که بی‌حضور تو کردم، اقلالت است...
سعدی بشوی لوح دل از نقش غیر او علمی که ره به حق ننماید، جهالت است

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۵۴)

«علمی که ره به حق ننماید، جهالت است». این علم الهی است و این حرف فلسفه و حکمت است. علمی که راه به حق نداشته باشد، بریده باشد به.

به دوستی که اگر زهر باشد از دستت چنان به ذوق ارادت خورم که حلوا را

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۲۳)

این عین رضا و تسلیم در برابر حق است. به دوستی خودش قسم می‌خورد.

کسی ملامت وامق کند به نادانی حبیب من، که ندیده‌ست روی عزرا را

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۲۳)

گر مخیر بکنندم به قیامت که چه خواهی دوست ما را و همه نعمت فردوس شما را
گر سرم می‌رود از عهد تو سر باز نیچم تا بگویند پس از من که به سر برد وفا را
چشم کوتاه‌نظران بر ورق صورت خوبان خط همی بیند و عارف قلم صنع خدا را

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۲۴)

کسی که عشق نداشته باشد، به نظر سعدی آدم نیست. عشق برای او عین آدمیت و انسانیت است:

عشق آدمیت است گر این ذوق در تو نیست هم‌شرکتی به خوردن و خفتن دواب را
آتش بیار و خرمن آزادگان بسوز تا پادشه خراج نخواهد خراب را
قوم از شراب مست و ز منظور بی‌نصیب من مست از او چنانکه نخواهم شراب را
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۲۶)

هر که عاشق نبود، مرد نشد نقره فایق نگشت تا نگداخت
هیچ مصلح به کوی عشق نرفت که نه دنیا و آخرت درباخت
آن‌چنانش به ذکر مشغولم که ندانم به خویشتن پرداخت
همچنان شکر عشق می‌گویم که گرم دل بسوخت، جان بنواخت
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۴۰)

یعنی سخن عشق الهی از دنیا و آخرت بهتر است.
در ازل بود که پیمان محبت بستند نشکند مرد اگرش سر برود پیمان را
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۳۳)

منظور پیمان محبت است و عشق الهی.
دیده را فایده آن است که دلبر ببند ور نبیند چه بود فایده بینایی را؟
بر حدیث من و حسن تو، نیفزاید کس حد همین است سخندانی و زیبایی را
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۳۵)

انسان باید در عشق استقامت داشته باشد.
حدیث عشق نداند کسی که در همه عمر به سر نکوفته باشد در سرایی را
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۳۵)

عشق و هوای نفس

برخی از مردم عشق را با هوا و هوس و شهوت نفسانی تشبیه می‌کنند و عشق مورد نظر عرفا و حکما خاصه سعدی را همان از نوع زمینی و شهوانی می‌دانند. از نظر بنده نسبت دادن چنین عشقی عامیانه به سعدی افترای محض است. به همین جهت هم بنده

عنوان سخنرانی خود را «مذهب عشق الهی در غزلیات سعدی» نام نهاده‌ام، بدین جهت که انتساب عشق مجازی و غیرحقیقی با بسیاری از اشعار او منافات دارد او همیشه از «حقیقت عشق» سخن می‌گوید:

چه خبر دارد از حقیقت عشق پای‌بند هوای نفسانی؟
خودپرستان نظر به شخص کنند پاک بینان به صنع ربّانی

(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۰۸)

اگر لذّت، ترک لذّت بدانی دگر شهوت نفس لذّت نخوانی
هزاران در از خلق بر خود ببندی گرت باز باشد دری آسمانی
سفرهای علوی کند مرغ جانست گر از چنبر آن بازش پرانی
ز صورت پرستیدنت می‌هراسم که تا زنده‌ای ره به معنی ندانی

(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۱۵)

گفتیم سعدی سخن از «حقیقت عشق» می‌گوید. عشق آتشی است که وجود مجازی انسان را در خود می‌سوزاند و بنابراین کسی که طاقت سوختن در آتش عشق را ندارد، نباید پروای نزدیک شدن به آن را داشته باشد.

هرکسی را نتوان گفت که صاحب‌نظر است عشقبازی دگر و نفس‌پرستی دگر است

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۶۰)

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز کان سوخته را جان شد و آواز نیامد
این مدعیان در طلبش بی‌خبرانند کان را که خبر شد، خبری باز نیامد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵)

حقیقت عشق چون خورشیدی است عالمتاب که پرتو آن پیوسته در تابیدن است و هوی و هوس چون گردی است برخاسته که جلوی نور آفتاب را می‌گیرد و مانع از دیدن آن می‌شود.

حقیقت سرایی‌ست آراسته هوا و هوس گرد برخاسته
نبینی که جایی که برخاست گرد نبیند نظر گرچه بیناست مرد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۳۹۲)

سعدیا عشق نیامیزد و شهوت با هم پیش تسبیح ملایک نرود دیو رجیم
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۰۶)

عقل و عشق

تقابل عقل و عشق یکی از مباحث مهم میان عرفا و حکماست. عقل مصلحت اندیش است و حسابگر، اما عشق مصلحت اندیشی و سوداگری نمی‌شناسد و چنان محبت دلداری عاشق را به خود مشغول داشته است که پند هوشمندان و اندرز حکیمان در او اثر نمی‌کند. جان عاشق چنان از شراب ازلی عشق سرمست شده، که خمار می‌عشق او را رها نمی‌کند و عاقبت سر از بیخودی و شیدایی برمی‌آورد و:

هشیار کسی باید، کز عشق بپرهیزد وین طبع که من دارم، با عقل نیامیزد
(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۳۵)

مرا هوشی نماند از عشق و گوشی که پند هوشمندان کار بندم
مجال صبر تنگ آمد به یک بار حدیث عشق بر صحرا فکندم
(سعدی، ۱۳۸۵: ۷۶۶)

عشقبازی نه طریق حکما بود ولی چشم بیمار تو دل می‌برد از دست حکیم
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۰۷)

شرابی در ازل در داد ما را هنوز از تاب آن می در خمایم
چو عقل اندر نمی‌گنجید سعدی بیا تا سر به شیدایی برآریم
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۱۲)

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
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۵۶)

عقل و عشق دو سلطانند در یک مملکت نمی‌گنجند و حکمرانی آن دو در یک قلمرو موجب آشوب و فتنه می‌شود، اما اگر سلطان عشق دست تطاول به مملکت عقل دراز کرد، عقل به شحنه‌ای ماند، بی‌لیاقت و بی‌کفایت، عقل در مملکت عشق حکم و فرمانی ندارد و چون حاکمی معزول است.

فرمان عشق و عقل به یک جای نشنوند غوغا بود دو پادشه اندر ولایتی...
ز آنکه که عشق دست تطاول دراز کرد معلوم شد که عقل ندارد کفایتی...
سعدی نهفته چند بمآند حدیث عشق؟ این ریش اندرون بکند هم سرایتی

(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۶۱)

ماجرای عقل پرسیدم ز عشق گفت: معزول است و فرمانیش نیست
درد عشق از تندرستی خوش‌تر است گرچه بیش از صبر درمانیش نیست

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۹۸)

مَثَلِ زیرکان و چنبر عشق طفل نادان و مار رنگین است
دردمند فراق سر نهد مگر آن شب که گور بالین است

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۷۱)

عقل بیچاره‌ست در زندان عشق چون مسلمانی به دست کافری

(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۶۹)

راه دانا دگر و مذهب عاشق دگر است ای خردمند که عیب من مدهوش کنی

(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۱۷)

اما درد عشق دردی است که درمان ندارد. هیچ طبیبی نمی‌تواند آن را علاج کند. دردمند عشق مانند غریبی است که در این جهان گرفتار آمده است و چون دیوانه‌ای است که ناصحان ادیب پیوسته به پند دادن او مشغولند و پند و اندرز آنان در او اثر نکند، اما هر کس که شراب عشق نخورده و دُرد درد را نچشیده، از حیات این جهان بهره و نصیبی نبرده است.

دردی است درد عشق که هیچش طبیب نیست گر دردمند عشق بنالد غریب نیست
دانند عاقلان که مجانین عشق را پروای قول ناصح و پند ادیب نیست
هر کاو شراب عشق نخورده‌ست و دُرد درد آن است کز حیات جهانش نصیب نیست

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۹۵)

درد عشق، راه رسیدن به محبوب است، قلمرو درویشی و فقر و فناست. انسان را از وجود مجازی و عاریتی تهی می‌کند و از کام خودخواهی و خودپرستی می‌رهاند و از

زندان تعینات و تقیداتی که وجود حقیقی و الهی او را احاطه کرده است، آزاد می‌کند و او را چست و سبکبار و سبکبال می‌کند تا جان او بتواند در آن ساحت نامتناهی طیران کند.

درد عشق از تندرستی خوش‌تر است مُلک درویشی ز هستی خوش‌تر است...

خودپرستی خیزد از دنیا و جاه نیستی و حق‌پرستی خوش‌تر است

چون گرانباران به سختی می‌روند هم سبکباری و چستی خوش‌تر است

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۶۱)

منزل عشق از جهانی دیگر است مرد عاشق را نشانی دیگر است

بر سر بازار سربازان عشق زیر هر داری جوانی دیگر است

عقل می‌گوید که این رمز از کجاست کاین جماعت را نشانی دیگر است

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۶۳)

هر آدمی که کشته شمشیر عشق شد گو غم مخور که ملک ابد خونبهای اوست

از دست دوست هرچه ستانی شکر بود سعدی رضای خود مطلب چون رضای اوست

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۷۹)

لقای دوست

عاشق جز به لقای محبوب و معشوق خرسند نیست و رسیدن به وصال دوست مقصد اعلای اوست و هیچ غایتی برتر از رضا و تسلیم در برابر مطلوب و محبوب نیست. عاشق هر چه عشق خود را پنهان کند، راز نهان او برملا می‌شود و ماجرای عشق او شهره آفاق می‌شود. عالم وجود سراسر پر از ولوله و غلغله عشق است و هیچ سری نیست که در آن سودای عشق محبوب ازلی نباشد.

مقصود عاشقان دو عالم لقای توست مطلوب طالبان به حقیقت رضای توست...

بودم بر آن که عشق تو پنهان کنم ولیک شهری تمام غلغله و ماجرای توست...

هر جا سریست خسته شمشیر عشق تو هر جا دلیست بسته مهر و هوای توست

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۸۰)

مشنوای دوست که غیر از تو مرا یاری هست یا شب و روز به جز فکر توام کاری هست

به کمند سر زلفت نه من افتادم و بس که به هر حلقه موییت گرفتاری هست
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۹۱)

سرچشمه و اصل همه عشق‌ها آن عشق ازلی است که زمان و مکان نمی‌شناسد و مبدأ هستی عالم و آدم است. آن عشق مطلق کردگار و علت کشش و جذب و انجذاب در سلسله مراتب هستی است و اگر آن عشق مطلق نبود، عشق‌های مقید معنی نداشت. محبت او نسبت به محبت ما، سبق ذاتی دارد و علت وجود آن است.

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 غیب افتد دگران روند و آیند و تو هم چنان که هستی
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۵۶)

از بسیاری از اشعار سعدی چنان استفاده می‌شود که او مقامات سلوک را یکی پس از دیگری طی کرده و پس از رسیدن به مرتبه غنا، از آن نیز درگذشته و به مقام بقا که کمال آن در اولیاء محمدی(ص) است، واصل شده است. یکی از نشانه‌های این مقام آن است که حق را مرآت خلق و خلق را آئینه حق می‌بیند. به حق می‌بیند، به حق می‌شنود و به حق می‌گوید.

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست	عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
به غنیمت شمر ای دوست دم عیسی صبح	تا دل مرده مگر زنده کنی کاین دم از اوست
نه فلک راست مسلم نه ملک را حاصل	آنچه در سر سويدای بنی آدم از اوست
به حلاوت بخورم زهر که شاهد ساقی ست	به ارادت ببرم درد که درمان هم از اوست
زخم خونینم اگر به نشود به باشد	خنک آن زخم که هر لحظه مرا مرهم از اوست
غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد	ساقیا باده بده شادی آن کاین غم از اوست
پادشاهی و گدایی بر ما یکسان است	که براین درهمه را پشت عبادت خم از اوست
سعدیا گر بکند سیل فنا خانه دل	دل قوی دار که بنیاد بقا محکم از اوست

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۷۷)

غوغای عارفان و تمنای عاشقان	حرص بهشت نیست که شوق لقای توست
گر بنده می‌نوازی و گر بنده می‌کشی	زجر و نواخت هر چه کنی، رای رای توست

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۷۹)

یک نظر بر جمال طلعت دوست گر به جان می‌دهند تا بخریم
گر تو گویی خلاف عقل است این عاقلان دیگرند و ما دگریم

(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۱۲)

از دیدگاه شیخ سعدی آنچه انسان را از همه موجودات، حتی از فرشتگان ممتاز می‌کند، همان سرّ عشق است. فیلسوفان انسان را حیوان ناطق نامیده‌اند، اما هر موجودی در حد وجودی خود دارای قوه نطق است و به فرموده قرآن: «سبحان الذی انطق کل شیء»، پاک آن خداوندی است که همه چیز را به نطق آورده است. پس نطق به تنهایی نمی‌تواند فصل ضمیر انسان از دیگر موجودات باشد. آنچه انسان را از همه موجودات متمایز می‌کند و فصل اخیر او به شمار می‌رود، همان اتصاف او به حقیقت عشق است.

گر آدمی صفتی، سعدیا به عشق بمیر که مذهب حیوان است همچنین مردن

(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۲۹)

دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری؟ تو خود چه آدمی کز عشق بی‌خبری؟
اشتر به شعر عرب در حالت است و طرب گر ذوق نیست تو را کژ طبع جانوری

(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۷۰)

سخن بیرون مکوی از عشق سعدی سخن عشق است و دیگر قال و قیل است

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۶۵)

هر که عاشق نبود، مرد نشد نقره فایق نگشت تا نگداخت
هیچ مصلح به کوی عشق نرفت که نه دنیا و آخرت در باخت

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۴۰)

من اختیار خود را تسلیم عشق کردم همچون زمام‌اُشتر بر دست ساریانان

(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۲۵)

هر که معشوقی ندارد عمر ضایع می‌گذارد همچنان ناپخته باشد هر که بر آتش نجوشد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۵۰)

چه وجود نقش دیوار و چه آدمی که با او سخنی ز عشق گویند و در او اثر نباشد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۴۳)

عشق و زیبایی

عشق و جمال توأمانند و وجود یکی بدون دیگری میسر نیست. عاشق نه تنها جمال معشوق را نظاره می‌کند، بلکه در آن محو می‌شود و مشاهده آن جمال نامتناهی، او را مست و از خود بیخود می‌کند.

کمال حُسن وجودت ز هر که پرسیدم جواب داد که در غایت کمال است این

(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۳۸)

هر گلی نو که در جهان آمد ما به عشقش هزار دستانیم
تنگ چشمان نظر به میوه کنند ما تماشاکنان بستانیم

(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۱۳)

عیش در عالم نبودی گر نبودی روی زیبا گر نه گل بودی، نخواندی بلبلی بر شاخساری

(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۷۷)

شراب خورده معنی چو در سماع آید چه جای جامه که بر خویشتن بدرّ پوست

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۷۵)

عاشقان کشتگان معشوقند هر که زنده‌ست در خطر باشد
همه عالم جمال طلعت اوست تا که را چشم این نظر باشد
کس ندانم که دل بدو ندهد مگر آن کس که بی‌بصر باشد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۳۹)

سعدی و عشق

عشق با وجود سعدی آنچنان عجین شده که در برخی از اشعار، خود را همسنگ عشق می‌داند و در روز قیامت با عشقِ محبوب سر از لحد برمی‌آورد:

در قیامت چو سر از خاک لحد بردارم گرد سودای تو بر دامن جانم باشد...
جان برافشانم اگر سعدی خویشم خوانی سرِ این دارم اگر طالع آنم باشد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۴۰)

سعدی ار عشق نبازد چه کند ملک وجود؟ حیف باشد که همه عمر به باطل برود

(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۸۲)

پارسایان ملامتم مکنید که من از عشق توبه نتوانم
هر که بینی به جسم و جان زنده‌ست من به امید وصل جانانم
به چه کار آید این بقیت جان که به معشوق برنیفشانم؟

(سعدی، ۱۳۸۵: ۷۹۵)

عاقلان از بلا پرهیزند مذهب عاشقان دگر باشد
پای رفتن نماند سعدی را مرغ عاشق بریده پر باشد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۳۹)

عشق سعدی نه حدیثی‌ست که پنهان ماند داستانی‌ست که بر هر سر بازاری هست

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۹۲)

سعدی نظر از رویت، کوتاه نکند هرگز ور روی بگردانی، در دامن آویزد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۳۵)

همین که پای نهادی بر آستانه عشق به هوش باش که دست از جهان فروشویی...
ز خاک سعدی بیچاره بوی عشق آید هزار سال پس از مرگش از بینبویی

(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۳۷)

هر که نشنیده‌ست وقتی بوی عشق گو به شیراز آی و خاک من بیوی

(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۲۱)

سعدی ز خود برون شو، گر مرد راه عشقی کآن کس رسید در وی، کز خود قدم برون زد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۳۵)

باد صبح و خاک شیراز آتشی‌ست هرکه را در وی گرفت آرام نیست

(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۹۹)

بلای عشق خدایا ز جان ما بگیر که جان من دل از این کار بر نمی‌گیرد

(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۳۴)

چو در میدان عشق افتادی ای دل ببايد بودندت سرگشته چون گوی

دلا گر عاشقی می‌سوز و می‌ساز تنا گر طالبی می‌پرس و می‌پوی

(سعدی، ۱۳۸۵: ۹۲۲)

مرا و عشق تو گیتی به یک شکم زاده‌ست دو روح در بدنی چون دو مغز در یک پوست
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۷۳)

عمر سعدی گر سر آید در حدیث عشق شاید کاو نخواهد ماند بی‌شک و این بماند یادگاری
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۷۸)

کهن شود همه‌کس را به روزگار ارادت مگر مرا که همان عشق اول است و زیادت
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۴۲)

ای مهر تو در دل‌ها، وی مهر تو بر لب‌ها وی شور تو در سرها، وی سِر تو در جان‌ها
تا عهد تو در بستم عهد همه بشکستم بعد از تو روا باشد نقض همه پیمان‌ها
تا خار غم عشقت آویخته در دامن کوه نظری باشد رفتن به گلستان‌ها
(سعدی، ۱۳۸۵: ۵۳۷)

حدیث عشق پایانی ندارد. هر چه انسان ماجرای عشق را شرح دهد. حتی یکی از هزاران وصف آن را باز نگفته است، مهری که از ازل در دل آدمی نشسته است، تا ابد باقی است و با گذشت روزگار از دل نمی‌رود. همین اندک از شرح حکایت عشق کفایت می‌کند و باقی اسرار و رموز عشق را جز به غمگساران عشق نتوان گفت.

چندین که بر شمردم، از ماجرای عشقت اندوه دل نگفتم، الا یک از هزاران
سعدی به روزگاران، مهری نشسته در دل بیرون نمی‌توان کرد، الا به روزگاران
چندت کنم حکایت، شرح این قدر کفایت باقی نمی‌توان گفت، الا به غمگساران
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۲۱)

به پایان آمد این دفتر حکایت هم چنان باقی به صد دفتر شاید گفت حسب الحال مشتاقی...
نشان عاشق آن باشد که شب با روز پیوندد تو را اگر خواب می‌گیرد نه صاحب درد عشاقی
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۹۳)

گفتم نه‌ایستی بود این درد عشق را هر بامداد می‌کند از نو بدایتی
معروف شد حکایتم اندر جهان و نیست با تو مجال آنکه بگویم حکایتی
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۶۱)

عمرم به آخر آمد، عشقم هنوز باقی وز می چنان نه مستم، کز عشق روی ساقی
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۹۴)

خاکی از مردم بماند در جهان وز وجود عاشقان خاکستری
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۷۵)

منابع:

۱. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۹). *دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی*، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: زوار.
۲. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۵). *کلیات سعدی*، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: هرمس؛ مرکز سعدی‌شناسی.
۳. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۲). *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران: هرمس.

علت سکوت سعدی

دکتر سیروس شمیسا

چکیده:

در دیباچه گلستان، سعدی ضمن حکایتی به تأسف از عمر تلف کرده پرداخته و از همین روی بر آن است تا در نشیمن عزلت نشیند و دامن از صحبت فراهم چیند و دفتر از گفته‌های پریشان بشوید و از آن پس سکوت اختیار کند. این سکوت سعدی را برخی از سعدی‌پژوهان برخاسته از همین تأسف می‌دانند، اما براساس شواهد موجود در بوستان این سکوت از منظر دیگری همچون دلایل سیاسی، حکومتی و انتقادی به ویژه در دوران خانمان‌سوز مغول قابل تأمل و بررسی است. در این مقاله کوشیده شده تا از این منظر به سکوت سعدی و علت آن پرداخته شود.

کلید واژه: سکوت سعدی، گلستان، بوستان، حمله مغول.

من با نظریه تاریخ‌گرایی جدید (New Historism) مقدمه گلستان را بازخوانی کرده‌ام که امیدوارم در آینده بتوانم آن را منتشر کنم. تاریخ‌گرایی جدید معتقد به منیت تاریخ و تاریخت متون است، یعنی اولاً تاریخ هم مثل متون ادبی فقط یک روایت ندارد و ثانیاً متون ادبی در ارتباط با تاریخ معنی می‌دهد. از جمله بحث‌های متعدد^۱ من در آن کتاب یکی هم «سکوت سعدی» است که در مقدمه گلستان به آن اشاره کرده است:

«یک شب تأمل ایام گذشته می‌کردم و بر عمر تلف کرده تأسّف می‌خوردم و سنگ سراچه دل به الماس آب دیده می‌سفتم و این بیت‌ها مناسب حال خود می‌گفتم:

هر دم از عمر می‌رود نفسی چون نگه می‌کنم، نماند بسی
عمر برف است و آفتاب تموز اندکی ماند و خواجه غره هنوز

بعد از تأمل این معنی (ظاهراً عمر تلف شده و اینکه دیگر چندان زمانی باقی نمانده است) مصلحت آن دیدم که در نشیمن عزلت نشینم و دامن از صحبت فراهم چینم و دفتر از گفته‌های پریشان بشویم و مِنْ بعد پریشان نگویم؛

زبان بریده به کنجی نشسته صم بکم به از کسی که نباشد زبانش اندر حکم»

(سعدی، ۱۳۷۴: ۵۳-۵۲)

می‌گویند چون عمری را تلف کردم و دیگر زمان چندان ندارم، دلگیر شدم و تصمیم گرفتم که معاشرت نکنم و سخن نگویم. دوبار از «پریشانی» سخن گفته است که می‌تواند تعبیر مختلف داشته باشد که من فعلاً وارد این بحث نمی‌شوم و آن را حرف‌های بی‌ربط انتقادی و سیاسی و امثال آن می‌گیرم و بعد می‌گویند کسی که «صم بکم» در گوشه‌ای نشسته، بهتر از کسی است که اختیار زبانش را ندارد.

دلیلی که سعدی برای سخن نگفتن و گوشه‌گیری ذکر کرده، قانع کننده نیست. تأسّف خوردن بر عمر تلف شده دلیلی نیست که باعث خموشی و عزلت شود. از سوی دیگر سعدی کجا عمر تلف کرده است؟ تمام زندگی او شور و سفر و عشق و دانش بود. از دو عبارت: «دفتر از گفته‌های پریشان بشویم و مِنْ بعد پریشان نگویم» معلوم است که علت دیگری در کار بوده است. «زبانش نباشد اندر حکم» کمی مطلب را روشن‌تر می‌کند. سعدی سخنانی می‌گفته که به مذاق کسانی خوش نمی‌آمده و از نظر آنان پریشان‌گویی بوده است. اگر چنین باشد، این سخنان را باید کجا یافت؟ طبیعی است که در بوستان و خبیثات و بعضی از قطعات و قصاید. غزلیات اشعار غنایی دلپسندی است که بعید است مورد انتقاد کسی قرار گرفته باشد. تکیه من بیشتر بر بوستان است، زیرا فوراً یعنی یک سال بعد از بوستان، گلستان را نوشت آن هم به نثر که معمولاً شاعران چنین نمی‌کردند. پس بیشتر نسبت به سخنانی که در بوستان گفته، باید حسّاس بود. این سخنان را به چند دسته می‌توان تقسیم کرد:

۱. سخنان سیاسی و انتقادی مثلاً در مورد مغولان یا شاه.
۲. سخنانی که چندان به مذاق متشرعین خوش نمی‌آمده است.
۳. سخنانی که چندان به مذاق متصوّف خوش نمی‌آمده است.
۴. سخنانی در عشق و عاشقی و شاهد بازی که ممکن است حساسیت‌هایی ایجاد کند.
۵. و از این قبیل...

البته از این بیان برخی از علل قوی‌تر و برخی ضعیف‌ترند. مثلاً مطالبی در عشق و عاشقی و شاهدبازی از آنجا که در گلستان هم آمده است، چندان قوی نیست. به نظر می‌رسد که مهم‌ترین عامل همان سخنان سیاسی و انتقادی در مورد مغولان و شاه بوده باشد. در شرایط جنگی حمله مغول و شرایط ناپایدار صلح، گویا هر گونه سخن گفتن از این مسایل خوشایند دربار نبوده است و سعدی هم در گلستان، برخلاف بوستان، دیگر به این مطلب نمی‌پردازد. البته دوستان او عقیده دارند که سعدی نباید در این زمینه سکوت کند، چنانکه یکی از آنان می‌گوید که دریغ است «ذوالفقار علی در نیام و زبان سعدی در کام» باشد و اصرار می‌کند که «به وقت مصلحت آن به که در سخن کوشی» که ظاهراً وقت مصلحت همان اوضاع و احوال حمله مغول بوده است و می‌افزاید که «دم فرو بستن به وقت گفتن» طیره عقل است. سعدی سرانجام تسلیم می‌شود و به حکم «ضرورت» سخن می‌گوید.

اینک نمونه‌هایی از سخنانی که سعدی در بوستان بر زبان رانده و ممکن است باعث رنجش‌هایی شده باشد:

۱. فتنه مغولان

ابوبکر بن سعد زنگی با دادن باج و خراج موافق شده بود جلوی حمله مغولان را به فارس بگیرد به طوری که فارس مأمنی برای فرار و مهاجرت فضلا شده بود و لابد مردم کثیری از اطراف و اکناف خود را به آنجا رسانده بودند. بعدها هم همین اتابک ابوبکر لشکری جهت کمک به هلاکو برای فتح بغداد فرستاد. حال آنکه سعدی در آن قصیده معروف عربی خود در رثای خلیفه و ویرانی بغداد از مغولان بد گفته است. سعدی هم لابد مثل روشنفکران آن دوره چون سیف فرغانی از مغولان متنفر بود، ولی در آن

شرایط بحرانی صلح ناپایدار، انتقاد از مغولان، پسند دربار نبود تا هیچ بهانه‌ای به دست دشمن نیفتد، اما سیف فرغانی که از ارادتمندان سعدی بود، چون در آسیای صغیر می‌زیست، آزادانه از مغولان انتقاد کرده است:

هم مرگ بر جهان شما نیز بگذرد	هم رونق زمان شما نیز بگذرد
آب اجل که هست گلوگیر خاص و عام	بر حلق و بر دهان شما نیز بگذرد
چون داد عادلان به جهان در بقا نکرد	بیداد ظالمان شما نیز بگذرد
در مملکت چو غرّش شیران گذشت و رفت	این عوعو سگان شما نیز بگذرد
این نوبت از کسان به شما ناکسان رسید	نوبت ز ناکسان شما نیز بگذرد

(سیف فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۱۸-۲۱۷)

سعدی از مغولان با اصطلاح «فتنه» یاد می‌کند که بار مذهبی دارد و آنان را یأجوج می‌خواند که در سوره کُهِف (۱۸) آیات ۹۴ و ۹۳ از آنان یاد شده. ذوالقرنین جهت رفع فتنه آنان سدّی از آهن ساخته بود. اتابک ابوبکر هم جهت رفع این یأجوج و مأجوج با زر سدّی ساخته است.

گر از فتنه آید کسی در پناه ندارد جز این کشور آرامگاه

(سعدی، ۱۳۵۹: ۳۸)

سکندر به دیوار رویین و سنگ	بکرد از جهان راه یأجوج تنگ
تو را سدّ یأجوج کفر از زر است	نه رویین چو دیوار اسکندر است

(سعدی، ۱۳۵۹: ۳۹)

چنان که اشاره کردم، هیچ معلوم نیست که این دیوار تا چند مدت پایداری خواهد کرد، چنانکه به اتابک ابوبکر می‌گوید:

به عهد تو می‌بینم آرام خلق پس از تو ندانم سرانجام خلق

(سعدی، ۱۳۵۹: ۳۹)

در مقدمه گلستان هم به اشاره و رمز به فتنه مغولان و مأمّن بودن فارس اشاره می‌کند؛ چنانکه در مدح ابوبکر بن سعد گوید:

اقلیم پارس را غم از آسیب دهر نیست تا بر سرش بود چو تویی سایه خدا

امروز کس نشان ندهد در بسیط خاک مانند آستان درت مأمن رضا
یا رب ز باد فتنه نگه‌دار خاک پارس چندان که خاک را بود و باد را بقا

(سعدی، ۱۳۷۴: ۵۲)

جالب است که مصحح گلستان، شادروان دکتر یوسفی، در شرح فتنه در این بیت از علامه قزوینی نقل می‌کند که فتنه معادل «anarchie» به معنی اغتشاش و هرج و مرج است، اما همان‌طور که گفتم مراد از فتنه در اشعار سعدی فتنه مغول است. دریغ می‌آید که در اینجا اشاره‌ای به شروح استادان ادبیات نکنم. یکی از آنان در توضیحات گلستان نوشته است که متکلمان جمع متکلم و مترسلان جمع مترسل است! باری حتی در ابیاتی چون:

کس از فتنه در پارس دیگر نشان نبیند مگر قامت مهوشان

(سعدی، ۱۳۵۹: ۵۴)

باید به ابهام فتنه مغول را در نظر داشت.

باری سعدی در مورد حمله مغولان که سخن روز بود، سخنان بسیاری دارد که مورد توجه شارحان سعدی قرار نگرفته است. مثلاً در انگیزه حمله مغول که کشته شدن بازارگانان مغول به دست عوامل خوارزمشاه بود، در باب اول که در عدل و تدبیر و رأی است، گوید:

شهنشه که بازارگان را بخست در خیر بر شهر و لشکر^۲ ببست
کی آن جا دگر هوشمندان روند چو آوازه رسم بد بشنوند
نکو بایدت نام و نیکو قبول نکودار بازارگان و رسول...
تبه گردد آن مملکت عن قریب کزو خاطر آزرده آید غریب

(سعدی، ۱۳۵۹: ۴۴-۴۳)

البته سعی کرده همه این سخنان را در پرده ابهام با کنایاتی چون فتنه یا یاجوج بیان کند. در ابیات زیر می‌گوید هر چند فعلاً اوضاع امن است، اما باید ارتش را در حال آماده باش نگاه داشت و به آنان رسید:

دلاور که باری تهوّر نمود بیاید به مقدارش اندر فزود

که بار دگر دل نهد بر هلاک ندارد ز پیکار یاجوج باک...
نواحی ملک از کف بدسگال به لشکر نگه‌دار و لشکر به مال...
چه مردی کند در صف کارزار که دستش تهی باشد و کار، زار

(سعدی، ۱۳۵۹: ۷۵-۷۴)

بر طبق نظریه‌ای که عرضه کردیم، قرار است که سعدی در گلستان تا حدودی زبان‌ش اندر حکم باشد، لذا به فتنه مغول فقط اشاره‌هایی می‌کند. از جمله دو بیت از ابیات قصیده‌ای را در خرابی بغداد به دست مغولان سروده بود، در مدح اتابک می‌آورد تا خوانندگان را متوجه منشاء آن دو بیت سازد که در هجو مغولان است. در آن قصیده آرزو کرده بود که کاش می‌مرد و فتنه مغول را نمی‌دید:

نَوَائِبُ نَهْرٍ لَيَتَنِي مِنْ قَبْلِهَا وَلَمْ أَرْ عُدْوَانَ السَّفِيهِ عَلَى الْبَحْرِ

کاش پیش از این مصیبت‌ها می‌مردم و ستمکاری ابلهان را بر دانشی مردان پرهیزکار نمی‌دیدم. (سعدی، ۱۳۷۲: ۶۷).

أَلَا إِنَّ عَصْرِي فِيهِ عَيْشِي مُنْكَدٌ فَلَيْتَ عِشَاءَ الْمَوْتِ بَادِرَ فِي عَصْرِي

همانا بدانید که مرا در عصر خویش عیش منکد راست. کاش شامگاه مرگ در عصر من فرا می‌رسید. (سعدی، ۱۳۷۲: ۸۷)

عیش مُنْكَد همان عیش مکدر یعنی زندگانی ناخوش است و لذا هیچ بعید نیست وقت خوش در آن ابیات پایانی مقدمه گلستان استعاره تهکمیه باشد؛ یعنی مجاز به علاقه تضاد:

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

(سعدی، ۱۳۷۴: ۵۷)

زیرا ۶۵۶ هـ.ق. مطابق ۱۲۵۸ میلادی، همان سالی است که هولاکو بغداد را فتح کرد و به خلافت اسلامی پایان داد و سعدی هم در همان سال آن قصیده غراً را سرود و لذا شاید علت افسردگی او که در مقدمه گلستان بیان کرده است، همین مسئله مغول بوده است. اتابک ابوبکر بن سعد در سال ۶۲۳ بعد از مرگ پدرش اتابک فارس شده بود. دو سال بعد از این تاریخ یعنی در ۶۵۸ درگذشت. او پنجمین اتابک بود.

دیگر از مسایل حمله مغول که چندان مورد بررسی قرار نگرفته است، مسئله بخت است. پیروزی برق‌آسای مغولان باعث گسترش این نظریه شده بود که مغولان طالع مسعود دارند و پیروزی آنان مشیت الهی است. در برخی از کتب قدیم از جمله در مقدمه جهانگشای جوینی این مطلب را می‌بینیم. در آن قصیده هم که از سیف فرغانی ذکر شد، یک بیت چنین است:

ای مفتخر به طالع مسعود خویشتن تأثیر اختران شما نیز بگذرد

(سیف فرغانی، ۱۳۶۴: ۲۱۸)

سعدی هم در باب پنجم بوستان که در رضاست، چند داستان در این زمینه سروده است. آن یار سپاهانی او ناگاه پیر و فرتوت شده بود، چون در جنگ تتر هر کاری کرده بود، سودی نداشت زیرا دولت و بخت از ایران روی برتافته بود و قضا و قدر پشت مغولان بود:

برانگیختم گرد هیجا چو دود چو دولت نباشد تهور چه سود؟

(سعدی، ۱۳۵۹: ۱۳۸)

سعدی چند جا اشاره کرده که در آشوب مغول از شیراز خارج شد و سپس چون بازگشت، ملاحظه کرد که مملکت آرام است. در این صورت اشاره او به تسلیم شدن ابوبکر بن سعد در تقابل اوگتای قاآن ایلخان مغول است. ابوبکر پذیرفت که به او خراج بدهد و او هم به فارس لشکر نکشد:

برون جستم از تنگ ترکان چو دیدم	جهان در هم افتاده چون موی زنگی ^۳
چو باز آمدم کشور آسوده دیدم	ز گرگان به در رفته آن تیز چنگی
خط ماهرویان چو مشک تتاری	سر زلف خوبان چو درع فرنگی ^۴
به‌نام ایزد آباد و پرناز و نعمت	پلنگان رها کرده خوی پلنگی
پرسیدم: این کشور آسوده کی شد؟	کسی گفت: سعدی چه شوریده رنگی
چنان بود در عهد اول که دیدی	جهانی پر آشوب و تشویش و تنگی
چنین شد در ایام سلطان عادل	اتابک ابوبکر بن سعد زنگی

(سعدی، ۱۳۸۶: ۷۵۵)

چنان‌که ملاحظه می‌شود در این شعر هم با احتیاط از مغولان با استعاره‌هایی چون گرگان و پلنگان نام می‌برد. آخرین اتابک فارس، ایش خاتون به ازدواج منگو تیمور از فرزندان هلاکو درآمد و بعد از آن امرای مغول، حاکمان فارس بودند. در این زمان سعدی هم دیگر به وضع موجود عادت کرده بود. در قصیده‌ای که از انتقال دولت از سلغریان به قوم دیگر (که مراد همین مغولان است) سروده است، گوید:

آن دور شد که ناخن درنده تیز بود و آن روزگار رفت که گرگی کند شبان

(سعدی، ۱۳۸۶: ۷۳۵)

که اشاره است به متمدن شدن یا آرام شدن مغولان و سپس به فتوحات ایشان اشاره می‌کند:

سلطان روم و روس به منت دهد خراج چپال هند و سند به گردن کشد قلان

(سعدی، ۱۳۸۶: ۷۳۵)

در این قصیده از هیچ شاهی نام نمی‌برد، اما گویا آن را در مدح هلاکو سروده باشد چون از شمس‌الدین جوینی هم مدح می‌کند، باری می‌گوید:

سعدی دلاوری و زبان آوری مکن تا عیب نشمرند بزرگان خرده‌دان

(سعدی، ۱۳۸۶: ۷۳۶)

و معلوم است که مبالغه در ستایش مغولان هنوز مطبوع طبع بزرگان ایران نبود.

۲. سخنانی که باعث تحریک درباریان می‌شود یا به شاه برمی‌خورد

در مدح ابوبکر بن سعد بن زنگی گوید:

هم از بخت فرخنده فرجام توست که تاریخ سعدی در ایام توست

(سعدی، ۱۳۵۹: ۳۹)

در باب اول که در عدل و تدبیر و رأی است مکرراً به شاه درس می‌دهد. مثلاً در بیت ۵۲۶ می‌گوید که شاه باید در شب دیرتاز (ظ: دیریاز) بیدار باشد تا مردم آسوده بخوابند:

بحمدالله این سیرت و راه راست^۵ اتابک ابوبکر بن سعد راست

(سعدی، ۱۳۵۹: ۵۴)

و لذا:

کس از فتنه در پارس دیگر نشان نبیند مگر قامت مهوشان

(سعدی، ۱۳۵۹: ۵۴)

قاعدتاً شاه، شب را به پاسبانی یابه عبادت (صراط المستقیم) بیدار است، اما از شعر سعدی معلوم می‌شود که به عیش و عشرت بیدار است، زیرا بلافاصله بعد از آن ابیات می‌گوید:

یکی پنج بیتم خوش آمد به گوش که در مجلسی می‌سرودند دوش
مرا راحت از زندگی دوش بود که آن ماهریم در آغوش بود...
چه می‌خسبی ای فتنه روزگار؟ بیا و می‌لعل نوشین بیار

(سعدی، ۱۳۸۶: ۲۲۵-۲۲۴)

گویی با شاه شوخی کرده است. به نظر من روابط او با شاه صمیمانه‌تر از آن بود که اتابک دلگیر شود، اما به هر حال می‌توانست باعث بهانه درباریان شود. فعلاً از ذکر موارد دیگر، یعنی سخنانی که ممکن است بهانه به دست این و آن داده باشد، صرف‌نظر می‌کنم، هر چند در هر مورد شواهد بسیاری گردآورده‌ام.

پی‌نوشت:

۱. از قبیل علت تناقضات گلستان، چرا شاعر کتابی به نثر نوشت (که معمول نبوده است)، استعارات و کنایات مقدمه گلستان که به نظر من معانی خاصی دارند...
۲. آوردن «لشکر» اشاره به حمله مغول است.
۳. ایهام به دوره سعد بن زنگی.
۴. ایهام به جنگ‌های صلیبی.
۵. صراط المستقیم.

منابع:

۱. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۵۹). بوستان، مصحح غلامحسین یوسفی، تهران: انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی.
۲. _____ (۱۳۸۶). کلیات سعدی، مصحح محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر.
۳. _____ (۱۳۷۴). گلستان سعدی، مصحح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
۴. _____ (۱۳۷۲). شعرهای عربی سعدی شیرازی، تصحیح انتقادی و ترجمه از جعفر مؤیدشیرازی، شیراز: دانشگاه شیراز.
۵. سیف فرغانی، محمد (۱۳۶۴). دیوان سیف‌الدین محمد فرغانی، تصحیح و مقدمه ذبیح‌الله صفا، تهران: فردوس.

شیراز نماد فرهنگی سعدی

دکتر منصور رستگارفسائی

چکیده:

سعدی شیرازی، نخستین شاعر بزرگ فارس است که از دیدگاهی عمیق و همه جانبه نسبت به فرهنگ ایرانی برخوردار است و تمامی لایه‌های آن را با دیدی هوشمندانه می‌بیند و در سخنان خود مظاهر فرهنگی مردم ایران و جلوه‌های متفاوت آن را به طرزی گسترده و با نمایش دقایق و ظرافت‌های رفتاری و کرداری به تجلی می‌گذارد. این جلوه‌های فرهنگی را می‌توان در گلستان با لایه‌های طبقاتی آن از پادشاه تا درویش و با همه ابعاد نیک و بد آن و در بوستان در ترسیم دنیای آرمانی و مطلوب فرهنگی و اجتماعی سعدی و در اشعار غنایی در لایه‌لای عواطف و احساسات شاعر باز یافت. در این مقاله کوشیده شده تا ضمن بررسی جلوه‌های گوناگون این عناصر به ارتباط سعدی با هر یک از این ویژگی‌ها پرداخته شود.

کلید واژه: سعدی، شیراز، فرهنگ، گلستان، بوستان، اشعار غنایی.

روی گفتم که در جهان بنهم	گردم از قید بندگی، آزاد
که نه بیرون پارس، منزل هست	شام و روم است و بصره و بغداد
دست از دام‌نم نمی‌دارد	خاک شیراز و آب رکناباد

(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۰۹)^۱

ملک‌الکلام و افصح‌المتکلمین، سعدی شیرازی (۶۰۶-۶۹۰هـ.ق.) که او را بزرگ‌ترین سخن‌سرای ایران پس از فردوسی دانسته‌اند، نخستین شاعر بزرگ فارس و اندیشمندی است که از دیدی عمیق و همه‌جانبه نسبت به فرهنگ ایرانی برخوردار است و از سطح تا اعماق آن را می‌شناسد و با دیدی هوشمندانه آن را با زبانی ساده که برآیند تجربه‌ها و تفکرات اوست، در شعر و نثر خود به تماشا می‌گذارد. بنابراین طبیعی است که در سخن وی، مظاهر فرهنگی مردم ایران و جلوه‌های متفاوت و متمایز آن، به طرز گسترده و معنی‌دار و با نمایش دقایق و ظرافت‌های رفتاری و کرداری، در تجلی باشد. این نکته در خور توجه است که سعدی چگونه می‌تواند در یک حکایت ظاهراً کم‌اهمیت و به طرز طبیعی و ساده، مایه‌هایی بزرگ فرهنگ قومی خود را به عنوان مایه‌ای برای اندیشیدن و دریافتن و به کار بردن به خوانندگان خود عرضه کند و در عین حال، روحیات فردی و اجتماعی خود را نیز نشان دهد.

جلوه‌های فرهنگی در آثار مختلف سعدی

به نظر می‌رسد که سعدی عالماً عامداً، این فرهنگ را با لایه‌های طبقاتی آن، در گلستان، به تماشا می‌گذارد و در آنجاست که جلوه‌های فرهنگی جامعه را که به همه گروه‌های اجتماعی مربوط است و سعدی به انتقال آن به نسل‌های آینده علاقه‌مند است، در شعر و نثر گلستان در جلوه می‌بینیم و همه ابعاد نیک و بد و مثبت و منفی آن را مشاهده می‌کنیم و جالب آن است که سعدی با واقع‌نگری و شیوه بیان منسجم و کوتاه و روشن‌گر خود، هیچ گروهی را از مشاهده سیمای واقعی خود محروم نمی‌گذارد و به همگان نیش و نوش واقعیت را می‌چشاند و بدین ترتیب است که از پادشاه تا درویش، در گلستان فرصت می‌یابند تا تصویر مثبت یا منفی فرهنگی خود را بنگرند و از دیدن آن متنبه شوند.

«یکی... محمود سبکتکین را به خواب دید که جمله وجود او ریخته بود و خاک شده مگر چشمان او که همچنان در چشمخانه همی گردید و نظر می‌کرد... درویشی به جای آورد و گفت: هنوز نگران است که ملکش با دگران است.» (سعدی، ۱۳۸۳: ۱۲-۱۱).

اما سعدی، در بوستان، علاوه بر آنچه در طرح واقعیات فرهنگی در گلستان انجام می‌دهد، به ترسیم دنیای مطلوب فرهنگی و اجتماعی خود می‌پردازد و جامعه فرهنگی آرمانی خود را معرفی می‌کند و مردم را آنچنان که خود آرزو می‌کند، می‌خواهد:

تنت زورمند است و لشکر، گران ولیکن در اقلیم دشمن مران
که وی در حصاری گریزد بلند رسد کشوری بی‌گنه را گزند

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۷۳)

خبر یافت گردنکشی در عراق که می‌گفت مسکینی، از زیر طاق
تو هم بر دری هستی امیدوار پس امید بر در نشینان، برآر

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۷۵)

اما در اشعار غنایی سعدی که برآمده از احساسات شخصی و عواطف فردی و «من» شاعر است، ناخودآگاه سعدی، بیش از حکمت و خردورزی آگاهانه وی در کار است و آنچه در آنجا مطرح می‌شود، برآمده از فرهنگی است که خودجوشانه و طبیعی، بر اندیشه‌های شاعر حاکم است و ریشه در طبیعت و خاستگاه‌های خانوادگی، فرهنگی و قومی او دارد که شاعر، به نیروی آنها می‌تواند آزادانه و رها، عنان عقل و حکمت و مصلحت و شایست‌نشایست‌های معمول در بوستان و گلستان را از گردن اندیشه بردارد و به آن گونه افکار و اندیشه‌ها، فرصت بروز و ظهور ببخشد. بنابراین در بخش اشعار غنایی سعدی که به لحاظ کمی، بیشترین میزان سخن سعدی را دربردارد، ما به تجلیات فرهنگی طبیعی‌تر و تراوش‌های ناپالوده‌تر ذهن شاعر، دسترسی بیشتری داریم، شاعر در این بخش از اشعار خود، ناآگاهانه و به طرزی طبیعی، رفتار و کردار فردی شیرازی را که در سنین و اوضاع و احوال متفاوت روزگار، در محیط اجتماعی فارس و شیراز و با آداب و رسوم و نگرش‌های عامه مردم این دیار بزرگ شده است، به نمایش می‌گذارد و زلال فرهنگ خانوادگی و شهری خود را در روابط اجتماعی و عاشقانه‌ای که در سخنش در جریان است، نشان می‌دهد و در نتیجه، خواننده از خلال سخن وی درمی‌یابد که شیراز، برای سعدی، تنها یک جغرافیا نیست، بلکه معرف فرهنگی ویژه با خصلت‌های زنده و پایداری است که انسانی والا چون سعدی را می‌پرورد و همه عمر وی را شیفته و

بی‌قرار خود می‌سازد و شعر و نثر و دیگر آثارش را در تحت تأثیر مداوم خود قرار می‌دهد.

«شیراز» در شعر و نثر سعدی، یکی از پربسامدترین واژگان شعر اوست که بیش از ۴۵ بار در دیوان او تکرار می‌شود و محور بیان حقیقی یا استعاره‌ای بسیاری از حوادث و ویژگی‌های فرهنگی این شهر و مردم آن قرار می‌گیرد و این امر در همه آثار وی بیش و کم، مشهود است، اما به کار بردن ۱۸ بیت به گویش محلی و قدیم شیراز در مثلثات سعدی^۲ علاوه بر آنکه تسلط شاعر را بر زبان مادری و غیررسمی شهرش که در آنجا بزرگ شده، نشان می‌دهد، کاربرد آن می‌تواند دل‌بستگی درونی سعدی را نسبت به شیراز و فرهنگ و آداب و رسوم و لهجه مردم آن دیار، به خوبی اثبات کند و آن لهجه را در کنار دو زبان رسمی فارسی و عربی تشخیصی مهم ببخشد. در مقایسه مثلثات سعدی با مثلثات حافظ به این نتیجه می‌رسیم که غزل مثلث حافظ ۷ سطر دارد با ۷ مصراع عربی، ۶ مصراع به گویش شیرازی و ۳ مصراع فارسی که به صورتی نامرتب در تنه شعر به هم آمیخته است. بنابراین می‌توان گفت با آنکه سعدی بسیار بیش از حافظ به دور از شیراز زیسته است، اما تعداد اشعار او درباره شیراز و اشارات او به طبیعت، آداب و رسوم و میراث‌های فرهنگی مردم شیراز، به مراتب بیشتر از حافظ است که همه عمرش را در شیراز گذرانده است، حتی کمیت مثلثات وی نیز، از مثلثات حافظ بیشتر است. به علاوه سعدی در گلستان نیز بیتی به گویش شیرازی کهن آورده است؛ آنجا که حکایت پیرمردی را بازگو می‌کند که به او گفتند: «چرا زن نکنی؟» گفت: «با پیرزن‌نام عیشی نباشد». گفتند: «جوانی بخواه، چون مکنت داری». گفت: «مرا که پیرم، با پیرزن‌ان الفت نیست؛ پس او را که جوان باشد، با من که پیرم، چه دوستی صورت بندد؟»

پَرِ هَفْطَانَلَه جَوْنی می‌کند عَشِیغِ مَقْرِی وَ خَوْ بِنی چَش رَوُشْت

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۰۷)

«پیر هفتاد ساله جوانی می‌کند، چشم خشکیده (= کور) مگر به خواب چشم روشن را

ببیند!»

همچنین سعدی در باب هشتم بوستان نیز واژه‌ای شیرازی به کار برده است:

به آرام دل خفتگان در بُنه چه دانند حال کُم گرسنه؟

(سعدی، ۱۳۸۳: ۲۹۷)

همچنین، سعدی در بسیاری موارد خود را شیرازی، سعدی شیراز یا سعدی از شیراز می‌خواند، در حالی که حافظ همه جا حافظ است و اگر چه به شیراز می‌نازد، اما «حافظ شیرازی» را به کار نمی‌برد:

گوش بر ناله مطرب کن و بلبل، بگذار که نگوید سخن از سعدی شیرازی به

(سعدی، ۱۳۸۳: ۵۵۶)

هر متاعی ز معدنی خیزد شکر از مصر و سعدی از شیراز

(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۷۷)

سعدی در آثار غنایی خود، دیگر در سیمای فردی که درس خوانده نظامیه و عالم و مجلس‌گوی و فقیه و واعظ است، کسی که سرد و گرم روزگار چشیده و تجربه اندوخته روزگار است، ظاهر نمی‌شود، بلکه سخنگوی صادق عواطف و احساسات و ناخودآگاه فرهنگی خویش است که ذوق شیراز او را به خود واقعی‌اش باز می‌گرداند و با این بازگشت، کودکی و نوجوانی و گذشته دور خانوادگی و زندگی در دورانی طلایی از عمر خود را تداعی و احیاء می‌کند و از همه آنچه به دور از شیراز بر او رفته است، پشیمانی می‌جوید و بازگشت او به شیراز، بدین معناست که سعدی به قول خودش، به سرزمین احرار یا فرهنگی که خانه زاد آن است، یا به عبارت دیگر به خویشستن خویش، باز می‌گردد.

شیراز فرهنگی سعدی

هنوز واقعاً بر اهل تحقیق مسلّم نیست که فوران ذهن خلاق سعدی در نثر و نظم، از چه زمانی آغاز شده است و شعرهای دوران آغاز شاعری وی، پیش از دوران مهاجرت از شیراز و بازگشت او به شیراز، کدام است و آثار عربی وی در چه دورانی از سفر و در کدامین سرزمین‌ها سروده شده است و قالب‌های شعر و نثر وی، چه ارتباط معنی‌داری با دوران زندگی وی در شیراز یا مهاجرت دارند؛ اما آنچه مسلّم است این است که بازگشت سعدی به شیراز را می‌توان نقطه عطف بزرگ زندگی شاعر و آغاز

دوران سکون و آرامش و شهرت و مسندیابی به حق وی در صدر مجلس نظم و نثر در زبان و ادبیات فارسی دانست که سبب می‌شود شاهکارهای ادبی او؛ بوستان و گلستان در سال‌های ۶۵۵ و ۶۵۶ هجری در شیراز خلق شود، ولی غزلیات وی که مبین عواطف و احساسات و ناخودآگاه شخصی شاعر هستند، دارای تاریخ و مکان سرایش معینی نیستند، اما مضمون آنها در شناخت فرهنگ و روحیات شخصی سعدی، در ارتباط با زاد بومش شیراز، بسیار راه گشاست. به عنوان مثال در ضمن غزل - قصیده‌های سعدی، به شهر آشوبی زیبا برمی‌خوریم که «بازگشت به شیراز» عنوان دارد و از کلمه به کلمه آن، دلبستگی شدید به شیراز و محیط و مردم آن و دلزدگی از دوری از این شهر مادر بوم، که آن را شهر عزیزان کریم، دریای گهر و دیار اهل هنر می‌نامد، دیده می‌شود:

سعدی اینک به قدم رفت و به سر باز آمد	مفتی ملت اصحاب نظر باز آمد
فتنه شاهد و سودا زده باد بهار	عاشق نغمه مرغان سحر باز آمد
تا نپنداری کاشفتگی از سر بنهاد	تا نگویی که ز مستی به خبر باز آمد
دل بی‌خویشتن و خاطر شورانگیزش	هم‌چنان یاوگی و تن به حضر، باز آمد
سال‌ها رفت مگر عقل و سکون آموزد	تا چه آموخت کز آن شیفته‌تر، باز آمد
عقل بین، کز بر سیلاب غم عشق گریخت	عالمی گشت و به گرداب خطر باز آمد
تا بدانی که به دل، نقطه پا بر جا بود	که چو پرگار بگردید و به سر، باز آمد
و که چون تشنه دیدار عزیزان می‌بود	گویا آب حیاتش به جگر باز آمد
پای دیوانگی‌اش برد و سر شوق آورد	منزلت بین که به پا رفت و به سر باز آمد
میلش از شام به شیراز به خسرو مانست	که به اندیشه شیرین، ز شکر باز آمد
چه ستم کاو نکشید از شب دیجور فراق	تا بدین روز که شب‌های قمر، باز آمد
بلعجب بود که روزی به مرادی برسد	فلک خیره کش از جور مگر باز آمد
دختر بکر ضمیرش پس از این	جور بیگانه نبیند که پدر باز آمد
نی چه ارزد دو سه خر مهره که در پیله اوست	خاصه اکنون که به دریای گهر باز آمد
چون مسلم نشدش ملک هنر چاره ندید	به گدایی به در اهل هنر باز آمد

(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۳۹)

این نوع شیفتگی به شهر و دیار، در بوستان سعدی هم که قدیم‌ترین اثر تاریخ‌دار اوست و در سال ۶۵۵ هجری سروده شده، دیده می‌شود و شاعر در سبب نظم کتاب، پس از اشاره به سفرهای دور و دراز خود، تولّای مردم این بوم پاک را دلیل بازگشت خود به شیراز می‌داند و می‌سراید:

در اقصای عالم بگشتم بسی به سر بردم ایام با هر کسی
چو پاکان شیراز خاکی نهاد ندیدم که رحمت بر این خاک باد
تولّای مردان این پاک بوم برانگیختم خاطر از شام و روم

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۵۹)

در مقدمه گلستان هم که در آغاز اردیبهشت ماه سال ۶۵۶ هجری قمری در شیراز نوشته شده، همین دلبستگی را با ستایشی همه جانبه و شاید اغراق‌آمیز از فضای فرهنگی شیراز دوران ورود خود به این شهر، بروز می‌دهد که بیش از آنکه بتوان آن را تعارف‌آمیز دانست، می‌تواند بیان‌کننده اوج احترام و عشق سعدی به شیراز و فرهنگ و هنر و میراث ادبی و فرهنگی آن در روزگار مقارن با ورود وی به شیراز باشد، آنجا که می‌گوید: «فکیف در نظر اعیان حضرت [شیراز] خداوندی عزّ نصره که مجمع اهل دل است و مرکز علمای متبحّر، اگر در سیاحت سخن دلیری کنم، شوخی کرده باشم و بضاعت مُزجاة، به حضرت عزیز آورده و شبّه در جوهریان جوی نیارد و چراغ، پیش آفتاب، پرتوی ندارد و مناره بلند، بر دامن کوه الوند پست نماید.... نخل‌بندی دانم، ولی نه در بستان، شاهی فروشم، ولی نه در کنعان،... اما به اعتماد سِعت اخلاق بزرگان که چشم از عوایب زیردستان بپوشند و در افشای جرایم کهتران نکوشند، کلمه‌ای چند به طریق 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،... ایزد تعالی و تقدّس خطّه پاک شیراز را به هیبت حاکمان عادل و همّت عالمان عامل تا زمان قیامت در امان سلامت نگه‌دارد.» (سعدی، ۱۳۸۳: ۳).

در ضمن قصاید فارسی سعدی نیز، شهر آشوب کوتاهی وجود دارد که شاعر در آن، شیراز را بهشت روی زمین، تختگاه سلیمان، حضرت راز، مدفن هزاران پیر و ولی که

کعبه آنان را طواف می‌کند، شهر نیک مردان، قبةالاسلام و بالاخره شهباز شهرها می‌خواند:

خوشا سپیده دمی باشد آنکه بینم باز	رسیده بر سر الله اکبر شیراز
بدیده بار دگر، آن بهشت روی زمین	که بار ایمنی آرد، نه جور و قحط و نیاز
نه لایق ظلمات است بالله این اقلیم	که تختگاه سلیمان بدست و حضرت راز
هزار پیر ولی بیش باشد اندر وی	که کعبه بر سر ایشان همی کند پرواز
به ذکر و فکر و عبادت به روح شیخ کبیر	به حق روزبهان و به حق پنج نماز
که گوش دار تو این شهر نیک مردان را	ز دست ظالم بد دین و کافر غمّاز
به حق کعبه و آن کس که کرد کعبه بنا،	که دار مردم شیراز، در تجمل و ناز
هر آن کسی که کند قصد قبةالاسلام	بریده باد سرش، همچو زرّ و نقره، به گاز
که سعدی از حق شیراز روز و شب می‌گفت	که شهرها همه بازند و شهر ما شهباز

(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۵۳)

ولی سعدی در غزلیاتش، بیش از دیگر قالب‌های شعرش، ستایشگر شیراز، مردم، طبیعت و بزرگان علم و ادب و فرهنگ این دیار است و حتی ستایش‌های سعدی از کلام و سخن خویش نیز به نوعی با شیراز و مردم با ذوق و سخن سنج آن پیوند می‌یابد. سعدی باد صبح و خاک شیراز را آتشین و شورانگیز می‌شمارد که آتش عشق را شعله‌ور می‌سازد و در هر کس که بگیرد، آرام و قرار از وی می‌رباید:

مستی از من پرس و شور عاشقی	و آن کجا داند که دُرد آشام نیست
باد صبح و خاک شیراز آتشی است	هر که را در وی گرفت آرام نیست

(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۹۴)

و طبعاً همیشه دعاگوی این شهر و مردم آن است و این دعا را در جاهای دیگر نیز تکرار می‌کند:

برآر دست تضرّع، ببار اشک ندّم	ز بی‌نیاز بخواه، آنچه بایدت به نیاز
سر امید فرودار و روی عجز، بمال	بر آستان خداوندگار بنده‌نواز
به نیک مردان، یارب که دست فعل بدان	ببند بر همه عالم، خصوص بر شیراز

(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۵۴)

و در اشعار عربی خود نیز شیراز و فارس را از دعا فراموش نمی‌کند:

دُم، يَا سَحَابُ لَجَوُ الْفُرسِ مُنْبَسِطاً وَأَمْطُرُ، نَدَاكَ عَلَى الْحَضَارِ وَالْبَادِي
خَيْرُ أُرِيدَ بِشِيرَازٍ خَلَلْتُ بِهِ يَا نِعْمَةَ اللَّهِ! دَوْمِي فِيهِ وَأَزْدَادِي
(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۹۸)

شیراز، نماد خانواده و هویت سعدی

شیراز، زادگاه سعدی است و در هر فرصتی با افتخار، انتساب خود را به این شهر خاطر نشان می‌سازد: «گفتم ای پسر خوارزم و ختا، صلح کردند و زید و عمرو را همچنان خصومت باقی است، بخندید و مولدم پرسید. گفتم: خاک شیراز. گفت: از سخنان سعدی چه داری؟ گفتم:

طبع تو را تا هوس نحو کرد صورت صبر از دل ما محو کرد
ای دل عشاق به دام تو صید ما به تو مشغول و تو با عمرو و زید؟!
(سعدی، ۱۳۸۳: ۹۶)

سعدی خود را پرورده شیراز و بلبل این شهر می‌داند که از معدن شیراز برخاسته است:

هیچ بلبلی نداند این دستان هیچ مطرب ندارد این آواز
هر متاعی ز معدنی خیزد شکر از مصر و سعدی از شیراز
(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۷۷)

و خاک مشکبوی شیراز را دوست دارد:

یا رب آن روی است یا برگ سمن یا رب آن قد است یا سرو چمن
فَیَح ریحان است یا بوی بهشت خاک شیراز است یا باد ختن
(سعدی، ۱۳۸۳: ۵۳۸)

و معشوق او در این خاک عنبرین با زلف پریشان و چشمانی خمار که بامدادان از خواب نوشین برخاسته، دیدنی است:

این نسیم خاک شیراز است یا مشک ختن یا نگار من پریشان کرده زلف عنبرین
بامدادش بین که چشم از خواب نوشین برکند گر ندیدی سحر بابل در نگارستان چین

گرسرش داری، چو سعدی سر بنه مردانه وار باچنین معشوق نتوان باخت عشق، الا چنین
(سعدی، ۱۳۸۳: ۵۵۱)

پدر سعدی

شیراز، خانهٔ سعدی است که همهٔ عهد خردی و نوجوانی و دوران پیری خود را در آن به سر برده است و یادآور پدر، مادر و خانوادهٔ اوست که با همهٔ فراز و فرودهای زندگی وی پیوند خورده است و «پدر» این خانواده نقشی بسیار احترام‌آمیز و سنجیده دارد. آنکه چنین می‌نماید که پدر سعدی در خدمت ملوک و بزرگان شیراز و شاید از صاحب‌منصبان آن شهر بوده و سعدی در قطعه‌ای که متأسفانه معلوم نیست دربارهٔ چه کسی است، بدان اشاره دارد:

پدرم بندهٔ قدیم تو بود	عمر در بندگی به سر برده است
بنده‌زاده که در وجود آمد	هم به روی تو دیده بر کرده است
خدمت دیگری نخواهد کرد	که مرا نعمت تو پرورده است

(سعدی، ۱۳۸۳: ۷۸۱)

اما هرگز به صاحب‌جاهی پدر نمی‌نازد، بلکه «پدر» در سخن وی، علاوه بر مفهوم متعارف و معمول خانوادگی آن، در معانی وسیعی چون یک عالم متقی، یک خردمند، دانای حکیم با سعهٔ صدر فراوان به کار می‌رود و به همین جهت، گاهی حضور «پدر» در حکایات سعدی کافی است که شیراز را به خاطر خواننده بیاورد، عهد خردی سعدی را تداعی کند و نشان دهد که داستان در این شهر اتفاق افتاده است.

در گلستان حکایت‌هایی وجود دارد که «پدر»ی خردمند در آنها نقشی مهم دارد و در اغلب آنها می‌توان تصور کرد که مراد پدر خردمند، خود سعدی است که همه قبیلهٔ وی عالمان دین بودند و به نظر می‌رسد که در بسیاری از حکایات سعدی «خردمند»، «دانا» و «عالم» وصف دیگر «پدر» خود او باشد و هر جا که سعدی می‌خواهد حکایتی پندآمیز از پدر خویش و روزگار طفلی و صباوت خود بیان کند، آن را از قول خردمند، حکیم یا دانایی نقل می‌کند که مسلماً در کودکی برای سعدی مظهر کمال و خرد کامل بوده است. به حکایت‌های زیر از گلستان بنگرید که در هر یک می‌توانید «سعدی» کودک یا نوجوان را در محضر پدر خردمندش ببینید:

تو پاک باش و مدار ای برادر از کس باک به یاد دار که این پندم از پدر یادست
(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۳۳)

و هنگامی که سعدی در گلستان، حکایت حکیمی را که پسران را پند می‌دهد، نقل می‌کند، ناخودآگاه پندهای پدر دانش‌پرور خود را به خاطر می‌آورد: «حکیمی پسران را پند همی داد که جانان پدر هنرآموزید که ملک و دولت دنیا، اعتماد را نشاید و سیم و زر در سفر بر محلّ خطر است. یا دزد به یکبار ببرد، یا خواجه به تفاریق بخورد، اما هنر چشمه زاینده است و دولت پاینده و هنرمند هر جا که رود، قدر بیند و بر صدر نشیند:

وقتی افتاد فتنه‌ای در شام هر کس از گوشه‌ای فرا رفتند
روستازادگان دانشمند به وزیری پادشا رفتند
پسران وزیر، ناقص عقل به گدایی به روستا رفتند»

(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۰۹)

و در حکایت زیر که صریحاً به زندگی سعدی مربوط است، پدرش را با آنچنان منزلت روحانی و باز یافتگی فرهنگی توصیف می‌کند که در مقام شب خیزی و تعبّد و حسن نظر، به مقام عارفان بزرگ و رفتارهای آنان شبیه می‌سازد: «یاد دارم که در ایام جوانی متعبّد بودمی و شبخیز و مولع زهد و پرهیز. شبی در خدمت پدر رحمه‌الله علیه نشسته بودم و همه شب دیده بر هم نبسته و مصحف عزیز بر کنار گرفته و طایفه‌ای گرد ما خفته. پدر را گفتم: از اینان یکی سر بر نمی‌دارد که دوگانه‌ای بگذارد؟ چنان خفته‌اند که گویی مرده‌اند. گفت: ای جان پدر! تو نیز اگر بخفتی، به که در پوستین خلق افتی؛

نبیند مدّعی جز خویشتن را که دارد پرده پندار در پیش
گرت چشم خدا بینی ببخشند نبینی هیچ کس عاجزتر از خویش»

(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۲)

طبیعی است که از دست دادن چنان پدری، برای سعدی، دردی بزرگ و داغی همیشگی به شمار می‌آید و «درد یتیمی» به درد همیشگی وی بدل می‌گردد و سبب می‌شود تا نسبت به یتیمان عاطفتی بی‌نهایت داشته باشد و این حالت را در بوستان و گلستان، بروز دهد و به تصویر کشد:

پدر مرده را سایه بر سر فکن
ندانی چه بودش، فرو مانده سخت
چو بینی یتیمی، سر افکنده پیش
یتیم ار بگیرد که نازش خرد؟
الا تا نگرید که عرش عظیم
به رحمت بکن آبش از دیده پاک
اگر سایه‌ای خود برفت از سرش
من آنکه سر تاجور داشتم
اگر بر وجودم نشستی مگس
کنون دشمنان گر برندم اسیر
مرا باشد از درد طفلان خبر
یکی خار پای یتیمی بکند
همی گفت و در روضه‌ها می‌چمید

غبارش بیفشان و خارش بکن
بود تازه، بی‌بیخ، هرگز درخت؟!
مده بوسه بر روی فرزند خویش
وگر خشم گیرد، که بارش برد؟
بلرزد همی چون بگیرد یتیم
به شفقت بیفشانش از چهره خاک
تو در سایه خویشتن پرورش
که سر در کنار پدر داشتم
پریشان شدی خاطر چند کس
نباشد کس از دوستانم نصیر
که در طفلی از سر برفتم پدر
به خواب اندرش دید پیر خجند
کز آن خار، بر من چه گل‌ها دمید

(سعدی، ۱۳۸۳: ۲۰۰-۱۹۹)

مادر، سرچشمه محبت زلال سعدی

مادر، برای سعدی بیش از آنکه زنی باشد که فرزندی را زاده و وی را بزرگ کرده است، با اعتبار فرهنگی و عاطفی ویژه‌ای تعریف می‌شود که بار فرهنگی آن بسیار بیشتر از معنای عاطفی و متداول آن است. به علاوه، یاد مادر، نماد کودکی‌ها و جوانی‌های سعدی است و روزگاران خوش گم گشته او، بنابراین مادر نیز به همان اندازه پدر، اما به جهاتی دیگر، برای او بزرگ و بسی محترم است:

کنار و برِ مادر دلپذیر
درختی است بالای جان پرورش
نه رگ‌های پستان درون دل است
به خونش فرو برده دندان چو نیش

بهشت است و پستان، در او جوی شیر
ولد، میوه نازنین در برش
پس از بنگری، شیر، خون دل است
سرشته در او مهر خوانخوار خویش

(سعدی، ۱۳۸۳: ۲۹۴-۲۹۳)

و با پدر و مادر است که دوران زندگی کودکانه و کودکی‌های همگان و آداب و رسوم رایج در شیراز، در کلام سعدی به نمایش گذاشته می‌شود:

شنیدم که نابالغی روزه داشت	به صد محنت آورد روزی به چاشت
به کُتابش آن روز سائق نبرد	بزرگ آمدش طاعت از طفل خرد
پدر دیده بوسید و مادر، سرش	فشاندند بادام و زر بر سرش
چو بر وی گذر کرد یک نیمه روز	فتاد اندر او آتش معده سوز
به دل گفت: اگر لقمه چندی خورم	چه داند پدر غیب، یا مادرم
چو روی پسر در پدر بود و قوم	نهان خورد پیدا به سر، برد صوم
که داند چو در بند حق نیستی	اگر بی‌وضو در نماز ایستی
پس این پیر از آن طفل نادان‌تر است	که از بهر مردم به طاعت در است
کلید در دوزخ است آن نماز	که در چشم مردم گزاری، دراز

(سعدی، ۱۳۸۳: ۲۶۴-۲۶۳)

و حکایت نافرمانی فرزندی از مادر خویش، نشان دهنده عشق و صف‌ناپذیر سعدی به مادر است:

جوانی، سر از رای مادر بتافت	دل دردمندش به آذر بتافت
چو بیچاره شد، پیشش آورد مهد	که ای سست مهر فراموش عهد
نه گریان و درمانده بودی و خرد؟	که شب‌ها ز دست تو خوابم نبرد
نه در مهد، نیروی حالت نبود	مگس راندن از خود مجالت نبود؟
تو آنی که از یک مگس رنجه‌ای	که امروز سالا و سرپنجه‌ای

(سعدی، ۱۳۸۳: ۲۹۴)

که همین حکایت را با عباراتی دیگر در گلستان مکرر می‌کند: «وقتی به جهل جوانی، بانگ بر مادر زدم. دل آزرده به کنجی نشست و گریان همی گفت: مگر خُردی فراموش کردی که درشتی می‌کنی؟»

چه خوش گفت زالی به فرزند خویش	چو دیدش پلنگ افکن و پیلتن
گر از عهد خُردیت، یاد آمدی	که بیچاره بودی در آغوش من

نکردی در این روز، بر من جفا که تو شیر مردی و من پیرزن»
(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۰۶)

معشوق شیرازی، نماد عشق سعدی به شیراز

سعدی و شیراز و عشق، از هم جدایی ناپذیرند. سعدی، شیراز را شهر یار و دلداری خود می‌شناسد و بسیاری از غزلیات عاشقانه وی، در ستایش یاری شیرازی است که فارغ از نظربازی‌ها و دل مشغولی‌های دوران جوانی شاعر، در شعر و نثر سعدی منعکس می‌شود و رنگ و منشی واحد و یگانه ندارد، اما گاهی تا عشقی روحانی و عارفانه اوج می‌گیرد. سعدی به طور کلی در اشعار دوران دوری از شیراز، شوریده‌ای است در غربت که یاد یار و دیار لحظه‌ای او را رها نمی‌کند و اشعار فراقی وی، همه حکایت از این دارند که او از سکونت در غربت، دل زده است و چون صورتی بی‌جان، در آنجا زندگی می‌کند، و پیوسته چشم به راه پیک، نامه‌ای یا پیامی است که چون نمی‌رسد، از نسیم می‌خواهد تا از شیراز بگذرد و از یار برایش خبری بیاورد:

خرم آن بقیعه که آرامگه یار آنجاست	راحت جان و دوی دل بیمار آنجاست
من در این جای، همین صورت بی‌جانم و بس	دلم آن جاست که آن دلبر عیار آنجاست
تنم این جاست سقیم و دلم آن جاست مقیم	فلک این جاست ولی کوکب سیار آنجاست
آخر ای باد صبا، بویی اگر می‌آری	سوی شیراز گذر کن که مرا یار آنجاست
درد دل پیش که گویم؟ غم دل با که خورم؟	روم آنجا که مرا محرم اسرار آنجاست
نکنند میل، دل من به تماشای چمن	که تماشای دل آنجاست که دلداری آنجاست
سعدی این منزل ویران چه کنی، جای تو نیست	رخت بر بند که منزلگه احرار آنجاست

(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۶۲)

غزل‌های فراقی سعدی همان‌هاست که در آنها به نحوی از فراق یار و شیراز می‌نالند و یا به دلیلی، به یاد این شهر و مردم آن و دل‌بستگی‌ها و ریشه‌هایش در این دیار می‌افتد:

گر من ز محبتت بمیرم	دامن، به قیامتت بگیرم
آن کس که به جز تو کس ندارد	در هر دو جهان، من آن فقیرم
ای باد بهار عنبرین بوی	در پای لطافت تو میرم

چون می‌گذری به خاک شیراز گو من به فلان زمین، اسیرم
در خواب نمی‌روم که بی‌دوست پهلوی، نه خوش‌ست بر حریم
ای مونس روزگار سعدی رفتی و نرفتی از ضمیرم

(سعدی، ۱۳۸۳: ۵۱۴)

اما روزگاران خوش بازگشت به شیراز، با شکفتگی بیشتر طبع خلاق و شهرت همه‌گیر وی همراه است و شادی و طرب از آن می‌تراود. پیوند خوردن نام سعدی با شیراز، شهرت این شهر و نام او را جهانگیر می‌سازد. در این دوران است که شیراز با جاذبه‌های خاص خود، شور و عشق سعدی را بیش از پیش برمی‌انگیزد:

شنیده‌ای که مقالات سعدی از شیراز همی‌برند به عالم، چو نافه ختنی
مگر که نام خوش در دهان من بگذشت که رفت نام من اندر جهان، به خوش سخنی

(سعدی، ۱۳۸۳: ۵۹۷)

نعیم خطه شیراز و لعبتان بهشتی ز هر دریچه نگه کن که حور بینی و عین را
گرفته راه تماشا بدیع چهره بتانی که در مشاهده، عاجز کنند بتگر چین را

(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۳۰)

این دوران، روزگار خوش وصال یار به شمار می‌آید و با شور و شرهای فراوان سعدیانه، همراه است. و یار برای وی شیراز را مشکین می‌سازد و بی‌او زندگانی برای سعدی ذوق و نشاطی به همراه ندارد:

ذوقی چنان ندارد، بی‌دوست زندگانی دودم به سر برآمد، زین آتش نهانی
شیراز در نبسته است بر کاروان ولیکن ما را نمی‌گشایند، از قید مهربانی
ای بر در سرایت، غوغای عشقبازان همچون بر آب شیرین، آشوب کاروانی

(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۰۱)

معشوق شیرازی، در بازگشت سعدی به شیراز، همان کسی است که در هر جای این شهر که قدم نهاده باشد، سعدی خاک پای او را در چشم می‌کشد:

تو اگر چنین لطیف از در بوستان درآیی گل سرخ، شرم دارد که چرا همی شکفتم

به امید آنکه جایی، قدمی نهاده باشی همه خاک‌های شیراز، به دیدگان برُفتم
(سعدی، ۱۳۸۳: ۵۰۳-۵۰۲)

و عشق این یار است که به سعدی اجازه نمی‌دهد که پا از شیراز برون بگذارد:
ای یار جفا کرده پیوند بریده این بود وفاداری و عهد تو، ندیده
در کوی تو معروفم و از روی تو محروم گرگ دهن آلوده و یوسف ندیده
ما هیچ ندیدیم و همه شهر بگفتند افسانهٔ مجنون به لیلی نرسیده
گر پای به در می‌نهم از نقطهٔ شیراز ره نیست، تو پیرامن من حلقه کشیده
با دست بلورین تو پنجه نتوان کرد رفتیم دعا گفته و دشنام شنیده
(سعدی، ۱۳۸۳: ۵۵۸-۵۵۷)

و یار شیرازی سفر کرده وی که در زیبایی از همگان ممتاز است، کاروانی است از شکر
که به شیراز وارد می‌شود:
کاروانی شکر از مصر به شیراز آید اگر آن یار سفر کرده ما باز آید
هرچه در صورت عقل آید و در وهم و قیاس آنکه محبوب من است از همه ممتاز آید
(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۶۴-۴۶۳)

در اشعار عربی سعدی نیز آهو چشمی است که دل از شاعر می‌رباید:
لَقِيتُ الْأَسَدَ فِي الْغَابَاتِ، لَا تَقْوَى عَلَى صَيْدِي وَ هَذَا الطَّبِيُّ فِي شِيرَازٍ، يَسْبِينِي بِأَحْدَاقِ
(سعدی، ۱۳۸۳: ۵۸۹)

شیراز و عشق سعدی به فرهنگ و هنر و ادب آن
سعدی از اینکه شیرازیان در روزگار اتابک مظفرالدین سلجوق شاه، در امن و امان
و آرامشند، بسیار شاد است:

چه نیک‌بخت کسانی که اهل شیرازند که زیر بال همای بلند پروازند
دعای صالح و صادق، رقیب جان تو باد که اهل پارس به صدق و صلاح ممتازند
(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۴۲-۶۴۱)

او خود را غلام شاعران شیرازی معشوق می‌خواند:
که گفته است که صد دل به غمزه‌ای ببری هزار صید، به یک تاختن بیندازی

ز لطف لفظ شکر بار گفته سعدی شدم غلام همه شاعران شیرازی
(سعدی، ۱۳۸۳: ۵۸۵)

و می‌داند که خوش سخنی، موجب جاودانگی اوست:

ز خاک سعدی بیچاره، بوی عشق آید هزار سال پس از مرگ ار بینبویی
(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۲۱)

هر که سودانامه سعدی نبشت دفتر پرهیزگاری گو بشوی
هر که نشنیده است وقتی بوی عشق گو به شیراز آی و خاک من ببوی
(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۰۹)

شنیدم هر چه در شیراز گویند به هفت اقلیم عالم باز گویند
که سعدی هر چه گوید پند باشد حریص پند، دولتمند باشد
(سعدی، ۱۳۸۳: ۸۲۲)

عشق سعدی به طبیعت شیراز

طبیعت شیراز به ویژه در بهاران، از عوامل دیگر شیفتگی سعدی به این شهر است
خاصه که با دیدار یار همراه باشد:

نفسی وقت بهارم، هوس صحرا بود با رفیقی دو که دایم نتوان تنها بود
خاک شیراز چو دیبای منقش دیدم و آن همه صورت شاهد که بر آن دیبا بود
پارس در سایه اقبال اتابک، ایمن لیکن از ناله مرغان چمن، غوغا بود
شکرین، پسته دهانی، به تفرج بگذشت که چه گویم، نتوان گفت که چون زیبا بود
یعلم الله که شقایق نه بدان لطف و سمن نه بدان بوی و صنوبر نه بدان بالا بود
(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۵۰)

...یکی به حکم نظر، پای در گلستان نه که پایمال کنی ارغوان و یاسمنش
خوشا تفرج نوروز، خاصه در شیراز که بر کند دل مرد مسافر از وطنش
عزیز مصر چمن شد، جمال یوسف گل صبا به شهر در آورد بی‌پرهش
نماند فتنه در ایام شاه، جز سعدی که بر جمال تو فتنه است و خلق بر سخنش
(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۸۴)

عشق سعدی به آثار و مآثر و مظاهر فرهنگی شیراز

سعدی به همهٔ مظاهر فرهنگی شیراز از رجال و بزرگان و نام‌آوران و مکان‌های تاریخی و محلات شیراز دلبستگی فراوان دارد و گاهی به آنها سوگند یاد می‌کند.

۱. مصلاي شیراز

«یکی از ملوک پارس، نگینی گرانمایه بر انگشتی بود، باری به حکم تفرّج با تنی چند خاصان، به مصلاي شیراز برون رفت. فرمود تا انگشتی را بر گنبد عضد، نصب کردند...» (سعدی، ۱۳۸۳: ۷۹).

۲. مسجد آدینه و سرای اتابک

«فی‌الجمله شبی خلوتی میسر شد. قاضی از تنعم نخفتی و به ترنم گفتی:
تا نشنوی ز مسجد آدینه بانگ صبح یا از در سرای اتابک، غریو کوس
لب بر لبی چو چشم خروس ابلهی بود برداشتن، به گفتن بیهودهٔ خروس»
(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۰۰)

۳. خاندان بوبکر سعد و آبادی شیراز در دوران سعدی

برآمد همی بانگ شادی چو رعد چو شیراز در عهد بوبکر سعد
(سعدی، ۱۳۸۳: ۱۸۱)
چه گفتم، چو حل کردم این راز را بشارت خداوند شیراز را
که جمهور در سایهٔ همّتش مقیمند و بر سفرهٔ نعمتش
(سعدی، ۱۳۸۳: ۲۱۷)

۴. روزبها و تربت وی

به ذکر و فکر و عبادت، به روح شیخ کبیر به حق روزبها و به حق پنج نماز
(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۵۳)

دلگیری‌های سعدی از شیراز

دلگیری‌های سعدی از شیراز، در مقایسه با عشق وی بدین شهر، چندان برجسته نیست و به نظر می‌رسد که از مقوله رنجش‌های معمول در زندگی اجتماعی است که

رقیبان، حسودان، غیبت‌کنندگان و مدعیان، همیشه در کار آزار دیگرانند، اما مهم‌ترین دغدغه‌های وی، بیش از آنکه به مردم و دلبستگی‌های او مربوط باشد، از فقر و سختی‌های آن مایه می‌گیرد:

دستگاهی نه، که در پای تو ریزم چون خاک حاصل آن است که چون طبل تهی، پر بادم
می‌نماید که جفای فلک از دامن من دست کوتاه نکند، تا نکند بنیادم
دلَم از صحبت شیراز، به کَلّی بگرفت وقت آن است که پرسى خبر از بغدادم
هیچ شک نیست که فریاد من آنجا برسد عجب ار صاحب‌دیوان، نرسد فریادم
سعدیا حبّ وطن گرچه حدیثی است صحیح نتوان مرد ز سختی که من اینجا زادم
(سعدی، ۱۳۸۳: ۵۰۴-۵۰۳)

و گاهی از اینکه قدر سخنش در این شهر شناخته نیست، می‌نالد چنانکه این دلگیری را در قصیده‌ای در ستایش صاحب‌دیوان بیان می‌کند:

میان عرصه شیراز تا به چند آخر پیاده باشم و دیگر پیادگان، فرزین؟
چو بید بُن که تناور شود به پنجه سال به پنج روز به بالاش بردود، یقطین
ز روزگار برنجم، چنانکه نتوان گفت به خاک پای خداوند، روزگار یمین
(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۷۰)

در تصاویری که سعدی از شیراز عصر خود و کنش‌ها و واکنش‌های عاشقانه خود در این شهر دارد، ناخودآگاه به تبیین روحیات اجتماعی مردم این شهر، به ویژه خانواده و دوستان و طبقات مختلف اجتماعی این شهر می‌پردازد و فرهنگ حاکم بر اخلاق و رفتارهای معاصرانش را به تصویر می‌کشد. در اینجا است که می‌بینیم عاشقی چون سعدی، در شیراز این روزگار، در معرض طعن و ستیز حسودان، عاقلان و دانایان، رقیبان و ملامتگران است و «عشق» با رسوایی و انگشت‌نما شدن و در زبان مردم افتادن، توأم است و «عشق» یک عمل غیر معمول و عشق ورزیدن مایه پشیمانی و رنج و پریشانی به حساب می‌آید و طبعاً یک خرق عادت اجتماعی است که سبب می‌شود عاشق را دیوانه و مجنون بشمارند و عاقلان، عشق را برخلاف عقل و مصلحت بدانند که مستوری و ناموس و تقوا و زهد و پرهیز را بر باد می‌دهد و از همین جاست که می‌بینیم

همه ناصحان و صوفیان و عاقلان و دانشمندان و فقیهان «عاشق» را از عشق ورزی باز می‌دارند.

عشق ورزیدم و عقلم به ملامت برخاست کان که عاشق شد از او حکم سلامت برخاست
هر که با شاهد کلروی به خلوت بنشست نتواند ز سر راه ملامت برخاست
عشق غالب شد و از گوشه نشینان صلاح نام مستوری و ناموس کرامت برخاست
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۶۲)

عاشقی چون سعدی از دوستان و آشنایان به ظاهر دانا نیز در رنج است:
دوستان عیب کنندم که چرا دل به تو دادم باید اول به تو گفتن که چنین خوب، چرایی؟!
(سعدی، ۱۳۸۳: ۶۱۸)

دوستان عیب مگیرید و ملامت مکنید کاین حدیثی است که از وی نتوان بازآمد
(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۳۲)

آنان عشق پنهانی را مایه خونین دلی می‌دانند و عاشق را از آن بر حذر می‌دارند:
کسان عتاب کنندم که ترک عشق بگوی به نقد اگر نکشد عشقم، این سخن بکشد
(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۲۹)

ملامت من مسکین کسی کند که نداند که عشق تا به چه حد است و حسن تا به چه غایت
(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۰۶)

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

دشمنان در مخالفت گرمند و آتش ما بدین نگردد سرد
مرد عشق از ز پیش تیر بلا روی در هم کشد، مخوانش مرد
(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۱۲)

اما سعدی هم این عیب‌جویی‌ها و ملامت‌گری‌ها را «عوامانه» می‌خواند و عشق ورزی را هنر خود می‌داند:

«عوام» عیب کنندم که عاشقی همه عمر کدام عیب!! که سعدی خود این هنر دارد
(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۱۴)

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

گفتم: به گوشه‌ای بنشینم چو عاقلان دیوانه‌ام کند چو پریوار بگذرد
گفتم: دری ز خلق ببندم به روی خویش دردی است در دلم که ز دیوار بگذرد
(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۱۷)

در بسته به روی خود ز مردم تا عیب نگسترند ما را
در بسته چه سود و عالم‌الغیب دانای نهان و آشکارا
(سعدی، ۱۳۸۳: ۴۹)

سعدی در غزلیات عاشقانه خود از دست گروهی می‌نالَد که به نوعی در کار عشق او
اخلال می‌کنند یا او را آرام نمی‌گذارند، اینان عبارتند از:

۱. آسودگان ساحل‌نشین

نالیدن بی‌حساب سعدی گویند خلاف رای دانااست
از ورطه‌ی ما خبر ندارد آسوده که بر کنار دریااست
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۶۰)

۲. بدگویان بدفرجام

چون بخت نیک انجام را با ما به کلی صلح شد بگذار تا جان می‌دهد بدگوی بدفرجام ما
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۴۶)

۳. بی‌بصران

بارها گفته‌ام این روی به هر کس منماید تا تأمل نکند دیده‌ی هر بی‌بصرت
باز گویم نه که این صورت و معنی که تو راست نتواند که ببیند مگر اهل نظرت
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۵۶)

۴. خطا بینان

به روی خوبان گفتی نظر خطا باشد خطا نباشد دیگر مگو چنین که خطاست
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۵۹)

۵. دشمنان

تو دوستی کن و از دیده مفکنم زنها را! که دشمن از برای تو در زبان انداخت
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۵۴)

۶. سرزنش کنندگان

سعدی از سرزنش خلق نترسد هیهات غرفه در نیل چه اندیشه کند باران را؟
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۴۷)

۷. سلامت‌طلبان و پارسایان سلامت خواه

همه سلامت نفس آرزو کند مردم خلاف من که به جان می‌خرم بلایی را
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۴۹)

ما ملامت را به جان جوییم در بازار عشق کنج خلوت پارسایان سلامت جوی را
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۵۰)

۸. طعنه زنندگان

کجایی ای که تعنت کنی و طعنه‌زنی تو بر کناری و ما اوفتاده در غرقاب
اسیر بند بلا را چه جای سرزنش است؟ گرت معاونتی دست می‌دهد، دریاب
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۵۱)

۹. فقیهان

برو ای فقیه دانا به خدای بخش ما را تو و زهد و پارسایی، من و عاشقی و مستی
(سعدی، ۱۳۸۳: ۵۶۳)

۱۰. کامجویان

کامجویان را ز ناکامی چشیدن چاره نیست بر زمستان صبر باید طالب نوروز را
عاقلان خوشه‌چین از سر لیلی غافلند این کرامت نیست جز مجنون خرمن‌سوز را
عاشقان دین و دنیا باز را خاصیتی است کان نباشد زاهدان مال و جاه اندوز را
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۴۴)

۱۱. کوتاه نظران خودپرست

هرکسی را به تو این میل نباشد که مرا کآفتابی تو و کوتاه‌نظر مرغ شب است
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۶۲)

چشم کوتاه‌نظران بر ورق صورت خوبان خط همی بیند و عارف قلم صنع خدا را
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۴۲)

۱۲. خودپرستان

همه را دیده به رویت نگران است ولیکن خودپرستان ز حقیقت نشناسند هوا را
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۴۲)

۱۳. مدعیان

اول پدر پیر خورد رطل دمام تا مدعیان هیچ نگویند جوان را
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۴۷)

۱۴. ملامت کنندگان

سعدی ملامت نشنود و ر جان در این سر می‌رود صوفی‌گران جانی‌ببر، ساقی بیاور جام را
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۴۶)

کسی ملامت وامق کند به نادانی حبیب من که ندیده است روی عذرا را
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۴۱)

۱۵. ناصحان

ای که گفتی دیده از دیدار بت‌رویان بدوز هرچه گویی چاره دانم کرد جز تقدیر را
(سعدی، ۱۳۸۳: ۳۴۴)

پی‌نوشت:

۱. همه شماره‌های سمت چپ اشعار برگرفته از متن کامل دیوان شیخ اجل مصلح‌الدین سعدی شیرازی، به کوشش دکتر مظاهر مصفا، است.
۲. مثلثات به شعرهایی گفته می‌شود که شاعر در سرودن آن از سه زبان یا دو زبان و یک گویش محلی استفاده می‌کرده و نمونه‌های بارز آن مثلثات سعدی و دو غزل مثلث از حافظ و شاه داعی است که شادروان محمد جعفر واجد شیرازی چند سال پیش فاضلانه به تصحیح و شرح و ترجمه آنها پرداخت. ← انواع شعر فارسی، تألیف دکتر منصور رستگارفسایی، انتشارات نوید شیراز، چاپ دوم و نیز: ← واجد شیرازی، محمد جعفر، مثلثات سعدی، یغما، شماره ۲۳۹ مرداد ماه ۱۳۴۷، ص ۲۵۹ به بعد / دکتر جعفر مؤید شیرازی، مثلثات سعدی، حافظ و شاه داعی شیرازی، مهر، شماره ۳۶۷، ۱۳۵۷ / دکتر علی اشرف صادقی، گویش شیرازی، دانشنامه فارس / مجموعه مقالات دکتر نوابی، متن و حاشیه، ص ۲۱۳ تا ۲۱۵. هم‌چنین رجوع شود به مقاله «لهجه شیرازی تا قرن نهم» و نیز «زبان مردم شیراز در زمان سعدی و حافظ» ص ۲۱۳ و ۲۳۶ مجموعه مقالات دکتر نوابی با مقدمه «نوید دیدار» از محمدجواد واجد.

منابع:

۱. سعدی، مصلح‌بن عبدالله (۱۳۸۳). متن کامل دیوان شیخ اجل سعدی شیرازی، به کوشش مظاهر مصفا، تهران: روزنه.

بررسی تطبیقی اخلاق از دیدگاه کانت و سعدی

محمدرضا خالصی

چکیده:

سعدی یکی از بزرگ‌ترین، تواناترین و تأثیرگذارترین شاعران ایران است که در تمام فنون سخنوری بر صدر نشسته است. اساس اندیشه‌های او را می‌توان در اخلاقیات جست. آثار او مشحون از افکار اخلاقی است؛ نه تنها گلستان و بوستان که در جای جای آثارش ردپای اخلاقیات دیده می‌شود. هدف این نوشتار آن است که تا ضمن ارائه نظریه اخلاق فضیلت دینی به عنوان تقریری دینی از اخلاق فضیلت در اندیشه و آثار سعدی که متأثر از آموزه‌های مدرسی او در نظامیه بغداد و تحت تأثیر شگفت‌انگیز امام محمد غزالی و نظام اخلاقی او شکل گرفته است، از یک سو؛ و تطابق و تمایز این اندیشه با افکار ایمانوئل کانت که از مهم‌ترین اندیشمندان تحول‌آفرین در زمینه فلسفه و اخلاق در جهان امروز محسوب می‌شود، از سوی دیگر؛ به بررسی و واکاوی بپردازد.

کلید واژه: اخلاق، اخلاق فضیلت دینی، سعدی، غزالی، کانت، اخلاق وظیفه‌گرا.

۱. مقدمه

سعدی شاعر است، او نه فیلسوف است و نه متکلم، نه فقیه است و نه محدث و نه نظریه‌پرداز و تئورسین اندیشه‌های صوفیانه؛ او شاعر است و شعر نیز گونه‌ها و اشکال

و انواعی دارد و از قضا او در همهٔ انواع ادبی نه تنها استاد بلامنازع است که مبدعی است خلاق که در همهٔ اریکه‌های سخن بر صدر نشسته است و از میان انواع ادبی، شعر تعلیمی که از مهم‌ترین کارکردهای ادب پارسی است، بسیاری از شاعران خرد گرا را به خود مشغول کرده و طرفه آن که این قسم از ادب، گسترده‌ترین و دراز آهنگ‌ترین نوع ادب پارسی را نیز شامل می‌شود. (ر.ک. رستگارفسائی، ۱۳۷۲: ۴۰۸؛ شمیسا، ۱۳۸۳: ۲۸؛ ضیف، ۲۰۰۳: ۱۸۹).

محققان بر این باورند که ادب تعلیمی پارسی از مشابهان خود در ادب تازی و اروپایی وسیع‌تر و پُر و پیمان‌تر است (فرشید ورد، ۱۳۷۳: ۷۴) و گویی ادبیات ایران، بی‌آن، بی روح و جان است و خوانندگان ادب پارسی نیز با چنین ویژگی ادبی خو گرفته‌اند.

ماهیت این نوع ادبی دعوت به نیکی و حقیقت و زیبایی است که مزین به دستورالعمل‌های اخلاقی و پیشنهادهای راهکارهای زیست انسانی بهتر و البته همراه با لطائف و ظرایف هنری است. بی‌هیچ تردید سعدی بر چکاد این نوع چکامه جای دارد، او را می‌توان بزرگ‌ترین و مُتَنفَذترین معلم اخلاق عملی این سرزمین دانست (صدیق، ۱۳۳۸: ۱۳).

هر چند سعدی با هر معیار و مقیاس و میزانی، جایگاهی بی‌همتا در ادب فارسی دارد و اصالت و جزالت سخن و عذوبت بیان و غزارت آثار و گستره نفوذ کلامش را با هیچ شاعری جز همشهری فرازمندش حافظ نمی‌توان سنجید؛ اما آنچه در آثار او بیش از هر چیز دیگر رُخ می‌نماید و جلوه‌گری می‌کند، اندیشه‌های اخلاقی اوست، نه فقط برای ما فارسی زبانان که ادیبان دیگر سرزمین‌ها نیز شیفتهٔ این ویژگی بارز سعدی هستند.

دِفرمری (Defermery) فرانسوی در مقدمه گلستان می‌نویسد: گذشته از کلام شیرین و دلنشین سعدی، آنچه مرا به ترجمهٔ این اثر ارزشمند واداشت و مُحَرِّک اساسی کار من گشت، ذکر مسایل اخلاقی - تربیتی در سخنان سعدی بود که این ذوق و شوق را در من پدید آورد. کمتر محقق و مؤلفی را می‌توان یافت که این گونه ژرف و تأثیرگذار وارد معركة اخلاق شده و توفیق را رفیق راه خود کرده باشد. (دبیرنژاد، ۱۳۶۴، ج ۲: ۴۵). حتی

ارنست رنان (Ernest Renan) نیز بر این باور است که آنچه مغرب زمین و اروپاییان را شیفته افکار و اندیشه‌های سعدی کرده، اخلاقیات ژرف و تأثیرگذار اوست. (دبیرنژاد، ۱۳۶۴، ج ۲: ۴۵).

افکار اخلاقی سعدی تنها به اشعار تعلیمی‌اش ختم نمی‌شود و در جای جای آثارش بروز و ظهور دارد. حتی اشعار غنایی او هم خالی از این لطیفه نیست (ماسه، ۱۳۶۹: ۲۵۶).

از سوی دیگر آموخته‌های مدرّسی سعدی در نظامیّه بغداد و نفوذ بسیارِ اندیشه‌های امام ابوحامد غزالی بر او که سعدی، نامش را والاتر و بالاتر از دیگر اندیشمندان و متفکران و با لقب امام مُرشد آورده، غیرقابل کتمان است. سعدی هرچند با فاصله‌ای نزدیک به یک قرن ونیم از ابوحامد، به نظامیّه بغداد، پا نهاد، اما هنوز نظامیه از نفوذ و تأثیر ابوحامد خالی نبود و آثارش همچون گذشته در مجامع علمی، میان طلاب و دانش‌پژوهان زبانزد بود و از مراجع بی‌رقیب آنان محسوب می‌شد. این دانش‌پژوه جوان فارسی با آن همه ذوق و استعداد و نبوغ خدادادی چگونه می‌توانست مجذوبِ عذوبت بیان و جزالت اسلوب و استحکام فکر و قوّت تحلیل و جسارت نقد و طهارت ضمیر غزالی نشود؟

براساس نزدیکی اندیشه سعدی با غزالی و آموزه‌های دینی و فکری مدرّسی او که از خلال آثارش مشهود است، به تبیین و تشریح نظام اخلاقی او پرداخت و با کمی تساهل و تسامح با دیگر مکاتیب اخلاقی به مقایسه نشست و این مقال بر این اساس، سامان یافته و شکل گرفته است.

براساس ادله‌ای که از این پس خواهد آمد، سعدی را می‌توان در جرگه اخلاقیون فضیلت مدار دینی به حساب آورد که با پشتوانه عمیق فکری و آموزه‌های ارزشمند دوران تحصیل و تجربه و علاقه ذاتی، منظومه اخلاقی در آثارش هویدا است.

۲. اخلاق فضیلت و اخلاق فضیلت دینی

۲-۱. سودگرایی (utilitarianism) و اخلاق فضیلت (Virtue Ethics)، دو نوع نظریه غایت گرایانه‌اند (Teleologism) که همراه با وظیفه گرایی (deontologism) به عنوان نظریات اخلاق هنجاری (Normative Theory) مطرح می‌شوند.

غایت گرایان برآنند که اخلاقی بودن فعل بر حسب پیامد و نتایج افعال معین می‌گردد، اما در اخلاق وظیفه‌گرا، بی‌آنکه نتایج به عنوان عامل تعیین‌کننده مدنظر باشند، فعل فی نفسه، از نظر اخلاقی صحیح و ارزشمند است. (ر.ک: W.D.Ross, 1978; C.Fried, 1930)

اخلاق فضیلت دینی که مُنبعث از اخلاق فضیلت، اما بر اساس معیارهای دینی است، در اندیشه مسیحی و اسلامی شکل گرفت و از همان ابتدای فلسفه اسلامی، میان مسلمانان جای خود را باز کرد. فلاسفه و اندیشمندان اسلامی عمدتاً به تعیین و تعریف اقسام فضایل اخلاقی و غیراخلاقی پرداختند. این توجه بیشتر ناشی از انگیزه‌های تربیتی آنها بود که باورهای دینی آنان را به هسمویی اخلاق و دین و جدایی ناپذیری این دو از هم پیش می‌راند. آنها با اینکه تعریف ارسطویی از فضیلت را می‌پذیرفتند، اما با توجه به دیدگاه غایت‌گرایانه خود و تفسیر غایت دینی این فضایل را وسیله‌ای برای نیل به سعادت اخروی تعریف کردند.

آنان بر این باور بودند که فضایل اخلاقی مایه نجات و رستگاری انسان و رساننده او به سعادت جاوید است و رذایل اخلاقی مایه شقاوت همیشگی وی است؛ پس تزکیه نفس از رذایل و آراستن آن به فضایل را از مهم‌ترین واجبات برشمردند و دست یافتن به سعادت حقیقی را بدون آن محال دانستند. (مجتبوی، ۱۳۸۱: ۴۱).

۲-۲. از میان اندیشمندان مسلمان که به اخلاق فضیلت دینی پرداختند، امام محمد غزالی را می‌شود بیش از دیگران در تبیین و توضیح و تشریح اخلاق دینی، فعال و مؤثر و نقش‌پرداز دانست. او در کتاب مهم خود *احیاء علوم الدین* خصوصاً و در دیگر کتاب‌هایش عموماً به اخلاق دینی توجه نمود و به شکلی گسترش اخلاق دینی ترجیع‌بند فکری او شد. می‌توان به ضرس قاطع گفت که ابوحامد بیشتترین تأثیر را بر سعدی در زمینه ارائه اخلاق فضیلت دینی گذاشته است و برای شناخت روش فکری شیخ در اخلاق، ناچار به شناخت اندیشه‌های او حتی به صورتی گذراییم.

اخلاق در اندیشه غزالی، ممزوجی از اخلاق فلسفی - دینی و صوفیانه است که این عناصر نه مستقل از یکدیگر، بلکه تنیده در هم و مکمل یکدیگر در سپهر معرفت اخلاقی او

نقش می‌آفرینند. او معتقد است که اخلاق، علمی شرعی و دینی است که به مدد عقل از تعالیم شرع به دست می‌آید. در جای دیگر نیز اخلاق را هم علمی شرعی و هم علمی عقلی می‌داند و سپس می‌گوید عقل و شرع مکمل یکدیگرند که اشارتی است به سازگار بودن تعالیم عقلی و شرعی، مخصوصاً در باب اخلاقیات و امکان گرد آمدن آن دو در یک نظام اخلاقی واحد.

او معتقد است که شرع، چون از جانب وحی شکل می‌گیرد، آنچه عنوان می‌کند متصل به دریای الوهیت است و با توشه اندک خرد نمی‌توان آن را دریافت. در *الْمُنْقَذِ مِنَ الضَّلَالِ* می‌نویسد: «خردمندان با توشه اندک خرد نمی‌توانند وجه تأثیر داروهای عبادت را که با حدود و اندازه از طرف پیامبران خدا علیهم‌السلام معین و مقرر شده است را دریابند و به ناچار باید از آن تقلید کرد چون پیامبران علیهم‌السلام این خواص را با نور نبوت دریافته‌اند».^۱ (غزالی، ۱۹۶۷: ۱۱۶).

و از همین جا مشخص می‌شود که غزالی اساس اخلاقیات خود را بر دین (وحی) می‌گذارد و هر فضیلتی را با تعالیم دینی می‌سنجد و بعد در شمولایی از دین و شریعت، آن را ارائه می‌دهد. در این اندیشه، مقصد تربیت اخلاقی، وصول به قُرب الهی است. غزالی در واقع، اخلاق و دین را دو روح در یک بدن می‌داند و اگر دین را از او بگیرند، از اخلاق او نیز چیزی بر جای نخواهد ماند. به طور کلی به نظر غزالی، بنیاد اخلاق بر اعتقاد به خداوند استوار است. او حتی وقتی به تشریح فضایل حکمت، شجاعت، عفت و عدل - که آنها را فضایل نفسانی یا خیرات نفسانی می‌خواند - می‌رسد، تمام این فضایل را با رجوع به شریعت، تجزیه و تحلیل می‌کند و معتقد است که همه این فضایل، با آموزه‌های مذهبی اسلام، سر و کار داشته و در زندگی پیامبر اسلام (ص) دیده می‌شوند.

از دیدگاه او حضرت محمد (ص) کامل‌ترین فردی است که این چهار فضیلت اصلی را داراست (غزالی، ۱۹۶۴: ۱۳۲).

به نظر غزالی، فضیلتی از آن فضایل نیست مگر اینکه شرع، مردم را به آنها دعوت کرده و یا رذیلتی که از آنها نهی کرده است. او می‌نویسد: «اخلاق نیک و بد را شرع از هم جدا نموده و در آداب النبی علیه‌السلام آمده و مشهور است». (غزالی، ۱۹۶۴: ۱۳۵). از دیدگاه غزالی هنگامی که نیروی تفکر، تهذیب و پاک شود، حکمتی از آن حاصل می‌شود که می‌توان به وسیله آن، حق و باطل در اعتقادات، صدق و کذب در مقال و زشت و زیبا در افعال را تشخیص داد و راه خود را انتخاب نمود.^۲ (غزالی، ۱۹۶۴: ۲۳۳).

غزالی به جدّ معتقد است که بدون عنایت الهی و امداد او نمی‌توان به تزکیه اخلاقی، دست یافت، از منظر وی مقصود از کسب این فضایل، جلب امداد الهی و در نتیجه، تجلی انوار الهی در جان و دل است.

بنابراین در دیدگاه غزالی مقصود از تربیت اخلاقی وصول به قرب الهی است و این بدون امداد و عنایت خداوند میسر نمی‌شود و از همین روست که اخلاق در ذهن و زبان سعدی شکل می‌گیرد و بسیاری از عناصر معرفت شناختی اخلاقی خود را از غزالی وام می‌گیرد.

۳. سعدی و اخلاق فضیلت دینی

سعدی بر اساس اندیشه دینی - عارفانه خود معتقد است: «بر عارفان جز خدا هیچ نیست». (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۰۹). او همه هستی را در برابر خداوند، چون کرمک شب افروزی می‌داند که در مقابل فروغ خورشید، پیدایی ندارد^۳ و همچون غزالی معتقد است که عقل را به بارگاه او راه نیست:

نه بر اوج ذاتش پرد مرغ و هم	نه در ذیل وصفش رسد، دست فهم
در این ورطه، کشتی فرو شد هزار	که پیدا نشد، تخته‌ای بر کنار ^۴
نه ادراک، در کُنه ذاتش رسد	نه، فکر، به غور صفاتش رسد

(سعدی، ۱۳۶۹: ۳۵)

و درست این اندیشه غزالی است در *کیمیای سعادت*: «و کسانی که در دریای توحید نشستند، بیشتر غرق بدان شدند که سباحت شناختند و بود نیز که فهم آن ندارند که

بیاموزند یا خود به خویشتن غرّه باشند، طلب نکنند و اندرین دریا، غرق شوند، که به دست ما هیچ چیز نیست و همه او می‌کند (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۹۱۸).

در ذهن سعدی خداوند، معشوق است و بندگان صادق و خردمند، در ایمان و عشق به او پایدار و با ثباتند که عشق از معرفت زاید و آنان «به یک جرعه تا نفخه صورمست». تنها راه رسیدن به درگاه او بویی از عشق است که آدمی را مست می‌کند تا با بال محبت به سوی او پرواز کند.

مگر بویی از عشق، مستت کند طلبکار عهد السستت کند
به پای طلب ره بدانجا بری وز آنجا به بال محبت پری^۵

(سعدی، ۱۳۶۹: ۳۵)

عقل، در این وادی نمی‌تواند راه گشا باشد، سعدی راه وصول را در طریقی دیگر می‌جوید:

اگر طالبی کاین زمین طی کنی نخست، اسب باز آمدن پی کنی
تأمل در آیینیه دل کنی صفایی به تدریج حاصل کنی

(سعدی، ۱۳۶۹: ۳۵)

غزالی در این مورد می‌گوید: «چون خداوند تولى دل کس را پذیرد، آن را به نور علم روشن خواهد کرد و چون خدا تولى دلی را بپذیرد، رحمتش بر او فرو می‌ریزد و نور، در دل می‌تابد و سینه گشاده می‌گردد و راز ملکوت بر او مکشوف می‌شود... و حقایق امور الهی در آن می‌درخشند... لذا خلاصه این روش این است که تو خود را پاک و صیقلی کنی و به انتظار رحمت حق بنشینی، همین و بس»^۶ (غزالی، بی‌تا، ج ۳: ۲۰-۱۹). و آنگاه است که:

کسی را در این بزم ساغر دهند که داروی بی‌هوشی‌اش در دهند

(سعدی، ۱۳۶۹: ۳۵)

در اندیشه سعدی، جهان پر از سماع است و مستی و شور و حتی آواز پای ستور هم می‌تواند نشانی از شور و سماع جهان باشد و یا به قول ابوحامد غزالی: خداوند، برای

صاحب‌دلان جمیع ذرات زمین و آسمان را به قدرت گویاکننده‌اش گویا کرده است به‌طوری که آنان می‌شنوند که این ذرات، تسبیح و تقدیس حق می‌کنند.^۷ (غزالی، بی‌تا، ج ۴: ۲۴۸).
سعدی می‌گوید:

توحید گوی او نه بنی آدمند و بس هر بلبل‌ی که زمزمه، بر شاخسار کرد
(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۱۲)

کوه و دریا و درختان، همه در تسبیحند نه همه مستمع، فهم کنند این اسرار
(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۱۹)
با این همه، خدای سعدی دوست داشتنی، مهربان، صمیمی و غمخوار و تکیه‌گاه
بندگان‌ش است و البته این خدای شاعرانه، چندان تشابهی با خدای خشمگین غزالی ندارد.^۸
سعدی همچون غزالی معتقد است که:

خلاف پیمبر، کسی ره گزید که هرگز، به منزل، نخواهد رسید
(سعدی، ۱۳۶۹: ۳۵)

راه سعادت، از دیدگاه او، راه پیامبر اسلام (ص) و راه وحی است.
در اندیشه سعدی، هدف از اخلاقیات و طرح آن، سعادت اخروی است و اساساً نزول
قرآن مجید را برای این منظور می‌داند. «مراد، از نزول قرآن، تحصیل سیرت خوب است
نه ترتیل سورت مکتوب». و فضیلت اخلاقی جز با شریعت محمدی (ص) به دست نمی‌آید:
مُحال است سعدی که راه صفا توان رفت جز بر پی مصطفی
(سعدی، ۱۳۶۹: ۳۵)

چه رند پریشان‌شوریده بخت چه زاهد، که برخود کند کار سخت
به زهد و ورع کوش و صدق و صفا ولیکن، میفزای بر مصطفی
(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۱۸)

غزالی در این مورد می‌گوید: «بدان، که سعادت حقیقی، سعادت اخروی است و آنچه
برای خودش مطلوب است، سعادت اخروی است و در ورای این، غایت یا هدف دیگری
نیست». (غزالی، ۱۹۶۴: ۱۱۸).

بر این اساس، در سپهر اندیشه اخلاقی سعدی، ما با نظام اخلاقی غایت گرایانه‌ای مواجه‌ایم که در آن، عملی خوب است که منجر به سعادت اخروی شود؛ و دیگر آنکه پرورش فضایل و ملکات نفسانی، تنها برای نیل به این سعادت صورت می‌پذیرد و شکل می‌یابد. سعدی از موضع یک مسلمان معتقد، بر این باور است که پیامبر(ص) مصداق کامل مکارم اخلاق است:

بَلِّغِ الْعَلَى بِكَمَالِهِ، كَشَفِ الدُّجَى بِجَمَالِهِ حَسَنَتُ جَمِيعُ خُصَالِهِ، صَلَّوْا عَلَيْهِ وَ آلِهِ
(سعدی، ۱۳۶۴: ۲۹)

و یا: «کریم السجایا، جمیل الشیم». (سعدی، ۱۳۶۹: ۳۵).

اخلاقیات در اندیشه سعدی همانند غزالی، از مبارزه با نفس شروع می‌شود، او با وامی از ابوحامد غزالی می‌گوید:

وجود تو شهری است پُر نیک و بد	تو سلطان و دستور دانا خرد
رضا و ورع نیک‌نامان خُر	هوا و هوس، رهن و کیسه بُر
چو سلطان عنایت کند با بدان	کجا ماند آسایش بخردان؟
تو را شهوت و حرص و کین و حسد	چو خون در رگ‌اند و جان در جسد
هوا و هوس را نماند ستیز	چو بینند سر پنجه عقل تیز
رییسی که دشمن سیاست نکرد	هم از دست دشمن، ریاست نکرد
نخواهم در این نوع گفتن بسی	که حرفی بس، ار کار بندد کسی ^۹

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۵۳)

«... بدان که مثال تن چون شهری است و دست و پای او، اعضاء و پیشه وران شهرند، و شهوت، عامل خراج است و غضب چون شحنة شهر است و دل، پادشاه شهر است و عقل وزیر پادشاه و پادشاه را بدین همه حاجت است تا مملکت راست کند... لیکن شهوت که عامل خراج است، دروغزن و فضولی و تخلیط‌گر است و هرچه وزیر به مخالفت آن بیرون آید...» (غزالی، ۱۳۶۴: ۲۰-۱۹).

سعدی نیز چون غزالی راه تسلط بر نفس را پناه بردن به عقل می‌داند:

هوی و هوس را نماند ستیز چو بینند سر پنجه عقل تیز
(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۵۳)

غزالی گوید: «اجتنب محارم الله تعالى وأدّ فرائض الله سبحانه تكن عاقلاً» (غزالی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۲) «از حرام‌های خداوند بپرهیز و واجبات را به جای آر تا عاقل شوی».

هر دو، تنها امتیاز انسان را بر موجودات دیگر، عقل می‌دانند:

آن را که عقل و همت و تدبیر و رای نیست خوش گفت پرده دار که کس در سرای نیست
(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۶۶)

آدمی را عقل باید در بدن ورنه، جان در کالبد دارد حمار

(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۲۴)

غزالی گوید: «انسان با عقل، خلیفه الله شده است و با عقل نیز می‌تواند به خدای نزدیک شود و با عقل به کمال دین دست یابد، چنانچه پیامبر(ص) فرمود: «آنکس که عقل ندارد دین نیز ندارد».^{۱۰} (غزالی، ۱۹۶۴: ۳۳۱).

در اندیشه غزالی حتی کلمه عقل به طور کلی بیانگر شأن انسانی است: «ویژگی از او که به خاطر آن، خلق شده، همان نیروی عقل و ادراک حقایق اشیاء است». (غزالی، ۱۹۶۶: ۲۱۰)

سعدی بر اساس آموزه‌های دینی و اندوخته‌های ذهنی خویش راه مبارزه با نفس را در دست سرپنجه‌های قدرتمند عقل می‌یابد

عنان باز پیچان نفس از حرام به مردی ز رستم گذشتند و سام

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۵۲)

سعدی بر این باور است که میان عقل و شرع نه تنها هیچ ستیزی نیست، بلکه هر دو بر یک موضع و یک مأوا قرار دادند:

کجا عقل یا شرع فتوی دهد که اهل خرد دین به دنیا دهد؟

(سعدی، ۱۳۶۹: ۸۱)

اما با همه این اوصاف، عقل بی‌عناایت حق و الطاف حق، هیچ کاره است و طی طریق این راه سخت تنها به عناایت خداوند، بسته است که بی‌امداد و عناایت او، وصول به سرمنزلهای تربیت اخلاقی میسر نیست.

غزالی گوید: «عنایت الهی عاملی است که هیچ کس را در طلب فضایل، راهی نیست، جز همراه شدن عنایات حق با او تا به مقصد رسد»^{۱۱} (غزالی ۱۹۶۴: ۱۰۱). در احیاء علوم الدین می نویسد: «تزکیه نفس از رذایل، تنها با لطف و رحمت خداوند جلّ و علاء و کمک او ممکن گردد و اگر به بنده واگذار شود، کمترین شرّ را از خویش دور نتواند کرد».

(غزالی، بی تا، ج ۴: ۳۶۸).

سعدی نیز می گوید:

گر تقویت کنی ز ملک بگذرد بشر و تربیت کنی به ثریا رسد ثری

(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۰۳)

و پس از صدارت عقل بر نفس و همراهی توفیق الهی، اعتدال شکل می گیرد.

مگوی و منه تا توانی قدم از اندازه بیرون و ز اندازه کم

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۵۵)

غزالی نیز اخلاق را چیزی جز اعتدال نمی داند (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۳) و این اندیشه تمامی اخلاقیون فضیلت مدار از سقراط به بعد است که اخلاق را رعایت اعتدال در خصایص و خصایل می دانند.

غزالی بر این باور است که: «چون حد وسط، حقیقتی است میان دو طرف و این در نهایت سختی و غموض است، بلکه باریک تر از پوست و تیزتر از شمشیر، پس لاجرم هر که تواند بر این صراط مستقیم در دنیای خاکی راست ایستد، می تواند بر صراط قیامت که وصفش چنین آمده است، نیز بگذرد».^{۱۲} (غزالی، بی تا، ج ۳: ۲۰۲).

سعدی چون همه آنان که در اخلاق فضیلت مدار گام می زنند، از الگوها و اسوه های اخلاقی بهره می برد. یعنی کسانی، که در پرورش و هدایت ملکات درونی خود موفق بوده و اعمال آنها برخاسته از فضایل درونی است، چون دیگر اخلاقیون فضیلت مدار بر صدر می نشاند و قدر می نهد.

اسوه های اخلاقی (Moral Ideals) انسان های کاملی هستند که بار سنگین خلیفه الهی را بر دوش کشیده و راه پر مخاطره تهذیب اخلاقی را با موفقیت به پیش برده و شاهد سعادت را در آغوش کشیده اند. ارسطو در اخلاق نیکو ماخوس بعد از تعریف فرزاندگی،

از پریکلس (Pricles) و مردمانی چونان او نام می‌برد و آن فرزندگان را واجد قدرت بصیرت و درک مصلحت می‌داند و نماد خیر برای انسان‌ها می‌شناسد. (ارسطو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۹).

غزالی نیز پس از پیامبر اسلام (ص) و خلفای راشدین، بسیاری از صحابه و بزرگان صوفیه را از این نمونه می‌داند و بر اعمال آنها استشهاد می‌کند. سعدی نیز علاوه بر پیامبر اسلام (ص) و خلفای راشدین از لقمان سیه فام که به اشتباه او را به کار گل گرفته‌اند، از بایزید که سحرگاه عید از حمام برون می‌آید و طشتی از خاکستر بر رویش می‌ریزند، از معروف کرخی و حوصله فراوانش، از رفتار آن فرزانه مرد با آن مرد مست، از جوانمردی زاهد تبریزی با دزد نومید، از جنید و دادن نیمی از زاد راهش به سگی گرسنه و درمانده، از امیر شفیقی که از رعیت دشنام می‌شنود. اما او را یاری می‌دهد تا مرکبش را از گل درآورد و... به عنوان قدیسان اخلاقی در جای جای آثارش یاد می‌کند.

هر چند بعضی از اندیشمندان امروز، به نقد قدیسان اخلاقی پرداخته‌اند، مانند سوزان ولف که در مقاله قدیسان اخلاقی (Moral Saints)، آنان را به نقد کشیده و می‌گوید: آنان تمام هم و غم خود را وقف آسایش دیگران می‌کنند و از زندگی خود به طور مطلق، غافلند (Wolf, 1982: 79) و همچنین آنان را بیش از اندازه، کسل کننده و آزار دهنده می‌بیند (Wolf, 1982: 82) و غیر جذاب می‌خواندشان که نمی‌توانند از زندگی خود لذتی ببرند (Wolf, 1982: 84).

یا جسی بلوم (Gesse Bloom) که او نیز بر همین طبل می‌کوبد و زیست قدیسان اخلاقی را غیرمتعادل می‌داند و وجود آنها را برای دنیای امروز، چندان مثمر ثمر نمی‌شناسد،^{۱۳} اما طرفداران اخلاق فضیلت مدار، هماره از آنان به عنوان الگوهای این اخلاق نام می‌برند و بر اعمالشان صحه می‌گذارند و آن رفتار را اسوه و الگویی برای دیگران می‌دانند؛ از این روست که هیک (Hick) در نقدی بر این دیدگاه می‌گوید: «شادی و بهجت روحانی این اسوه‌های اخلاقی را نمی‌توانیم با مقیاس لذائذ معمولی و خاکی

خودمان بسنجیم، آنان از زندگی خود لذتی مضاعف بر لذت ما می‌برند». (هیگ، ۱۳۸۲: ۳۰۰).

اما سعدی از این افراد، چون غزالی بسیار یاد می‌کند و در جای جای آثارش رفتار آن‌ها را گوشزد می‌نماید:

خُنگ آن که آسایش مرد و زن گزیند بر آرایش خویشتن

(سعدی، ۱۳۶۹: ۵۴)

و یا:

نکردند رغبت هنر پروران به شادیِ خویش از غم دیگران

(سعدی، ۱۳۶۹: ۵۴)

۴. کانت و اخلاق وظیفه‌گرا

فلسفه کانت را فلسفه استعلایی (Transcendental philosophy) می‌گویند. او کاربرد مدرسی واژه Transcendental را تغییر داد و کاربرد خاص خویش که دال بر شرایط پیشینی و ضروری امکان تجربه است را جایگزین آن نمود. او استعلا را نه به عنوان گونه‌ای از معرفت به خود ابژه، بلکه صرفاً به عنوان شیوه‌ای از معرفت به راه‌هایی که با آنها به شناختن قادر می‌شویم، یعنی معرفت به شرایط (ضروری) تجربه ممکن تعریف کرده است. (Caygill, 1995: 399)

هایدگر معتقد است که تفکر کانت متمرکز بر امکان‌های هستی آدمی است، لذا تفکر او هستی‌شناسانه است، او بشر را منشأ علم و شناسایی می‌داند. (بیل، ۱۳۸۱: ۱۲۷).

کانت فلسفه خود را به صورت نقادی عرضه می‌کند و نقادی، بررسی توانایی و امکان‌ات آدمی در ساحت‌های مختلف است. او سه ساحت اساسی را از یکدیگر تشخیص می‌دهد. این سه ساحت عبارتند از: شناسایی، اخلاق و زیبایی که در نقد عقل محض، نقد عقل عملی و نقد قوه حکم آنها را بررسی کرده است. کانت نقد خود را در هر زمینه با قید استعلایی همراه می‌کند و از حساسیت استعلایی، منطق استعلایی، تحلیل استعلایی و... سخن به میان می‌آورد و همان‌طور که گفته شد، استعلایی نظامی از مجموعه مفاهیمی

است که شرایط ضروری تجربه ممکن را تبیین می‌کند و این معرفت از چگونگی دستیابی به معرفت تألیفی پیشینی سخن می‌گوید چرا که معرفت استعلایی در فلسفه کانت دقیقاً به معنای معرفت تألیفی پیشینی (Syntheticaa priori knowledge) است. (Kant, 1961: 41). کانت با ایجاد نظام فلسفی خود، نماینده اندیشه مدرنیته شد به طوری که یاسپرس معتقد است که از زمان افلاطون تاکنون هیچ کس انقلابی چنین، در اندیشه مغرب زمین نیافریده است (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۴۲) عده‌ای نیز بر این باورند که کانت عمیق‌ترین اندیشمندی است که تاکنون، نوع بشر پرورده است (راسل، ۱۳۷۳: ۹).

اکثر متفکران غرب که پس از کانت آمده‌اند، به نوعی وامدار او و اندیشه‌هایش هستند. انقلاب کپرنیکی کانت در معرفت‌شناسی با نوشتن کتاب نقد عقل محض (Critique of pure reason) آغاز شد. موضوع خاص این کتاب، تحقیق در شرایط پیشینی (apriori) دانش است و سخن از اصولی است که ضرورت و کلیت را برای همه موضوعات تجربی لازم می‌داند. مطابق نگرش عمومی کانت، شروع تحقیق در شرایط دانش، با این گفته او آغاز می‌شود که «هیچ نوع دانش تجربی بدون امر پیشین ممکن نیست». (Watson, 27: 1976) کانت، پس از نقادی عقل محض، بیش از هر چیز به عقل عملی، اخلاق (Ethic) و تکلیف (Duty) پرداخت.

اخلاق مبتنی بر تکلیف کانت، یکی از مهم‌ترین گام‌های اخلاقی - فلسفی در جهان امروز بود. او این منظومه فکری را برپایه اصالت عقل استوار ساخت؛ اخلاق رواقیون، مالبرانش، لایب نیتس، شوپنهاور و بسیاری دیگر، ناشی از دستگاه ما بعدالطبیعه‌ای آنها ترسیم شده بود، آنها اخلاق را از دین استنتاج می‌کردند، اما کانت اخلاق را مستقل از دین و متافیزیک بنا نهاد و در فلسفه او، این متافیزیک و دین هستند که برپایه اخلاق قرار می‌گیرند.

کانت عقل^{۱۴} را عالی‌ترین قوه نفس و معرفت عقلانی را بالاترین مرحله شناخت، به شمار می‌آورد. کانت در مورد عقل می‌گوید که سرچشمه تمام عناصر و مبادی پیشین و فاعل شناخت [یعنی ماده و روش شناخت، نه صرفاً ابزار شناخت] تلقی می‌شود و دو

جنبه نظری و عملی دارد. کانت با تعیین محدودیت‌های عقل نظری، توجه‌ای شایان به عقل عملی نمود. (Kant, 1986: 59).

در اندیشه کانت عقل از هرچیزی مقدس‌تر است و بهترین معیار برای شناخت و دریافت حقیقت شمرده می‌شود. او در پایان مقاله روشنگری می‌نویسد: «عقل از هرچیز مقدس‌تر و تنها سنگ محک هر نوع حقیقت است، اما مرکز ثقل فلسفه کانت (در حوزه انسان شناسی) عقل عملی است، عقلی که مجهز به اراده یا به تعبیری اراده معقول می‌باشد. کانت، حقیقت انسان را اراده می‌داند و شأن و کرامت آدمی را به آن چیزی که می‌خواهد، مرتبط می‌کند». (Kant, 1998: 69).

در فلسفه کانت، عقلانیت و تفکر به منزله بنیادی‌ترین ویژگی آدمی محسوب می‌شود و آن را به عنوان مبنایی‌ترین معیار کرامت ذاتی انسان معرفی می‌کند، او عقل را دارای شأن ذاتی و نفس الامر می‌داند و بر این باور است که این نیرو تنها به نوع انسان اختصاص یافته است. وی همچنین، عقلانیت را صفتی می‌داند که از میان سلسله موجودات طبیعی به کامل‌ترین حلقه - یعنی انسان - اختصاص یافته است. (کانت، ۱۳۸۴: ۱۱).

از نظر کانت، ذات انسان از دانایی و آگاهی تشکیل می‌شود انسان بودن، دانندگی و خودآگاهی است، هستی ما دانستگی است (یاسپرس، ۱۳۷۲: ۸۷). در اندیشه او، انسان جایگزین خداوند در زمین است.

کانت سه ایده «خدا»، «جاودانگی نفس» و «آزادی» را اصول اخلاق می‌داند. آزادی را در تنظیم نظام اخلاقی‌اش از همان ابتدای کار وارد می‌سازد، اما جاودانگی نفس و خدا را در نهایت و در پرتو غایت نهایی اخلاق، یعنی خیر اعلی (Highest Good) و با توجه به دو جز ترکیبی آن (فضیلت و سعادت) اثبات می‌کند؛ از این رو در پایان نظام اخلاقی‌اش در بحث خیراعلی، دین را بر اخلاق مبتنی می‌سازد.

در واقع کانت با استدلال اخلاقی خود، می‌خواهد نشان دهد که چگونه اخلاق که مستقل از ایمان دینی است به سمت دین هدایت می‌شود (kant, 1988: part6: ۳).

کانت بر اساس این مبانی که مطرح شد، اصول اخلاقی خوب را نیز به دو بخش مشروط (مفید) Qualitied good و ذاتی (مطلق) Intrinsic good تقسیم کرد. او مشابه همین تقسیم را نیز در مورد دستورات اخلاقی به کار برده است «دستورهای اخلاقی مشروط» و «دستورهای اخلاقی مطلق»، از نظر کانت، بیشتر آن چیزهایی که خوب تلقی می‌شوند، فی حد نفسه خوب نیستند، این نوع خوب‌ها، خوب‌های مشروط‌اند، بدین معنا که این خوب‌ها زمینه و مقدمه‌ای برای دستیابی به یک خوب ذاتی هستند مثل هوش، ذوق، قدرت، تشخیص، دلیری، ثروت و تندرستی، ارزش این‌ها ذاتی نیست، چون اگر ذاتاً خوب بودند انسان‌های شرور نمی‌توانستند از آنها و در راستای اهداف ضد اخلاقی‌اشان بهره جویند (اونی، ۱۳۸۱: ۲۳) به همین دلیل کانت، سعادت را نیز خوب مقید می‌داند چرا که عمدتاً سعادت را همین خوب‌های مشروط مثل ثروت، تندرستی، هوش، قدرت و... می‌پندارند. خوب‌های ذاتی یا مطلق، آن خوب‌هایی هستند که غایبند. این خوب‌ها، ارزش درونی دارند و نمی‌توانند وسیله‌ای برای اهداف ضد اخلاقی باشند (اونی، ۱۳۸۱: ۲۵).

۵. مقایسه اخلاق فضیلت‌گرای دینی سعدی و اخلاق وظیفه‌گرای کانت

از آنچه تا اینجا در مورد اخلاق و دین در اندیشه کانت گفته شد با رجوع به بخش پیشین می‌توان تمایزات و تشابهات این دو نوع، اندیشه را مشاهده کرد. سعدی متعلق به نظام اخلاقی پیشین است و کانت در این نظام اخلاقی گام می‌زند. می‌توان، تشابهات و تمایزات این دو اندیشه را براساس این دو اندیشمند بدین شکل بررسی کرد.

الف: هردو برای عقل شأنی ویژه قائل هستند و تمایز انسان با دیگر موجودات را در داشتن عقل می‌دانند و هر دو، نخستین مشخصه انسانی را عقل می‌شناسند. در گستره معنایی که کانت در کتاب نقد عقل عملی به کار می‌برد، عقل منبع و سرچشمه تمام عناصر و مبادی پیشینی موجود در قوه حساسیت و هم عناصر پیشینی قوه فاعله است. عقل برترین نیروی انسان، برای به نظم آوردن ماده شهود و ایجاد عالی‌ترین وحدت در اندیشه است.

پیش از این به اشعار سعدی و سخنان کانت در این مورد اشاره داشتیم؛ اما نکته این است که عقل، در دیدگاه سعدی که سخت متأثر از ابوحامد است، شأن عقل نظری والا و بالا است و در فلسفه کانت شأن عملی عقل مورد توجه است. از نظر سعدی حکمت و دانایی، هویت و کمال انسانی است.

سعدی همواره به شأن الهی عقل توجه دارد و کانت به شأن انسانی آن؛ عقل در دیدگاه سعدی یک ودیعه و آیت الهی در انسان است، اما کانت از استقلال و خودبنیادی عقل سخن می‌گوید، اما هردو عقل را تقدیس می‌کنند و آن را عنصری الهی می‌دانند که در جهان طبیعت در وجود انسان تعبیه شده است.

سعدی، شأن عقل نظری را بر اساس آموزه‌های اندیشمندان اسلامی پیش از خود در ارتباط با عوامل متعالی و غیر انسانی جست‌وجو می‌کند، در حالی که شأن عقل را کانت در بخش عملی آن یعنی اراده معقول می‌جوید. هر دو در مبحث عقل نظری و محدودیت‌های آن برای شناخت مابعد الطبیعه همداستان و همراهند.

کانت بر این باور است که عقل نظری در محدوده خدشناسی و مسایل مابعدالطبیعی کارایی ندارد و اگر پا در آن بگذارد، به تناقض و تعارض دچار می‌شود. و سعدی می‌گوید:

ره عقل، جز هیچ بر هیچ نیست بر عارفان، جز خدا هیچ نیست

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۰۹)

ارباب شوق، در طلبت بی‌دلند و هوش اصحاب فهم، در صفتت، بی‌سرند و پا

(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۰۱)

ب: کانت بر این باور است که عقل چیزی نیست جز تجلی الوهیت و سعدی نیز عقل را به سبب اتصالش به عالم اعلی تقدیس می‌کند و آن را ودیعه الهی می‌شمرد. غزالی در مشکاة الانوار نیز همین نکته را بیان می‌کند که: «عقل نمونه‌ای از نور خدای تعالی است».^{۱۰} (غزالی، ۱۹۶۴: ۷۶).

ج: کانت و سعدی هر دو معتقدند که انسانیت از موجودیت الهی نشأت گرفته است؛ سعدی آدمی را جانشین خدا می‌داند و کانت جایگزین خدا. سعدی شأن انسانی انسان را مرتبط با شأن الهی او تعریف می‌کند و معتقد است که شأن انسانی انسان، همواره در ارتباط با شأن الهی او معنا می‌یابد به همین دلیل انسان، در ذهن و زبان او خلیفه خدا دیده می‌شود. انسان در این نگاه، رویی به حق دارد و رویی به خلق او جامع صفات مستخلف عنه و مثال باری در ذات، صفت و فعل است، اما در نگاه کانت، شأن جانشینی و خلافت انسان به شأن جایگزینی تغییر معنا می‌دهد. هر دو معتقدند که اصل آدمی پاک آفریده شده است.

سعدی: «چو پاک آفریدت به هُش باش و پاک». (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۶۷).

اما سعدی به انسان آرمانی می‌اندیشد و کانت به انسان چون شهروند اخلاقی زمین. هرچند هر دو انسان را فراتر از انسان طبیعی و حسی می‌نگرند و به غایت‌مندی انسان معتقدند. انسان سعدی مخلوقی است که هرچند غایت سایر مخلوقات و موجودات است، اما خود غایت بالذات نیست، ولی انسان کانت فی نفسه غایت است و غایت قصوای خویش محسوب می‌شود.

هر دو انسان را دایر مدار هستی می‌دانند انسان مداری سعدی تنها با خدا محوری شکل می‌گیرد و احترام و تکریم انسان نیز جز در این اتصال معنا نمی‌یابد در حالی که در فلسفه کانت بر ارزش فی نفسه انسان و استقلال او از هر عامل غیر انسانی خود قانون‌گذاری و خود غایت‌مندی استوار است و تعالی انسان در خود اخلاقی او متجلی می‌شود نه در خود الهی او.

د: و از همین راه مسئله دو وجهی بودن آدمی را مطرح کرده‌اند که بشر ممزوجی از خاک و افلاک و خیر و شر است.

ه: مسئله اختیار و اراده انسانی از دیگر مقولاتی است که در اندیشه این دو بزرگ می‌توان بدان پرداخت؛ آنچه در فلسفه کانت بیش از هر چیز دیگری بدان پرداخته شده است مبحث اراده آزاد است، یعنی توانایی انسان در تعیین اعمالش. اراده آزاد از دیدگاه

کانت، توانایی یا قدرت ذهن آدمی در گزینش شیوه عملی یا تصمیم‌گیری است بی آنکه فرد مقید و محدود به علل، ضرورت و یا چیز دیگری باشد. (Versqwar: 1).
در اندیشه شیخ، اختیار چنین رقم نمی‌خورد؛ سعدی که متأثر از تفکر کسب اشعری است، اختیار انسان‌ها را به شکلی دگر می‌بیند. برای روشن شدن این اندیشه، باز به سراغ امام ابوحامد می‌رویم.

سخن غزالی بر این باور است که انسان بر افعال ارادی قدرت دارد، اما خداست که به او این قدرت کاسبه را بخشیده است و مراد او این است که خداوند افعال را می‌آفریند و به بنده، قدرت بر فعل آنها را می‌بخشد و به همین دلیل انسان، کاسب این افعال است و اختیار انسان برای انجام هرکاری تابع اراده اوست نه قدرت او، اتقان فعل از آن خداوند است و نیز قدرت بر تنفیذ آن نیز از جانب هموست و بنده جز اراده در برخی افعال که او را به سوی خیر یا شر متوجه می‌سازد چیزی ندارد. به همین دلیل شیخ، در مورد افعال آدمی می‌گوید:

ای غرّه به رحمت خداوند در رحمت او کسی چه گوید
هر چند مؤثر است باران تا دانه نیفکنی، نروید

(سعدی، ۱۳۶۴: ۸۲۷)

که گفتت به جیحون در انداز تن؟ چو افتاد، هم دست و پایی بزن

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۸۴)

در جایی دیگر می‌گوید:

رزق اگر چند، بی‌گمان برسد شرط عقل است جُستن از درها
ور چه کس، بی‌اجل، نخواهد مُرد تو مرو در دهانِ اژدرها

(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۱۵)

سعدی و غزالی هر دو نقش اراده آدمی را در کسب فضایل کتمان نمی‌کنند و بر آن اصرار دارند و اراده را مرز میان آدمی و جانوران می‌دانند.^{۱۶}

و: از همین جا نکته‌ای دیگر در تمایز اندیشه‌های کانت و سعدی رخ می‌نماید و آن مسئلهٔ عنایت خداوند است. آنچه کانت می‌گوید این است که آدمی به سعی خویش و تنها به سعی خویش به اخلاقیات نایل می‌آید و شاهد فضایل را به آغوش می‌کشد. اما باید دانست از همان زمان که اخلاق ارسطویی وارد تفکر اسلامی شد فیلسوفان و متفکران مسلمان، خلاف ارسطو که می‌گفت آدمی با سعی خویش به فضایل اخلاقی دست می‌یابد، کسانی چون ابن مسکویه، می‌گفتند: فضایل اخلاقی هرچند با سعی و تلاش و جدیت به دست می‌آید، اما شرط لازم آن عنایت خداوند است، تا توفیق در تربیت اخلاقی از جانب او رفیق راه نشود رسیدن به مقصد، تضمین نمی‌گردد». (۱۹۸۳: ۹۵) (Abulquasom,

سعدی نیز بر همین رأی است:

شب تاریک، دوستانِ خدای می‌بتابد چو روز رخشنده
وین سعادت به زورِ بازو نیست تا نبخشد، خدای بخشنده»

(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۹۰)

ز: تمایز دیگر سعدی و کانت در منظومهٔ اخلاقی اشان اخلاق وظیفه مدارانه است که اساس عقیدهٔ کانت را تشکیل می‌دهد. کانت بر این باور است هنگامی که آزادی، بنیان کردار اخلاقی قرار می‌گیرد، هر امری که این آزادی را محدود کند در حکم عاملی است غیر اخلاقی و نابود کنندهٔ اخلاق.

پس تربیت اخلاقی کانت بر این معیار، وظیفه مداراست و فرد به دلیل پیروی از خرد که خاستگاه وجدان اخلاقی است، احساس وظیفه و تکلیف می‌کند و بدون هیچ‌گونه الزام و اجبار بیرونی اقدام به انجام دادن فعل اخلاقی می‌کند، اما در نگاه سعدی هرچند اخلاق باید ملکهٔ درونی شود و خود جوش انجام گیرد، اما شیخ برای تهییج و تشحیذ مخاطب و تشویق و ترغیب او به فضایل بر تمام جوانب زیستی آدمی انگشت می‌گذارد و انگیزه‌های مختلف او را تحریک می‌کند تا به سمت فضایل روی آورد. برای نمونه می‌توان از بخشش نام برد که شیخ چگونه مخاطب خود را به سمت آن ترغیب می‌کند:

۱. بخشش نام نیک از انسان باقی می‌گذارد: «هر که در زندگانی نانش نخورند، چون بمیرد نامش نبرند». (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۸۴).

۲. بخشش بزرگی می‌آورد:

بزرگی بایدت، بخشندگی کن که دانه تا نیفشانی نروید

(سعدی، ۱۳۶۴: ۵۵)

۳. بخشش شکرگزاری از خداوند است:

شکر خدای کن که موفق شدی به خیر زانعام و فضل او نه معطل گذاشتت

(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۷۱)

۴. بخشش ذخیره آخرت است:

آن کس که به دینار و درم خیر نیندوخت سر عاقبت اندر سر دینار و درم کرد

(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۷۱)

۵. بخشندگی باعث آرامش روحی است:

نخواهی که باشی پراکنده دل پراکندگان را زخاطر مهل

(سعدی، ۱۳۶۹: ۷۸)

۶. بخشندگی لذت زندگی را مضاعف می‌کند:

خور و پوش و بخشای و راحت رسان نگه می‌چه داری ز بهر کسان؟

(سعدی، ۱۳۶۹: ۸۳)

۷. بخشندگی عیب پوشی می‌کند:

کس نبیند بخیل فاضل را که نه در عیب گفتنش کوشد

ور کریمی دو صد گنه دارد کرمش عیب‌ها فروپوشد

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۹۳)

ح: تمایز مهم سعدی با کانت در نگاه آن دو به دین نهفته است؛

کانت دین را چنین تعریف می‌کند: «دین به نحو درون ذهنی عبارت است از شناخت

تمام تکالیف به عنوان احکام الهی (kant, 1988, n6: 205) از سوی دیگر کانت، دین را

روح خدا که ما را به کل حقیقت هدایت می‌کند می‌داند. (kant, 1988, n6: 112)

کانت، در یک تقسیم بندی، دین را به «عبادی - وحیانی» و «طبیعی - عقلانی» تقسیم می‌کند. در دید او دین عبادی (Gottesdienstlichen) فاقد ارزش است. او تقرّب به خدا را نیز از طریق اعمال عبادی و انجام تشریفات دینی، نوعی بت پرستی و جادو می‌داند (kant, 1988, n6:128-177).

او دو نوع فریب (Delusion) دینی را تعریف می‌کند:

۱. خرافه دینی: که عبارت است از تلاش برای تقرّب به خداوند از طریق انجام اعمال عبادی.

۲. تعصب دینی: کانت معتقد است که تعصب دینی، مرگ اخلاق عقلی است. (kant, 1988, n6: 238-239).

البته باید توجه داشت که کانت، دیندار معتقدی است و زندگی او بر این موضوع، صحه می‌گذارد، اما دین در دیدگاه او همان اخلاقی است که فلسفه‌اش را برپایه آن بنا نهاده است. سعدی نیز دستور العمل‌های دینی را تنها راه رسیدن به سعادت اخروی می‌داند و در جای جای آثارش به آن اشاره می‌کند:

چه رند پریشان‌شوریده بخت چه زاهد، که برخود کند کار سخت
به زهد و ورع و کوش و صدق و صفا ولیکن، می‌فزای بر مصطفی

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۱۸)

البته سعدی دین مقلدانه را نمی‌پذیرد: «عبادت به تقلید گمراهی است». (سعدی، ۱۳۶۹:

۱۷۸)

و دین را با شناخت و آگاهی توأم می‌داند: «خُنک رهروی را که آگاهی است». (سعدی،

۱۳۶۹: ۱۷۸)

و یا: «رونده بی‌معرفت مرغ بی پر است». (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۸۵)

اما دین او عقلانی نیست به وسیله قلب شناخته می‌شود و یقین حاصل می‌کند. آنچه در اندیشه سعدی و غزالی در مورد عبادات دیده می‌شود این است که نباید تنها به جنبه ظاهری آن اکتفا کرد، دغدغه اصلی آنها این است که تأثیر این عبادت‌ها را بر درون

انسان نمایان سازند، غزالی توجه ای خاص به باطن عبادات دارد، اما به هیچ وجه از ظاهر آن عدول نمی‌کند. (غزالی، ۱۴۰۹: ۸۹).

سعدی نیز بر این باور است:

طاعت آن نیست که بر خاک نهی پیشانی صدق پیش آر که اخلاص به پیشانی نیست
(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۰۸)

طریقت به جز خدمتِ خلق، نیست به تسبیح و سجاده و دلق نیست
(سعدی، ۱۳۶۹: ۵۵)

۶. تشابهات سعدی و کانت در تربیت اخلاقی

اما بخش دیگری که می‌تواند اندیشه‌های سعدی و کانت را بیش از بیش به هم نزدیک کند، مسئله تربیت اخلاقی (Moral Education) است. کانت تعلیم و تربیت را کاملاً امری اخلاقی می‌داند که بی‌تمسک به آن تعلیم و تربیت نامفهوم و عقیم خواهد ماند. (Pinar, 1996: 89). او برای تعلیم و تربیت منزلتی رفیع قایل است؛ از منظر او انسان تنها به واسطهٔ تعلیم و تربیت است که می‌تواند انسان شود. او می‌گوید: «آدمی چیزی جز آنچه تربیت از او می‌سازد، نیست». (Kant, 1991: 2).

کانت معتقد است استعدادهای انسانی در صورتی به طور کامل بروز می‌کند که موجودی با طبیعت برتر از انسان، تربیت او را به عهده گیرد اساسی‌ترین اصول تربیتی کانت در کتاب *Education* او دیده می‌شود که می‌توان اصول مشترک تربیت اخلاقی او و سعدی را بر مبنای همین کتاب به شرح زیر چنین برشمرد:

الف: کانت: «خداوند چنین خواسته که انسان مستقل از غریزه به کمک عقل به فضایل دست یابد». (Kant, 1991: 10)

خور و خواب تنها طریق دد است براین بودن آیین نابخرد است
خنک نیک بختی که در گوشه‌ای به دست آرد از معرفت توشه‌ای
(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۴۵)

ب: کانت: خداوند به آدمی چنین فرموده: «به دنیا آی که تمایل به خیر را به تو ارزانی داشته‌ام بر توست که آن را بپرورانی، خوشبختی و بدبختی تو به خودت بستگی دارد».
(kant, 1991: 11)

تو خاموش اگر من بهم یا بدم که حَمّال سود و زیان خودم
(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۷۰)

ج: کانت: بشر ذاتاً شرور نیست و در انسان چیزی جز خیر و خوبی وجود ندارد
(kant, 1991: 13).

«چو پاک آفریدت به هُش باش و پاک». (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۶۷)
د: کانت: نظام تربیتی ما باید کودکان را برای فردا تربیت کند. (Morsy, 1993: 794).

بیاموز پرورده را دسترنج	وگر دست داری چو قارون به گنج
مکن تکیه بر دستگاهی که هست	که باشد که نعمت نماند به دست
به پایان رسد کیسه سیم و زر	نگردد تهی کیسه پیشه ور
چه دانی که گردیدن روزگار	به غربت بگرداندش در دیار
چو بر پیشه‌ای باشدش دسترس	کجا دست حاجت برد پیش کس؟

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۶۹)

ه: کانت: اگر انتظار داریم که اصلاح وضع جامعه توسط حکام صورت گیرد، باید نخست تغییری در تعلیم و تربیت شاهزادگان و فرزندان اُمرا به وجود آورد زیرا از زمان‌های دور، تربیت ایشان اشتباه رخ داده است... مثل ایشان همچون درختی است که شاخ و برگ خود را به هر طرف که خواسته گسترانیده‌اند (Kant, 1991: 15-18).

«یکی از فضلاء تعلیم ملک‌زاده‌ای همی داد و ضرب بی محابا زدی و زجر بی‌قیاس کردی. باری پسر از بی‌طاقتی شکایت پیش پدر بُرد و جامه از تن دردمند برداشت. پدر را دل به هم برآمد، استاد را گفت که پسران آحاد رعیت را چندین جفا و توبیخ روا نمی‌داری که فرزندا مرا، سبب چیست؟ گفت: سبب آنکه سخن اندیشیده باید گفت و حرکت پسندیده کردن همه خلق را علی العموم و پادشاهان را علی الخصوص... پس واجب آمد معلم پادشه زاده را در تهذیب اخلاق خداوند زادگان. «انتبهم الله نباتاً حسناً» اجتهاد از آن بیش کردن که در حق عوام». (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۵۴).

و: کانت: خوشبختی بدون تربیت اخلاقی غیرممکن است (شاتو: ۱۳۶۹: ۱۹۴).
 دشمن به دشمن آن نپسندد که بی‌خرد بانفس خودکندبه مرادوهوای خویش
 (سعدی، ۱۳۶۴: ۷۹۶)
 ز: کانت: تعلیمات اخلاقی را باید از خردسالی به کودکان آموخت (Kant, 1991: 23).

هرکه در خردیش ادب نکنند در بزرگی فلاح از او برخاست
 چوب تر را چنانکه خواهی پیچ نشود خشک، جز به آتش، راست
 (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۵۴)
 ح: کانت: خداوند آنچه برای خوب بودن لازم است را در ما به ودیعه گذاشته است؛
 تربیت اخلاقی باید بدی‌های انسان‌ها را مهار کند تا به خوبی بازگردند. (kant, 1991: 28).
 مرو از پی هرچه دل خواهدت که تمکین تن نور جان کاهدت
 کند مرد را نفس اماره خوار اگر هوشمندی، عزیزش مدار
 اگر هرچه باشد مرادت خوری ز دوران، بسی نامرادی بری
 (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۴۷)
 ط: کانت: یاد دادن، دوری گزیدن از سستی و کاهلی و تحمل رنج و سختی از
 مهم‌ترین اصول تربیت اخلاقی است و تمایل به تن پروری بزرگ‌ترین آفت آن به حساب
 می‌آید. (kant, 1991: 96).

خردمند و پرهیزگارش برآر گرش دوست داری به نازش مدار
 به خردی درش زجر و تعلیم کن به نیک و بدش وعده و بیم کن
 (سعدی، ۱۳۶۹: ۱۶۴)
 ی: کانت: تربیت اخلاقی باید متعادل صورت گیرد که از طرفی منجر به روحیه بندگی
 کودک نگردد و از سوی دیگر به زورگویی او کمک نکند. (kant, 1991: 101)
 درشتی و نرمی به هم در پیوسته است چو فاصد که جراح و مرهم نه است
 درشتی نگیرد خردمند پیش نه سستی که ناقص کند قدر خویش
 نه مرخویشتن را افزونی نهد نه یکباره تن در مذلت دهد

(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۷۵)

ک: کانت: باید تلاش کرد که علم و عمل را به کودکان آموخت تا با به کارگیری علم و عمل معرفت و دانش آنها وحدت گیرد. (kant, 1991: 106).

هر علم را که کار نبندی چه فایده چشم از برای آن بود آخر که بنگری

(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۵۴)

هر که علم خواند و عمل نکرد بدان ماند که گاو راند و تخم نیفشاند. (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۷۹).

ل: کانت: باید به کودک راست‌گویی و صداقت را آموخت تا بنیان و اساس شخصیتش بر این اصل شکل گیرد (kant, 1991: 108).

اگر راست سخن گویی و در بند بمانی به زان که دروغت دهد از بند رهایی

(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۸۸)

«دروغ گفتن به ضربت لازم ماند که اگر نیز جراحت درست شود، نشان بماند چون برادران یوسف که به دروغی موسوم شدند نیز به راست گفتن ایشان اعتماد نماند». (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۸۸)

م: کانت: کودک باید یاد بگیرد که صریح باشد. (kant, 1991: 108).

گر من سخن درشت نگویم تو نشنوی بی جهد از آینه نبرد زنگ صیقلی

(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۵۶)

«حق گوی را زبان ملامت بود دران». (سعدی، ۱۳۶۴: ۷۵۶)

ن: کانت: نخستین گام در تربیت اخلاقی این است که جوان یادگیرد از شهوت دوری گزیند و تحمل و کف نفس پیشه کند. (kant, 1991: 123).

«جوان، سخت می‌باید که از شهوت بپرهیزد». (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۹۲)

س: کانت: بر اساس فهم کودک و نوجوان باید مطالب اخلاقی برای آنها ارائه شود. (kant, 1991: 134).

نگویم سماع ای برادر که چیست مگر مستمع را بدانم که کیست

گر از برج معنی پَرَد طیر او فرشته فرو ماند از سیر او

اگر مردِ لَهو است و بازیِ ولاغ قوی‌تر شود دیوش اندر دماغ
چه مرد سماع است شهوت پرست؟ به آواز خوش خفته خیزد، نه مست
پریشان شود گل به باد سحر نه هیزم که نشکافدش جز تبر^{۱۷}

(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۱۲)

ع: کودک را باید از ابتدا عزتمند بار آورد (kant, 1991: 136).

«حکیمان گفته‌اند آب حیات اگر فروشند، فی‌المثل به آب روی، دانا نخرد، مردن به علت، به از زندگانی به مذلت». (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۰۳).

* یادداشت‌ها و فهرست منابع فارسی، عربی و انگلیسی این مقاله که بالغ بر ۵۷ منبع می‌باشد، در سایت سعدی‌شناسی به نشانی www.sadishenasi.com قابل دسترسی است.

سعدی در سلاسل جوانمردان

دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی

استاد دانشگاه تهران

چکیده:

در هنر سعدی چیزی وجود دارد که دیگر بزرگان ما کمتر از آن بهره داشته‌اند و آن آزمونگری و تجربه‌گرایی سعدی است در آفاق پهناور حیات و ساحت‌های مختلف زندگی اجتماعی و فردی. او از سفرهای گوناگون خود و تجربه پیشه‌های مختلف یاد می‌کند که ما از آنها آگاهیم و به چگونگی آنها پرداخته‌ایم، اما برخی از تجارب وی همچنان بر ما پوشیده مانده است. در این مقاله کوشیده شده است تا به یکی از گوشه‌های پوشیده مانده تجارب او در آفاق حیات یعنی سنت جوانمردی او که سرآغازش به شاه مردان «علی» (ع) نسبت داده می‌شود، اشاره شود. این امر با بررسی حکایات سعدی و اشارات بسیار وی به جوانمردان و خصوصیات آنان آشکار می‌شود.

کلید واژه: سعدی، سلاسل جوانمردان، ولی.

هیچ کس در این تردیدی ندارد که خداوند در سرشت سعدی جوهر شاعری را در حدّ نهایی آن به ودیعت نهاده بوده است و هیچ کس در این تردیدی ندارد که سعدی در جانب اکتسابی هنر شعر نیز بر مجموعه میراث بزرگان ادب فارسی و عربی اشرافی شگرف

داشته است. هیچ کس در این امر نیز نمی‌تواند تردید کند که سعدی بر تمام معارف اسلامی از فقه و کلام و حدیث و تفسیر و تصوّف و تاریخ و دیگر شاخه‌های این فرهنگ، وقوف کامل داشته است. با این همه اگر محبوبيّت و سلطنت هنری او را در طول این هشت قرن، حاصل این امتیازات او بدانیم، به تمامی حقیقت اشاره نکرده‌ایم؛ زیرا یک نکته برجسته را از یاد برده‌ایم و آن این است که در هنر سعدی چیزی وجود دارد که دیگر بزرگان ما از آن کمتر بهره داشته‌اند و آن آزمونگری و تجربه‌گرایی سعدی است در آفاق پهناور حیات و ساحت‌های مختلف زندگی اجتماعی و فردی؛ همان چیزی که او خود از آن به «معاملت داشتن» تعبیر می‌کند. او از سفرهای گوناگون خود و دیدارهای متنوع و تن به پیشه‌های مختلف دادن خویش در مطاوی گلستان و بوستان و دیگر آثارش، پیوسته ما را آگاه کرده است و من در این لحظه می‌خواهم به یکی از گوشه‌های پوشیده مانده تجارب و معاملات گوناگون او در آفاق حیات اشاره کنم. آنچه از حافظه در این لحظه می‌توانم بنویسم این است که سعدی یکی از ستایشگران آیین جوانمردی است، به ابیاتی از این دست بنگرید:

جوانمرد اگر راست خواهی ولی‌ست کرم پیشه شاه مردان علی‌ست
(سعدی، ۱۳۶۸: ۸۳)

یا:

جوانمردی و لطف است آدمیت همین نقش هیولانی مپندار
(سعدی، ۱۳۶۹: ۱۵۹)

یا:

علم آدمیت است و جوانمردی و ادب ورنی ددی به صورت انسان مصوری
(سعدی، ۱۳۵۶: ۷۵۴)

که بالاترین حدّ انسانیت را در این‌گونه ادبیات، به جوانمردان نسبت می‌دهد و خود تصریح دارد که آخرین حدّ سیر روحانی‌اش، پس از آن همه تحصیل در مدارس علوم اسلامی از قبیل نظامیه بغداد، پیوستن به جوانمردان بوده است:

نشستم با جوانمردان قلاش بشستم هرچه خواندم بر ادیبان
(سعدی، ۱۳۵۶: ۵۷۵)

و بهترین قهرمانان داستان‌های او، از نوع جوانمردانند، چنانکه در داستان آن جوانمرد تبریزی می‌بینیم که دزدی را از راه دیوار به سرای خویش می‌برد و دستار و رخت خود را بدو می‌دهد تا در دزدی ناکام نباشد و در پایان می‌گوید:

عجب ناید از سیرتِ بخردان که نیکی کنند از کرم با بدان

(سعدی، ۱۳۶۸: ۱۳۱)

در چشم‌انداز نخست چنین به نظر می‌رسد که ستایش جوانمردی امری است طبیعی و هر کسی به فضایل اخلاقی اشارتی داشته باشد، همین حرف‌ها را می‌زند؛ اما چنین نیست. برای آن که مسئله قدری ملموس‌تر و روشن‌تر شود، از همشهری بزرگ و بی‌همتای سعدی، خواجه شیراز یاد می‌کنیم که در سراسر دیوانش حتی یک بار هم از کلماتی مانند «جوانمرد» و «جوانمردی» و «فتوت» یاد نکرده است. آیا این یک امر تصادفی است یا می‌تواند ریشه‌هایی در روانشناسی فردی و شخصی سعدی داشته باشد؟ به گفته خودش:

دگری همین حکایت بکند که من ولیکن چو معاملت ندارد سخن آشنا نباشد

(سعدی، ۱۳۵۶: ۴۸۲)

بی‌گمان او، در این قلمرو نیز معاملت و تجربه داشته است. خوشبختانه اسنادی وجود دارد که نشان می‌دهد سعدی در سلاسل فتوت و جوانمردی حضور داشته است و در این راه صاحب سلوک بوده است. در فتوت نامه سلطان، تألیف ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری (متوفی ۹۰۶ یا ۹۱۰)^۱ دو جا به ارتباط سعدی با آیین جوانمردی و فتوت صراحتاً اشارت شده است، نخست به این موارد بنگرید:

الف. در بخشی که ویژه فتوت سقّایان پرداخته است، می‌گوید:

«بدان که سقّایان هم مدّاحانند و هم سقّایان و ایشان جماعتی محترمند و «سند»^۲

ایشان بس بزرگ است...».

بعد در اثبات^۳ فتوت سقّایان و رمزهای مرتبط با آن می‌گوید: «اگر گویند که سقّایی را از که گرفته‌اند؟ بگو از چهار پیغمبر و...». بعد در میان اولیای اسلامی نسبت این پیشه را

به حضرت شاه ولایت (امام علی بن ابی طالب سلام الله علیه) و سپس فرزند برومندش عباس بن علی علیه السلام در صحرای کربلا نسبت می‌دهد که مشک بر دوش کشید تا تشنگان اهل بیت را سیراب کند و در دنباله این سخن می‌گوید: «پس هرکه امروز به عشق شهیدان کربلا سقایی می‌کند به متابعت و موافقت عباس بن علی (ع) است و پیشرو سقّایان اُمّت اوست و هر که این معنی نداند، سقّایی او را مسلم نیست و بعضی اسناد سقّایی در این اُمّت بعد از امیر (ع) و عباس (ع) به سلمان فارسی کنند که پیوسته مشک آب به دوش کشیدی و به خانۀ حضرت فاطمه (سلام الله علیها) آوردی و این نقل نیز درست است که پیر سلمان در این کار، حضرت شاه مردان است و شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی نیز این کار کرده و این طایفه را «حیات بخشان» گویند». (کاشفی، ۱۳۵۰: ۲۹۶).

کاشفی پس از نقل این نکته، می‌پردازد به رموز آداب سقّایی و جای دیگر با تصریح بیشتری از حضور سعدی در سلاسل ارباب فتوّت و جوانمردی سخن می‌گوید.

ب. در فصل هفتم که درباره «سند میان بستن» است، از آدم صفی آغاز می‌کند تا می‌رسد به رسول (ص) و امام علی بن ابی طالب (ع) و بعد می‌گوید: «سند اهل ماوراءالنهر و خراسان و تبرستان و عراق عجم و عرب به سلمان منتهی می‌شود» و بعد می‌گوید: «اگر پرسند که سند سلمانیان چگونه است؟ گوی هر طایفه را سند دیگر باشد، برای آنکه سلمان فارسی میان علی انصاری بست و علی انصاری میان اشجّ مدنی و اشجّ مدنی میان ابومسلم خراسان بست و هم چنین...». (کاشفی، ۱۳۵۰: ۲۹۶).

در دنباله این بحث سندی نقل می‌کند که سند فتوّت مؤلف یعنی کاشفی است و از حضرت شیخ الاسلام قطب الأنام... احمد بن محمد القاینی (نسخه بدل: القاشی) به عنوان شیخ طریقت خود یاد می‌کند و او از تاج الدین علی دهقان و او از درویش جمال الدین بن درویش بابکا غراخوان^۲ و بعد از دو طریق این سند را تا حضرت رسول (ص) می‌رساند و در دنباله این بحث می‌گوید: «اما سند پدر عهدالله: درویش علی دهقان فرزند^۳ حضرت فصاحت شعار، مدّاح اهل بیت سیّد مختار مولانا لطف الله نیشابوری بود و او فرزند مولانا محیی الدین قمی و او فرزند مولانا خواجهی کرمانی و او فرزند افضل المداحین مولانا حسن کاشی و او فرزند مولانا فضل الله الهروی و او فرزند پیر محمد بغدادی و او

فرزند شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی و او فرزند شیخ شهاب‌الدین بزرگ و او فرزند (بزرگ) جوانمرد عارف و او فرزند قطب‌الطریقه اسمعیل قیصری و او فرزند خلاصه‌المشا‌یخ محمد مانکیل و او فرزند خادم‌الفقراء داوود و او فرزند شیخ ابوالعباس نهاندی و او فرزند سید ابوالقاسم رمضان و او فرزند عارف کامل ابویعقوب طبری (نسخه بدل: طبرسی) و او فرزند شیخ کامل سالک عثمان بن محمد و او فرزند شیخ اسحق نهرجوری و او فرزند شیخ‌المشا‌یخ ابویعقوب سوسی و او فرزند شیخ عبدالوحد بن زید و او فرزند (ابونصر کمیل بن) زیاد و او فرزند طریق حضرت امیرالمؤمنین علی کرم‌الله وجهه». (کاشفی، ۱۳۵۰: ۱۲۵).

شاید قدیم‌ترین سندی که در باب سقّایی سعدی وجود دارد، شدّ‌الآزار تألیف معین‌الدین جنید شیرازی (تألیف شده به سال ۷۹۱ قمری) باشد که از قدیم‌ترین اسناد زندگی سعدی است و در آنجا می‌گوید: «و صحب الشیخ شهاب‌الدین عمر السهروردی و کان معه فی السفینة و قیل کان یسقی الماء بیت‌المقدس و بلادالشام مدّة مدیده حتی رأى الخضر علیه السلام فأرواه من زلال الأفضال و الأنعام». (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۴۶۱).

بعد از جنید شیرازی، شاید قدیم‌ترین سند در این زمینه همان نفحات‌الانس جامی باشد که می‌گوید: «و گفته‌اند که وی در بیت‌المقدس و بلاد شام مدّتی مدید سقّایی می‌کرد و آب به مردم می‌داد» (جامی، ۱۳۷۰: ۵۹۸) و بعد از جامی دولتشاه سمرقندی است که تذکرة خود را در سال ۸۹۲ تألیف کرده است. دولتشاه نیز در این کتاب تصریح کرده است که سعدی «سی سال به تحصیل علوم و سی سال دیگر به سیاحت مشغول بوده و... دوازده سال دیگر سقّایی کرده، راه و طریق مردان پیش گرفته است...» (دولتشاه سمرقندی، ۱۳۳۸: ۱۵۲-۱۵۱).

در فتوّت‌نامه‌های دیگر هم به جایگاه سعدی در آیین فتوّت اشارت رفته است. مثلاً در یک فتوّت‌نامه سقّایان آمده است که: «اگر تو را پرسند که در جهان سقّایی چند ولی کرده‌اند؟ جواب بگو: چهار لک^۶ و سی هزار و سیصد و شصت تن ولی‌اند که در کسب دخل کرده‌اند... از ایشان سیصد تن مقدّمند و از سیصد تن هفده تن مقدّمند و از هفده تن هفت تن کاملند: اول حضرت خضر، دویم مهتر الیاس، سیوم خواجه بهرام سقّا، چهارم

شیخ سعدی شیرازی، پنجم عبدالرحمن جامی، ششم خواجه رحیم‌الدین شاه، هفتم ذوالنون مصری» (فتوت‌نامه سقّایان، ۱۳۷۲: ۳۸۹۱).

در یک فتوت‌نامه دیگر که ویژه آهنگران است، نام سعدی نه در شمار آهنگران، بلکه در شمار پیران فتوت، دیده می‌شود. در این فتوت‌نامه، چهار پیر شریعت عبارتند از: آدم و نوح و ابراهیم و محمد(ص)؛ و چهار پیر طریقت عبارتند از: پیر ترکستان خواجه محمد یسومی،^۷ دوم پیر خراسان شاه علی موسی رضا، سیوم پیر کوهستان شاه ناصور^۸ و چهارم پیر هندوستان شیخ فرید گنج شکر؛ و چهار پیر حقیقت عبارتند از: اول جبرائیل و دوم میکائیل و سوم اسرافیل و چهارم عزرائیل؛ و پنج پیر معرفت عبارتند از: اول پیر شاه قاسم انوار، دوم پیر ملایی روم، [سوم پیر] شمس تبریز، چهارم پیر شیخ عطار، پنجم پیر شیخ سعدی. (فتوت‌نامه آهنگران، ۱۳۶۰: ۵۹-۵۳).

تنوع چشمگیر تشنگی در غزل‌های سعدی به حدی است که خبر از اشراف تجربی شاعر نسبت به حالات تشنگان دارد. برطبق آماری که شادروان دکتر مهین صدیقیان از واژه‌های تشنه و تشنگی و تشنگان و امثال آن در غزلیات سعدی داده است (← فرهنگ واژه‌نمای غزلیات سعدی)، سعدی واژه تشنگی و تشنه را ۵۲ بار به کار برده است، حال آنکه حافظ فقط ۱۰ بار از این کلمات سود برده است (← فرهنگ واژه‌نمای حافظ). نسبت ۵۲ به ۱۰ نشان‌دهنده تمایز آشکار این دو شاعر بزرگ است در برخورد با تشنگی. درست است که حجم غزل‌های سعدی تقریباً دو برابر غزل‌های حافظ است، ولی نسبت ۵۲ را اگر نصف کنیم، باز نسبت ۲۶ به ۱۰ خواهد شد و تمایز، تمایزی آشکارا.

این چشمگیر بودن مسئله تشنگی در روانشناسی شعر سعدی می‌تواند در مسائلی از زندگی خصوصی او و از جمله سفرهای دور و دراز او در بیابان‌های خشک و بی‌آب و علف ریشه داشته باشد، ولی بی‌گمان بخش عظیمی از این ویژگی محصول پیشه سقّایی سعدی و ورودش در سلک جوانمردان پیشه سقّایی است.

در میان تصاویری که سعدی از طبیعت می‌دهد، موتیف سقّایی و سقا تا حدودی جلب توجه می‌کند. به این ابیات از بوستان بنگرید که چه گونه هرکدام از عناصر طبیعت را از دید صاحبان مشاغل می‌نگرد:

شب از بهر آسایش توسست و روز مه روشن و مهر گیتی فروز
اگر باد و برف است و باران و میغ و گر رعد چوگان زند، برق تیغ
همه کارداران فرمان برند که تخم تو در خاک می‌پرورند
اگر تشنه مانای ز سختی مجوش که سقّای ابر آبت آرد به دوش

(سعدی، ۱۳۶۸: ۱۷۴-۱۷۳)

یا در حکایت ذوالنون مصری در بوستان:

چنین یاد دارم که سقّای نیل نکرد آب بر مصر سالی سبیل

(سعدی، ۱۳۶۸: ۱۳۴)

و در قطعه‌های خویش نیز گفته است:

صبر بر قسمت خدا کردن به که حاجت به ناسزا بردن
تشنه بر خاک گرم مردن به کآب سقّای بی‌صفا خوردن

(سعدی، ۱۳۵۶: ۸۳۴)

غرض از تمام این حرف‌ها این بود که روشن شود که سعدی نه تنها وارد در سلک اصحاب فتوّت و جوانمردی بوده و در فرقه سقّایان این طریق عضویت داشته است، بلکه غرض تعیین جایگاه او بود در سلسله پیران و مشایخ این طریق.

ممکن است کسانی از منظر تاریخی این‌گونه سندها را نقد کنند. کدام یک از سندهای آیین فتوّت و جوانمردی تاب نقد تاریخی دارد؟ ما پیشاپیش این‌گونه نقدها را پذیراییم، ولی چندان دور از حقیقت نیست اگر سعدی در زنجیره‌ای قرار گیرد که در فتوّت و جوانمردی فرزندان معنوی امثال شیخ شهاب‌الدین به‌شمار آید.^۹

برای اینکه حدود وظایف و میدان کار سقّایان را در آن روزگار بیشتر بدانیم، بد نیست در پاره‌ای از سخن واعظ کاشفی دقیق شویم که می‌گوید: «بدان که سقّایان هم مدّاحانند و هم سقّایان و ایشان جماعتی محترمند و سند ایشان بس بزرگ است... اگر پرسند که آداب سقّایان چند است بگوی: ده». آن‌گاه به توضیح این آداب می‌پردازد که عبارت است از: «پاکیزگی و دوری از گناه و اینکه در وقت سقّایی از دست راست آغاز کند و اینکه به هر که رسد، او را آب دهد و آب از راه حلال به مردم دهد و بر سقّایی

طمع مزد نکند و فروتن باشد و در هیچ مجلس بی‌اذن صاحب آن وارد نشود و اصل آن است که تا او را به مجلس نطلبند، درنیايد مگر که مجلس عام باشد مثل مجلس و خانقاه و لنگر. برهم کاران خو حسد نبرد و «اثبات» کار خود چنانکه شاید و باید بداند».

متأسفانه فصل سقّایان کتاب فتوّت نامه سلطانی در نسخه‌های موجود ناقص است و این نکته را استاد محبوب نیز مورد توجّه قرار نداده است.

وقتی سعدی در بغداد می‌زیسته، روزگار شکوفایی آیین جوانمردی در این شهر بوده است. بغداد در این روزگار پایتخت فتوّت و جوانمردی به حساب می‌آمده است و خلیفه الناصر^{۱۰} (۵۷۵-۶۲۲) نهاد پیچیده و در عین حال گسترده فتوّت را زیر نظر خویش گرفته بوده است و دوستان و نمایندگان او در سراسر جهان اسلام، از راه چشم و هم‌چشمی، یا از رهگذر شیفتگی راستین نسبت به اصول فتوّت، یکی پس از دیگری «سروان فتوّت» می‌پوشیده‌اند و به سلک پیروان این آیین در می‌آمده‌اند.

ابن معمار بغدادی (متوفی: ۶۴۲) نویسنده کتاب الفتوّه که یکی از برجسته‌ترین مؤرخان آیین فتوّت است و خود معاصر سعدی است، گزارشی از توجّه خلیفه الناصر به این آیین داده است و اینکه چگونه خلیفه خود بر دست عبدالجبار بن صالح بغدادی - که سرکرده فتیان و جوانمردان بغداد بود - وارد حلقه فتوّت شد و سروان فتوّت پوشید و عملاً توانست تمام جریان فتوّت را زیر پوشش فرمان خود قرار دهد، چنانکه تمام سلاطین عصر از او پیروی کردند. (ابن المعمار، ۱۹۵۸م: ۶۷).

از جمله کسانی که در این کار پیش قدم شدند، یکی هم اتابک سعد صاحب شیراز و ممدوح سعدی بود (ابن المعمار، ۱۹۵۸م: ۶۸-۶۷) که سروان فتوّت پوشید و دیگری صاحب جزیره کیش بود. (همان).

شیفتگی نسبت به آیین فتوّت تمام فرمانروایان عصر را زیر چتر خود قرار داد و در مصر و شام و آسیای صغیر و بسیاری بلاد حکام و فرمانروایان به آیین فتوّت درآمدند. وقتی صاحب جزیره کیش و به ویژه فرمانروای شیراز، اتابک سعد (متوفی حدود ۶۲۳) در شمار وابستگان آیین فتوّت بوده‌اند، برای سعدی که در این روزگار در مرکز آیین فتوّت؛ یعنی بغداد قرار داشته است و سال‌های ورودش به بغداد (حدود ۶۲۱) برابر

است با آخرین سال‌های فرمانروایی الناصر، چنین گرایش آیا دور از طبیعت و قراین تاریخی است؟

اما اینکه سعدی از میان اصناف گوناگون جوانمردی چرا در فرقه سقّایان قرار می‌گیرد، قابل توجه است. هم در فتوّت‌نامه سلطانی و هم در بعضی دیگر از رسائل ارباب فتوّت، میان سقّایی و مدّاحی رابطه‌ای وجود دارد. آیا برای سعدی که در مدیح رسول و اهل بیت او و صحابه او بالاترین جایگاه تاریخی را داشته است، ورود به این سلک غیر منطقی است؟

یک نکته را نباید فراموش کرد که سقّا شدن سعدی نه از رهگذر نیاز شغلی بوده است، ظاهراً از رهگذر پیروی به این سلک درآمده است که او از جماعت سقّایان بوده است وگرنه ما قرآینی یافته‌ایم که سعدی در کمال تموّل و ثروت می‌زیسته است و درگاهش مانند درگاه سلاطین و امرا، دارای حاجب و دربان بوده است و این هم سند بسیار قدیمی ما که تاکنون هیچ کس از آن آگاهی نداشته است:

در کتاب بسیار مهم روضة/الناظر و نزهة/الخاطر تألیف عبدالعزیز کاشی که از آثار قرن هفتم هجری است،^{۱۱} شعری ثبت شده است که گوینده، آن را خطاب به سعدی سروده و از اینکه دربان سعدی به او اجازه ورود نداده است، شکایت کرده است؛ نخست شعر را بخوانیم:

للاستاذ علی فخر النجار حین حجه [حاجب] سعدی الشیرازی:

بزرگا! در طریقت گرچه چون تو	نه در این قرن در اقران نباشد
و گرچه چون ضمیر روشنت نیز	در انجم اختری تابان نباشد
و گرچه مایه قدر تو جایی است	کی آن جا زحمت امکان نباشد
چو از خاصان دارالملک فقری	روا باشد گرت دربان نباشد ^{۱۲}

(عبدالعزیز کاشی، بی‌تا: ۲۱۹)

ترجمه فارسی عنوان شعر این است: سروده استاد علی فخر نجّار شیرازی هنگامی که دربان او را از دیدار سعدی منع کرد.

از این شعر که در روزگار حیات سعدی و بی‌گمان به وسیله یکی از دوستان و همشهریان او سروده شده است، استنباط می‌شود که سعدی با همه سیری که در قلمرو

سلوک داشته است، از زندگی مرفّهی برخوردار بوده است و مثل رجال عصر، سرای او نگهبانان و دربان‌هایی داشته است که از نزدیک شدن افراد بدانجا جلوگیری می‌کرده‌اند و شیخ شیراز در سرای اشرافی خود مانند امیران و پادشاهان زندگی می‌کرده است و این نکته از گفتار صاحب *شدّال‌الآزار* نیز قابل استنباط است که می‌گوید: «و نال جاها رفیعا و عزاً منیعا».

* برگرفته از نشریه مطالعات عرفانی، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۴.

پی‌نوشت:

۱. درباره کاشفی بنگرید به: *مجالس النفایس*، امیر علی شیر نوایی، ص ۹۳ و ۲۶۸-۹.
۲. «سند» یعنی دلیلی که بتواند پیشینه شغلی را در زندگی انبیا و اولیا و بزرگان سلف نشان دهد.
۳. «اثبات» یعنی از عهده توجیه جانب رمزی هر کار از کارهای فتوّت برآمدن و نشان دادن اینکه در آن سوی هر عملی یا هر ابزاری از ابزارهای آن شغل، چه سمبولیسمی نهفته است.
۴. «غراخوانی» یکی از شاخه‌های مداحی است. «اگر پرسند مدّاحی چند نوع است؟ بگوی سه نوع است: اول آنکه همه منظومات خوانند، خواه عربی و خواه فارسی و ایشان را «مدّاح ساده‌خوان» خوانند؛ دویم آنکه همه نثر خوانند و معجزات و مناقب را به نثر ادا کنند و آن قوم «غراخوان» باشند؛ سیم آنکه نظم و نثر در یک دیگر خوانند... این طایفه را «مرصّع خوان» گویند و کمال فضل ایشان زیاده از آن دو قوم دیگر باشد. (کاشفی، ۱۳۵۰: ۲۸۶).
۵. فرزند در اینجا به معنی فرزند معنوی و فرزند طریق است که زیر نظر روحانیت و معنویت پدری از اهل فتوّت تربیت می‌شود. در این سلسله پدر فرزندی تفاوت سن می‌تواند بسیار اندک باشد. بنابراین چندین پدر و فرزند پشت سرهم می‌توانند در یک برش زمانی نسبتاً کوتاه قرار گیرند. بنابراین اگر سعدی و خواجو و مولانا حسن کاشی و... در نسبت به هم نزدیکند، قابل توجیه است.
۶. لکّه، کلمه هندی است که به صورت «لک» بیشتر رواج دارد، برابر صد هزار. (برهان، ۱۳۳۰: ۱۹۰۰ و حاشیه استاد معین، همان جا).
۷. محمد یسومی، ظاهراً تصحیف احمد یسوی است که به پیر ترکستان شهرت داشته است. درباره او بنگرید به *سلسله الأولیاء* نوربخش، ص ۵۰ و تعلیقات نگارنده بر *منطق الطیر*، نشر سخن ص ۶۲-۶۱ و منابع مذکور در آنجا.
۸. شاه ناصور احتمالاً تلفظ عامیانه شاه ناصر است و مقصود از آن همان ناصر خسرو شاعر بزرگ قرن پنجم.
۹. تردید در اصالت ابیاتی از نوع: مرا شیخ دانای مرشد شهاب... که در بعضی از نسخه‌های بوستان وجود ندارد، به جای خود. در این باره بنگرید به: *بوستان*، چاپ استاد یوسفی، ص ۴۴۹ و مقاله «سعدی و

سهروردی» از استاد بدیع‌الزمان فروزانفر در *سعدی‌نامه*، ص ۷۱-۹۱ و *مجله تعلیم و تربیت*، سال هفتم، شماره ۱۱ و ۱۲ (بهمن و اسفند ۱۳۱۶)، ص ۶۷۰-۶۸۷. علامه قزوینی در *حاشیه شدّ الأزار* (ص ۴۶۱)، یادآور شده است که عبارت «و صحب الشیخ شهاب‌الدین عمر السهروردی و کان معه فی السفینه» فقط در یکی از نسخه‌ها وجود دارد. این یادآوری علامه قزوینی نیز می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه ابیات «مرا شیخ دانای مرشد شهاب...» در بوستان اصیل نیست.

۱۰. بنگرید به مقدمه ارزشمند دکتر مصطفی جواد بر کتاب *الفتوة ابن المعمار*، ص ۶۷.
۱۱. درباره عزالدین عبدالعزیز کاشی مؤلف کتاب بنگرید به: *تلخیص معجم الألقاب*، ابن فوطی، شماره ۲۹ و *کشف‌الظنون*، حاج خلیفه، ۹۳۳/۱. نیز فهرست میکرو فیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۲/۲۷۵ که نشان می‌دهد عزالدین عبدالعزیز کاشی در سال ۶۹۳ مقيم مدرسه مستنصریه بغداد بوده است.
۱۲. در صفحات b 225 و b 233 *روضه الناظر و نزهة الخاطر*، باز هم شعرهای دیگری از این استاد علی فخر نجار شیرازی وجود دارد.

منابع:

۱. ابن المعمار (۱۹۵۸). *کتاب الفتوة*، حقه و نشره الدكتور مصطفى جواد و زملائه، بغداد: مكتبة المثنى.
۲. ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد (۱۴۱۶=۱۳۷۴). *مجمع‌الآداب فی معجم‌الألقاب*، تحقیق محمد کاظم، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الأسلامی، ج ۶.
۳. امیر علیشیر نوایی، علیشیر بن کیچکنه (۱۳۶۳). *مجالس النفایس*، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: کتابخانه منوچهری.
۴. برهان، محمدحسین بن خلف (۱۳۳۰). *برهان قاطع*، به اهتمام محمد معین، تهران: زوآر، ج ۴.
۵. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰). *نفحات‌الأنس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
۶. جنیدشیرازی، جنید بن محمود (۱۳۲۸). *شدّ الأزار عن زوآرالمزار*، تصحیح و تحشیه محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران: چاپخانه مجلس.
۷. حاجی‌خلیفه، مصطفی‌بن عبدالله (۱۹۴۱=۱۳۶۰). *کشف‌الظنون*، استانبول: [بی‌نا].
۸. دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۴۸). *فهرست میکرو فیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران*؛ تهران: دانشگاه تهران، ج ۱.
۹. دولت‌شاه سمرقندی، دولت‌شاه بن بختیشاه (۱۳۳۸). *تذکرة الشعراء*، تهران: کلاله خاور.
۱۰. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۵۶). *دیوان سعدی*، تهران: امیرکبیر.
۱۱. _____ (۱۳۶۸). *بوستان*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
۱۲. _____ (۱۳۶۹). *گلستان سعدی*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
۱۳. صدیقیان، مهین‌دخت (۱۳۶۶). *فرهنگ واژه‌نمای حافظ*، با همکاری ابوطالب میرعابدینی، تهران: امیرکبیر.
۱۴. _____ (۱۳۷۸). *فرهنگ واژه‌نمای غزلیات سعدی به انضمام فرهنگ بسامدی* (بر اساس متن غزلیات سعدی، تصحیح حبیب یغمایی)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ج ۳.

۱۲۲ ❁ سعدی در سلاسل جوانمردان

۱۵. عبدالعزیز کاشی، عزالدین (بی‌تا). *روضۃ الناظر و نزہۃ الخاطر*؛، نسخه کتابخانه اونیورسیت، فیلم ۴۱۷؛ نسخه عکسی شماره ۵۳۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
۱۶. عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). *منطق‌الطیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن.
۱۷. *فتوت‌نامه آهنگران* (۱۳۶۰). به کوشش ایرج افشار، چاپ شده در: *مجموعه مقالات اهدایی به استاد غلامحسین یوسفی*، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۱۸. *فتوت‌نامه سقایان* (۱۳۷۲). به کوشش ایرج افشار، چاپ شده در: *نامواره دکتر محمود افشار*، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ج ۷.
۱۹. کاشفی، حسین بن علی (۱۳۵۰). *فتوت‌نامه سلطانی*، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۲۰. *مجله تعلیم و تربیت*؛ سال هفتم، شماره ۱۱ و ۱۲، بهمن و اسفند ۱۳۱۶.
۲۱. نوربخش قهستانی (۱۳۵۶). *سلسله‌الاولیاء*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه؛ چاپ شده در: *جشن‌نامه هانری کربن*، زیر نظر حسین نصر، تهران: دانشگاه مک‌گیل، موسسه مطالعات اسلامی با همکاری دانشگاه تهران و انجمن فلسفه ایران.
۲۲. یغمایی، حبیب (۱۳۱۶). *سعدی نامه: یادگار هفتصدمین سال تالیف گلستان*، تهران: [بی‌نا].

روایت «فَصِيحُ الْمُلْكِ» از آثار «أَفْصَحُ الْمُتَكَلِّمِينَ»: گامی قدیم و قویم در طریق تصحیح کلیات سعدی شیرازی

جویا جهانبخش
پژوهشگر و مصحح

چکیده:

سعدی شاعر سترگ و بلند آوازه نامی ایران است که سخنوری بی‌بدیلش چنان از مقبولیت عام برخوردار است که بسیاری از خواص و عوام عمر بی‌بدیل را در سرِ کار او و خواندن و فهم کردن اشعار و آثار ماندگارش صرف نموده‌اند. این امر را می‌توان به وضوح در ضبط و شرح و ترویج میراث سعدی به دست نخبگان اقلیم فارسی زبان باز یافت؛ از این شمار، یکی پرداختن ادیبان «اقلیم پارس» به آثار اوست که به همکاری در تصحیح کلیات سعدی و به اشراف شاعر شیرازی «شوریده» صورت گرفته است. در این مقاله کوشیده شده تا به معرفی ویژگی‌های این اثر پرداخته شود. **کلید واژه:** سعدی شیرازی، کلیات سعدی، شوریده شیرازی.

تمهید

هر متاعی ز معدنی خیزد شکر از مصر و سعدی از شیراز^۱
سعدی را «أَفْصَحُ الْمُتَكَلِّمِينَ» خوانده‌اند و هرچند در چنین تَلْقِیْب‌ها چنان سَنَجَه‌هایی به کار نمی‌رود که قطعیتی به بار تواند آورد، این تَلْقِیْبِ کم و بیش إِغْرَاقِ آمیز، قبول عام

یافته است؛ زیرا که اگر تعیینِ بی‌گفتگوی شیواترین سخنورِ فارسی‌زبان مُتَعَدِّر باشد - که هست - بی‌شبهه یکی از آن سه چهار تن که انگشتِ اِشارَتِ عیارسنجان و سخن‌شناسان، از برای تعیینِ شیواترین، در میانِ نام و نشانِ ایشان گردان و حیران خواهد شد، همانا شیخ شیرین‌سخن شیراز، سعدی است.

به فرمودهٔ علامهٔ زنده‌یاد شیرازی‌نژاد، استاد جلال‌الدین هُمائی اصفهانی، «برای تشخیصِ مقام و مرتبهٔ شعرا و نویسندگان دو راه بیشتر نیست: یکی، نفوذِ کلمه و قبولِ عامه و دیگر، پسندِ خواص و دانشمندان و این هر دو جهت به تمامِ معنی در سعدی جمع است.»^۲

پس نابیوسیده نیست که سخنوری بدین پایه از مقبولیتِ را صیرفیانِ بازارِ کلمه و کلام از دیرباز گرامی داشته و عُمرِ بی‌بدیل را در سرکارِ او و خواندن و فهم‌کردنِ اشعار و آثارِ ماندگارِش کرده باشند.

نه تنها کثرتِ حیرت‌انگیزِ دستنوشته‌های آثارِ سعدی نشانِ این اهتمام و اقبال و عنایتِ بی‌فتور است، کارهایِ مهم و ارجمندی که در ضبط و شرح و انتخاب و ترویجِ میراثِ سعدی به دستِ نخبگانِ اقلیمِ فارسی زبان صورت گرفته است، از جدیتِ فرهیختگان و فرهنگمداران در این باب حکایت می‌کند.

از این شمار، یکی دستیازیِ شماری از ادیبانِ «اقلیمِ پارس» است به همکاری و همگامی و همدستی در تصحیحِ کَلِّیاتِ سعدی که به اِشرافِ شاعرِ نامورِ شیرازی، شوریده، ملقب به «فَصِيحُ الْمُلْك»، صورت گرفته است و مثالی است از بذلِ همتِ برای تصحیحِ عالمانهٔ یک متنِ کرامندِ ادبی در عصرِ چاپِ سنگی.

کَلِّیاتِ سعدیِ مذکور که به نام «تصحیحِ شوریده» باز شناخته می‌شود، پس از چاپِ سنگیِ نخستِ آن که به سال ۱۳۲۷ ه.ق. در «مطبعِ مظفری»^۳ بمبئی صورت گرفته،^۲ باز هم در ایران افست و نشر گردیده است و از جمله اخیراً از سوی «انتشاراتِ ادیبِ مصطفوی»^۴ شیراز به طرزِ هنرمندانه‌ای بازچاپ شده (که همین نسخه موردِ مراجعهٔ ماست).^۵

با آنکه این چاپِ سنگی چند بار نشر و تکثیر گردیده است^۶ و با آنکه موردِ استفادهٔ برخی از طابعانِ آثارِ شیخ نیز بوده است،^۷ تا آنجا که من فحَص کرده‌ام (و البته ادعای

استقصای تام ندارم و نمی‌توانم داشت)، هنوز خود این تصحیح قدیم کَلِّیاتِ سعدی و گام قویم پیشینیان ما در طریق تصحیح متون فارسی مورد بررسی و اعتنایی شایسته و توجهی سزاوار و علی‌حده واقع نشده است.

اگر این گفتار و آنچه در معرفی مصحح متن و متن مصحح او در بردارد، جویندگان فرهنگ ایرانی و معارف اسلامی را برای کُندوکاو بیشتر در این زمینه شوقی بیفزاید، نگارنده، خود را در عرضه داشت این «جُهدُ الْمُقِلِّ» سرفراز می‌بیند.

تصحیح کَلِّیاتِ سعدی و گزارش

میرزا محمود ادیب مصطفوی از آن

از آثار ادبی تصحیح شده بر وفق نظر شوریده شیرازی، کَلِّیاتِ سعدی است^۷ که اگرچه همه آن به تصحیح سخن‌سرای تیره‌چشم فارس نرسیده است، به نام «تصحیح شوریده» اشتهار یافته و اینقدر هست که بخش عمده آن را انجمنی از ادیبان فارس در محفل خود بر وی عرضه می‌داشته و اختلاف نسخ را مدنظر قرار می‌داده و سرانجام بر طبق رای و تصویب او ضبط و ثبت می‌کرده‌اند.

نسخه این کَلِّیات به خط مرحوم میرزا محمود ادیب مصطفوی کتابت شده و برای چاپ مهیا گردیده و در همان روزگار در بمبئی به چاپ سنگی رسیده است.

مرحوم میرزا محمود ادیب مصطفوی شیرازی، از ادیبان و خوشنویسان نامی شیراز در روزگاران اخیر در شمار است.^۸

به تعبیر زنده‌یاد محمدحسین رکن‌زاده آدمیت «در خط نسخ تعلیق شیوه شیرینی داشت و بسیار خوش می‌نوشت. کتاب‌های دبستان الفرصه، بحورالاحان که از مؤلفات میرزا نصیرالدین فرصت شیرازی است و در بمبئی چاپ شده، همچنین کَلِّیاتِ سعدی تصحیح شوریده، به قلم او کتابت شده است».^۹

میرزا محمود ادیب مصطفوی، یا به تعبیر خود شوریده: «جناب اُریب لیبیب، آقای میرزا محمود ادیب»^{۱۰} بسیار دلبسته و ارادتمند فصیح‌الملک بوده است. ارتباط او با شاعر تیره‌چشم شیرازی هم فراتر از ارتباط یک کاتب دیوان سعدی بوده و این، هم از

نامه شوریده، به مدیر مجله ایرانشهر (حسین کاظم زاده)^{۱۱} و هم از تعبیر دیگرانی که میرزا محمود را به مثابت «منشی خوشنویس» شوریده^{۱۲} یاد کرده‌اند، هویدا است. خوشبختانه این میرزا محمود ادیب مصطفوی یک «دیباجه»^{۱۳} مبسوط - یا به تعبیر خودش: «تقریظ» - بر چاپ سنگی مزبور نوشته است و در آن چون و چند شکلگیری این تصحیح و حدود و ثغور کارشان و منهجی را که در کار پیش گرفته بوده‌اند، توضیح داده است و نمونه‌هایی از تصحیحاتی که صورت داده‌اند، ارائه کرده؛ چیزی شبیه به آنچه امروزه تحت عنوان «مقدمه مصحح» در آغاز متن‌های مُصَحَّح قرار می‌گیرد و البته در سنت چاپ سنگی چندان شایع و متداول نبوده است. نگارنده را دریغ آمد که خوانندگان این مقال از تفصیل گزارش ادیب مصطفوی درباره تصحیح کلیات سعدی بهره نیابند؛ لذا متن کامل آن را - که خود از اسناد صناعت نقد و تصحیح متون در ایران به شمار می‌رود - در اینجا، با پاره‌ای حواشی و توضیحات از نظر جویندگان این‌گونه معانی می‌گذرانم:

[دیباجه/ گزارش‌نامه ادیب مصطفوی:]

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الْمَلِكِ الْمَحْمُودِ وَ مَالِكِ الْمَعْبُودِ.

و بعد، چنین گوید ابن علی نقی شیرازی، محمود - حَشَرَهُ اللَّهُ مَعَ أَوْلِيَائِهِ فِي دَارِ الْخُلُودِ - که: اکنون که شمار سال هجری نبوی - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - به هزار و سیصد و بیست و هفت رسیده، با آنکه میل اُبنایِ زمان به کتب شعر و ادبیّه این اوقات کم است و تابش قدر اهل هنر که چون بدری بود در کمال نقصان، باز این بنده را همچنان از پژوهش نظم و نثر میل نمی‌کاست و از نگارش سخن دری و دواوینِ اُساتید شعر شوق کم نمی‌گشت تا روزی که در انجمنی دلفروز شرف‌اندوز حضور جمعی از ارباب بینش و اصحاب دانش شده انجمنی به فنون اهل فضل مشحون و محضری به اُساتید علم و ادب محشو، محفلی که از طراوت از باغ مینو سبق همی بُرد و مجلسی که از روشنی به چرخ مینا دق همی زد،^{۱۴}

ارم آرام دل نه‌آدشِ نام خوانده مینوش چرخ مینافام^{۱۴}

و مَجْلِسِ الْأُنْسِ مَحْفُوفٌ بِأَحْرَارِ^{۱۵}

نحاریری که هریک به مزیتِ فضلِ روحِ صاحب‌بنِ عباد را بی‌غاره^{۱۶} فرستاده و اُساتیدی که هر تن به جزالتِ شعر و فصاحتِ بیانِ روانِ سحبانِ وائل را تشنیعِ گفتی، حکیمانی که به یکِ اشارتِ اُعلّای^{۱۷} علوم را شفا دادندی و ادیبانی که به یکِ نظره معضلاتِ مَطَوَّل را مختصر داشتندی، انشاءِ ناظمانِ شعر از شَعْرِی^{۱۸} همی گذشت و انشاءِ ناسجانِ نثر به نثره^{۱۹} همی رسید، به ویژه که مَطَرَز بود آن محفل به وجودِ ادیبِ اُریب استادِ سخن‌گستر، بل مُفَلِّقِ سخن‌آفرین، ضریری که چراغِ روشن‌ضمیران است و بی‌دیده‌ای که مقصدِ بصیران،

لَوْ قُلْتُ: أَفْضَلُ أَهْلِ الْعَصْرِ قَاطِبَةٌ وَ أَشْعَرُ النَّاسِ لَمْ أُغْدِ مِنَ الْفَجْرِه

الفاضلِ النَّحْرِیر و الحکیم المَنطِیق، حاج میرزا محمدتقی فصیح‌الملک المتخلّص به: شوریده، هر عقده‌ای که حاضران را در سخن بود به سرانگشتِ فکرِ بکرِ وی گشوده می‌شد و چهره هر شاهدِ معنی که در نقابِ اختفایِ کلام بود، به تَنَسُّم^{۲۰} خیال او نموده می‌گشت؛ استادانِ سخن همه به استادی‌اش متحد‌اللسان و مسلّمانِ علمِ کلام^{۲۱} همه به مسلّمی او متفق‌البیان:

فَالنَّثَرُ مِثْلُ ابْتِسَامِ الرُّوضِ عَنْ زُهْرِ^{۲۲} وَالنَّظْمُ يَحْكِي جِمانَ الْبَحْرِ أَوْ دُرِّ

بالجمله^{۲۳} در اثناءِ مکالمات و مباحثات یکی از حاضران این غزلِ شیخِ مصلح‌الدین سعدی - قُدْسِ رُوحِ الْعَزِیز - را از طَبِیَّات خواندن گرفت:

«از هرچه می‌رود سخنِ دوست خوش‌ترست»^{۲۴} تا بدین شعر که:

گیسوتِ عنبرینه و گردنِ تمامِ عود معشوقِ خویروی چه محتاجِ زیورست؟!

مدَقَّقانِ لَختی در معنی این شعر فرورفته که تشبیهِ گردن به «عود» یعنی چه؟! رنگِ عود که به سیاهی مَثَل و به تیرگی سَمَر است با گردنِ معشوق که بایست او را به سپیدی و روشنی ستود، چه مناسبت دارد؟! حاضران کشفِ این معنی را از استادِ أَجَل شوریده فصیح‌الملک خواستار شدند. فرمود: همانا که این شعر به تحریفِ کِتَاب و امتدادِ اَیّام از جامهٔ صَحّتِ عاری و از حلیهٔ اُسلوبِ عاطل مانده. آنچه به نظر می‌رسد شعر این بوده که:

گیسوت عنبرینه گردن تمام بود معشوقِ خو بروی چه محتاجِ زیورست؟^{۲۴}

اگرچند حاضران را در تصدیق بدین معنی جای تأمل نماید و مباحثان را دغدغه تشکیک نه، لیکن باز از حضرت فصاحت به جمع تعدد کتب و نسخ مختلفِ اِشارت رفت تا نسخه‌ای در نهایتِ اندراس آوردند؛ این شعر همچنان که حضرت استادی فرموده بودند، معاینه دیده شد. عقول را از آن دقتِ نظر و جودتِ فکر شگفتی زیادت شد. چون کار انجمن بدینجا کشید، حاضران، بخاصه بنده بی‌بضاعت، محمود، از حضرتش خواستار شدیم و استدعا کردیم که چه می‌شد که همتِ مولائی چندی بر تصحیحِ اشعارِ شیخ سعدی - علیه‌الرحمه - مقصور می‌شد، بلکه^{۲۵} بنیادِ این کتاب‌های خراب بر پای‌بستی صحیح استوار می‌آمد؛ چه نامِ کلیاتِ شیخ سعدی - علیه‌الرحمه - دو رویهٔ رُبعِ مسکون را پُر کرده و صیتِ این کتابِ مستطاب از فرنگستان و ترکستان و روم و روس گذشته؛ از این همه نسخِ مؤلفین و دفاترِ شعرا که در اخلاق و تواریخ و نثر و نظم و چامه و چکامه^{۲۶} و نسیب و تشبیب و اندرز و مواظ و حکایات و امثله و حکمت و لطایف نگارش یافته، هیچ نسخه‌ای بدین نفاست و هیچ دیوانی بدین جزالت و تمامی نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده؛ باغِ نثرِ فصحا پیشِ گلستانش خارستانی است^{۲۷} و خطّهٔ نظمِ شعرا در تلوِ بوستانِ اقلیمِ مثالش شارستانی.^{۲۸} قصایدِ پارسی و تازی‌اش را در هر نظره طراواتی تازه است و مقطعات و مثنویات و رباعیاتش را در هر لحظه حلاوتی بی‌اندازه. از طیبِ طیباتش مشامِ جان معطر و از چراغِ بدیعِ بدایعش کلبهٔ فاضلان مُنور. خواتیمش نسخهٔ اهلِ سخن را ختم کرده و غزلیاتِ قدیمش دواوینِ قدما را نسخ. الحق دروغ باشد که چنین مجموعه‌ای مغلوط و چُنین املوحه‌ای^{۲۹} غیرِ مربوط ماند. آن جناب، اگرچه به پریشانیِ اوقات و تشنّتِ خیالاتِ اظهارِ تعذّری فرمود، اما آخر به إلحاحِ دوستان و تأکیدِ مبالغهٔ اهلِ بلاغت امتثالِ این استدعا و قبولِ تصحیحِ این کتابِ عزیز را به شروطی چند تلقی^{۳۰} فرموده: شرطِ اوّل اینکه تا سی جلد کتاب از خطّی و چاپی به نسخ مختلف در خدمتش حاضر آورند. شرطِ دیگر اینکه چند تن از اصحابِ خبرت و اربابِ سوقِ سخن و ذوقِ مشرب نیز حاضر باشند. شرطِ دیگر این که این بندهٔ بزه‌کار^{۳۱} به خطّ خود استنساخِ این نسخهٔ میمون را متعهد باشم. همگان این شرایط را به جان پذیرفته انگشتِ قبول بر

دیدگان بنهادیم. در هفته‌ای سه روز انجمن تصحیح تشکیل می‌یافت و هر جا کتاب کهنه خطی یا چاپی نشان می‌دادند، یا بر سبیل عاریت یا ابتیاع به هر نوع که بوده حاضر می‌ساختیم تا تقریباً مَوَازِی سی جلد کتاب کَلِّیَّاتِ سعدی متراکم شد و جمعی از نقادان نیز متهاجم. به تصحیح مبادرت رفت. روزی در عین تصحیح اشعار از بس مصارع مختلف که به جای یکدیگر نوشته شده بود و از بس شینهای ضمیر که افتاده و از بس واوهای عاطفه که از میان کلام ترک شده و تاهای خطاب که از صدر کلام افتاده و شعرهای ترک شده از غزلیات و غیره و ضمایر مغلوط مصارع عربی دیده شد، از صبحِ اِلَیٰ عصر ما را تصحیح یک ورق از کتاب دست نداد؛ مولانا در این معنی مثلی زده، فرمود: می‌ترسم چون قیامت برپا شود چنگیز خونریز را برای عقاب حاضر کنند و کاتبان بی‌وقوف غلط‌نویس را نیز موقوف دارند، کاتبان به جرم تحریف و عدم ربط از چنگیز مُعاقَب‌تر باشند، چه چنگیز کُشندۀ اُجسام بوده و این کُتَبَ بی‌وقوف کُشندۀ روح معنی‌اند! بالجمله اغلاطی که از طَبِیَّات تصحیح شد شاید از هزار بیش است. چند شعر مخصوص آن محض استحضارِ متتبعان معنی در خاتمه این تقریظ درج نموده، از بدایع نیز چند لَخت نگارش و از خَوَاتِیم نیز به قدر میسور ثبت افتاد و نیز از غزلیات قدیم و مَقْطَعَات و رِباعِیَّات و گِلَستان و هم‌قدری از بوستان توضیح شد. اگر کسی را اندک ربطی در معنی سخن و فی‌الجمله مهارتی در اُسلوب شعر باشد، در این کتاب تأمل کند و این کتاب را با سایر کتب به میزانِ اِنْصاف بسنجد، خواهد دانست که از زمانِ شیخ - علیه‌الرَّحمه - که این کتاب سمتِ تدوین یافته تاکنون هیچ‌وقت کتاب به این صَحَّت و سلامت نبوده، چنان‌که از این چند غلطِ مخصوص که نگارش می‌رود، مکشوف خواهد شد و سایر اغلاط که اِطْناَب و تطویل داشت به تأمل در خود کتاب حواله می‌رود.

و نیز مخفی نماناد چندی نمانده بود که این کتاب من البدو اِلَی الختم به حلیه تصحیح آراسته شود در تصحیح بوستان بودیم که میانه دوستان تفریق گردید؛ به واسطه ارتفاع^{۳۲} آوازه مشروطیت و فساد زمره مشروطه‌خواه و قائلین استبداد، انقلابی سخت پدید آمد تا به مثابه‌ای که کسی را به تصحیح اُمور زندگانی و حفظ مال و جان امکان نماند، تا به تصحیح شعر و معانی چه رسد؟! لاجرم امکان تصحیح قلیلی از این کتاب

دست نداد. اَمَّا عمدة کتاب که کَلِيَّةُ غَزَلِيَّات و گلستان و قدري از بوستان و مقطعات و رباعيات باشد که بیشتر مطرح اَنْظَارِ اَهلِ ذوق و مشرب و پژوهندگان اخلاق و حکمت است، شرفِ تصحيح يافته. با وجود اين حضرت استادي وعده کرد که اگر اين روزگاري که از شبِ هجران سياه‌تر است، به صبايح اَمْنِيَّت روشن شود و اين دوراني که از زُلْفِ بُتَان آشفته‌تر به نظامِ جمعيت پيوند و اين حياتِ عاريت برقرار ماند، باز هم به تصحيح شَرِيْمة قليلي که از اين کتاب مستطاب مانده، مبادرت نمايد.

و نيز بر پژوهندگان سخن مبرهن باد که: قريب هزار شعر که در نسخ مختلف ديده شد که بعضي از کتب فاقد آن بود و برخي دارا، در اين نسخه ثبت افتاد و اين نيز موقوف به امتحانست.

و ديگر آنکه هر شعر غلطی که در نسخه ديگر صحيح آن ديده نشد، به جاي خود گذارده به هيچ‌گونه در آن تصرفي نرفت. شعري که از حيث قافيه غلط بود، ولو اگر همان سي نسخه حاضر ديده مي‌شد قبول نمي‌فرمود اِلَّا قافيه را همان‌طور که به نظر شيخ - عليه‌الرحمه - گذشته بر تقاضاي طبع به نظرش مي‌رسيد و ثبت مي‌شد چنانکه از اين اغلاط قافيه‌اي در موضع خود درج خواهد شد و اگر کسي را اندک ربط قافيه‌شناسي باشد و گوش به تضييب حاسدي و تکذيب بي‌وقوفي - چنانکه شيمه اهل اين زمان است - فرا ندارد، تصديق خواهد کرد.

و ديگر آنکه اگر شعري بر دو صورت ديده شده که هر دو صورت صحيح بوده نيز متعريض نشده‌اند. مثلاً: بيا که فصل بهارست تا من و تو به هم/ به ديگران بگذاريم باغ و صحرا را؛^{۳۳} يا: به ديگران نگذاريم باغ و صحرا را.^{۳۴} يا اين شعر: تو اي توانگر حسن از غناي درويشان؛ يا: عناي درويشان. «غنا» که به حق به جاي خود درست است. «عنا» هم نيز به يك معني درست مي‌آيد.^{۳۵} يا اين شعر که: تو را در بوستان بايد که پيش سرو نشيني؛ يا: بنشيني؛ که تاب هر دو معني را دارد.^{۳۶} يا اين شعر: عشق از دل سعدي به ملامت نتوان بُرد؛ يا: بتوان بُرد/ گر رنگ توان بُرد به آب از رُخ هندو.^{۳۷} و در مثال اين اشعار چندين کُرت بوده و ديده‌ام دو فرقه شرطها کرده و نذرها بسته‌اند که موکول به تصديق آن جناب باشد، حکم به صحت هر دو وجه کرده‌اند.

اکنون در خاتمه این تفریط در نگارش چند غلط فاحش شروع می‌رود:

گلستان: چون نثر بوده و تاب تصرف کاتبان بیوقوف بیشتر از نظم داشته، لاجرم کمتر عبارت صحیح که از گفتار شیخ - علیه‌الرحمه - باشد، باقی مانده از تحریف کتاب تغییر کلی بدان راه یافته. مثلاً مثل حکایتی که در باب عشق فرموده: پارسائی را دیدم به محبت شخصی گرفتار.^{۳۹} در نسخه‌ای دیده شد: پارسائی را شنیدم به محبت شخصی گرفتار. حال «شنیدم» و «دیدم» معلومست که وزن نثر را مثل شعر به هم نمی‌زند. یا: چندان که ملامت دیدی و غرامت کشیدی؛^{۴۰} یا: دید و کشید، نیز خلاف اسلوب نیست.

یا این‌که: قاضی همدان را حکایت کنند که با نعلبند پسری سر خوش داشت یا: سرخوش بود.^{۴۱}

یا مثلاً: فلان به مجلس اندر آمد، یا به محفل داخل شد، یا برهمگان وارد گشت.

چون از این قبیل تغییرات فتوری به معنی راه نمی‌یابد، اینست که کتاب هرچه خواسته‌اند، نوشته، چنانکه دیده شد که از سی کتاب دو حکایت دیده نشده که از تحریف مصون مانده باشد. حتی‌المقدور هر عبارتی نثرأ شاعرانه می‌نمود، نه منشیانه، بخاصه اینکه به طرز عبارات شیخ نزدیک بود، همان از کتاب خطی یا چاپی اختیار شد.

یکی از غلط‌های نظم گلستان که معروف و مایه‌النزاع است، اینست: دو چیز طیره عقلست دم فروبستن؛^{۴۲} که در غالب نسخ به تائید فوقانی نوشته‌اند که از تیرگی گرفته و هیچ معنی ندارد. همان طیره به طا صحیح است که به معنی سبکی و خفت عقل است.

دیگر از غلط‌های فاحش که تمام کتاب به خطا رفته‌اند، اینست: گرچه شاطر بُود خروس به جنگ / نژید پیش باز روئین‌چنگ.^{۴۳} کاتبان «نزند» نوشته‌اند^{۴۴} و خطاست. «روئین‌چنگ» صفت باید باشد، چه «چنگ» را اگر به خروس منسوب دارند، «باز روئین» می‌ماند، معنی ندارد.^{۴۵}

و دیگر از أغلاط أغلب نوشته‌اند: گویی رگ جان می‌گسلد نغمه سازش. چون مصراع مطبوع بوده کاتب که از علم بحور عاریست مصراع ثانی را ملحوظ نداشته که: ناخوش‌تر از آوازه مرگ پدر آوازش.^{۴۶} به هرحال مصراع صحیح اینست: گویی رگ جان می‌گسلد نغمه ناسازش.^{۴۷}

و دیگر از أغلاطِ فاحش، بل أفحشِ گلستان اینست: همراه اگر شتاب کند همره تو نیست/ دل بر کسی مبند که دلبسته تو نیست.^{۴۸} دو «نیست» با هم قافیه کردن درست نیست، مگر ردیف باشد و ماقبلِ ردیف قافیه. پس شعر این بوده: همراه اگر شتاب کند در سفر بایست/ دل در کسی مبند که دلبسته تو نیست.^{۴۹} فی المثل در هزار نسخه هم، بر طریقِ اوّل، شعر دیده شود، مردود است.

و دیگر از أغلاطِ مشهور این شعر است: یا معشر الخَلَّانِ قولوا للمعانی/ لست تدری ما بقلب الموجعی.^{۵۰} «قولوا للمعافی» صحیح است، نه «معانی»؛ و «معافی»^{۵۱} مدرّج^{۵۲} است.^{۵۳}

و دیگر از أغلاطِ مشهور حکایتِ دروازه کاشغر است، در شعر «بلیت بنحویّ یصول مغاضبا» شعر دوم را غالبِ کتب «علی جر زید لیس یرفع راسه»^{۵۴} نوشته اند و حال اینکه «علی جرّ ذیل» درست است. «زید» در اینجا هیچ معنی ندارد. چه، «علی جرّ ذیل»^{۵۵} مقصود کشیدنِ دامن بوده که با «علی جرّ» ایهام کرده.

دیگر از أغلاطِ فاحش این قطعه است: مگر ملائکه بر آسمان وگر نه بشر/ به حسنِ صورتِ او بر زمین نخواهد بود؛^{۵۶} تا می رسد به اینکه «آدمی نخواهد بود».^{۵۷} معلوم است در این صورت «زمین» غلط است و «زمی» درست؛ چه «زمی» مخفّف زمین است و با «آدمی» قافیه اش درست است.

مابقیِ أغلاطِ گلستان محضِ إطنابِ نگارش نرفت. بقیّه موقوف به مطالعه تمامِ گلستان است.

بوستان: در أثناءِ تقریظِ اشارتی رفت که به تصحیحِ أغلاطِ تمامِ آن توفیق نیافت. أغلاطِ مخصوصی که در نیمهٔ اوّلِ آن تصحیح شده این است: «اگر زیردستی بیفتد چو»^{۵۸} خاست/ زبردست افتاده مردِ خداست». البتّه در مصراعِ نخست «چه خاست» غلط است. صحیح اینست: «اگر زیردستی بیفتد سزاست/ زبردست افتاده مردِ خداست».^{۵۹} دیگر: «چو در آستانِ ملک سر نهاد/ ستایش کنان دست بر سر نهاد».^{۶۰} اگر در تمامِ کتب چنین ثبت باشد، همه مردود است؛ چه، «سر» با «سر» در این شعر قافیه نیست. مصراعِ ثانی اینست: «ستایش کنان دست بر سر نهاد».^{۶۱}

دیگر از غلط‌های فاحش بوستان این است: «به تربت سپردندش از تاجگاه/ نه جای نشستن، نه آرامگاه».^{۶۲} شعر این بوده: «به تربت سپردندش از تاجگاه/ نه جای نشست است آماجگاه».^{۶۳}

بقیة أغلاط موقوف به ملاحظه در بوستان است.

طیبات: «أكبر و أعظم خدای عالم و آدم/ صورتِ خوب آفرید»^{۶۴} و سیرتِ زیبا»^{۶۵} چون شیخ - علیه‌الرحمه - حمد و صفتِ حق - جَلَّ اسْمُهُ - را بر اَسْمَاء مترادفی کرده که همه إِفَادَةُ فاعلیت دارند، چنانکه گفته است:

«صانع و پروردگار وحی و توانا / أكبر و أعظم خدای عالم و آدم»، پس اینجا باید «صورتِ خوب آفرین و سیرتِ زیبا» باشد چنانکه در یک دو کتابِ خطی نیز دیده شد.^{۶۶} دیگر در غزل: «ای نفسِ خرم بادِ صبا» سه غلط دیده شد. یک غلطِ مخصوصِ آن ایراد می‌شود؛ این‌ست: «بر سرِ خشم است هنوز آن حریف/ یا سخنی می‌رود اندر قفا». اینجا به جای «قفا»، «صفا»ست؛ چه، گذشته از این‌که «قفا» در اینجا معنی ندارد، تکرارِ قافیه می‌شود. دو غلطِ دیگر موقوف به مطالعه است.^{۶۷}

دیگر: «جرمی نکرده‌ام که عقوبت کند و لیک/ مردم به شرع می‌کُشد این ترک مستِ ما».^{۶۸} مصراعِ صحیح این‌ست که: «مردم به شرع می‌نکشد ترک مستِ ما».^{۶۹}

دیگر: «تا نپنداری شرابی گفتمت/ خانه آبادان و عقل از وی خراب».^{۷۰} مصراعِ ثانی درستش این‌ست: «خانه آبادِ عقل از وی خراب».

و دیگر در شعر: «گنه نبود و عبادت نبود بر سرِ خلق/ نوشته بود که این مقبل است و آن مردود»^{۷۱} دانستنِ این^{۷۲} غلط موقوف به دانستنِ مبحثِ دال و ذال است که مطرحِ عالمانِ علمِ قافیه است؛ چه «خوشنود» و «افزود» و «فرمود» إلی آخرِ مقطع به ذالِ عجمیند، لاجرم با مردود که دالِ عربی‌ست قافیه نگردند. پس شعر این‌ست: «گنه نبود و عبادت نبود بر سرِ خلق/ نوشته بود که این ناجی است و آن مأخود».^{۷۳}

شگفت‌تر این‌که کاتبی مسکین که مُمَیزِ دال و ذال نبوده در کتابی دیده شد که «ناجی» و «مأخود» را که درست بوده تراشیده «مقبل» و «مردود» به جایِ آن نوشته. البته به نظرِ جاهل «مقبل» و «مردود» زیباتر می‌آید!^{۷۴}

دیگر: «گفتم که طاووسی^{۷۵} مگر عضوی ز عضوت خوب‌تر/ می‌بینمت چون نیشکر شیرینی از سر تا قَدَم». ^{۷۶} لَفْظِ طاووس^{۷۷} در این شعر اِلَّا به معنی بَعِيدِ بل اُبْعَدی درست نمی‌آید. پس شعر این‌ست: «گفتم که تا بوسم مگر عضوی ز عضوت خوب‌تر». در کتاب خطّی نیز دیده شد.^{۷۸}

و دیگر: «بر خوانِ تو این شکر که می‌بینم/ بی‌فایده است مگس که می‌رانی» هیچ شک نیست که «بی‌فایده است» در این موقع غلط است. مصراع درست این‌ست: بی‌فایده این مگس که می‌رانی.^{۷۹}

بقیّه أَغْلَاطِ طَبِیَّاتِ نیز موقوف به مطالعه است.

بدایع: در حمدی که به تازی منظوم داشته: «الحمدُ لله ربّ العالمین علی» تا شعر پنجم «طوبی لطالبه بغیا لتارکه/ بعداً لمتّخذ من دونه بدلا».^{۸۰} مصراع صحیح این‌ست: «طوبی لتارکه تعسّاً لتارکه».^{۸۱} این دو «تارک» در این مصراع از اُضدادند که هم به معنای ترک‌کننده و هم برخلاف آمده.^{۸۲}

یکی از غلط‌های فاحش این‌ست: «در چمن سرو ستاده است و صنوبر خاموش/ که اگر قامت زیبا بنمایی نچمند».^{۸۳} شعر درست این‌ست: «که اگر قامت زیبا بچمانی بچمند» یعنی: سرو و صنوبر از برای تعظیم خم شوند.^{۸۴}

دیگر: «مرده از خاک لحد رقص‌کنان برخیزد/ گر تو بالایِ عظامش گذری حیّ قدیم».^{۸۵} صحیح مصراع ثانی این است: «گر تو بالایِ عظامش گذری و هی رمیم»؛^{۸۶} که «هی» ضمیر مؤنث است.

دیگر: «بر آنم گر تو باز آیی که در پایت کنم - یا: کشم - جانی» تا بدین شعر: «دریغا عهد آسانی که قدر آن ندانستم/ بدانی قدر وصل آنکه که در هجران فرومانی». «در هجران فرومانی» غلطِ سختی است چه تمامِ قوافیِ این غزل به یاء نکره‌اند یای «فرومانی»^{۸۷} یایِ مخاطَب است. این دو یا را هیچ مبتدی به هم قافیه نکند تا به استادی مثل شیخ چه رسد؟! مصراع این‌ست: «بدانی قدر وصل آنکه که درمانی به هجرانی».^{۸۸}

بقیّه أَغْلَاطِ بدایع نیز موقوف به مطالعه است.

خواتیم: یکی از غلط‌های فاحش این شعر است: «غیرتِ سلطانِ جمالت چو باز»^{۸۹} / چشم من از هر دو جهان دوخته».^{۹۰} شعر درست این‌ست: «غیرتِ سلطانِ جمالت چو باز / چشم من از هرکه جهان دوخته».^{۹۱}

مثل باز و چشم دوختن لازم به توضیح نیست. بر صانعانِ صنعتِ سخن معلوم است. **غزلیاتِ قدیم:** «ملکِ آزادیت چو ممکن نیست / شهربندِ حواسِ بگشاده».^{۹۲} مخفی‌نماند که حواس در این شعر که به حایِ حُطّی نوشته‌اند، خطاست «هواست» به های هَوَز و إضافة‌ی تایی فوقانی درست است که مصراعِ صحیح این‌ست: «شهربندِ هواست نگشاده».^{۹۳} بقیهٔ أغلاطِ خواتیم و غزلیاتِ قدیم موقوف است به مطالعه.

صاحبیه: یکی از غلط‌های بسیار سخت این شعر است که نوشته‌اند: «یا رب تو هرچه بهتر و نیکوترش بده / ای»^{۹۴} پادشاهِ عادل و سالارِ خسروان».^{۹۵} بر قافیه‌شناسِ مدقق مخفی نیست که در این قطعه راء حرفِ رویست چنان که «قیصران» و «دلبران» و «پروران» و «اختران» اِلِی آخر. پس مسلم شد که «خسروان» در این شعر غلط است. کاتب که از دانشِ قافیه جاهل بوده، به جای «مهران»، «خسروان» نوشته. مصراعِ صحیح این‌ست: «ای پادشاهِ عادل و سالارِ مهتران».^{۹۶} دیگر: «چیست دانی سر دلداری و دانشمندی / آن روا دار که گر بر تو رود بپسندی».^{۹۷}

مصراعِ صحیح این‌ست: «آن روا دار به مردم که به خود بپسندی».^{۹۸} **رباعیات:** «ای ساقی از آن دورِ وفا جامی ده / وز رشک‌بر و حسود و کو جان می‌ده».^{۹۹} کاتبانی که جاهلِ قافیه بوده‌اند فقط به همین یک مناسبت که باید حسود جان بدهد، این مصراع را همه غلط نوشته‌اند. علاوه از این که «جان می‌ده» غلط است، شیخ - علیه‌الرحمه - این را تجنیس فرموده. شعرِ درست این‌ست: «ای ساقی از آن دورِ وفا جامی ده / وز رشک‌بر و حسود و گو جا می‌ده».^{۱۰۰} ماحصل در این شعر «جا» درست است نه «جان».

مفردات: در این شعرِ مفرد قافیۀ دندان را به این مستعدی کتّاب در اوّل شعر نوشته‌اند و برخطا بوده‌اند. شعرِ صحیح این‌ست: «توان نان خورد اگر دندان نباشد /

مصیبت آن بود که نان نباشد.^{۱۰۱} اینکه نوشته‌اند: «اگر دندان نباشد، نان توان^{۱۰۲} خورد»^{۱۰۳} غلط است.

از ناقدانِ خبیر و واقدانِ بصیر امیدوار آنکه هرگاه ندرتاً شعری غیرِ صحیح در این کتاب بیابند که در ذیلِ اشعارِ تصحیح‌شده درج شده باشد، چون انسان محلّ سهو و نسیان است، بر غفلت و پریشانیِ راقمِ این تقریظ حمل کنند، نه بر عدمِ فراستِ مصحح. چه ما بینندگانِ اشعارِ اینِ نسخه را در خدمتِ ایشان قرائت می‌کردیم، نه خود می‌خواندند. لعلّ که از پانصد یا هزار شعر، شعری از نظرِ ماها متروک مانده نخوانده‌ایم؛ لاجرم مغلوط مانده باشد. البتّه از اربابِ انصاف چشمِ عفو و إغماض است و اگر در قلم زحلوفاهی^{۱۰۴} و در رَقَمِ اُغلوپه‌ای^{۱۰۵} یابند نیز دامنِ عفو بر آن بی‌پوشند؛ چه از زمانِ شروعِ تحریرِ این نسخه تا ختمِ آن ملک فارس یک ساعت از تراحمِ بلوی^۱ و تهاجمِ محنِ خالی نبود. البتّه مدقّقان و مبصّران به تصوّر زحمتِ فوق‌العاده که در تصحیحِ این کتاب کشیده شده، مصحح و کاتب را به دعایِ خیر یاد خواهند فرمود.

من بنده، محمود که کاتبِ این نسخه مسعودم، به قلم و رقمِ خود حرفی ننگاشته و^{۱۰۶} تصرفی روا نداشتیم مگر بعضی از معانی لغاتی که در اشعار مشکل بود و از برای بعضی فهمِ آن دشوار می‌نمود برحسبِ خواهشِ مالکِ معظمِ مطبعِ مظفری که مؤسّسِ طبعِ این نسخه مکرم^{۱۰۷} است، در حواشی نگاشتیم؛ أرجو که اهلِ خبرت و بصیرت چشم از زلّاتش بی‌پوشند و به نظرِ کرامت و مرحمت تلقّی فرمایند - و صلّی الله علی محمد و آله و عترته أجمعین. [پایانِ گزارشنامهٔ ادیبِ مصطفوی].

«همه گویند و سخن گفتنِ سعدی دگرست^{۱۰۸}»

در بابِ عیارسنجی و ارزیابیِ متنِ کَلِّیاتِ سعدی ویراستهٔ شوریده، گفتنی فراوان است و دامنِ سخن چندان گسترده می‌گردد که از گنجائیِ چنینِ مقالتی بیرون می‌افتد.^{۱۰۹} باری، چون از این بحثِ مهم به یکباره رویِ برنمی‌توان تافت، در اینجا تنها به نمونه‌هایی از خُرده‌هایی که طابعانِ آثارِ سعدی و پژوهندگانِ میراثِ او بر شایع‌ترین چاپِ ویراسته و دانشیانهٔ کَلِّیاتِ سعدی، یعنی طبعِ مرحومِ نُکاء‌الملک فروغی، گرفته‌اند^{۱۱۰} می‌پردازیم و ضبطِ متنِ ویراستهٔ شوریده را با ضبطِ فروغی می‌سنجیم:

۱. «از هر جفات بوی وفایی همی دهد در هر تعنتیت هزار استمالت‌ست»^{۱۱۱}
 به دُرُست بر ویراستِ فروغی - و بعضِ پیروانِ او - خُرده گرفته و «دهد» را اشتباه‌خوانی دانسته و «دَمَد» را صحیح شمرده‌اند.^{۱۱۲}
 در کَلِّیاتِ سعدی‌ی شوریده (غزلیاتِ قدیم، ص ۳۹۰) نیز «دمد» است، نه «دهد».^{۱۱۳}
۲. در غزل «تا دست‌ها کمر نکنی بر میانِ دوست...»، می‌خوانیم:
 «دل رفت و دیده خون شد و جان ضعیف ماند و آنهم برای آنکه کنم جان فدای دوست»
 بر ضبطِ فروغی - و پیروانِ او - این ایراد وارد است که قافیهٔ غزل را تباه کرده و حرفِ قافیه (-ان) را پاس نداشته است.^{۱۱۴}
 در کَلِّیاتِ سعدی‌ی شوریده (طبیات، ص ۲۴۴)، آنسان که از ویرایندگانِ قافیه‌سنج آن انتظار می‌رود، ضبطِ صحیح اختیار شده: «آنهم برای آنکه کنم جان فشان دوست».
۳. «هرگز باد صبا برگ پریشان نکند بوستانی که چو تو سرو روانش باشی»^{۱۱۵}
 بر ضبطِ زنده‌یاد فروغی خُرده گرفته و ضبطِ مرحومِ دکتر یوسفی را که به جای «بادِ صبا»، «بادِ خزان» آورده است، ترجیح داده و گفته‌اند که: «بادِ خزان است که سببِ برگ ریزان است نه بادِ صبا که بادِ لطیف و خنک بهاری است و از آن گل می‌شکفت».^{۱۱۶}
 از این حیث بر ضبطِ کَلِّیاتِ سعدی‌ی شوریده خُرده‌ای وارد نیست؛ چه (در: طبیات، ص ۳۲۴) دارد:
 «هرگز باد خزان برگ پریشان نکند بوستانی که تو چون سرو روانش باشی».
۴. در چکامه‌ای در ستایش «صاحب‌دیوان» می‌خوانیم:
 «... تو روی دختر دلبند طبع من بگشای که پیر بود و ندادم به شوهر عنّین
 به زنده می‌کنم از ننگ و صلتش در گور که زشت خوب نکرد به جامهٔ رنگین...»^{۱۱۷}
 به دُرُست بر ناپیوستگیِ مضمونِ بیتِ دوم انگشتِ انتقاد نهاده و گفته‌اند که هر مصرع از این بیت خود با مصرعِ دیگری تشکیلِ بیتی می‌دهد و فی‌الجمله چیزی در این میان از قلم فروافتاده و پیوندِ سخن را گسسته است.^{۱۱۸}
 ضبطِ این فقره در کَلِّیاتِ سعدی‌ی شوریده (قصایدِ فارسیه، ص ۲۰۰ و ۲۰۱)، از چنین شوریدگی‌ها پیراسته، و از این قرار است:

«... تو روی دختر دل‌بند طبع من بگشای که پیر گشت و ندادم به شوهر عنّین
به زنده می‌کنم از ننگ وصلتش در گور که بخت درخور حسنش نمی‌دهد کابین
ستایش سخن خویشتن مکن سعدی که زشت خوب نگردد به جامه رنگین».

دیگرسانی «بود» و «گشت» در بیت نخست نیز از دیده دیده‌وران پوشیده نیست، هرچند که در آن، ترجیح با همان اختیار مرحوم فروغی است؛ و خردپسندتر و منطقی‌تر این است که «پیری» بدان «شوهر» راجع باشد، تا این «دختر»! مگر آنکه کسی بگوید: سعدی عجوزه‌ای را پیشکش صاحب‌دیوان کرده است!!

ه. در همان چکامه، پس از شکایت سعدی از روزگار، می‌خوانیم:

«بلی به یک حرکت از زمانه خرسندم که روزگار به سر می‌رود به شدت و کین»^{۱۱۹}
باز بدُرُست بر ضبط مرحوم فروغی - و پیروان او - خُرده گرفته‌اند که: «شدت و لین
صحیح است به جای شدت و کین».^{۱۲۰}

در ویراست شوریده (قصاید فارسیه، ص ۲۰۱) نیز «لین» آمده است و در حاشیه نیز نوشته‌اند: «لین - بالكسر - نرمی، ضد خشونت».

۶. «نه صورتی‌ست مزخرف عبادت سعدی چنانکه بر در گرمابه می‌کند نقّاش»^{۱۲۱}
بر ضبط مرحوم فروغی، یعنی «عبادت» (به دال)، خُرده گرفته‌اند و گفته‌اند که به جای آن، «عبارت» (به راء) درست است.^{۱۲۲ ۱۲۳}

در کَلِّیاتِ سعدی شوریده (طَبِیّات، ص ۲۸۳) نیز «عبارت» ضبط شده است.

در کار تصحیح متون گاه ضبط‌های کهنه و اصلی در نسخه‌های معتبر و قدیم دیده می‌شود که مصحح، به هر روی، قدر آنها را نمی‌داند یا در نمی‌یابد و از آنها عدول می‌کند، بی آنکه این عدول موجه باشد. نمونه‌ای از این عدول ناموجه که در بررسی تطبیقی کَلِّیاتِ سعدی شوریده و تصحیح مرحوم فروغی جلب توجه می‌کند، این است: در حکایت آن «معلّم کتاب» که سعدی در دیار مغرب دیده است^{۱۲۴} و ترش‌روی و تلخ‌گفتاری و بدخویی و مردم‌آزاری‌اش را وصف کرده ... می‌خوانیم:

«استاد معلّم چو بود بی‌آزار خرسک بازند کودکان در بازار»

این ضبط زنده‌یاد فروغی است.^{۱۲۵} در تصحیح شادروان دکتر غلامحسین یوسفی (که - به تعبیر استاد نجیب مایل هروی - «... تا حدی محسوس در شعاع تصحیح مرحوم فروغی قرار دارد»)^{۱۲۶} نیز، همین ضبط آمده است.^{۱۲۷}

هم مرحوم فروغی و هم دکتر یوسفی ضبط «کم‌آزار» را به عنوان نسخه‌بدلی از نسخه‌های قدیم و معتبر یاد کرده‌اند و شگفت آنکه در تصحیح روانشاد یوسفی، «کم‌آزار» ضبط نسخه‌ی اساس ایشان (البته به خطی جز خط عادی متن) بوده که توسط یک دست‌نویست کهنه دیگر هم تأیید می‌شده است؛^{۱۲۸} باین همه آن مرحوم از آن عدول کرده است. به زعم نگارنده این سطور «کم‌آزار» اگر بر «بی‌آزار» رجحان نداشته باشد - که دارد (و چرایی رجحانش را عن قریب خواهم گفت) -، دست‌کم هم‌تراز «بی‌آزار» است و عدول از آن، لا اقل در تصحیح زنده‌یاد یوسفی، روا نبوده است.

باری «کم‌آزار» در سنت ادبی فارسی، نه به معنای «کسی که می‌آزارد ولی اندک می‌آزارد»، بلکه به معنای «کسی که به دیگران آزار نرساند، بی‌اذیت و غیر ظالم و غیر ستمکار، بی‌آزار»^{۱۲۹} بارها و بارها آمده است^{۱۳۰} و طبیعی است که در روند تصرف کاتبان و رونویسگران که اغلب روی در سویِ امروزینه‌سازی و غرابت‌زدایی دارد، این گرایش عمیق وجود داشته باشد که چنین کاربرد کهنه‌ای را به همتایِ مأنوس‌تر و مألوف‌تر و امروزینه‌ترش بدل سازند که «بی‌آزار» است. قاعده معروف و مبیین «ضبط دشوارتر برتر است» که در تصحیح متون، به ویژه متن‌های پُرنسخه و همگانی، کارکردی ظریف و بارز دارد، همسو با همین چشم‌انداز، رجحان «کم‌آزار» نسخه‌ی اساس مرحوم یوسفی را بر «بی‌آزار» مختار او و زنده‌یاد فروغی یادآور می‌شود.

طرفه آن‌ست که در کلیات سعدی‌ی شوریده (گلستان، ص ۵۷)، همین ضبط اُصیل و راجح «کم‌آزار» حفظ (/ اختیار) شده است؛ و نه فقط در نسخه شوریده، که در چاپ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. (ص ۸۱) هم، این ضبط مسطور و محفوظ است.

در مقابل این‌گونه موارد، چنان که بیوسیده نیز همین است، موارد فراوانی هست که از برسنجیدن کلیات سعدی‌ی شوریده با ویراست شادروان فروغی یا دیگر ویراست‌های

آثار سعدی، در می‌توان یافت که ضبطِ متنِ شوریده، روایتی متأخر (/ دست‌خورده/ نوشته) را به نمایش می‌گذارد و مرحوم فروغی و دیگران چون به نسخه‌های قدیم‌تر و اُصیل‌تر دسترس داشته‌اند، ضبط‌های کهنه‌تر و اُصیل‌تری را نیز به دست داده‌اند که اندکی وقوفِ سبک‌شناسانه و واژه‌پژوهانه تردیدی در ترجیح و دیرینگیِ آن بر جای نمی‌نهد.

نمونه را:

آنجا که در بابِ دومِ گلستان می‌فرماید: «فقیه‌ی پدر را گفت: هیچ ازین سخنانِ رنگین و دلاویزِ متکلمان در من اثر نمی‌کند، به حکمِ آنکه نمی‌بینم مر ایشان را فعلی موافقِ گفتار»،^{۱۳۱} به شرحی که جایِ دیگر نوشته‌ام،^{۱۳۲} فقیه به معنایِ طالبِ علم و دانشجویِ علومِ دینی (به اصطلاحِ رائج: طَلَبه) است، نه دانشمندی رسیده (و به اصطلاح: فارغ‌التحصیلِ رشتهٔ فقهت). این‌گونه دردِ دل گفتن با پدر نیز بیشتر کارِ نوجوانان و طالبِ علمانِ کم‌سال است، تا فقیهانِ رسیده و دانش‌آموخته که اُغلبِ سنّ و سالی داشته‌اند و می‌بایست به چُنینِ اُمورِ بیناتر از پیرامونیانِ خویش نیز بوده باشند و....

به هر روی، «فقیه» در معنایِ طالبِ علم و دانشجویِ علومِ دینی، هم در آثارِ دیگران و هم درجایِ دیگر از آثارِ خودِ سعدی به کار رفته است^{۱۳۳} و مناسبِ این مقام و این سیاق نیز همین است که طالبِ علمی نوآموز که بیشتر دغدغهٔ بهره‌وری از ناصحان و عالمان و طلبِ راهنمایی داشته بوده است، این‌گونه ازدل‌آکندگیِ خویش با پدرسُخن رانده باشد. بیوسیده است متأخرانی که این کار بُردِ واژهٔ «فقیه» را نمی‌شناخته یا برایِ دیگر خوانندگانِ کتابِ غریب و نامأنوس می‌یافته‌اند، عبارت را تغییر داده باشند و چُنین نیز کرده‌اند.

در کَلایاتِ سعدیِ شوریده (گلستان، ص ۳۱) می‌خوانیم: «فقیه‌ی پسر را گفت که: هیچ از سخنانِ رنگینِ دلاویزِ متکلمان در تو اثر نمی‌کند؟ گفت: به علّتِ آنکه نمی‌بینم ایشان را کردار موافقِ گفتار».^{۱۳۴}

نمونهٔ دیگر:

در حکایتِ «قاضیِ همدان ... که با نعلبندِ پسری سرخوش بود و نعلِ دلش در آتش»، پس از آن که «ملک را هم در آن شب آگهی دادند که در مُلک تو چُنین مُنکری حادث شده

است...»، می‌خوانیم که: «شنیدم که سحرگاهی با تنی چند خاصان به بالین قاضی فراز آمد؛ شمع را دید ایستاده و شاهد نشسته و می‌ریخته و قدح شکسته؛ قاضی در خوابِ مستی، بی‌خبر از مُلک هستی ...».^{۱۳۵}

سخن بر سرِ «سحرگاهی» است که از نسخه‌های قدیم و معتبر به چاپ‌های انتقادی اُمثالِ شادروانان فروغی و یوسفی و... راه یافته و هرچند غالبِ شُرّاح در بابِ یاءِ آن توضیحی نداده و علی‌الظاهر به اُهمیّت و نقشِ کلیدیِ فهمِ آن نیز توجّهی نکرده‌اند،^{۱۳۶} مثالی است از یاءِ توقیت در زبانِ فارسی؛^{۱۳۷} و یاءِ وحدت یا نکره - آن‌سان که ای بسا در ابتدا پنداشته شود - نیست.^{۱۳۸}

طبیعی است رونویسگرانِ متأخّری که بدین خَصیصهٔ زبانی توجّه نداشته و «سحرگاهی» را به «یک سحرگاه» یا «سحرگاهِ یک روزِ نامعین» تفسیر می‌نموده‌اند، این ضبط را با روّند حکایت نامناسب می‌یافته، آن را به «سحرگاه» بدّل کرده باشند؛ و این ضبطی است که در کَلّیاتِ سعدیِ شوریده (گلستان، ص ۵۳) و بعضِ چاپ‌های دیگر که بر پایهٔ نسخه‌های متأخّر فراهم شده است،^{۱۳۹} دیده می‌شود.^{۱۴۰}

❁

در مواردی نیز اُغلاطِ واضح - و گاه: فاضح - در کَلّیاتِ سعدیِ شوریده هست که دور از انتظار است.

نمونه را:

در غزلِ «اگر خدای نباشد ز بنده‌ای خشنود/ شفاعت همه پیغمبران ندارد سود» - که از حیثِ ضبطِ نصّ و قافیه، در تصحیحِ شوریده، گویا بدان التفاتی ویژه رفته است و اُدیبِ مصطفوی به شرح در بابِ یکی از ابیاتِ آن در مقدّمهٔ خود سخن گفته - بیتی هست که در کَلّیاتِ سعدیِ ویراستهٔ شوریده (طبیات، ص ۲۶۱) از این قرار ضبط گردیده است: «قلم به طالع میمون و بخت بد رفته است / اگر تو خشم کنی ای پسر و کر خوشنود» این‌گونه می‌نماید که بیت را بد خوانده و بد ضبط کرده‌اند؛ یا دست‌کم زمینهٔ بدخوانی و بدفهمی خواننده را فراهم آورده‌اند. پیداست که ضبطِ صحیحِ مصرعِ دوم چنین می‌بایست بوده باشد: «اگر تو خشم‌گنی ای پسر و گر خشنود (خوشنود)».^{۱۴۱} چه بر فرضِ

آنکه سعدی خشم کردن را به معنای خشمگین شدن به کار بُرده باشد، خشنود کردن را به معنای خشنودشدن به کار نَبُرده است و...! ۱۴۲

نمونه دیگر:

سعدی غزلی گرِهناک دارد که مطلع آن (به ضبط زنده‌یاد فروغی) این است:
در میانِ صومعه سالوسِ پر دعوی منم خرّقه‌پوشِ جو فروشِ خالی از معنی منم
(و برخی دیگر - از جمله شوریده - به جای «جو فروش»، «خودفروش» ضبط کرده‌اند که گویا راجع نیز همین است).

در این غزل بیتی است که اوجِ گرِهناکِ شعر، به ضبط و معنایِ همین بیت بستگی دارد؛ و آن بیت را مرحوم فروغی این‌گونه ضبط کرده است:

«می‌زنم لاف از جولیت زبی‌شرمی ولیک نفس خود را کرده فاجر چون زن چنگی منم» ۱۴۳
ناقدان بر این ضبط سخت خُرده گرفته و از جُمله یادآور شده‌اند که یاءِ تمام کلماتِ قافیه در این غزل از اِمالةُ اَلِفِ مقصورةً عربی حاصل شده است؛ ولی «چنگی» - نه تنها از حیثِ معنا جای تأمل است - چُنین یایی ندارد؛ حال آنکه نسخه بَدَلِ آن، «حُبلی» (مُمالِ «حُبلی» - به معنای: آبستن -) که در حاشیه ویراستِ مرحوم فروغی نیز مذکور است، از همان قبیل است؛ و لذا در اینجا «حُبلی» را صحیح دانسته و «چنگی» را نادرست شمرده‌اند. ۱۴۴
بر سَرِ «فاجر» و نسخه‌بَدَل‌هایِ آن هم گفتگوست که عجالةً از سَرِ آن می‌گذریم.

موجبِ تعجُّب این است که علی‌رغمِ سامان‌یافتنِ ویراستِ شوریده به دستِ مردمانی قافیه‌سنج و برخوردارِ از دانشِ سنتی و قُدماییِ قافیه و به ویژه با عنایتِ ویژه‌ای که در این تصحیح به اُمَرِ قوافی مبذول گردیده و اُدیبِ مصطفوی، در دیباجهٔ خویش، به تأکید از آن سخن رانده است، ضبطِ بیتِ موردِ نظر، در کَلِّیاتِ سعدیِ شوریده (بدایع، ص ۳۵۷) نیز چنان است که در تصحیحِ مرحوم فروغی آمده.

✱

از بُن، به نظر می‌رسد که اُدیبِ مصطفوی را در طبع و نشرِ کتاب و نگارشِ دیباجهٔ آن استعجالی دست داده باشد؛ چرا که لغزش‌هایِ قلمی آشکار و سهوهایِ مُخلِّ ناسازواری در نوشتارِ او هست که با دَقّت و اِمعانِ نظر و صرفِ وقت و حوصلهٔ کافی

در کار، نسبیتی ندارد. حتّیٰ در مواردی در دیباجه خود در ثبت و ضبط عبارتی که به مثبت شاهدِ درستی یا نادرستی یک ضبط پیش روی می‌نهد و گرانیگاهِ کلام اوست، فرومی‌لغزد و سهو می‌کند (و من در حواشی این دیباجه، موارد سهو یا مسامحه را فراموده‌ام).

به راستی غریب و نابرتافتنی است که در کَلِّیاتِ سعدیِ شوریده، نمونه را (گلستان، ص ۵۶)، به جای «أما هنر چشمه‌ای ست زاینده و دولتی پاینده»، بخوانیم: «أما هنر چشمه‌ای ست زاینده و دولتی تاینده»! یا (در: گلستان، ص ۵۷)، به جای «قول و فعل عوام»، آمده باشد: «قول و فعل عوام»! یا (در: گلستان، ص ۵۸) به جای «دل‌افروز» (در مصرع «برو شادی کن ای یار دل‌افروز»)، «دلفروز» نوشته شده باشد! ^{۱۴۵} یا در عبارت «بَلِّغْ ما عَلَیْک، فَإِنْ لَمْ یَقْبَلُوا فَمَا عَلَیْک»، به جای «یَقْبَلُوا»، (در: گلستان، ص ۵۸) آمده باشد: «تَقْبَلُوا»! ^{۱۴۶} یا در مصرع «جایی انبان می‌کند، جایی اَدیم»، به جای «اَدیم»، (در: گلستان، ص ۵۸) «اَدیم» آمده باشد! و

البته این را نیز نباید از یاد بُرد که دستیازی شوریده به تصحیح آثارِ سعدی و هَنبازیِ اَدیبِ مصطفوی در این کار، چنان که خود نیز در دیباجه‌اش اِشارت کرده است، «مصادف با وقتی بود که عهدِ نکبت و زوالِ قاجاریه ... شروع شده است، علم و ادب و شعر و شاعری به منتها درجه تَنَزُّل و انحطاط رسیده و هیچ کس را پروایِ توجّه بدین‌گونه اُمور نبوده است». ^{۱۴۷}

سخن دراز کشیدیم و همچنان باقی‌ست ^{۱۴۸}

تا اینجا قدری درباره کَلِّیاتِ سعدیِ شوریده که به سال ۱۳۲۷ ه.ق. در بمبئی به طبع رسیده است، سخن گفته شد؛ لیک این را نیز باید گفت که: یک کَلِّیاتِ سعدیِ دیگر هست که به سال ۱۳۰۹ ه.ق. در بمبئی چاپ شده است؛ ^{۱۴۹} به حقیقت نسخه خوش‌آیند و خوش‌خطی است؛ و آن هم در شیراز ویراسته و کتابت گردیده. در خاتمه‌اش می‌خوانیم: «هو الأول و الآخر»

بر مرایایِ ضمائِرِ خورشیدمآثرِ اربابِ فطنت و اصحابِ خبرت واضح و لایح است که کتابِ کَلِّیاتِ جنابِ أفصح‌المتکلمین و أملح‌المتقدّمین و المتأخّرین شیخ مصلح‌الدّین سعدی

شیرازی - طَيِّبُ اللَّهِ تُرْبَتَهُ و أَعْلَى اللَّهِ رُتْبَتَهُ - چندی بود کما ینبغی و یلیق به زیور طبع مُحَلِّی^۱ و آراسته نشده بود از عدم مواظبتِ کِتَاب و غفلتِ مباشرینِ چاپ و کثرتِ اغلاط و وفورِ اسقاطِ رفته‌رفته این نسخهٔ شریف از میان رفته و از این نامهٔ نامی جُز نامی باقی نمانده بود. بناءً علی^۲ هذا، این بندهٔ قلیل البضاعة و ذرّة عَدِیم الاستطاعة، ذوالحزن و التَّأسُّف، فضل‌الله الشَّریف الشَّیرازی، ابن المرحوم المغفور میرزا محمد یوسف الذی کان مُذْهَبَ الْقُرْآن و الصُّحُف - طابَ اللَّهُ ثَرَاه و جَعَلَ الْجَنَّةَ مَثْوَاه -، به دستگیری و پایمردی جنابِ مستطابِ سیادت‌مآب، سلالهٔ دودمانِ مصطفوی و نقاوهٔ خاندانِ مرتضوی، نتیجهٔ السَّاداتِ العظام، آقا میرزا ابراهیم صاحب تاجر شیرازی - دام مجدهٔ العالی -، به تحریر و تسطیرِ این اوراق پرداخت و به قدرِ مقدور جهدِ وافی و سعیِ وافر در تصحیح و تنقیح آن نمود. مستدعی و ملتمس از ناظرین و مطالعه‌کنندگان [در أصل: مطالعه‌کننده‌کان] چنانست که چشم از زَلَّاتِ تحریرش بی‌پوشند و در فحصِ معاییش نکوشند؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ مُحَلٌّ الْخَطَا و النَّسِيَانِ؛ و العذر عند کرام النَّاسِ مقبولٌ.

و قد کتب فی دارالعلم الشَّیراز [کذا] و طبع بمعمورهٔ بمبئی فی مطبع النَّاصری فی سنة (۱۳۰۹) تسع و ثلاث مائه بعد الألف من الهجرة المقدَّسة النَّبَوِیَّة - علی^۳ هاجرِها آلافُ التَّحِیَّة. الحمدُ لله علی الاختتام و الشُّکْرُ له علی ختمِ الکلام؛ و صَلَّى اللهُ عَلَی مُحَمَّدٍ خَیرِ الْأَنَامِ و آلِهِ الطَّاهِرینِ الْکَرَامِ و رَحْمَةُ اللهِ وَ بَرَکَاتُهُ...»^۴

صورت و شاکلهٔ این چاپِ سنگی با نسخه‌ای که بیست و اُند سالی پس از این اُدیبِ مصطفوی در شیراز سامان داده، مشابهتِ فراوان دارد؛ چنان که حتّی^۵ حُدود و نُغُورِ بعضِ صفحاتشان مطابق می‌افتد. بسیاری از آنچه هم که اُدیبِ مصطفوی در مقدّمهٔ خود به مثابتِ غلط یاد کرده است و صحیح آن را - به زعمِ خویش و موافقِ تصحیحات و تصویباتِ شوریدهٔ شیرازی - فرا نموده است، ضبط‌های همین چاپ است.

الغَرَضُ، با مقایسهٔ این دو چاپِ سنگی، گمانی قریب به اطمینان در آدمی حاصل می‌شود که بنیادِ کتابتِ نسخهٔ اُدیبِ مصطفوی بر همین نسخهٔ نهاده شده بوده و تغییراتی که از لفظِ شوریده یا از فَحْص در نسخه‌های پراکنده حاصل گردیده، بر آن اِعمال کرده‌اند.

بیوسیده نیز همین است؛ چه این چاپِ سنگی در آن روزگار کتابی تازه‌چاپ بوده است و بطبع در شیراز که محلّ فراهم‌سازی نسخه‌اصل آن و زیستگاه کاتب آن بوده است نیز به آسانی به دست می‌آمده و نسخه‌رایج و مرغوب آن عصر محسوب می‌گردیده است. باری، ادیب مصطفوی از این همشهری خود^{۱۵۱} نامی نبرده و به فضل تقدّم او - چنان که شیوه بسیاری از پیشینیان است - البته اِشارتی نکرده است.^{۱۵۲}

اصفهان/ بهار ۱۳۹۰ ه.ش.

* برگرفته از: نذر عارف: (جشن‌نامه دکتر عارف نوشاهی)، به خواستاری: سعدی شفیع‌یون، بهروز ایمانی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۱، با تلخیص و حفظ شیوه نگارش.

پی‌نوشت:

۱. کلیّات سعدی، چ امیرکبیر، ص ۵۲۵ (غ ۳۱۱).
۲. مقالات ادبی، ۳۶۷/۱.
۳. تاریخ ۱۳۲۷ ه.ق. موافق خاتمة‌الطبع پایان کتاب است؛ ولی اعلان انتهای کتاب در باب محفوظ‌بودن حقوق طبع و نشر آن از برای «مطبع مظفری» - که در آن به قوانین «حکومت هندوستان» استناد کرده‌اند - ، تاریخ ۱۳۳۵ ه.ق. دارد.
۴. مشخصات کتاب‌شناختی این بازچاپ از این قرار است:
کلیّات دیوان سعدی، به تصحیح فصیح‌الملک شوریده، به خط میرزا محمود ادیب مصطفوی، چ: ۸، شیراز: انتشارات ادیب مصطفوی، ۱۳۸۸ ه.ش.
۵. نخستین بازچاپ آن - که من خود ندیده‌ام - مانا که پیش از ۱۳۴۰ ه.ش. بوده باشد. مرحوم محمدحسین رکن‌زاده آدمیت در جلد سوم دانشمندان و سخنسرایان فارس که به سال ۱۳۳۹ در تهران چاپ و منتشر شده است، پس از یادکرد کلیّات سعدی شوریده و ستایش آن گفته است: «... و در این زمان چون چاپ اول آن نایاب شده بود، در طهران از روی آن گراور و چاپ کرده‌اند و در دسترس طالبین است» (ص ۳۳۱). چاپ دیگری در بهمن‌ماه ۱۳۶۱ ه.ش. از سوی «انتشارات پدیده» و به کوشش آقای محسن رمضانی صورت گرفته است که بر صفحه عنوان، نام کلیّات سعدی و بر روی جلد، عنوان کلیّات أفصح المتکلمین سعدی شیرازی دارد. یک مقدمه و پاره‌ای تصاویر مربوط و نامربوط بر آن مزید کرده‌اند و متأسفانه خاتمة‌الطبعی را که کاتب نوشته بوده است، فروانداخته‌اند. آقای محسن رمضانی در مقدمه‌ای که بر این چاپ نوشته است، آورده: «انتشارات پدیده... اینک مفتخر است که کلیّات سعدی این شاعر همیشه شاعر [۹]

را از روی چاپ شوریده که یکی از معروف‌ترین و صحیح‌ترین چاپ [های] کَلِّیَّاتِ سعدی می‌باشد و در همان اوان [کدام اوان؟] توسط چند نفر از اساتید تصحیح و با چندین نسخه مقابله گردیده است، با بهترین خط [کذا] که توسط یکی از اساتید بنام محمود بن علی نقی شیرازی برشته [ی] تحریر درآمده ... در دسترس دوستداران هنر و ادب فارسی قرار دهد...» (بی صفحه شمار).

به هر روی، این بازچاپ هم به تکثیر کَلِّیَّاتِ سعدی شوریده مددی رسانیده است. یک بازچاپ دیگر هم اخیراً «انتشارات ادیب مصطفوی» شیراز کرده است که از آن یاد کردیم.

۶. نمونه را، شادروان استاد دکتر غلامحسین یوسفی، در مقدمه خود برگستان (چ یوسفی، ص ۲۱) در عداد «چاپ‌های معتبر کتاب» که مورد استفاده قرار داده است، از «کَلِّیَّاتِ سعدی، تصحیح فصیح‌الملک شوریده، چاپ بمبئی ۱۳۲۷ ه.ق.» هم یاد کرده.

گفتنی است: استاد دکتر مظاهر مصفا ویراست خود را از کَلِّیَّاتِ سعدی بر «نسخه‌ای از دیوان شیخ اجل سعدی شیرازی که در انجمن ادبی فارس از نظر صاحب‌نظرانی نامدار گذشته بوده است... و... شاید از زمان شاعر و ادیب بزرگوار روشن دل بابصیرت نامدار شوریده شیرازی در انجمن فارسیان باقی مانده بوده است» (کَلِّیَّاتِ سعدی، چ مصفا، ص هفت) مبتنی شمرده‌اند. آیا نسخه مورد نظر مسوده مهیاشده از برای همین چاپ سنگی نبوده است؟... نمی‌دانم.

۷. به تعبیر پسر شوریده، وی «در مدت حیات به تصحیح و تنقیح اشعار متقدمین و تبیین و تفسیر مشکلات و معضلات انشائی و املائی آنها، مانند خمسه نظامی و کَلِّیَّاتِ سعدی و دیوان فرخی و سایر دواوین شعرا مبادرت می‌نمود، چنانکه کَلِّیَّاتِ سعدی را اگرچه موفق به تدقیق تمام نشدند، به طبع رسید و اشعار مصححه آن معلوم است، ولی سایر دواوین را که تصحیح فرموده است برجاست] و هنوز به طبع نرسیده است». (دفتر تاریخ، ۵۸۰/۳).

۸. سنج: دانشمندان و سُخْنَسَرایانِ فارس، ۲۴۴/۱ و ۲۴۵. در مقدمه آقای دکتر جمشید صداقت‌کیش بر باز چاپ کَلِّیَّاتِ سعدی شوریده (شیراز: انتشارات ادیب مصطفوی، ۱۳۸۸ ه.ش.)، ولادت «میرزا محمود ادیب مصطفوی» به سال «۱۲۶۴» و وفات او به سال «۱۳۱۴» ه.ش. دانسته شده است. در دانشمندان و سُخْنَسَرایانِ فارس (۲۴۴/۳ و ۲۴۵)، درگذشت ادیب مصطفوی را «در حدود ۱۳۱۰ [هجری] شمسی، در شیراز» دانسته‌اند.

۹. دانشمندان و سُخْنَسَرایانِ فارس، ۲۴۴/۱. مرحوم دکتر بیانی در احوال و آثار خوشنویسان (۸۸۱/۳)، درباره این میرزا محمود بن علی نقی شیرازی استظهاری دارد که شاید بهتر آن باشد که من بنده در آن باره خاموش نشسته دآوری را به ویژه‌کاران و متخصصان تاریخ خوشنویسی واگذارم.

۱۰. کَلِّیَّاتِ شوریده، ۵۲/۱.

۱۱. نگر: همان، ۵۲/۱ و ۵۳.

۱۲. نگر: همان، ۸/۱ و ۹ و ۴۷.

۱۳. «دَقّ» به معنای اعتراض و مؤاخذه، و اعتراض بر گفتار و کردار کسی، در واژه‌نامه‌ها، مضبوط است؛ و گویا این دَقّ زدن از آنجاست. ظاهراً یعنی بر چرخ مینا خُرده می‌گرفت (و بر او برتری می‌نمود و به او بزرگی می‌فروخت).

۱۴. این بیت از هفت‌پیکر حکیم نظامی گنجه‌ای است. نگر: هفت پیکر، چ قطره، ص ۱۵۹، ب ۹ - با لحاظ نسخه‌بَدَلِ هَمِش.

۱۵. در بعضی کتبِ ادبِ عربی دیده‌ام که عبارت «و مجلس‌الأنس محفوفٌ بأکیاس» را، به مثابتِ سخنی زبانزد، در ضمنِ کلامِ خود درج کرده‌اند.

۱۶. بیغاره: طعن، طعنه، سرزنش، ملامت.

۱۷. أَعْلًا (أَعْلَاءَ): جمع عَلِيل.

۱۸. نَثْرَه: نامِ دو ستارهٔ نزدیک به یکدیگر در یکی از منازلِ قَمَر. در ترجمهٔ تاریخِ یمینی (چ شعار، ص ۲۷۳) هم دربارهٔ «أبومنصور أحمد بن عبدالصمد شیرازی» می‌خوانیم: «... نثرِ او از نثرهٔ آسمان حکایت کردی و شعرِ او از مرتبهٔ شعری بازگفتی».

۱۹. «تَنَسُّمٌ» را چند معنا هست، لیک در اینجا معنای «نَرم ورزیدن باد» - که با برانداختنِ نقابِ تناسبی دارد - مناسب می‌نماید.

۲۰. مقصود از «علمِ کلام»، در این مقام، گویا نه دانشِ مُصطَلَحِ أصولِ دین، بلکه سخن‌شناسی است؛ و العلمُ عندَ الله.

۲۱. در أصل: «زُهْرَى».

۲۲. در أصل: «بالجمله».

۲۳. نگر: کَلِّیَّاتِ سعدی، ط. خرّمشاهی، ص ۳۸۳؛ و: غزل‌های سعدی، ط. یوسفی، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.

۲۴. ضبطِ غزل‌های سعدیِ یوسفی و کَلِّیَّاتِ سعدیِ خرّمشاهی و بعضی منابعِ دیگر که ملاحظه شد، همین است؛ باری، آن ضبطِ «گیسوت عنبرینه و گردن تمام عود» که به تحریفِ کاتبانِ منسوب داشته شده است، در نسخه بَدَل‌هایِ غزل‌هایِ سعدیِ یوسفی (ص ۴۵۴) هم دیده نمی‌شود؛ ولی در چاپِ سنگیِ «مطبع‌النّاصری» یِ بمبئی که به خطِّ «فضل‌الله الشّریف الشّیرازی» و در «دارالعلم الشّیراز [کذا فی الأصل]» کتابت گردیده و به سال ۱۳۰۹ ه‍.ق. طبع شده، در زمرهٔ غزل‌هایِ طَبِیَّاتِ شیخ (ص ۲۵۰) همین ضبط آمده است و ای بسا در آن محفلِ ادیبانِ شیرازی نیز همین نسخه که در آن زمان طبعی جدید و مرغوب محسوب می‌شده است، مبنایِ قرائت بوده باشد.

۲۵. در أصل «به». تصحیحِ آن به «بلکه» قیاساً صورت گرفت.

۲۶. چامه، مُطَلَقِ شعر را گویند عموماً و غزل را گویند خصوصاً. چکامه نیز اگرچه گاه بر مُطَلَقِ شعر إطلاق گردیده است، به‌طورِ خاصِ قصیده را گویند. پس، «چامه و چکامه»، یعنی: غزل و قصیده.

۱۴۸ ● روایت «فَصِيحُ الْمُلْكِ» از آثار «أَفْصَحُ الْمُتَكَلِّمِينَ»

۲۷. شاید مُنْشِ عبارات را گوشهٔ چشمی بوده است بدین که روضهٔ خُلدِ مجدِ خوافی که به تقلیدِ گلستان پرداخته شده است، *خارستان* نیز خوانده می‌شود.

۲۸. شاید اینجا نیز مُنْشِ را گوشهٔ چشمی بدین بوده باشد که *خارستان* نام کتابی هم هست؛ و آن *خارستان دانش و گلستانِ بینش* تألیفِ «فرزانه بهرام بن فرهاد» (از پیروانِ آذرکیوان) است. نگر: *برهانِ قاطع*، چ مُعین، ۱۲۲۵/۳.

۲۹. املوحه: سخنِ بانمک و دلچسب.

۳۰. در اصل: «تقی». در افسستِ آقایی محسنِ رَمْضانی «تَلَقَّی» آمده است! آیا خود دست بُرده و درست کرده‌اند؟

۳۱. چُنین است در اصل. ما نیز تصرفی نکردیم و «بزهاکار» نوشتیم. به یاد داریم که پیشینیان بزّه را به هاءِ ناملفوظ می‌گفته و می‌خوانده‌اند (سنج: *تَرْجَمَةُ کَلِیلَه و دمنه*، چ میثوی، ص ۲۲۰ و ۳۱۱، هامش). خود سعدی نیز فرموده است:

به چه دیر ماندی ای صبح؟ که جانِ من برآمد بزّه کردی و نکردند مؤذنانِ ثوابی

(*کَلِّیَّاتِ سعدی*، چ خرّمشاهی، ص ۵۵۱؛ و: *غزل‌های سعدی*، چ یوسفی، ص ۱۶۹).

۳۲. در اصل: «ارتقاع» (به قاف).

۳۳. در *غزل‌های سعدی* یوسفی (ص ۲۵۸)، و *کَلِّیَّاتِ سعدی* خرّمشاهی (ص ۳۶۰)، به جای «فصل»، «وقت» آمده است و «فصل» به مثابتِ نسخه بدل نیز ثبت نشده.

۳۴. ضبط «نگذاریم» در نسخه بدل‌های *غزل‌های سعدی* یوسفی (ص ۶۰۱) نیز هست.

۳۵. هر چند «نگذاریم» نیز مُفیدِ معنایی هست، گویا همان «بگذاریم» راجح است که در غالبِ نسخ نیز آمده. چرا که شاعری که در همان *غزل* «از هر چه می‌رود سخنِ دوست خوش‌ترست»، گوید:

أبنایِ روزگار به صحرا روند و باغ صحرا و باغِ زنده‌دلان کویِ دلبرست

(*کَلِّیَّاتِ سعدی*، چ خرّمشاهی، ص ۳۸۳)

بی‌شبهه در اینجا به یک‌باره از غلّیانِ طبیعتِ دوستی دست‌پاچه نمی‌شود و افسوس نمی‌خورد که چرا او با یار در خلوت است و دیگران در باغ و صحرا مشغولِ تَفَرُّج و هواخوری! استاد خرّمشاهی نیز دربارهٔ ترجیحِ این ضبط، یادداشتی دارند همسو با مدّعیِ ما؛ و البته شواهدِ بیشتری به دست داده‌اند که خوانندگان را مُفید خواهد بود. نگر: *کَلِّیَّاتِ سعدی*، چ خرّمشاهی، ص ۹۲۵ و ۹۲۶.

۳۶. صورتِ کاملِ بیتِ موردِ گفتگو این است:

تو ای توانگرِ حُسن از عنایِ درویشان خبر نداری اگر خسته‌اند و گر ریشند

(*غزل‌های سعدی*، چ یوسفی، ص ۱۹).

و در *غزل‌های سعدی* یوسفی (ص ۳۶۵) هیچ نسخه بدلی هم برای «عنا» دیده نمی‌شود. درست نیز همین «عنا» (= رنج) است، و نه «غنا» که ادیبِ مصطفوی صحیح و راجح دانسته است. *غنا و استغنائی درویشان*

راستین و عاشقانِ مسکین چیزی است که در آخرِ غزل از آن سخن می‌رود، ولی آنچه اینجا از آن سخن رفته است، رنج و عنایِ درویشان است و در بیت پیشین هم تصریح شده که:

توانگران که به جنبِ سرایِ درویشند مروت است که هر وقت از او بیندیشند

(غزل‌های سعدی، چ یوسفی، ص ۱۹).

طرفه آن‌ست که در همین کَلِّیاتِ سعدیِ شوریده که اَدیبِ مصطفوی خود کتابت کرده است (طَبِیات، ص ۲۵۶) «عنا» آمده است (به عینِ بی‌نقطه)، نه «غنا» (به غینِ نقطه‌دار) و در حاشیه نیز نوشته‌اند: «عنا - بالفتح - رنج و مشقت». پس اختیارِ شوریده نیز همان «عنا» است، نه «غنا» که میرزا محمود مصطفوی راجح انگاشته؛ و عَجَب است که در هنگامِ نگارشِ این مقدمه گویی از متنِ مُصَحَّحِ خودشان غافل بوده است.

۳۷. صورتِ کاملِ بیت این است:

تو را در بوستان باید که پیشِ سرو ننشینی و گر نه باغبان گوید که دیگر سرو ننشانم

(غزل‌های سعدی، چ یوسفی، ص ۸۹).

در نسخه بدل‌های غزل‌های سعدیِ یوسفی (ص ۴۳۰)، «بنشینی» نیامده است. در کَلِّیاتِ سعدیِ خرمشاهی (ص ۵۱۲)، «بنشینی» در متن و «ننشینی» در حاشیه آمده است. در غزلِیاتِ سعدیِ شادروان برگ‌نیزی (۹۳۰/۲) هم ضبطِ «بنشینی» اختیار گردیده است و آن مرحوم در توضیحاتِ خویش نوشته: «در چاپِ یغمایی ننشینی آمده است و هر دو روایت موجه است».

۳۸. صورتِ بیت در غزل‌های سعدیِ یوسفی (ص ۲۵۰) این است:

عشق از دلِ سعدی به ملامتِ بتوان برد گر زنگِ توان بُرد به آب از رُخِ هندو

و در نسخه بدل‌ها (ص ۵۹۳) هم «نتوان» (به جایِ «بتوان») و هم «رنگ» (به جایِ «زنگ») مذکور است. در کَلِّیاتِ سعدیِ خرمشاهی (ص ۵۹۲) «بتوان» و «رنگ» آمده (و البته همه کلماتِ قافیه، مختوم‌اند به یاء: هندوی، سوی، کوی، ...).

۳۹. کَلِّیاتِ سعدی، چ خرمشاهی، ص ۱۱۷.

۴۰. کَلِّیاتِ سعدی، چ خرمشاهی، ص ۱۱۷.

۴۱. کَلِّیاتِ سعدی، چ خرمشاهی، ص ۱۲۹.

۴۲. کَلِّیاتِ سعدی، چ خرمشاهی، ص ۲۷.

۴۳. کَلِّیاتِ سعدی، چ خرمشاهی، ص ۳۰ (با ضبطِ «چه زند» - به جایِ «نزد» -).

۴۴. در نسخه چاپِ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. - مطبوع به بمبئی - (ص ۳۵): چه زند.

۴۵. برداشتِ اَدیبِ مصطفوی آن است که در اینجا مصدرِ مرکبِ «چنگ‌زدن» ملحوظ بوده و چون «چنگ» را از «روئین‌چنگ» انتزاعِ نتوان کرد، لاجرمِ زدنِ خطاست و بی‌جا. حال آنکه - چنانکه در «توضیحات»

۱۵۰ ● روایت «فَصِيحُ الْمُلْكِ» از آثار «أَفْصَحُ الْمُتَكَلِّمِينَ»

شادروان دکتر غلامحسین یوسفی بر گلستان (ص ۲۳۱) هم ملاحظه می‌شود - در اینجا مصدر ساده «زدن» به معنای برابری کردن به کار رفته است و سعدی «زدن» را به همین معنا باز هم به کار برده است:

* «در این صورت که منم با پیل دمان بزَنَم و با شیرِ ژیان پنجه درافکنم».

* «بازم نَفَسِ فرورود از هولِ اهلِ فضل با کفِ موسوی چه ژَنَد سحرِ سامری؟!».

گفتنی است که: در لغت‌نامه‌ی دهخدا نیز خوانشی مانند خوانشِ ادیبِ مصطفوی را مبنای استخراج لغت از این بیت قرار داده و فعلِ جمله را «چنگ زند» تلقی کرده‌اند: در مدخل «چنگ زند» همین بیتِ گلستانِ سعدی را شاهدِ معنای مجازی «درآویختن و پیکار کردن» از برای این مصدر شمرده‌اند. در مدخل «چنگ» هم ذیل «رویین چنگ» همین بیتِ گلستان را با ضبطِ «زید» (به جای «ژند») آورده و «زند» را در حاشیه به عنوان نسخه‌بذل یاد کرده و در پی این نسخه بذل نوشته‌اند: «در این صورت فعل چنگ‌زدن است.».

۴۶. در چاپِ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. - مطبوع به بمبئی - (ص ۵۳)، بیت این‌گونه آمده است:

گویِ رگ جان می‌گسلد نغمه سازش ناخوش‌تر از آوازه مرگ آوازش [!]

۴۷. کَلِّیَاتِ سعدی، چ خرمشاهی، ص ۷۲.

۴۸. در چاپِ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. (ص ۵۹):

همراه اگر شتاب کند همراه تو نیست دل در کسی مَبند که دلبسته تو نیست

۴۹. در تصحیح زنده‌یاد فروغی (کَلِّیَاتِ سعدی، چ امیرکبیر، ص ۹۵):

همراه اگر شتاب کند در سفر تو بیست دل در کسی مَبند که دل‌بسته تو نیست

۵۰. در چاپِ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. (ص ۷۶):

یا معشر الخُتَّان قولوا للمغابی لست تدری ما بقلب الموجعی

۵۱. در أصل: «معانی» - که خود نویسنده یک دم پیش از این عُدولش را از آن اعلام کرد.

۵۲. مراد از «مُدَرَّج» بودن، این است که بخشی از کلمهٔ مصراعِ اوّلِ بیت در مصراعِ دوم بیاید. در اینجا «للمعافی» دو پاره می‌شود و «للمعا» در پایانِ مصراعِ نخست و «فی»^۱ در آغازِ مصراعِ دومِ بیت قرار می‌گیرد. سنج: کَلِّیَاتِ سعدی، چ خرمشاهی، ص ۱۲۸.

۵۳. عَجَب این است که خودِ ادیبِ مصطفوی در ضبط و کتابتِ گلستان در همین کَلِّیَاتِ سعدیِ شوریده (گلستان، ص ۵۲)، «مُدَرَّج» بودنِ بیت را مراعات نکرده است. غلطِ دیگری نیز، هم در این مقدمه و هم در متنِ گلستان، در ضبطِ این بیت هست و آن ضبطِ «المُوجِع» به ریختِ «الموجعی» است. درست است که کسرهٔ عین در خواندنِ إشباع می‌شود، ولی در نوشتنِ همان «المُوجِع» (سنج: کَلِّیَاتِ سعدی، چ خرمشاهی، ص ۱۲۸) باید نوشت.

۵۴. همچنین است در چاپِ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق.، ص ۷۵.

۵۵. سنج: کَلِّیَاتِ سعدی، چ خرمشاهی، ص ۱۲۶.

۵۶. چُنین است در چاپِ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق.، ص ۷۶.
۵۷. کَلِّیَاتِ سَعْدِی، چ خرمشاهی، ص ۱۲۷ (با ضبطِ «در زمی»، به جایِ «بر زمین»، یا «بر زمی»، در بیتِ نخست).
۵۸. کذا فی الأصل! قدما در بابِ «چه» و «چو» در کتابت بسیار مسامحه کرده‌اند، و این‌گونه مسامحه شواهد و نظایر فراوان دارد.
۵۹. ضبطِ مُخْتَارِ مرحوم فروغی (کَلِّیَاتِ سَعْدِی، چ امیرکبیر، ص ۲۰۶) همان «چه خاست» است و نسخه بدلِ «رواست» را نیز گزارش کرده‌اند.
۶۰. در چاپِ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. (ص ۱۰۵):
- چو بر آستان ملک سر نهاد ستایش‌کنان دست بر سر نهاد
۶۱. ضبطِ مرحوم فروغی (کَلِّیَاتِ سَعْدِی، چ امیرکبیر، ص ۲۱۵) این است:
- چو بر آستان ملک سر نهاد نیایش‌کنان دست بر بر نهاد
۶۲. چُنین است در چاپِ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق.، ص ۱۱۶.
۶۳. ضبطِ مرحوم فروغی (کَلِّیَاتِ سَعْدِی، چ امیرکبیر، ص ۲۳۸) این است:
- به تربت سپردندش از تاجگاه نه جای نشستن بد آماجگاه
۶۴. در أصل: «آفرین»؛ ولی به‌جایِ «آفرین» باید «آفرید» باشد تا عُدول از آن به «آفرین» معنایی داشته باشد. در غیر این صورت، عُدول از «آفرین» به «آفرین» یعنی چه؟!
۶۵. چُنین است در چاپِ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. (ص ۲۴۴) و غزل‌هایِ سَعْدِی‌ی یوسُفِی (ص ۳).
۶۶. در نسخه بدل‌هایِ غزل‌هایِ سَعْدِی‌ی یوسُفِی (ص ۳۵۱) ضبطِ «آفرین» - به‌جایِ «آفرید» - دیده نمی‌شود.
۶۷. ضبطِ غزلِ موردِ گفتگو، در کَلِّیَاتِ سَعْدِی‌ی شوریده (ص ۲۳۳) از این قرار است:
- | | |
|-----------------------------|--------------------------|
| «ای نفس خرم باد صبا | از بر یار آمده‌ای مرحبا |
| قافله شب چه شنیدی ز صبح | مرغ سلیمان چه خبر از سبا |
| بر سر خشمست هنوز آن حریف | یا سخنی می‌رود اندر صفا |
| از در صلح آمده‌ای یا خلاف | با قدم خوف روم یا رجا |
| بار دگر گر به سر کوی دوست | بگذری ای پیک نسیم صبا |
| گو رمقی بیش نماند از ضعیف | چند کند صورت بی‌جان بقا |
| با همه دلداری و پیمان و عهد | خوب نکردی که نکردی وفا |
| لیکن اگر دور وصالی بود | صلح فراموش کند ماجرا |
| تا بگریبان نرسد دست مرگ | دست ز دامن نکنیمت رها |
| دوست نباشد به حقیقت که او | دوست فراموش کند در بلا |
| خستگی اندر طلب راحت‌ست | درد کشیدن به امید دوا |

۱۵۲ ● روایت «فَصِيحُ الْمُلْكِ» از آثار «أَفْصَحُ الْمُتَكَلِّمِينَ»

سر نتوانم که برآرم چو چنگ و ر چو دغم پوست بدرَد قفا
هر سحر از عشق دمی می‌زنم روز دگر می‌شنوم بر ملا
قصه دردم همه عالم گرفت در تو نگیرد سخن آشنا
گر برسد ناله سعدی به کوه کوه بنالد به زبان صدا

(تأکیدها از ماست).

ضبط غزل در چاپ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. - مطبوع در بمبئی - (ص ۲۴۵)، با این ضبط، چهار تفاوت عمده دارد: یکی، «قفا» به جای «صفا».

دیگر، «طلبش» به جای «طلب».

سه دیگر، «زبان و صدا» به جای «زبان صدا».

و چهارم، نبود بیت «با همه دل‌داری و پیمان و عهد...».

از برای ضبط طابعان امروزی و نسخه بدل‌های نسخ کهن، نگر: غزل‌های سعدی، چ یوسفی، ص ۹۴ و ۴۳۴؛ و کلیات سعدی، چ خرمشاهی، ص ۳۵۹ و ۳۶۰؛ و: غزلیات سعدی، چ برگ‌نیسی، ۶۲/۱.

۶۸. چنین است در: چاپ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق؛ ص ۲۴۷.

۶۹. ضبط مرحوم فروغی (کلیات سعدی، چ امیرکبیر، ص ۴۱۹) نیز همین است.

۷۰. چنین است در: چاپ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق.، ص ۲۴۸. ضبط مختار مرحوم فروغی (کلیات سعدی، چ امیرکبیر، ص ۷۸۵) و استاد خرمشاهی (کلیات سعدی، ص ۷۲۲) و زنده‌یاد برگ‌نیسی (غزلیات سعدی، ۱۲۲/۱) و شادروان دکتر یوسفی (غزل‌های سعدی، ص ۹۹) نیز همین است.

۷۱. موافق است با ضبط چاپ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. (ص ۲۷۰).

۷۲. در اصل: «ین». در افست آقای محسن رمضانی «این» ضبط شده است. آیا خودشان درست گردانیده‌اند؟

۷۳. ضبط شادروان فروغی (کلیات سعدی، چ امیرکبیر، ص ۷۹۲) این است:

گنه نبود و عبادت نبود و بر سر خلق نبشته بود که این ناجی‌ست و آن مأخوذ

۷۴. در سنت شعری و شعرشناختی که شوریده شیرازی بدان تعلق داشت، توجه به تفاوت دال و ذال و مراعات قاعده دال و ذال پارسی در قافیه، بسیاری جدی بود؛ و این جدیت موضوع در سُروده‌های خود شوریده بازتابی گسترده یافته است.

در چکامه‌ای به آغازه:

مساعداست به یک شهر هان دو عید سعید ورود خیل قوام و نزول موکب عید

گوید:

... مطیع سلک کلام من‌ست نظم کمال غلام طبع رشیق من‌ست شعر رشید
اگرچه قافیه دال نیست درخور ذال به ناگزیر مرا طبع زورمند کشید

(کلیات دیوان شوریده شیرازی، ۲۴۵/۱ - ۲۴۷).

در چکامه‌ای به آغازۀ:

ز رُئی نک مرا به پارس، یکی ارمغان رسید که آن ارمغان مرا به دیر مُغان کشید

گوید:

... بدین نظم و نثر ژرف هر آنکس که دید گفت که بخِیخ ازین فصیح، که دهنده ازین وحید
مرا سجع دال و ذال نباشد پسندیده لیک رهی را چو فرض گشت نیازست از آن رهید

(همان، ۲۵۳/۱ و ۲۵۴).

نیز در خُرده‌گیری بر شعری از «مرآت‌السلطان» که در آن «رسید» و «نوید» و «عید» قافیه ساخته است،
گوید:

... یکی از جمله عیوب سخنش نک حاضر دال و ذالیست که بیچاره بدان مُقتفی^۱ است

(همان، ۴۴/۱).

۷۵. در اصل: «طاوسی».

۷۶. چُنین است در: چاپ سنگی ۱۳۰۹ هـ.ق، ص ۲۹۸.

۷۷. در اصل: «طاوس».

۷۸. ضبط مرحوم فروغی (کَلِّیَاتِ سعدی، چ امیرکبیر، ص ۵۴۱) و شادروان دکتر یوسفی (غزلهای سعدی،
ص ۱۰۹) و استاد خرّمشاهی (کَلِّیَاتِ سعدی ص ۴۸۹) این است:

گفتم چو طاووسی مگر، عضوی ز عضوی خوب‌تر می‌بینمت چون نیشکر، شیرینی از سر تا قدم

شادروان استاد کاظم برگ‌نژیسی همان ضبط فروغی را (در: غزلیات سعدی، ۴۰۱/۲) آورده و در حاشیه
نوشته است: «مصراع اول در دو چاپ فروغی و یغمایی به همین صورت است و روایت جالبی نیست، اما
روایت دیگری هم ذکر نشده است». پیداست که مرحوم برگ‌نژیسی از ضبط پیشنهادی ویراست‌شوریده
آگاهی نداشته است. در نسخه‌بَدَل‌های غزل‌های سعدی‌ی دکتر یوسفی (ص ۴۴۹) نیز تنها دگرسانی «گفتم
که» و «گفتم چو» دیده می‌شود.

۷۹. مرحوم فروغی (کَلِّیَاتِ سعدی، ص ۶۴۰) و شادروان یوسفی (غزل‌های سعدی، ص ۱۱۳) چُنین ضبط
کرده‌اند:

بر خوان تو این شکر که می‌بینم بی‌فایده‌ای مگس که می‌رانی

هر دو «بی‌فایده است» را نیز به عنوانِ نسخه‌بَدَل گزارش کرده‌اند.

۸۰. چُنین است در: چاپ سنگی ۱۳۰۹ هـ.ق، ص ۳۳۲؛ با این تفاوت که به جای «لَمَتَّخِذْ» در متن، «لَمُنَجَزِم»
دارد و بالای آن «لَمَتَّخِذْ ح ل» نوشته است.

۸۱. ضبط مرحوم فروغی این است: «طوبی لِطَالِبِهِ تَعَسًّا لِتَارِكِهِ» (کَلِّیَاتِ سعدی، چ امیرکبیر، ص ۷۸۱).

۸۲. سنج: القاموس المُحیط فیروزآبادی، ذیل «ترک»/ ط. مؤسسه الحلبی، ۲۹۶/۳.

۱۵۴ ● روایت «فَصِيحُ الْمُلْكِ» از آثار «أَفْصَحُ الْمُتَكَلِّمِينَ»

۸۳. در چاپ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. (ص ۳۴۵):

در چمن سرو چمانست و صنوبر خاموش که اگر قامت زیبا بنمایی بچمند

۸۴. زنده‌یاد فروغی (در: کَلِّیَّاتِ سَعْدِی، چ امیرکبیر، ص ۵۰۰) چنین ضبط کرده است:

در چمن سرو ستادست و صنوبر خاموش که اگر قامت زیبا بنمایی بچمند

از برای «ستادست»، «چمانست» را به عنوان نسخه بدل آورده است و از برای مصراع دوم این دو نسخه بدل را: «که اگر قامت زیبا بنمایی بچمند» و «بنمایی بچمند».

ضبط شادروان دکتر یوسفی (در: غزل‌های سَعْدِی، ص ۲۲۱) و مرحوم استاد حبیب یغمایی (در: غزلیات سَعْدِی، ص ۴۲۵) این است:

در چمن سرو چمان است و صنوبر خاموش که اگر قامت زیبا بنمایی بچمند

شادروان استاد برگ‌نیزی (در: غزلیات سَعْدِی، ۱/۵۷۲) از همان ضبط فروغی پیروی کرده است.

۸۵. چنین است در: چاپ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق.، ص ۳۵۶.

۸۶. روانشاد فروغی نیز همین ضبط را اختیار کرده است. نگر: کَلِّیَّاتِ سَعْدِی، چ، امیرکبیر، ص ۵۷۱.

زنده‌نام دکتر یوسفی هم که البته این غزل را از طَبِیَّاتِ شَیْخِ قَلَمِ داده است (نگر: غزل‌های سَعْدِی، چ یوسفی، ص ۷۸ و ۷۹)، همین ضبط را اختیار کرده.

۸۷. در أصل: «فرمانی». در افسست آقای محسنِ رمضانی هم چنین است (و دستکاری نشده).

۸۸. زنده‌یاد فروغی (در: کَلِّیَّاتِ سَعْدِی، چ امیرکبیر، ص ۶۳۹) و شادروان دکتر یوسفی (در: غزل‌های سَعْدِی، ص ۱۴۷) چنین ضبط کرده‌اند:

دریغا عهد آسانی که مقدارش ندانستم ندانی قدرِ وصلِ آلا که درمانی به هجرانی

۸۹. چنین است در أصل؛ و اطمینان می‌توان داشت که ادیبِ مصطفوی سهو کرده و ضبطِ صحیح «چو باز» را به جای ضبطِ غلط «چنان» که در چاپ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. (ص ۳۸۴) آمده نشانیده است و با این سهو، موضع انتقادِ خود را - که از جمله «باز و چشم دوختن» باشد - مخدوش گردانیده.

۹۰. در چاپ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. (ص ۳۸۴):

غیرت سلطان جمالت چنان چشم من از هر دو جهان دوخته

۹۱. ضبط مختارِ مرحوم فروغی (کَلِّیَّاتِ سَعْدِی، چ امیرکبیر، ص ۵۹۳) و زنده‌یاد دکتر یوسفی (غزل‌های سَعْدِی، ص ۲۴۳) همین است. استطراداً گفتنی است: تعبیر «هرکه جهان» (به معنای: هرکه در جهان است، همه مردم جهان) نیز از تعابیرِ پُرکاربردِ سخنِ سعدیست که به واسطهٔ بدفهمیِ پسینیان مبهم می‌نموده و به «هر دو جهان» بدلش ساخته‌اند؛ و خوشبختانه در ویراستِ شوریده همان ضبطِ صحیح اختیار گردیده است. سَعْدِی در جای‌های دیگر می‌فرماید:

ز هرچه هست گزیرست و ناگزیر از دوست به قول هرکه جهان، مهرِ بَرْمَگیر از دوست

(غزلیات سَعْدِی، چ برگ‌نیزی، ۱/۲۷۲)

و:

جز به دیدارِ توأم دیده نمی‌باشد باز گویی از مهرِ تو با هر که جهانم کینی است
(همان، همان چ، ۳۳۸/۱)

و:

چون مرا عشقِ تو از هرچه جهان باز استند چه غم از سرزنشِ هرکه جهانم باشد؟
(همان، همان چ، ۴۷۲/۱)

و:

عشقِ رویِ تو حرامست مگر سعدی را که به سودایِ تو از هرکه جهان باز آمد
(همان، همان چ، ۵۰۶/۱)

و:

آن دم که خبرِ بودم از تو تا تو نگویی کز خویشتن و هرکه جهانم خبری بود
(همان، همان چ، ۶۰۶/۱)

و:

هرکه سودایِ تو دارد چه غم از هرکه جهانم؟ نگرانِ تو چه اندیشه و بیم از دگرانش؟
(همان، همان چ، ۷۶۰/۱)

و:

ای قدرِ بلندِ آسمان پیش تو خُرد! گویِ ظفر از هرکه جهان خواهی بُرد
(کلیاتِ سعدی، چ خرمشاهی، ص ۷۷۵)

۹۲. چنین است در أصل («بگشاده» به باء). در چاپِ سنگی ۱۳۰۹ هـ.ق. (ص ۳۹۴):

ملکِ آزادیتِ چو ممکن نیست شهربندِ حواسِ نگشاده

و علی‌الظاهر نظرِ انتقادیِ ادیبِ مصطفوی به ضبطِ همین چاپ است، لیک به جایِ «نگشاده» یِ این چاپ، «بگشاده» نوشته.

۹۳. چنین است در أصل به نون («نگشاده»). عَجَب این که در متنِ کلیاتِ سعدی یِ شوریده (غزلیاتِ قدیم، ص ۳۹۵)، خودِ ادیبِ مصطفوی، «بگشاده» (به باء) نوشته است.

ضبطِ مرحومِ فروغی (در: کلیاتِ سعدی، چ امیرکبیر، ص ۸۰۳) این است:

ملکِ آزادیتِ چو ممکن نیست شهربندِ هواستِ بگشاده

شادروان دکتر یوسفی که این سرودهٔ سعدی را در بدایع آورده است (نگر: غزل‌هایِ سعدی، ص ۲۸۸) چنین ضبط کرده:

ملکِ آزادیتِ ممکن نیست شهربندِ حواسِ نگشاده

۱۵۶ ● روایت «فَصِيحُ الْمُلْكِ» از آثار «أَفْصَحُ الْمُتَكَلِّمِينَ»

۹۴. کذا فی الأصل. در متن کَلِّیَاتِ سَعْدِیِ شوریده (صاحبه، ص ۳۹۶) نیز «ای» نوشته شده است.
۹۵. ضبط مرحوم فروغی (در: کَلِّیَاتِ سَعْدِیِ، چ امیرکبیر، ص ۸۳۳)، «این» است؛ و عَلَی الظَّاهِر همین مناسب‌تر باشد.
۹۶. این ضبط موافق است با: چاپ سنگی ۱۳۰۹ هـ.ق. ص ۳۹۶؛ با این تفاوت که در آنجا به جای «ای»، «این» آمده است.
۹۷. ضبط مرحوم فروغی، «این شهریار عادل و سالار سروران» ضبط کرده است. نگر: کَلِّیَاتِ سَعْدِیِ، چ امیرکبیر، ص ۸۳۳.
۹۸. چُنِّین است در: چاپ سنگی ۱۳۰۹ هـ.ق. ص ۴۰۷.
۹۹. ضبط مرحوم فروغی (در: کَلِّیَاتِ سَعْدِیِ، چ امیرکبیر، ص ۸۳۶). این است:
- چيست دانی سر دینداری و دانشمندی آن روا دار که گر بر تو رود بیسندی
- و چنان که دیده می‌شود در مصراع دوم که مورد گفتگوست، با همان ضبط مورد انتقاد ادیب مصطفوی همسوست.
۱۰۰. موافق است با ضبط چاپ سنگی ۱۳۰۹ هـ.ق. ص ۴۲۲.
۱۰۱. ضبط متن کَلِّیَاتِ سَعْدِیِ شوریده (رباعیات، ص ۴۲۴) نیز همین است؛ لیک درست نمی‌نماید؛ و درست عَلَی الظَّاهِر این است:
- ای ساقی ازان دور وفا جامی ده وَر رشک بُردِ حَسود، گو: جا می‌ده
- در شماری از چاپ‌های جدید کَلِّیَاتِ سَعْدِیِ (چ مصفا، ص ۷۶۹؛ و: چ امیرکبیر، ص ۶۷۹؛ و: چ خرمشاهی، ص ۶۲۳؛ و: چ آنوری، ص ۷۳۲) همین ضبط دیده می‌شود؛ فقط فاصله کلمات و حروف در حروفنگاری مراعات نشده و به جای «جا می‌ده»، «جامی ده» چاپ شده است. در چاپ آقاي کمال اجتماعي جندقی (ص ۷۹۲) و نیز در چاپ قدیانی (ص ۱۴۵۱) ضبط و صورت کلمات صحیح درج گردیده است.
۱۰۲. ضبط مختار مرحوم فروغی نیز همین است. نگر: کَلِّیَاتِ سَعْدِیِ، چ امیرکبیر، ص ۸۵۷.
۱۰۳. در اصل: «وان».
۱۰۴. چُنِّین است در چاپ سنگی ۱۳۰۹ هـ.ق. (ص ۴۲۸).
۱۰۵. «رُحْلَوْه» واژه‌ای است تازی و به معنای جای سَراشیبی که کودکان برای لغزیدن و سُرخوردن برمی‌گزینند، و بر بعضی بازی‌های اطفال نیز إطلاق شده. مقصود ادیب مصطفوی، إجمالاً این است که: اگر لغزشی از قلم من سرزده باشد... (إلخ).
۱۰۶. اُغْلوطه: سخن مغلوط، کلام نادرست.
۱۰۷. چُنِّین است در اصل.
۱۰۸. در اصل: «مگرم»!

۱۰۸. کَلِّیَاتِ سَعْدِی، چ امیرکبیر، ص ۷۱۸.
۱۰۹. از کسانی که پیش از این در راستای مقایسه میان نسخه کَلِّیَاتِ سَعْدِیِ شوریده با نسخه‌ای دیگر اهتمام کرده‌اند، یکی، زنده‌یاد محمدحسین رُکن‌زاده آدمیت است.
- مرحوم رُکن‌زاده آدمیت، در دانشمندان و سخنسرایان فارس (۱۲۲/۳-۱۵۱)، منتخباتی از اشعار شیخ را بر پایه دو چاپ شوریده و فروغی با ذکر اختلافات آورده و گاه به داوری در باب دگرسانی‌ها و ترجیح ضبط یکی بر دیگری نیز پرداخته است. مراجعه به دگرسانی‌هایی که آن مرحوم گزارش می‌کند و داوری‌های او از برای دوستداران اینگونه مباحث مغتنم خواهد بود؛ لیک باید به یاد داشته باشند که علی‌الظاهر گزارش آقای رُکن‌زاده از دگرسانی‌ها دقیق نبوده از سهو و خطا مُبرّا نیست.
۱۱۰. البته برخی از خُرده‌گیری‌ها بر تصحیح مرحوم فروغی نیز هست که به کلی بی‌وجه است، یا دست‌کم با مقتضای قواعد علمی نقد و تصحیح متن در نمی‌سازد و تنها به خوشایند این و آن مُستند می‌تواند شد.
- شادروان حبیب یغمایی که در کار تصحیح کَلِّیَاتِ سَعْدِی دستیار و همکار فروغی بود، در اواخر حیات خویش در صدد پاسخگویی به پاره‌ای از خُرده‌گیری‌ها که از این دست می‌دانست، دست یازید (نگر: خاطرات حبیب یغمایی، به کوشش ایرج افشار، صص ۱۳۱-۱۳۷). با این همه، خُرده‌های متعددی جُز آنچه مرحوم یغمایی بدان پرداخته است، برجاست که به جای خود شایان بررسی دوباره و دفاع می‌نماید.
۱۱۱. کَلِّیَاتِ سَعْدِی، چ امیرکبیر، ص ۴۳۲ (غ ۵۵)؛ و: چ خرمشاهی، ص ۳۸۰.
۱۱۲. سنج: کَلِّیَاتِ سَعْدِی، چ کمال اجتماعی جندقی، ص بیست و یک.
۱۱۳. کَلِّیَاتِ سَعْدِی، چ امیرکبیر، ص ۴۴۹ (غ ۱۰۲)؛ و: چ خرمشاهی، ص ۳۹۷.
۱۱۴. نگر: نشر دانش، س ۲۳، ش ۱، ص ۴۲.
۱۱۵. کَلِّیَاتِ سَعْدِی، چ امیرکبیر، ص ۶۲۸ (غ ۵۸۴)؛ و: چ خرمشاهی، ص ۵۷۵.
۱۱۶. نشر دانش، س ۲۳، ش ۱، ص ۴۶.
۱۱۷. کَلِّیَاتِ سَعْدِی، چ امیرکبیر، ص ۷۴۳؛ و: چ خرمشاهی، ص ۶۸۵.
۱۱۸. سنج: کَلِّیَاتِ سَعْدِی، چ کمال اجتماعی جندقی، ص بیست و یک.
۱۱۹. کَلِّیَاتِ سَعْدِی، چ امیرکبیر، ص ۷۴۴؛ و: چ خرمشاهی، ص ۶۸۶.
۱۲۰. کَلِّیَاتِ سَعْدِی، چ کمال اجتماعی جندقی، ص بیست و یک.
۱۲۱. کَلِّیَاتِ سَعْدِی، چ امیرکبیر، ص ۷۹۵؛ و: چ خرمشاهی، ص ۷۳۲.
۱۲۲. نگر: نشر دانش، س ۲۳، ش ۱، ص ۴۷.
۱۲۳. شگفت است که استاد خرمشاهی که مباشر طبع امیرکبیر بوده‌اند، در آنجا حاشیه‌ای متمایز از حواشی خود مرحوم فروغی افزوده و نوشته‌اند: «البته عبارت درست است» (کَلِّیَاتِ سَعْدِی، چ امیرکبیر، ص ۷۹۵، هامش)؛ ولی در تصحیح و چاپ خودشان (ص ۷۳۲) باز همان «عبادت» نادرست را در متن نگاه داشته و «عبارت» را به مثابت نسخه بَدَل در حاشیه آورده‌اند.

۱۵۸ ● روایت «فَصِيحُ الْمُلْكِ» از آثار «أَفْصَحُ الْمُتَكَلِّمِينَ»

۱۲۴. این مهم نیست که سعدی به واقع در دیارِ مغرب بوده و چُنین معلّمی دیده باشد یا - آنسان که بسیاری گفته‌اند - اینها برآیندِ تخیلاتِ این ادیبِ نازک‌خیال در شمار آید. آنچه مهم است، حلاوتِ قصّه اوست که هیچ سفرنامه‌نویسِ مغربِ دیده‌مشرق درنور دیده‌ای بدین دلکشی و زیبایی برای ما حکایت نمی‌کند.

۱۲۵. نگر: کَلِّیَاتِ سعدی، چ امیرکبیر، ص ۱۵۵.

۱۲۶. سایه به سایه، ص ۲۸. نیز نگر: همان، ص ۲۹ - هاشم - و ۳۶.

۱۲۷. نگر: گلستان، چ یوسفی، ص ۱۵۶.

۱۲۸. سنج: همان، ص ۶۷۲.

۱۲۹. از برای معنای «کم آزار» عباراتِ فرهنگ‌هایِ ناظم‌الطبّاء و مُعین و دهخدا شایانِ مراجعه است.

۱۳۰. در لغت‌نامه‌ی دهخدا (ذیل: «کم: کم آزار و کم آزاری») شواهدِ متعدّدی از فردوسی و فرخی و ناصرخسرو و سنایی و سوزنی و ابن‌یمین و نظامی و سعدی و حافظ و کلیله و دمنه و سندبادنامه و... از برای این معنا آمده است؛ و از جمله همین بیتِ محلّ گفتگوی ما از گلستان نیز - با ضبطِ «کم آزار» - موردِ استشهادِ واقع گردیده است.

۱۳۱. کَلِّیَاتِ سعدی، چ امیرکبیر، ص ۹۲. ضبطِ مرحومِ یوسفی نیز (گلستان، ص ۱۰۳) در موضعِ موردِ استشهادِ ما - که صدرِ عبارت است - موافقِ ضبطِ فروغی است.

۱۳۲. نگر: چون من در این دیار، صص ۱۲۳-۱۳۴ (مقاله نگارنده، زیر عنوانِ «واژه فقیه و یکی از معانی آن در نگارشهای تازی و پارسی»).

۱۳۳. نگر: همان، صص ۱۲۳-۱۲۸.

۱۳۴. هم‌چنین است در چاپِ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. - مطبوع در بمبئی -، صص ۵۷ و ۵۸. از برای نمونه‌هایِ دست‌خورده و غرابت‌زدائی‌شده دیگری از آن صورتِ اُصیل، نگر: کَلِّیَاتِ سعدی، چ مصفا، ص ۵۷؛ و: فرائد‌الادب، گرکانی، ط. بنیادِ موقوفاتِ افشار، ص ۱۶۵.

۱۳۵. کَلِّیَاتِ سعدی، چ امیرکبیر، ص ۱۴۵؛ و: گلستان، چ یوسفی، ص ۱۴۷ (با افزایشِ یک «و» پس از «شکسته»).

۱۳۶. تا آنجا که من دیده و بررسیده‌ام، از شارحانِ اخیر، آقایِ دکتر خلیلِ خطیب رهبر (در: گلستان، چ صفی‌علیشاه، ص ۴۰۰) به این تعبیر ژرف نگریسته و نوشته‌اند: «سحرگاهی: سحرگاهان، مرگب از سحرگاه + ی پسوندِ توقیتِ معادلِ آن، یعنی در سحرگاه». البته فضلِ تقدّمِ سودی بسنویِ راست که در شرحِ گلستان (چ: ۱، ص ۷۴۷) ایضاح و تنبیه کرده بود: «سحرگاهی: وقتِ سحر».

۱۳۷. چنان که امروز نیز در تداولِ عامّه مردم این یاءِ توقیت هست و مثلاً می‌گویند:

صبحی فریدون را دیدم؛ همین شبی ذکرِ خیرِ شما بود؛ عصری با فریده قرار دارم.

- و از این صبحی و شبی و عصری و مانند آن معنای «صبح» و «شب‌هنگام» و «عصر» و ... را ایراده کنند.
۱۳۸. چه، سخن از آن است که همان شبِ واقعه شاه را خبر کردند و شاه نیز بالطبع همان سحر بر بالین قاضی حاضر شده و شمع ایستاده و شاهد نشسته و ... و ... را دیده؛ نه اینکه آسوده‌خیالانه در یک سحر نامعین که با شب واقعه نسبتی ندارد، تصادفاً به خانه قاضی سر زده باشد!
۱۳۹. نمونه را، نیز نگر: چاپ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. - مطبوع در بمبئی -، ص ۷۷. همچنین سنج: تذکره دلگشا، ص ۱۰۳.
۱۴۰. جای تعجب است که آقای کمال اجتماعی جندقی هم با آن که شالوده طبع خود را از کلیات سعدی (چ: ۲، تهران: سخن، ۱۳۸۰ ه.ش.) بر تصحیح مرحوم فروغی نهاده‌اند، گویا به واسطه درنیافتن معنای پاء توقیت و اصالت آن، از ضبط فروغی عدول کرده، و در چاپ خود (ص ۹۷)، «سحرگاه» ضبط نموده‌اند.
۱۴۱. ضبط فروغی همین است. سنج: کلیات سعدی، چ امیرکبیر، ص ۷۹۲.
۱۴۲. عجب است که در لغت‌نامه‌ی دهخدا، مدخل «خشم‌کردن» را تنها با یک شاهد که همین بیت سعدی باشد (آن هم شبیه ضبط مسطور در کلیات سعدی‌ی شوریده!)، تألیف کرده‌اند.
۱۴۳. کلیات سعدی، چ امیرکبیر، ص ۷۹۸؛ و: چ خرمشاهی، ص ۷۳۵.
۱۴۴. نگر: جهان‌کتاب، س ۱۲، ش ۹-۱۱ (پیاپی: ۲۲۴-۲۲۶)، ص ۳۴؛ و: نشر دانش، س ۲۳، ش ۱، ص ۴۷.
- نیز سنج: غزلیات سعدی، چ برگ‌نیزی، ۹۴۶/۲.
۱۴۵. نیز سنج: گلستان، چ گلشیری، ص ۱۴۸، هامش.
۱۴۶. این غلط، بعینه، در چاپ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. (ص ۸۲) آمده است و علی‌الظاهر از آنجا به ویراست شوریده سرایت کرده و «تصحیح» نشده است.
۱۴۷. مقالات ادبی، هُمائی، ۴۸۳/۱.
۱۴۸. کلیات سعدی، چ امیرکبیر، ص ۵۳۹ (غ ۳۴۷) و ص ۵۸۷ (غ ۴۷۴).
۱۴۹. پیش از این در همین پی‌نوشت‌ها از چاپ مزبور یاد کردیم و بارها بدان رجاع نمودیم.
۱۵۰. ص ۴۴۳ و ۴۴۴ از چاپ سنگی یادشده.
۱۵۱. زنده‌نام دکتر مهدی بیانی در احوال و آثار خوشنویسان (۷۳/۲ و ۷۴) درباره این «فضل‌الله شیرازی»‌ی خوشنویس نوشته است: «برادر میرزا علی‌نقی خوشنویس معروف و پسر میرزا یوسف مذهب‌باشی است. ابتدا به خط شکسته نستعلیق رغبت داشت، ولی بعدها به نستعلیق متمایل شد. در آثار عجم آمده است که در سنین جوانی به سال ۱۳۱۰ در شیراز درگذشت. فرصت شیرازی ماده تاریخ وفات وی را چنین یافته است: جاودانه باد او در سایه فضل اله.
- از خطوط وی دیده‌ام: یک نسخه لوائح جامی، در کتابخانه مرحوم حاج سید نصرالله تقوی، به قلم نیم دودانگ خوش، که چنین تمام می‌شود: برحسب فرمایش ... محمدصادق خان ... بتحریر و تسوید این اوراق

پرداخت، العبد... فضل الله ابن المرحوم المغفور، میرزا محمد یوسف المذهب طاب ثراه، فی شهر جمادی الاولی، سنه ۱۳۰۵.

و نیز یک نسخه کَلِّیَّاتِ سعدی به خط وی به چاپ سنگی رسیده است. جلب نظر می‌کند که: برادر این فضل الله شریف، میرزا علی نقی است، و پدر میرزا محمود مصطفوی هم علی نقی است. آیا این همان علی نقی است؟ و به عبارت دیگر آیا فضل الله شریف همانا عمّ متوفای میرزا محمود ادیب مصطفوی است؟! این پرسش خامی است که در خاطر خلجان می‌کند و پاسخگویی بدان و حکم به اتحاد یا عدم اتحاد «علی نقی» های مزبور، در صلاحیت کسانی است که در تراجم اعلام اقلیم پارس تخصصی دارند.

به نقد با پرسشی که دوست دانشور فرزانه ام، استاد حجة الاسلام والمسلمین شیخ محمد برکت شیرازی - دامت برکاته -، به خواستاری اینجانب از بعضی منسوبین خاندان مصطفوی کرد، چیزی مُسَلَّم و معلوم نگردید. امید است پیگیری فاضلان فارس در این باره روشنگری کند.

۱۵۲. میان نسخه چاپ سنگی ۱۳۰۹ ه.ق. و چاپ ادیب مصطفوی یک فرق عمده نیز هست و آن اینکه در چاپ ۱۳۰۹ ه.ق. پس از مفردات سعدی، کتاب المطایبات و رساله خیبات و مضحکات (صص ۴۲۹-۴۴۳) آمده است، ولی در چاپ ادیب مصطفوی، یعنی همان کَلِّیَّاتِ سعدی شوریده، اثری از این دو کتاب دیده نمی‌شود و خاتمه‌ای به قلم خود ادیب مصطفوی در یادکرد طبع و طابع کتاب (ص ۴۳۲) آمده است (که البته در افسست آقای محسن رضانی این خاتمه را - گویا زائد پنداشته و - فروانداخته‌اند!). پس مانا که ادیب مصطفوی را باید پیشرو مرحوم فروغی که چاپ این هزلیات را «شایسته ندانست» (نگر: کَلِّیَّاتِ سعدی، چ امیرکبیر، ص ۶۹۹) و طریقه او مورد متابعت بیشترین ناشران سپسین آثار سعدی قرار گرفت، قلم دهیم. راست است که اگر همه آثار خوب و بد و زیبا و زشت یک سخنور، در کنار هم دیده نشود، حقیقت ابعاد گوناگون حیات و شخصیت او، انسان که بوده است، جلوه‌گر نمی‌شود و همانسان که حذف برخی قطعات تاریخ اموات و... در حافظ به سعی سایه به کمال آن تحقیق لطمه زده است (سنج: سایه به سایه، نجیب مایل هروی، ص ۱۸ و ۱۹، هامش)، حذف هزلیات سعدی نیز به مثابت فروپوشاندن گوشه‌ای از شخصیت اوست، لیک رکاکت و زندگی آن هزلیات چندان است که دل بر مخالفت آنچه مرحوم فروغی و أمثال او تشخیص کردند، رضا نمی‌دهد؛ و البته محققان تاریخ ادبیات و همانندان ایشان خود این جنبه شخصیت شیخ را بر پایه همان دستنوشته‌های قدیم و چاپ‌های سنگی و حروفی حاوی آن هزلیات بخواهند رسید؛ و رخنه‌ای در بنای «تحقیق» نخواهد افتاد!

منابع:

۱. آردین‌پور، یحیی (۱۳۷۲). *از صبا تا نیما (تاریخ ۱۵۰ سال ادب فارسی)*، تهران: انتشارات زوآر، ج ۲.
۲. افشار، ایرج (۱۳۸۷). *دفتر تاریخ (مجموعه اسناد و منابع تاریخی)*، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ج ۳.

۳. ایرج میرزا (۱۳۵۳). تحقیق در احوال و آثار و افکار و اشعار ایرج میرزا و خاندان و نیاکان او و دیوان، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران: نشر اندیشه.
۴. برهان، محمدحسین بن خلف، (۱۳۶۱). برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، تهران: امیرکبیر، ج. ۵.
۵. بسمل شیرازی، علی‌اکبر بن علی (۱۳۷۱). تذکره دلگشا، به تصحیح و تحشیه منصور رستگارفسائی، شیراز: انتشارات نوید شیراز.
۶. بیانی، مهدی (۱۳۶۳). احوال و آثار خوشنویسان (با نمونه‌هایی از خطوط خوش)، تهران: علمی، ج ۴ (در ۲ مجلد).
۷. چون من در این دیار (جشن‌نامه استاد دکتر رضا انزابی‌نژاد) (۱۳۸۹). به کوشش محمدرضا راشد محصل، محمدجعفر یاحقی، سلمان ساکت، با همکاری: قطب علمی فردوسی‌شناسی و ادبیات خراسان دانشگاه فردوسی مشهد، تهران: سخن.
۸. داورشیرازی، محمد مفید بن محمد نبی (۱۳۷۱). تذکره مرآت الفصاحه، با تصحیح و تکمیل و افزوده‌های محمود طاووسی، شیراز: انتشارات نوید شیراز.
۹. دیوان بیگی، احمد (۱۳۶۴-۱۳۶۶). حقیقه الشعراء، در شرح حال و آثار شاعران و عارفان...، به تصحیح و تحشیه عبدالحسین نوابی، تهران: انتشارات زرین، ج. ۳.
۱۰. رکن‌زاده آدمیت، محمدحسین (۱۳۳۷-۱۳۴۰). دانشمندان و سخن‌سرایان فارس، تهران: کتابفروشی اسلامیّه؛ کتابفروشی خیام، ج. ۳.
۱۱. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۰۹ق.). کلیات سعدی شیرازی [چاپ سنگی]، به خط فضل‌الله شریف شیرازی، بمبئی: مطبع الناصری.
۱۲. _____ (۱۳۴۸). گلستان، به کوشش خلیل خطیب‌رهبر، تهران: بنگاه مطبوعاتی صفیعلی‌شاه.
۱۳. _____ (۱۳۶۱). غزلیات سعدی، تصحیح حبیب یغمایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. _____ (۱۳۶۱). کلیات أفصح المتکلمین سعدی شیرازی، به کوشش محسن رمضانی، تهران: پدیده.
۱۵. _____ (۱۳۶۳). کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۶. _____ (۱۳۶۸). غزلیات سعدی (بر اساس چاپ‌های شادروانان محمدعلی فروغی [و] حبیب یغمایی)، مقابله و إعراب‌گذاری و تصحیح و توضیح واژه‌ها و اصطلاحات و معنای آیات و ترجمه شعرهای عربی کاظم برگ‌نسی، تهران: شرکت انتشاراتی فکر روز، ج. ۲.

۱۷. _____ (۱۳۸۰). کَلَبَاتِ سَعْدِي، بر اساس چاپ محمدعلی فروغی و مقابله با چند نسخه معتبر دیگر تصحیح و مقدمه و تعلیقات از کمال اجتماعی جندقی، تهران: انتشارات سخن.
۱۸. _____ (۱۳۸۲). کَلَبَاتِ سَعْدِي، تصحیح متن و شرح لغات و ترجمه اشعار عربی حسین استادولی، بهاءالدین اسکندری ارسنجانی، تهران: مؤسسه انتشارات قدیانی.
۱۹. _____ (۱۳۸۳). کَلَبَاتِ سَعْدِي، تدقیق در متن و مقدمه از حسن انوری، تهران: نشر قطره.
۲۰. _____ (۱۳۸۳). متن کامل دیوان شیخ اجل سعدی شیرازی (گلستان و بوستان و...)، از روی نسخه تصحیح شده انجمن ادب فارس و یک نسخه خطی معتبر و قدیمی منحصر)، به کوشش مظاهر مصفا، تهران: روزنه.
۲۱. _____ (۱۳۸۵). غزل‌های سعدی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، به اهتمام پرویز اتابکی و دستیاری رفعت صفی‌نیا نایینی، تهران: انتشارات سخن.
۲۲. _____ (۱۳۸۶). کَلَبَاتِ سَعْدِي، بر اساس تصحیح و طبع شادروان محمدعلی فروغی و مقابله با دو نسخه معتبر دیگر به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات دوستان.
۲۳. _____ (۱۳۸۶). گلستان سعدی (از روی نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی)، ویرایش: هوشنگ گلشیری، تهران: انتشارات ققنوس.
۲۴. _____ (۱۳۸۷). گلستان سعدی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
۲۵. _____ (۱۳۸۸). کَلَبَاتِ دیوان سعدی، تصحیح فصیح‌الملک شوریده، به خط میرزا محمود ادیب مصطفوی، شیراز: انتشارات ادیب مصطفوی.
۲۶. سودی، محمد (۱۳۴۹). شرح سودی بر گلستان سعدی، مترجمان حیدر خوش‌طینت، زین‌العابدین چاوشی، علی‌اکبر کاظمی، تهران: کتابفروشی تهران.
۲۷. شوریده شیرازی، محمدتقی (۱۳۸۸). کَلَبَاتِ دیوان شوریده شیرازی، به خط و شرح و تحشیه حسن فصیحی شیرازی، به اهتمام خسرو فصیحی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مکیل، ج ۱.
۲۸. عتبی، محمد بن عبد الجبار (۱۳۸۲). ترجمه تاریخ یمینی، از ابوالشرف ناصح بن ظفر جرفادقانی، تصحیح جعفر شعار، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. فرصت شیرازی، محمد نصیر بن جعفر (۱۳۶۲). آثار العجم، تهران: فرهنگسرا.
۳۰. _____ (۱۳۷۵). تذکره شعرائی دارالعلم شیراز (بخشی از دریای کبیر)، تصحیح و تحشیه منصور رستگارفسائی، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.

۳۱. فسائی، حسن بن حسن (۱۳۶۷). *فارسنامه ناصری*، تصحیح و تحشیه منصور رستگارفسائی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ج ۲.
۳۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا). *القاموس المحيط*، به اهتمام نصراله‌هورینی، القاهرة: مؤسسه الحلبي و شركاء للنشر و التوزيع، ج ۴.
۳۳. قریب، عبدالعظیم (۱۳۸۷). *فرائد الآداب*، به كوشش ناصر رحیمی و محمدرسول دریاگشت، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
۳۴. قزوینی، محمد (۱۳۶۳). *مقالات قزوینی*، گردآورنده ع. جربزه‌دار، تهران: انتشارات أساطیر، ج ۴.
۳۵. کلیله و دمنه (۱۳۸۱). ترجمه ابوالمعالی نصرالله منشی، تصحیح و توضیح مجتبی می‌نوی طهرانی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۶. مایل هروی، نجیب (۱۳۷۸). *سایه به سایه* (دفتر مقاله‌ها و رساله‌ها)، تهران: نشر گفتار.
۳۷. مجله جهان کتاب، س ۱۲، ش ۹-۱۱ (پیاپی: ۲۲۴-۲۲۶)، دی - اسفند ۱۳۸۶.
۳۸. مجله /رمغان، س ۷، ش ۶ و ۷، مهر و آبان ۱۳۰۵.
۳۹. مجله نشر دانش، س ۲۳، ش ۱ (پیاپی: ۱۱۶)، مهر و آبان ۱۳۸۸.
۴۰. مجله یادگار (مجله ماهانه ادبی و علمی و تاریخی)، س ۵، ش ۳، آبان ۱۳۲۷ / ذی‌الحجه ۱۳۶۷ و محرم ۱۳۶۸ ه.ق.
۴۱. مصاحبی نائینی، محمدعلی (۱۳۷۶). *تذکره مدینه‌الادب*، چاپ عکسی از روی نسخه به خط مؤلف، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ج ۳.
۴۲. معصومی، رضا (۱۳۶۶). *هفت شهر عشق: شامل هفت دیوان کامل...*، تهران: کتابفروشی حافظ.
۴۳. مهران، رحمه‌الله (۱۳۴۸). *بزرگان شیراز*، تهران: انجمن آثار ملی.
۴۴. میر، محمدتقی (۱۳۶۸). *بزرگان نامی پارس*، شیراز: دانشگاه شیراز، ج ۲.
۴۵. نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۷۷). *هفت‌پیکر*، با تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به كوشش سعید حمیدیان، تهران: نشر قطره.
۴۶. هُمایی، جلال‌الدین (۱۳۶۹). *مقالات ادبی*، تهران: مؤسسه نشر هُما، ج ۱.
۴۷. یغمایی، حبیب (۱۳۷۲). *خاطرات حبیب یغمایی*، به كوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات طلایه.

پرشان‌گویی سعدی

دکتر فرح نیازکار

دانشگاه آزاد اسلامی واحد مرودشت

چکیده:

آثار بزرگ و ارزشمند ادبی کلاسیک و معاصر ما که از اقبال و جایگاه مختلف ادبی، اجتماعی و فرهنگی برخوردارند، گاه خالی از ابهام و نقدهای منطقی نیستند. نویسندگان و شاعران این آثار نیز هرچه نامی‌تر و خوش‌آوازه‌تر باشند، بالطبع ستیزها و گرایش‌ها به جانب آنان نیز بیشتر خواهد بود. سعدی نیز به عنوان شاعری سترگ از این امر مستثنی نیست چنانکه از میان انتقاداتی که به او و آثارش شده، خرده‌گیری بر اشارات تاریخی حوادث و رویدادهایی است که سعدی در آثارش به آنها پرداخته است. در این مقاله کوشیده شده تا به یکی از این ایرادات پیرامون سال سرایش بوستان و تدوین گلستان و پریشان‌گویی سعدی پاسخ داده شود.

کلید واژه: سعدی، پریشان‌گویی، گلستان، بوستان.

ادبیات مکتوب، از ابتدا ابزاری بود برای نهادینه‌سازی آنچه که در یک جامعه منجر به پرورش انسان‌هایی آزاده و اخلاق‌مدار می‌شد؛ یعنی ابزاری برای نهادینه‌سازی ایده‌آل‌ها، باورها، آداب نیک زیستن و... این ابزار در دستان شاعران و نویسندگان ما گاه منجر به خلق اثرهایی شده که نمی‌توان بدیلی بر آن قائل شد.

این آثار همچنان که بنابر موضوع و محتوای خود در گونه‌های مختلف ادب حماسی، غنایی، عرفانی، تعلیمی و در دو سویه ادبیات کلاسیک و معاصر از اقبال و جایگاه مختلف ادبی، اجتماعی و فرهنگی برخوردارند، اما گاه خالی از ابهام و نقدهای منطقی نیستند. از این رو برای درک دقیق‌تر مبانی کلامی و فکری این شاعران و نویسندگان ناگزیر از شناخت بیشتر آنان، دانسته‌ها و آثارشان هستیم.

«اگر بتوانیم متون مهم گذشته را از نو به سخن بیاوریم، یعنی تار و پودشان را بشکافیم، ساختشان را بشناسیم، زبانشان را حلّاجی کنیم، مبانی و مبادی فلسفی‌شان را بفهمیم، اگر بکوشیم چون باستان‌شناسی مجرب، ذهنیت و جهان‌بینی مستتر در هر یک از این متون را بازسازی کنیم، رابطه این ذهنیت را با ساخت قدرت زمانش دریابیم، شاید از این راه بتوانیم، بالمآل، ذهن و زبانی نقاد و خود بنیاد بیابیم که هم از قید سنت فارغ است، هم از تقید و تعبد از غرب، هم رنگ و بافتی بومی دارد، هم پشتوانه‌ای جهانی».

(میلانی، ۱۳۷۸: ۸).

بدین ترتیب، با رویکرد درک منطقی‌تر از مبانی آثار خلق شده، می‌توان آنها را در بوته نقد گذاشت و با سنجه‌های عقلانی و علمی به تحلیل و تبیین آنان پرداخت. این شاعران و نویسندگان، هر چه نامی‌تر و خوش‌آوازه‌تر باشند، بالطبع ستیزها و گرایش‌ها به جانب آنان شدیدتر و بیشتر خواهد بود و البته سعدی نیز به عنوان شاعری بلند آوازه از این دست مستثنی نیست. از میان موضوعات گوناگونی که نقادان سعدی و آثارش را مورد نقد و ارزیابی قرار داده‌اند (← عابدی، کامیار (۱۳۹۱). *جدال با سعدی در عصر تجدید*، شیراز: انتشارات دانشنامه فارس) خرده‌گیری بر اشارات تاریخی حوادث و رویدادهایی است که سعدی در آثارش بدان‌ها پرداخته است، چنانکه عباس اقبال آشتیانی در مقاله «لغزش در حادثه تاریخی سعدی» به آن اشاره نموده است. (← عابدی، ۱۳۹۱: ۱۱۳ و نیز آشتیانی، ۱۳۱۶: ۶۳۵). نیز در *سعدی‌شناسی*، دفتر چهارم اکبر نحوی به برخی از این خرده‌گیری‌ها، پاسخ‌هایی علمی داده است. (← نحوی، ۱۳۸۰: ۱۴۰).

سال سرایش بوستان (۶۵۶هـ.ق.) و تدوین گلستان (۶۵۶هـ.ق.) و اشارات سعدی در گلستان به عبارات: «بعد از تأمل این معنی، مصلحت چنان دیدم که در نشیمن عزلت نشیمن و دامن صحبت فراهم چینم و دفتر از گفته‌های پریشان بشویم و من بعد پریشان

نگویم». (سعدی، ۱۳۷۶: ۳۱) منجر به پیدایش ابهام در خصوص «پریشان‌گویی سعدی» شده است؛ چنانکه برخی از محققان این پریشان‌گویی را بر حسب تاریخ سرایش بوستان در ۶۵۵هـ.ق، یعنی یک سال پیش از سرایش گلستان در سال ۶۵۶هـ.ق. نسبت داده و این شبهه را به وجود آورده‌اند که منظور سعدی از «پریشان‌گویی» اشاره به سرایش بوستان و آثار خلق شده پیش از گلستان است. آنان بر این باورند که سعدی خود آثار پیش از گلستان را جدی تلقی نمی‌کند و از همین رو به نگارش این عبارات پرداخته است. برخی نیز این سخن سعدی را ادب‌پردازی او دانسته و برآنند که سعدی سخن ادیبان را بر زبان آورده است.

اما آیا سعدی به واقع «پریشان‌گویی» نموده است؟ پاسخ به این سؤال با تبیین دیدگاه‌های سعدی در گلستان و بوستان، علت خلق این آثار و نیز تنظیم فصول و باب‌های مختلف این دو اثر با فراست و تأمل سعدی، چندان دشوار نمی‌نماید. اگر سال سرایش بوستان را بنابر قول سعدی در «سعدی‌نامه» و یا «کاخ دولت» ۶۵۵هـ.ق. بدانیم:

به روز همایون و سال سعید به تاریخ فرخ میان دو عید
ز ششصد فزون بود پنجاه و پنج که پُر دُر شد این نامبردار گنج

(سعدی، ۱۳۷۶: ۲۰۵)

و نیز سال آفرینش گلستان را چنانکه خود در دیباچه گلستان می‌آورد؛ ۶۵۶هـ.ق.

بدانیم:

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

(سعدی، ۱۳۷۶: ۳۶)

بر اساس آنچه که سعدی در دیباچه گلستان آورده: «بعد از تأمل این معنی مصلحت چنان دیدم که در نشیمن عزلت نشینم و دامن صُحبت فراهم چینم و دفتر از گفته‌های پریشان بشویم و مِنْ بعد پریشان نگویم» (سعدی، ۱۳۷۶: ۳۱)؛ در برابر این پرسش قرار خواهیم گرفت که: منظور سعدی از گفته‌های پریشان چیست؟

پیش از پاسخ به این پرسش، با نگاهی به درون مایهٔ بوستان و گلستان به فرضیه‌هایی در پاسخ این سوال نزدیک خواهیم شد. به شرط پذیرفتن سال تولد سعدی در حدود اوایل قرن هفتم و با استناد به سخن شیخ در گلستان:

ای که پنجاه رفت و در خوابی مگر این پنج روز دریابی...

(سعدی، ۱۳۷۶: ۳۱)

می‌توان گفت که پیدایی این دو اثر، بی‌شک حاصل دورانی از زندگی سعدی است که وی تجربه‌های خویش را از زندگانی اندوخته و هر آنچه را که در این دو اثر بیان می‌کند، از سر تعقل و تفکر و نیز تجربه است. آثاری که در دو جلوه و ظهور متفاوت به سمت اخلاقی زیستن انسان‌ها در حرکت است. از سوی دیگر:

سعدی در بوستان اشاره می‌کند که بر این کاخ دولت «ده در از تربیت» ساخته:

چو این کاخ دولت بپرداختم بر او ده در از تربیت ساختم

(سعدی، ۱۳۷۶: ۲۰۵)

و آمالش را از پرداختن به این مثنوی در باب‌های گوناگون، تنها تربیت و پرورش ذکر می‌کند، تربیت و پرورش فردی که نماینده افراد اجتماع است و در جامعه نمود همگانی می‌یابد. او معتقد است که کلید سعادت این فرد که نمونه‌ای از کل جامعه و یا حضور جمعی افراد در اجتماع است، تنها در شنیدن و به کار بردن پند سعدی نهفته است:

اگر در سرای سعادت کس است ز گفتار سعدیش حرفی بس است

(سعدی، ۱۳۷۶: ۲۲۹)

اگر بپذیریم که بوستان جلوه‌گاه «حکمت نظری» سعدی نسبت به پدیده‌هاست و به تعبیر نصیرالدین طوسی «دانستن چیزهاست چنانکه باشد» (دادبه، ۱۳۸۴: ۱۴) و سعدی در این اثر کوشیده است تا عالی‌ترین و مهم‌ترین مباحث نظری خود را دربارهٔ مسایل درخور اهمیت دهگانه زیر عنوان نماید:

یکی باب عدل است و تدبیر و رای	نگهبانی خلق و ترس خدای
دوم باب احسان نهادم اساس	که منعم کند فضل حق را سپاس
سوم باب عشق است و مستی و شور	نه عشقی که بندند بر خود به زور
چهارم تواضع، رضا پنجمین	ششم ذکر مرد قناعت گزین
به هفتم در از عالم تربیت	به هشتم در از شکر بر عافیت
نهم باب توبه است و راه صواب	دهم در مناجات و ختم کتاب

(سعدی، ۱۳۷۶: ۲۰۵)

و در هر باب در صدد دعوت از انسان‌ها به اخلاق‌گرایی فردی و یا تهذیب اخلاق فردی با تکیه بر اصول علم اخلاق از راه تعقل و استدلال و نیز قواعد عملی آن برآمده، چنانکه نکات بیان شده در بیشتر حکایات، جنبه فردی و تربیت فردی دارد؛ نکاتی که به باور او «سخن‌های شیرین‌تر از قند» است و سعدی آنها را به منظور «ارمغانی بر دوستان» سروده است؛

در اقصای عالم بگشتم بسی	به سر بردم ایام با هرکسی
تمتع به هر گوشه‌ای یافتم	ز هر خرمنی خوشه‌ای یافتم
چو پاکان شیراز خاکی نهاد	ندیدم که رحمت بر این خاک باد
تولای مردان این پاک بوم	برانگیختم خاطر از شام و روم
دریغ آمدم زآن همه بوستان	تهی‌دست رفتن سوی دوستان
به دل گفتم از مصر قند آورند	بر دوستان ارمغانی برند
مرا گر تهی بود از آن قند دست	سخن‌های شیرین‌تر از قند هست
نه قندی که مردم به صورت خورند	که ارباب معنی به کاغذ برند

(سعدی، ۱۳۷۶: ۲۰۵)

«سراسر بوستان، تاکید بر خالی شدن و پاک شدن از رذایل و آراسته شدن به فضایل است. مفاهیمی چون عدل، احسان، عشق، تواضع، رضا، شکر و توبه از جمله فضایل به شمار می‌آیند...» (دادبه، ۱۳۸۴: ۱۹).

و نیز اگر بپذیریم که گلستان جلوه‌گاه حکمت عملی سعدی است؛ در این صورت؛ آشکار می‌شود که سعدی با حرکتی تعقلی از تئوری‌های نظری خود درباره تهذیب اخلاق

فردی در بوستان به سوی عملی ساختن این راهکارهای اخلاقی در میان افراد حاضر در اجتماع از هر قشر و لایه‌ای در گلستان به پیش می‌رود؛ به بیان دیگر؛ از تربیت فرد به سوی تدبیر منزل؛ یعنی کاربردی ساختن این نکات اخلاقی در خانواده و از آن پس به سیاست مدن؛ یعنی کاربردی ساختن این مفاهیم در اجتماع و با حضور فرد در جامعه، به پیش می‌رود.

با نگرش و تأملی در زبان سرایش سعدی در بوستان این امر به وضوح قابل دریافت است که در هشت باب نخست بوستان، سعدی در حکم ناصحی پندآموز عمل می‌کند، زبان وی بسیار آرام و ملایم است و تأثیرگذاری این پند و نصیحت‌ها در قالب این زبان ملایم و نرم امکان‌پذیر می‌گردد، اما در دو باب دیگر که باب توبه و مناجات و ختم کتاب است؛ زبان از صراحت و قاطعیت بیشتری برخوردار می‌گردد به گونه‌ای که در برخی ابیات، رسیدن به مرحله پایانی زندگانی بشر و مرحله پاسخگویی به کردارها کاملاً ملموس و محسوس می‌شود. با این اوصاف، سعدی، گویی که خود نیز از هر آنچه در این ده باب گفته، تأثیر بسیار می‌پذیرد؛ به ویژه که کتاب با توضیحات حکیمانه پیرامون توبه، ندامت و تأمل خاتمه پذیرفته است. بعید به نظر نمی‌رسد که اگر او بیش از هر کسی از این سخنان تأثیر پذیرفته و بر آن شده باشد تا خلوت گزیند و من بعد پریشان نگوید. هر آنچه را که در دیباچه گلستان آورده، می‌توان به نوعی توصیف این حالات درونی شاعر و سرانجام تصمیم او مبنی بر عمل به نصایح خود در ده باب بوستان به حساب آورد؛ یعنی گلستان در ادامه تصمیم شاعر مبنی بر گوشه‌نشینی، توبه و تهذیب اخلاق فردی، پدیدار می‌گردد. گویی او به خود می‌گوید که سعدی! اینک نوبت توست تا به نصایح خویش گوش جان بسپاری، توبه کنی، عزلت گزینی، ریاضت کشی و مهذب گردی، و به تعبیر خودش:

به یاد حق از خلق بگریخته چنان مست ساقی که می ریخته

(سعدی، ۱۳۷۶: ۲۸۰)

اما پس از مدتی عزلت‌گزینی، به وسیله هشدار رفیق جلیس خود که می‌تواند کاملاً صورت نمادینی از «اندیشه خود شاعر» باشد، بدین نکته پی می‌برد که زمان کاربردی

ساختن حکمت‌های نظری او در بوستان به حکمت‌های عملی او در گلستان فرا رسیده است، یعنی زمان آن فرا رسیده تا سعدی تمامی تئوری‌های نظری خویش پیرامون اخلاق و اخلاقی زیستن انسان‌ها را از بوستان به گلستان و زندگی واقعی مردمان در جامعه انتقال دهد. او پس از مدتی عزلت‌گزینی که حاصل پرداختن به بوستان و عمل بدان است، به رسالت خویش و عملی ساختن این اندرزاها در جامعه پی می‌برد و از همین روست که متقاعد می‌شود که: «... خلاف راه صواب است و نقص رای اوالباب، ذوالفقار علی در نیام و زبان سعدی در کام» (سعدی، ۱۳۷۶: ۳۲).

با پذیرفتن این پیش‌فرض‌ها؛ می‌توان برای پرسش نخست پاسخی یافت.
سعدی پس از آن که با خود می‌اندیشد که:

«یک شب تأمل ایام گذشته می‌کردم و بر عمر تلف کرده تأسف می‌خوردم و سنگ سراچه دل به الماس آب دیده می‌سفتم و این بیت‌ها مناسب حال خود می‌گفتم:

هر دم از عمر می‌رود نفسی چون نگه می‌کنم نماند بسی

ای که پنجاه رفت و در خوابی مگر این پنج روز دریایی...

بعد از تأمل این معنی مصلحت چنان دیدم که در نشیمن عزلت نشینم و دامن صُحبت فراهم چینم و دفتر از گفته‌های پریشان بشویم و من بعد پریشان نگویم» (سعدی، ۱۳۷۶: ۳۱)، به خلوت‌گزینی و عزلت نشینی روی می‌آورد چنانکه حتی از مصاحبت دوستانی که در کجاوه انیسش بودند و در حجره جلیسش، روی برمی‌تابد و سر از زانوی تعبّد برنمی‌گیرد. حاصل این خلوت‌گزینی و تعمق و تدبّر؛ به همراه تجربه‌هایی که پیش از این کسب نموده است؛ عملی ساختن پند و اندرزهای بوستان و یا کاخ دولتی می‌شود که کلید گنج سعادت است.

با قبول این اصل، دفتر از گفته‌های پریشان شستن و من بعد پریشان نگفتن؛ به هر آن چیزی باز می‌گردد که سعدی پیش از سرایش بوستان و در «عنفوان جوانی، چنانکه افتد و دانی» به گونه مکتوب، شفاهی و یا عملی بدان پرداخته است و خود از آن با عنوان «نشاط ملاعبت و بساط مداعبت به رسم قدیم» یاد می‌کند.

اما پس از تهذیب اخلاق فردی و باور تمامی آن پند و اندرزها و نیز پس از آنکه با گفتار منطقی دوست جلیس خویش روبه‌رو می‌گردد و به باور این امر می‌رسد که:

«آزردن دوستان جهل است و کفّارت یمین سهل و خلاف راه صواب است و نقص رای اولوالالباب ذوالفقار علی در نیام و زبان سعدی در کام فی‌الجمله زبان از مکالمه او درکشیدن قوّت نداشتیم و روی از محاوره او گردانیدن، مروّت ندانستم که یار موافق بود و ارادت صادق» (سعدی، ۱۳۷۶: ۳۱)، بر آن می‌شود تا گستره تربیت فردی بوستان را به گستره زندگی اجتماعی مردم در گلستان هدایت نماید و حاصل اندوخته‌های فردی را در اجتماع به منصّه ظهور برساند. یعنی با پیش‌فرض‌ها و یا تئوری‌های نظری تربیت فردی در بوستان به سوی عملگرایی در گلستان با حضور جمع به پیش می‌رود.

به بیانی دیگر؛ بوستان و گلستان سعدی لایه‌های درهم تنیده‌ای می‌گردند تا آرمان‌شهر سعدی در بازتابی فردی و اجتماعی نمود یابد.

ذکر این نکته خالی از لطف نیست که سعدی در گلستان به هنگام اظهار عباراتی چون: «ذکر جمیل سعدی که در افواه عوام افتاده است و صیت سخنش که در بسیط زمین رفته و قصب‌الجیب حدیثش که همچون شکر می‌خورند و رقعۀ منشآتش که چون کاغذ زر می‌برند...» (سعدی، ۱۳۷۶: ۳۰) خود از میزان ارزش آثار پیشین خود و نیز محبوبیت و شهرتش آگاه و مطلع است و این به واسطه سرایش بوستان و شناخته شدن آن در میان مردم و اقبال آنان بدین کتاب است.

منابع:

۱. اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۱۶). «زمان تولد و اوایل زندگی سعدی»، *سعدی‌نامه: یادگار هفتصدمین سال تألیف گلستان*، ویژه‌نامه مجله تعلیم و تربیت، به اهتمام: حبیب یغمایی، س ۷، ش ۱۱-۱۲.
۲. دادبه، اصغر (۱۳۸۴). «بوستان»، *سعدی‌شناسی: دفتر هشتم*، به کوشش کوروش کمالی‌سروستانی، شیراز: مرکز سعدی‌شناسی.
۳. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۷۶). *کلیات سعدی: گلستان، بوستان، غزلیات، قصاید، قطعات و رسائل از روی قدیمی‌ترین نسخه‌های موجود*، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر.
۴. عابدی، کامیار (۱۳۹۱). *جدال با سعدی در عصر تجدید*، شیراز: انتشارات دانشنامه فارس.
۵. میلانی، عباس (۱۳۷۸). *تجدید و تجدیدستیزی در ایران*، تهران: نشر آتیه.
۶. نحوی، اکبر (۱۳۸۰). «مگر این پنج روزه در ترازو»، *سعدی‌شناسی: دفتر چهارم*، به کوشش کوروش کمالی‌سروستانی، شیراز: مرکز سعدی‌شناسی؛ بنیاد فارس‌شناسی.

کارنامه سعدی پژوهی در سال ۱۳۹۱

فاطمه علیزاده

کارنامه سعدی پژوهی که هر ساله بخشی از مجموعه سعدی شناسی را به خود اختصاص می دهد، می کوشد تا علاوه بر معرفی کتب منتشر شده پیرامون سعدی در هر سال، تعداد و شمارگان آن را نیز ارائه کند.

این کارنامه فهرست کتاب های منتشر شده با موضوع سعدی را در بخش های کلیات، گلستان، بوستان، غزلیات، قصاید و کتاب های پیرامون سعدی ارائه می نماید و در هر بخش دفعات چاپ را با ذکر شمارگان بر اساس فهرست منتشر شده در نشریات «کتاب هفته»، «کتاب ماه (ادبیات)» و «سایت خانه کتاب» ارائه نموده و جدول مربوط به آمارهای ارائه شده از کتاب های منتشر شده را نیز تعریف و تدوین نماید.

بر اساس آمار ارائه شده در سال ۱۳۹۱، جمعاً ۱۶۷ عنوان کتاب در شمارگان ۲۸۷۱۰۰ در رابطه با سعدی منتشر شده است. کل کتاب های چاپ اول ۸۷ عنوان در شمارگان ۱۴۶۸۰۰ است که از این تعداد ۱۰ عنوان در شمارگان ۳۲۵۰۰ کلیات سعدی، ۳۲ عنوان در شمارگان ۵۳۳۰۰ گلستان، ۲۲ عنوان در شمارگان ۳۲۰۰۰ بوستان، ۹ عنوان در شمارگان ۱۳۰۰۰ غزلیات، ۲ عنوان در شمارگان ۲۰۰۰ قصاید و ۱۲ عنوان در شمارگان ۱۴۰۰۰ پیرامون سعدی است.

کتاب‌های چاپ مجدد نیز ۸۰ عنوان در شمارگان ۱۴۰۳۰۰ است که از این تعداد ۹ عنوان در شمارگان ۱۴۰۰۰ کلیات سعدی، ۳۲ عنوان در شمارگان ۵۵۶۰۰ گلستان، ۲۵ عنوان در شمارگان ۴۳۳۵۰ بوستان، ۸ عنوان در شمارگان ۱۴۲۵۰ غزلیات و ۶ عنوان کتاب در شمارگان ۱۳۱۰۰ پیرامون سعدی است.

کتاب‌شناسی آثار سعدی در سال ۱۳۹۱

عنوان	چاپ اول		چاپ مجدد		کل	
	تعداد	شمارگان	تعداد	شمارگان	تعداد	شمارگان
کلیات و برگزیده کلیات	۱۰	۳۲۵۰۰	۹	۱۴۰۰۰	۱۹	۴۶۵۰۰
گلستان و برگزیده گلستان	۳۲	۵۳۳۰۰	۳۲	۵۵۶۰۰	۶۴	۱۰۸۹۰۰
بوستان و برگزیده بوستان	۲۲	۳۲۰۰۰	۲۵	۴۳۳۵۰	۴۷	۷۵۳۵۰
غزلیات و برگزیده غزلیات	۹	۱۳۰۰۰	۸	۱۴۲۵۰	۱۷	۲۷۲۵۰
قصاید و برگزیده قصاید	۲	۲۰۰۰	—	—	۲	۲۰۰۰
پیرامون سعدی	۱۲	۱۴۰۰۰	۶	۱۳۱۰۰	۱۸	۲۷۱۰۰
کل	۸۷	۱۴۶۸۰۰	۸۰	۱۴۰۳۰۰	۱۶۷	۲۸۷۱۰۰

کلیات و برگزیده کلیات:

چاپ اول:

غزلیات و قصاید سعدی: نظم ۵ بخش ۲ (رشته زبان و ادبیات فارسی)/ حسن انوری؛ ویراستار حسین ولی‌زاده. تهران: دانشگاه پیام نور. ۱۸۰ صفحه. وزیری (شومیز). چاپ ۱. ۶۰۰۰ نسخه. ۱۸۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۸۷-۵۷۱-۸

کلیات سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی. تهران: کارگاه فیلم و گرافیک سپاس. ۱۳۰۸ صفحه. خشتی (گالینگور). چاپ ۱. ۱۵۰۰ نسخه. ۵۰۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۲۵۷۴-۱-۶

کلیات سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی، تهران: آدینه سبز، ۹۷۴ صفحه. وزیری

(گالینگور). چاپ ۱. ۵۰۰۰ نسخه. شابک:

۹۷۸-۹۶۴-۲۹۳۷-۷۹-۰

کلیات سعدی براساس نسخه محمدعلی

فروغی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی؛ خطاط اسماعیل نژادفرد لرستانی. تهران: شرکت چاپ و نشر بانک ملی ایران. ۵۶۰ صفحه. رحلی (گالینگور). چاپ ۱. ۵۰۰۰ نسخه. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۵۳۹۳-۰۱-۹

کلیات سعدی: براساس نسخه تصحیح

شده محمدعلی فروغی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی؛ مقدمه: عبدالرضا قریشی‌زاده. تهران: فرهنگسرای میردشتی. ۶۰۸ صفحه. رحلی (گالینگور). چاپ ۱. ۲۵۰۰ نسخه. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۶۰۱۶-۳۱-۳

کلیات سعدی: همراه با واژه‌نامه مطابق با

نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسون/ مصلح بن عبدالله سعدی. تهران: راه جاودان؛ زیتون سبز. ۱۰۱۸ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۱. ۲۰۰۰ نسخه. ۲۰۰۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۶۴۲۸-۲۲-۲

کلیات هوشمند سعدی/ مصلح بن عبدالله

سعدی؛ گردآورنده گروه تحقیق و پژوهش جهان رایانه؛ مصحح محمدعلی فروغی. تهران: موسسه فرهنگی جهان رایانه کوثر. ۴۰

صفحه. رقعی (شومیز). چاپ ۱. ۵۰۰۰ نسخه.

۱۵۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۲۲-۳۱۹-۷

کلیات سعدی بر اساس نسخه تصحیح

شده محمدعلی فروغی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛ خوشنویس هاشم زمانیان؛ نگارگری علیرضا آقامیری، امیر طهماسبی، سلینا پوریا؛ تذهیب محمدرضا هنرور. تهران: فرهنگسرای میردشتی. ۶۰۸ صفحه. رحلی (گالینگور). چاپ ۱. ۲۵۰۰ نسخه. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۶۰۱۶-۳۱-۳

گزیده کلیات سعدی شیرازی «شامل

بوستان، گلستان، غزلیات، رباعیات، قطعات و قصاید»/ مصلح بن عبدالله سعدی؛ به‌اهتمام عباس یزدی؛ ویراستار مصطفی یزدی. تهران: فرهنگ دانشجو. ۶۸ صفحه. وزیری (شومیز). چاپ ۱. ۲۰۰۰ نسخه. ۴۶۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۹۶۴-۸۴۷۶-۲۴-۹

گلستان، بوستان و غزلیات شیرین سعدی/

گردآورنده جعفر ابراهیمی؛ مسعود علیا؛ تصویرگر فرشید شفیعی. تهران: پیدایش. ۴۸۰ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۱۲۰۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۹۶۴-۳۴۹-۹۴۸-۸

چاپ مجدد:

قصه‌های گلستان و بوستان/ مصلح بن عبدالله سعدی؛ تصویرگر علی مظاهری. تهران: پیام محراب. ۱۲۲ صفحه (در ۲ جلد). جلد ۲.

کلیات سعدی: گلستان، بوستان، غزلیات، قصاید، رباعیات، قطعات، رسائل / مصلح بن عبدالله سعدی؛ به اهتمام حسین ابوترابی؛ زیر نظر محمدرضا اکبریان. تهران: الهام. ۱۲۵۳ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۲. ۱۵۰۰ نسخه. ۲۴۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۰۷۷-۲۸۵

کلیات سعدی: مطابق با نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی. قم: آستان دوست. ۹۳۸ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۲. ۱۰۰۰ نسخه. ۲۳۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۳۲۱-۰۴۲

گزیده کلیات سعدی شیرازی «شامل بوستان، گلستان، غزلیات، رباعیات، قطعات و قصاید» / مصلح بن عبدالله سعدی؛ به اهتمام عباس یزدی؛ ویراستار مصطفی یزدی. تهران: فرهنگ دانشجو. ۶۸ صفحه. وزیری (شومیز). چاپ ۲. ۲۰۰۰ نسخه. ۴۷۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۴۷۹-۲۴۹

گلستان، بوستان و غزلیات شیرین سعدی / گردآورنده جعفر ابراهیمی؛ مسعود علیا؛ تصویرگر فرشید شفیعی. تهران: پیدایش. ۴۸۰ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۲. ۱۰۰۰ نسخه. ۱۷۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۴۹۹-۹۴۸۸

رقعی (گالینگور). چاپ ۴. ۳۰۰۰ نسخه. ۳۵۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۰۸۳-۵۳-۹
کلیات سعدی با استفاده از نسخ تصحیح شده محمدعلی فروغی (ذکاءالملک) و استاد عبدالعظیم قریب / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی، عبدالعظیم قریب. تهران: اقبال. ۹۸۰ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۲. ۵۰۰ نسخه. ۲۵۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۰۶-۲۹۶-۴

کلیات سعدی براساس نسخه محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی؛ ویراستار کاظم عابدینی‌مطلق. تهران: فرهنگسرای میردشتی. ۱۰۳۰ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۳. ۲۵۰۰ نسخه. ۲۰۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۱۴۱-۶۴-۲

کلیات سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ ویراستار کاظم مطلق. تهران: اسوه. ۸۹۶ صفحه. وزیری (سلفون). چاپ ۳. ۲۰۰۰ نسخه. ۱۵۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۲۸۶۵۳-۲

کلیات سعدی: بر اساس نسخه محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی؛ مصحح حسن ساسانی. تهران: بادیادک. ۸۳۸ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۶. ۵۰۰ نسخه. ۱۵۰۰۰۰ ریال.

گلستان و برگزیده گلستان:

چاپ اول:

داستان‌هایی از گلستان سعدی (۱) // مریم
قیومی. تهران: قیوم؛ اعجاز قلم. ۸۰ صفحه.
رقعی (شومیز). چاپ ۱. ۲۰۰۰ نسخه. ۱۶۰۰۰
ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۸۱-۴۸-۴

داستان‌هایی از گلستان سعدی (۲) // مریم
قیومی. تهران: قیوم؛ اعجاز قلم. ۸۰ صفحه.
رقعی (شومیز). چاپ ۱. ۲۰۰۰ نسخه. ۱۶۰۰۰
ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۸۱-۴۹-۱

شیرین‌تر از عسل: داستان‌هایی برگرفته از
حکایت‌های گلستان سعدی / مجید جلالی؛
بازنویسی ملیحه بهرامی پارسا. گل‌آذین. ۱۱۲
صفحه. رقی (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه.
۳۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۳-۹۸-۷

قصه‌های گلستان سعدی / بازنویسی جعفر
ابراهیمی؛ ویراستار رؤف شاه‌سواری؛
تصویرگر فرشید شفیع. تهران: پیدایش. ۱۹۴
صفحه. جیبی (گالینگور). چاپ ۱. ۲۰۰۰
نسخه. ۴۵۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۹۶۴-۳۴۹-۸۹۸-۶

گزیده‌ای از گفته‌های سعدی در گلستان /
گردآورنده محمد قاضی. تهران: آراسته. ۹۶
صفحه. جیبی (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه.
۲۵۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۹۰۸-۴۱-۱

گلستان سعدی براساس نسخه محمدعلی
فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح

محمدعلی فروغی؛ خطاط محمدمهدی
منصوری. قم: فکرآوران؛ ارمغان طوبی. ۲۸۸
صفحه. جیبی (سلفون). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه.
۳۶۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۱۶۳-۳۹-۱

گلستان سعدی به نثر: برگرفته از حکایت‌ها
و اندرزهای زیبای گلستان / مصلح بن عبدالله
سعدی؛ بازنویسی معصومه پایمرد؛ مقدمه
محمدعلی فروغی. تهران: چلچله. ۳۰۴ صفحه.
وزیری (شومیز). چاپ ۱. ۳۰۰ نسخه. ۸۵۰۰۰
ریال شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۲۹-۲۷-۱

گلستان سعدی / گردآورنده فرهاد حسن‌زاده؛
تصویرگر نسیم خواجوی. تهران: سوره مهر،
دفتر کودک و نوجوان مرکز آفرینش‌های
ادبی. ۱۵۴ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۱.
۲۵۰۰ نسخه. ۱۴۰۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۱۷۵-۲۹۴-۰

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی.
تهران: ایران فردا. ۱۹۲ صفحه. جیبی
(گالینگور). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۶۸۶۸-۰۲-۸

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی.
تهران: ایران فردا. ۱۹۲ صفحه. وزیری
(گالینگور). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۶۸۶۸-۰۱-۱

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی.
تهران: محیا. ۲۰۴ صفحه. وزیری (شومیز).
چاپ ۱. ۵۰۰ نسخه. ۶۰۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۹۶۴-۵۵۷۷-۶۹-۶

نسخه. ۵۰۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۹۲۷۳۴-۴-۷

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. تهران: فکر پویا.
۲۶۴ صفحه. جیبی (سلفون). چاپ ۱. ۱۰۰۰
نسخه. ۶۰۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۹۱۷۸۷-۴-۲

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. تهران: نوید صبح.
۲۰۴ صفحه. جیبی (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰
نسخه. ۴۰۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۶۷۷۱-۲۲-۹

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. قم: ژکان؛ پیرامید.
۲۱۰ صفحه. وزیری (سلفون). چاپ ۱. ۲۰۰۰
نسخه. ۶۵۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۶۳۶۱-۱۶-۱

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. قم: قلم کیمیا. ۱۷۲
صفحه. وزیری (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰
نسخه. ۶۰۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۶۱۱۵-۰۶-۴

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. قم: قلم کیمیا. ۲۲۸
صفحه. جیبی (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه.
۴۵۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۱۵-۰۷-۱

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی.
تهران: نوید صبح. ۱۷۲ صفحه. وزیری
(شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۸۰۰۰۰ ریال.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۷۱-۰۸-۳

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛
طراح افشید فاطمی‌نظر؛ مذهب عبدالله محرمی.
تهران: رخ نما. ۲۲۰ صفحه. رحلی (گالینگور).
چاپ ۱. ۳۰۰۰ نسخه. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۹۰۲۴۴-۵-۲

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛
مترجم ادوارد رهاتسک؛ خطاط حسین
خسروی. تهران: رخ نما. ۳۱۶ صفحه. رحلی
(گالینگور). چاپ ۱. ۳۰۰۰ نسخه.
۹۷۸-۶۰۰-۹۰۲۴۴-۸-۳

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. اراک: کربگ. ۱۷۰
صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۱. ۱۰۰۰
نسخه. ۶۰۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۹۲۵۷۸-۲-۹

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. تهران: آریا اندیش.
۱۷۲ صفحه. وزیری (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰
نسخه. ۶۰۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۶۵۶۸-۲۳-۲

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. تهران: آسمان علم.
۱۸۴ صفحه. وزیری (سلفون). چاپ ۱. ۱۰۰۰

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی؛ تهران: راه جاودان.
۱۹۸ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۱.
۵۰۰۰ نسخه. ۶۰۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۶۵۵۷-۰۴-۵

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛
مقدمه محمد دبیرسیاقی؛ خطاط مصطفی
اشرفی. تهران: پیام عدالت. ۳۵۰ صفحه. جیبی
(گالینگور). چاپ ۱. ۵۰۰۰ نسخه. ۶۰۰۰۰
ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۱۵۲-۲۶۵-۲

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛
مقدمه محمدعلی فروغی. تهران: آسمان علم.
۱۸۴ صفحه. جیبی (سلفون). چاپ ۱. ۱۰۰۰
نسخه. ۲۵۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۹۲۷۳-۴-۵-۴

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛
ویراستار کاظم عابدینی مطلق. قم: کومه، آثار
قلم. ۱۵۰ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۱.
۱۰۰۰ نسخه. ۵۰۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۹۲۸۸-۴-۰-۳

گلستان سعدی: از روی نسخه تصحیح
شده مرحوم محمدعلی فروغی / مصلح بن
عبدالله سعدی. تهران: میرباقری. ۲۳۶ صفحه.
وزیری (گالینگور). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه.
۱۰۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۳۲۶-۰-۶-۶

گلستان سعدی: بر اساس نسخه تصحیح
شده محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله

سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی. تهران: آریا
اندیش. ۲۶۸ صفحه. جیبی (شومیز). چاپ ۱.
۱۰۰۰ نسخه. ۳۰۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۶۵۶۸-۲۲-۵

گلستان سعدی: بر اساس نسخه محمدعلی
فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی. تهران: آریا
اندیش. ۲۰۲ صفحه. جیبی (شومیز). چاپ ۱
۱۰۰۰ نسخه. ۳۰۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۶۵۶۸-۴۸-۵

گلستان سعدی: براساس نسخه تصحیح
شده محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله
سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی. تهران: آریا
اندیش. ۲۲۸ صفحه. جیبی (شومیز). چاپ ۱.
۱۰۰۰ نسخه. ۴۵۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۶۵۶۸-۲۴-۹

گلستان / مصلح بن عبدالله سعدی؛ گردآورنده
حمیدرضا خلیج اسدی. تهران: میردشتی؛
موسسه فرهنگی هنری گلستان هزار و یک
نقش. ۲۷۸ صفحه. خشتی (گالینگور).
چاپ ۱. ۵۰۰۰ نسخه. شابک:

۹۷۸-۹۶۴-۲۷۰۸-۴۴-۴

گلستان / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح
محمدعلی فروغی. تهران: دیبایه. ۳۲۰ صفحه.
جیبی (گالینگور). چاپ ۱. ۲۰۰۰ نسخه.
۶۵۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۲-۰۹۱-۵

چاپ مجدد:

داستان‌هایی از گلستان سعدی (۱) / مریم
قیومی. تهران: قیوم؛ اعجاز قلم. ۸۰ صفحه.

افشاری. تهران: کتاب درنا. ۲۰۸ صفحه. جیبی (گالینگور). چاپ ۶. ۳۰۰۰ نسخه. شابک:

۹۷۸-۹۶۴-۶۱۰۵-۴۸-۵

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی؛ خطاط محمدمهدی منصوری. تهران: دل آگاه. ۲۶۴ صفحه. جیبی (گالینگور). چاپ ۳. ۱۰۰۰ نسخه. ۳۵۰۰۰

ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۹۹۴-۰۵-۲

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مقدمه محمدعلی فروغی. قم: هم میهن؛ مهرآرمین. ۲۶۴ صفحه. وزیری (سلفون). چاپ ۲. ۲۵۰۰ نسخه. ۸۵۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۹۶۴-۲۸۷۶-۲۴-۲

گلستان سعدی: از روی نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی. تهران: ققنوس. ۱۶۸ صفحه. رقعی (شومیز). چاپ ۲۴. ۴۰۰۰ نسخه. ۴۵۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۹۶۴-۳۱۱-۵۰۷-۴

گلستان سعدی: از روی نسخه محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مقدمه حسین سبحانی. تهران: ماهابه. ۳۲۸ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۶. ۱۰۰۰ نسخه. ۱۰۵۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۹۰۰۵۰-۶-۲

گلستان سعدی: باب پنجم در عشق و جوانی / مصلح بن عبدالله سعدی. تهران:

رقعی (شومیز). چاپ ۲. ۲۰۰۰ نسخه. ۱۶۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۸۱-۴۸-۴

داستان‌هایی از گلستان سعدی (۲) / مریم قیومی. تهران: قیوم؛ اعجاز قلم. ۸۰ صفحه. رقعی (شومیز). چاپ ۲. ۲۰۰۰ نسخه. ۲۵۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۰-۰۱۴-۶

قصه‌های شیرین گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ بازنویسی جعفر ابراهیمی؛ تصویرگر فرشید شفیعی. تهران: پیدایش. ۱۴۴ صفحه. وزیری (شومیز). چاپ ۱۱. ۲۵۰۰ نسخه. ۳۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۶۰۵۵-۴۰-۷

گزیده گلستان سعدی به زبان امروز / حسین آموزگار؛ ویراستار مریم عزیزی؛ تصویرگر مهدیه پوردستگردان. تهران: مهرآموز. ۹۶ صفحه. رقعی (شومیز). چاپ ۲. ۱۵۰۰ نسخه. ۳۵۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۰۵۸۴-۳-۳

گلستان سعدی (نثر ۳ بخش ۳) رشته زبان و ادبیات فارسی / حسن انوری؛ ویراستار رسول شایسته؛ ویراستار حسین ولی‌زاده. تهران: دانشگاه پیام نور. ۳۴۴ صفحه. وزیری (شومیز). چاپ ۳. ۶۰۰۰ نسخه. ۳۴۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۸۷-۴۰۵-۶

گلستان سعدی بر اساس نسخه تصحیح شده فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی؛ به اهتمام محمد

آگاهان ایده. ۶۴ صفحه. رقعی (شومیز). چاپ ۱۰۰۰ نسخه. ۳۲۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۷۶۴-۱۹-۵

گلستان سعدی: باب سوم: در فضیلت قناعت / مصلح بن عبدالله سعدی؛ خطاط مصطفی اشرفی. تهران: آگاهان ایده. ۶۴ صفحه. رقعی (شومیز). چاپ ۱۰۰۰ نسخه. ۴۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۷۶۴-۱۳-۳

گلستان سعدی: باب هشتم در آداب صحبت / مصلح بن عبدالله سعدی؛ ویراستار رامین اردلان. تهران: آگاهان ایده. ۱۱۸ صفحه. رقعی (شومیز). چاپ ۱۰۰۰ نسخه. ۳۷۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۷۶۴-۲۲-۵

گلستان سعدی: باب هفتم در تاثیر تربیت / مصلح بن عبدالله سعدی. تهران: آگاهان ایده. ۵۴ صفحه. رقعی (شومیز). چاپ ۱۰۰۰ نسخه. ۳۲۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۷۶۴-۲۱-۸

گلستان سعدی: همراه با واژه‌نامه، نسخه بدل‌ها و امثال و حکم / به اهتمام حسین ابوترابی. تهران: الهام. ۳۰۰ صفحه. جیبی (گالینگور). چاپ ۴. ۳۵۰۰ نسخه. ۵۵۰۰۰ ریال. شابک: ۹۶۴-۶۰۷۱-۷۴-۰

گلستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصلح محمدعلی فروغی؛ خطاط محمدمهدی منصوری. تهران: فکر پویا. ۲۶۴ صفحه.

وزیری (سلفون). چاپ ۲. ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۷۸۷-۳-۵

گلستان شیخ شیراز سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصلح حسین استادولی. تهران: قدیانی. ۴۲۲ صفحه. رقعی (گالینگور). چاپ ۲۸. ۱۱۰۰ نسخه. ۸۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۱۷-۰۰۲-۷

بوستان و برگزیده بوستان:

چاپ اول:

بوستان سعدی براساس نسخه محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصلح محمدعلی فروغی؛ خطاط محمدمهدی منصوری. تهران: ارمغان طوبی. ۳۷۶ صفحه. جیبی (سلفون). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۴۲۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۶۷۱-۸۹-۷

بوستان سعدی شیرازی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ بازنویسی محمد مطلق؛ طراح علی بخشی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه. ۱۷۰ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۱. ۱۵۰۰ نسخه. ۹۹۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۷۳۳-۸۹-۱

بوستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی. قم: ژکان؛ پیرامید. ۲۸۸ صفحه. وزیری (سلفون). چاپ ۱. ۲۰۰۰ نسخه. ۸۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۳۶۱-۱۵-۴

بوستان سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی. تهران: آریا اندیش. ۲۱۸ صفحه. وزیری

بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. قم: قلم کیمیا. ۲۱۸
صفحه. وزیری (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰
نسخه. ۶۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۶۱۸۵-۰۳-۳

بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
ویراستار کاظم عابدینی‌مطلق. تهران:
کومه، آثار قلم. ۱۹۴ صفحه. وزیری
(گالینگور). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۵۰۰۰ ریال.
شابک: ۹۷۸-۶۰-۹۲۸۸۴-۱-۰

بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
گردآورنده سپیده خلیلی. تهران: سوره مهر،
دفتر کودک و نوجوان مرکز آفرینش‌های
ادبی. ۳۱۲ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۱.
۲۵۰۰ نسخه. ۱۹۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۱۷۵-۰۶۹-۴

بوستان سعدی: باب دوم در احسان/ مصلح
بن عبدالله سعدی؛ ویراستار رامین اردلان.
تهران: آگاهان ایده. ۵۲ صفحه. رقعی
(شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۵۰۰۰ ریال.
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۷۶۴-۲۹-۴

بوستان سعدی: باب سوم در عشق و
مستی و شور/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
ویراستار رامین اردلان. تهران: آگاهان ایده.
۳۸ صفحه. رقعی (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰
نسخه. ۵۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۹۶۴-۵۷۶۴-۳۰-۰

(شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۶۰۰۰ ریال.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۶۸-۱۹-۵

بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی.
تهران: نوید صبح. ۲۱۸ صفحه. وزیری
(شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۹۰۰۰ ریال.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۷۱-۰۷-۶

بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. اراک: کریگ. ۲۰۲
صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۱. ۱۰۰۰
نسخه. ۶۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۹۲۵۷۸-۱-۲

بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. تهران: نوید صبح.
۲۴۶ صفحه. جیبی (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰
نسخه. ۴۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۶۷۷۱-۱۱-۳

بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. قم: آسمان علم.
۲۲۴ صفحه. وزیری (سلفون). چاپ ۱. ۱۰۰۰
نسخه. ۵۵۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۹۲۷۳۴-۶-۱

بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. قم: فکر پویا. ۳۷۴
صفحه. وزیری (سلفون). چاپ ۱. ۱۰۰۰
نسخه. ۱۶۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۹۱۷۸۷-۵-۹

بوستان سعدی: باب هفتم در عالم تربیت /
مصلح بن عبدالله سعدی؛ ویراستار رامین
اردلان. تهران: آگاهان ایده. ۴۴ صفحه. رقعی
(شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۵۰۰۰۰ ریال.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۷۶۴-۲۸-۷

بوستان سعدی: بر اساس نسخه تصحیح
شده محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله
سعدی. تهران: آریا اندیش. ۲۸۰ صفحه. جیبی
(شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۳۰۰۰۰ ریال.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۶۸-۲۱-۸

بوستان سعدی: براساس نسخه محمدعلی
فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی. تهران: آریا
اندیش. ۲۴۶ صفحه. جیبی (شومیز). چاپ ۱.
۱۰۰۰ نسخه. ۳۲۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۶۵۶۸-۴۷-۸

بوستان سعدی: مطابق نسخه تصحیح
شده رینولد نیکلسون و محمدعلی فروغی /
مصلح بن عبدالله سعدی. تهران: راه جاودان.
۲۵۰ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۱.
۵۰۰۰ نسخه. ۷۰۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۶۵۵۷-۰۳-۸

بوستان سعدی: مقدمه و تصحیح
محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی؛
مقدمه محمدعلی فروغی. تهران: آسمان علم.
۲۲۰ صفحه. جیبی (سلفون). چاپ ۱. ۱۰۰۰
نسخه. ۳۰۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۹۲۷۳۴-۷۸-۸

بوستان / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح
محمدعلی فروغی. تهران: دیبایه. ۳۵۰
صفحه. جیبی (گالینگور). چاپ ۱. ۲۰۰۰
نسخه. ۶۵۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۲۱۲-۰۸۹-۲

داستان‌هایی از بوستان سعدی / مریم
قیومی. تهران: قیوم؛ اعجاز قلم. ۸۰ صفحه.
رقعی (شومیز). چاپ ۱. ۲۰۰۰ نسخه. ۱۶۰۰۰
ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۸۱-۵۶-۹

قصه‌های بوستان سعدی / بازنویسی جعفر
ابراهیمی؛ ویراستار رؤف شاه‌سوار؛
تصویرگر فرشید شفیعی. تهران: پیدایش. ۲۱۰
صفحه. جیبی (گالینگور). چاپ ۱. ۲۰۰۰
نسخه. ۴۵۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۹۶۴-۳۴۹۸-۸۹۹-۳

چاپ مجدد:

بوستان سعدی از روی نسخه محمدعلی
فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مقدمه
حسین سبحانی. تهران: هنر پارینه؛ ماهابه.
۳۴۶ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۱. ۶۰۰۰
نسخه. ۱۰۵۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۹۶۴-۹۰۰۵۰-۴۸-۸

بوستان سعدی براساس نسخه محمدعلی
فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ به اهتمام
کاظم عابدینی‌مطلق. تهران: محراب دانش. ۲۳۴
صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۳. ۱۰۰۰

نسخه. ۶۹۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۹۶۴-۲۷۵۸-۱۲-۸
بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی.
تهران: تیموری. ۲۱۰ صفحه. جیبی (گالینگور).
چاپ ۲. ۱۵۰۰ نسخه. ۳۵۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۹۰۰۱۸-۶-۶
بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی.
تهران: تیموری. ۲۱۰ صفحه. جیبی (گالینگور).
چاپ ۳. ۱۵۰۰ نسخه. ۵۰۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۹۰۰۱۸-۶-۶
بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛ به
اهتمام نورالله ایزدپرست. تهران: کتابخانه
دانش. ۴۰۴ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ
۶. ۲۰۰۰ نسخه. ۷۸۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۹۶۴-۶۳۰۵-۱۰-۶
بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
شارح محمدعلی ناصح؛ به اهتمام خلیل
خطیب‌رهبر. تهران: صفیعلیشاه. ۸۳۰ صفحه.
وزیری (گالینگور). چاپ ۱۲. ۱۱۰۰
نسخه. ۲۶۰۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۹۶۴-۵۶۲۶-۱۲-۷
بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. تهران: قلم کیمیا.
۲۱۸ صفحه. وزیری (شومیز). چاپ ۲. ۱۰۰۰
نسخه. ۶۰۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۶۱۸۵-۰۳-۳

بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. تهران: کتاب همراه.
۳۲۰ صفحه. پالتویی (شومیز). چاپ ۹. ۵۰۰۰
نسخه. ۲۰۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۹۶۴-۶۰۳۴-۴۱-۹
بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. قم: آسمان علم.
۲۲۴ صفحه. وزیری (سلفون). چاپ ۲. ۱۰۰۰
نسخه. ۵۵۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۹۲۷۳-۴۶-۱
بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. قم: آسمان
علم. ۲۲۴ صفحه. وزیری (سلفون). چاپ ۳.
۱۰۰۰ نسخه. ۵۵۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۹۲۷۳-۴۶-۱
بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. قم: آسمان علم.
۲۲۰ صفحه. وزیری (سلفون). چاپ ۴. ۲۰۰۰
نسخه. ۷۵۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۹۲۷۳-۴۶-۱
بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی. قم: هم میهن؛ مهر
آرمین. ۳۷۵ صفحه. وزیری (سلفون). چاپ ۲.
۲۵۰۰ نسخه. ۹۵۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۹۶۴-۲۸۷۶-۲۵-۹
بوستان سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح محمدعلی فروغی؛ خطاط محمدمهدی

منصوری. تهران: اسوه. ۷۳۶ صفحه. وزیری (سلفون). چاپ ۲. ۲۰۰۰ نسخه. ۱۳۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۴۲-۲۴۷-۷

بوستان سعدی: با استفاده از نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی (نکاءالملک و استاد عبدالعظیم قریب / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی. تهران: اقبال. ۲۱۰ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۲. ۱۰۰۰ نسخه. ۶۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۰۶-۲۸۶-۵

بوستان سعدی: براساس نسخه تصحیح شده فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی. قم: قلم کیمیا. ۲۷۸ صفحه. جیبی (شومیز). چاپ ۳. ۱۰۰۰ نسخه. ۳۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۸۵-۰۵-۷

بوستان سعدی: براساس نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی. قم: قلم کیمیا. ۲۵۶ صفحه. جیبی (شومیز). چاپ ۲. ۱۰۰۰ نسخه. ۲۵۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۱۸۵-۰۴-۰

بوستان سعدی: براساس نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی. تهران: منشادانش. ۲۵۶ صفحه. جیبی (شومیز). چاپ ۳. ۱۰۰۰ نسخه. ۵۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۲۸-۶۸-۴

بوستان سعدی: براساس نسخه محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی. قم: ارمغان طوبی. ۳۷۶ صفحه. جیبی (سلفون). چاپ ۲. ۱۰۰۰ نسخه. ۵۸۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۶۷۱-۸۹-۷

بوستان سعدی: براساس نسخه ی محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی. تهران: مهرآمین؛ نیک فرجام؛ آریا اندیش. ۲۵۰ صفحه. جیبی (گالینگور). چاپ ۲. ۱۵۰۰ نسخه. ۶۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۶۸-۴۷-۸

بوستان سعدی: مقدمه و تصحیح محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مقدمه محمدعلی فروغی. تهران: آسمان علم. ۲۲۴ صفحه. جیبی (سلفون). چاپ ۲. ۱۰۰۰ نسخه. ۳۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۲۷۳-۴۷-۸

بوستان سعدی: نظم ۵ بخش ۱ (رشته زبان و ادبیات فارسی) / گردآورنده حسن انوری؛ ویراستار رسول شایسته؛ حسین ولی زاده. تهران: دانشگاه پیام نور. ۱۷۸ صفحه. وزیری (شومیز). چاپ ۳. ۶۰۰۰ نسخه. ۲۲۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۸۷-۴۰۴-۹

بوستان / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح حسین استادولی. تهران: قدیانی. ۵۱۲ صفحه. رقی (گالینگور). چاپ ۲. ۱۶۵۰ نسخه. ۹۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۶-۳۹۷-۳

نسخه. ۴۵۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۶۵۶۸-۴۹-۲

غزلیات سعدی براساس نسخه محمدعلی

فروغی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح

محمدعلی فروغی. تهران: نوید صبح. ۳۷۲

صفحه. جیبی (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه.

۵۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۷۱-۱۷-۵

غزلیات سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛

مترجم سیمین دخت سیدفتاح؛ خطاط حسین

خسروی. تهران: رخ نما. ۲۴۰ صفحه. رحلی

(گالینگور). چاپ ۱. ۲۰۰۰ نسخه. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۹۰۲۴۴-۶-۹

غزلیات سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛

مصحح محمدعلی فروغی. اراک: کربگ. ۳۶۴

صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۱. ۱۰۰۰

نسخه. ۸۰۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۹۲۵۷۸-۳-۶

غزلیات سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛

مقدمه محمدعلی فروغی؛ مذهب امیرھوشنگ

آقامیری. تهران: آوردگاه هنر و اندیشه. ۵۱۲

صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۱. ۲۰۰۰

نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۷۴۱-۴۱-۴

گزیده غزلیات سعدی/ گردآورنده مسعود

علیا؛ ویراستار رئوف شاهسواری؛ تصویرگر

محمد مهدی طباطبایی. تهران: پیدایش. ۱۸۰

صفحه. جیبی (گالینگور). چاپ ۱. ۲۰۰۰

داستان‌هایی از بوستان سعدی/ مریم

قیومی. تهران: قیوم؛ اعجاز قلم. ۸۰ صفحه.

رقعی (شومیز). چاپ ۲. ۲۰۰۰ نسخه. ۲۵۰۰۰

ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۰-۰۲۵-۲

قصه‌های شیرین بوستان سعدی/ بازنویسی

جعفر ابراهیمی؛ ویراستار احمد بروجردی.

تهران: پیدایش. ۱۵۲ صفحه. وزیری (شومیز).

چاپ ۱۲. ۲۵۰۰ نسخه. ۳۵۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۹۶۴-۶۰۵۵-۲۱-۶

گزیده بوستان سعدی/ حسن انوری. تهران:

قطره. ۲۰۰ صفحه. وزیری (شومیز). چاپ ۶.

۱۱۰۰ نسخه. ۶۰۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۹۶۴-۳۴۱-۴۴۱-۲

غزلیات و برگزیده غزلیات:

چاپ اول:

غزلیات سعدی براساس نسخه تصحیح

شده محمدعلی فروغی/ مصلح بن عبدالله

سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی. تهران:

آرشداد. ۳۶۸ صفحه. رقی (شومیز). چاپ ۱.

۱۰۰۰ نسخه. ۶۰۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۹۲۳۸۶-۴-۴

غزلیات سعدی براساس نسخه محمدعلی

فروغی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح

محمدعلی فروغی. تهران: آریا اندیش. ۳۷۲

صفحه. جیبی (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰

نسخه. ۴۰۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۹۶۴-۳۴۹-۹۱۲-۹

گزیده غزلیات سعدی/ مصلح بن عبدالله
سعدی؛ گردآورنده شهرام نبی‌پور. تهران:
طرح و نشر هامون. ۱۸۲ صفحه. خشتی
(گالینگور). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۸۵۰۰۰

ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۰۱۵-۱۶-۴

منتخبی از غزلیات شیخ مصلح‌الدین
سعدی شیرازی/ مقدمه حسین الهی‌قمشه‌ای؛
خطاط کاوه اخوین؛ مذهب محمود فرشچیان.
تهران: خانه فرهنگ و هنر گویا. ۳۳۶ صفحه.
رحلی (گالینگور). چاپ ۱. ۲۰۰۰ نسخه.
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۶۱۰-۴۹-۰

چاپ مجدد:

غزل‌های سعدی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
ویراستار جلال‌الدین کزازی. تهران: مرکز.
۳۴۸ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۶.
۱۰۰۰ نسخه. ۹۲۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۹۶۴-۳۰۵-۲۴۶-۱

غزلیات سعدی (طبیات بدایع خواتیم
غزلیات قدیم ملمعات)/ مصلح بن عبدالله
سعدی؛ خطاط محمدمهدی منصوری؛ زیرنظر
علی حاجی‌نقی. تهران: ارمغان طوبی. ۵۸۸
صفحه. وزیری (سلفون). چاپ ۲. ۱۰۰۰
نسخه. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۶۷۱-۷۳-۶

غزلیات سعدی از روی نسخه تصحیح شده
محمدعلی فروغی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
مصحح: محمدعلی فروغی. تهران: ققنوس.
۷۱۲ صفحه. رقعی (شومیز). چاپ ۱۰. ۲۰۰۰
نسخه. ۷۸۰۰۰ ریال. شابک:

۹۶۴-۳۱۱-۴۶۴-۳

غزلیات سعدی بر اساس نسخه محمدعلی
فروغی/ مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح
محمدعلی فروغی. تهران: مهرآمین؛ نیک
فرجام؛ آریا اندیش. ۳۷۶ صفحه. جیبی
(گالینگور). چاپ ۲. ۱۵۰۰ نسخه. ۷۰۰۰۰
ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۶۸-۴۹-۲

غزلیات شیخ شیراز سعدی/ مصلح بن
عبدالله سعدی؛ مقدمه بهاء‌الدین اسکندری
ارسنجان؛ ویراستار سیروس صدوقی.
تهران: قدیانی. ۷۶۸ صفحه. پالتویی
(گالینگور). چاپ ۸. ۵۵۰ نسخه. ۱۶۰۰۰۰
ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۱۷-۰۵۵-۳

گزیده غزلیات سعدی/ گردآورنده حسن
انوری. تهران: قطره. ۳۱۲ صفحه. وزیری
(شومیز). چاپ ۱۵. ۲۲۰۰ نسخه. ۵۵۰۰۰
ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۴۱-۰۱۹-۳

گزیده غزلیات سعدی/ مصلح بن عبدالله
سعدی؛ به اهتمام قربان ولیئی. تهران: کتاب
همراه. ۱۶۰ صفحه. پالتویی (شومیز). چاپ ۸.
۵۰۰۰ نسخه. ۱۵۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۹۶۴-۶۹۸۲-۲۲-۲

عبدالحسین حق‌بین. شیراز: دریای نور. ۱۰۲ صفحه. پالتویی (شومیز). چاپ ۱. ۲۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۲۲۲-۰۷-۴

باغ دلگشا: نگاهی بر احوالات، حکایات و شعر و شاعری شیخ سعدی / پری صابری. تهران: قطره. ۷۴ صفحه. رقعی (شومیز). چاپ ۱. ۵۰۰ نسخه. ۳۵۰۰۰ ریال. شابک:

۹۷۸-۶۰۰-۱۱۹-۴۱۸-۴

جایگاه انسان در آثار سعدی / فاطمه گریوانی. تهران: طراوت. ۱۴۴ صفحه. وزیری (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۵۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۸۵۰-۹۳-۸

جدال با سعدی در عصر تجدد / کامیار عابدی. شیراز: دانشنامه فارس؛ مرکز سعدی‌شناسی. ۴۲۶ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۵۵۴-۰۶-۹

جلوه گل‌ها در غزلیات سعدی و حافظ / رویا رستگار. تهران: دستور. ۳۲۸ صفحه. رقعی (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۷۷۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۰۶-۴۷-۷

جلوه‌های کلام علی (ع) در سخن سعدی / معصومه امیرزاده. تهران: نیک ملکی. ۲۱۶ صفحه. رقعی (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۵۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۱۹۲-۳۳-۹

گزیده غزلیات سعدی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ به انتخاب شهرام نبی‌پور. تهران: طرح و نشر هامون. ۱۸۰ صفحه. خشتی. چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۸۵۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۰۱۵-۱۶-۴

قصاید و برگزیده قصاید:

چاپ اول:

قصاید سعدی براساس نسخه محمدعلی فروغی / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی. تهران: آریا اندیش. ۳۳۶ صفحه. جیبی (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۴۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۵۶۸-۵۰-۸

قصاید سعدی؛ رباعیات، ترجیعات، مفردات / مصلح بن عبدالله سعدی؛ مصحح محمدعلی فروغی. تهران: نوید صبح. ۳۳۶ صفحه. جیبی (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۵۰۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۷۱-۱۸-۲

پیرامون سعدی:

چاپ اول:

اندیشه‌های سیاسی سعدی / علیرضا ازغندی؛ ویراستار مهدی عباسی. تهران: قومس. ۷۴ صفحه. رقعی (شومیز). چاپ ۱. ۱۰۰۰ نسخه. ۳۵۰۰۰ ریال. شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۸۱۱-۴۴-۵

بازتاب مفاهیم قوانین علم فیزیک و ریاضی در اشعار مولوی، سعدی، نظامی و... / محقق

۲۵۰۰ نسخه. ۳۰۰۰۰ ریال. شابک:

97A-700-91110-0-3

حدیث خوش سعدی: درباره زندگی و اندیشه سعدی / عبدالحسین زرین کوب؛ تهیه و تنظیم کمال اجتماعی جندقی. تهران: سخن. ۱۹۶ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۵. ۳۳۰۰ نسخه. ۹۵۰۰۰ ریال. شابک:

97E-7971-7A-1

سعدی/امین فقیری؛ خطاط حمید عجمی.
تهران: موسسه فرهنگی مدرسه برهان. ۱۴۴
صفحه. رقمی (شومیز). چاپ ۵. ۳۱۰۰ نسخه.

۳۷۰۰۰ ، ۱۱۱ ، شاکی: ۳-۸۷۷-۳۸۵-۹۶۴-۹۷۸

گلستان سعدی: شرح دشواری‌ها و تحلیل
ساختاری چند حکایت، همراه با
ساده‌نویسی متن/ مصلح بن عبدالله سعدی؛
به کوشش غلام محمد طاهری مبارکه؛
ویراستار آذر عباسی. تبریز: کهکشان دانش،
آراد کتاب. ۲۳۲ صفحه. وزیری (شومیز).
چاپ ۲. ۲۰۰۰ نسخه. ۶۰۰۰ ریال. شابک:

9VA-7.0-1A7-77-9

گلستان: با معنی واژه‌ها و شرح جمله‌ها و
بیت‌های دشوار و برخی نکته‌های دستوری
و ادبی و فهرست‌های آیات و اعلام و امثال
و قوافی و... / مصلح بن عبدالله سعدی؛ به
اهتمام خلیل خطیب‌رهبر. تهران: صفیعلیشاه.
۷۳۰ صفحه. وزیری (گالینگور). چاپ ۲۴.
۱۱۰۰ نسخه. ۲۳۰۰۰۰ ریال.

راهنمای موضوعی سعدی شناسی: فهرست
ریزموضوعی کتاب‌های منتشر شده در
پیوند با سعدی (تا سال هزار و سیصد و
هشتاد خورشیدی) // کاووس حسن لی؛ لایلا
اکبری، شیراز: دانشگاه شیراز، ۳۲۸ صفحه.
وزیری (شومیز). چاپ ۱۰۰۰. نسخه.
۹۷۸-۱۶۴-۶۲-۴۶۷-۴ شابک: ۱۰۰۰۰

سعدی/ گردآورنده پوریا شیرمحمدی. تهران:
راستی نو. ۲۰ صفحه. وزیری (شومیز). چاپ
۱۵۰۰. نسخه ۲۰۰۰. مال. شابک:

97A-97E-27E7-13-1

سعدی شناسی: دفتر پانزدهم؛ ویژه
قصیده/ به کوشش کوروش کمالی
سروستانی. شیراز: دانشنامه فارس؛ مرکز
سعدی شناسی؛ بنیاد فارس شناسی. ۲۹۶
صفحه. وزیری (شومیز). چاپ ۱۰۰۰.
نسخه. ۶۰۰۰ ریال. شابک:
۹۷۸-۶۰۰-۵۵۵۴-۱۱-۳

97A-70-0008-11-3

معیارهای اخلاقی در دیدگاه سعدی/ نائومی
شیمیزو. تهران: شرکت انتشارات علمی و
فرهنگی. ۳۱۴ صفحه. رقعی (شومیزو). چاپ ۰۱.
۲۰۰۰ نسخه. ۹۰۰۰۰ ربال. شابک:

978-700-121-200-

جای مجدد:

اسماء و صفات الہی در اشعار سعدی /
محمدرضا خداوردی حسنوند. مسجد سلیمان:
دلا. ۲۱۶ صفحہ. رقعی. (شومیز). چاپ ۲.

Contents

What Says the Enamored of the Unknown: Kourosh Kamali Sarvestani	3
Sa'di, Mufti of the Connoisseurs: Dr. Reza Davari Ardakani	3
Theoretical and Practical Philosophy in Sa'di's Work: Dr. Gholam Hosein Ibrahimi Dinani	4
Divine Love in Sa'di's Sonnets: Dr. Gholam Reza A'avani.....	4
Reason of Sa'di's Silence: Dr. Sirous Shamisa	5
Shiraz, Cultural Symbol of Sa'di : Dr. Mansour Rastegar Fasaei	5
A Comparative Study of Morality From the Point of View of Kant and Sa'di: Mohammad Reza Khalesi	6
Sa'di's Place in the Chain of the Gallants: Dr. Mohammad Reza Shafiei Kadkani	6
A Step in to the Methods of Correction in Sa'di's Koliat: Jouya Jahanbakhsh	6
Chaos in Sa'di's Poetry: Dr. Farah Niazkar	7

What Says the Enamored of the Unknown
Kourosh Kamali Sarvestani

Believing in monotheisms and worshiping a single God is the basis of the Islamic ethical principles, which is manifested in the works of many Iranian poets and writers who have discussed the grace and beauty, and the splendor and magnificence of God in many aspects. Sa'di, too, shows his appreciation of these traits in God and their relation to Man. The following essay evaluates and examines each and every trait of God in Sa'di's works and his point of view on the graceful and magnificent aspects of Him and how they are in contrast with His coercive traits.

Key words: Sa'di, Monotheism, Graceful Traits, Magnificent Traits.

Sa'di, Mufti of the Connoisseurs
Dr. Reza Davari Ardakani

Although Sa'di is known by all as a great poet and a very powerful writer, it should also be mentioned that he should also be valued from another aspect. Sa'di started a new era in our history. With the emergence of Sa'di, Fars and Iran entered another literary era. In his lifetime, he was a great teacher and mentor for his peers, and that was not only due to the fact that he had attended Nezamiyeh, but also due to the fact that as he

4 Sa'di Shenasi

says himself, he was the Mufti of the connoisseurs. Here we aim to discuss Sa'di as an ethical, rather than a moral poet.

Key words: Sa'di, Mufti, Ethical Poet

Theoretical and Practical Philosophy in Sa'di's Work **Dr. Gholam Hosein Ibrahimi Dinani**

Sa'di is a famous philosopher whose character is a blend of his schooling, his environment, his journeys, and his god given intellect. He is a rhetorician and theoretical and practical philosophy has a special place in his works. Although he studied Shafee religious principals and Ashari works of literature in Baghdad Nezamiyeh, but his knowledge and mysticism went beyond them and himself became a connoisseur of Fars literature and religious theory. In this essay, we pay special attention to the influence of "school and environment" in Sa'di's character and the relation between God and Man in his works specially in Boostan and Golestan.

Key words: Sa'di, Nezamiyeh, Philosophy, Boostan, Golestan

Divine Love in Sa'di's Sonnets **Dr. Gholam Reza A'avani**

Sa'di is a mystic and his mysticism is love: the love that is displayed in his sonnets and becomes the source of his thoughts and expressions. He observes love with the core of his being which is his way of reaching the truth. Sa'di observes both the earthly and divine love, and reaches the ultimate height of uniting them. Although some believe in his earthly love, but what is certain is that he is a mystic who has dedicated his sonnets to divine love and based on this philosophy has paid special attention the ongoing dispute between love and rationality. This essay

aims to discuss the characteristic of divine love and also his mysticism in his sonnet.

Key words: Sa'di's Sonnets, Divine Love, Love and Rationality

Reason of Sa'di's Silence

Dr. Sirous Shamisa

In his introduction to Golestan, Sa'di in recounting a tale, laments the waste of his life and states the fact that he has decided to go into seclusion and stop talking and writing altogether and be silent from then on. Some Sa'di scholars think that his silence was because of his thought of having wasted his life. But according to the evidences in Boostan, his silence was from completely different aspects such as political, governmental, and critical reasons, specially during the time of the Mogul invasion which was a dark period in Iranian history. The aim of this essay is to discuss Sa'di's silence from the above aspects.

Key words: Sa'di's Silence, Golestan, Boostan, Mogul Invasion

Shiraz, Cultural Symbol of Sa'di

Dr. Mansour Rastegar Fasaie

Sa'di is the first great poet of Fars Province who has a deep and far-reaching outlook towards Iranian culture, and examines it from every aspect and thus, through his beautiful words displays its symbols and all of its nooks and corners and displays them quite masterfully. One can observe these manifestations of cultural and societal traditions from the higher classes of the kings to the lower classes of the Daravish. This essay is a survey and study of such intent, of the ideal world through his musical lyrics, in Sa'di's poetry and the way in which they relate with one another.

Key words: Sa'di, Shiraz, Culture, Golestan, Boostan, Lyric

**A Comparative Study of Morality From
the Point of View of Kant and Sa'di
Mohammad Reza Khalesi**

Sa'di is one of the greatest and most influential poets of Iran whose elegant style of writing is preeminent in Persian literature. He bases his thoughts on morals and this is quite apparent from his work in both Boostan and Golestan. The goal of this essay is to display his trend of thought through his work and the influence his trainings in Nezamiyeh and also the teachings of Imam Mohammad Ghazali have had on his work, and also to compare his ideas with those of Kant the great philosopher.

Key words: Morals, Sa'di, Ghazali, Kant

**Sa'di's Place in the Chain of the Gallants
Dr. Mohammad Reza Shafiei Kadkani**

There is something hidden in the art of Sa'di which cannot be found in any other literary greats of our country, and that is his observation and experience in the world as a whole and in every level of every day life of the individual. He has many such experiences through his journeys throughout the world of which we are all aware. However, some of his experiences have remained in the dark. The goal of this essay is to point out one such incident about tradition of gallantry which starts from the "King of Men", Imam Ali. To achieve this, special attention has been paid to the stories in which he points out the traits of gallantry in his fictional characters.

Key words: Sa'di, Chain of Gallants, Imam

**A Step in to the Methods of Correction in Sa'di's Koliat
Jouya Jahanbakhsh**

Sa'di, the great Iranian poet, has been accepted as such by both the common people and the elite, and they have all tried to decipher and

search for his meaning and understanding his point of view and his philosophy. One of the people who spent a great deal of time on deciphering and correcting of "Koliat" was the late Shirazi poet "Shoorideh". The goal of this essay is to introduce and study the Koliat from Shoorideh's point of view.

Key words: Sa'di, Koliat, Shoorideh

Chaos in Sa'di's Poetry

Dr. Farah Niazkar

The great and worthy contemporary literary classic works are at time loaded with misunderstandings and logical criticism. On this scale, the more famous the writer or the poet, the more criticism and fault finding. Sa'di, as one of the greatest Iranian poets, has also been the target of such criticism specially about his recount of the historical events of his time. The goal of this essay is to answer the critics about this type of disorganization and chaos in the time of composition of Golestan and Boostan.

Key words: Chaos, Sa'di, Golestan, Boostan