

## تطبیق درون مایه های استعلایی ادبیات امرسون و سعدی

بهناز اسکندری\*

### چکیده

در میان آثاری که شرق شناسان قرن نوزده به زبان و ادبیات اروپا ترجمه و معرفی کرده اند، آثار سعدی جایگاه ویژه ای دارند. رالف والدو امرسون، شاعر استعلاگرای آمریکایی نیز که از طریق همین ترجمه ها با آثار سعدی آشنا شده است، بسیاری از باورهای عارفانه و لاهوتی خود را در سعدی باز می بیند. او که مادی گرایی و ظاهرپرستی زمانه خود را نمی پسندد، شیفته اندیشه های سعدی و نگاه شرقی او به واقعیت زندگی می شود و این شیفتگی را می توان در نظم و نثر امرسون باز خواند. مقاله حاضر بر آن است تا با نگاهی تطبیقی به آثار سعدی و امرسون به مضامین و درون مایه های عرفانی و استعلایی مشترک برسد که دل مشغولی دو شاعر از دو فرهنگ و دو ادبیات متفاوت و دور از هم بوده اند. بن مایه هایی چون شهود، روح، نفس، عبادت، تسلیم و رضا که همه و همه به تکرار در شعر و نثر سعدی و امرسون آمده اند، عناصر اصلی فلسفه استعلایی امرسون و نیز اندیشه های عارفانه سعدی شیرازند.

### واژه های کلیدی

سعدی، امرسون، ادبیات، استعلایی، درون مایه، تطبیق، مشترک.

---

\* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد فیروزآباد [Eskandari\\_B@yahoo.com](mailto:Eskandari_B@yahoo.com)

## مقدمه

ادبیات تطبیقی شاخه ای از ادبیات است که هدف آن بررسی روابط و تعاملات ادبی در فرهنگ‌های مختلف است. نخستین تعریف ادبیات تطبیقی، تعریفی است که سنت بوو در ۱۸۶۶ از این شکل خاص از ادبیات به دست می‌دهد. ادبیات تطبیقی به زعم او مطالعه "روابط جداننداری" است که مابین ادبیات کشورهای مختلف وجود دارد. به بیانی دیگر آنچه منظور نظر محققان ادبیات تطبیقی است تنها "مقایسه و مطابقه ساده و مطلق نیست." (رادفر، ۱۳۸۲: ۲) درعوض آنچه اهمیت دارد این است که چگونه موضوع‌ها و روش‌های تفکر ادبی به یکدیگر راه یافته‌اند و یا از یکدیگر منشعب شده‌اند.

مطالعات تطبیقی، ادبیات را تنها محصور در دیوارهای قومیت و ملتی خاص نمی‌بیند. شناخت ادبیات و فرهنگ سرزمین‌های دیگر، نه تنها بستری برای گفتمان و تفاهم فرا می‌آورد که درکی عمیق‌تر از ادبیات خودی را نیز به دست خواهد داد. پژوهشگر تطبیقی بر آن است که هم خود و هم دیگری را بشناسد و از این گذار، به درکی عمیق‌تر و تصویری روشن‌تر از "خود" در "آینه دیگری" برسد. انوشیروانی در سخنرانی خود با عنوان "درآمدی ساده و کوتاه بر ادبیات تطبیقی و مطالعات فرهنگی" می‌گوید: «پژوهشگر ادبیات تطبیقی دیگری را بیگانه نمی‌پندارد. هیچ ملتی هویتی خالص و بکر ندارد. هر فرهنگی امتزاجی از سایر فرهنگ‌هاست، منتها درجه و میزان این آمیزش با هم متفاوت است.» (انوشیروانی، ۱۳۸۶: ۱)

به نظر می‌رسد که تفاوت مطالعات مرسوم ادبی که صرفاً ماهیت خودی و درون - وطنی دارند با چالش‌های حاضر در ادبیات تطبیقی در همین باشد. ادبیات تطبیقی گستره ادبیات ملی را پشت سر می‌گذارد. سر و کار این سبک از پژوهش ادبی تنها با دل مشغولی‌های ملی نیست، ادبیات تطبیقی با مفاهیم بین‌المللی در ارتباط است. انوشیروانی می‌افزاید: «هرگاه پژوهشگری در مطالعات ادبی از مرزهای ملی و قومی خود فراتر رود یا به عبارت دیگر، ادبیات را یک کلیت و تمامیت ببیند و نه به صورت اجزای پراکنده، وارد حوزه ادبیات تطبیقی شده است.» به تعبیری شاید بتوان غایت ادبیات تطبیقی را همان "نوای هماهنگ ملتها دانست" که به زعم رنه ولک، کارلیل به دنبال آن بود. توماس کارلایل، از پیشگامان رمانتیسیسم در انگلستان بود که افکاری متأثر از رمانتیک‌هایی چون هردر و گوته داشت و خواستار تبادل ادبی آزاد با کشورهای دیگر بود. برای او هدف "پیدایش نوای هماهنگ ملت‌ها بود." (ساجدی، ۱۳۸۷: ۵۹)

زمینه ادبیات تطبیقی از زمانی فراهم آمد که ملت‌ها به دلایل تاریخی، دیگر جزیره‌هایی دور افتاده از هم نبودند. در عوض روابط و تعامل میان آنها مدام و مدام بیشتر می‌شد و این تعامل بستری مناسب برای تاثیر و تاثر میان فرهنگ و ادبیات ملت‌های دور از هم را فراهم می‌آورد. برای مثال می‌توان به رد پای فرهنگ مسلمانان در ادبیات قرون وسطی، سلطه ادبیات فرانسه بر ادبیات کل اروپا و نیز نفوذ ادبیات شرق در شاعران مکتب رمانتیسیسم اشاره کرد.

در قرن نوزده، شرق‌شناسان ادبیات شرقی را به ادبیات اروپا معرفی کردند. در این میان شاعران پارسی‌گوی و به‌طور خاص سعدی جایگاه ویژه‌ای داشته است. نویسندگان بزرگی سعدی را تحسین کرده‌اند و ذوق سلیم او را ستوده‌اند. نوشته‌های گوتته، روکرت، ویکتور هوگو که در شرفیات و افسانه‌های قرون از سعدی متأثر است، آلفرد دوموسه که سرگذشت سار سفید را از سعدی الهام می‌گیرد، شاردن که به ترجمه و تفسیر اشعار سعدی می‌پردازد و مثالهایی از این دست همه و همه نشان از نفوذ عمیق سعدی بر ادبیات اروپایی دارند.

ستاری دلیل محبوبیت سعدی را هم در شرق و هم در غرب عالم، "فطرت مدارا پسند، فکر مثبت، طبیعت آرام، طبع معتدل و سازشگر و مایل به انتظام، خوی نرم و صلح‌جو، قیافه مسالمت‌آمیز و خیراندیش و روح منصف" او دانسته است و می‌نویسد:

«بدهات این حضور بی‌وقفه، تنها در محدوده جغرافیایی زبان پارسی نمانده است؛ بلکه در هر جای دیگری که سخن سعدی امکان حضور یافته، نام صاحب‌خود را به بلندی برکشیده است.» این منتقد به نقلی از امرسون شاعر، نویسنده و اندیشمند آمریکایی استناد می‌کند که گفته است: «سعدی به زبان همه ملل و اقوام عالم سخن می‌گوید و گفته‌های او مانند هومر، شکسپیر، سروانتس و مونتینی، همیشه تازگی دارد.» امرسون کتاب گلستان را یکی از اناجیل و کتب مقدس جهان بر می‌شمارد و دستورهای اخلاقی آن را، قوانین عمومی و بین‌المللی می‌داند. (ستاری، ۱۳۴۸: ۱۴)

بنجامین فرانکلین نیز درباره یکی از جملات سعدی می‌گوید: «این جمله باید قاعدتاً یکی از جملات مفقود شده اسفار تورات باشد.» روانی و شیوایی بیان سعدی از یک سو و حکمت اخلاقی و مشرب فلسفی سعدی موجب شهرت و اعتبار او بوده است. (اولیایی، ۱۳۶۴: ۱۹۸)

گلستان نخستین اثر در ادبیات فارسی است که به یک زبان اروپایی ترجمه شده است. در ۱۶۳۴

آندره درویر گلستان را به فرانسه برگردانده است. اروپاییان از همان زمان یعنی از سال ۱۶۳۴ که نخستین ترجمه گلستان به زبان فرانسوی و سپس از روی متن فرانسوی به دیگر زبانهای اروپایی برگردان شد، سعدی را شناختند و از حکایات و اشعار و پند های او بهره فراوان بردند و به پیروی از او داستان های بسیار ساختند. (حدیدی، ۱۳۵۱: ۱۱۴)

رالف والدو امرسون، شاعر استعلاگرای آمریکایی نیز از طریق ترجمه های اروپایی با آثار شرقی آشنا شد. جروم کلیتون بر این باور است که در زمان امرسون آمریکا به تازگی مستقل شده بود. کلیتون ریشه علاقه امرسون به فرهنگ و ادبیات فارسی را در "جنبش های تاریخی و فرهنگ اروپایی آن زمان و بعد ها رشد و تطور فکری و روحی در آمریکای قرن نوزدهم" می بیند. توسعه و نفوذ اروپا در آسیا در قرن هفده و هیجده منجر به کشف فرهنگ و تمدن آسیای اسلامی، و هندی چینی توسط نویسندگان و روشنفکران اروپایی شد و در نهایت نتیجه مطالعه زبان و فرهنگ مردم سرزمین های جدید شد و ترجمه و نوشته های علمی بسیاری پدید آمد. (کلیتون، ۱۳۶۴: ۱۱۳) امرسون مادی گرایی و عقل گرایی قرن هیجدهم را نمی پسندید. او انسانی متدین بود و ایمانش بیشتر حالی عارفانه داشت. او که در آغاز به خدمت کلیسای یونیتاری در آمده بود، بعد ها همین کلیسا را به دلیل تقید صرف به آیین ظاهری و غفلت از باطن ترک کرد.

علاقه امرسون به تمدن آسیایی از یادداشت ها و نوشته های او پیداست. خود او مقاله "درباره استعلا" که در آغاز به صورت سخنرانی بوده است را "سخنرانی ام درباره حافظ و مطالعات ایرانی" می خواند. جروم کلیتون در سخنرانی خود از شیفتگی امرسون نسبت به سعدی می گوید و از اقبال این شاعر در تلفیق ادبیات شرق و غرب می گوید: «برای ما نباید چندان شگفت آور باشد که ببینیم امرسون نتوانسته است سعدی و دنیای او را به اندازه خواننده ایرانی و اسلامی بشناسد. دنیای امرسون در بوستون و دنیای سعدی در شیراز از هر نظر با هم متفاوت بود و اینکه امرسون نتوانسته است به رغم این دوری، پلی میان شیراز و بوستون بزند، گواهی نبوغ هر دو شاعر است.» (کلیتون، ۱۳۶۴: ۱۳۷)

مقاله حاضر می کوشد تا با نگاهی عینی تر به مفاهیم و بن مایه هایی مشترک چون شهود، روح، نفس، عبادت، تسلیم و رضا پردازد که همه و همه به تکرار در نظم و نثر سعدی و امرسون آمده اند و عناصر اصلی فلسفه استعلایی امرسون و نیز عرفان سعدی شیراز هستند. حضور این مفاهیم و بن

مایه‌ها گواه روشنی بر این حقیقت است که امرسون در تبیین فلسفه استعلایی خود از سعدی و اندیشه‌های عارفانه در آثار او تاثیر گرفته است.

### عرفان سعدی و استعلاگرایی امرسون

در کتاب *فیلسوفان فرانسوی و استعلاگرایی انگلیس*، والتر لیتن، امرسون را شاعر عصری می‌داند که در آن انسان‌ها در دو دسته بزرگ ایده‌الیست‌ها و مادی‌گرایان خلاصه می‌شدند. به زعم او عالم مادی‌گرایان را، تجربه و شالوده‌ذهنی ایده‌الیست‌ها را، آگاهی و شهود تشکیل می‌دهد. نویسنده در تعریف واژه استعلاگرایی می‌نویسد: «هر آنچه متعلق به دسته تفکر شهودی باشد را می‌توان به درستی استعلاگراییانه دانست.»

به اعتقاد او در میان مادی‌گرایان، زهدپیشگان و شک‌اندیشان، امرسون استعلاگرا به نیروی الهام و شهودی که تا همیشه با ما خواهد بود، به معجزه اراده و نیکی جهانی باور داشته است. امرسون بر آن بوده تا با آن روح بی‌نامی که در اوست یکی شود و خود را چون کودکی که به دنبال سینه مادر است در آغوش طبیعت رها کند. در فلسفه استعلایی امرسون انسان می‌تواند بی‌واسطه تجربه و استدلال به فلسفه هستی دست یابد، و تنها به حواس خود که دریافت‌هایی نسبی را به دست می‌دهند وابسته نباشد. (لیتون، ۱۹۶۸: ۳)

برخی از مفسرین چون صدرالدین محلاتی نیز در "مکتب عرفان سعدی"، سعدی را عارفی می‌دانند که به درک حقایق عرفانی دست یافته است و "مقامات سیر و سلوک پویندگان راه حق را گام به گام پیموده، از مقامی به مقام دیگر قدم نهاده" و تا در مرتبه‌ای از عرفان به "تمکن و استقرار" نرسیده است به مرحله دیگر نرفته است. از نظر او سعدی همه تجربه عارفانه خود را در جان شعر ریخته است. اما شیوه‌ای خاص و "تفاوت و افتراقی" که آثار سعدی در مقایسه با "کتب و آثار متداوله عرفان" دارد، نگذاشته است تا تاریخ ادبیات ایران سعدی عارف را به کفایت درک کند. (محلاتی، ۱۳۴۶: ۱)

شاید تصور سعدی شیراز که یکی از زمینی‌ترین شاعران سرزمین ماست در کسوت عارفی ژنده پوش که با جهد و ممارست مراتب سه‌گانه عرفان یعنی شریعت، طریقت و حقیقت را تجربه می‌کند، آنقدرها آسان نباشد. اما دلمشغولی او به مضامین و درونمایه‌های عرفانی قابل انکار نیست.

حاکمی در جلوه های عرفان در آثار منظوم سعدی، تعریف ساده ای از عرفان را به دست می دهد، که هم با اندیشه های سعدی و هم با نگاه استعلاگرایانه رالف والدو امرسون همخوانی دارد. «او عرفان را "معرفتی مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف ناپذیر" می بیند که در آن انسان با وجود مطلق و حاکم بر هستی ارتباطی مستقیم و بی واسطه خواهد داشت، حالتی روحانی که طی آن عارف ذات مطلق را نه به برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می کند.» (حاکمی، ۱۳۶۴: ۲۹۳)

سعدی در مقدمه بوستان خداوند را وجودی ناشناخته می داند که به قیاس و ادراک دست بسته آدمی در نمی آید. در نگاه سعدی نیز تنها آدمهایی خاص می توانند محرم راز باشند و ذره ای ماهیت خداوندی را درک کنند. سعدی می گوید: «کسی را در این بزم ساغر دهند/ که داروی بی هوشیش در دهند.» سعدی برای طالبی که می خواهد این زمین را طی کند و به آسمانها راه پیدا کند، از راه بی بازگشتی می گوید که در آن:

«بدرد یقین پرده های خیال/ نماند سراپرده الاجلال»

«دگر مرکب عقل را پویه نیست/ عنانش بگیرد تحیر که بیست» (بوستان، ۱۳۶۸: ۳۵)

در میان آثار امرسون، بن مایه های عارفانه و مفاهیم صوفیانه از این دست را شاید بیش از هر جای دیگر، بتوان در ابر-روح (*over-soul*) بازیافت. مفاهیم و درون مایه های این مقاله ریشه در مقاله طبیعت (*nature*) دارد. بسیاری از آنان که صوفی گری و عارف پیشه گی را دوست داشته اند، این مقاله را مورد تحسین قرار داده اند. امرسون (*over-soul*) را با یک سوال بلاغی آغاز می کند. او می گوید که: «ما زندگی انسان را حقیر و ناچیز می پنداریم، اما از کجا که این چنین باشد؟» در ادامه می نویسد: «آدمی جویباریست با سرچشمه ای نا شناخته هستی که از جایی که نمی دانیم بر ما هبوط کرده است. در این میان، این زندگی بدسگال هر روزه سرچشمه هستی را از چشمهامان مستور داشته است.» (پرت، ۲۰۰۱: ۱۶۳)

امرسون در مقاله وهم (*Illusion*) که آخرین مقاله از مجموعه مقالات *سلوک زندگی* (*Conduct of Life*) است، به کیفیت غیرحقیقی تجربه انسانی اشاره می کند. اینکه هر کدام از ما در گیرودار زندگی روزمره به طریقی در دام توهمات و پندارهایمان گرفتاریم و فرسنگ ها از حقیقت فاصله داریم. او می نویسد:

«همه ما انگار از خوابی به خواب دیگر بیدار می شویم.» (به نقل از گیل، ۱۹۶۶: ۱۲۸)

بی گمان پرده‌های خیال در سعدی می‌تواند ترجمان همان پندارهایی است که در امرسون انسان را از حقیقت هستی دور می‌دارند.

### شهود در مواجهه با علم و عقل

رابرت گیل بالاترین ارزش استعلاگرایی را ایمان به برتری شهود (Intuition) بر برهان و استدلال (Induction) و برتری خیال بر منطق می‌داند. (گیل، ۱۹۶۶: ۱۸۷) استعلاگرایان شهود را زمزمه فرشتگان نامیده‌اند. امرسون در مقاله تجربه (Experience) روح و جذبه آن را اساس هستی انسان معرفی می‌کند و به همین دلیل اشراق و شهود را در درک عالم از چندین و چند تجربه برتر شمرده است. (پرت، ۲۰۰۱: ۲۰۰) او از انسانها می‌خواهد که بر حدسها و رویاهایشان اعتماد کنند. او حتی مانند افلاطون، شعر را بر تاریخ برتری می‌دهد و آن را حقیقی‌تر بر می‌شمرد.

امرسون برهان و دانش بشری را در درک حقیقت ذات هر آنچه هست، محدود و ناتوان می‌بیند و در بخش‌هایی از رساله طبیعت به این موضوع می‌پردازد. از دیدگاه او هدف علم در طول تاریخ توضیح و تفسیر طبیعت و چند و چون روابط حاکم بر آن بوده است. با این حال، بخش بزرگی از طبیعت "نه تنها تفسیر ناشده باقی مانده است، بلکه اساساً تفسیر ناشدنی است." او مثالهایی از ناتوانی علم محض در تفسیر عالم می‌آورد. به نگاه او علم هنوز تفسیری برای زبان، خواب، دیوانگی، رویاها، وجود حیوانات و ماهیت آنها نیافته است. (اتکینسون، ۱۹۹۲: ۲۱)

در مقاله تجربه، امرسون از ناامیدی خود از علم می‌نویسد و برای آن کس که تنها یکبار در دام این به اصطلاح علوم افتاده باشد، هیچ گریزی از زنجیرهای عالم ماده متصور نیست. به نوعی می‌توان گفت که فلسفه امرسون تمام آنچه را ناتورالیسم فلسفی که تقریباً نیم قرن پیش از این بر اندیشه آمریکایی حکم می‌رانده است، به چالش می‌کشد.

نگاه عارفانه امرسون به چیستی هستی، کل عالم را مجموعی از طبیعت و روح (nature & soul) می‌بیند. (اتکینسون، ۱۹۹۲: ۲) در چنین نگاهی حتی بدن انسان نیز پاره‌ای از طبیعت است و هرآنچه جز طبیعت باشد، روحی است که ورای عالم ماده، همه چیز را به هدایت نشسته است. به نظر می‌آید که در اندیشه امرسون، دانش محدود بشری حتی اگر زمانی قادر به توضیح همه سؤال‌ها و پیچیدگی‌های طبیعت باشد، باز هم تفسیری برای روح که جریان آن در هستی، انسان

را مسحور و افسون می دارد، نخواهد داشت. طبیعت در فلسفه امرسون، تنها واسطه ای است که انسان را به درک حقیقت روح رهنمون می شود.

او که همه اجزای محسوس در عالم را جزئی از عنصر (not me) تصور می کند برای شناخت (me) و آنچه در درون آدمی است، دست به دامان شهود، یعنی همان ارتباط توصیف ناشدنی و بی واسطه با منبع هستی یا (over-soul) می شود.

امرسون می نویسد: «به جای سیر در تاریخ و زندگی نامه و درک طبیعت به شکلی غیر مستقیم، می باید از یک ارتباط بی واسطه و بکر با طبیعت لذت برد.» با این ارتباط است ما خود می توانیم پاسخ سوال های خود را پیدا کنیم. «هر آن کنجکاوئی که نظم حاکم بر جهان در اذهان ما برانگیخته است را همان نظم حاکم پاسخگو خواهد بود.» (اتکینسون، ۱۹۹۲: ۱)

شهود برای امرسون «همان بارقه ناگهان الهام است که مجالی خواهد بود تا ذهن خیال پرداز و دلمشغول، ذهنی که با جان و دل در گفتگوست، به رمز و راز واقعیت هر آنچه هست واقف شود.» منتقدی مانند گیل این همه را نوعی «جذبه و الهام پیامبر گونه» دانسته است. (گیل، ۱۹۶۶: ۹۹)

ناتوانی برهان و استدلال در آثار سعدی نیز، بارها بازتابانده شده است. او که بی گمان حتی در عرفان و صوفیانه گری نیز جانب اعتدال و میانه روی را نگاه می دارد، در تعداد زیادی از غزل ها جدال میان عشق و عقل، جدال میان برهان و شهود را، جدالی ازلی با برنده ای محتوم می داند. در جهانی که او به تصویر می کشد، «عقل را با عشق زور پنجه نیست/ احتمال از ناتوانی می کند.» (غزل های سعدی، ۱۳۸۵: ۴۲) و یا در غزلی دیگر «حدیث عقل در ایام پادشاهی عشق» را حدیث عاملی ناتوان و معزول بر شمرده است. (غزل های سعدی، ۱۳۸۵: ۶۶)

### کودکی بستر شهود

به نظر می رسد که در دنیایی که امرسون ترسیم می کند، زمزمه فرشتگان را بیشتر با گوش های کودکانه ماجراست. در میان بزرگسالان تعداد اندکی هستند که ارتباطی جز یک ارتباط سطحی، موقت و گذرا را با طبیعت تجربه می کنند. «خورشید چشم یک بزرگسال را روشن می کند اما در چشمها و قلب کودکان نفوذ می کند و آن را روشن می سازد.» و «طبیعت با جوانی جاودان درون ما در گفتگو است.» (اتکینسون، ۱۹۹۲: ۳)



امرسون شاعر شهود و طبیعت است. او بر این باور است که: «می توان روح را در ذره ذره اجزای طبیعت جستجو کرد. پس آدمها می توانند به دامان طبیعت بروند و چون ماری در میان جنگلها پوست بیاندازند تا از آن پوسته کهنه و افسرده سال های بزرگسالی به درآیند.» (اتکینسون، ۱۹۹۲: ۵)

این مفهوم که میزان تاثیر پذیری نه به بزرگی و کوچکی تاثیر که به حال تاثیر گیرنده بستگی دارد، را نیز می توان از بیتی عربی در سعدی استنباط کرد که معنی آن این است: «هنگام وزش نسیم بر مرغزار/ شاخه های جوان در برابرش به این سو و آن سو می گرایند نه سنگ سخت.» (گلستان، ۱۳۸۰: ۱۹۴) در باب اول گلستان، در سیرت پادشاهان نیز همین اشاره، یعنی اشاره به بیشتر پذیرنده بودن فطرت در کودکان، آمده است. و در خبر است: «کل مولود یولد علی فطره.» (گلستان، ۱۳۸۰: ۶۲)

### روح یا خدا

در مقدمه بوستان، آنجا که سعدی بیش از هر جای دیگر به توصیف خداوند وصف ناشدنی می پردازد می خوانیم:

«جهان متفق بر الهیتش / فرومانده در کنه ماهیتش»

«نه بر اوج ذاتش پرد مرغ وهم / نه در ذیل وصفش رسد دست فهم»

«توان در بلاغت به سبحان رسید / نه در کنه بی چون سبحان رسید» (بوستان، ۱۳۶۸: ۳۵)

جلیل تجلیل در سعدی و معرفت کردگار، سعدی را پیوسته دلمشغول یادکرد صفات خداوند می داند و از آن میان به علم، قدرت، بی نیازی، اراده کبریایی، رحمت و اجابت لطف اشاره می کند. از دیدگاه این منتقد سعدی انسانها را از تفکر در ذات خداوند باز می دارد و بر این باور است که خداوند در ادراک و قیاس و عقل ما نمی گنجد و تنها با صفای دل می شود به او رسید. (تجلیل، ۱۳۶۳: ۲۵۲)

امرسون نیز که گاه روح، خدا و طبیعت را مترادف یکدیگر می بیند، به همین کیفیت رازگونه و کشف ناشدنی اشاره دارد. در بخشی از مقاله طبیعت، ایده الیست (idealist) او این سوال را که آیا طبیعت وجودی خارجی دارد یا نه، بخشی از پرداخته های ذهنی ماست را سوالی می داند که تا

همیشه بی پاسخ خواهد ماند.

با این حال خود او می کوشد تا به خوانندگان، تصویری ملموس تر و مجردتر از این وجود نامتناهی به دست دهد که ماهیتی شبیه به نور دارد.

“All goes to show that the soul in man is not an organ, but animates and exercises all the organs; is not a function, like the power of memory, of calculation, of comparison, but uses these as hands and feet; is not a faculty, but a light”

هر آنچه هست نشان می دهد که روح آدمی عضوی از او نیست، بلکه آن ماهیتی است که همه اعضای او را جان می بخشد، روح کارکردی چون قدرت ذهن، محاسبه و قیاس نیست، بلکه نیرویی است که همه این کارکردها را به خدمت می گیرد. روح نه یک نیروی ذهنی که یک نور است. (پرتنه، ۲۰۰۱: ۱۶۴)

تجسم خداوندی که در فلسفه شاعر بی جسم می شود، به شکل نور، تجسمی کهن از خداوند است که در بسیاری از ادیان دیده می شود. برای مثال سوره نور آیه سی و پنجم مصداق این شباهت است: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

امرسون سرچشمه هستی را نوری می بیند که از درون ما و از میان هستی ما بر همه چیز می تابد، آنقدر روشن که ما به این نگاه می رسیم که هیچ نیستیم و او همه چیز است. مادام که نوری این چنین بر ما تابیده باشد ما صاحب نبوغ، اراده، فضیلت، احساس و عشق خواهیم بود. (گیل، ۱۹۶۶: ۸۹) او از پیروانش می خواهد که هستی خود را تسلیم کنند و بگذارند نور در این هستی حلول کند. (پرتنه، ۲۰۰۱: ۱۶۴)

“Let it have its way through us”

برای امرسون ابر-روح، کلیتی یک پارچه است که همه رنگ ها و کثرت ها در محضرش رنگ می بازند و به وحدتی ناب و توصیف ناپذیر می رسند. روحی که امرسون به تصویر می کشد، درست مانند پروردگار سعدی، ماهیتی انتزاعی و توصیف ناشدنی دارد. بسیاری از منتقدین معتقدند که امرسون این ماهیت انتزاعی و بی جسمی ابر-روح را از ادبیات و عرفان شرقی گرفته است.

در تابستان ۱۸۵۶ امرسون از اوپانیشاد (Upanishads)، متنی مقدس از هندوی باستان، قسمتی را کپی می کند و به ماهیت خداوند می پردازد. به نظر می رسد که امرسون نگاه این متن به خداوند

را بسیار پسندیده است. بر اساس اوپانی‌شاد، خداوند وجودی است که هیچ چیز از آن جدا نیست. خدایی که بسیار دور و در عین حال بسیار نزدیک است. (گیل، ۱۹۶۶: ۱۶۵)

“From him (God) none is separate;...not the gods (the senses) did obtain him; he is far and also near.”

«هیچ چیز از او جدا نیست، الهگان حواس به کنه او نمی‌رسند، او هم دور و هم نزدیک است.» امرسون انسان را پذیرنده حقیقت می‌بیند. حقیقت بر روح الهام می‌شود و روح بازتابنده آن است و انسان نوعی جذبه و الهام پیامبر گونه را تجربه خواهد کرد. این تجربه نوعی تجربه عرفانی است که در آن روح فرد با روحی جهانی درمی‌آمیزد و آدمی با خدای خودش یکی می‌شود. (پرت، ۲۰۰۱: ۱۶۸)

“The revival of the Calvinistic churches; the experiences of the Methodists, are varying forms of that shudder of awe and delight with which the individual soul always mingles with the universal soul.”

«ظهور کلیسای کالوینیست و نیز تجربه متدیست‌ها شکل‌هایی مختلف از آن لرزه شکوه و شادی است که همیشه روح آدمی به واسطه‌ی آن با روح جهان یکی می‌شود.» درکی این چنین بی‌گمان از عالمی که سال‌ها مشقت برده و دود چراغ خورده است و برای تفسیر هر چیز تنها به دانش محدود خود رجوع می‌کند، بر نخواهد آمد.

## عبادت

در (idealist) امرسون می‌نویسد که هر نظریه‌ای درباره انسان و طبیعت عاقبت به مسئله روح می‌انجامد و بهترین درسی که طبیعت به آدمی می‌دهد، درس عبادت است. انسان تنها در مکاشفه طبیعت می‌تواند خداوند را باز ببیند و درست زمانی که مصمم می‌شود تا خداوند خود را وصف کند، هم زبان و هم ذهن او را باز می‌گذارند. خداوند امرسون ذاتی است که در (propositions) قیاس منطقی نمی‌گنجد و تنها ارتباطی که میان انسان و خداوند باقی می‌ماند ستایش و پرستش خداوندی است که در طبیعت به جسم در آمده است. بن مایه عبادت یکی از کلیدی‌ترین بن مایه‌های سعیدی نیز هست. او در مقدمه بوستان خدا را همه چیز و انسان را در بارگاه خداوند هیچ چیز می‌پندارد و می‌گوید:

«به درگاه لطف و بزرگیش بر/ بزرگان نهاده بزرگی ز سر» (بوستان، ۱۳۶۸: ۳۴)

سعدی در حکایت دوم اخلاق درویشان، آدمها را بسیار نادان و بسیار ستمکار بر می شمرد. هر چند بر اساس نظر مفسران او در برشمردن این صفات به آیه هفتاد و سه سوره احزاب که در آن خداوند انسان را به خاطر پذیرفتن امانت الهی "ظلوما جهولا" معرفی کرده است، نظر دارد. خطیب رهبر می گوید: انسان در نگاه سعدی با هر اندازه عبادت از عهده شکر خداوند بر نمی آید. این ناتوانی انسان در عبادت و شکر خداوند تا آنجاست که سعدی عابدان را به بازرگانانی مانند می کند که کالایشان طاعت است و همین کالای اندک آنها را به در یوزگی می اندازد. (گلستان، ۱۳۸۰: ۱۴۴)

امرسون نیز در (over-soul) از باور خود به هیچ بودن انسان در برابر خداوند و روح متعالی هستی سخن می گوید. (گیل، ۱۹۶۶: ۹۹)

به نظر می رسد که نگاه او به نگاه سعدی بسیار نزدیک باشد. امرسون از اهمیت گفته های ساده و خالصانه می گوید اما در عین حال این گفته های ساده و خالصانه را در برابر ثروت لایزال روح آنقدر اندک و ناچیز می انگارد و آنها را به سنگ ریزه هایی بی مقدار مانند می کند. (گیل، ۱۹۶۶: ۱۱۰)

سعدی بر بی مقداری شکر و عبادت بندگان در برابر خداوند معترف است، اما در عین حال خداوند را به سلطانی شبیه می داند که اگر بنده اش را مدام در درگاه خود و گوش به فرمان ببیند بر او رحمت بیشتر می آورد و آنان را که به "لهو و لعب مشغولند و در ادای خدمت متهاون" (گلستان، ۱۳۸۰: ۱۱۷) دوست نمی دارد. سعدی عارف، بزرگی را در فرمانبرداری از خداوند بازیافته است و بر این باور است که هر که ترک فرمان کند بی بهره و خسران زده و هر که سر بر آستان پروردگار دارد صاحب "سیمای راستان" است.

### تسلیم در برابر محبوب

یکی دیگر از بن مایه های اصلی در نوشته های عارفانه سعدی و امرسون بن مایه تسلیم محض در برابر خداوند و به تبع این تسلیم یکی شدن با اوست.

امرسون در رساله طبیعت نوشته است: «وقتی بر زمین خالی می ایستم و سرم در هوای نرم و لطیف آب تنی می کند و به فضای لایتناهی عروج می کند، تمام آن منیت فرومایه ناپدید می شود و من چشمی شفاف می شوم، هیچ می شوم، پاره ای از خداوند می شوم.»

این مضمون در جای جای نوشته های امرسون آمده است. او از انسان می خواهد که از میان خرابه های هستی برخیزد و به جایگاه واقعی (proper place) خود برسد. به باور او این آرزو زمانی به عینیت می رسد و انسان تنها زمانی از مواهب نور و روح برخوردار خواهد بود که نخواهد بر آن مسلط شود. امرسون به اشتباهی خاص اشاره می کند که برخی رستگاران در زمان کشف و شهود مرتکب می شوند و این اشتباه چیزی جز سؤال نیست. اشتباهی که امرسون از آن به کنجکاوی حقیر (low curiosity) تعبیر می کند. او به ضرورت تسلیم محض معتقد است و برای او حتی اینکه در لحظه شهود به دنبال کشف زندگی آن جهانی و سرنوشت پیش رو باشیم هم با تسلیم و تعبد روح منافات دارد. (گیل، ۱۹۶۶: ۹۹)

به نظر می رسد که این معنی به مفهوم تسلیم در سعدی شبیه باشد. در حکایت ۱۷ باب پنج سعدی از ارادت خود به شاگردی می گوید که نزد او "ضرب زید عمرو" می خواند. در این حکایت عاشق در برابر معشوق هیچ نیست، حتی اگر بزرگ عزیزی چون سعدی باشد. "با وجودت ز من آواز نیاید که منم" (گلستان، ۱۳۸۰: ۳۷۸)

یوگنی ادوارد برتلس هفتمین و واپسین مرحله سلوک را رضا و تسلیم می داند. نظریه پردازان تصوف این مرحله را "آرامش دل در وابستگی به جریان سرنوشت دیده اند"، حالتی که در آن انسان نه تنها بی هیچ چون و چرایی تقدیر محتوم را می پذیرد، بلکه حتی قادر به تفکر درباره ناکامی و تلخ کامی نیست. او برای خود مقصدی برگزیده است، پس چیز دیگری را نمی بیند. (برتلس، ۱۳۸۷: ۱۰۲)

به نظر میرسد که عارف در ادبیات سعدی نیز در مقام رضاست و از هیچ چیز رنجیده خاطر نمی شود:

«اگر ز کوه فرو غلطد آسیا سنگی / نه عارف است که از راه سنگ برخیزد» (گلستان، ۱۳۸۰: ۳۲۱)

در بخشی دیگر سعدی از سالک راه عرفان می خواهد که بزرگ باشد و از چیزهای کوچک نرنجد. «ای فرزند، خرقة درویشان جامه رضاست هر که در این کسوت تحمل بی مرادی نکند مدعیست و خرقة بر او حرام.» (گلستان، ۱۳۸۰: ۲۲۱)

«دریای فراوان نشود تیره بسنگ / عارف که برنجد تنک آبست هنوز»

## عشق

مضمون تعبد و تسلیم در ادبیات سعدی، به خصوص در غزلیات او، ارتباطی تنگاتنگ با درون مایه عشق دارد. به نوعی می توان گفت که تسلیم یکی از ملزومات آن اندازه عشقی است که سعدی آن را سروده است. گو اینکه بی تعبد و تسلیم داعیه عشق گزاف و لاف می نماید.

مطالعه باب سوم، باب عشق و مستی و شور، نشان می دهد که سعدی نیز از همان ابتدا به تقابل عشق مجازی و "محبت روحانی" مشغول بوده است و از گذر محبتی زمینی به قول او "رباید همی صبر و آرام دل" به روایت حال و روز "سالکان طریق" می رسد.

«شب و روز در بحر سودا و سوز/ ندانند زآشفتگی شب ز روز»

«چنان فتنه بر حسن صورت نگار/ که با حسن صورت ندارند کار» (گلستان، ۱۳۸۰: ۱۰۱)

کاتوزیان در "عاشقی های سعدی" به پیشرفت عرفان در ادبیات و تاثیر آن در تحول ماهیت عشق زمینی اشاره می کند. او می نویسد که: «در مسیر این تحول، گاه مقام معشوق چنان بالا کشید که ظاهراً چندان تفاوتی بین معشوق انسانی و معشوق عرفانی نمی ماند.» (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۲۶۲) به عبارتی، معشوق عشق زمینی نیز محدود به زمین کم کاستی های آن باقی نمی ماند، به آسمان کشیده می شود و در کنار خدا و گاهی به جای خدا خدایی می کند.

با این حال، اشاره امرسون به مفهوم عشق همانطور که انتظار است، اشاره به عشق زمینی است. در شعر همه چیز را به عشق بسپار (give all to love)، امرسون به مضمون عشق می پردازد. برخلاف عنوان، این شعر، شعری عاشقانه نیست. ابتدای این شعر بیانی درباره لذت دانستن این حقیقت است که کسی تو را دوست دارد و اشاره به اهمیت اتکا به نفس که بسیار از عشق برتر است. امرسون به رسم معمول خود اول به یک سوی سکه و بعد به روی دیگر می پردازد. بخش اول شعر نوعی ستایش غنایی عشق است. (پرت، ۲۰۰۱: ۴۴۶)

“Give all to love/ Obey thy heart/ It is a brave master/ Let it have scope/ Follow it utterly”

«همه جان و تن به عشق بسپار/ همان کن که جانان گویدت/ او سلطان عالمگیر است/ تسلیم

باش/ همه جان و تن»

فضای شعر او در ابتدا بسیار به فضای تسلیم در شعرهای عاشقانه سعدی نزدیک است. امرسون از مخاطب خود می خواهد که عشق را با تسلیم محض بندگی کند و همه چیز را به اراده معبود

واگذار. با این حال، او که در ابتدای شعر، شرح عشق و عبادت معشوق داده است، در بخش دیگر سر از تسلیم در برابر معشوق بر می‌تابد و عاشق را به رهایی فرا می‌خواند.

“Leave all for love/ Yet, hear me, yet/ One word thy heart behoved/  
Keep thee to- day/ To-morrow forever/ Free as an Arab/ Of thy beloved”

«همه جان و تن به عشق بسپار/ اما، نصیحتی، اما/ نصیحتی که دلت را سزاست/ امروز، فردا و تا ابد/ چون تازیان/ از دام معشوق رها باش»

با این حال، شاید هم بتوان به این استنباط رسید که امرسون هم، معشوق زمینی اش را در پیشگاه خدای آسمان‌های خود قربانی می‌کند. او عشق این زمینی را پایان فردیت و عزلت می‌داند و از آن گریزان است. (پرت، ۲۰۰۱: ۴۴۷)

“When half - gods go/ The gods arrive”

در (Bacchus) یا خدای شراب، امرسون به شرابی شاعرانه نظر دارد، شرابی که شاعر فیلسوف را مست می‌کند و برمی‌انگیزد. گیل، شراب این شعر را شرابی می‌داند که امرسون از ساقی شیراز، حافظ، گرفته است تا از زمین رها شود و به آسمان‌ها سفر کند. (گیل، ۱۹۶۶: ۱۵۹) تصویر شاعر در این شعر تصویر عاشقی است که از شراب محبت محبوب، از خود بیخود شده است و به محبوب رسیده است.

“Bring me wine but wine which never grew/ In the belly of the grapes/  
Wine of wine/ Blood of the world/ Form of forms, and mould of statures/  
That I intoxicated

And by the draught assimilated/ May float at pleasure through all  
natures”

«برای من شراب بیاور/ و نه آن شراب که در جان دانه‌های انگور/ که خون جهان باشد/ شراب شراب‌ها باشد/ غایت همه تصویرها/ مجموع رفعت‌ها/ که از خود بیخود شوم/ و از آن شراب تلخ که به جان می‌کشم/ شعف‌آلود در تمام ذرات به رقص در آمیم.»

امرسون شرابی می‌خواهد که از همه شراب‌ها ناب‌تر باشد، که خون زمین باشد، که مستش کند و او را در میان همه ذرات طبیعت شناور کند. با نوشیدن این آب، شاعر صدای همه ذرات را در آشفته بازار جهان خواهد شنید. به باور گیل، امرسون از الهامی هنری و فلسفی سخن می‌گوید. می‌توان گفت که او نیز مانند سعدی از ظاهر هر چیز می‌گذرد، پرده‌های وهم را می‌برد و به بصیرتی عمیق از زیبایی‌های درونی می‌رسد.

### مفهوم حال و تغییر آن

امرسون در وهم، (illusions) آنجا که از پرده های پندار و دور ماندن انسانها از حقیقت سخن می گوید، به مضمون حال و تغییر آن نیز اشاره می کند. او معتقد است که گاهی از میان همین روزمرگی های حقیری که انسانها را آلوده و تخته بند تن کرده است، مردی از خویش برون می آید و به زلال حقیقت می رسد، با این حال دوام وصل میسر نمی شود و گاهی دیگر، حقیقت بین ترین عارفان نیز خود دچار پرده های پندار می شوند. از دید او، خرد ما، حواس ما، احساسات ما و گاه حتی شهوات ما دچار پندار و فریب هستند. (پرت، ۲۰۰۱: ۲۹۲)

امرسون معتقد است که تنها در لحظاتی ناب و گران شهود به فریاد آدمی می رسد تا با آن روح جان بخش که همه چیز را در خود جای خواهد داد یکی شود. بنابراین می توان گفت که تنها کیفیت ارزشمندی که ما را به سرچشمه هستی وصل می کند، اشراق و شهود است.

در تصوف و ادبیات تصوف یوگنی ادوارد، شرح می دهد که در اوصاف صوفیان مقامی هست پایدار که تنها با کوشش پیگیر سالک و در نتیجه تمرینات سخت و نامتعارف میسر می گردد. با این همه، زندگی معنوی صوفی با پدیده ای دیگر که به آن حال می گویند، پیوند دارد. نویسنده حال را روحیه ای آنی و نوعی هیجان می بیند که سالک راه طریقت را فرا می گیرد. در این تعبیر، حال حالتی آنی، گذرا و تغییر یابنده است. (برتلس، ۱۳۸۷: ۴۳)

حال صوفیانه برعکس مقام در نتیجه کوشش سالک پدید نیامده است بلکه «عطوفتی است که از سوی پروردگار نازل گردیده و ناپدید شدن آن نیز به همان اندازه که پدیدار شدنش، آنی، گذرا و تغییر یابنده است. حال نزد صوفیه معنایی است که از حق بر دل بیبوند بی آنکه آنرا از خود به کسب، دفع توان کرد و یا به تکلف، جذب.»

دوام ناپذیری حال و یکسان نماندن حالت صوفی را می توان در حکایت عارفی دید که گاه حتی به دریا هم جامه اش خیس نمی شود و گاه در حوضچه ای کوچک احتمال هلاک شدن می دهد. او به سالکی که از این ماجرا حیران شده است، از تغییر حال می گوید و اینکه عارف حالات روحی ثابتی ندارد و اگر می توانست در حال جذبه باقی بماند، به آسمانها می رسید. (گلستان، ۱۳۸۰: ۱۶۰)

در جایی دیگر سعدی می نویسد: «شکفته گاه شکفته است و گاه خوشیده/ درخت وقت برهنه



است و وقت پوشیده» (گلستان، ۱۳۸۰: ۱۹۷)

سعدی بر بن مایه حال در حکایت یعقوب پیامبر نیز تاکید می‌کند. یعقوب پیامبری است که زمانی یوسف گمشده اش را در نزدیکی خود و در کنعان نمی‌یابد و زمانی دیگر حضور او را از مصر، سرزمینی دور درک می‌کند:

«ز مصرش بوی پیراهن شنیدی / چرا در چاه کنعانش ندیدی

بگفت احوال ما برق جهان است / دمی پیدا و دیگر دم نهان است

گهی بر طارم اعلی نشینیم / گهی بر پشت پای خود نبینیم

اگر درویش در حالی بماندی / سر دست از دو عالم بر فشاندی» (گلستان، ۱۳۸۰: ۱۶۲)

### نتیجه‌گیری

نگاه به مشرق عالم به عنوان کانونی که از خود فرهنگ و تمدنی مستقل و کهن داشته است و شناخت آن تمدن و فرهنگ دستاوردهای بسیاری برای باختر به ارمغان خواهد داشت، ریشه در قرن هجدهم دارد. این نگاه با تلاش خاورشناسانی چون شولتنس، ویلیام جونز و رایسکه به نویسندگان قرن ۱۹ و اندیشمندان پر اشتیاقی چون ژوزف فون هامرپورگشتال تسری می‌یابد. تاثر از مضامین و مفاهیم شرقی تنها به آلمان، فرانسه و انگلیس محدود نمی‌ماند. ادبیات آمریکا نیز هر چند از ابتدا تا قرن نوزدهم متأثر از ادبیات انگلیس بوده است، مثال‌های بسیاری از این تاثر دارد. بی‌گمان یکی از این مثال‌ها آثار رالف والدو امرسون، بنیان‌گذار مکتب استعلاگرایی (transcendentalism) است. او که با فلسفه و ادبیات شرق از طریق آثار خاورشناسان فرانسوی و انگلیسی، بویژه ژوزف فون هامر اتریشی آشنایی داشته است، در مجموعه مقالات خود از شاعران فارسی زبان و سبک شعر آنان سخن می‌گوید. اشاره‌های مکرر او به فرهنگ و تاریخ ایران، مقدمه‌ای که بر اولین چاپ ترجمه گلستان در آمریکا نوشته است، ترجمه اشعار بسیاری از شاعران به نام ایران و شعر بلند سعدی که در آن امرسون سعدی را بر مجموع تمام شاعران عالم برتری می‌دهد، همه و همه نشان از تاثر این شاعر آمریکایی از ادبیات فارسی دارد. امرسون در یادداشت‌هایی که از آنها به "کارگاه من" تعبیر می‌کند به نمونه‌هایی از آثار سعدی و حافظ و فردوسی اشاره می‌کند. کلیتاً علاقه این شاعر را به شعرای ایران بسیار ژرف تر از شاعران هندی

و چینی می‌داند. او این حقیقت را که امرسون در نوشته‌ها و خطابه‌های خود از حافظ و سعدی به اندازه ارسطو و وردزورث و مونتین نام می‌برد، دلیلی بر ادعای خود می‌داند. او آثار ادبیات فارسی چون حافظ به ترجمه هامر، فردوسی اتکینسون، گلستان سعدی به ترجمه گلاوین، خیام فیتزجرالد را خوانده است و عجیب‌تر آنکه علاقه‌اش به ایران تنها به آثار ادبی کلاسیک منحصر نمی‌ماند. امرسون ترجمه و تفسیر متونی مذهبی ایران چون قرآن را می‌خواند و نیز به متونی درباره تاریخ این سرزمین می‌پردازد.

دلبستگی و دلمشغولی رالف والدو امرسون به ادبیات شرقی و به طور خاص ادبیات فارسی، موضوعی است که مفسران و منتقدان بسیاری به آن پرداخته‌اند. رابرت گیل منبع الهام مذهبی و ادبی امرسون را نوشته‌های شرقی می‌داند. مفاهیم و اصول شرقی چون بی‌جسم بودن خداوند (impersonality of deity)، نسبی بودن خیر و شر (relativity of evil) و بی‌اهمیت بودن زرق و برق عالم مادیات که در آثار امرسون بر آنها تاکید شده است، تا حد زیادی وامدار شاعرانی همچون حافظ و سعدی است. (گیل، ۱۹۶۶: ۱۷۵)

اقبال امرسون به سعدی به طور خاص از شعری که پیش از این به آن اشاره شد، پیداست. او برای سخن سعدی گستره‌ای را متصور است که در آن خورشید هم طلوع می‌کند و هم غروب.

Saadi! So far thy words shall reach / Suns rise and set in Saadi's speech.

امرسون مقام سعدی را از همه شاعرانی که ممکن است در عالم باشند عزیزتر می‌داند و او را در عزلتی شکوهمند تصویر می‌کند. (دل، ۱۸۹۲: ۹۰)

Many may come/ But one shall sing/ Two touch the string/ The harp is dumb/ Though there come a million/ Wise Saadi dwells alone.”

امرسون، استعلاگرایی است که افکارش در دایره تنگ یک فرهنگ جزم و تک صدا باقی نمانده است، چه او با تعمق و تحقیق در فرهنگ، ادبیات و حتی مذهب مردم سرزمینهای دیگر به خصوص مردمان شرقی به فلسفه‌ای تلفیقی و گشاده دست می‌رسد که خاص تنها یک فرهنگ و تنها یک زبان نیست. به نظر می‌رسد که امرسون در فرهنگ و ادبیات شرق آنچه را خود می‌اندیشیده باز می‌یابد. این مقاله تلاش کوچکی بوده است تا با بررسی دقیق‌تر و عینی‌تر نشر

نوشته‌ها و آثار منظوم سعدی و امرسون و تطبیق پرداخت این دو شاعر به درون مایه‌هایی چون روح، شهود، عبادت، عشق، عزلت و حال در این آثار، نشان دهد که تا چه اندازه تاثیر نگاه عارفانه سعدی بر ادبیات و فلسفه امرسون عمیق و غیر قابل انکار است.

### منابع

- ۱- بوستان سعدی. (۱۳۶۸). *سعدی نامه*. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی.
- ۲- *گلستان سعدی*. (۱۳۸۰). به کوشش خطیب رهبر. تهران: انتشارات صفی علی شاه.
- ۳- *غزل‌های سعدی*. (۱۳۸۵). تصحیح و توضیح: غلامحسین یوسفی. تهران: انتشارات سخن.
- ۴- انوشیروانی، علیرضا. (۱۳۸۶). *درآمدی ساده و کوتاه بر ادبیات تطبیقی و مطالعات فرهنگی*.  
[http://www.radiozamaneh.org/literature/2007/06/post\\_149.html](http://www.radiozamaneh.org/literature/2007/06/post_149.html)
- ۵- اولیایی، مهین. (۱۳۶۴). "مقام سعدی در ادبیات غرب"، ذکر جمیل سعدی. کمیسیون ملی یونسکو و وزارت ارشاد اسلامی.
- ۶- برتلس، یوگنی ادوارد. (۱۳۸۷). *تصوف و ادبیات تصوف*. ترجمه سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر.
- ۷- تجلیل، جلیل. (۱۳۶۴). "معرفت کردگار". ذکر جمیل سعدی. جلد ۱. کمیسیون ملی یونسکو و وزارت ارشاد اسلامی.
- ۸- پارسا، سیداحمد. (۱۳۹۰). «بررسی قرابت‌های معنایی بوستان و گلستان سعدی». پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی. سال سوم. شماره ۱۲. صص ۵۷-۷۹.
- ۹- حاکمی، اسماعیل. (۱۳۶۴). "جلوه‌های عرفان در آثار منظوم سعدی". ذکر جمیل سعدی. جلد ۱. کمیسیون ملی یونسکو و وزارت ارشاد اسلامی.
- ۱۰- حدیدی، جواد. (بهار ۱۳۵۱). «شاعران ایرانی در نمایشنامه‌های فرانسوی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد. سال هشتم. شماره اول.
- ۱۱- رادفر، ابوالقاسم. (تابستان ۱۳۸۲). «ادبیات تطبیقی در ادبیات معاصر ایران». فصلنامه سخن عشق. شماره ۱۸.

- ۱۲- ساجدی، طهمورث. (۱۳۸۷). *از ادبیات تطبیقی تا نقد ادبی* (مجموعه ی مقالات). تهران: امیرکبیر.
- ۱۳- ستاری، جلال. (شهریور ۱۳۴۸). «مقام سعدی در ادبیات فرانسه». هنر و مردم. دوره جدید. شماره ۸۳.
- ۱۴- کاتوزیان، محمد علی همایون. (۱۳۸۵). *سعدی. شاعر عشق و زندگی*. تهران: نشر مرکز.
- ۱۵- محلاتی شیرازی، صدرالدین. (۱۳۴۶). *مکتب عرفان سعدی*. شیراز: انتشارات دانشگاه پهلوی شیراز.
- ۱۶- مدرس زاده، عبدالرضا. (۱۳۹۰). «نگاهی به آکوزه های اخلاقی در غزل های سعدی». پژوهش نامه ادبیات تعلیمی. سال سوم. شماره ۱۲. صص ۱۰۳-۱۲۵.