

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۷، شماره ۶۴، تابستان ۱۴۰۴، صص ۶۵-۹۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۲۱

(مقاله پژوهشی)

DOI:

سیر و سلوک یا عرفان عملی در بوستان سعدی

مرضیه عطاران^۱، دکتر محمدیوسف نیری^۲

چکیده

عرفان عملی یا سیر و سلوک الی الله در برابر عرفان نظری مجموعه‌ای از اعمال و مناسکی است که نتیجه آن‌ها رسیدن به مقام معرفت است و رونده این راه را در شمار عارفان در می‌آورد. این اعمال اگر چه در سلسله‌های مختلف عرفانی متفاوت است اما همگی بر ذکر و فکر و خلوت و عبادت و ضرورت وجود پیر تاکید دارند و سعدی این اصول کلی را پذیرفته است. اما نوآوری‌ها و هنجارشکنی‌هایی از او به ظهور آمده که تا عصر او تقریباً بی‌سابقه است. در نگاه سعدی مهم‌ترین ابزار سلوک خدمت به خلق است تا آن جا که کل طریقت را بدان منحصر کرده است و از این رهگذر مکتب او در تعاملات اجتماعی و اصل اخلاق محوری شکل می‌گیرد و این دو اصل محوری در اهداف سلوک نیز لحاظ می‌شود چنان که او هم به کمالات فردی نظر دارد و هم به نقش‌آفرینی‌های اجتماعی. این دو اصل حاکی از دوره‌ای «نو تعریف» در مکتب سعدی است. مولفه‌های اساسی این دوره توجه خاص به اصل خدمت و احسان، گسترش فرهنگ اخلاق محور، سیر و سلوک در تمام لایه‌های اجتماعی از عوام تا صاحبان قدرت و سلطنت و در کنار آن رسیدن به مقام توحید و جودی و لقای الهی است که بلندمرتبه‌ترین کمال بشری است. با این مقدمات سعدی سالک الی الله را آمیزه‌ای از کمالات صورت و معنی می‌داند و به هر دو ساحت شخصیت فردی و اجتماعی انسان و نسبت آن‌ها با سیر و سلوک توجه کرده است.

کلیدواژه‌ها: سیر و سلوک، احسان، انسان، دفع به احسن.

^۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

^۲. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسؤول)



مقدمه

سیر و سلوک در طول تاریخ تصوف و عرفان از نظرگاه‌های گوناگون تعریف و تحلیل شده است. از آن جا که این مکتب مورد توجه گروهی از اهل فقه، حکمت، فلسفه و کلام قرار گرفته هر کس بر پایه دانش، بینش و تجربه شخصی، سیر و سلوک را به گونه‌ای خاص شناخته و شناسانده است. با این همه، اصول کلی و محوری همچون ذکر، فکر، عبادت و ریاضت تقریباً مورد قبول همگان است و نیز این که کلیت و هویت این مکتب در پناه قدسیت (Divinity) دین قرار دارد.

پیرو این عقیده، ابزارها و شیوه‌های سلوک نیز از ساحت شرع بیرون نیست هر چند که در مقاطعی از روزگار به اعتبار اوضاع زمانه افراط کاری‌هایی جاهلانه این مکتب را به بیماری عرفان‌نمایی و دوری از اصول مسلم آن کشانده است اما آن چه در آثار بزرگان و پژوهندگان عرفانی مقبول و مطلوب است توجه عمیق به تربیت و کمال انسان و رهایی او از ناشایست‌ها و نهایتاً رسیدن به مقصدی است که هدف روشن زندگانی انسانی و غرض اصلی از آفرینش اوست.

در این مقاله دیدگاه‌های تنی چند از اندیشمندان برجسته عالم عرفان در باب سیر و سلوک مطرح شده، آن گاه نگاه سعدی و ویژگی‌های اندیشمندانه او که در زلالت و شفافیت به برهان‌های روشن می‌ماند، مورد تحلیل قرار گرفته است. حاصل این پژوهش تفاوت چشمگیر شیخ شیراز با سایر بزرگان صاحب نظر است.

نوآوری‌ها و هنجارشکنی‌های او، سیر و سلوک و کلا مکتب عرفان را در فضای نو تعریف قرار داده، به گونه‌ای که می‌توان گفت اندیشه و پیام سعدی در باب عرفان به خودی خود دوره‌ای نوظهور و بی سابقه است.

توجه ژرف او به اصل خدمت و احسان، گسترانیدن فرهنگ اخلاق محور سیر و سلوک در تمام لایه‌های اجتماعی از عوام تا صاحبان قدرت و سلطنت و مسندنشینان تحقیق و تدریس و همگام با این تعامل اجتماعی، رسیدن به مقام توحید وجودی و لقای الهی از ابتکارات و جلوه‌های ستودنی این متفکر بزرگ است.

پیشینه تحقیق

با آنکه درباره سعدی شیرازی پژوهش‌های گسترده‌ای انجام گرفته اما مقاله‌ای که اختصاصاً

عرفان عملی را در بوستان سعدی مورد تحقیق قرار داده باشد ملاحظه نشد.

روش تحقیق

مقاله حاضر، حاصل مطالعه، تحقیق و تدقیق در باب سیر و سلوک الی الله در بوستان است. نگارنده با استفاده از شیوه کتابخانه‌ای و روش توصیفی تحلیلی مبانی عرفان عملی را بر پایه اندیشه و آثار بزرگان عرفان واکاوی نموده، سپس به تحقیق در بوستان و دیدگاه شیخ اجل همت گماشته است و تفاوت‌های اندیشگانی و نوآوری‌های شیخ را تبیین نموده است.

مبانی تحقیق

عرفان عملی: تعریف‌ها و شیوه‌ها

عرفان عملی یا سیر و سلوک الی الله در برابر عرفان نظری مجموعه‌ای از اعمال و مناسکی است که نتیجه آن‌ها رسیدن به مقام معرفت است و رونده این راه را در شمار عارفان در می‌آورد. عرفان نظری منظومه‌ای از اندیشه‌ها و دیدگاه‌هایی است که میوه سیر و سلوک است. پس عرفان عملی بر عرفان نظری مقدم و اساس کار است، چنان که در مرصادالعباد آمده است: «... ثمره نظر، ایمان است و ثمره قدم، عرفان.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳۱)

مولانا جلال‌الدین نیز عرفان را نتیجه زهد و عارف را عصاره شرع و تقوا می‌داند:

جان شرع و جان تقوا عارف است معرفت محصول زهد سالف است
زهد اندر کاشتن کوشیدن است معرفت آن کشت را روییدن است

(مولانا، ۱۳۷۴، دفتر ۶: ۱۰۱۳)

سلوک یا سلوک الی الله نیز عنوانی دیگر از عرفان عملی است. سلوک در لغت به معنای رفتن و سالک به معنای رونده است. معنی اصطلاحی آن در نظر عارفان نیز رفتن است همچون سفر از جایی به جایی و مسافر رونده است اما این رفتن به قول عزیزالدین نسفی در کتاب الانسان الكامل (ص ۸۴) رفتن مخصوص است و آن سیر الی الله و سیر فی الله است همو در رساله دیگرش به نام کشف الحقایق (ص ۱۱۹) این رفتن را در سه مرحله شریعت، طریقت و حقیقت می‌داند و می‌گوید: «رفتن از جهل به علم و از اخلاق بد به اخلاق نیک و از هستی خود به هستی خدای پس سلوک نزد اهل شریعت تحصیل و نزد اهل طریقت مجاهده و نزد اهل حقیقت نفی خود و اثبات حق تعالی است و این است لاله الاله». سیر و سلوک به اعتبار مقاصد و ابزار و شیوه‌های آن بسیار گوناگون است و این تنوع در آثار عرفانی به فراوانی مشهود

است. سهروردی در آداب المریدین اختلاف روش‌های سیر و سلوک را زائیده این می‌داند که حال قاصدان و روندگان مختلف است. او از تمام روش‌ها با نظری مساعد یاد می‌کند. وی از شیوه‌هایی چون ریاضت و رنج نفس برای چیره شدن بر آن، خلوت و عزلت و پرهیز از معاشرت، سفر و سیاحت، خدمت و شادی بخشیدن به دیگران، تعلیم و نشستن با عالمان و... گفتگو می‌کند. (ر.ک: سهروردی، ابوالنجیب، ۱۳۶۳: ۷۹ و ۷۸)

این تنوع پر دامنه را در آثار برجسته‌ای چون شرح تعرف باب سی و نهم و نیز نه باب از رساله قشیریه و ده باب از منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری می‌بینیم.

علی بن عثمان هجویری ده باب کشف المحجوب را به بحث در ابزار سلوک اختصاص داده است^۱ و محمد غزالی در کیمیای سعادت به طور مشروح تمام اعمال و رفتار و اخلاق و عبادات و روش‌های هر یک را از منظر شریعت و طریقت واکاوی کرده و ارزش هر عملی را در ارتباط با تربیت معنوی و بیان رازهای آن مطرح کرده است. جالب‌ترین روش غزالی که شاید بتوان گفت برای نخستین بار رخ داده این است که یک سویه نگری ندارد و هر چیز را در ترازوی نقد، آن هم نقد قدسی و عقلانی قرار می‌دهد. مثلاً اگر از فایده و آداب عزلت سخن می‌گوید آفت آن را نیز بررسی می‌کند (ر.ک: غزالی محمد، ۱۳۱۹: ۳۵۰) و مخاطب را در پذیرفتن یا نپذیرفتن آن چه می‌گوید آزاد می‌گذارد.

شایان بیان است که شیخ شهاب‌الدین سهروردی در عوارف‌المعارف بیش از پیشینیان خود به شیوه‌های سلوک و ابزار آن عنایت داشته چنان که از شصت و سه باب این کتاب بیست و دو باب آن به ابزار سلوک اختصاص داده شده است.

از شیوه‌های جالب و جامع سلوک الهی گزارشی است که شیخ نجم‌الدین کبری در فوائح الجمال و فوائح الجلال آورده و سه روش اساسی در عرفان عملی را چنین مطرح کرده است.

روش نخست کم کردن تدریجی غذا تا مدد نفس و شیطان که از غذاست کم شود.
روش دوم ترک اختیار در برابر آن چه شیخ برمی‌گزیند همانند کودک یا فرد نابالغی که به جایگاه مردان نرسیده یا نادان مبذری که وصی یا ولی یا قاضی و پادشاه باید متولی کار او باشند.
روش سوم که آن را به شیخ جنید بغدادی نسبت می‌دهد انجام هشت شرط است: دوام وضو، دوام روزه، دوام سکوت، دوام خلوت، دوام ذکر و از آن لاله الا الله است، دوام ارتباط دل با شیخ و استفاده علم واقعات از او با از میان بردن اختیار خود در تصرف شیخ، دوام نفی خاطر و

دوام ترک اعتراض بر خدای بزرگ بر هر چه از ضرر یا نفع به او برسد چنان که نه بهشت خواهد و نه از دوزخ پرهیزد. (ر.ک: نجم‌الدین کبری، ۱۹۵۷: ۲)

نجم‌الدین رساله‌ای نیز با عنوان « الی الهائم الخائف من لومه اللائم » در شرح و تفسیر این اصول تالیف کرده است.

این گزاره‌ها مجموعه‌ای اجمالی از میراث سیر و سلوک تا روزگار سعدی است. او این مولفه‌ها را پذیرفته و بر آن‌ها مهر قبول زده است اما تفاوت‌ها و نوآوری‌هایی دارد که مقصد این نوشتارست.

بحث

سعدی و دیدگاه عرفان عملی او در بوستان

گرچه سعدی ژرف‌ترین و ظریف‌ترین حالات و مقامات عرفان عملی را در بوستان مطرح کرده است اما اندیشه فراگیر و ذهن علمی و تجربه‌های گرانبار اجتماعی و تاریخی او منظومه سیر و سلوک را در متن زندگی و تعاملات اجتماعی قرار داده است به گونه‌ای که می‌توان گفت او با این پیام بزرگ و بی‌سابقه:

طریقت به جز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دل‌لق نیست

(سعدی، ۱۳۶۴: ۲۵)

دوره‌ای نو تعریف و بینشی جدید در عرفان عملی پدید آورده و سیر و سلوک را از کنج غارها و خانقاه‌ها به متن پر غوغای جامعه و تمام لایه‌های آن تعمیم داده است. او معلمی است که با نیت تربیت همه انسان‌ها به تصنیف بوستان همت گماشته و به گفته خود بر آن کاخ دولت ده در از تربیت ساخته است (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۲۵) و خوانی پر نعمت آراسته که از شاه تا گدا و از دانشمند تا عام نادان پریشان روزگار از آن بر خورداري‌ها حاصل کنند.

شیخ شیراز با تکیه بر آموزه‌های دینی و مولفه‌های انسان شناختی و تجربه‌های تاریخی و اجتماعی حاصل از مسافرت‌ها و دیدار بزرگان، مکتبی اخلاق محور بنیاد نهاده است. شایسته‌ترین هنر او که همچون رودی زلال و فایده بخش در بستر تاریخ جاری مانده است معماری فرهنگی است. او در حقیقت سیر و سلوک را در دو ساحت فردی و اجتماعی به گونه‌ای که ظاهر و باطن و صورت و معنی مکمل یکدیگر باشند سامان داده است و همچنان که اشارت شد دوره‌ای «نو تعریف» از عرفان عملی پدید آورده است. اینک به منظور درک بهتر

اندیشه گسترده و ژرف سعدی در باب سیر و سلوک و این که نکات محوری و اساسی مغفول نماند شایسته است طرح سیر و سلوک را آن گونه که در بوستان ترسیم شده است در سه ساحت: زیر ساخت اندیشگانی سلوک الی الله، ابزار و شیوه‌های سلوک و در نهایت هدف‌ها و ثمرات آن واکاوی کنیم و نقش آفرینی و ابتکار شیخ شیراز را در پدید آوردن دوره ای «نو تعریف» معلوم داریم.

زیر ساخت اندیشگانی سیر و سلوک در بوستان

کسانی که به وادی طریقت در آمده‌اند ذهنیت ویژه‌ای از انسان و نقش آفرینی ارزش‌های وحیانی و قدسی در او دارند. به همین گونه اهل معرفت تاملی ویژه در باره دین و انسان و اسلوب مطلوب زندگانی او دارند. مجموع این تاملات انگیزه‌هایی است که ایمان به سلوک الهی و پیرو آن ظرفیت‌های طریقت را تبیین می‌کند. اساسی‌ترین مولفه‌هایی که چنین زیرساختی را در بوستان ممتاز می‌نمایاند عبارتند از:

قدسیت سلوک

مکتب عرفان چه در جنبه نظری و چه عملی در فضای قدسیت وحیانی است. به بیان دیگر عرفان در دین نهفته بلکه محصول دین‌ورزی واقعی است. به قول صاحب مرصادالعباد: «معرفت در دین تعبیه است چندان که آدمی را از دین بر خورداری بیش است او را معرفت زیادت است و هر که را از دین نصیب نیست از معرفت بی نصیب است...» (نجم الدین رازی، ۱۳۶۵: ۱۴۵)

سعدی در جای جای آثارش از جمله بوستان به اصل قدسیت طریقت تاکید کرده است و راه تربیت روحانی و معنوی را منحصرأ به هدایت و رهبری پیامبر اکرم (ص) وابسته می‌داند.

خلاف پیمبر کسی ره گزید که هرگز به منزل نخواهد رسید
مپندار سعدی که راه صفا توان رفت جز بر پی مصطفی

(سعدی، ۱۳۶۴: ۳)

استشهاد فراوان سعدی به آیات، احادیث و سفارش‌های مکرر او به اغتنام فرصت و توجه به بندگی و عبادت، جلوه‌هایی دیگر از قدسیت سلوک در نگاه اوست. او زندگانی دنیا را میدان عمل و کوشش و بندگی پروردگار عالمیان می‌داند و آخرت را فقط روز محاسبه اعمال:

کنون کرد باید عمل را حساب نه وقتی که منشور گردد کتاب
کسی گر چه بد کرد هم بد نکرد که پیش از قیامت غم خود نخورد

گر آینه از آه گردد سیاه شود روشن آینه دل به آه
بترس از گناهان خویش این نفس که روز قیامت نترسی ز کس
(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۹۲)

۷۱

سعدی قیامت را روز عروج نیکان می‌داند و گفتار و کردار زشت را سبب شرمساری آن روز برمی‌شمرد و به شدت از گناه پرهیز می‌دهد (ر.ک: همان: ۱۸۶) و شفاعت پیامبر را بهره کسی می‌داند که بر جاده شرع نبوی باشد. (ر.ک: همان: ۱۸۸)

مناجات‌ها جلوه‌ای دیگر از قدسیت سلوک در بوستان است که افزون بر مناجات بخش پایانی کتاب، در جای جای این کتاب رابطه روحانی و انتقال معنوی دیده می‌شود. از جمله توسل او به خاندان پیامبر اکرم (ص):

خدایا به حق بنی فاطمه که بر قولم ایمان کنم خاتمه
اگر دعوت‌م رد کنی یا قبول من و دست و دامان آل رسول
(همان: ۴)

نقد انسان

شناخت و شناساندن واقعیت و حقیقت وجودی انسان از زیر ساخت‌های طریقت است و به جرات می‌توان گفت که حجم گسترده‌ای از نثرونظم عرفانی را در بر گرفته است. دو اصطلاح کلیدی دل و نفس گرانگاه توجه سعدی به وجود انسانی است.

دل یا قلب اصطلاحی بسیار کلیدی و محوری و پریسامد در نظم و نثر عرفانی است. اهل عرفان از دل و حالات و آسیب‌ها و توانمندی‌های آن فراوان سخن گفته‌اند. واژه قلب به دو صورت مفرد و جمع ۱۳۲ مرتبه در قرآن مجید آمده و در هر آیتی دانشی نو و اشارتی دیگر در باره آن مطرح شده است. در روایات اسلامی هم در باب دل و عجایب آن روایات فراوانی آمده است. غزالی کتابی مستقل در باره دل تصنیف کرده است که امروز در دسترس نیست اما در کیمیای سعادت فصلی در خور توجه بدان ترتیب داده است.^۲

از جمله بزرگانی که پیش از سعدی در باره دل^۳ سخن گفته‌اند شیخ عماربن یاسر بدلیسی مرشدنجم‌الدین کبراست. او در کتابش بنام صوم القلب (= روزه دل) در اهمیت و ارجمندی دل نکته‌هایی تامل بر انگیز مطرح کرده است. عماربن یاسر معتقدست که دل گرمی‌ترین موجودات درپیشگاه خداست زیرا تهذیب و تصفیة انسان بدون پاک کردن دل امکان پذیر نیست. به اعتقاد

او حاصل این تزکیه، اعتدال و استقامت سرشت و نفس و صفات نیکوی بشری است. به همین سبب شیخ، دل را سرّ هستی و مقصود حقیقی از آفرینش می‌داند و برای اثبات این نظریه به آیه «ان اکرمکم عندالله اتقاکم» (۱۳/حجرات) گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست، استشهد می‌کند. به نظر عمار تقوا بدون دل وجود ندارد پس دل همانند مرواریدی است در صدف هستی و همچنان که راز آفرینش صدف مروارید است که مایه بهره وری مردم دنیاست علت آفرینش مردمان نیز رسیدن به دل است که خلقت الهی و لوح محفوظ و عرش تجلی است. (ر.ک: عماربن یاسر بدلیسی، ۱۳۹۴: ۱۲۹ و ۱۲)

در نگاه سعدی دل زنده هرگز نابود نمی‌شود و چنین دلی دارای ارزش واقعی است:

تنی زنده دل خفته در زیر گل به از عالمی زنده مرده دل
دل زنده هرگز نگردد هلاک تن زنده دل گر بمیرد چه باک

(سعدی، ۱۳۶۴: ۶۲-۶۱)

توجه ویژه اهل معرفت به دل جلوه‌ای از تعلیمات بلند علوی در عالم حکمت و عرفان است. حضرت امیرالمومنین علیه السلام تمام مراتب بلند و پرجا معنوی و روحانی انسان را وابسته به دل می‌داند که از برکت و نقش آفرینی ذکر الهی سه صفت بینایی، شنوایی و انقیاد در دل پدید می‌شود و چنین دلی صاحب الهامات ربّانی می‌گردد و کمالات عالی انسانی به برکت چنین مقامی میسر می‌گردد. (ر.ک: سید رضی، ۱۳۹۴: ۳۵۰)

نفس اصطلاحی است در تقابل دل که در زبان قرآن و روایات و آثار حکمی و عرفانی بسیار مشهور است. این واژه گاه در مفهوم ذات و حقیقت انسان یا غیر انسان مورد نظر است و گاه به معنی روح و دل نیز به کار می‌رود. مفهوم شناوری است میان حکیمان و عارفان و مفسران. آن چه در این مقال اقتضا می‌کند این است که میان نفس و سیر و سلوک چه نسبت است؟ حدیث مشهور مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ^۴ کلید رمزگشای این معنی است.

از جمله محققانی که در این نسبت تأملی شایسته دارد شیخ نجم‌الدین رازی نویسنده مرصادالعباد است که تقریباً هم عصر سعدی است. او ارزش نفس انسانی را که به قول عطار کارگاه پر عجایب حق است (ر.ک: عطار، فریدالدین محمد، ۱۳۸۳: ۸۵) در پدید شدن معرفت می‌داند و تصریح می‌کند که انسان یعنی عارف به ذات و صفات حق و این مقام برترین شایستگی و ظرفیت بزرگ نفس انسانی است. به اعتقاد نجم‌الدین معرفت همان بار امانتی است که در قرآن

از آن یاد شده و آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها نتوانستند آن را تحمل کنند. تنها انسان بود که آن را پذیرفت و بر دوش جان کشید. (ر.ک: نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۳-۱) با این تعبیر نفس همان ذات پر ارج و یگانه هستی است همان که عارفان آن را دل می‌نامند و به قول غزالی محل پرورش معرفت و محبت است. (ر.ک: غزالی، محمد، ۱۳۱۹: ۱۱)

اما بسیاری از اهل معرفت نفس را در یکی از لایه‌های معنایی قرآن به کار برده‌اند و آن نفس اماره است. نیروی درونی که بسیار امر کننده به بدی است و سبب بدبختی دنیا و آخرت است و تا زمانی که رام نشود کار انسان و زندگی حقیقی او بسامان نمی‌شود. سعدی نفس را سرچشمه بدی‌ها می‌داند (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۱۸۷) و با زبان مناجات خاطر نشان می‌سازد که عقل از پس نفس سرکش بر نمی‌آید و رابطه این زور آوری و ناتوانی همچون مصاف پلنگ و مور است. (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۹۵) شیخ شیراز انسان را هم خانه دشمن نفس می‌داند (ر.ک: همان: ۱۴۲) و با مولانا جلال‌الدین اتفاق نظر دارد که:

ای شهان کشتیم ما خصم برون ماند خصمی زو بتدر اندرون
(مولانا، ۱۳۷۴، دفتر ۱: ۶۴)

نکته جالب توجه این که هم مولانا و هم سعدی رام شدن نفس را به دست قدرتمند حق می‌دانند و نظر هر دو منطبق با قرآن است که فرموده: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي» (۵۳/ یوسف)

اما سعدی در کنار این عقیده به نیروی عقل و خردمندی در مهار کردن نفس باور دارد و معتقدست که وزیر دانای خرد، لشکر صفات بد را از میان بر می‌دارد (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۱۴۲) طرفه آن که سعدی واژه دل را که در نگاه او بسیار پر ارج و با شکوه است در معنی نفس اماره بکار می‌برد. آشکار است که چنین دلی اسیر سر پنجه نفس است و هویت نورانی خود را دریافته است. (ر.ک: همان: ۱۳۵)

از منظر شیخ، شهوت‌ها مایه توانمندی نفس می‌شوند و راه آسمان را بر روح انسانی می‌بندد (ر.ک: همان: ۱۳۳) او با برهانی روشن تاکید می‌کند که اگر انسان نفس‌پروری کند و به چرب و شیرین آن را بنوازد زودا که به فسردگی و اندوهباری گرفتار می‌شود. (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۱۳۵)

سعدی در مقام معلمی راهی ساده و آسان یاب برای رهایی انسان از عادات بد نفسانی

پیشنهاد می‌کند و آن ترک تدریجی عادت است:

به کم کردن از عادت خویش خورد توان خویشتن را ملک خوی کرد
(همان: ۱۳۳)

اندیشه سعدی در این باب متأثر از محمد غزالی در کتاب زاد آخرت است. (ر.ک: غزالی، ۱۳۹۸: ۷۳)

مرباطه و ملکوت اعمال

منظور از مرباطه ارتباط عبرت آموز ذهن و اندیشه با جهان بیرون و درون است. ملکوت اعمال که ثمره مرباطه است بر خورداری از خاصیت ذاتی و طبیعی پدیده‌های هستی است.^۵ ملکوت هر چیز باطن و غیب پنهان آن است که با آن چیز مناسبت دارد. این تفسیری است از نجم‌الدین رازی که ابزار مناسبی برای پژوهشهای عرفانی به ویژه شناخت بهتر سیر و سلوک است.

در باور نجم‌الدین و تقریباً همه اهل حکمت و اخلاق، هر پدیده‌ای و نیز هر عملی خاصیت و نتیجه متناسب با ماهیت خود دارد و براین اساس ملکوت کار نیک نورانیت و ملکوت یا خاصیت ذاتی کار بد تاریکی و حجاب است. این هندسه‌ای است که پروردگار عالمیان در جهان هستی تقدیر فرموده است و قرآن کریم در چندین آیت این شاکله معنوی هستی را تایید فرموده است. (۵۷ / بقره، ۱۱۷ آل عمران، ۹ و ۱۶۰ و ۱۶۲ و ۱۷۷ / اعراف، ۴۴ / یونس، ۳۳ و ۱۱۸ / نحل، ۴۰ / عنکبوت، ۹ / روم، ۴۲ / شوری)

بر اساس این آیات که هر عملی بازده متناسب با ماهیت خود دارد اولاً انسان مسئول خوب و بد کارهای خویش است ثانیاً شایسته است که هر کس دیده خرد بگشاید و به ملکوت هر کار بیندیشد و این روش بوستان خداست چنان که امیرالمومنین تصریح فرموده‌اند بوستان خدا به باطن دنیا نگاه می‌کنند. (ر.ک: سیدرضی، ۱۳۹۴: ۵۶۶)

نگاه عبرت آمیز سعدی به زندگی و تاریخ و توجه ژرف او به ملکوت اعمال روشی برهانی است که این حکیم خردمند در پیش گرفته و ارزش سیر و سلوک اخلاق محور را در کلام عبرت آموز او به جلوه در آورده است. آموزه بزرگ و اساسی سعدی پیش از هر چیز توجه و ایمان به قدرت کامل حضرت حق و نقش آفرینی‌های ربوبی اوست. او با زبانی زلال و شفاف خدا را در نظام ملکوتی حالات و اعمال انسان نشان می‌دهد و رابطه پروردگار را با انسان

همچون معلمی کامل‌العیار و توانمند می‌داند که نقش هر عملی به دست تقدیر اوست. (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۱۲۹)

مرباطه با تاریخ و نشان دادن ملکوت اعمال در بستر روزگار از شگردهای تربیتی سعدی است که خواه ناخواه نوعی سیر و سلوک معنوی را در مخاطب پدیدار می‌کند و بی‌تردید در زندگانی او نقش آفرین است.

سعدی در داستان «شنیدم که در مرزی از باختر...» (همان: ۳۲-۳۰) از پادشاهی حکایت می‌کند که قلمرو فرمانروایی خود را میان دو پسرش تقسیم کرد. یکی راه عدل در پیش گرفت و دیگری ستمگری و مال اندوزی. ملک و دولت آن مرد عادل، آباد و آرام بود و همگان سر بر خط اطاعتش نهادند اما کار و بار آن دیگری با ستمگری و بی‌عدالتی به پریشانی و سرانجام نابودی روی نهاد.

سعدی تیزبینانه به باطن و ماهیت قدرت و سلطنت و برخورداری‌های آن می‌نگرد و حقیقت و ارزش آن را نشان می‌دهد او با تاکید بر فنا پذیری و گذرایی دنیا و نعمت‌ها و فرصت‌های آن طلسم قدرت پرستی و جاودانه انگاری قدرت طلبان را می‌شکند و نفس سرکش و خود شیفته آنان را با تازیانه سخن نافذ خود رام می‌کند. او در داستان آلب ارسلان و مرگ وی از زبان دیوانه‌ای هوشیار، ماهیت قدرت و سلطنت پر طمطراق او را با بیانی طنز گونه، سبک سیر و بد عهد و ناپایدار می‌شمارد. (ر.ک: همان: ۳۸)

آن گاه وظیفه و موقعیت مخاطب را در برابر چنین واقعه‌ای با منطقی شفاف و اثرگذار چنین تمثیل می‌کند که اقبال و ادبار روزگار به مطربی می‌ماند که هر روز در خانه‌ای است و یا دلبری که هر بامداد با شوهری به سر می‌برد. (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۳۸)

مرباطه با تاریخ و تبیین ملکوت اعمال در قصاید سعدی نیز جایگاهی ویژه دارد اما مخاطب سعدی تنها قدرتمندان و پادشاهان نیستند او ثروتمندان غافل را با تازیانه کلام خود بیدار می‌کند. در داستان درویشی که به گدایی نزد صاحب مالی رفت و به خشم از درگاه او رانده شد سعدی نتیجه ناسپاسی و دستگیری نکردن او را در برگشت روزگار از او و گرفتار شدن در نتیجه فقر و فلاکت به تصویر می‌کشد. (ر.ک: همان: ۶۳)

این ابیات که مضامین آن در جای جای بوستان دیده می‌شود آیاتی روشن از ایمان سعدی به ملکوت اعمال است:

نورزد کسی بد که نیک افتدش	نکوکار مردم نباشد بدش
چو کژدم که با خانه کمتر شود	شر انگیز هم بر سرش ر شود
کزو خرمن کام دل بر نداشت	کسی دانه نیک مردی نکاشت
که بد مرد را نیکی آمد به پیش	نه هرگز شنیدم که در عمر خویش

(همان: ۳۳)

ابزارهای سیر و سلوک

مقصود از ابزارهای سیر و سلوک اعمال و پیرو آن اخلاق و آدابی است که سالک برای رسیدن به مقام عرفان بر عهده می‌گیرد و خود را پای‌بند آن‌ها می‌نماید. طبیعی است که کسی سعی ناکرده به جایی نمی‌رسد و از سوی دیگر مغرور عمل نیز از راه می‌افتد. اینجاست که سایه لطف و عنایت الهی کوشش و پویش رونده راه را اثر بخش می‌کند که توفیق یافتن به کار خیر مولود عنایت او است. (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۱۲۲ و ۱۷۳)

سعدی همانند سایر اهل سلوک به عبادت و ذکر و فکرو تضرع و توجه و توبه عنایتی ویژه دارد و گویا با شیخنجم‌الدین رازی هم صداست که «...بندهای طلسم وجود انسانی جز به کلید شریعت نمی‌توان گشود...» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۱۲۹)

اما شرط اساسی در عبادت از منظر سعدی آگاهی است نه تقلید صرف. (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۱۷۵) شیخ اجل هم در آغاز و انجام بوستان و هم در قصاید و قطعات فضای روح بخش عبادت و مناجات را زیبا توصیف می‌کند آن چنان که مخاطب خود را در بستری از لذت‌های روحانی سیر و سلوک قرار می‌دهد. اوج مناجات و دعاهاى سعدی اسلوبی تقریباً همگون با مناجات‌ها و راز و نیازهای عشقناک و ژرف و حکیمانه حضرت امام زین‌العابدین علیه السلام است. آن حضرت با کلماتی دلکش و آتش افروز ضمن اعتراف به عظمت بیکران الهی و نعمت‌های او با همه هستی به حضرت عزت می‌پیوندند و دل‌های پاک را به جمال و کمال مطلق رهنمون می‌شوند.

شایسته یاد آوری است که شیخ شیراز در کنار این حرکت عارفانه و عاشقانه راهی نو گشوده که حاکی از واقع گرایی و حقیقت بینی اوست. مهمترین ابزار سلوک در نگاه و اعتقاد سعدی، خدمت خلق و احسان به آفریدگان است اگر چه انجام عبادات عدمی و پیروی مرشد معنوی مورد تاکید اوست.

عبادات عدمی

شهاب‌الدین سهروردی در رساله تلویحات عبادات را به دو گونه وجودی و عدمی تقسیم می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که اعمالی چون اذکار و نماز و زکات و... عبادات وجودی و شوق آور است اما بعضی اعمال همانند روزه و سکوت و خودداری از آزار خلق و کلا تقوا عباداتی عدمی است چنین اعمالی از آن رو که از آسیب ریا ایمن است در تربیت روحانی و معنوی سالکان الهی بسیار نقش آفرین است. (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۳: ۹۶) به نظر می‌رسد که سعدی به عبادات عدمی و اثرگذاری آن در تربیت اهل سلوک پای‌بند است زیرا تضمین کننده اخلاص است و پروردگار عالمیان هم به دین خالص نظر دارد چنان که در سوره زمر آیه ۳ فرموده است: «اللّٰهُ الدّٰین الخالص»

با این مقدمات شیخ شیراز پنبه بسیاری از ظاهرپرستی‌ها و ترسم کاری‌ها را که برای گروهی در حکم عبادت است، زده است چرا که این دست ظاهرگرایی‌ها روی در خلق دارد نه خدا هر چند که در خرقة تصوف باشد.

به روی و ریا خرقة سهل است دوخت گرش با خدا در توانی فروخت
مرائی که چندان ورع می‌نمود بدیدند و هیچش در انبان نبود
(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۳۱)

دور نیست که سعدی در این ابیات به گفتار پراعتراض علی بن عثمان هجویری در کشف المحجوب نظر داشته باشد آن جا که در باره مرقعه پوشی صوفیان می‌گوید:

«... پس اگر این لباس از برای آن است که خداوند تو را بشناسد که تو خاص اویی، او بی لباس بشناسد و اگر از بهر آن است که به خلق نمایی که من از آن اویم، اگر هستی ریا و اگر نیستی نفاق. و این راهی صعب پر خطرست و اهل حق اجل آن اند که به جامه معروف گردند.» (هجویری، ۱۳۸۳: ۶۵)

این دست تفسیرها نشان می‌دهد که بزرگانی چون هجویری و سعدی این ترسمات ظاهری را بستری مناسب برای پیدایی ریا می‌دانستند که بزرگترین و خطرناک‌ترین آفت سیر و سلوک است از این رو شیخ هشدار می‌دهد که ریا همچون آبی است که در ظاهر زلال اما در زیر آن آلوده به گل و لای است. (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۱۳۱)

نخستین کاری که طلیعه رهسپری به جهان سلوک الهی است توبه است که گوهر آن پشیمانی است و انگیزه‌ای توانمند در بازداشتن از گناه و حرکت مشتاق به حضرت عزت است. شیخ در جای جای بوستان در این باره گونه‌گون سخن گفته است همچون توبه پیش از مرگ (ر.ک: همان: ۱۹۰ و ۱۸۱) توبه به منظور جبران خطاهای گذشته (ر.ک: همان: ۱۸۰) نسبت توبه و طلب و نیاز. (ر.ک: همان: ۱۹۶-۱۹۴)

اما آن چه سعدی بر آن تکیه دارد عجز و مسکینی و شکستگی در برابر پروردگار بزرگ است و نظر عنایت و رحمت او بهره‌کسانی است که چنین حالی از نیستی در برابر هستی مطلق پیدا می‌کنند.

شیخ در داستان گنهکاری که تحت تاثیر دیدار روحانی حضرت عیسی و عابدی پر غرور قرار می‌گیرد و از عمر بطالت زده خویش سخت اندوه می‌خورد و اندیشناک می‌شود خاطر نشان می‌سازد که آن گناهکار پریشان روزگار به نظر الهی در جرگه پاکان در آمد و در مقابل عابد پر غرور از آستان ربوبیت رانده شد. (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۱۰۱)

سعدی با بیانی معقول و منطقی روشن مخاطب خود را به توبه دعوت می‌کند و در این دعوت اگر چه تازیانه‌ی سلوک را در دست بیان دارد اما روح خردمندی و عقلانیت شفاف او کلام و پیام او را بسیار اثرگذار می‌کند. او عمر را سرمایه‌ای بی بدیل می‌داند که نوع انسان آن را در غفلت و بی خبری تباه می‌کند لیکن به تباه شدگان عمر امید می‌دهد که از لطف پروردگار برخوردار خواهند شد. (ر.ک: همان: ۱۹۸)

راه بازگشت به خدا در نگاه سعدی نزدیک و آسان است. عذری و آب چشمی، دریای لطف حضرت حق را به جوش می‌آورد. (همان: ۱۸۹) اگر آب چشمی نبود باید به دامان بزرگان دست شفاعت دراز کرد. پیوند توبه و اصل شفاعت از معتقدات کلامی شیعه است که سعدی نیز بدان پای بند است:

فردا که هر کسی به شفیقی زنند دست ماییم و دست و دامن معصوم مرتضی
(سعدی، ۱۳۷۵: ۶۴۸)

و نیز

الهی گر تو سعدی را برانی شفیع آرد روان مصطفی را
(همان: ۷۲۱)

در بوستان نیز به شفاعت خاندان رسالت و به قول خودش آل رسول تصریح کرده است.
(ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۴)

سعدی به دو عبادت عدمی که با هم ارتباط دارند توجه خاصی دارد: کم خوردن و کم گفتن. او انسان پرخور را تهی از حکمت و معرفت می‌داند. (ر.ک: همان: ۱۳۴) و پرخوری را مانع ذکر الهی تلقی می‌کند. (ر.ک: همان) و انسان‌های لت انبان را به دوزخی تشبیه می‌کند که سیری ندارد. (همان)

عیسای روح افراد پرخور در ناتوانی و لاغری اما الاغ تن در فربهی است (همان) بدترین آسیبی که از پرخوری به انسان می‌رسد در نظر سعدی دورشدن از خدا و مبدا متعال است.^۶ (همان)

سکوت یا اصلاح زبان عبادت عدمی دیگری است که بسیار مورد توجه سعدی است. در نگاه او پر گویی همانند پرخوری سبب نقص و خلل در نفس انسانی است (ر.ک: همان: ۱۴۳) در باور شیخ سخن گفتنی مطلوب است که ساخته و سنجیده باشد (ر.ک: همان) و بسا رفتاری‌های گوناگون که از ناسزا گفتن و ناسنجیده گفتن گریبان‌گوینده را می‌گیرد. (ر.ک: همان: ۱۴۵) شیخ در این میدان تا آن جا پیش می‌رود که گوینده کلام ناصواب را از چهارپایان فروتر می‌بیند (همان) عبادات عدمی در هرم فکری سعدی به ژرف‌ترین مفاهیم سیر و سلوک که مقام فقر و فنا و درگاه ولایت الهی است ختم می‌شود چنان که تسبیح و ذکر و حضور قلب چیزی جز گدایی (فقر معنوی) در پیشگاه حق نیست. (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۱۷۳)

عشق از منظر سعدی مولود این عبادات عدمی است و حقیقت آن عدمی است عین وجود و فنایی ملازم بقا. این مرتبه همان ولایت عرفانی است که از محورهای اندیشه عرفانی در آثار سعدی است. تعبیراتی همچون فرج یافتن از سوختن و مقبولیت مقتول دوست، حاکی از این اندیشه است. (ر.ک: همان: ۹۵ و ۹۶)

احسان و خدمت خلق

احسان و خدمت خلق موثرترین وسیله سیر و سلوک از منظر سعدی است تا آن جا که کلیت طریقت را در این عبادت اجتماعی معرفی کرده است:

طریقت به جز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دل‌لق نیست
(همان: ۲۵)

و نیز:

خدا را بر آن بنده بخشایش است که خلق از وجودش در آسایش است
کسی نیک ببیند به هر دو سرای که نیکی رساند یه خلق خدای
(همان: ۶۶)

سعدی دومین باب بوستان را زیر عنوان « احسان » آراسته تا ژرفای این عبادت پر ارج و پر اثر را در تکمیل و تربیت روح انسانی نشان دهد. او نیکی کردن را به هر اندازه و در هر سطح و لایه‌ای ارزشمند می‌داند و هر کس در حد و توان خود مامور به احسان است. (ر.ک: همان: ۶۲) از منظر شیخ آن چه مردان راه را به مراتب بلند انسانی می‌رساند ایثار است که والاترین مرتبه احسان است و حتی از شب زنده داری و عبادات خشک و بی روح برترست. (ر.ک: همان: ۶۷)

از جلوه‌های زیبای احسان در کلام سعدی نان دادن و سیر کردن گرسنگان است. سعدی در داستان روزه داری سلطان و تعطیل شدن آشپزخانه او و گرسنه ماندن کودکانی که از خوان او برخوردار بودند، تفاوت ثواب نان دادن و روزه داشتن را از زبان مادر بچه‌های گرسنه بیان می‌دارد که در این روزه چه فایده است که افطار آن، عید اطفال نیازمند است (ر.ک: همان: ۶۰) آن گاه افزون بر این قیاس عقلانی، روزه واقعی را در سیر کردن دیگران می‌داند نه این که لقمه را از خود باز گیرند و باز خود خورند. (ر.ک: همان)

در حکایت پیری که به راه حجاز در هر منزل دو رکعت نماز می‌گزارد و چنان گرم عبادت بود که خار مگیلانش را اثری نبود و نادانسته غرور عبادت او را از راه حق به در برده بود سعدی از زبان هاتف غیبی شیوه او را چنین نقد می‌کند:

به احسانی آسوده کردن دلی به از الف رکعت به هر منزلی
(همان)

شیخ در بستر این اندیشه هنجار شکن به گونه‌ای به اصلاح‌گری یا معماری فرهنگ در مکتب عرفان دست یازیده است. آن همه سخن‌ها که درباره خرقه و تسبیح و آداب پر ترسم و خشک هر یک در کتاب‌های اهل تصوف می‌بینیم در نگاه سعدی هیچ ارزشی ندارد و آن چه مایه دل زندگی و خشنودی حق و کمال انسانی است فقط در احسان خلاصه می‌شود. در این رهگذر او دیوارهای تعصب و تنگ‌نظری را خراب می‌کند و در احسان و نیکی کردن را به روی غیر

مسلمان و کافر نیز می‌گشاید چنان که در حکایت آن پیر گبر که مهمان ابراهیم شد و در هنگام غذا خوردن بسم الله نگفت و ابراهیم او را از خانه خود بیرون راند اعتراض گونه از زبان سروش غیبی ابراهیم را سرزنش می‌کند که خدا صد سال به او روزی و جان داد و از او ایمان نخواست و تو یک دم او را بر نتافتی و دست جود را واپس کشیدی! (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۵۶) سرچشمه این اندیشه انسانی و جهان شمول در سیرت و سنت والای علوی است آن جا که در منشور پر افتخار خود به مالک اشتر نخعی مردم را به دو گروه برادر دینی و همانند در آفرینش تقسیم می‌فرمایند و محبت و لطف و رحمت به آن‌ها را مورد تاکید قرار می‌دهند.^۷ (ر.ک: سیدرضی، ۱۳۹۴: ۴۴۵)

گسترده احسان در باور سعدی حد و مرزی ندارد تا آن جا که شامل حال حیوانات نیز می‌شود چنان که در داستان: «یکی در بیابان سگی تشنه یافت» سیراب کردن سگی تشنه سبب پاک شدن و آمرزش او می‌شود (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۶۲) و یا در داستان شبلی که موری را در انبان گندم با خود به ده برد و او را به جای نخستین باز گردانید چنین پیام می‌دهد:

سیاه اندرون باشد و سنگدل که خواهد که موری شود تنگدل
(همان: ۶۴)

باز سرچشمه این شیوه را در کلام امیرالمومنین علی(ع) می‌بینیم که در نامه به مامور جمع آوری زکات سفارش اکید می‌فرماید که به حیوانات خصوصاً کره شتر آسیب نرسد و میان او و مادرش جدایی نیفتد و با همه شتران به مدارا و انصاف رفتار شود. (ر.ک: سید رضی، ۱۳۹۴: ۳۹۴) در نگاه امیرالمومنین هفت اقلیم جهان در برابر ستم کردن به موری ناتوان و گرفتن پوست جوی از دهان او هیچ ارزشی ندارد. (ر.ک: همان: ۳۵۵)

شکل دیگری از احسان در سفارش‌های اخلاقی سعدی آسان گیری و به قول او سهلی کردن با خلق است (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۶۲) که آن را از ابزار اثرگذار در جهان سیاست و ملک داری دانسته و به پادشاه توصیه می‌کند که در نهان ده دل به دست آوردن بهتر از صد ره شبیخون زدن نقش آفرین است. (ر.ک: همان: ۵۲)

اصل جوانمردی یا فتوت و عیاری که در حقیقت زنده‌ترین انقلاب فرهنگی و اخلاقی در جهان اسلام بود و از مکتب عرفان سرچشمه گرفت، مورد نظر و توجه سعدی است و او این سنت نورانی را به تمام و کمال در شخص امیرالمومنین علی علیه السلام می‌بیند و می‌گوید:

جوانمرد اگر راست خواهی ولی است کرم پیشه شاه مردان علی است
(سعدی، ۱۳۶۴: ۵۹)

اهل فتوت با سعدی هم عقیده‌اند چنان که آن حضرت را «فتی المطلق» می‌نامیده‌اند. سهروردی در فتوت نامه خود می‌نویسد: «... از عهد نبوت تا نفع صور هیچ کس به فتوت علی نبوده و نباشد... طریقت و فتوت از خاندان نبوت به علی ماند.» (سهروردی، ۱۳۷۰: ۱۰۱) در نگاهی اجمالی سعدی احسان و خدمت به خلق را محوری‌ترین و اثرگذارترین ابزار سیر و سلوک الی الله می‌داند و اندیشه هنجارشکن نوآورانه او در این باب مکتب عرفان را در فضایی «نو تعریف» قرارداد است و افزون بر کاربردهای سلوکی آن را در جهان سیاست و ملک داری و حتی معماری فرهنگ تعمیم داده است.

پیر، مرشد روحانی

پیر یا مرشد روحانی از ارکان مهم سلوک الهی است و نقش آفرینی او در تربیت اهل سلوک مورد اتفاق و اعتقاد محکم اهل معرفت است. سعدی نیز در جای جای بوستان از پیر سخن گفته و معمولاً او را پوشیده از نگاه خلق معرفی کرده است. (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۷۹)

شیخ با تمثیلی روشن و زلال و بیان تجربه‌ای از روزگار کودکی خود که با پدر از خانه بیرون می‌رود و به بازی مشغول می‌شود و او را گم می‌کند، حالت حیرت و وحشت خود را حکایت کسانی می‌داند که طفل راه‌اند و باید دامان راه دانی را بگیرند چرا که مریدان از منظر قدرت روحی و معنوی از کودکان فروتراند و مشایخ دیوار استوار هستند و بایست به ایشان تکیه کرد. (ر.ک: همان: ۱۸۹)

سعدی نقش و حضور پیر و مقام توبه را توأمان می‌داند (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۱۸۸) و هم اعتقاد با سایر اهل معرفت، اساسی‌ترین ویژگی پیر را که ابزار اصلی تربیت است قدرت تصرف او می‌داند. تصرف دل به باور شیخ عماربن یاسر بدلیسی عارف قرن ششم نتیجه استقامت و اعتدال است. (ر.ک: عماربن یاسر بدلیسی، ۱۳۹۴: ۱۳۰) علاءالدوله سمنانی در کتاب المعروه لاهل الخلوه آن را شرط اصلی برای پیر بر می‌شمرد (ر.ک: علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۸۳) شاید به همین سبب است که شهاب‌الدین سهروردی ولادت روحانی سالک را در اثر تصرف پیر می‌داند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۳: ۳۵) و به قول نجم‌الدین رازی بر اثر تصرف پیر در ملکوت بر سالک گشوده می‌شود. (ر.ک: نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۲۴۱)

اصطلاح همت در کلام سعدی همان ویژگی تصرف است که در ساحتی والاتر از قول و فعل نقش آفرینی می‌کند:

چو دست و زبان را نماند مجال به همت نمایند مردی رجال
(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۰۴)

نکته قابل توجه این است که در نگاه سعدی آن چه سبب می‌شود که انسان، پیران صاحب ولایت و مردان پوشیده از خلق را بیابد چیزی نیست جز احسان و نیکی کردن حتی به حیوانات. (ر.ک: همان: ۷۲)

آثار و نتایج سیر و سلوک

در عرف اهل سلوک آثار و نتایج طریقت و عرفان عملی بیشتر در چهارچوب حالات و مقامات فرد ارزیابی می‌شود و کمتر به جنبه اجتماعی آن توجه می‌گردد. درست است که یک فرد مهذب و تربیت شده و به مقام انسانیت رسیده در زندگانی اجتماعی سرچشمه خدمت‌ها و برکات گسترده‌ای خواهد بود اما سعدی، هستی سالک را در ارتباط تنگاتنگ با زندگانی اجتماعی و فایده بخشی او در تن جامعه مورد نظر قرار می‌دهد؛ اگر چه از حالات و لذت‌های عقلانی و تجربه‌های فردی سالک غافل نمانده است. به بیان دیگر فایده حقیقی حالات و مقامات سالک را در روابط اجتماعی و پدید شدن اخلاق و حکمت عملی در او می‌بیند و شعبده پرستی و کرامت پرستی سوداییان عالم پندار را هیچ ارزشی نمی‌نهد. حاصل سیر و سلوک در نگاه سعدی تخلق به فضایل اخلاقی و اعتدال میان حالات گوناگون ظاهری و باطنی است: آن چه یک انسان طبیعی را در طوفان بیداری و هوش به عنصری مفید و اثرگذار در مسیر خیر و زیبایی تبدیل می‌کند. این دو بیت آینه‌ای روشن از اندیشه سعدی در باب کرامت و تاویل زیبای او از ارزش‌های واقعی اخلاقی است:

شنیدم که در روزگار قدیم شدی سنگ در دست ابدال سیم
مپندار کاین قول معقول نیست چو قانع شدی سیم و سنگت یکی است
(سعدی، ۱۳۶۴: ۱۳۹)

اما آثار و نتایج سیرو سلوک الهی در نظر شیخ شیراز گسترده و ژرف و بنیادی است، به گونه‌ای که بلند مرتبه‌ترین مقام معنوی انسانی تا پدید شدن حالات طبیعی انسانی و فضیلت‌های نورانی اخلاقی محصول پراج این راه تربیتی است. با این مقدمات نتایج عرفان

عملی در این مقولات چشمگیرتر است: اعتدال، لذت‌های عقلی و روحانی، دفع به احسن، گسترش فرهنگ سلوک و حکمت عملی و وصول به توحید حقیقی و لقای الهی.

سلوک و اعتدال

امام عارفان حضرت امیرالمومنین علیه السلام اساس تربیت نفس را به ایجاد اعتدال در آن دانسته‌اند. آن حضرت قرآن را باغستان عدل (ر.ک: سیدرضی، ۱۳۹۴: ۳۱۹) و پیامبر و خاندان ایشان را به درختی همانند کرده‌اند که شاخه‌های آن راست و میوه‌هایش در دسترس همگان است. (ر.ک: همان: ۲۳۲) در خطبه قاصعه دل‌های معتدل را ستوده‌اند (ر.ک: همان: ۳۰۱) و هرم و شاکله ایمان را بر چهار پایه: صبر، عدل، یقین و جهاد استوار فرموده‌اند (ر.ک: همان: ۴۹۴) عدل و اعتدال از منظر امام حقیقتی جاری در ملکوت هستی است و تربیت نفس، هماهنگی با این حقیقت الهی است از این رو رونده راه حقیقت به فتوای امام نفس خود را به عدل مقید می‌کند و نتیجه این کار این است که حق را می‌شناسد و در گفتار و رفتار به آن پای بند است. «قد الزم نفسه العدل فکان اول عدله نفی الهوی عن نفسه یصف الحق و یعمل به» خود را به داد و راستی پای بند کرده، نخستین کار داد ورزی اش آن است که خواست و آرزو را از وجود خود به یک سو زده است حق را به وصف ایستد و خود؛ آن را به کار بندد (ر.ک: سیدرضی، ۱۳۹۴: ۱۰۹)

از جمله عارفانی که پیش از سعدی از عدل و اعتدال و نسبت آن با نفس انسانی سخن گفته‌اند شیخ عماربن یاسربدلیسی مرشدنجم‌الدین کبری است. او در رساله صوم القلب ارزش ایمان را در این می‌داند که میانه طبع و شرع و علم اعتدالی در دل حاصل شود. (ر.ک: عماربن یاسربدلیسی، ۱۳۹۴: ۲۱) سعدی اصل عدل و اعتدال را از آفرینش تا عالم اخلاق و اعمال گسترده است. در نگاه او وجود انسان ترازوی عدل طبیعت است که چهار طبع‌تر و خشک و گرم و سرد هم‌طراز و هم‌عنان یکدیگر بنیاد سلامت ما را استوار کرده‌اند. (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۱۷۲) به همین سبب اخلاق و رفتار انسان باید معتدل و دور از افراط و تفریط باشد. خوردن از سرگرسنگی، خفتن از چیرگی خواب، سخن گفتن در مقام نیاز و شهوت راندن در مقتضای خود از توصیه‌های اعتدال محور شیخ شیراز است (ر.ک: همان: ۱۳۷ و ۱۳۶ و ۱۳۴) و سفارش می‌کند که نه تند و تیز باشید و نه کوتاه‌دست و ستم‌پذیر. (ر.ک: همان: ۱۴۴)

سعدی همچنان که از استغراق در ذکر و فکر و عبادت سخن گفته و زیباترین کلمات دلنواز را در مناجات پروردگار مطرح کرده به زیبایی‌های زندگی و جلوه‌های امیدبخش و شادی آفرین حیات نیز توجه داشته و از جمله لذت‌های مطلوب انسان را داشتن زن پارسا و خوش سخن و آمیزگار و یکدل دانسته است (ر.ک: همان: ۱۵۵) چرا که او ظاهر و باطن را با هم می‌بیند و می‌کوشد که تمام حالات صوری و معنوی انسان، هم طراز و یاور یکدیگر تضمین کننده شخصیتی سالم و مفید باشند.

لذت‌های عقلی و روحانی

لذت، دریافت کردن چیزی مناسب و ملایم طبع انسانی است که به عنوان خیر و کمال تلقی شود. مقابل آن الم یا درد است و آن چیزی نامناسب و ناملایم با طبع انسانی است که در آن خیر و کمال نیست. (ر.ک: لاهیجی، ۱۱۲: ۱۳۸۳؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۱۷؛ قاینی، ۱۳۶۴: ۶۱؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰۶)

فیلسوفان و عالمان اخلاق لذت‌ها را به دو گروه حسی و عقلی تقسیم می‌کنند. لذت حسی آن است که حواس انسانی از حصول آن لذت می‌برد و لذت عقلی پدیده‌ای است که به عقل و خرد لذت می‌بخشد. (ر.ک: ابن سینا: ۴۱۷ و ۴۱۶؛ حکیم قاینی: ۶۲ و ۶۱)

شهاب‌الدین سهروردی معتقد است که لذت، قوه عاقله یا نفس ملکی در ادراک امور آسمانی و حقانی است و با لذت‌های حسی شباهتی ندارد. (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۶۹)

اصطلاح ذوق در تداول اهل معرفت همان لذت‌های عقلی است و سعدی هم از این واژه فراوان استفاده کرده است. یکی از لذت‌های شیخ، ذوق خلوت است و می‌دانیم که خلوت از ارکان سیرو سلوک بشمار بوده است. (ر.ک: سعدی، ۱۵۲: ۱۳۶۴)

لذت‌های قلبی یا ذوق درونی سعدی در دو ساحت آفاقی و انفسی جلوه گریست. او در سیر بیرونی جهانی را پر از سماع و وجد و شور می‌بیند (ر.ک: همان: ۹۳) از این رو از آواز پای ستور و دست بر سر زدن مگس و آواز مرغان حتی آواز دولاب مستی می‌کند و ذوق می‌راند (ر.ک: همان) به همین گونه در وجد باطنی و قلبی خود لذت معیت با دوست را می‌چشد. (ر.ک: همان: ۸۹) و این مقام سالکان خاص و باریافتگان حضرت ربوبیت است که صاحب روزه دل اند و روی دل از غیر خدا برتافته‌اند. (ر.ک: همان: ۱۱۶)

تعبیراتی چون می و مستی و میخانه، ناظر بر این لذت ژرف قلبی در سلوک الهی است. سالک در این مقام، جانش به محبت دوست شعله‌ور است و با یاد او از غیر او خالی است. سعدی این حال ارجمند دشواریاب را در مضمونی بی بدیل بیان کرده که شاید در ادب عرفانی نظیر نداشته باشد و آن شدت توجه و استقراق در ساقی است آن چنان که از می بی خبر است و شراب دیدار دوست به کمال حیرتش افکنده یعنی مستی او از خود ساقی است نه چیزی دیگر: به یاد حق از خلق بگریخته چنان مست ساقی که می‌ریخته (سعدی، ۱۳۶۴: ۸۰)

این مضمون در غزل شیخ نیز آمده است: قدح چون دور من افتد به هشیاران مجلس ده مرا بگذار تا حیران بمانم چشم بر ساقی (سعدی، ۱۳۷۵: ۵۷۵)

اخلاق (حکمت عملی)

نسبت میان عرفان عملی و اخلاق بدین سبب که سیر و سلوک برنامه‌ای برای تهذیب نفس است واقعی‌آشکار است. اما کمتر عارفی به روشنی وقایعیت سعدی از این نسبت دفاع کرده است. از نظر شیخ شیراز سلوک برای اخلاق است و هیچ کار غیر اخلاقی بر سالک روا نیست. او بر طریقت شناسان ثابت قدم به سبب غیبتی ساده خرده می‌گیرد و انسان عاقل را کسی می‌داند که مشغول خود و از جهان و عیب دیگران غافل است. (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۱۵۲)

سعدی در حکایت عارف برجسته‌ایی چون ذوالنون که خود را به عنوان بدترین آدم از شهر تبعید می‌کند تا باران ببارد، زیباترین و اثر گذارترین آموزه اخلاقی را که جهتی اجتماعی دارد مطرح می‌کند و آن فروتنی است. (ر.ک: همان: ۱۲۱) او آن قدر به این صفت اهمیت می‌دهد که آن را عین طریقت و سلوک بر می‌شمرد:

طریقت جز این نیست درویش را که افکنده دارد تن خویش را (همان: ۹۸)

تاکید سعدی بر تواضع شاید بدین سبب است که این صفت نیکو سرچشمه زاینده صفات نیکوی دیگری است که هم در نفس انسانی و هم از جهت تعامل اجتماعی نقش آفرین است. ابیات زیر شاهدهی بر این مدعاست که گذشت از خطای دیگران زاینده تواضع و ستمگری

زاییدهٔ تکبر است و دیدهٔ خدایین که به قدرت حق چشم دارد از ستمگری دور است. (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۱۲۰)

از بهره‌وری‌های اخلاقی سعدی در مسیر عرفان عملی استفاده از اخلاق اجتماعی است. شیخ در حکایت آن کس که بر دانای و خش خرده گرفت از قول او سه فتوا می‌دهد که در روابط اجتماعی بسیار مهم و اثر گذارست و تاثیر روشن و پر ارج سلوک را در زندگی اجتماعی نشان می‌دهد: اول این که اگر عیب جوی ما راست می‌گوید ما از انتقاد او بهره ببریم و خود را اصلاح کنیم. دوم این که اگر دروغ می‌گوید و آن چه را به ما نسبت می‌دهد در ما نیست به آن اعتنا نکنیم و سوم این که نیکوروش باشیم تا زبان بدسگالان را ببندیم. (ر.ک: همان: ۱۱۹ و ۱۱۸) آشکار است که چنین شیوهٔ ارتباطی اولاً درگیری و نزاع اجتماعی را از میان می‌برد، ثانیاً فایده تربیتی و اصلاحگری دارد و ثالثاً خشنودی حق و پاداش بی پایان صبر را در پی دارد چنان که در قرآن آمده است. «انما یوفی الصابرون اجرهم بغير حساب» (۱۰/زمر) بی گمان به شکیبایان پاداش بی اندازه داده خواهد شد.

دفع به احسن

یکی از درخشان‌ترین تعلیمات اخلاقی قرآن کریم که می‌تواند ضامن خوشبختی و سعادت مطلق بشر باشد دفع به احسن است. این شیوهٔ پرفضلیت اخلاقی در آیه ۳۴ سوره فصلت چنین مطرح شده است: «وَلَا تَسْتَوِی الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ۚ ادْفَعْ بِالَّتِی هِیَ اُحْسَنُ فَاِذَا الَّذِی بَیْنَكَ وَبَیْنَهُ عَدَاوَةٌ کَاَنَّهُ وَلِیٌّ حَمِیمٌ». خوبی با بدی یکسان نیست؛ (بدی را) با نیکوترین شیوه دفع کن؛ آن گاه (خواهی دید) آن کس که عداوتی میان تو و اوست (چنان شود) که گویی دوستی صمیمی است.

بدی و خوبی در زندگانی بشری پیوسته جاری است و هر انسانی بی‌تردید با پدیده‌های بد درگیر می‌شود. در این حال امکان دارد که فرد برای رهایی یا تشفی خود دست به کارهایی بزند که شعلهٔ اختلاف و نزاع افروخته‌تر شود. اما با این دستور رحمت محور الهی نه تنها دشمنی از میان می‌رود که به کیمیای محبت به یکدلی و صمیمیت تبدیل می‌شود.

سعدی این روش ارجمند را از لایه‌های بالای قدرت تا روابط مردم عادی و معمولی بسط می‌دهد و در جای جای بوستان بر آن تاکید می‌ورزد. می‌توان این بیت را از تعالیم برجسته و ویژهٔ سعدی در این باب برشمرد:

بدی را بدی سهل باشد جزا اگر مردی احسن الی من اسا
(سعدی، ۱۳۶۴: ۷۱)

در نگاه حکیمانه سعدی، دفع به احسن از خردمندی و سیرت خردمندان است. (همان: ۱۱۶) و دولتی است که حتی افراد بد در سایه آن زندگی می‌کنند (ر.ک: همان) به همین گونه رها کردن این شیوه دور از عقلانیت و خردمندی است. (ر.ک: همان: ۱۰۷)

سعدی این اصل را در لایه قدرت و سلطنت بسیار تعیین کننده می‌داند. او در حکایت پیری که خرش در گل مانده بود و به شاه فحاشی می‌کرد و در آن حال شاه بروی گذشت و بی ادبی او را دید و به رغم توصیه بعضی از اطرافیان که پیشنهاد کشتن او را دادند، بر آن پیر ناتوان رحمت آورد و زر و اسب و قبا و پوستین به او مرحمت کرد، به روشنی شیوه قرآنی دفع به احسن را نشان می‌دهد. (ر.ک: همان: ۷۱) شیخ با نگاه تیز خود به شاه خطاب می‌کند که دشمن را با لطف دربند کن و این کاری است که به شمشیر بر نمی‌آید و سبب می‌شود که در حق تو خیانت و خیانت نکند. (ر.ک: همان: ۶۴)

سعدی حتی در گرماگرم جنگ و انتقام خاطرنشان می‌سازد که وقتی شاه اعلان جنگ می‌کند و شمشیر بیکار برمی‌کشد باید در باطن راه آشتی و صلح را باز گذارد زیرا که مردان جنگی اگر چه در ظاهر می‌جنگیدند اما در نهان صلح‌جو بودند. (ر.ک: همان: ۵۱)

شیخ با حفظ حزم و عقلانیت به شاه پیشنهاد می‌کند که وقتی دشمن به عجز در می‌آید بر او ببخشاید اما به حکم خرد خود را از مکرش نیز در امان نبیند و در این رهگذر از پیران سالخورده و اندیشه آنان بهره مند شود. (ر.ک: همان: ۴۸)

گسترش فرهنگ سلوک و حکمت عملی

از شاهکارهای سعدی گسترش فرهنگ سلوک و اخلاق عارفان در جامعه حتی تا ژرفای دربار و لایه‌های قدرت است. اگرچه عارف هم عصر اونجم‌الدین رازی در کتاب مرصادالعباد فصلی در سلوک ملوک آراسته (ر.ک: رازی، ۱۳۶۵: ۴۳-۴۱۱) و کوشیده است به افسار سیر و سلوک قدرت بی‌حد و مرز پادشاهان را تعدیل کند اما کار شیخ شیراز به گونه‌ای دیگر است. زبان زلال و روان و منطق روشن سعدی در جای جای بوستان به دو شیوه، ارباب قدرت را مورد خطاب قرار می‌دهد یکی آن که در نتیجه‌گیری از رخدادهای عبرت آموز سخن خود را

به خیرخواهی و رعیت‌پروری و عدالت‌گستری پادشاه سوق می‌دهد و دیگر آن که به شیوهٔ التفات او را مورد توجه و مخاطب خود قرار می‌دهد.

در داستان ملک صالح که به رسم عرب با روی نیم بسته در شهر می‌گشت و دو درویش را یافت که شب نخفته بودند و از شاه انتقاد می‌کردند. صیگاهان پادشاه هر دو را احضار کرد و بسیار بنواخت. سعدی از زبان ملک صالح به نزدیکان خود می‌گوید:

من آن کس نی‌ام کز غرور چشم ز بیچارگان روی درهم کشم
(سعدی، ۱۱۲: ۱۳۶۴)

سعدی با بیان این داستان که زاهدی به سبب دوستی شاهان به دوزخ رفت و پادشاهی به علت دوستی درویشان به بهشت، تمام هم و غم ارباب قدرت را متوجه بیچارگان و درماندگان می‌کند و عملاً قدرت پادشاه را در خدمت نیازمندان و بیچارگان قرار می‌دهد. (ر.ک: سعدی، ۱۳۷۵: ۷۰) او اگر به شاه هم دعا می‌کند به سبب درویش صفتی و درویش دوستی او است. (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۴: ۸)

آشکار است که اگر پادشاه دارای چنین صفاتی هم نباشد با این دعا و بیان آن رخدادهای عبرت آموز اصلاح می‌شود و عملاً در مسیر خدمتگزاری و فایده بخشی قرار می‌گیرد. به جرات می‌توان گفت که کمتر کسی چون سعدی با تصویر و توصیف مرگ و نیستی و گذرایی دنیا، طلسم قدرت و چیره دستی را شکسته باشد، چنان که در طعن به ظهیرالدین فاریابی که سروده است:

نه کرسی فلک نهد اندیشه زیر پای تا بوسه بر رکاب قزل ارسلان دهد
چنین اعتراض می‌کند:

چه حاجت که نه کرسی آسمان نهی زیر پای قزل ارسلان
مگو پای عزت بر افلاک نه بگو روی اخلاص بر خاک نه
(سعدی، ۱۳۶۴: ۹)

و این شیوهٔ تربیت و هشداردهی در قصاید او نیز فراوان است و در این میدان چنان تاخته که هم‌آوردی برای او متصور نیست:

ای پادشاه شهر چو وقت فرا رسد تو نیز با گدای محلت برابری
(سعدی، ۱۳۷۵: ۶۹۴)

و یا آن چه محکم و قاطع قصیده‌ای به امیرانکیانو خطاب می‌کند و در هر بیت سفارشی تربیتی و اخلاقی مطرح می‌نماید. (ر.ک: همان: ۶۶۷)

وصول به توحید حقیقی و لقای الهی

غایی‌ترین مقصد سیر و سلوک رسیدن به مقام توحید حقیقی و نفی ماسوی الله است که توحید عارفان است. مشرب سعدی نیز توجه و ایمان ژرف به یکتایی پروردگار و ذوق این مقام است: به طاعات پیران آراسته به صدق جوانان نوخاسته که ما را در آن ورطه یک نفس ز ننگ دو گفتن به فریادرس (سعدی، ۱۳۶۴: ۱۹۵)

شایسته بیان است که توحید عارفان با توحید عوام کاملاً متفاوت است. شیخ سیدحیدر آملی در رساله نص النصوص فی شرح الفصوص خاطر نشان می‌سازد که توحید عارفان توحید وجودی است در برابر توحید عوام که توحید الوهی است. او معتقد است که تمام تقسیماتی که از توحید مطرح کرده‌اند همچون توحید ذاتی، صفاتی، فعلی، عینی، حقی و ذوقی همه مربوط به توحید وجودی است (ر.ک: سیدحیدر آملی، ۱۳۶۷: ۳۵۹) به باور او موحد حقیقی کسی است که واجب را با ممکن و ممکن را با واجب ببیند و این مقام کامل‌ترین و جامع‌ترین مرتبه توحید است. (ر.ک: همان: ۳۶۰)

سعدی در جهان طوفانی کثرت‌ها، واقعیت‌های زندگی را نکته به نکته و مو به مو در آثار خود باز می‌نماید و در عین حال روی دل به آستان ربوبیت و الوهیت دارد چرا که هستی را در جلوه جمال ازل فانی می‌بیند.

به حقش که تا حق جمالم نمود دگر هر چه دیدم خیالم نمود (سعدی، ۱۳۶۴: ۸۲)

شیخ در داستان: «ثنا گفت بر سعد زنگی کسی» خاطر نشان می‌سازد که وقتی سعد به آن خواهنده، سکه‌های زر عطا کرد بر آن سکه‌ها نقش «الله و بس» بود. همین که چشم خواهنده بر این عبارت افتاد جانش به سوی حق به پرواز در آمد و خلعت شاهی را به در آورد و شوریده سر در بیابان نهاد. سعدی از زبان او دقیقاً توحید وجودی را تعریف می‌کند:

به آخر ز تمکین الله و بس نه چیزم به چشم اندر آمد نه کس (همان: ۹۱)

اما پر ارج‌ترین ثمرهٔ سلوک در مقام توحید وجودی، دیدار حق است که سعدی بر مشرب امام عارفان حضرت امیرالمومنین علیه السلام از آن دم زده است. حضرت امیرالمومنین در حدیث معروف حقیقت و بیان درجات قرب تا دیدار حق تصریح می‌فرماید که سالک به جایی می‌رسد که سبحات جلال الهی بی‌اشارت بر او کشف می‌گردد. حسین بن حسن خوارزمی در کتاب جواهرالاسرار و زواهرالانوار تصریح می‌کند که «...تمامی کتاب مثنوی با شرحش بلکه مولفات اولین و آخرین از خواص رب العالمین شرح این کلمات {حدیث حقیقت} است.» (حسین بن حسن خوارزمی، بی‌تا، ج ۱: ۴۱).

به نظر سعدی سالک به جذبهٔ عشق و گام طلب، طلبکار عهد الست می‌شود و با بال محبت به آستان جلال الهی واصل می‌شود و این نهایت کمال و غایت آفرینش انسان است. که «نماند سراپرده الاجلال» (سعدی، ۱۳۶۴: ۳)

نتیجه‌گیری

آن چه از میراث عرفان عملی از ذکر و فکر و خلوت و عبادت به سعدی رسیده تقریباً مورد قبول اوست و در جای جای بوستان بر آن‌ها انگشت تأیید نهاده است. اما تفاوت عمده در مکتب سعدی این است که او ابزار و اهداف سیر و سلوک را در دو ساحت فردی و اجتماعی می‌بیند و شخصیت سالک را آمیزه‌ای از کمالات صوری و معنوی می‌داند. بزرگترین هنجار شکنی سعدی توجه او به نقش آفرینی اجتماعی سالک است و چنان بر این امر تأکید می‌ورزد که طریقت را در خدمت خلق منحصر کرده است. به همین گونه آثار و نتایج سیر و سلوک را در ساحت اجتماعی و حتی لایه‌های قدرت و سلطنت بازبینی می‌کند تا آن جا که شاه درویش دوست را به بهشت و زاهد شاه دوست را به دوزخ می‌فرستد. بدین ترتیب او با گسترش فرهنگ سلوک در تمام لایه‌های اجتماعی و توجه ویژه به نقش آفرینی سالک در زندگی، دوره‌ای «نوتعریف» در عرفان عملی پدید آورده که تا روزگار او بی‌سابقه است. مولفهٔ دیگر این دورهٔ نوتعریف محوریت اخلاق و حکمت عملی به عنوان برآیند سلوک است.

پی‌نوشت‌ها

۱. سیرو سلوک با عرفان عملی را در این ابواب از رسالهٔ کشف المحجوب می‌توان دید؛ باب لبس المرقعات ۵۹/، باب الطهاره ۴۲۴/، باب التوبه ۴۲۹/، باب الصلاة ۴۳۹/، باب الصوم ۴۶۹/، باب الحج ۴۷۹/ فی الصحبه مع

آدابها و احکامها/۴۹۱، بیان منطقهم و حدود الفاظهم/۵۳۹، باب السماع/۵۷۱. (تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۳)

۲. مرحوم دکتر محمد این ریاحی مصحح مرصالعباد در بخش توضیحات این رساله (ص ۶۰۶) درباره رساله‌ای که غزالی در باب قلب نوشته چنین نظر داده است: « نام آن در تذکره الاولیا (چاپ خرداد ۱۳۳۶، تهران، ص ۱۲) نیز آمده است ولی در فهرست آثار امام محمد غزالی دیده نشد. ظاهراً جزو ابواب احیاء علوم الدین است. باب فی شرح عجایب القلب، نجم‌الدین رازی در مرصالعباد (ص ۱۹۴) از این کتاب سخن گفته و ظاهراً ملامحسن فیض کاشانی کتاب القلب خود را که بخشی گران سنگ از مجموعه «المحجۃ البیضا» اوست با استفاده از رساله غزالی نوشته است.

۳. واژه دل در کلیات سعدی ۱۸۹۵ مرتبه تکرار شده که ۳۱۹ مرتبه آن در بوستان آمده است. سنایی غزنوی چند باب حدیقه الحقیقه را به شناخت و شناساندن و گران سنگی دل اختصاص داده است (سنایی غزنوی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۴۶۰ تا ۴۴۷) این چند بیت نمونه‌ای از بینش او در باب دل است:

دین ندارد کسی که اندر دل	مر ورا نیست مغز دل حاصل
...باطن تو حقیقت دل توست	هر چه جز باطن تو باطل توست
دین ز دل خیزد و خرد ز دماغ	دین چو روز آمد و خرد چو چراغ

(همان: ۳۴۰ و ۳۳۹)

۴. من عرف نفسه... در بحارالانوار (ج ۲: ۳۵ و ج ۵: ۴۵۶ و ج ۶۱ صفحه ۹۱ و ۹۹ و ج ۶۹: ۲۹۳) به عنوان حدیث نبوی نقل شده است. شیخ سید حیدر آملی در کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار (ص ۳۰۸) آن را از قول حضرت رسول اکرم نقل کرده، اما در غررالحکم و دررالْحکَم (ص ۷۳۴) به عنوان حدیث علوی آمده است. در خزینه الامثال تالیف حسین شاه متخلص به حقیقت (ص ۱۸۹) به عنوان مثل ذکر شده است. البته بسیاری از آیات و احادیث در زبان فارسی و عربی به عنوان امثال کاربرد پیدا کرده است و این در زبان، امری طبیعی است. استاد فروزانفر در احادیث مثنوی (۱۶۷) آن را به حضرت امیرالمومنین (ع) نسبت داده است.

۵. واژه ملکوت در اصطلاح لغویان به معنی عزت و سلطنت بزرگ است. این کلمه مبالغه در ملک (به ضم اول) است (المنجد) جرجانی در رساله تعریفات (ص ۱۰۰) و ابن عربی در اصطلاح الصوفیه (ص ۱۶) و عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات (ص ۱۳۶) ملکوت را غیب و یژه ارواح و نفوس معنی کرده‌اند.

۶. از توصیه‌های جالب سعدی در معالجه پرخوری پیشنهاد نوعی مشارطه است و آن چنین است که شخص به تدریج این عادت پرآسیب صوری و معنوی را با کم خوری تدریجی از میان بردارد.

به کم کردن از عادت خویش خورد	توان خویشتن را ملک خوی کرد
------------------------------	----------------------------

(بوستان: ۱۳۳)

۷. حضرت امیرالمومنین علیه السلام در نامه به مالک اشتر می‌نویسند: «اشعر قلبک الرحمة للرحمة و المحبة لهم و اللطف بهم و لاتکونن علیهم سبعا ضارياً یغتتم اکلهم فانهم صنفان: اما اخ لک فی الدین و اما نظیر لک فی الخلق»

پوششی از مهربانی به شهروندان و دوستی آنان و ریزنگری در نیکوکاری به ایشان بر دلت بیوشان و هرگز مباد برسر ایشان درنده ای شکاری باشی که خوردنشان را غنیمت شماری ؛ زیرا آنان دو دسته‌اند: یا برادری هستند هم دین با تو و یا همانندی برای تو در آفرینش. (سیدرضی، ۱۳۹۴: ۴۴۵)

منابع

کتاب‌ها

قرآن کریم.

آملی، سیدحیدر. (۱۳۶۸). *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

آملی، سیدحیدر. (۱۳۶۷). *نص النصوص فی شرح الفصوص*، تهران: توس.

ابن سینا. (۱۳۶۳). *الاشارات و التنبيهات*، حسن ملکشاهی، تهران: سروش.

ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۶۷). *اصطلاحات الصوفیه*، حیدرآباد: جمعیت دایرةالمعارف عثمانی.

بدلیسی، عماربن یاسر. (۱۳۹۴). *صوم القلب*، محمدیوسف نیری، تهران: مولی.

تمیمی آمدی، عبدالواحد. (۱۳۳۷). *غررالحکم و دررالککم*، محمد انصاری، قم: دارالکتاب ایران.

جرجانی، میرسیدشریف. (بی تا). *تعریفات*، بیروت: دارالسور.

حقیقت، حسین شاه. (۱۳۷۹). *خزینة الامثال*، تهران: دانشگاه تهران.

حکیم قاینی. (۱۳۶۴). *رسایل عرفانی و فلسفی حکیم قاینی*، تهران: علمی و فرهنگی.

خوارزمی، حسین بن حسن. (بی تا). *جواهرالاسرار و زواهرالانوار*، اصفهان: مشعل.

رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۵). *مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد*، تهران: علمی و فرهنگی.

سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۶۴). *بوستان*، تهران: امیرکبیر.

سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۷۵). *کلیات*، تهران: ناهید.

سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۶۲). *العروة لاهل الخلوه و الجلوه*، تهران: مولی.

سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. (۱۳۹۷). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تهران: سخن.

سهروردی، ابوالنحیب. (۱۳۶۳). *آداب المریدین*، تهران: مولی.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۳). *تلویحات (ضمن مجموع مصنفات)*، تهران: پژوهشگاه علوم

انسانی و مطالعات فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۳). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۰). *فتوت‌نامه (ضمن رسائل جوانمردان)*، تهران: معین.
سیدرضی، ابوالحسن محمدبن الحسین. (۱۳۹۴). *نهج‌البلاغه*، سیدمحمد جعفری، تهران: نشر و تحقیقات ذکر.

عطارنیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۳). *منطق‌الطیر*، تهران: سخن.
غزالی، محمد. (۱۳۱۹). *کیمیای سعادت*، تهران: کتابخانه مرکزی.
غزالی، محمد. (۱۳۹۸). *زاد‌آخرت*، قم: انتشارات ادبیات.
فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۴۷). *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر.
کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲). *فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف*، محمد خواجوی، تهران: مولی.

کبری، نجم‌الدین. (۱۹۵۷). *فوائج الجمال و فواتح الجلال*، ویسپادن: فرانتر شنایدر.
لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۸۳). *گوهرمراد*، تهران: سایه.
مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ ق). *بحارالانوار*، بیروت: موسسه الوفا.
معلوف، لوئیس. (۱۹۸۶ م). *المنجد*، بیروت: دارالمشرق.
مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۴). *مثنوی معنوی*، تهران: بهاباد.
نسفی، عزیزالدین. (۱۳۵۹). *کشف‌الحقایق*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۱). *الانسان الکامل*، تهران: کتابخانه طهوری.
هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳). *کشف‌المحجوب*، تهران: سروش.

References

Books

The holy Quran.

Amuli, Seyyed Haidar. (1989). *Jame-al-Asrar wa Manba-al-anvar*, Tehran: scientific and cultural publication. [In Persian]

Amuli, Seyyed Haidar. (1988). *Nass-al-Nosus*, Tehran: Toos. [In Persian]

Attar of Nishapour, Farid-al-din Mohammad. (1960). *Mantiq-al-tair*, Tehran: Sokhan. [In Persian]

Badlisi, Ammar-Ibn-Yasser. (2015). *Fasting of the heart, Introduction*, Trans. and research by Mohammad Yousof Nayyeri, Tehran: Molly. [In Persian]

Forouzanfar, Badiozzaman. (1969). *Ahadith-i-Mathnawi*, Tehran: Amir khabir. [In Persian]

- Ghazali, Mohammad. (2019). *Zaad-E-Akherat*, Qom: Literature Publication. [In Persian]
- Ghazali, Mohammad. (1941). *Kimiaye Saadat*, Tehran: central library. [In Persian]
- Haghighat, Hossein, Shah. (2001). *Khazinat-al-amsal*, Tehran: Tehran university. [In Persian]
- Hakim Ghayeni. (1986). *Mystic and philosophic Compilation*, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
- Hojviri, Ali-Bin-Otman. (2005). *Kshf-al-Mahjub*, Tehran: Soroush. [In Persian]
- Ibn-Arabi, Mohy-al-din. (1989). *Estelahat-al-sufiyeh*, HeidarAbad: Ottoman Encyclopedia Society. [In Persian]
- Ibn-sina. (1985). *Al-Esharat Wa-al-tanbihat*, Terans. Malekshahi hassan, Tehran:Soroush. [In Persian]
- Jorjani, Mir seyyed Sharif. (No Date). *Tarifat*, Beirut: Dar-al-sorour. [In Persian]
- Kashani, Abd-al-Razzagh . (1994). *Dictionary of Mystic Idioms*, Tehran: Molly. [In Persian]
- Kharazmi, Hossain-ebn-Hassan. (No Date). *Javaher-al-Asrar wa zawaher-al-Anwar*, Isfahan: Mashal. [In Persian]
- Kobra, Najm-al-din . (1957). *Fawaeh-al-jamal wa Fawateh-al-Jalal*, Vispaden: Frantz Schinder. [In Persian]
- Lahiji, Abdolrezzagh. (2004). *Gohar Morad*, Tehran: Sayeh. [In Persian]
- Majlesi, Mohammad Bagher. (1983). *Behar-al-Anvar*, Beirut:Alvafa Foundation. [In Persian]
- Malouf, Louis. (1986). *Al-Munjid*, Beirut:Dar-al-Mashregh. [In Persian]
- Mowlavi, Jalal-al-Din. (1995). *Mathnavi*, Tehran: Behabad. [In Persian]
- Nasafi, Aziz-al-Din. (1992). *Al-Ensan-al-Kamel*, Tehran: Tahoori library. [In Persian]
- Nasafi, Aziz-al-Din. (1980). *Kashf-al-Haghayegh*, Tehran: Book translation and publishing company. [In Persian]
- Razi, Najm-al-Din. (1986). *Mersad-al-Ebad*, Tehran: Scientific and cultural. [In Persian]
- Saadi, Mosleh-al-Din. (1985). *Boostan*, Tehran: Amir kabir. [In Persian]
- Saadi, Mosleh-al-Din. (1996). *Kolliyat*, Tehran: Nahid. [In Persian]
- Sanaei Ghaznavi, Majdood-ebn-Adam. (2018). *Hadighat-al-Haghighah*, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Semnani, Alla-al-Dowleh. (1983). *Al-orvat-le-ahl-al-khalvah-va-al-Jalvah*, Tehran: Molly. [In Persian]
- Seyyed-Razi. (2015). *Nahj-al-Balagha*, Ttans. Seyyed Mohammad Mehdi Jafari, Tehran: zekr publication and researches. [In Persian]
- Suhrawardi-zia-al-Din Abu-Najib. (1984). *Adab-al-Moridin*, Tehran: Molly. [In Persian]
- Suhrawardi, Shahab-al-Din. (1994). *Talvihat*, Tehran: Institute of humanities and cultural studies. [In Persian]
- Sohrwardi, Shahab-al-Din. (1991). *Fotowat Name*, Tehran: Moein. [In Persian]
- Sohrawardi, Shahab-al-Din. (1994). *Compilation of Sheikh-e-Eshragh's works*, Tehran: Research Institute of liberal arts. [In Persian]

Tamimi Amadi, Abd-al-vahed. (1958). *Ghorar-al-Hikam-Va-Dorar-al-kelam*, Mohammad Ansari, Qom: Dar-al-ketab-Iran. [In Persian]

practical mysticism in Saadi's Boostan

Marzieh Attaran¹, Dr. Mohammad Yousef Nayiri²

Abstract

Although these actions are different in various mystical dynasties, they all emphasize remembrance, contemplation, solitude, worship, and the necessity of the existence of mentors, and Saadi has accepted these general principles. But innovations and breaking norms emerged from him, which are almost unprecedented until his time. In Saadi's view, the most important means of conduct or practical mistakes is to serve the people to the point where he has specialized it to the importance of serving the people and through this, his way of mysticism is formed in social interactions and the main ethics, and these two central principles are also included in the goals of conduct, as he considers both individual perfections and social roles. These two principles indicate a period of "redefinition" in Saadi's way of mysticism. The basic components of this course are paying special attention to the principle of service, spreading the culture of behavior in all social layers from the common people to those in power and royalty, and at the same time reaching the position of existential monotheism and encountering God, which is the highest level of human perfection. With these prerequisites, Saadi considers the seeker of Allah to be a mixture of the perfections of form and meaning. And he has paid attention to both the construction of individual and social character of man.

Keywords: Ehsan, means of conduct, service to people, existential monotheism, ethics.

¹. PhD Student in Persian Language and Literature, Shiraz University, Shiraz, Iran. sadaf_attaran@yahoo.com

². Professor of Persian Language and Literature, Shiraz University, Shiraz, Iran. (Corresponding Author). m.nayyeri110@yahoo.com

