

فصل‌نامه علمی جستارنامه ادبیات تطبیقی

سال پنجم، شماره پانزدهم، بهار ۱۴۰۰

بررسی تطبیقی اندیشه‌های «خردگرایی انسان» و «دوگانگی جسم و جان»

از دیدگاه سعدی و الکساندر پوپ

شادی محی‌الدین قمش‌های^۱؛ جلال سخنور^۲ (نویسنده مسئول)

صص (۵۹-۸۷)

چکیده

مقاله حاضر توصیف و تحلیل تطبیقی اندیشه‌های «خردگرایی انسان» و «دوگانگی جسم و جان» از دیدگاه سعدی، شاعر کلاسیک قرن سیزدهم میلادی ایران و الکساندر پوپ، نویسنده و شاعر برجسته قرن هجدهم انگلستان بر اساس مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی است. بررسی آثار سعدی و پوپ نشان می‌دهد که یکی از مهم‌ترین اشتغالات ذهنی این دو شخصیت بزرگ شناخت ماهیت انسان بوده است و در این زمینه اندیشه هر دو شاعر از دو سرچشمه مهم دین و فلسفه نشئت گرفته است. اهمیت تحقیق در این است که با مقایسه اشعار سعدی و پوپ می‌توان به نوع نگرش این دو نویسنده به ذات انسان در دو فرهنگ متفاوت دست یافت. همچنین از این بررسی می‌توان زمینه‌های مشترک و بین‌رشته‌ای ادبیات و مذهب و فلسفه را در ادبیات فارسی و انگلیسی نشان داد. یافته‌های این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به دست آمده است. این مقاله نشان می‌دهد که هرچند سعدی و الکساندر پوپ به دو فرهنگ و دو مذهب و پیشینه تاریخی کاملاً متفاوت تعلق دارند اما در تأملات بنیادی و اندیشه‌های زیربنایی با هم مشابهت دارند.

واژگان کلیدی: بوستان، گلستان، الکساندر پوپ، خردگرایی، دوگانگی جسم و جان

۱- گروه زبان و ادبیات انگلیسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

shadi.ghomshei@gmail.com

۲- استاد زبان و ادبیات انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، ایران. (نویسنده)

مسئول (sokhanvar@sbu.ac.ir)

۱- مقدمه

۱-۱. بیان مسأله

مطالعه در فرهنگ‌های بزرگ جهان نشان می‌دهد که شناخت ماهیت انسان در قلب همه پژوهش‌های فکری و معنوی جای داشته است و آن سخن مشهور از غیبگوی معبد دلفی که گفته است «خود را بشناس» همچنان به اجماع در دستور کار زندگی انسان‌ها قرار دارد (اسکات، ۲۰۱۵: ۱۳۸). با این وجود، پاسخ به این پرسش بنیادی پیوسته در سراسر قرون گذشته موضوع بحث گسترده‌ای در حلقه فیلسوفان و روان‌شناسان و متکلمین و الهیون و نیز شاعران و ادیبان بوده است و در عین حال با همه پراکندگی، دامنه بحث به گونه‌ای است که می‌توان همه را در دو اردوی بزرگ مشخص جای داد. اردوی نخست که تحقیق حاضر بر نگرش آنان متمرکز است به گروه روح‌گرایان و باورمندان به فطرت الهی انسان تعلق دارد. این گرایش به طور کلی مورد پذیرش صحیفه‌های مقدس دینی و بیشتر متفکران بزرگ و شاعران جهان در همه اعصار بوده است. در طرف دیگر اردوی دوم قرار دارد که همه ماده‌گرایان و ناباوران به هرگونه حقیقت الهی در مورد انسان را در بر می‌گیرد. در دوران اخیر نگرش این اردوی منکران به سبب رشد اندیشه‌های مکاتب مدرنیسم و پست‌مدرنیسم تقویت شده است.

سعدی و الکساندر پوپ دو شاعر و متفکر اصیل و بزرگانند که هر یک نماینده سنت‌ها و فرهنگ روزگار خود هستند و در ادبیات شرق و غرب از اعضای پایدار و استوار اردوی نخست به شمار می‌آیند. علاقه و رسالت مشترک آنها در معرفی انسان انگیزه اصلی در انتخاب دو شاعر و انجام این تحقیق است. این دو شاعر روحانی در همه ابعاد و اوصاف انسانیت سخن گفته‌اند و نقل قول‌های رایج آنها هر یک در زبان خود بخشی از گفتمان‌های روزمره مردم را تشکیل داده است و ای بسا که عامه مردم از انتساب آن سخنان به شاعر ملی خود بی‌خبر باشند. اما سعدی و پوپ از زمان خود تا به امروز پیوسته مورد ستایش اندیشمندان و پژوهشگران ادبی بوده‌اند. چنانکه ضیاء موحد، نویسنده و پژوهشگر معاصر ایرانی، ابراز داشته: «سهمی که سعدی در حفظ و اشاعه زبان فارسی دارد با هیچ شاعر دیگر ایران مگر فردوسی قابل قیاس نیست» (موحد، ۱۳۹۲: ۲۱). رینولد نیکلسون، خاورشناس انگلیسی نیز در قطعه شعری ستایش‌آمیز سعدی را با هوراس، شاعر

بزرگ روم باستان، هم‌ردیف دانسته است (نیکلسون، ۱۹۸۷: ۱۵۶). جاناتان سویفت، نویسنده و طنزپرداز معاصر پوپ، از استعداد و نبوغ او با حیرت گفته است: «هیچ بیتی از اشعار پوپ را نخواندم جز آنکه با حسرت آرزو کردم ای کاش من گوینده آن بودم» (سویفت، ۱۷۳۱: ۵). همچنین لرد بایرون، شاعر رمانتیک قرن نوزدهم، از پوپ به عنوان «بی‌عیب‌ترین شاعران، بلکه می‌توان گفت انسان‌ها» یاد کرده است (کمپ، ۲۰۰۴: ۲۲۴). پوپ در شمار یکصد شخصیت نابغه جهان که هرولد بلوم، نویسنده و منتقد ادبی نامدار و معاصر آمریکایی، معرفی کرده است جای دارد. (بلوم، ۲۰۰۲: ۲۶۸). قرن هجدهم را در غرب عصر «خرد و روشنگری» نامیده‌اند و «انسان» مبحث اصلی مطالعات قرن هجدهم انگلستان بوده است (ر.ک: یوحنا، ۱۳۸۶: ۵۵). چنانکه عصر سعدی نیز مبحث «انسان» محور اصلی شعر و فلسفه بوده است و آثار مولانا و عطار از آن حکایت می‌کند. جان دی یوحنا اشاره کرده است: «در دوره خردگرایی محبوب‌ترین شاعر فارسی در میان انگلیسی‌زبانان سعدی بود که احساسات عالی همراه با واقع‌گرایی ستودنی‌اش با خردگرایی دنیای آن روز و روحیه کلی آن دوره هماهنگی کامل داشت» (همان: ۳۰).

مقاله حاضر نشان می‌دهد که سعدی و پوپ چه نقشه‌ای از ماهیت و جوهر ذات انسان ترسیم کرده‌اند و این تصاویر تا چه حد از عوامل و تأثیرات خارجی یعنی بحث‌های فلسفی و مذهبی شکل گرفته است. این مقاله به تحلیل دو اندیشه بنیادی در ماهیت انسان یعنی «خردگرایی» و «دوگانگی جسم و روح» در فرهنگ غرب و شرق و در اشعار سعدی و پوپ می‌پردازد. در بخش اول مقاله، سابقه این نگرش‌ها در دو فرهنگ شرق و غرب دنبال می‌شود و در بخش دوم، نمونه‌هایی از این بحث‌ها در اشعار سعدی و منظومه‌های پوپ تحلیل می‌گردد. همچنین این مقاله می‌کوشد که پیوستگی میان سنت‌های اسلامی و مسیحی را آشکار کند.

۱-۲. اهمیت و ضرورت پژوهش

اینگونه پژوهش‌های تطبیقی امروزه از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. یکی از آنها «ایجاد و توسعه و گسترش روابط و تعاملات فرهنگی است» (انوشیروانی، ۱۳۸۹: ۱۵) و دیگر اینکه «ادبیات تطبیقی از مرزهای زبانی و سیاسی و جغرافیایی می‌گذرد و بر اشتراکات فرهنگی و انسانی بین ملل مختلف تأکید می‌ورزد» (همان: ۱۶).

۳-۱. پیشینه پژوهش

آثار و اندیشه‌های سعدی و الکساندر پوپ تاکنون موضوع تحقیقات بی‌شماری بوده است و کتاب‌ها و مقالات متعددی دربارهٔ این دو نویسنده نوشته شده است اما موضوع مقاله حاضر در این میان مورد توجه نبوده است. در بین آثاری که دربارهٔ سعدی و اندیشه‌های او نوشته‌اند می‌توان به برخی از موارد زیر اشاره کرد:

کتاب «سعدی» به قلم ضیاء موحد ابعاد گوناگونی از زندگی و افکار و هنر شاعری و نویسندگی سعدی را مورد بحث و تحقیق قرار داده است. کتاب «حدیث خوش سعدی» اثر عبدالحسین زرین‌کوب به زندگی سعدی و شرایط زمان او پرداخته است. «ذکر جمیل سعدی» مشتمل بر مقالات گوناگون در سه جلد است که تحقیقات گسترده‌ای در زمینه‌های گوناگون آثار سعدی بدست می‌دهد. بسیاری از این مقالات به مضامین اخلاقی و اجتماعی در «بوستان» و «گلستان» و تأثیر سعدی از قرآن و آیین کشورداری از دیدگاه او و موضوعات دیگر پرداخته‌اند. همچنین حمید یزدان‌پرست در کتاب «آتش پارسی» شرح جامعی بر اوضاع و احوال و اندیشه‌های سعدی داده است. کتاب «در قلمرو سعدی» نوشته علی دشتی علاوه بر تحلیل کلی اجتماعی و اخلاقی آثار سعدی، بحث‌های زیبایی‌شناسی و سبک‌شناسی در نثر و شعر او را نیز طرح کرده است. در زمینه تطبیقی، سعدی تاکنون با حافظ، متنبی، ویلیام شکسپیر، ساموئل جانسون، رابیندرانات تاگور و برخی نویسندگان دیگر مقایسه شده است.

در میان مهم‌ترین کتاب‌هایی که دربارهٔ آثار و اندیشه‌های الکساندر پوپ نوشته شده است می‌توان به کتاب «پوپ و طبیعت انسان» به قلم جفری تیلوتسون و تحقیقات متعدد پت راجرز، یکی از معروف‌ترین پوپ‌شناسان معاصر، اشاره کرد. همچنین مقدمه مفصل تام جونز بر اثر مشهور پوپ به نام «مقاله‌ای در باب انسان» بحث کاملی راجع به دیدگاه‌های شعری، درون‌مایه‌ها، ساختار متن، پذیرش اجتماعی و ارزیابی مجدد جایگاه این اثر در تاریخ است. جان بارنارد در کتابی با عنوان «پوپ: میراث انتقادی» همهٔ نقدهایی که از نوشته‌های پوپ توسط نویسندگان و خوانندگان برجستهٔ زمان او و پس از او شده است را گرد آورده است. جی داگلاس اتکینز نیز در کتابی با عنوان «دیدگاه کاتولیکی پوپ:

خالی از تعصبات فرقه‌ای» بر جایگاه دینی پوپ تمرکز کرده است. در زمینه تطبیقی، پوپ تاکنون با نویسندگانی چون عبید زاکانی، فرانسیس تامپسون و ویلیام وردزورث مقایسه شده است.

۱-۴. روش پژوهش

یکی از حوزه‌های محبوب ادبیات تطبیقی مضمون‌شناسی است که به مطالعه مضمون مشترک در آثار متفاوت می‌پردازد. ادبیات تطبیقی دارای دو مکتب اساسی است: مکتب فرانسوی و آمریکایی. در مکتب نخست، پس از اثبات رابطه تاریخی بین دو فرهنگ، پژوهشگر به بررسی ارتباط ادبی در بین آثار گوناگون می‌پردازد. در مکتب دوم، علاوه بر اینگونه بررسی‌ها بدون پیش شرطی برای ارتباط و تعاملات بین نویسندگان، پژوهشگر به مطالعه ارتباط ادبیات با سایر حوزه‌های دانش مانند دین، تاریخ، فلسفه، جامعه‌شناسی، نقاشی، موسیقی و غیره می‌پردازد (انوشیروانی، ۱۳۸۹: ۱۲-۱۳). پژوهش حاضر در دسته دوم جای دارد. پس از گردآوری اطلاعات و انجام مطالعات کتابخانه‌ای، نویسندگان به بررسی و مقایسه مضمون «خردگرایی انسان» و «دوگانگی جسم و جان» در آثار سعدی و پوپ به روش توصیفی-تحلیلی می‌پردازند.

۲- بحث

در مکتوبات مقدس مسیحی و صحیفه قرآن گزارش مشابه و هماهنگی از ماهیت انسان ارائه شده است که در دو اندیشه حاکمیت خرد و جاودانگی روح انسان نیز سریان دارد. همچنین در فلسفه سنتی شرق و غرب این همگونی به چشم می‌خورد و همه جا صحبت از اصالت عقل و تاکید بر تخفیف تن و رجحان روح است. سعدی و الکساندر پوپ هر دو در یک فضای دینی و فرهنگی پرورش یافتند و دو نماینده برجسته این سنت‌ها بوده‌اند.

۱-۲. ماهیت انسان در آیین‌های دینی و حکمت‌های سنتی غرب

اردوی سنتی باورمندان به فطرت و طبیعت الهی انسان در غرب، پژوهش در ماهیت انسان را با آیه معروف کتاب مقدس آغاز می‌کنند که گفته است: «خداوند انسان را به

صورت خود آفرید» (انجیل / ۲۷) و این اندیشه خط هدایت همه گفته‌های متأخر در باب انسان را تشکیل می‌دهد. همچنین در ادب انگلیس این اندیشه «مشابهت نخستین میان انسان و پروردگارش» مکرر در آثار گوناگون ادبی آمده است و چه بسیار شکوه‌ها شنیده می‌شود از اینکه انسان‌ها به سبب انحراف از مسیر ارزش‌های انسانی اندک اندک از آن شباهت نخستین دور شده و گویی این پیوند و همگونگی را از دست داده‌اند (ر.ک: یانکرز، ۱۹۶۷: ۳۰).

از بنیادی‌ترین اندیشه‌ها در زمینه ماهیت انسان، برخورداری انسان از «عقل» و اعتقاد به «دوگانگی جسم و روح» است. فلسفه عقل‌گرایی بخش مهمی از معرفت‌شناسی است و آن مشتمل بر نظریاتی است که اندیشمندان در باب کیفیت حصول دانش عرضه کرده‌اند. چارلی هونمان در این زمینه توضیح داده است که «خردگرایی کلید فهم ساختار نهایی واقعیت و حقیقت است اما برای مسائلی که خرد می‌تواند با تعقل بدان پاسخ گوید حد و مرزی است. عمیق‌ترین علم به واقعیت از طریق درون‌نگری برای انسان میسر می‌شود» (هونمان، ۲۰۱۰: ۱۰). خردگرایان بر این باورند که دانش معینی از طریق عقل در دسترس همه بشریت است و بدین وسیله ما می‌توانیم برای پرسش‌های اساسی زندگی پاسخ بیابیم. گروه خردگرایان در این نظر با هم متفق‌اند که انسان‌ها با اندیشه‌های بسیاری که در سر دارند به دنیا می‌آیند و ذهن آدمی می‌تواند با بهره‌گیری از خرد به نتایج درستی از واقعیت دست یابد. می‌توان گفت که بحث خردگرایی در میان یونانیان باستان با فلاسفه کلاسیک به خصوص افلاطون آغاز شده است. افلاطون در شمار نخستین فیلسوفانی است که برای یافتن معنی زندگی از تأملات عقلانی بهره گرفته‌اند. او بر فضیلت و برتری عقل بر قوای ذهنی تأکید کرده است. در کتاب مکالمات «منون» افلاطون نظریه معروف «یادآوری» در علم را طرح کرده است. بر طبق این نظریه انسان‌ها همگی از دانشی درونی و فطری برخوردارند که از طریق یادآوری خاطرات ازلی بدست می‌آید. در این نگاه دانش چیزی جز یادآوری نیست. سقراط، سخنگوی مکالمات افلاطون، برای اثبات این نظریه نشان می‌دهد که چگونه می‌توان حضور دانش ریاضی را در ذهن یک برده بی‌سواد مشاهده کرد.

او از منون می‌پرسد «از خود بیرون آوردن دانستن [دانش]، جز به یادآوردن است؟» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۷۲).

در این نگرش ذهن آدمی یک صفحه یا لوح سفید بدون نقش، چنانکه پیروان اصالت تجربه مانند جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) و توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) می‌گویند، نیست بلکه ذهن آدمی با نقوش بسیاری از دانش آکنده شده که آماده بهره‌برداری است. این نظریه را افلاطون در کتاب بعدی خود «فایدون» دنبال کرده و آنجا از سرچشمه این دانش سخن گفته است و این بحث او را به نظریه جاودانگی روح می‌کشاند. با توجه به همین پیش، نظریه مثل افلاطونی تاکید می‌کند که این دانش فطری از صورت‌های مثالی را می‌توان با بهره‌گیری از عقل حاصل کرد. در کتاب «فایدون» سقراط این پرسش را طرح می‌کند که «پس تنها از راه اندیشه و تعقل نیست که حقیقت هر چیزی بر او روشن می‌گردد؟» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۶۲). در اینجا نیز افلاطون باز تاکید می‌کند که از طریق همین نیروهای ذهنی است که آدمی می‌تواند مثال‌های ثابت («ثابتات ازلیه» به تعبیر حکمای اسلام) از صورت‌های جهان حقایق را بدست آورد.

افلاطون در بخش چهارم کتاب «جمهوریت» سه جزء متفاوت را در روح تشخیص می‌دهد که یکی «جزء خردورز و حسابگر» و یکی دیگر «جزء میل و شهوت» که تعقل نمی‌پذیرد و یک «جزء روحانی» که از جهان مجردات یعنی روح است. افلاطون بر آن است که هر فرد هنگامی در مقام اعتدال است که این سه عنصر در وجود او به هماهنگی می‌رسند. از نظر او «زمامداری حق خرد است زیرا خرد جزء دانای روح است و از راه اندیشه همواره در پی آن است که سعادت تمام روح را تأمین کند» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۹۶۴). بر طبق این نظریه، جزء عقل باید حاکم باشد و جزء روحانی باید آن را همراهی کند تا آن جزء خواهنده یا شهوت بیش از حد به اشتغالات اسراف‌گرایانه جسمانی نپردازد. نیروی نظام‌بخش با قوه شهوت در ستیز است تا هوس‌ها و آرزوهای او را در حد تعادل نگه دارد. بدین‌سان اجزای روح بر دوام در این فشار و کشمکش قرار دارند از آنکه شهوات آدمی را به جوانب گوناگون می‌کشاند.

اندیشه‌های افلاطون بر بسیاری از فیلسوفان پس از خود اثر گذار بوده است. ارسطو شاگرد افلاطون چنین می‌اندیشید که گزینش‌های زندگی آدمیان تنها از طریق الهامات درونی حاصل نمی‌شود بلکه استدلال عقلی نیز در آن سهیم است. ارسطو در تلاش برای جدا کردن انسان از سایر جانداران، انسان را «حیوان خردورز» خوانده و بر این باور است که عنصر تعقل خاص انسان است که او را به سوی بهترین گزینه‌ها سوق می‌دهد. (ر.ک: ارسطو، ۱۳۳۷: ۶-۷). این فلسفه خردگرایی در قرن هفدهم با اندیشه‌های دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) اسپینوزا (۱۶۷۷-۱۶۳۲) و لایبنیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) از نو شکل گرفت. بحث بنیادی دیگر در ماهیت انسان «دوگانگی جسم و روح» است. در اردوی باورمندان به فطرت الهی انسان مهم‌ترین اندیشه دوگانگی جسم و جان و جاودانگی روح است و تمرکز اصلی کتاب مقدس بر این سخن است که آدمی این جسم مجسم نیست بلکه مرکب از دو جوهر مستقل به نام روح و جسم است و درواقع مرگ روح از جسم جدا می‌شود و به اصل خود که متعلق به عالم روحانی است باز می‌گردد (جامعه / ۷).

در حکمت مغرب زمین اندیشه دوگانگی جسم و روح با سخنان صریح افلاطون درباره جاودانگی روح و استقلال جوهری او نسبت به جسم آغاز می‌شود. اگرچه که پیش از افلاطون نیز این اندیشه‌ها توسط فیلسوفان پیش از سقراط به گونه‌های مختلف بیان شده است. از نگاه افلاطون روح نامیرا و جاودانه است و پیش از هبوط در قالب جسمانی آگاهی و آشنایی‌هایی با عالم صورت (در معنای ارسطویی) دارد و هنگامی که به عالم تن هبوط می‌کند خاطراتی از آن صورت‌های کلی با خود می‌آورد و این همان نظریه «خاطرات ازلی» است که پدیده‌هایی چون هنر، موسیقی، خلاقیت و الهام را توجیه می‌کند. این نظریه طبیعتاً با اندیشه جاودانگی روح گره خورده است. این دیدگاه در چندین کتاب از مکالمات افلاطون به خصوص «فایدون»، «فایدروس» و «جمهوریت» به تفصیل بحث شده است. در مکالمه «فایدون» افلاطون به روشنی اعلام کرده است که مرگ چیزی «جز جدایی و رهایی روح از تن» نیست (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۶۴). افلاطون در این کتاب خوانندگان را از آلودگی‌های جسمانی برحذر داشته و گفته است:

در زندگی فقط وقتی می‌توانیم اندکی به حقیقت نزدیک شویم که به حد امکان کاری به کار تن نداشته باشیم و جز مقدار ضروری به آن نپردازیم و نگذاریم طبیعت تن روح ما را آلوده سازد بلکه تا می‌توانیم خود را از آن برکنار نگاه داریم تا خدا ما را از آن رهایی بخشد. (همان: ۴۶۳)

چنانکه در این بخش از کتاب آمده افلاطون بر اهمیت و برتری روح بر بدن تأکیدی قوی و صریح کرده است. افزون بر اینکه در همین مکالمات افلاطون روح را جاودانه و بدن را فانی و گذرا خوانده است و او در این بخش از نو چنین اعلام می‌دارد که:

روح خدایی و سرمدی و بسیط و توانا به تفکر است و همواره همان می‌ماند و یکسان عمل می‌کند در حالی که تن فناپذیر و موقت و از تفکر ناتوان است و هرروز به حالی دیگر در می‌آید. (همان: ۴۸۱)

در همین بحث عموماً چنین تلقی می‌شود که عقل جزء مایملک روح است و هنگامی بهترین عمل را می‌کند که بدن مزاحم آن نشود (همان: ۴۶۲). افلاطون در آغاز رساله «فایدروس» بر جاودانگی روح تأکید می‌کند و استدلال می‌آورد که:

آن‌چه پیوسته در جنبش است فنا نمی‌پذیرد. چیزی که جنبشش از دیگری است و در عین حال چیز دیگری را می‌جنباند، همین که جنبشش به پایان رسد حیاتش پایان می‌پذیرد. پس تنها چیزی که خود خود را می‌جنباند [چون هرگز از خود جدا نمی‌شود] جنبشش پایان نمی‌یابد. (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۲۳۳)

علاوه بر این موجود خودکار (که تحرکش ذاتی است) سرچشمه‌ای است که همه حرکت‌های دیگر از او نشئت می‌گیرند و این حرکت آغازی ندارد زیرا در آن صورت نمی‌تواند سرچشمه همه حرکت‌ها باشد و در نتیجه موجود خودکار تباهی ناپذیر است و

هیچ پایانی نیز نخواهد داشت (همان). سپس افلاطون به شرح و تفصیل در باب ماهیت روح می‌پردازد و در این کار از «تمثیل ارابه» کمک می‌گیرد و توضیح می‌دهد که روح از سه بخش تشکیل می‌شود: یک ارابه‌ران و دو اسب و این سه بخش نظیره‌ای است از آنچه افلاطون در «جمهوریت» آورده است. ارابه‌ران مهار دو اسب بالدار را به دست دارد اما این ارابه‌رانی از دید افلاطون کاری مشکل و پر مشقت شمرده می‌شود. بال اسبان همان سه وصف الهی است که زیبایی و دانایی و نیکویی را تشکیل می‌دهد و این هر سه غذای روح است اما وقتی آنها با تغذیه شر و آلودگی پرورش یابند بال‌ها فرو می‌ریزد و در این حال اسب سفید به سوی بالا حرکت می‌کند و اسب سیاه ارابه‌ران را به سمت زمین سوق می‌دهد. ارابه‌ران می‌تواند پیش از آنکه اسب‌ها بال‌های خود را از دست بدهند نگاهی به حقایق جاوید و ابدی بیندازد و در این حال روح بر زمین هبوط می‌کند و در زندان تن اسیر می‌گردد (همان: ۵-۱۲۳۴).

۲-۲. ماهیت انسان در فرهنگ اسلامی

انسان بنا بر قرآن دارای نیروی عقلانی است که به کمک آن اندیشه می‌کند تا به نتایج درست دست یابد و قرآن آدمیان را برای رسیدن به نتایج درست به تفکر دعوت می‌کند تا هیچ چیز را بدون استدلال عقلی نپذیرند (ر.ک: بقره/ ۱۱۱). در قرآن اندیشیدن، تفکر، تشخیص، درک و تأمل تقریباً مترادفند و می‌توان اشارت قرآنی را به انسان‌های صاحب بصیرت و انسان‌های با تمیز و تشخیص در کنار آن واژه‌ها قرار داد (ر.ک: نحل / ۱۲). قرآن همچنین بر این عقیده است که انسان می‌تواند از طریق مشاهده درون به دانش دست یابد و سرآفرینش انسان و جهان را درک کند. چنانچه آمده است: «محققاً در خلقت آسمان و زمین و رفت و آمد شب و روز (بر وجود حق و علم و قدرت و حکمتش) روشن دلایلی است برای خردمندان عالم» (آل عمران / ۱۹۰). آنان که در آفرینش جهان ژرف تأمل می‌کنند در می‌یابند که این نظام شکوهمند باطل و بیهوده نیست. در آیه بعد قرآن تأکید می‌کند که تنها کسانی جهان را بی‌غرض و هدف و لهُو و بازیچه می‌دانند که در کار جهان نمی‌اندیشند (ر.ک: همان: ۱۹۱). در قرآن کلمه عقل در جایی به کار نرفته و هر چه هست مشتقات عقل از قبیل یعقلون، نعقل و امثال آن است. عبارت «آیا تعقل

نمی‌کنید؟» که در گوشه و کنار قرآن مکرر آمده است نشان می‌دهد که انتظار آفریدگار از همه انسان‌ها این است که در کارها تعقل کنند و حکم عقل را معیار درستی و نادرستی و خوبی و بدی قرار دهند. اندیشه «دوگانگی جسم و روح» مکرر و به صراحت در قرآن تاکید شده است. در مورد جسم تصریح شده که: «خدا زمین و آسمان‌ها را به حق (و به نظم احسن اتقن) آفرید و شما آدمیان را به زیباترین صورت برنگاشت و بازگشت همه خلایق به سوی اوست» (تغابن / ۳) و در مورد روح آمده که خداوند آن را از عالم امر و ساحت جاودانگی آفریده که هیچگاه زاده نمی‌شود و نمی‌میرد بلکه به سوی خدا باز می‌گردد (ر.ک: الاسراء / ۸۵).

در دوران اولیه اسلام، فیلسوفان در اندیشه‌ها و استدلال‌های خود بسیار تحت تأثیر سرچشمه‌های سنتی قرار داشتند و آن سرچشمه‌ها را در وهله اول قرآن و سپس متفکران یونانی به خصوص افلاطون و ارسطو و حکمای مشاء تشکیل می‌دادند. فیلسوفان اسلامی علی‌رغم مکاتب متفاوت فکری اتفاق نظر داشتند که انسان موجودی خردورز است و نسبت به ماهیت علم نیز نماینده یک مکتب عقل‌گرا بودند. در فلسفه اسلامی سرچشمه اصلی همه دانش‌ها عقل و خرد است اما شیوه بیان و واژه‌ها و اصطلاحات وابسته به حکمت از فلسفه یونان به خصوص مکتب ارسطو تأثیر پذیرفته است.

در قرن دهم میلادی آثار متعددی از افلاطون و ارسطو به عربی ترجمه شد و فارابی و ابن سینا و خواجه نصیر طوسی، نمایندگان فلسفه اسلامی در شرق، تفسیرهایی بر این آثار نوشتند. فارابی با عنوان «معلم ثانی» بعد از ارسطو در دنیای اسلام شهرت یافت و ابن سینا و خواجه طوسی هر دو در اندیشه‌های خود از او متأثر بودند. فارابی نظریه «تجلی» خود را بر اندیشه‌های نوافلاطونی استوار کرد. از نظر فارابی سه جوهر «عقل، روح و ماده» که یک تثلیث فلسفی را تشکیل می‌دهند از تجلیات خدا هستند (ر.ک. فارابی، ۱۳۲۲: ۴۱-۵۱). برای فارابی عقل‌گرا، این توجیه که آفرینش از عدم پدید آمده است معقول و مقبول نیست بلکه آفرینش از دیدگاه او همان تجلی خداوند است که در پرده انوار الهی پنهان بوده است و انسان خردمند آن را در می‌یابد (همان: ۱۹). ابن سینا نیز در نمط سوم کتاب «اشارات و تنبیهات» عقل را به مثابه جوهری که معنویت و روحانیت انسان را تشکیل

می‌دهد معرفی می‌کند. از دیدگاه او عقل جوهری است مستقل از ماده و بی‌نیاز از جوهر جسمانی که به ذات خویش قائم است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۶۱). این گوهر کار اصلیش «تمیز» است. در فرهنگ اسلامی قرآن اعلام می‌دارد که خداوند انسان را خلیفه خود بر روی زمین قرار داد و برای احراز این مقام قدسی همه اسماء الهی یعنی خصلت‌ها و اوصاف پروردگار را به او تعلیم داد و از روح خود در گِل آدم دمید و به همه فرشتگان و من جمله شیطان (او نیز پیش از نافرمانی در شمار فرشتگان بود) امر کرد که آدم را سجده کنند و بدین‌سان برتری انسان را بر همه فرشتگان نشان داد (ر.ک: بقره / ۳۴-۳۰). نگاه فیلسوفان و شاعران سنتی ادب پارسی به انسان از این آیات الهام گرفته است. همین نکته که خداوند از روح خود در آدم دمید مهم‌ترین تکیه‌گاه برای دوگانگی جسم و روح است و بنا بر قرآن سرنوشت انسان چنین مقدر شده است که اندک‌زمانی در قالب جسمانی زیست کند و سپس به اصل خود بازگردد (ر.ک: یس / ۵۱-۴۴). در الهیات اسلامی بحث روح و جسم نخستین بار توسط فارابی در کتاب «فصوص الحکمه» طرح و بحث شده است. فارابی و ابن سینا، هر دو، دوگانگی مطلق روح و جسم را تأکید کرده‌اند. فارابی در فص ۳۱ چنین آورده است که:

وجود تو سرشته از دو گوهر است یکی از آن دو دارای شکل و صورت و کیفیت و کمیت است و دستخوش حرکت و سکون و مکان و پذیرای قسمت است و آن ماده بدن تو است و آن دیگر را هیچ یک از این اوصاف نیست و بی‌نیاز از این اعراض است و در اصل حقیقت با گوهر بدن مشارک نیست و آن گوهر روح مجرد است تن را همه کس ببند و شناسد اما گوهر جان را تنها قوه عاقله تواند شناخت و قوه واهمه آن را انکار کند پس وجود تو مجموعه‌ایست از عالم خلق و عالم امر یا جهان طبیعت و مافوق الطبیعه چه آنکه جسم از جهان ماده است «یعنی عالم خلق» و روح از اقلیم مجرد است «یعنی عالم امر». (فارابی،

بدین سان در همین فص کوتاه تکلیف دوگانگی روح و جسم را که یکی مجرد و دیگری مقید است به صراحت بیان کرده است؛ همچنین ابن سینا در کتاب «اشارات و تنبیهات» یک برهان وجودی بر اثبات روح آورده است. ابن سینا همین نظر فارابی را در نمط سوم کتابش با عنوان «نفوس زمینی و آسمانی» تکرار کرده است و دلایلی بر اثبات وجود روح به عنوان هویتی مستقل و جدا از جسم ارائه کرده است. دلیل نخستین به ادراک فطری و احساس درونی باز می‌گردد. این اثبات معروف به «انسان معلّق در فضا» است که آدمی فارغ از هر گونه انگیزش‌های بیرونی می‌تواند هستی خود را درک کند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۵۹).

در نظر ابن سینا روح جوهری است که مدیر جسم است. (همان: ۱۷۹). ابن سینا همچنین در قصیده بسیار کوتاه و مشهوری به نام «قصیده عینیه» که به عربی سروده داستان سفر روح را به عالم تن و ساحت جسم حکایت کرده است (ر.ک. رئوفی مهر، ۱۳۸۵: ۴۰) و این شعر با گزارشی که افلاطون از همین سفر ارائه کرده کاملاً هماهنگ است.

۲-۳. زیربنای فرهنگی و دینی سعدی و الکساندر پوپ

سعدی «از یک خاندان شافعی مذهب که همه قبیله آن عالمان دین بودند برخاسته بود» (زرّین کوب، ۱۳۸۳: ۱۵). او پس از حمله مغول به ایران، شیراز را به مقصد بغداد ترک کرد و آنجا در مدرسه نظامیه که از مراکز علمی بزرگ آن روزگار بود تحصیل کرد. در این مرکز سعدی هم با زبان و ادبیات عرب آشنا شد و هم مکاتب گوناگون کلامی و تفسیری اسلامی را آموخت. آثار نظم و نثر سعدی نشان می‌دهد که اندیشه‌های او از دو سرچشمه سنتی نشئت گرفته است. نخست قرآن که مهم‌ترین مرجع آیینی اوست و دوم مجموعه سنت‌های فلسفی اسلامی که خود از فرهنگ یونانی تأثیر پذیرفته بود. سعدی با گرایش فطری بشردوستانه خود از میان تمام مباحث بحث در «ماهیت انسان» و معرفی دنیای درون و بیرون او را محور اصلی اندیشه‌های خود قرار داد.

الکساندر پوپ در سال ۱۶۸۸ در شهر لندن و در خانواده‌ای کاتولیک به دنیا آمد و تا هنگام مرگ نیز یک مسیحی کاتولیک باقی ماند. زندگی او همواره زیر فشار قانونی که

کاتولیک‌ها را از بسیاری حقوق اساسی محروم می‌کرد قرار داشت. از جمله این حقوق می‌توان به حق آموزش، حق رای و حق سکونت در نزدیک‌تر از ده مایل فاصله با لندن و وست مینستر را نام برد. آتربری، اسقف انگلیکان و از دوستان نزدیک پوپ، او را در نامه‌ای تشویق کرد تا به کلیسای انگلیکان ملحق شود اما پوپ تغییر مذهب را نپذیرفت زیرا معتقد بود که این تغییر مشکلی را حل نخواهد کرد. او مصمم بود که در چتر حمایت دین خانوادگی‌اش بماند زیرا به خوبی آگاه بود که «روح و جوهر همه ادیان و مذاهب یک چیز بیش نیست» (یانگ، ۲۰۰۷: ۱۲۲). پوپ را مانند سعدی «یک شاعر طراز اول دینی و روحانی شناخته‌اند» (اتکینز، ۲۰۱۳: ۸). پوپ از تفسیرهای تعصب‌آمیز صحف مقدس پیروی نمی‌کرد درحالی‌که به اصل کتاب ایمان عمیق داشت. پوپ به دوست و نویسنده شرح حالش جوزف اسپنس تاکید کرده بود که به نظر او «حقیقت را تنها باید از متن کتاب مقدس، عریان و بی نقاب چنانکه در پیش چشم همگان بدون کشمکش‌های مفسران و اضافات اصحاب مدرسه، آموخت» (اسپنس، ۱۸۵۸: ۲۲۰). اتکینز اشاره کرده است که تأکید پوپ بر کلیات اندیشه دینی برای پرهیز از افتادن در دام جزئیات مورد اختلاف بوده است (ر.ک: اتکینز، ۲۰۱۳: ۲۷۳). پوپ در دوران نوجوانی با زبان یونانی و لاتین از طریق کشیش خانوادگی آشنا شد اما بیشتر دانش او از راه مطالعه فردی حاصل شد. او آنچنان‌که خود بیان کرده همه آثار نویسندگان کلاسیک یونان و روم را با لذت مطالعه کرده بود (اسپنس، ۱۸۵۸: ۱۴۶). بعضی از این آثار چون حماسه «ادیسه» هومر و تغزلات هوراس را پوپ به زبان انگلیسی برگردانده است. باورهای دینی پوپ و تأثیر مطالعات کلاسیک او تقریباً در همه آثارش به‌خصوص در منظومه «مقاله‌ای در باب انسان» مشاهده می‌شود. عصر پوپ دوره شکوفایی طنزنویسی بوده است و پوپ نیز سهم مؤثری در این شکوفایی با آثاری همچون «تراج طره مو» و «حاکمیت ابلهان» داشته است.

۲-۴. نقش «عقل و خرد» در وجود انسان

خرد به مثابه مهم‌ترین موهبت الهی خدا به انسان همه جا در آثار سعدی ستایش شده است. سعدی یکی از رسالت‌های خرد را هدایت انسان به وجود آفریدگار می‌داند و این تأکید از قرآن و روایات اسلامی است. او در یکی از قصایدش شرح می‌دهد که زیبایی و

توازن و نظم در طرح طبیعت، انسان خردمند را به آفریدگار جهان هدایت می‌کند و به بیان دیگر، کسانی که خردمندانه می‌اندیشند و در کارها تفکر و تدبیر می‌کنند به هدف بزرگ الهی و طرح کلی آفرینش ایمان می‌آورند. از دیدگاه سعدی خداوند هزاران پدیده زیبا را برای همین آفریده است که مردمان به سوی آفریننده این زیبایی رهنمون شوند:

نقّاش وجود این همه صورت که پرداخت تا نقش ببینی و مصوّر پرستی
(مصفاً، ۱۳۸۳: ۵۸۴)

چندین هزار منظر زیبا بیافرید تا کیست کو نظر ز سر اعتبار کرد
(همان: ۶۳۷)

این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود هرکه فکرت نکند نقش بود بر دیوار
(همان: ۶۴۶)

سعدی از آنجا که مستغرق در قرآن بوده است آیاتی را که در این زمینه «هدایت از طبیعت به آفریدگار» در قرآن آمده کم و بیش در استدلال‌های شاعرانه خود منظور داشته است. از نظر سعدی عقل افزون بر این هدایت کلی، انسان را در همه ابعاد زندگی یاری می‌بخشد. او در آغاز فصل هفتم «بوستان» وجود انسان را به شهری تشبیه کرده است که نفس ناطقه آدمی پادشاه آن است و عقل یا خرد مقام وزیر و مستشار دارد. در چنین شهری اگر عقل زمام امور را در کف گیرد، دیگر قوای امدادی انسان مانند شور و ذوق و عواطف او در کار عقل مداخله نمی‌کنند بلکه وجود انسان شهری آراسته و نظام‌مند می‌گردد که همه قوا به فرمان عقل وظیفه خاص خود را در این شهر انجام می‌دهند:

وجود تو شهری است پر نیک و بد تو سلطان و دستور دارا خرد
رضا و ورع نیکنامان حر هوی و هوس ره زن و کیسه بر
هوا و هوس را نماند ستیز چو بیند سرپنجه عقل تیز
(مصفاً، ۱۳۸۳: ۲۷۵)

ضرورت حاکمیت عقل در اشعار دیگر سعدی نمایان است و او همه جا کوشیده است تا مشکلات انسانی را از راه‌های معقول و منطقی حل کند. او معتقد است مردمی که

در حقیقت نیک و بد و تصمیمات بنیادی زندگی تفکر و تأمل می‌کنند و آنگاه در کارها تصمیم می‌گیرند بهتر از آنانی هستند که نسنجیده و بی‌مشورت عقل در امورات زندگی نظر می‌دهند و انتخاب می‌کنند. دو نمونه از توصیه‌های کوتاه و الهام‌بخش سعدی در این باره چنین است:

مزن تا توانی [بی‌تامل] به گفتار دم نکو گوی گر دیر گویی چه غم
اول اندیشه وانگهی گفتار پای بست آمده است و پس دیوار
(مصفا، ۱۳۸۳: ۸)

سعدی بر این اندیشه است که خیر و شر را به طور کلی باید با عقل سنجید نه صرفاً با قوانین و دستورات آیین‌ها، خواه در کار دیانت باشد و خواه در حکومت. اگر چیزی شر و فساد شناخته می‌شود بی‌گمان باید منطقی عقلانی پشت سر آن باشد نه آنکه یک مرکز قدرتی بدی و خوبی را تحمیل یا حمایت کند. به عبارت دیگر هرگونه قضاوت باید بر پایه خرد محض صورت گیرد. چنین به نظر می‌رسد که سعدی در این باره اندیشه‌های معتزله را پذیرفته است که حُسن و قبح هر چیز امری عقلانی است و نه شرعی.

سعدی اشارات بسیار دیگر به حاکمیت عقل در مقام معیار قضاوت کرده است. از جمله در باب هشتم «گلستان» به روشنی گفته است: «دو چیز محال عقل است خوردن بیش از رزق مقسوم و مردن پیش از وقت معلوم» (مصفا، ۱۳۸۳: ۱۳۶). اندیشه سعدی این است که هیچ سخنی را برخلاف عقل نباید پذیرفت و آنچه را عقل محال می‌شمارد باید ترک کرد. سعدی خود در مقام یک خردمند همه خطاها و کجروی‌ها را محصول فقدان عقل می‌شمارد. در این زمینه در حکایتی چنین آورده است:

جالینوس ابلهی را دید دست در گریبان دانش‌مندی زده و بی‌حرمتی همی کرد و گفت
اگر این دانا بودی کار وی با نادان بدینجا نرسیدی.

دو عاقل را نباشد کین و پیکار نه نادانی ستیزد با سبک‌سار
اگر نادان به وحشت سخت گوید خردمندش به نرمی دل بجوید
دو صاحب دل نگه دارند مویی همیدون سرکشی آزرم جوئی
وگر بر هر دو جانب جاهلانند اگر زنجیر باشد بگسلانند

(مصفا، ۱۳۸۳: ۸۲)

در این حکایت کوتاه سعدی چندین کلمه کلیدی را در پیوند با عقل به کار گرفته است. کلماتی مانند «خردمند»، «دانشمند»، «جاهل» و «ابله» که همه از ارادت او به آستان عقل سخن می‌گویند و نشان می‌دهد که چگونه قضاوت او در باب خوبی و زشتی کاملاً بر عقل تکیه دارد. حضور و فقدان عقل در همه فضایل و رذایل نقش اصلی را بازی می‌کند و یکی از فضایل آدمی هنر سخن گفتن است. سخن گفتن بارزترین نشان توانایی آدمی برای تعقل است. نام دیگر عقل در زبان فارسی «تمیز» است که اشاره به تشخیص نیک و بد دارد و سعدی این واژه را مکرراً در «گلستان» و «بوستان» مترادف عقل به کار برده است. ابیات زیر از فصل اول «گلستان» مثال روشنی از این کاربرد به دست می‌دهد:

مسکین خر اگرچه بی تمیز است چون بار همی برد عزیز است
گاو و خران باربردار به ز آدمیان مردم آزار

(همان: ۲۶)

سخن سعدی این است که اگر آدمی بهره‌گیری درست از عقل خود نکند از همین حیوان کم شعور نیز مقامش کمتر است. در حکایتی دیگر از «بوستان»، سعدی در بیان فضیلت سخن گفتن آدمیان را دعوت می‌کند که این فضیلت را در مسیر راستی و درستی به کار گیرند زیرا یک حیوان بی‌زبان و بی‌سخن از انسانی که سخن ناصواب می‌گوید پایین‌تر است و همه را بر حذر می‌دارد که:

به نطق است و عقل آدمی زاده فاش چو طوطی سخن‌گوی نادان مباش

(مصفا، ۱۳۸۳: ۲۷۷)

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

(همان: ۵۶۱)

در دیباچه «گلستان» و نیز فصل پنجم کتاب که تمام در فضیلت خاموشی است سعدی نکات بیشتری درباره این موهبت الهی و ضرورت بهره‌گیری درست از آن آورده و در آنجا گفته است که صرف سکوت کردن کمالی نیست مگر آنکه موافق با عقل باشد:

اگر چه پیش خردمند خامشی ادب است به وقت مصلحت آن به که در سخن کوشی
 دو چیز طیره عقل است دم فرو بستن به وقت گفتن و گفتن به وقت خاموشی
 (همان: ۵)

در عین حال عقل هرچند در همه شئون زندگی مطاع و محترم است اما هنگامی که به مفاهیم متعالی چون خدا، عشق و شور و شادی می‌رسد حیران می‌شود و سکوت می‌کند. از نگاه سعدی فرمان عقل در سراسر اقلیم زندگی باید متابعت شود مگر هنگامی که به ساحت معانی روحانی همچون عشق و جاودانگی روح اوج گیرد. در این ساحت‌ها عقل که وظیفه‌اش تمایز بین ماهیات و شناخت آنهاست نمی‌تواند کل هستی را در یک مجموعه منسجم و پیوسته ادراک کند. ابیات زیر در باب سوم «بوستان» محدودیت مقام و مرتبه عقل را یادآور شده است:

ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست	بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفتن این با حقایق شناس	ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند	بنی آدم و داد و دد کیستند
پسندیده پرسیدی ای هوشمند	بگویم گرآید جوابت پسند
که هامون و دریا و کوه و فلک	پری و آدمی زاد و دیو و ملک
همه هر چیز هستند از آن کم‌ترند	که با هستیش نام هستی برند

(مصفا، ۱۳۸۳: ۲۲۸)

استدلال سعدی در بیان ناتوانی عقل در یک تمثیل و حکایت دیگری نیز بیان شده است. در این حکایت، او مقام ناچیز یک کدخدای ده را با شکوه و جلال یک پادشاه تمام‌عیار مقایسه کرده است. این حکایت نشان می‌دهد که چگونه مشعل عقل در سطوح تجلیات خورشید محو می‌شود و هنگامی که سلطان از جایی عبور می‌کند افسران و گماشتگان همه معزول می‌شوند (ر.ک: همان: ۹-۲۲۸). سعدی در غزلیات نیز بیش از «گلستان» و «بوستان» به ناتوانی عقل در فهم اسرار عشق و حیات اشاره کرده است. جمله این اشارات ابیات زیر به زبان روشنی حد و مرتبه قضاوت عقل را نشان می‌دهد:

ماجرای عقل پرسیدم ز عشق گفت معزول است و فرمانیش نیست

(مصفاً: ۳۹۳)

فرمان عشق و عقل به یک جای نشنوند غوغا بود دو پادشه اندر ولایتی

(همان: ۵۶۶)

الکساندر پوپ مانند سعدی عقل را چراغ راهنما می‌داند و اساس زندگی را بر پیروی از آن می‌شناسد. بزیل ویلی اشاره کرده که در قرن هجدهم دو مسیر برای شناخت و کسب دانش از دنیای بیرون وجود داشته است که عبارتند از «صحف مقدسه» و «عقل» (ویلی، ۱۹۵۰: ۴). عقل خدای درون همه آدمیان است و «همین عقل درون دیر یا زود انسان‌ها را به حقایق واحدی می‌رساند» (تیلوتسون، ۱۹۵۸: ۱۶).

منظومه بلند پوپ با عنوان «مقاله‌ای در باب انسان» از چهار بخش به هم پیوسته تشکیل شده است که پوپ در آنها به بحث در ابعاد گوناگونی از حیات طبیعی و اجتماعی انسان در مواجهه با جهان پرداخته است. در این چهار بخش پوپ نظرات خود را به ترتیب درباره «جهان آفرینش»، «ذات انسان»، «جامعه انسانی» و «جوهر شادی» طرح کرده و بسیاری از قطعات مشهور و ستایش شده او در این اثر آمده است. پوپ بر این اندیشه تأکید دارد که دانش انسان تنها از راه یافتن بینش به جوهر ذات انسان حاصل می‌شود و هر بحثی باید بر آنچه شناخته و تجربه شده است استوار باشد (پوپ، ۱۹۷۲: ۲۰۲). انسان چون جزئی از آفرینش است با عقل خویش نمی‌تواند به کل احاطه پیدا کند و احوال آن را معلوم دارد اما با استدلال‌های درست می‌تواند به حقیقت‌هایی که در می‌یابد تسلیم شود. چنانکه پوپ گفته است:

سعادت انسان اگر دست یافتنی باشد

در این نیست که به ورای انسان بیندیشد یا عمل کند

زیرا هیچ یک از نیروهای جسمانی یا روحانی او نمی‌تواند

جز آنچه را که فطرت او و وضع خاص او در جهان اجازه می‌دهد چیزی بدست آورد.

(پوپ، ۱۹۷۲: ۱۹۹)

از این رو پوپ بر آن است که انسان باید بر وضعیت خود تمرکز کند و گرنه عقل او تنها به عیب‌جویی از مشیت پروردگار می‌پردازد زیرا به علت قصور و نقصان فهم و نداشتن احاطه به کل چه بسیار پدیده‌ها را معیوب می‌بیند.

پوپ رتبه‌بندی و امتیازات مخلوقات را متناسب و درخور آنها می‌داند و باور دارد که انسان نباید از مراتب و درجات خود ناراضی باشد و انتظار داشته باشد نیروها و امتیازات مخلوقات دیگر را در خود داشته باشد. وجه برتری انسان بر حیوانات این نیست که همه غرایز و خصلت‌های آنها را در خود داشته باشد بلکه همان نیروی «عقل» می‌تواند جایگزین همه کمبودهای خیالی گردد. (ر.ک: پوپ، ۱۹۷۲: ۲۰۰). این حقیقت ما را در مسئله حاکمیت انسان بر حیوانات بینش می‌بخشد. برتری انسان بر ساحت حیوانات از آن است که انسان همان روح و نفس الهی است. این طبقه بندی حیوانات بر حسب مقام و رتبه در کتاب مقدس نیز یادشده است که تصریح می‌کند که «خداوند همه جانوران را هر یک در مرتبه‌ای و با امتیازاتی خاص آفرید و آنگاه به خلقت انسان پرداخت» (سفر پیدایش / ۲۴-۳۱).

پوپ هرچند عقل را در برترین مرتبه هدایت و فهم قرار می‌دهد اما همچنین مانند سعدی آشکار می‌کند که عقل ممکن است در ساحت‌های دیگری از فهم باز ماند و خطا کند و آن ساحت مربوط نگرش‌های کلی بر کل آفرینش است. در قطعه زیر که از معروف‌ترین و محبوب‌ترین اشعار پوپ در شناخت جهان است پوپ چنین می‌گوید:

تمامی طبیعت هنر است که بر تو نامکشوف است؛

و هر آنچه را بخت و اتفاق می‌نامند رهنمون و هدایت است که تو نمی‌بینی؛

و هر ناهماهنگی که در جهان مشاهده می‌شود به حقیقت انسجام و هماهنگی است که تو آن را در نمی‌یابی؛

و هر آنچه در ساحت نسبت‌های جزئی شر و ناموزون می‌نماید در نظام کل همه خیر و خوبی است؛

و علی‌رغم غرور باطل انسان و علی‌رغم قضاوت‌های عقل خطاکار

یک حقیقت کاملاً روشن است و آن این است که هر چه هست بجای خویش نیکوست.

(پوپ، ۱۹۷۲: ۲-۲۰۱)

پوپ مانند سعدی جهان آفرینش را بی‌عیب و نقصان می‌بیند و باور دارد که هر کجا عقل حلقه ارتباط را در نمی‌یابد باید خود را به مشیت کلی تسلیم کند. درست است که عقل جزئیات را در نمی‌یابد اما این فهم کلی را پیدا می‌کند که طرح کلی آفرینش درست است. اگر عقل شر و ناموزنی در جهان می‌بیند باید در نظام کل عین خیر و خوبی بپذیرد. فطرت انسانی از دیدگاه پوپ زیر نفوذ دو عنصر بنیادی است. این دو عنصر هر چند هر دو به طور مساوی به انسان خدمت می‌کنند اما هر یک تحت سیطره دیگری هست. این دو عنصر یکی «عقل یا خرد» است و آن یک نیروی الهی است که تمیز و تشخیص جمله اشیاء از اوست و عنصر دیگر «میل و شهوت سرکش» است که اغلب تمایل به افراط و تفریط نامطلوب می‌کند و حقیقتش همان خودپرستی و هوس و آرزوست. پوپ این تقسیم بندی و واژه‌های مرتبط با این دو قوه را از افلاطون گرفته است. سخن پوپ این است:

دو اصل بر طبیعت انسانی حاکمند:

عشق به خویشتن که عامل انگیزش است و خرد که عامل مهار کردن است
و ما هیچ یک از این دو را به خوبی یا بدی نسبت نمی‌دهیم
زیرا هر یک هدف خود را دنبال می‌کنند: تا به جنبش آیند یا بر همه چیز حاکم شوند
و همه خوبی‌ها به کار درست آنها منسوب می‌شود
و همه بدی‌ها به عملکرد نادرست آنها باز می‌گردد.
عشق به خویشتن که فخر حرکت است بر روح اثر می‌گذارد
و عقل که توازن را می‌سجد بر همه حکم می‌راند.

(پوپ، ۱۹۷۲: ۲۰۴)

پوپ بر این باور است که عشق به خویشتن می‌تواند در صورت‌های گوناگونی ظاهر شود اما علیرغم صورت‌های گوناگون همچنان حقیقت شهوت بر همه آنها جاری است و این شهوات تا هنگامی که در مرزهای مورد تأیید عقل قرار دارند همه به وصف درستی و خوبی ستوده می‌شوند و اگر عقل مهر تأیید بر آن نزند در شمار خصلت‌های ناستوده و رفتارهای ناپسند قرار می‌گیرد. (ر.ک: پوپ، ۱۹۷۲: ۲۰۵). بیان استعاری پوپ این است که

«زندگی انسان شبیه به یک کشتی است که در آن عقل هدایت کشتی را بر عهده دارد و شهوت مانند بادهای تند و سرکش است. بادهای عامل حرکتند و اگر هدایت عقل نباشد ممکن است کشتی غرق شود» (همان). دو استعاره روشنگر سعدی و پوپ از وضعیت انسان بسیار به هم شبیه‌اند.

اندیشه پوپ این است که ساختار وجود انسان در پرده‌هایی از تاریکی و روشنایی پیچیده است اما عقل همان «خدای درونی انسان» است که می‌تواند بین این تاریکی و روشنایی تمیز دهد و این دو عنصر متضاد را با هم آشتی دهد تا در خدمت انسان قرار گیرند. «در طبیعت افراط و تفریط به گونه‌ایست که هر یک از این دو عنصر می‌کوشد که خود را در جهت مقابل دیگری گسترش دهد و در انسان این دو جهت به هم می‌پیوندند و به گونه‌ای سحرآمیز و غیرقابل بیان در خدمت انسان قرار می‌گیرند» (پوپ، ۱۹۷۲: ۲۰۸).

۵-۲. اندیشه دوگانگی جسم و جان

آنچنان‌که اشاره شد دوگانگی جسم و روح نزد «روح‌گرایان» یک حقیقت مسلم شمرده می‌شود. سعدی که در فضای سنت‌های اسلامی پرورش یافته در کنار پند و اندرزها این اندیشه را دنبال کرده و خود به مقام سخنگوی پرشور این نظریه همه جا در آثار خود تاکید کرده است که آدمی را جسمی است و روحی که هر یک جدا و مستقل از دیگری وجود دارند. سعدی مکرر گفته است این قالب جسمانی که آدمیان خود را با آن یکی می‌شمارند حقیقت ذات آنها نیست بلکه جوهر ذات آدمی همان روح است که خودآگاهی او از آن سرچشمه می‌گیرد. بدن از اقلیم زمان و مکان نشئت گرفته و طبق قوانین طبیعت به انگیزش‌های حیاتی پاسخ می‌دهد در حالی که روح از یک طبیعت الهی آفریده شده و طبق آیات مکرری که در قرآن آمده همان نفس یا نفخه الهی است که در آدمی دمیده شده است.

در فصل نهم «بوستان» سعدی وضعیت آدمی را در این ساحت از حیات به پرنده ای تشبیه کرده که زمان کوتاهی در قفس جسم اسیر شده است و هنگامی که روح از این قفس آزاد شود جسم بی‌ارزش می‌شود و نابود می‌گردد و به هیچ وجه راهی برای

بازگرداندن روح به جسم باقی نمی‌ماند. سعدی خطاب به انسانی که خود را همین قالب جسمانی می‌داند گفته است:

خبر داری ای استخوانی قفس که جان تو مرغی ست نامش نفس
چو مرغ از قفس رفت و بگسست قید دگر ره نگردد به سعی تو صید
(مصفا، ۱۳۸۳: ۳۱۱)

در یکی از غزلیات سعدی نیز همین استعاره در بیت آخر آمده است:

سعدی تو نیز از این قفس تنگ‌نای دهر روزی قفس شکسته و مرغش پریده گیر
(همان: ۶۵۳)

در همین فضا شعر بسیار معروف تعلیمی سعدی را درباره فطرت و طبیعت انسان می‌توان روشن‌ترین مثال برای اعتقاد به دوگانگی جسم و روح دانست:

تن آدمی شریف است به جان آدمیت نه همین لباس زیباست نشان آدمیت
مگر آدمی نبود که اسیر دیو ماندی که فرشته ره ندارد به مکان آدمیت
(همان: ۴۰۸)

بزرگداشت روح و تخفیف تن در زمان سعدی همه جا در آثار شاعران و حکیمان همچون مولانا و خواجه طوسی به چشم می‌خورد و می‌توان گفت که یک اصل مسلم به شمار می‌رود. استعاره معروف سعدی برای بیان نسبت جسم با روح این است که روح چون «مسیح» است و تن «مرکب» اوست که حماری بیش نیست و شکوه سعدی این است که چرا مردمان به پرورش و نکوداشت آن مرکب توجه کامل دارند و در مقابل به مسیح خود هیچ نمی‌پردازند چنانکه مسیح یا روحشان از گرسنگی رو به مرگ است و در حالی که جسمشان را فربه و سیراب می‌دارند:

همی میردت عیسی از لاغری تو در بند آنی که خر پروری

(همان: ۲۶۸)

از دیدگاه سعدی اشتغال بیش از حد به لذات جسمانی کار حیوانی است و تنها نابخردان به جانب آن میل می‌کنند. در عین حال سعدی جسم آدمی را به مثابه یک ترکیب بدیع هنری

مکرر ستوده است و آن را در شمار دلایل اثبات وجود آفریدگار آورده است. در فصل هشتم «بوستان» سعدی نظام جسمانی بدن را از دیدگاه یک طبیعت‌شناس نظر کرده و آدمیان را دعوت می‌کند تا بیندیشند که چگونه خداوند یک انگشت را از چند بند به هم پیوسته است و چگونه مهره‌های پشت او یک لخت نیست و چگونه دویست استخوان را درهم طوری بافته که کارآمد و سودمند باشند (رک. مصفا، ۱۳۸۳: ۲۹۳).

در نگاه سعدی ایمان به دوگانگی روح و جسم راه را بر پذیرش جاودانگی روح و تأیید حیات پس از مرگ هموار می‌کند. سعدی چنان غرق در اندیشه جاودانگی است که آن را اصل مسلم می‌شناسد و آن را دلیل روشن و پشتوانه نیرومندی برای تعلیمات اخلاقی خود که بر مبنای اصل جاودانگی و اصل پاداش و جزا استوار است می‌شمارد. چنین ایمانی به جاودانگی همه تعلقات دنیوی را که فانی و گذران هستند کم‌رنگ می‌کند. نمونه‌ای از زیباترین بیان‌های شعری سعدی از بی‌اعتباری دنیا و آرمان‌ها و آرزوهای آن در یکی از قصاید مشهور تعلیمی او به تفصیل آمده است. در مطلع قصیده سعدی انسان و انسانیت را مورد خطاب قرار می‌دهد و او را نسبت به بیهودگی و بی‌ارزشی همه دلبستگی‌های زمانی و مکانی آگاهی می‌دهد و روشن می‌کند که چگونه آدمی در آغاز یک کودک ضعیف شیرخواره است. آنگاه به سوی بلوغ رشد می‌کند و شکوفا می‌شود و پسرکی نوجوان و شاداب می‌گردد و سپس پهلوان میدان جنگ می‌شود. اما همه این احوال و اطوار در گذرند و درنهایت به مرگ منتهی می‌شوند. پس از این درآمد سعدی پند اخلاقی می‌دهد که:

دیر و زود این شکل و شخص نازنین	خاک خواهد بودن و خاکش غبار
این همه هیچ است چون می‌بگذرد	تخت و بخت و امر و نهی و گیرودار
نام نیکو گر بماند ز آدمی	به کز او ماند سرای زرنگار
صورت زیبای ظاهر هیچ نیست	ای برادر سیرت زیبا بیار

(مصفا، ۱۳۸۳: ۶۵۱)

سعدی همچنین اندرزه‌های سودمندی درباره بی‌اعتباری دنیا در قصاید دیگر عرضه می‌دارد و به دنبال آن فضایل اخلاقی و صفات نیک و پسندیده را که در شمار

آرمان‌های جاودانه است توصیه می‌کند و نیز تشویش قیامت و نتیجه اعمال آدمی را در عرصه دیگر برمی‌انگیزد:

خوش است عمر دریغا که جاودانی نیست
بس اعتماد بر این پنج روز فانی نیست
مباش غره و غافل چو میش سر در پیش
که در طبیعت این گرگ گله بانی نیست
(همان: ۵-۶۳۴)

اگر تو ملک جهان را بدست آوردی
مباش غره که ناپایدار خواهد بود
بهشت می‌طلبی، از گنه نپرهیزی؟
بهشت منزل پرهیزکار خواهد بود
(همان: ۴۴-۶۴۳)

روزی که زیر خاک تن ما نهان شود
و آنها که کرده‌ایم یکایک عیان شود
یا رب به فضل خویش ببخشای بنده را
آن دم که عازم سفر آن جهان شود
فی الجمله روح و جسم زهم منفرق شوند
مرغ از قفس برآید و درآشیان شود
(همان: ۶۴۴)

این اندیشه دوگانگی جسم و جان در آثار الکساندر پوپ نیز بسیار پررنگ است. در این زمینه جوزف اسپنس نقل کرده است که پوپ تقریباً تمامی آثار افلاطون را مطالعه کرده بود (ر.ک: اسپنس، ۱۸۵۸: ۲۱۵) و در بستر مرگ نیز ایمان خود را به جاودانگی روح این‌چنین تایید کرد: «من از جاودانگی روح بدان حد اطمینان دارم که گویی این حقیقت را در درون خود مانند یک الهام روشن احساس می‌کنم» (همان: ۲۴۴). بسیاری از شاعران جهان، خواه از خاور یا باختر، کم و بیش از پیروان آکادمی افلاطون هستند و عموماً اعتراف کرده‌اند که به اردوگاه این مکتب تعلق دارند. آنچنان‌که اشاره شد اندیشه دوگانگی جسم و روح در غرب از دو منبع سرچشمه می‌گیرد و آن دو یکی کتاب مقدس و دیگر «مکالمات افلاطون» است و پوپ از هر دو منبع برخوردار بوده است. از یک سو سنت‌های دیانت مسیح او را مجهز کرده که بی هیچ ابهام و شک و تردید به جاودانگی روح ایمان محکم داشته باشد و از سوی دیگر اندیشه شاعران بزرگ و فیلسوفان پیشین بر ایمان او تأثیر داشته‌اند. از زمان رنسانس که اندیشه‌های افلاطونی و نگرش او به روح و جاودانگی آن را مارسیلیو فچینو، حامی بزرگ این

نهضت نوزایی از نو طرح کرد، بسیاری از شاعران و مقاله‌نویسان و نمایشنامه‌نویسان اندیشه‌ جاودانگی روح را بار دیگر تاکید کردند و اعلام داشتند که روح هرگز طعمهٔ عدم نخواهد شد و عقل‌گرایان دورهٔ روشنگری در قرن هجدهم نیز از این اندیشه‌ها دور نماندند. جوزف آدیسون از معاصران پوپ در یکی از نمایشنامه‌های خود با عنوان «تراژدی کاتو» (۱۷۱۳) در نقل قول معروف زیر بیان کرده است که روح و نفس آدمی بر خلاف مخلوقات دیگر از غارت زمان در امان می‌ماند:

ستارگان رنگ خواهند باخت و خورشید خاموش خواهد شد

اما تو ای روح من در یک جوانی نو شکفته خواهی ماند

و از جنگ‌های چهار عنصر و فنای ماده و نابودی جهان‌ها به تو آسیبی نخواهد رسید.

(آدیسون، ۱۷۳۳: ۷۸)

در این زمینه پوپ شعری مقتدر و متعالی با عنوان «گفتگوی یک مسیحی محتضر با روح خویش» (۱۷۱۲) سروده است. این شعر را که در میان قطعه شعرهای مستقل پوپ بسیار ستوده‌اند با تأثیر عمیقی که از ایمان مسیحی در آن است می‌تواند برای هر مسیحی یا پیروان ادیان دیگر و نیز برای همهٔ کسانی که از هر مکتب و گروه از اندیشهٔ مرگ در هراس و تشویش‌اند تسلی بخش باشد و نور امید را در دلها روشن کند. شعر چنین آغاز می‌شود:

ای روح من، ای اخگر حیات‌بخش از آتش آسمانی،

این قالب فانی را ترک کن:

با ترس و وهم و با امید و آرزو و با تردید و تاخیر با بال گشودن و پرواز.

آه از رنج مرگ، آه از این موهبت بزرگ،

ای طبیعت شیفته،

دست از جدال و ستیز بردار

و مرا بگذار تا با دلداری و غمخواری

گام بر حیات تازه بگذارم.

(پوپ، ۱۹۷۲: ۶۵)

در بند اول شعر، مسیحی محتضر به روحش فرمان می‌دهد که قالب ناپایدار جسمانی را رها کند از آنکه جوهر و ذات روح آسمانی و شعله‌ای فنا ناپذیر است. اینک روح می‌خواهد موهبت حیات تازه‌ای را دریافت کند و مرگ را هیچ توانی نیست تا او را بیازارد. در اینجا مسیحی از روح خویش می‌خواهد که نگذارد جسم خاکی مانعی بر سر راه این موهبت و این زندگی نوین ایجاد کند. در بند دوم شعر، مسیحی محتضر نجواهای مبهم فرشتگانی را که همچون خویشاوند و خواهر، روح او را به اقلیم الهی فرا می‌خوانند می‌شنود (ر.ک: همان). آنگاه از روح خویش می‌پرسد:

این چیست که مرا به کلی مجذوب کرده است؟

این چیست که هوش و حواس از من ربوده است؟

این چیست که چشمان مرا بسته و روح مرا در خود غرق کرده و نفس از من بریده است؟

آیا آنچه تجربه می‌کنم همان واقعه مرگ است؟

(پوپ، ۱۹۷۲: ۶۵)

پس از آن مسیحی احساس می‌کند که دنیای پیشین از پشت سر او اندک اندک محو می‌شود و حس می‌کند دروازه‌های بهشت چشم و گوش او را باز می‌کنند تا صدای فرشتگان اسرافیلی را بشنود. آنگاه فرشتگان را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

بال‌های خود را بگشایید

تا من اوج گیرم و پرواز کنم.

ای گور گستاخ پیروزی تو کجاست

که از آن دم می‌زدی؟

ای مرگ، نیش تو کجاست؟

(همان: ۶۶)

سخن پوپ این است که مرگ پایان زندگی نیست بلکه آغازی است از یک حیات تازه بزرگتر و پاک‌تر. دو سطر آخر شعر مستقیماً از کلام پلِ قدیس در نامه‌ای که به قرنطیان

نوشته اقتباس شده است (ر.ک: قرن‌تیان / ۵۵-۵۷). این اندیشه بنیادی جاودانگی روح در آثار مهم پوپ مشاهده می‌شود و محدود به این شعر نیست بلکه پوپ کوشیده است که در یک استعاره رایج، رابطه میان جسم و روح را اینگونه روشن کند که جسم زندانی است که روح در آن اسیر شده است. اگرچه اکثریت روح‌ها در عمر خود گاهی عالم روحانی را از پنجره‌ای می‌بینند اما عموماً همچون زندانیان فسرده در قفس تن گرفتارند. همین استعاره در منظومه «مقاله‌ای در باب انسان» به چشم می‌خورد:

انسان در این عالم هیچ‌گاه به سعادت نایل نمی‌شود

بلکه همیشه در انتظار و امید است که بدین خوشبختی برسد.

روح در رنج و محنت و مهجور از خانه خویش

تنها در فضای امید به زندگی آخرت است که می‌تواند جولانی دهد و احساس آزادی و آرامش کند.

(پوپ، ۱۹۷۲: ۱۹۶)

این قطعه بر امید ابدی انسان به شادی و سعادت که در پیش است تکیه می‌کند.

۳- نتیجه‌گیری

در این مقاله نشان داده شد که هرچند سعدی و الکساندر پوپ متعلق به دو فرهنگ و دو مذهب و دو پیشینه تاریخی کم و بیش متفاوت هستند اما در تأملات بنیادی و اندیشه‌های زیربنایی با هم مشابهتی نزدیک دارند. در آثار هر دو شاعر عقل به مثابه خدای درونی و نیروی هدایت‌بخش است و در چالش‌های انسان با شهوات و خواسته‌های غریزی زمام اعتدال را در دست دارد و آدمی را در موضع درست و مطلوب قرار می‌دهد. عقل از دیدگاه دو شاعر همچنین دارای محدودیت‌هایی در رسالت خود می‌باشد. مقام انسان نزد هر دو شاعر در نقطه اوج ستایش است که او را برترین و بهترین آفریده هستی می‌شناسند و حقیقت ذات او را که همان روح و روان آدمی است پدیده‌ای جاودانه و ازلی و ابدی می‌دانند. توجیه چنین نزدیکی در اندیشه‌های کلی این است که هر دو شاعر در عین دریافت میراث فرهنگی غنی از منابع سنتی خویش، توانسته‌اند دیدگاه جهانی

واحدی را از ماهیت انسان ارائه کنند که مبتنی بر اوصاف مشترک انسانی باشد و توان گفت که به زبان استعاری، ایشان اندیشه‌های واحدی را بر مرکب‌های گوناگون بیان به نمایش آورده‌اند. در عین حال باید گفت که دو شاعر در صورت‌های بیان و ظرایف اندیشه هر یک در نوع خود منحصر به فرد هستند و این تفاوت‌ها به شرایط و نیازهای اجتناب‌ناپذیر تاریخی و فضای اجتماعی باز می‌گردد. به عنوان مثال سعدی و پوپ هر چند در اندیشه دوگانگی جسم و روح اتفاق نظر دارند اما سعدی، که هنرمندی عملگرا است، این دوگانگی را در جهت هدایت‌های اخلاقی و عبرت‌های معنوی و تشویش قیامت و امثال آن بکار گرفته در حالی که پوپ بیشتر نگرش فلسفی داشته و بهره‌برداری‌های اخلاقی و اجتماعی نکرده است. همچنین در مورد عقل می‌توان گفت که سعدی در عین داشتن زیربناهای مشترک فکری با پوپ بر روی مباحث متنوعی درباره محدودیت‌ها و ناتوانی‌های عقل در زمینه‌های عرفانی به‌خصوص موضوع عشق تکیه کرده است.

۴- منابع و مأخذ

الف: کتاب‌ها

- ۱- قرآن کریم. (۱۳۹۵). ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. تهران: انتشارات پارس کتاب.
- ۲- ابن‌سینا. (۱۳۹۶)، اشارات و تنبیهات، ترجمه حسن ملکشاهی، چ ۹. جلد اول. تهران: سروش.
- ۳- ادیسون، جوزف. (۱۷۳۳)، تراژدی کاتو. دانشگاه آکسفورد: آکسفورد.
- ۴- ارسطو. (۱۳۳۷)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات نیل.
- ۵- اسکات، مایکل. (۲۰۱۵)، دلفی: تاریخچه‌ای از مرکز دنیای باستان. نیوجرسی: دانشگاه پرینستون.
- ۶- افلاطون. (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی. چهار جلد. تهران: انتشارات خوارزمی.

- ۷- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۳)، حدیث خوش سعدی: درباره زندگی و اندیشه سعدی. چ ۳. تهران: سخن.
- ۸- فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۲۲)، توحید هوشمندان. ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. تهران: علمی.
- ۹- کتاب مقدس. (۲۰۰۲ م.)، ترجمه قدیم. چ ۳. انگلستان: انتشارات ایلام.
- ۱۰- مصفا، مظاهر. (۱۳۸۳)، کلیات سعدی. تهران: روزنه.
- ۱۱- موحّد، ضیاء. (۱۳۹۲)، سعدی، چ ۵. تهران: نیلوفر.
- ۱۲- یزدان‌پرست، حمید. (۱۳۹۳)، آتش پارسی: درنگی در روزگار، زندگی و اندیشه سعدی. دو جلد. تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۱۳- یوحنا، جان دی. (۱۳۸۶)، گستره شعر پارسی در انگلستان و آمریکا، ترجمه و تحقیق احمد تمیم‌داری. تهران: روزنه.

ب: مقالات

- ۱- انوشیروانی، علیرضا. (۱۳۸۹). «ضرورت ادبیات تطبیقی در ایران». ویژه‌نامه ادبیات تطبیقی نامه فرهنگستان. سال اول. شماره ۱، صص ۳۸-۶.
- ۲- رئوفی مهر، محمد. (۱۳۸۵) «ترجمه قصیده عینیه ابن سینا». حافظ. شماره ۳۵، صص ۴۰-۴۱.