

شرح معنی فلسفی - اخلاقی «دل» در بیتی از سعدی*

ابراهیم رنجبر**

چکیده

هدف این مقاله بازیافت و شرح مفهومی عالی و فراموش شده از فرهنگ اخلاقی معلمان بزرگی مانند سعدی است. سعدی در بیت: آفرینش همه تنبیه خداوند دل است / دل ندارد که ندارد به خداوند اقرار، پندی داده و در عین حال افرادی از نوع انسان را که به درجه مورد نظر او از معرفت و حکمت نرسیده‌اند، مستوجب تحقیر و تنبیه دانسته است. در این نوشته بیت مذکور را از دیدگاه حکمت و سعادت فلسفی تفسیر کرده‌ایم. روش این نوشته چنین است که اصطلاحات و مفاهیم فلسفی ذوب شده در زبان شعری سعدی را از آثار متقدم و معاصر او احیا کرده، حکمت مندرج در شعر او را استنباط کرده‌ایم تا بتوانیم شعر او را به زبان فلسفی معاصر او تفسیر کنیم. نتیجه این تحقیق نشان می‌دهد که سعدی معنی واژه انسان را به حقیقت شایسته کسانی می‌داند که از مزرعه قوای

تاریخ پذیرش: ۹۷/۵/۲۰

* تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۱۹

** دانشیار گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز

شهوة و خشم و عقلانیت، فضایل عفت و شجاعت و حکمت درو کنند تا به مقصد
آفرینش انسان، یعنی سعادت (که مجموع فضایل اخلاقی است) برسند. البته وی
در این راه دشوار عنایت ازلی را مهم می‌داند.

واژگان کلیدی: حکمت، خشم، دل، سعادت، سعدی، شهوت.

مقدمه

در مواعظ سعدی قصیده‌ای شورانگیز و در عین حال تنبیه‌آفرین هست که با ابیات زیر شروع می‌شود:

بامدادی که تفاوت نکند لیل و نهار خوش بود دامن صحرا و تماشای بهار...
 بلبان وقت گل آمد که بنالند از شوق نه کم از بلبل مستی تو، بنال ای هشیار
 آفرینش همه تنبیه خداوند دل است دل ندارد که ندارد به خداوند اقرار
 این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود هر که فکرت نکند نقش بود بر دیوار...
 خبرت هست که مرغان سحر می‌گویند آخر ای خفته سر از خواب جهالت بردار
 (سعدی، ۱۳۶۵: ۷۱۹)

با توجه به ساختار و غالب‌ترین مضمون قصیده، که در آن آدمی را با نبات و حیوان مقایسه می‌کند تا جایگاه حقیقی آدمی را در آفرینش به یاد او بیاورد، در بیت چهارم این قصیده کلمه «دل» و ترکیب «خداوند دل» در مفهومی خاص به کار رفته‌اند و بدین جهت بیت نیازمند شرح و تفسیر، و تفسیر آن نیازمند دو مقدمه است: یکی این که سعدی به حق معلم است و در اثنای سخنان شیرین و دل‌نشین خود رسالت خود را به نمایش گذاشته است؛ و دوم این که بر معانی و مفاهیم حکمی و فلسفی عصر خود وقوف کامل داشته است.

در تبیین مقدمه نخست باید گفت که سعدی شاعر حکیمی است که رسالت معلمی بزرگی برای خود قایل است. او آثار پرمغز خود را برای ایفای رسالت انسانی و برای دریافتن ایام معدود پس از پنجاه سالگی نوشت و بدین جهت برای کاخ دولت بوستان «ده در از تربیت» ساخت. در جهان‌بینی سعدی حیات فانی مزرعه حیات باقی است. او وسع مالی مطلوب خود را نداشت تا از طریق آن باقیات صالحات لازم را در این جهان

بگذارد و توشه معنوی و پاداش اخروی آن را با خود ببرد اما حکمت و هنر خود را خزانهای بی پایان یافت و از حاصل آنها آثار جاودان از خود به جا گذاشت. اثری که موجب شهرت دنیوی و سعادت اخروی باشد، باید متضمن ارجمندترین گوهر جهان باشد؛ گوهری که سعدی در پی کشف و عرضه آن است، آن است که گاهی از آن به «سعادت» تعبیر کرده اند. بدین جهت سعدی لقب معلم بشر و «آموزگار قرن» (امامی، ۱۳۶۶ ج ۱/ص ۱۲۶) و «مربی بزرگ» (شریعتمداری، ۱۳۶۶: ج ۲/ص ۳۲۳، نیز رک. دبیرنژاد، ۱۳۶۶: ج ۲/ص ۴۳ و رقابی، ۱۳۶۶: ج ۲/ص ۱۳۴ و ماسه، ۱۳۶۴: ۲۲۵) گرفته است. برخی سعدی را در رسالت معلمی خود چنان جدی یافته اند که نیامدن سخن از شطح و طامات امثال بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج در شعر او را از این بابت می دانند که «شیوه آنان را معارض با موازین شرع و مصالح مردم می داند» (شاهرخی، ۱۳۶۶: ج ۲/ص ۲۸۷). حوزه تعلیم سعدی نامحدود است. او کتاب هستی را در پیش چشم همگان گشوده می بیند و به همه یادآوری می کند که به چشم حکمت و عشق سعادت لازم را در آن بجویند.

در تبیین مقدمه دوم باید گفت که آشنایی سعدی با حکمت و فلسفه عصر به قدری آشکار است که بی نیاز از شرح و بیان است؛ با وجود این در متن این نوشته درجات باور و جهان بینی و دانش فلسفی او روشن شده است. حتی اگر در مضامین اشعار و سخنان او دقت کنیم، خواهیم دید که مفاهیم و قضایای فلسفی را به زبان ساده شده شعر بیان کرده است. با این دو مقدمه روشن می شود که سعدی، مانند یک معلم، در این بیت موضوع مهمی را که مفهوم فلسفی و اخلاقی دارد، برای بشر طرح کرده و کسانی را که از کتاب هستی درس سعادت نمی آموزند، مستوجب تحقیر و تنبیه دانسته است. وی تحقیر و تنبیه را از شروط معلمی می داند چنان که در گلستان قصه دو معلم را گفته که

یکی به سبب تنبیه و شکنجه متعلمان صاحب هیبت و در تعلیم موفق، و دیگری به سبب سلامت نفس و بی آزاری، بی هیبت و در تعلیم ناموفق بوده است. بدین جهت این سخن او حکم مثل سایر یافته است که: استاد معلم چو بود بی آزار / خرسک بازند کودکان در بازار. از نظر سعدی اکثر آدمیان در کسب سعادت ناتوان تر از کودک در کسب مقدمات علم مدرسی و لذا به تنبیه نیازمندتر از ایشان هستند و محتوای آثار سعدی این حقیقت را تایید می کند. توجه به نکته اخیر توجیه منطقی شرح بیت مورد نظر را تقویت می کند.

پیشینه تحقیق

بیش از همه نوشته ها در مورد سعدی، نوشته تجلیل (۱۳۶۶) به این نوشته نزدیک است. او آثار سعدی را «صحیفه معرفه الله» (۱۳۶۶: ج ۱/ص ۲۵۱) خوانده است. اما در مورد مراتب نفس و عالی ترین درجه کمال آدمی و رابطه آن با وصول به مقام انسانیت و کسب معرفت الهی سخنی نگفته است. علوی مقدم (۱۳۶۶: ج ۳/ص ۵۹-۹۲) در مبحث عدل در آثار اسلامی، در مورد معانی عدل در بوستان سعدی سخن گفته اما به مقدمات فراهم کننده عدل ارسطویی اشاره ای نکرده است. حداد عادل نوشته است که «سعدی اخلاق و حکمت عملی را با حفظ سودمندی آن زیبا بیان کرده است» (۱۳۶۶: ج ۳/ص ۴۱۰). منظور وی از حکمت عملی آمیزه ای از نصیحت و موعظه و اخلاق است. وی کتاب اخلاق ناصری را با گلستان سعدی مقایسه کرده و طی ذکر مطالبی مشابه در دو اثر، نشان داده است که «همان گونه که سعدی به اعتدال و میانه روی توصیه می کند، خواجه نیز بر اساس فلسفه اخلاق مشائی اعتدال را اساس کتاب خود قرار داده است» (حداد عادل، ۱۳۶۶: ج ۳/ص ۴۱۰). در این نوشته مفهوم فلسفی «دل» و «خداوند دل» را روشن کرده ایم و برای تبیین آن ناگزیر مقدمات عدل ارسطویی را که مترادف «سعادت»

مورد نظر امام محمد غزالی است، نوشته‌ایم و هیچ یک از این معانی در آثار محققان پیشین مطرح نشده است.

بحث و بررسی

در بیت زیر برای فهم معانی اصطلاحات «دل»، «خداوند دل» و آن که «دل ندارد» (محروم از دل) نیازمند وقوف بر پیشینه‌های فکری فلسفی، حکمی و عرفانی هستیم. آفرینش همه تنبیه خداوند دل است دل ندارد که ندارد به خداوند اقرار در شعر فارسی دل پرتکرارترین کلمه در میان معدود کلمات پربسامد است. هر شاعری متناسب با درجات احساسات و عواطف خود مفهوم به آن بخشیده است. سخنوران از ابتدایی‌ترین احساسات بشری تا والاترین مواجید عرفانی را به دایره معانی آن راه داده‌اند؛ حتی عرفای بنام و وارسته‌ای مثل سعدی و مولوی و کاشانی و... نیز دل را محل احساسات برخاسته از نیازهای جسمانی و قوای شهوت و خشم دانسته‌اند:

چو خواهی که قدرت بماند بلند دل ای خواجه در ساده‌رویان میند

(سعدی، ۱۳۷۵: ۴۷)

نگفتمت که به یغما رود دلت سعدی چو دل به عشق دهی دلبران یغما را

(سعدی، ۱۳۶۵: ۴۱۲)

اما در بیت مورد نظر این نوشته، دل نه در معنی مذکور و نه در معنی شایع در عرفان به کار رفته است. در عرفان و خصوصاً در شعر شاعر عارفی مثل سعدی، «دل» در شایع‌ترین معنی، خواننده را دلالت می‌کند به بخشی از حقیقت انسان، یعنی به «مرکز عواطف و احساسات انسان که قدما آن را در مقابل مغز که مرکز عقل است، می‌آوردند و این معنی را به مجاز بر همه جلوه‌های عواطف بشری چون مهر و کین و عشق و همه تمایلات گوناگون

اطلاق می کردند» (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل دل). در نظر عرفا قوی ترین عاطفه بشری عشق، و عالی ترین درجه عشق حیرت در جمال ازلی است و بدین جهت مولوی دل را «دریای نور» و «نظرگاه خدا»^۱ می داند و کاشانی گوید: «مراد از دل به زبان اشارت آن نقطه است که... جمال و جلال وجه باقی بر او متجلی شد. عرش رحمان و منزل قرآن و فرقان و برزخ میان غیب و شهادت و روح و نفس و... محب و محبوب اله و حامل و محمول سر امانت و لطف الهی، جمله اوصاف اوست» (۱۳۶۷: ۹۸).

عظمت دل در عرفان، خصوصاً در ذهن سعدی و برادران معنوی او مانند مولانا، عطار، سنایی، غزالی و... به قدری است که «از حقیقت انسانی و از آنچه انسان نیل به کمال را مرهون آن است... تعبیر به قلب و دل می شود... و انسان با لطیفه دل که سر نفس و باطن روح محسوب است، بر سایر کائنات مزیت دارد و اگر نیز عالم در انسان تحقق می یابد، به جهت همین لطیفه روحانی است» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۶۲۲). در این تعبیر دل محل عواطفی است که - به ادعای عارف - از اشراق بی واسطه جمال ازلی پیدا می شود و حاصل «تجلی رحیمی [یعنی] فیضان کمالات معنویه بر... ارباب القلوب» (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۴) است و این با هیچ یک از قوای نفس ارتباط ندارد.

در بیت مورد نظر، دل در این طیف معنایی هم به کار نرفته است هر چند قرابت این معنی با معنی فلسفی آن که بعد از این می آید، قابل انکار نیست؛ البته این قرابت به معنی از یک جنس بودن دو معنی نیست. یکی از مهمترین دلایل اثبات این ادعا این است که اگر در بیت مورد نظر، دل در این معنی به کار رفته بود، سعدی کسانی را که محروم از این موهبت هستند، عرضه تحقیر و تنبیه نمی کرد زیرا اگر عشق و معرفت محصول کشش ازلی و اشراق بی واسطه جمال حق باشد، دل محروم از قسمت ازلی، در پیش عاقل، شایسته ملامت نیست

و اعتقاد سعدی به قسمت ازلی شایع‌تر از آن است که به اثبات نیاز داشته باشد.^۲ بنابراین، در این بیت، منظور سعدی کاربرد دل در این طیف معنایی نیست.

علاوه بر این، در آثار عارفانی مثل سعدی، گاهی دل، به تبعیت از فلسفه و حکمت، به معنی نفس ناطقه به کار رفته است. کاربرد دل در معنی نفس عاقله در نظام فکری فلسفی متقدم بر سعدی رواج داشته است. از نظر برمانیدس (قرن پنجم ق.م.) «نفس اصل حیات، و ترکیب متعادلی از حرارت و برودت است و چون این ترکیب به نسبت‌های مختلف ممکن است حاصل شود، خصایص نفسانی افراد اختلاف می‌پذیرد» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۳۷). این معنی در سخن دموکریتوس که هم‌روزگار با برمانیدس بود، با دقت بیشتری طرح می‌شود: «نفس و عقل تنها یک واقعیت است و این واقعیت یکی از اجسام اولیه و لایتجزاست و به سبب لطافت و شکل ذرات خود محرک است» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۲). در اواخر عمر این دو فیلسوف یونان باستان، «سقراط... نفس را... از جنبه عقلی و اخلاقی مورد توجه ساخت. تن انسان را جایگاه روان دانست و روان را بر تن حاکم شمرد. خواست تا در ورای کیفیات متعدد متغیر محسوس، ذات واحد ثابت معقولی بیابد که بتوان آن را فاعل معرفت و منشأ فعل انگاشت.. آثاری را که دال بر وجود چنین ذاتی باشد مفاهیم کلی اخلاقی مثل عدالت و حقیقت و فضیلت و سعادت و خیر و جمال دانست. در نظر او همین آثار است که مبین حقیقت ذات انسانی است. از همین رو باید کوشید تا این مفاهیم را با توجه به ذات واحد و ثابت هر یک از آن‌ها تعریف کرد» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۳۷). لذا در ذات انسان یکی از ارزش‌های اخلاقی طلب سعادت است. از نظر سقراط «انسان موجودی است که به سعادت شوق می‌ورزد و این اشتیاق مبهم مبنای تمایلات اوست. به همین مناسبت... تنها خیر است که می‌تواند چنین اشتیاقی را برآورده سازد. مباحثات او همه حاکی از این است که متعلق شوق و خیر هر دو

یکی است. مطلوب روحی هر فردی همان مطلوب عقل کلی نوع انسان است و خیر و جمال و حقیقت و مصلحت جملگی معنی واحدی است» (ارسطو، ۱۳۷۸: که و کو).

افلاطون هم نفس را جدا از عقل می‌داند، مثلاً «در رساله فدروس نفس را به عرابه‌ای با دو اسب که راننده‌ای آن را می‌راند، تشبیه می‌کند. در این تشبیه شخص راننده نمایشگر قوه عاقله است. یکی از دو اسب علامت قوه غضبیه و دیگری نماینده قوه شهویه است. تشخیص قوای سه‌گانه نفس در رساله جمهوری نیز دیده می‌شود و در آن جا مقر عقل را سر و مقر غضب را سینه و مقر شهوت را شکم می‌داند» (ارسطو، ۱۳۷۸: لا). در نظر افلاطون نفس جوهری است که سه قوه شهوت و خشم و عقلانیت را شامل است و گرایش ازلی ذات آدمی به حاکمیت عقل بر دو قوه دیگر است و از این جهت عقل راکب، و شهوت و خشم مرکبند. لذا باید گفت که از نظر افلاطون قوه عاقله جنبه الهی نفس است و فنا نمی‌پذیرد. عقل به حکم ذات خود فعال است و جز به خیر مطلق گرایش ندارد، و گرایش به خیر مطلق ایجاب عشق می‌کند. «عشق [هم] مانند عقل یکی از راهنمایان است و از طریق تذکار مثال جمال، آدمی را مشتاق خیر مطلق می‌گرداند و خیر مطلق تنها وجود حقیقی است که شعشعه آن جمیع عالم معقول را تابناک می‌سازد. با توجه به عالم حقیقت، که نه در آن چیزی زوال می‌پذیرد و نه کسی می‌میرد، عالم طبیعت قدر و وقع خود را از دست می‌دهد و دیگر قادر به اغوای آدمی نمی‌شود» (ارسطو، ۱۳۷۸: کج). بر همین مبنا هم منزلی عقل و عشق در زمان افلاطون مطرح می‌شود و عقل نه تنها مانع عشق به حساب نمی‌آید بلکه عشق محرک عقل و همگام آن می‌شود و هر دو باعث تجمع قوای آدمی در راه وصول به خیر مطلق و سعادت می‌شوند.

ارسطو نیز مانند افلاطون معتقد است که «دو قوه محرک هست: شوق و عقل... در واقع امری که متعلق شوق است، محرک است و از همین روست که فکر نیز محرک است با توجه

به این که مبدا فکر آن امری است که متعلق شوق است... بدین ترتیب مبدا محرک یکی بیشتر نیست و آن قوه شوق است... عقل بدون شوق تحریک نمی کند» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۶۱-۲۶۲). بدین ترتیب از نظر ارسطو عقل «آن جزء از نفس است که نفس به وسیله آن می شناسد و می فهمد و اعتقاد می یابد» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۱۲ و ۲۱۴) و این نوع شناخت از نوع کارکرد پنج حس نیست. بدین ترتیب ارسطو نیز مانند فلاطون عقل را عین نفس نمی داند بلکه جزئی از آن به حساب می آورد و میل عقل با شناخت را از ذاتیات عقل و از نوع شوق می شمارد و عشق را محرک عقل به سوی درک خیر مطلق می داند. بدیهی است که به تناسب درجات عشق، درجات عقلانیت وجود دارد و از همین جا تفاوت درجات آدمی در شوق کسب سعادت و متناسب با آن درجات سعادت پیدا می شود؛ به عبارت دیگر «سعادت آن گاه حاصل می آید که صاحبش از سیر حکمت بهره یابد... سیر حکمت غایت افعال نفس عاقله بود و اشرف و اتم سیرت هاست و او شامل بود کرامت [= غایت افعال نفس غضبی] و لذت [= غایت افعال نفس شهوی] را» (طوسی، ۱۳۷۳: ۹۵-۹۶). بدین جهت سعادت اول اندیشه و آخر عمل است.

حکمای ایرانی نیز کلمات نفس، نفس ناطقه، نفس ملکی، جان، من، روح، دل، اصل، خود، حقیقت ذات آدمی و قلب را مترادف هم، و نفس را جدا از عقل دانسته اند (غزالی، ۱۳۸۰: ج ۱/ص ۱۵؛ سنایی، ۱۹۰، ۱۳۵۹؛ سهروردی، ۱۳۶۷: ج ۳/ص ۱۲۸؛ کاشانی، ۱۳۶۷: ۸۲-۸۳؛ نجم رازی، ۱۳۶۵: ۳۴۳-۳۴۴، افضل الدین، ۱۳۶۶: ۹؛ تهانوی، ۱۹۹۶: ذیل قلب؛ سجادی، ۱۳۶۲: ج ۲/ص ۳۹۶) و اعتقاد دارند که نفس شریف ترین حادثی است که به هیولی تعلق دارد (غزالی، ۲۲/۱ و طوسی، ۹۶). مسلم است که «سعدی طی سالهای تحصیل در نظامیه بغداد تحت تاثیر فراوان عارفان... قرار داشت... سایه امام محمد غزالی... هنوز بر مدرسه نظامیه حکومت داشت... آثار او همواره مورد مطالعه طالبان بود... سهروردی و استادان دیگر

از اهل عرفان... با درس‌ها و نوشته‌های خود نفوذی نظیر غزالی، اما نه به حد او، در روح وی داشتند» (ماسه، ۱۳۶۴: ۲۲۳). البته عارفان و حکیمان ایرانی از آثار حکمای یونان، خصوصاً ارسطو متأثر بودند و سعدی نیز مستقیم یا غیر مستقیم با افکار ارسطو آشنایی داشت و تأثیر ارسطو در حکمت و علم النفس و حتی عرفان ایرانی بسیار مهم و انکارناپذیر بوده است.

از نظر فلاسفه نفس جوهر بسیط است. لذا عقلاً «نفس جنسی نیست که انواع مختلف را اعم از نباتی یا حیوانی یا انسانی به عنوان مشترک معنوی در بر گیرد بلکه این نفوس سلسله‌مترتبی نسبت به یکدیگرند که از درجات سفلی کمال به درجات علیا فرامی‌روند و مراتب علیا مقتضی و شامل مراتب سفلی است و چنین مفهومی جنس مشترک می‌تواند بود و به همین سبب تعریف مشترک نمی‌تواند پذیرفت... بلکه هرکدام از انواع آن باید جداگانه تعریف شود» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۵).

نفس نباتی پایین‌ترین مرتبه از مراتب سه‌گانه نفس است نه جوهری مجزا. این نفس «مبدا جذب منافع و طلب ملاذ از مآکل و مشارب و مناخج و غیر آن است و میان انسان و حیوان و نبات مشترک است. بدان جهت گاه عبارت از این قوه به نفس بهیمی کنند... این نفس محل قوه شهویه و طالب پول و ثروت است» (طوسی، ۱۳۷۳: ۵۸، ۵۲۶، ۵۴۴، ۷۷). این نفس را با عبارت قرآنی «نفس اماره» یکی می‌دانند. «اگر حرکت نفس بهیمی به اعتدال بود، و مطاوعت کند نفس عاقله را و اقتصار کند بر آن چه عاقله نصیب او نهد، و در اتباع هوای خویش مخالفت او نکند، از آن حرکت، فضیلت عفت حادث شود» (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۰۹). این فضیلت وسط دو رذیلت است. اگر از اعتدال، حرکت به سوی افراط باشد «شره» و اگر به سوی تفریط باشد، «خمود شهوت» (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۱۹) حادث شود. در فرهنگ ایرانی شره را با «آز آیین زروانی»^۳ (دولت آبادی، ۱۳۷۷: ج ۱/ص ۵۲۰) یکی دانسته و آز را

از دیوان شمرده‌اند. اسارت در دست شهوت را افلاطون «منت‌های شقاوت» (۱۳۸۱: ۵۴۴) دانسته است. از نظر غزالی «اگر خنزیر شهوت را مقهور گردانی در تو صفت قناعت، خویشتن‌داری، شرم، آرام، ظریفی، پارسایی، بی‌طمعی و کوتاه‌دستی ایجاد شود» (۱۳۸۰: ۲۴/۱). وی «پلیدی، بی‌شرمی، حریصی، چاپلوسی، خسیسی، شماتت، حسد و امثال این‌ها» (۱۳۸۰: ۱۹/۱-۲۰) را حاصل تبعیت از نفس بهیمی دانسته است. نصرالله منشی (۱۳۶۲: ۷۷) در حکایت زاهد و زن بدکار کفشگر، شهوت را سرچشمه همه بلاها به حساب آورده است. از نظر افضل‌الدین «اگر نفس بهیمی [بر مردمی] کارگتر افتد، آز و حرص بر جذب اموال و ذخایر، و شره بر آن، و طمع به چیز دیگران، و بخل بر آنچه دارد، و فریب و خیانت و چاپلوسی و دزدی از او ظاهر شود» (۱۳۶۶: ۳۴). کاشانی (۱۳۶۷: ۸۵-۹۰) عبودیت هوا را از ذمائم اخلاق شمرده است. همین میراث فکری در آثار سعدی انعکاس فراوان یافته است. وی از تبعیت شهوت برحذر می‌دارد:

کند مرد را نفس اماره خوار اگر هوشمندی عزیزش مدار
تمنا کند عارف پاکباز به در یوزه از خویشتن ترک آز
(۱۳۷۵: ۱۴۷ و ۵۶)

همین نوع شهوت است که سعدی از تاثیر سوء آن بر جان و اخلاق آدمی هراسان است و در بیت مورد نظر این نوشته، دل (عقل و عشق) را در معرض خطر تسلط این گونه شهوت می‌بیند و بدین جهت اسیران آن را عرضه تنبیه و تحقیر می‌کند و کسانی را که از این گرداب برجسته و خود را به ساحل رستگاری رسانده‌اند، صاحب‌دل (رسیده به درجات عشق و عقل) قلمداد می‌کند.

بعد از نفس بهیمی، دشمن دیگر سعادت، افراط و تفریط در حرکت نفس سبعی است. نفس سبعی برتر از نفس بهیمی و فروتر از نفس ناطقه است. این نفس محل قوه غضبیه و

«مبدأ غضب و دلیری و اقدام بر احوال و شوق تسلط و ترقّع و مزید جاه بود... مظهر آن دل است که به مثابه آلت است برای آن... هرچند ادیب نیست، قابل ادب است و انقیاد مودّب نماید در وقت نادیب» (طوسی، ۱۳۷۳: ۵۸ و ۱۰۸ و ۷۷). افلاطون این نفس را خواهان «سیادت و پیروزی و شهرت [و] خشم و تندخویی» را از آثار غلبه آن دانسته است (۱۳۸۱: ۵۲۷ و ۵۴۵). در دوزخ نوشته دانتّه (۱۳۷۷: ۹۰) ماده گرگی که راهزن آدمی است، برخی از اوصاف این نفس را دارد.

اگر «حرکت نفس سبعی به اعتدال بود، و انقیاد نماید نفس عاقله را و قناعت کند بر آن چه نفس عاقله قسط او شمرد... نفس را از آن حرکت، فضیلت حلم حادث شود و فضیلت شجاعت به تبعیت لازم آید» (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۰۸). اگر در حرکت این نفس افراط شود، تهور پیدا شود؛ یعنی «اقدام بر آن چه اقدام کردن بر آن جمیل نباشد» (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۱۹) و اگر تفریط شود، جبن پیدا شود یعنی «حذر از چیزی که حذر از آن محمود نبود» (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۱۹). اگر نفس سبعی بر کسی غلبه کند «او متکبر، فزونی طلب، متناول... کینه‌ور و ستیزه‌کار و کشنده و ناباک و دشمن‌اندوز و تباهی‌جوی» باشد (افضل‌الدین، ۱۳۶۶: ۳۴). غزالی از غلبه این نفس چنین تعبیر کرده است: «اگر کلب غضب را طاعت داری، در تو تهور و ناباکی و لاف زدن و بارنامه کردن و بزرگ خویشتنی و افسوس کردن و استخفاف کردن و خوارداشتن و در خلق افتادن پدید آید... اگر این سگ را به ادب داری در تو صبر، بردباری، عفو، ثبات، شجاعت، ساکنی، شهامت و کرم پدید آید» (۱۳۸۰: ۲۴/۱). سعدی نیز این نفس را به سگ تشبیه کرده است: کسی سیرت آدمی گوش کرد / که اول سگ نفس خاموش کرد (۱۳۷۵: ۱۴۵) و خیره‌کشی را ثمر خشم حاصل از این نفس می‌خواند چنان که حکایتی درباره حجاج یوسف سروده است که بکشت مردی را که اکرام او نکرد (۱۳۷۵: ۶۳).

این نفس را با نفس لواحه که در قرآن مطرح شده است، یکی می‌دانند (طوسی، ۱۳۷۳: ۷۶-۷۷). «حکمت در وجود نفس بهیمی [یکی] بقای بدن است که موضع و مرکب نفس ملکی است تا در آن کمال خویش حاصل کند و به مقصد برسد [و دیگری] کسر و قهر نفس بهیمی است تا فسادى که از استیلای او متوقع است، مندفع شود چه بهیمی قابل ادب نیست» (طوسی، ۱۳۷۳: ۷۷).

در بیت مورد نظر این نوشته، این نفس در حرکت به افراط و تفریط (تهور و جبن) دشمن دل (عقل و عشق) است و موجب سقوط آدمی از درجات کمال و سعادت می‌شود. بنابراین آدمی باید اخلاق خود را از خطرات آن مصون دارد و این امری عقلانی و اکتسابی است نه قهری و مرهون قسمت ازلی. اگر کسی خود را از شر آن نرهاند، مستوجب تحقیر و تنبیه است. از همین بابت باید گفت که دل در این گونه پرهیز از آثار شر خشم، مفهومی فلسفی دارد و با عقل هم‌منزل می‌شود و سعدی در این بیت دل را در همین کارکرد به کار برده است.

فراتر از نفس سبعی نفس ناطقه است. این نفس «شریف‌ترین حادثی است که به هیولی تعلق دارد» (سهروردی، ۱۳۶۷: ۱۵۶/۳) و ذاتاً «جوهری بسیط است و بعد از انحلال ترکیب بدن باقی ماند و مرگ را به افنای او طریقی نبود» (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۸ و ۵۴). «در عالم اثری و عالم اجسام قابل تصور نیست» (سجادی، ۱۳۶۲: ج ۴/ص ۴۷۳). فقط در وجود آدمی به ودیعه نهاده شده است تا دیگر قوای او را مهار کند. «تمامی ماهیت انسان نفس ناطقه او را نهاده‌اند» (طوسی، ۱۳۷۳: ۸۴). «در پی درک حقیقت است. پس باید آن را دانش‌پژوه و حکمت‌جو بنامیم» (افلاطون، ۱۳۸۱: ۵۲۷). از حکمت‌جویی آن عشق^۴ به کمال پیدا می‌شود. مهار کردن تمام قوای نفس و به اعتدال آوردن آن‌ها کار این نفس است. لذا «اگر حرکت نفس ناطقه به اعتدال بود در ذات خویش... از آن حرکت، فضیلت علم حادث شود و به

تبعیت فضیلت حکمت لازم آید» (طوسی، ۱۳۷۳: ۵۸). اگر این قوه به سمت افراط تجاوز کند، رذیلت سَفَه حادث شود. سَفَه «استعمال قوت فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیادت بر آنچه مقدار واجب بود و بعضی آن را گریزی خوانند. [و اگر این قوه به طرف تفریط تجاوز کند، بَلَه حادث شود و بَلَه] تعطیل این قوت بود به ارادت نه از روی خلقت» (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۱۹). این قوه را معادل نفس مطمئنه قرآن می‌دانند (طوسی، ۱۳۷۳: ۷۶). این نفس خاصه آدمی است و «بدان ممتاز است از دیگر موجودات... و غیر را در آن مداخلت نیست»^۵ (طوسی، ۱۳۷۳: ۶۶).

هر چند از حکمت تعریف روشنی در دست نیست، از نظر طوسی «حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن چیزها چنان که باشد و قیام نمودن به کارها چنان که باید، به قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است، برسد» (۱۳۷۳: ۳۷). این تعریف ناظر است به حکمت نظری و حکمت عملی. حکمت نظری به سه شعبه علم طبیعی و علم امور الهی و علم تعلیمی و ریاضی؛ و حکمت عملی به علم اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌شود (در این مورد رک. طوسی، ۱۳۷۳: ۳۸ و ۵۷؛ و خوارزمی، ۱۳۶۲: ۱۲۷-۱۲۸؛ و افضل‌الدین، ۱۳۶۶: ۲۳). حکمت را در آثار حکمای ایرانی تا عصر سعدی مترادف علم می‌بینیم. در همین معنی «موضوع عالی‌ترین علم وصول به اصل خیر است و سودمندی عدالت و فضایل دیگر هم ناشی از همین اصل است... خیر از نظر عوام درک خوشی‌ها و از نظر خواص درک معرفت است... زیرا اصل خیر بر معلومات ما نور حقیقت می‌افکند و به نفس ما قوه ادراک عطا می‌کند... اشیای شناختنی خاصیت شناخته شدن را از خیر کسب کرده‌اند» (افلاطون، ۱۳۸۱: ۳۷۶، ۳۸۳ و ۳۸۴). با توجه به این که تمامیت حقیقت انسان در نفس ناطقه اوست، معنی سخن افلاطون این است که حکمت به حقیقت ذات انسان قوه ادراک عطا می‌کند و متناسب با درجات ادراک، کمال معرفت و سعادت حاصل می‌شود.

لذا سعادت نتیجه نفس ناطقه است. همین معنی را در این سخن سعدی می‌بینیم: علم آدمیت است و جوانمردی و ادب / ورنی ددی، به صورت انسان مصوری (۱۳۶۵: ۷۵۳). حکمت، به عنوان یکی از فضایل چهارگانه، «موهبتی آسمانی» (افلاطون، ۱۳۸۱: ۱۹۵) است^۶ و رسیدن به آن در وسع هرکسی نیست. «ملاصدرا در اسفار فضیلت‌های اصلی را حکمت و شجاعت و عفت می‌شمارد» (شعار، ۱۳۶۶: ۳۳۸/۲). از اتحاد و تعامل متناسب سه فضیلت مذکور، فضیلت عدالت به وجود می‌آید. بدین جهت به اجماع حکمای متقدم و متاخر «اجناس فضایل چهار است [که ذکر آن‌ها گذشت و] جماعتی از حکمای قدما که در روزگار پیشین بوده‌اند مانند فیثاغورس و سقراط و افلاطون و غیر ایشان که بر ارسطاطالیس سابق بوده‌اند، سعادت را راجع با نفس نهاده‌اند و بدن را در آن حظی و نصیبی نشمرده‌اند» (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۰۹ و ۸۳). البته در این جا افزودن این نکته لازم است که از آثار حکمای متقدم یونان و از آن‌ها به «سعادت» ترجمه نشده است و از افلاطون به بعد است که فضیلت عدالت برجستگی پیدا کرده است. اما در دنیای فکری حکمای اسلامی، گاهی عدالت یکی از چهار فضیلت بزرگ اخلاقی به حساب می‌آید و از اجتماع چهار فضیلت مذکور، سعادت حاصل می‌شود، و گاهی سعادت مترادف عدالت است و از اجتماع سه فضیلت حکمت و شجاعت و عفت حاصل می‌شود. اگرچه اصطلاح «سعادت» از آثار غزالی به دنیای فکری حکمای اسلامی راه پیدا کرده است، از «آن گاه به سلامت و گاه به نعمت و رحمت و گاه به ملک باقی و سرور حقیقی و قُرَّتِ عین» (طوسی، ۱۳۷۳: ۶۸) تعبیر کرده‌اند. غزالی به جای همه این تعبیرها، سعادت را به کار برده است. به علت شهرت سخن غزالی، در این نوشته سعادت را به جای همه آن‌ها به کار می‌بریم.

از نظر سعدی و غالب حکمای اسلامی، کسی که این چهار فضیلت در نفس او جمع و به تناسب لازم فعال شود و پشتوانه افکار و اخلاق و اعمال و جهان‌بینی او قرار گیرد، به

غایت کمال رسیده است. سخنوران عارف ایرانی از چنین کسی با الفاظ و ترکیبات «صاحب- نظر»^۷، «جام جهان نما»^۸، «عاشق»^۹ «مرد»^{۱۰}، «زنده دل»^{۱۱}، «پیر طریقت»^{۱۲}، «صاحب دل»^{۱۳} و... تعبیر کرده اند. بنابراین در این بیت سعدی، «خداوند دل» مستحق این اوصاف، و کسی است که به حکم مشیت ازلی و به قدرت عظیم «نور محبت» (نجم رازی، ۱۳۶۵: ۱۹۱-۱۹۲) که مایه آن عقل الهی است، سه قوه نفس خود را با دانش راستین و مجاهدت عقلانی به اعتدال آورده و از آن‌ها سه فضیلت عفت و شجاعت و حکمت را استحصال کرده و از تجميع آن‌ها به فضیلت عظیم عدالت رسیده و به حقیقت از عالم جسم و جان گذشته و آینه تجلی جمال ازلی گشته است. لذا کیمیای سعادت را با خود دارد؛ سعادت‌ی که خیر آن نفسانی است نه بدنی و نه خارج از آن. آن‌گاه نور بصیرت او از ظاهر اشیا فراتر می‌رود و در کنه ذات آن‌ها نفوذ می‌کند و آن‌ها را چنان که به حقیقت هستند، می‌بیند نه چنان که به ظاهر می‌نمایند. در نتیجه تمام مظاهر هستی را با خود متحد می‌بیند و در هر ذره‌ای جلوه‌ای از جمال ازلی را تماشا می‌کند. هرچه جز او یا جز آینه جمال اوست، در نظرش حقیر می‌نماید. بصر غافل‌ی که محروم از این موهبت باشد، ذاتا از نوع این آینه نیست و به عالم نبات و حیوان تعلق دارد و لذا حقیر و مستوجب تحقیر و تنبیه است.

در دیدگاه عرفانی که سعدی هم یکی از مبلغان آن است، عشق روزنی است که معشوق ازلی، بدون سبب، آن را به روی عاشق باز می‌کند تا پرتو جمال از آن به دل عاشق بتابد. لذا عشق موهبتی الهی است و کل وجود عاشق را تسخیر می‌کند. عاشق کشته معشوق است و هیچ اراده‌ای از او قابل تصور نیست. صرفا از برکت موهبت عشق، در خیر مطلق افتاده است. کسی که چنین موهبتی نصیب او شده است، عقلا محمود نیست و کسی که از این موهبت محروم است، عقلا مذموم نیست. پس در این بیت دل و صاحب دل در مفهوم عرفانی به کار نرفته اند.

در فلسفه افلاطونی قوه عاقله جنبه الهی نفس و موهبت آسمانی است و «موهبتی که از خدا... به خلق می‌رسد، سعادت محض از آن جمله است، چه سعادت عطیتی و موهبتی است از او سبحانه در... اعلی درجات خیرات و آن خاص است به انسان تام» (طوسی، ۱۳۷۳: ۸۵-۸۶). بدین لحاظ عقل خیر محض است و شوق بازگشت به خیر مطلق، یعنی آفریدگار خود، را با خود دارد. این شوق محرک عقل است. شوقی که محرک عقل به سوی خیر مطلق باشد، متتهای سعادت و خیر تام است. کسی که به خیر تام رسد، جز آن چیزی نمی‌خواهد.^{۱۵} در نفس چنین کسی، قوه عاقله از قوای شهوت و خشم فضایل عفت و شجاعت استحصال می‌کند. در نتیجه همه افعال او الهی می‌شوند و فعل الهی خیر محض است. فعلی که خیر محض باشد، فاعل آن جز نفس فعل غرض دیگری ندارد. خیر محض ذاتا اقصی درجه مطلوب عقل است. وقتی که محرک فاعل شوق خیر باشد، آن فعل از حقیقت ذات فاعل صادر شود و آن فاعل صاحب عقل الهی است. آن‌گاه قوای عقل و عشق یکی می‌شوند و این غایت مرتبه عقل الهی است که اشرف و اتم جواهر آفرینش است و بدین جهت گفته‌اند که «مرتبه انسان کامل عبارت است از جمع جمیع مراتب الهیه و کونیه از عقول و نفوس کلی و جزئی و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود و... جمیع صور کلی موجود در عقل و صور جزئی در نفس کلی» (جامی، ۱۳۷۰: ۶۳ و ۴۴۸). عشقی که از این طریق حاصل می‌شود با عشقی که در عرفان مطرح است و حاصل کشش است، متفاوت است. در عشق عرفانی، عقلا نمی‌توان عاشق را محمود و غیر عاشق را مذموم دانست چون کسی که محروم از قسمت ازلی است، در پیش عقلا مذموم نیست اما عشقی که در فلسفه افلاطونی مطرح است و محرک عقل به سوی کمالی است که در فطرت همگان به ودیعه نهاده شده است، در کنار قسمت ازلی، بهره زیادی از تعقل و مجاهده دارد. بدین جهت کسی که تعقل و مجاهده را که متضمن اکتساب و اراده است، فروگذارد و عشق به کمالی را که در فطرت

خود دارد، سرکوب کند و از منزلت نباتی و حیوانی به درجهٔ انسانیت نرسد، مستوجب تنبیه و تحقیر است. بدین جهت در بیت مورد نظر، صاحب‌دل کسی است که عشق محرک عقل او به خیر مطلق باشد و عقل او شهوت و خشم را به خدمت گیرد تا بتواند به «مقام آدمیت» ترقی یابد.

سعدی علاوه بر این بیت، در ابیات دیگر نیز دل را در معنی نفس ناطقه به کار گرفته است، مثلاً:

هر آدمی که نظر با یکی ندارد و دل به صورتی ندهد صورتی است لایعقل
(سعدی، ۱۳۶۵: ۷۲۸)

در این بیت تساوی ترک عاشقی با لایعقلی، از تساوی دل با عقل حکایت می‌کند؛ یعنی صاحب‌دلی که سعدی مصوّر سیمای اوست، کاملی است که سعادت مقصدِ عشقی است که در ذات عقل اوست. سعدی رفع نیازهای قوای خشم و شهوت را سعادت نمی‌داند؛ یعنی چنین نیست که مثلاً سعادت درویش در ثروت و سعادت بیمار در صحت باشد، بلکه سعادت امری عقلانی است. لذا سعادت مورد نظر او با سعادت مورد نظر ارسطو متفاوت است. ارسطو با توجه به «اختلاف اصناف مردم و تحیر ایشان در معنی سعادت... جملگی سعادت را در پنج قسم مرتب کرد...» (طوسی، ۱۳۷۳: ۸۶). درجات سعادت مورد نظر ارسطو از موفقیت‌های زندگی مادی حاصل می‌شود و اگر عطیه‌ای از جانب خدا، فراتر از اکتساب بشری، به کسی رسد، اعلا مرتبهٔ سعادت است اما سعادت‌ی که سعدی آن را نشان کمال آدمیت و خاصهٔ صاحب‌دل می‌داند، مطلق و حاصل موهبت و مجاهده است؛ موهبت، ارادتی است که خدا آن را به انسان عطا می‌کند. مجاهده این است که عقل فضایل مکتوم در قوای خشم و شهوت را استحصال می‌کند و آن‌ها را به خدمت می‌گیرد تا موانع راه عشق به سوی خیر مطلق برداشته شود. لذا سعدی دنیا را مذموم نمی‌داند بلکه آن را مزرعهٔ آخرت می‌داند

اما این غفلت را مذموم می‌داند که مزرعه بودن آن به فراموشی سپرده شود و هر ذره آن آینه جمال حق تلقی نشود. بدین ترتیب سعدی «هم استاد رموز عاشقی است و هم آموزگار تقوا و خردمندی؛ چیزی که در یک تن جمع شدنش نادر است» (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۵۲). با همه این‌ها، سعدی نه مانند یک فیلسوف بلکه مانند یک متکلم، از یک قیاس برهانی برای اثبات نظر خود استفاده کرده است. قیاس برهانی از مقدمات دایم و ضروری و کلی و ذاتی تشکیل می‌شود و نتیجه‌ای دایم و ضروری و کلی می‌دهد. اما سعدی به جای این که از روش فلسفی استدلالی استفاده کند و مقدمه‌ای اقامه کند که با مقتضیات عقلانی اثبات می‌شود، به روش تبیینی کلامی مقدمه‌ای اقامه کرده است. آن مقدمه این است: آفرینش همه تنبیه خداوند دل است. این مقدمه قضیه‌ای نیست که به روش فلسفی اثبات شود. سعدی مانند متکلمان آن را در دل و ذهن خودش پذیرفته و مسلم دانسته و از آن نتیجه‌ای دایم و ضروری و کلی گرفته است: دل ندارد که ندارد به خداوند اقرار.

بنابراین معنی بیت مورد نظر این است که: هر کس که به نیروی عقل، قوای خشم و شهوت خود را قهر نکند و به فضایل عفت و شجاعت و حکمت، و در نتیجه به عدالت و سعادت نرسد، نمی‌تواند تجلی جمال خیر مطلق را در هستی ببیند. لذا چنین کسی از مراتب نبات و حیوان فراتر نمی‌رود و به مرتبه انسانیت نمی‌رسد زیرا از موهبت ارادتی که از لطف حق به دل بنده می‌رسد، محروم مانده و از مجاهده‌ای که لازمه انسان است، فروگذار کرده است.^{۱۶}

نتیجه

سعدی شاعر حکیم قرن هفتم هجری است. قرن هفتم دوره‌ای از تاریخ فکری ایرانیان است که بعد از ابن عربی، خواجه نصیرالدین طوسی توانست بین عرفان و فلسفه الفت ایجاد

کند و مقصد عقل و عشق را یکی نماید کما این که / خلاق ناصری گواه این ادعاست. سعدی نیز قضیه‌ها و اندیشه‌های فلسفی را در سخن خود ذوب کرد و به زبان ساده شده شعر بیان کرد. او در شعر خود اصطلاحاتی را به کار گرفت که در بین عرفان و فلسفه مشترک‌اند و یا برخی در زبان سعدی اشتراک معنایی پیدا کرده‌اند. از جمله این اصطلاحات «دل» و «صاحب‌دل» است. سعدی در بیتی «دل» را در معنی فلسفی آن به کار گرفته است. به عبارت دیگر «دل» را در مفهومی به کار گرفته است که بدون آشنایی با اصطلاحات فلسفه استنباط معنی فلسفی آن آسان نیست. در بیت:

هر آدمی که نظر با یکی ندارد و دل به صورتی ندهد صورتی است لایعقل

«دل» در معنی فضیلتِ حکمت به کار رفته است و حکمت خاصه کسی است که به قوه عقل، قوای خشم و شهوت را مقهور کرده، از آن‌ها فضایل عفت و شجاعت را استحصال کرده باشد و از قوه عاقله او حکمت ایجاد شود و از مجموع آن‌ها سعادت که غایت کمال انسانیت است، حاصل شود. بنابراین معنی بیت مورد نظر این است که: هر کس که به نیروی عقل، قوای خشم و شهوت خود را قهر نکند و به فضایل عفت و شجاعت و حکمت، و در نتیجه به عدالت و سعادت نرسد، نمی‌تواند تجلی جمال خیر مطلق را در هستی ببیند. لذا چنین کسی از مراتب نبات و حیوان فراتر نمی‌رود و به مرتبه انسانیت نمی‌رسد زیرا از موهبت ارادتی که از لطف حق به دل بنده می‌رسد، محروم مانده و از مجاهده‌ای که لازمه انسان است، فروگذار کرده و از مقام انسانیت فرو افتاده است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- دل نباشد غیر آن دریای نور دل نظرگاه خدا و آن‌گاه کورا
در مورد جایگاه دل در عرفان اسلامی، رک محمدحسن‌زاده و امیری‌خراسانی، ۱۳۹۱.
- ۲- گر پیر مناجات است و رند خراباتی هر کس قلمی رفته‌ست بر وی به سرانجامی (سعدی، ۱۳۶۵: ۶۳۴)
- ۳- «آز در اساطیر ایرانی نام دیوی است... که اگر همه اموال جهان به او داده شود، او را... قانع نسازد» (شمیسا، ۱۳۷۴: ۶۵؛ نیز دولت‌آبادی، ۱۳۷۷: ج ۱/ص ۵۲۰؛ زرین‌کوب، ۲۵۳۵: ۳۰۸-۳۰۹؛ ناصرخسرو، ۱۳۷۲: ۲۳؛ فروسی، ۱۳۸۶: ج ۷/ص ۲۹۰؛ وراوینی، ۱۳۶۶: ۱۸۴).
- ۴- عشق آدمیت است، گر این ذوق در تو نیست هم شرکتی به خوردن و خفتن دواب را
(سعدی، ۱۳۷۱: ۵).
- صوفیه عشق را آن امانت الهی می‌دانند که حق به بشر سپرده است و داستان آن در قرآن مشهور است: رک فروزانفر، ۱۳۷۱: ج ۳/ص ۸۰۲ و ۷۵۹.
- ۵- وهب بن منبه گفت: «هر مرد که خرد مند نیست، او و چهارپا یکی است» (غزالی، ۱۳۵۱: ۲۳۲).
- ۶- «یوتی الحکمه من یشاء و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا و ما یذکر الا اولوا الالباب» (قرآن، س ۲/ ی ۲۶۹).
- ۷- ای کعبه پرست چیست کین من و تو صاحب نظرند خرده بین من و تو
گر بر سنجند کفر و دین من و تو دانند نهایت یقین من و تو
(ابوسعید، بی‌تا، ۸۳)
- نه در صف صاحب‌نظران خواهی مُرد نه در صفت دیده‌وران خواهی مُرد
از سر دو کون اگر خبر خواهی یافت چه سود که از بی‌خبران خواهی مُرد
(عطار، ۱۳۸۶: ۳۵۷)
- ۸- در حضرت پادشاه دوران ماییم در دایره وجود سلطان ماییم
منظور خلایق است این سینه ما پس جام جهان‌نمای خلقان ماییم
(ابوسعید، بی‌تا، ۷۰).
- ۹- عشاق تو از الست مست آمده‌اند سرمست ز باده الست آمده‌اند
(نجم‌رازی، ۱۳۶۳: ۱۶)

- ۱۰- مردان رهش زنده به جانی دگرند مرغان هوش ز آشیانی دگرند
منگر تو بدین دیده بدیشان کایشان بیرون ز دو کون در جهانی دگرند
(نجم رازی، ۱۳۶۳: ۱۷)
- عالم و عابد و صوفی همه طفلان رهند مرد اگر هست به جز عالم ربانی نیست
(سعدی، ۱۳۶۵: ۷۰۸)
- ۱۱- نظر خدای بینان طلب هوا نباشد سفر نیازمندان قدم خطا نباشد
اگر ت سعادتی هست که زنده دل بمیری به حیاتی اوفتادی که دگر فنا نباشد
(سعدی، ۱۳۶۵: ۴۸۲)
- ۱۲- داروی تربیت از پیر طریقت بستان کادمی را بتر از علت نادانی نیست
(سعدی، ۱۳۶۵: ۷۰۸)
- ۱۳- دل می‌رود زدستم صاحب دلان خدا را دردا که راز پنهان خواهد شد آشکارا
(حافظ، ۱۳۶۹: ۵)
- ۱۴- «بدان که دل را صورتی است ... یعنی گوشت پاره‌ای که ... حیوانات را هست ... و آن گوشت پاره را جانی است روحانی که دل حیوانات را نیست، دل آدمی راست و لیکن جان و دل را در مقام صفا از نور محبت دلی دیگر هست که آن دل هر آدمی را نیست چنان که فرمود: ان فی ذلک لذكری لمن کان له قلب»
(نجم رازی، ۱۳۶۵: ۱۹۱-۱۹۲)
- ۱۵- هرگز حسد نبردم بر منصبی و مالی الا بر آن که دارد با دلبری و صالی (سعدی، ۱۳۶۵: ۶۳۳).
- ۱۶- در همین مضمون ابیات دیگری در اشعار سعدی هست و در این جا تعدادی از آنها را آورده‌ایم:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
 نه فلک راست مسلم نه ملک را حاصل
 نظر به روی تو صاحب دلی نیندازد
 دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری
 آدمی را که خارکی در پای
 آن بهایم نتوان گفت که جانی دارد
 سعدیا نامتناسب حیوانی باشد
 تن آدمی شریف است به جان آدمیت
 اگر آدمی به چشم است و دهان و گوش و بینی
 خور و خواب و خشم و شهوت شغب است و جهل و ظلمت
 مگر آدمی نبودی که اسیر دیو ماندی
 اگر این درنده خویی ز طبیعتت بمیرد
 رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند
 طیران مرغ دیدی تو ز پای بند شهوت
 هیچ دانی تا خرد به یا روان
 آدمی را عقل باید در بدن
 وجود تو شهری ست پر نیک و بد
 هوی و هوس را نماند ستیز
 خردمند گو پادشاهش مباح

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست.
 آن چه در سر سویدای بنی آدم از اوست (سعدی، ۱۳۶۵: ۷۸۷)
 که بی دلش نکند چشم های فتانت (سعدی، ۱۳۶۵: ۴۶۴)
 تو خود چه آدمی ای کز عشق بی خبری (سعدی، ۱۳۶۵: ۶۱۵).
 نرود طرفه جانور باشد (سعدی، ۱۳۶۵: ۴۸۰)
 که ندارد نظری با چو تو زیامنظور (سعدی، ۱۳۶۵: ۵۲۱)
 هر که گوید که دلم هست و دلارام نیست (سعدی، ۱۳۶۵: ۴۵۶).
 نه همین لباس زیباست نشان آدمیت
 چه میان نقش دیوار و میان آدمیت
 حیوان خبر ندارد ز جهان آدمیت
 که فرشته ره ندارد به مقام آدمیت
 همه عمر زنده باشی به روان آدمیت
 بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت
 به در آی تا ببینی طیران آدمیت (سعدی، ۱۳۶۵: ۷۹۰)
 من بگویم گر بداری استوار
 ورنه جان در کالبد دارد حمار (همان: ۷۲۴).
 تو سلطان و دستور دانا خرد...
 چو بینند سرپنجه عقل تیز (سعدی، ۱۳۷۵: ۱۵۳).
 که خود پاشاهست بر نفس خویش (سعدی، ۱۳۶۵: ۸۳۰).

منابع

- قرآن کریم
- ابوسعید ابوالخیر، فضل الله (بی تا)؛ سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، به کوشش سعید نفیسی، بی نوبت چاپ، تهران: سنایی.
- ارسطو (۱۳۷۸)؛ درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، چاپ چهارم، تهران: حکمت.
- افضل الدین، محمد (۱۳۶۶)؛ مصنفات، به تصحیح مجتبی مینوی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- افلاطون (۱۳۸۱)؛ جمهور، ترجمه فواد روحانی، چاپ هشتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- امامی، محمدعلی (۱۳۶۶)؛ «سعدی آموزگار قرن»، ذکر جمیل سعدی. (سه جلد). کمیسیون ملی یونسکو، چاپ دوم، تهران: اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت ارشاد، صص ۱۲۶-۱۴۶.
- بهنام فر، محمد و صدیقه رستمی (۱۳۸۹)؛ «مقام دل در مثنوی»، دوفصلنامه علمی تخصصی علامه، سال دهم، شماره ۲۶. بهار و تابستان، صص ۲۱-۳۸.
- تجلیل، جلیل (۱۳۶۶)؛ «سعدی و معرفت کردگار»، ذکر جمیل سعدی، (سه جلد)، کمیسیون ملی یونسکو، چاپ دوم، تهران: اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت ارشاد، صص ۲۵۱-۲۵۷.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶)؛ کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، به تحقیق رفیق العجم و علی دحروج، چاپ اول، بیروت: مکتبه لبنان.
- جامی، عبدالرحمان (۱۳۷۰)؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام جیتیک و پیشگفتار جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حافظ، محمد (۱۳۶۹)؛ دیوان، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپ اول، تهران: زوار.

- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۶۶)؛ «مقایسه‌ای میان گلستان و اخلاق ناصری در شیوه آموزش فضایل اخلاقی»، ذکر جمیل سعدی، کمیسیون ملی یونسکو، چاپ دوم، تهران: اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت ارشاد، صص ۴۰۵-۴۱۵.
- خوارزمی، محمد بن احمد (۱۳۶۲)، مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- دانه، آلیگیری (۱۳۷۷)؛ دوزخ، ترجمه شجاع الدین شفا، چاپ پنجم، تهران: امیر کبیر.
- دبیرنژاد، بدیع‌الله (۱۳۶۶)؛ «چند نظر تربیتی و اخلاقی و مذهبی سعدی»، ذکر جمیل سعدی. کمیسیون ملی یونسکو، چاپ دوم، تهران: اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت ارشاد، صص ۴۳-۵۱.
- دولت‌آبادی، هوشنگ (۱۳۷۷)؛ «آیا بوذرجمهر زروانی بود»، ارج‌نامه ایرج، به کوشش محسن باقرزاده، چاپ اول، تهران: توس.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳)؛ لغت‌نامه، چاپ اول از دوره جدید، تهران: دانشگاه تهران.
- رقابی، حیدر (۱۳۶۶)؛ «سعدی و فلسفه زندگی»، ذکر جمیل سعدی. کمیسیون ملی یونسکو، چاپ دوم، تهران: اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت ارشاد، صص ۱۳۱-۱۶۲.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴)؛ سرنی، دو جلد، چاپ دوم، تهران: علمی.
- _____ (۱۳۷۲)؛ با کاروان حله، چاپ هفتم، تهران: علمی.
- _____ (۲۵۳۵)؛ دو قرن سکوت، چاپ ششم، تهران: بدون نام ناشر.
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۶۲)؛ فرهنگ معارف اسلامی، سه جلد، چاپ اول، تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۶۵)؛ کلیات سعدی، به کوشش محمدعلی فروغی، چاپ پنجم، تهران: امیر کبیر.
- _____ (۱۳۶۹)؛ گلستان، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.

- _____ (۱۳۷۵): بوستان، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، چاپ پنجم، تهران: خوارزمی.
- _____ (۱۳۷۱): غزل‌های سعدی، ویرایش میرجلال‌الدین کزازی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- سنایی، مجدود (۱۳۵۹): حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه، به تصحیح مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، یحیی (۱۳۶۷): حکمه‌الاشراق، ترجمه و شرح سیدجعفر سجادی، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
- شاه‌حسینی، ناصرالدین (۱۳۷۵): «حکمت عملی از نظر سعدی»، مقالاتی درباره زندگی و شعر سعدی، به کوشش منصور رستگار فسایی، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
- شاه‌رخ، محمود (۱۳۶۶): «در بارگاه سعدی»، ذکر جمیل سعدی. کمیسیون ملی یونسکو، چاپ دوم، تهران: اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت ارشاد، صص ۲۶۹-۲۷۱.
- شریعتمداری، علی (۱۳۶۶): «تربیت از نظر سعدی»، ذکر جمیل سعدی، کمیسیون ملی یونسکو، چاپ دوم، تهران: اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت ارشاد، صص ۳۲۳-۳۲۶.
- شعار، جعفر (۱۳۶۶): «هنر در سخن سعدی»، ذکر جمیل سعدی، کمیسیون ملی یونسکو، چاپ دوم، تهران: اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت ارشاد، صص ۳۳۵-۴۰۲۶.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۴): سبک‌شناسی شعر، چاپ اول، تهران: فردوس.
- طوسی، خواجه‌نصیرالدین (۱۳۷۳): اخلاق ناصری، به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ پنجم، تهران: خوارزمی.
- عطار، محمد (۱۳۸۶): مختارنامه، به تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چاپ سوم، تهران: سخن.

- علوی مقدم، سید محمد (۱۳۶۶)؛ «عدالت در بوستان سعدی»، ذکر جمیل سعدی. کمیسیون ملی یونسکو، چاپ دوم، تهران: اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت ارشاد، صص ۵۹-۹۲.
- غزالی، محمد (۱۳۵۱)؛ نصیحه الملوک، به تصحیح جلال الدین همایی، چاپ دوم، تهران: انجمن آثار ملی.
- _____ (۱۳۸۰)؛ کیمیای سعادت، دو جلد، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ نهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فردوسی، منصور (۱۳۸۶)؛ شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، چاپ اول، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۱)؛ شرح مثنوی شریف، سه جلد، چاپ پنجم، تهران: زوار.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۶۷)؛ مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، چاپ سوم، تهران: نشر هما.
- لاهیجی، محمد (۱۳۷۸)؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ سوم، تهران: زوار.
- ماسه، هانری (۱۳۶۴)؛ تحقیق درباره سعدی، ترجمه غلامحسین یوسفی و محمدحسن مهدوی، چاپ اول، تهران: توس.
- محمدحسین زاده، عبدالرضا و احمد امیری خراسانی (۱۳۹۱)؛ «جایگاه دل در عرفان اسلامی با تکیه بر دیدگاه مولانا»، نشریه ادب و زبان دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره جدید، شماره ۳۱، پیاپی ۲۸، بهار.
- مولوی، محمد (۱۳۷۳)؛ مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون. به اهتمام نصرالله پورجوادی. چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- ناصر خسرو (۱۳۷۲)؛ دیوان، به اهتمام مجتبی مینوی، چاپ سوم، تهران: دنیای کتاب.

- نجم رازی، محمد (۱۳۶۵)؛ *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۳)؛ *اشعار*، به کوشش محمود مدبری، چاپ اول، تهران: کتابخانه طهوری.
- نصرالله منشی، ابوالمعالی (۱۳۶۲)؛ *کلیله و دمنه*، به تصحیح مجتبی مینوی، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
- وراوینی، سعدالدین (۱۳۶۶)؛ *موزبان نامه*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، چاپ دوم، تهران: صفی عیشاه.