

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهشنامه ادبیات تعلیمی

سال ششم، شماره بیست و سوم، پاییز ۱۳۹۳، ص ۱۵۴-۱۲۱

همگونی‌های فکری سعدی و حکیمان یونان در مقوله اخلاق

دکتر اطهر تجلی اردکانی*

چکیده

مسئله اخلاق مقوله‌ای است که از دیرباز در جوامع متمدن، دغدغه خاطر بزرگان فلسفه و ادب و مصلحان اجتماعی بوده است. سعدی نیز به عنوان ادیب و مصلحی اجتماعی، در آثار خود بر این مسئله مهم تأکید و به ترویج محاسن اخلاقی اهتمام می‌ورزد. وی در تعلیم آموزه‌های اخلاقی، پس از تعالیم اسلام، به گفتار فیلسوفان هم توجه داشته است. فلاسفه یونان قدیم، به اخلاق عنایتی ویژه داشته و نظریات ارزنده‌ای در این زمینه عرضه کرده‌اند. فیلسوفان مسلمان در آثار خود برخی از این اندیشه‌ها را نقل نموده‌اند و از طریق آثار آنان، این آرا به آثار ادبی راه یافت است. سعدی بیش‌تر به واسطه نوشته‌های ابن مسکویه و ابوالحسن عامری و نه به‌طور مستقیم، با افکار یونانیان آشنا شده و آن‌ها را در آثار تعلیمی خود بازتابانده است. در این مقاله، سعی بر آن است تأثیر حکیمان یونان بر سعدی، با توجه به مشابهت گفتار آنان با یکدیگر نموده شود.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یاسوج atajali@yu.ac.ir

تاریخ پذیرش ۹۳/۵/۱۸

تاریخ وصول ۹۳/۱/۲۳

بنابر این پرسش اصلی مقاله این است که سعدی در چه مواردی تحت تأثیر اندیشه‌های حکیمان یونان بوده است؟

این پژوهش به دو بخش اصلی فضایل اخلاقی و رذایل اخلاقی تقسیم می‌شود. در مبحث فضایل اخلاقی، علم و حکمت، تحمل و فروتنی دانایان، شجاعت و ظلم‌ستیزی، بلندنظری، فضل و توانگری و دوستی و اتحاد از نظر سعدی و حکمای یونان بررسی می‌گردد؛ در بخش رذایل اخلاقی، به مباحثی چون خبث طینت، سخن چینی و دروغ از نظر حکیمان و سعدی پرداخته می‌شود.

واژه های کلیدی

اخلاق، سعدی، افلاطون، ارسطو، ابن مسکویه، ابوالحسن عامری

۱. مقدمه

اندیشه‌های حکمای یونان از دیرباز مورد توجه اندیشه‌مندان ایرانی بوده است. در این میان، افکار افلاطون و ارسطو بیش از دیگر حکیمان تفسیر و تشریح شده است. فیلسوفان مسلمانی چون فارابی، ابن سینا، ابن رشد، ابن مسکویه، ابوالحسن عامری و بسیاری دیگر، بر آرای فلسفی این حکیمان شرح نوشته‌اند.

اندیشه‌های این بزرگان در هر دو زمینه حکمت نظری و عملی (مطابق تقسیم‌بندی ارسطو) در مسلمانان نفوذ داشته است. ادبیات فارسی نیز همچون آثار فلسفی از این تأثیر برکنار نمانده است، با این تفاوت که کتاب‌های فلسفی عرصه عرضه حکمت نظری و عملی فلاسفه یونان است اما در ادبیات این تأثیر بیش‌تر در زمینه حکمت عملی مشاهده می‌شود.

سعدی از جمله شاعرانی است که زبان و بیان شیرین و شیوای خود را گاه در

خدمت تربیت آحاد جامعه و اشاعه حکمت عملی در میان مردم به کار گرفته است. با مطالعه آثار تعلیمی شیخ، می‌توان ردّ اندیشه‌های فلاسفه یونان را در آن‌ها یافت اما مسلم است که سعدی مستقیماً با آثار یونانی آشنایی نداشته و بیش‌تر از طریق آثار فیلسوفان مسلمانی چون ابن مسکویه و ابوالحسن عامری با این اندیشه‌ها آشنا شده است. هر چند گاه در آثار سعدی به نام فیلسوفانی چون افلاطون و جالینوس برمی‌خوریم (ر.ک. سعدی، ۱۳۶۷: ۵۳۳ و ۱۲۳، ۱۰۵) این اسامی دلالت بر تأثر مستقیم سعدی از اندیشه این حکیمان ندارد. حکمای مسلمان افکاری را که رنگ اسلامی داشته و با جامعه اسلامی سازگار بوده‌اند در کتاب های خود آورده‌اند. در قرن چهارم فلاسفه بزرگی در قلمرو اسلامی ظهور کردند که غالباً از طریق مطالعه ترجمه آثار آتنی و اسکندرانی که در قرن دوم و سوم هجری پدید آمده بودند، با فلسفه یونان آشنایی یافتند و به شرح این آثار پرداختند (ر.ک. صفا، ۱۳۶۹: ۲۸۳).

با مطالعه آثار ابن مسکویه و ابوالحسن عامری که نزدیک به سه قرن پیش از سعدی می‌زیسته‌اند، می‌توان دریافت آنچه را این دو فیلسوف از میان اندیشه‌های فلاسفه یونان برگزیده‌اند، شیخ برگرفته و در لباس اندرز با بیانی شیوا به نظم و نثر درآورده است. در حکمت عملی، اولین و مهم‌ترین مبحث، بحث اخلاق است که زیربنای تدبیر منزل و سیاست مدن نیز به شمار می‌آید زیرا اگرچه اخلاق امری فردی است، در ارتباط فرد با جامعه نمود می‌یابد. در بحث اخلاق از فضایل و رذایل اخلاقی سخن به میان می‌آید.

ارسطو فضایل اخلاقی را به چهار گروه حکمت، شجاعت، عفت و عدالت تقسیم می‌کند. بنا به گفته خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری، از حرکت معتدل نفس ناطقه در ذات خویش و شوق آن به کسب معارف یقینی، فضیلت علم و به تبع آن فضیلت حکمت پدید می‌آید و حرکت اعتدالی نفس سبعی و متابعت آن از نفس عاقله

فضیلت حلم و به دنبال آن فضیلت شجاعت را پدید می‌آورد. اعتدال نفس بهیمی و اطاعت آن از نفس عاقله در ارضای خواهش‌های نفسانی، به حادث شدن فضیلت عفت و به تبع آن فضیلت سخا منجر می‌شود. عدالت نیز به معنی اعتدال این فضایل است (ر.ک. نصیرالدین توسی، ۱۳۵۹: ۱۰۹-۱۰۸).

رذایل نیز نقطه مقابل این فضایل و شامل جهل، ترس، شره و هوس و ... است. همان‌طور که فضایل اخلاقی به چهار قسم کلی تقسیم شد، می‌توان رذایل را نیز در چهار طبقه گنجانند. خواجه نصیر در این‌باره می‌گوید:

«انواع فضایل در چهار جنس محصور است، اضداد آن که اجناس رذایل بود، در بادی النظر هم چهار تواند بود و آن جهل باشد که ضد حکمت است و جبن که ضد شجاعت است و شره که ضد عفت است و جور که ضد عدالت است ... هر فضیلتی را حدی است که چون از آن حد تجاوز نمایند، چه در طرف علو و چه در طرف تقصیر، به رذیلتی ادا کند» (همان: ۱۱۷).

خواجه نصیر معتقد است چون حد وسط محدود است و اطراف آن نامحدود، رذایل بی‌شمار و اسباب شر بیش از اسباب خیر است (همان‌جا). هر چند ابن‌سینا در دانش نامه علایی خلاف این نظر را دارد و بر آن است که خیر در عالم بیش از شر است و مثالی که می‌آورد این است که اکثر مردم در سلامت به سر می‌برند و افراد بیمار درصدی اندک دارند.

سعدی معلم اخلاق است و کارش تعلیم و اندرز و در این راه، از تقویت مثبت بیش از تقویت منفی بهره می‌گیرد. به بیان دیگر، برای ترویج نیکی‌ها، بر فضایل تأکید بیشتری دارد تا بر رذایل، به همین دلیل، قسمت اعظم دو کتاب اخلاقی او، یعنی بوستان و گلستان به بحث در فضایل اختصاص دارد و تنها بر رذایلی انگشت نهاده است که در زندگی اجتماعی تأثیری ویران‌گرتر از دیگر خوی‌های ناشایست دارند.

سعدی در آثار تربیتی خود یعنی بوستان، گلستان و مواعظ بر هر چهار فضیلت تأکید دارد و البته به طور پراکنده و نه منسجم، جای جای به آنها اشاره می‌کند. در این تحقیق چون منظور، بیان تأثیر گفتار و اندیشه‌های حکمای یونان بر سعدی است تنها به فضایی اشاره می‌شود که به گونه‌ای شیخ در بیان آنها متأثر از اندیشه‌های حکمای یونان بوده است. بدین روی در مبحث علم و حکمت، مشابهت گفتار سعدی و حکیمان در زمینه تأکید بر توأم بودن علم و عمل و رفتار با نادان برجسته تر است؛ پس تنها از این دو مقوله سخن گفته‌ایم.

در بحث شجاعت بنا به تقسیم‌بندی خواجه نصیر از بلندنظری (بلندهمتی) هم سخن می‌رود: «انواعی که در تحت جنس شجاعت است یازده نوع است: اول کبر نفس، دوم نخوت، و سیم بلند همتی و چهارم ثبات نفس و پنجم حلم و ششم سکون و هفتم شهامت و هشتم تحمل و نهم تواضع و دهم حمیت و یازدهم رقت» (نصیرالدین توسی، ۱۳۵۹: ۱۱۳-۱۱۲). پس تشابه افکار سعدی و فیلسوفان در این مقوله نموده می‌شود.

در باب فضیلت عفت، هرچند شیخ عقاید ارزنده‌ای دارد، سخنانی که به گفتار حکما نزدیک باشد بیان نکرده است؛ پس به آنچه مطابق طبقه‌بندی خواجه نصیر ذیل فضیلت عفت قرار می‌گیرد یعنی قناعت، توانگری و سخا پرداخته می‌شود. خواجه نصیر می‌گوید: «انواعی که در تحت جنس عفت است دوازده است: اول حیا و دوم رفق و سیم حسن هدی و چهارم مسالمت، و پنجم دعت و ششم صبر و هفتم قناعت و هشتم وقار و نهم ورع و دهم انتظام و یازدهم حریت و دوازدهم سخا» (نصیرالدین توسی، ۱۳۵۹: ۱۱۳). از توانگری به دلیل ملازمت نسبی آن با حسن هدی و سخا سخن به میان می‌آید.

دوستی و اتحاد از زمره انواع فضیلت عدالت است. بر اساس گفته خواجه نصیر عدالت بر دوازده نوع است: ۱- صداقت ۲- الفت ۳- وفا ۴- شفقت ۵- صلت رحم

۶- مکافات ۷- حسن شرک ۸- حسن قضا ۹- تودد ۱۰- تسلیم ۱۱- توکل ۱۲- عبادت (همان: ۱۱۵)، بنابر این تأثیر حکمای یونان بر سعدی در این زمینه بیان می‌گردد. در زمینه رذایل اخلاقی، از خبث طینت، سخن‌چینی و دروغ بحث می‌شود زیرا مشابهت گفتارها به این سه مورد منحصر است.

۲. فضایل اخلاقی

۲-۱. علم و حکمت

دانش و حکمت از نظر همه حکیمان، برترین فضیلت و منشأ دیگر فضایل است تا آنجا که افلاطون تنها حکما و فیلسوفان را سزاوار امر حکومت می‌داند.

بنا به گفته خواجه نصیر، تنها فضیلتی که از حرکت برترین نفوس، یعنی نفس ناطقه پدید می‌آید، حکمت است و دو فضیلت دیگر، یعنی شجاعت و عفت، از حرکت نفس سبعی و بهیمی و تحت انقیاد نفس عاقله حادث می‌شوند. بنابراین فضیلت حکمت بر دیگر فضایل رجحان دارد و در صورت نبود حکمت، حصول فضایل دیگر نیز ممکن نیست (ر.ک. همان: ۱۰۸-۱۰۹)

پیروی از خرد و حکمت در روابط انسان‌ها با یکدیگر، آرمان شهر و مدینه فاضله را سامان می‌دهد، هر چند تشکیل چنین جامعه‌ای همیشه یک آرمان باقی می‌ماند زیرا بهره همه انسان‌ها از این نعمت ارزنده به یک اندازه نیست.

سعدی چون همه معلمان و مصلحان، فضیلت حکمت را برترین فضیلت‌ها می‌داند و در باب آن بسیار سخن گفته است اما از آنجا که موضوع بحث ما همگونی‌های سخن سعدی و حکمای یونان است در این خصوص تنها به گفتارهای مشابه اشاره می‌شود.

۲.۱.۲. توأم بودن علم و عمل

شرط اصلی فرزاندگی توأم بودن علم و عمل است.

ابوالحسن عامری از قول ارسطو می گوید: «قال ارسطوطیلس: من لا عقل له افضل من الذی له علم و هو لا یعمله: هر که عقل ندارد از آن که علم دارد و بدان عمل نمی کند برتر است» (عامری، ۱۳۳۶: ۳۵۷)

از گفته های افلاطون است که نادان از عالمی که علمش سودی در بر ندارد برتر است (ر.ک. همان: ۱۹).

وی بر هماهنگی سخن که نمودی از علم است با عمل تأکید می ورزد و می گوید: «اگر مردی که درباره مسائل معنوی و قابلیت انسانی سخن می راند، مرد به معنی راستین باشد و سخنش با درونش هماهنگ، از این هماهنگی سخن و سخن گو لذت می برم. چنان مردی به عقیده من، محبوب راستین خدای موسیقی است زیرا به هماهنگی ساختن آواز گیتار با نوای سازی دیگر قناعت نمی ورزد بلکه به زندگی خود هماهنگی می بخشد و روح و درون خویش را با گفتار و کردار خویش هماهنگ می سازد» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱۸۰).

باز در جاویدان خرد می خوانیم: «لا تکن حکیماً بالقول فقط بل و بالعمل، فانّ الحکمة بالقول ها هنا تبقی و الحکمة بالعمل فی العالم الآخر تبقی».

تنها به گفتار حکیم و دانا مباش بلکه به عمل هم چنین باش. به راستی که حکمت به گفتار، تنها در این جهان پایدار است و دانش توأم با عمل در جهان باقی هم می ماند [و موجب پاداش می گردد] (ابن مسکویه، ۱۳۵۸: ۲۱۸).

سعدی نیز تحت تأثیر این حکمای بزرگ، در باب عمل به علم، ابیات بسیار زیبایی دارد که بعضی از آنها حکم مثل سایر یافته اند، از جمله:

بار درخت علم ندانم به جز عمل با علم اگر عمل نکنی شاخ بی بری

(سعدی، ۱۳۶۷: ۷۵۴)

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

(همان)

«دو کس رنج بیهوده بردند و سعی بی فایده کردند: یکی آن که اندوخت و نخورد و دیگر آن که آموخت و نکرد:

علم چندان که بیشتر خوانی چون عمل در تو نیست نادانی
 نه محقق بود نه دانشمند چارپایایی برو کتابی چند
 آن تهی مغز را چه علم و خبر که برو هیزم است یا دفتر»
 (همان: ۱۷۲)

شواهدی که در آثار سعدی در این خصوص آمده در حوصله این مقاله نمی گنجد. در باب هشتم گلستان، جمله‌های قصار دیگری در این موضوع آمده است. البته باید یادآور شد که منظور سعدی از علم بیشتر علم دین است، چنان که در باب هشتم گلستان می‌گوید: «علم از بهر دین پروردن است نه از بهر دنیا خوردن» (همان جا) اما افلاطون و ارسطو مطلق علم را در نظر دارند.

سعدی همچون افلاطون و ارسطو، برای بیان اهمیت توأمان بودن علم و عمل، از تقابل مفهوم دانایی و نادانی بهره می‌گیرد و علم بی عمل را در حد یا حتی فروتر از نادانی می‌داند. هماهنگی علم و عمل در نظر افلاطون، از هماهنگی روح و جسم حکایت می‌کند و درون و بیرون را با یگدیگر پیوند می‌دهد.

۲.۲. تحمل و فروتنی دانایان

جهان همواره به کام نادانان بوده است و دانا همیشه در تنگنا اما وی به سرمایه دانش خود دلخوش است. در مقابله با جاهلان، عالم باید خوددار و شکیب‌ا باشد و برای حفظ قدر و وقار خود از درگیری با آنان بپرهیزد. سعدی در بیان این معنی حکایتی را در باب دوم گلستان می‌آورد:

«جالینوس ابلهی را دید دست در گریبان دانشمندی زده و بی حرمتی همی کرد. گفت: اگر این نادان نبود، کار وی با نادانان بدین جا نینجامیدی.

دو عاقل را نباشد جنگ و پیکار
اگر نادان به وحشت سخت گوید
... یکی را زشتخویی داد دشنام
بتر ز آنم که خواهی گفتن آنی
نه دانایی ستیزد با سبکسار
خردمندش به نرمی دل بجوید
تحمل کرد و گفت ای خوب فرجام
که دانم عیب من چون من ندانی
(سعدی، ۱۳۶۷: ۱۲۳)

همین سخن جالینوس در السعادة و الاسعاد از قول دیوجانس و بدین گونه آمده است:

«و سمع دیوجانس رجلاً یذکره بسوء فقال: ما علم الله اکثر ممّا یقول. دیوژن (دیوجانس) از مردی شنید که بد او را می گوید. پس گفت: آنچه خدا می داند از آنچه او می گوید بیشتر است» (ابوالحسن عامری، ۱۳۳۶: ۱۳۰). مشابهت فراوان کلام سعدی و عامری (جز تفاوت نام جالینوس و دیوجانس) سندی تواند بود بر آشنایی سعدی با حکمای یونان از طریق آثاری چون کتاب السعادة و الاسعاد عامری. همین کلام را سعدی به گونه ای دیگر هم ذکر کرده است، البته این بار عالمی در جواب یادکرد نیکی خود فروتنی می کند:

«یکی را از بزرگان به محفلی اندر همی ستودند و در اوصاف جمیلش مبالغه کردند سر بر آورد و گفت: من آنم که من دانم» (سعدی، ۱۳۶۷: ۷۴).

۲.۳. شجاعت و ظلم ستیزی

یکی از ویژگی های برجسته انسان آگاه، شجاعت و شهامت در ابراز عقیده است. در حکایت هشتم از باب اول بوستان، داستان خردمندی از اهالی شام به نام خدادوست آمده است که هرگاه مرزبان ستمکار آن دیار به دیدارش می آید، در وی نمی نگرد. باری ملک بدو اظهار دوستی می نماید اما خدادوست با خشم به وی پاسخ می دهد:

وجودت پریشانی خلق از اوست ندارم پریشانی خلق دوست

تو با آن که من دوستم دشمنی نیندارمست دوستدار منی
چرا دوست دارم به باطل منت چو دانم که دارد خدا دشمنست...
(همان: ۲۲۷-۲۲۶)

از همین حکایت چنین بر می آید که سعدی اندیشمندان جامعه را مدافع حقوق مردم و حافظ منافع ایشان می داند و ایستادگی در برابر ظلم را وظیفه آگاهان می شمارد. افلاطون خصائص طبیعت حکیمانه را شجاعت، علو همت، سرعت فهم و حافظه می داند (ر.ک. افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۴۷). این موارد در حکایت فوق به خوبی قابل تشخیص است.

شیخ در عین ترغیب به ظلم ستیزی، ناتوان بودن را بر آن توانایی که منجر به ستم شود، ترجیح می دهد و می گوید:

من آن مورم که در پایم بمالند نه زنبورم که از دستم بنالند
کجا خود شکر این نعمت گزارم که زور مردم آزاری ندارم
(سعدی، ۱۳۶۷: ۹۹)

چقدر این سخن، به گفته سقراط خطاب به یوسوس نزدیک است که: «اگر مجبور شوم یکی را برگزینم، تحمل ظلم را بر ارتکاب ظلم برتری خواهم نهاد» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱/۲۹۳).

۴.۲. بلندنظری

شرافت و بلندنظری از صفات برجسته صاحبان فضیلت شجاعت است. به گفته افلاطون «شرافت نیروی بهیمی نفس را مطیع نیروی انسانی یا بهتر بگوییم، مطیع نیروی الهی می سازد و حال آن که دنائت، جزء انسانی نفس را محکوم جزء وحشی می کند» (همان: ۵۴۴).

همین معنی را سعدی در این بیت بیان کرده است:

هر چه از دونان به ذلت خواستی در تن افزودی و از جان کاستی
(همان: ۱۰۳)

بلندهمت همواره به دارایی خود خرسند است و در پی زیادتی نیست. دلاور همیشه سربلند است و از هرچه او را خوار دارد، دوری می جوید. برای نیازهای دنیایی، سر خم کردن در برابر فرومایگان دور از مرام جوانمردان است. سعدی این معنی را بارها در شعر خود آورده است که به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

نخورد شیر نیم‌خورده سگ ورمیرد به سختی اندر غار
تن به بیچارگی و گرسنگی بنه و دست پیش سفله مدار
گرفردون شود به نعمت و ملک بی‌هنر را به هیچ کس م شمار
پرنیان و نسیج بر نااهل لاجورد و طلای است بر دیوار
(سعدی، ۱۳۶۷: ۱۰۵)

یا در حکایتی، از زبان درویشی که در آتش فاقه می‌سوخت و در جواب آن که او را به کریم طبعی رهنمون می‌شود، می‌گوید: «در پسی مردن به که حاجت پیش کسی بردن» (همان: ۱۰۰).

نمونه های دیگر:

هر که نان از عمل خویش خورد منت حاتم طایی نبرد
(همان: ۱۰۵)

و:

«مردن به علت به از زندگانی به مذلت» (همان: ۱۰۳)

۲. ۵. فضل و توانگری

فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو، فضل و آزادگی را با توانگری قابل جمع نمی‌دانند. ابوالحسن عامری از قول این دو حکیم می‌گوید:

«قال افلاطون: غیر ممکن آن ی‌کون احدٌ غنیاً و فاضلاً و ذلک انه لیس یجوز أن یجتمع المال الاً باخذ ما لا یجب و یمنع ما یجب. قال و کیف یجوز أن یكون غنیاً من لا یأخذ بغير الحق و لا یمنع من الحق و کیف یستغنی من لم یدخر و لم یستبق و قال ارسطوطیلس: غیر ممکن ان یكون الحرّ غنیاً و کیف یمكن ان یكون ذا مال من لا یحرص علی الاخذ و لا یشحّ فی العطاء و لهذا كان اکثر من استحقّ الغنا غیر غنی: افلاطون گفت غیر ممکن است که شخصی هم توانگر باشد و هم فاضل چنان که جایز نیست که مال جمع شود مگر با گرفتن آنچه لازم نیست و بازداشتن آنچه (بخشیدنش) واجب است. می‌گوید: چگونه رواست بی‌نیاز و توانگر باشد آن که به ناحق مال مردم را نمی‌گیرد و از بخشش به حق باز نمی‌ایستد و چگونه بی‌نیازی می‌جوید آن که چیزی ذخیره نمی‌کند و پیش نمی‌فرستد و ارسطو گفت: ممکن نیست که آزاده غنی و بی‌نیاز باشد. چگونه ممکن است که ثروتمند بر گرفتن مال حرص نورزد و در بخشش بخیل و تنگ‌نظر نباشد؟ بنابراین بیشتر کسانی که شایسته توانگری و بی‌نیازی‌اند توانگر نیستند» (عامری، ۱۳۳۶: ۹۰).

سعدی نیز چون حکیمان بزرگ بر این اعتقاد است که ثروت لزوماً موجب بی‌نیازی نیست و با ظرافت در بیت:

درویش و غنی بنده این خاک درند و آنان که غنی‌ترند محتاج‌ترند
(سعدی، ۱۳۶۷: ۴۶)

از متمولان و صاحب‌جاهان روزگار خود انتقاد می‌کند.

شیخ شیراز ارجمندترین توانگری را قناعت می‌داند (ر.ک. همان: ۱۷۷) و در این گفته خود پیرو معلم اول، ارسطو و افلاطون و دیوژن است که از قول آنان در السعادة و الاسعاد آمده است:

«قال ارسطوطیلس: الغنا فی القناعة و القناعة الکفاف و من طلب ما جاوز الکفاف

فقد طلب المحال يطلب ما لاغیه له. و قال افلاطن: من كانت همته في الجمع فانه فقيرٌ و ان كثر ماله لأن حاجته لا تعف لحرصه و حاجة الشره اكثر من حاجة الفقير ... و قال دیوجانس: انا اغنی ملك الفرس لان لی قلیلٌ یكفینی و له كثيرٌ لا یكفیه: ارسطو گوید: بی نیازی در قناعت است و قناعت راضی بودن به حد کفاف است و هر که بیشتر از حد نیاز خود بجوید چیز محالی خواسته است زیرا چیزی را می خواهد که پایانی برای آن نیست و افلاطون گوید: کسی که همتش گردآوری مال باشد به راستی که فقیر است حتی اگر مال فراوان داشته باشد زیرا نیاز او به دلیل حرص و آزش برطرف نمی شود و حاجت آزمند از نیاز فقیر بیشتر است و دیوژن گوید: من از پادشاه ایران توانگترم زیرا دارایی کم من مرا کفایت است و دارایی فراوان او، وی را بسنده نیست» (عامری، ۱۳۳۶: ۹۱).

گفته دیوژن این کلام سعدی را فریاد می آورد که گوید: « ده درویش در گلیمی بنخسند و دو پادشاه در اقلیمی نگنجد» (سعدی، ۱۳۶۷: ۴۰).

اغلب عبارات سعدی درباره قناعت و نکوهش آز نیز به گفته های یاد شده از حکمای یونان ناظر است. از جمله:

«توانگری به قناعت به از توانگری به بضاعت» (همان: ۱۷۷).

مطلب گر توانگری خواهی جز قناعت که دولتی است هنی
(همان: ۸۶)

ای قناعت توانگرم گردان که ورای تو هیچ نعمت نیست
(همان: ۹۹)

هر که بر خود در سؤال گشاد تا بمیرد نیازمند بود
آز بگذار و پادشاهی کن گردن بی طمع بلند بود
(همان: ۱۱۹)

دوستی مال سرچشمه همه بدی هاست. ابوالحسن عامری از قول زنون گوید: «قال

ثنون: محبة المال قید الشّرور لأنّ الشّرور کلّها معلّقة به. دوستی مال بند همه بدی‌ها و نابکاری‌هاست زیر همه بدی‌ها بدان وابسته است» (عامری، ۱۳۶۷: ۹۰).

در گلستان نیز حکایت جالبی می‌بینیم که موسی (ع) درویشی را می‌بیند که از برهنگی در ریگ فرو رفته و از موسی می‌خواهد دعا کند تا خداوند او را کفافی دهد: «موسی دعا کرد و برفت. پس از چند روز که باز آمد از مناجات، مرد را دید گرفتار و خلقی انبوه بر او گرد آمده. گفت این چه حالت است؟ گفتند خمر خورده و عربده کرده و کسی را کشته، اکنون به قصاص فرموده‌اند و لطیفان گفته‌اند:

گربه مسکین اگر پر داشتی	تخم گنجشک از جهان برداشتی
عاجز باشد که دست قوت یابد	برخیزد و دست عاجزان برتابد
... بنده چو جاه آمد و سیم و زرش	سیلی خواهد به ضرورت سرش
آن نشیدی که فلاطون چه گفت	مور همان به که نباشد پرش»

و در آخر همین حکایت چنین نتیجه می‌گیرد:

آن کس که توانگرت نمی‌گرداند	او مصلحت تو از تو بهتر داند
-----------------------------	-----------------------------

(سعدی، ۱۳۶۷: ۱۰۶-۱۰۵)

اشاره آشکار به نام افلاطون در بیت قبل دلیلی است بر توجه سعدی به سخنان حکیمان یونان. هرچند با جستجو در آثار افلاطون، این گفتار دیده نشد، می‌توان ذکر نام این فیلسوف و نسبت دادن این قول حکیمانه به وی را نشانه شهرت او در میان مردم دانست. درویش در این حکایت، همین که از اندک مالی برخوردار می‌گردد به معصیت و قتل مبادرت می‌کند. نتیجه این داستان با گفتار زنون (ثنون) که از کتاب السعادة و الاسعاد نقل شد شباهت دارد، آنجا که می‌گوید: «کردارهای بد به مال وابسته است». ثروت، زمینه اقدام به اعمال گناه‌آلود را برای انسان فراهم می‌آورد و به نوعی می‌توان آن را منشأ شرور شمرد.

شیخ در حکایت جدال با مدعی، محاسن و معایب ثروت را به خوبی بیان نموده است. تمام حکایت را که حول محور همین موضوع است نمی توان در اینجا ذکر کرد و برای اطلاع از نظر سعدی درباره توانگری و فقر بهتر است به خود حکایت مراجعه شود. سعدی در قسمتی از حکایت با افلاطون هم عقیده است که گفته است:

«فایده ثروت در امان بودن از خدعه و دروغ و انجام وظایف دینی و ادای دیونی است که به مردم داریم» (ر.ک. افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۷).

سعدی نیز در قسمتی از جدال با مدعی می گوید:

«اگر قدرت جود است و گر قوت سجود، توانگران را به میسر شود که مال مزگا دارند و جامه پاک و عرض مصون و دل فارغ و قوت طاعت در لقمه لطیف است و صحت عبادت در کسوت نظیف» (سعدی، ۱۳۶۷: ۱۶۴).

البته جناس سجود و جود، سعدی شاعر را به تأکید بر جود (بخشش) برانگیخته است که به هر روی، چندان بیراه هم نیست و توانگر قدرت بیشتری بر بذل مال دارد تا فقیر اما شاید بتوان صاحب عرض مصون بودن را با در امان بودن از خدعه و دروغ، در گفته افلاطون به گونه ای هم معنی دانست.

در سعدی بخشی دیگر گفته است:

«اغلب تهی دستان دست به معصیت آلاینند و گرسنگان نان ربایند»

... با گرسنگی قوت پرهیز نماند افلاس عنان از کف تقوا بستاند»

(سعدی، ۱۳۶۷: ۱۶۷).

در انتهای حکایت زیبای مناظره توانگرزاده و درویش بیچه بر سر گور پدرانشان،

سبکباری تهی دست هنگام مرگ دلیل رجحان فقر بر توانگری بیان می شود:

مرد درویش که بار ستم فاقه کشید به در مرگ همانا که سبکبار آید

و آن که در نعمت و آسایش و آسانی زیست مردنش زین همه شک نیست که دشخوار آید

به همه حال اسیری که ز بندی برهد بهتر از حال امیری که گرفتار آید
(همان: ۱۶۳)

فقیر فاضل بر توانگر فرومایه تفوق دارد. هم‌چنان که ابوالحسن عامری می‌گوید:
«الفقر مع الفضيلة خیرٌ من الغنا مع الرذيلة تنگ‌دستی همراه با فضیلت و نیکی از
توانگری توأم با فرومایگی برتر است» (عامری، ۱۳۳۶: ۹۳).

اهمیت ثروت در چگونگی بهره گرفتن از آن است. مال به خودی خود ارزشی
ندارد. ابوالحسن عامری در السعادة و الاسعاد آورده است: «قال افلاطون: يجب أن يجعل
الكرامة لاستعمال الثروة لا لثروة، و لاستعمال القوة لا لقوة، و لاستعمال المعرفة لا لمعرفة و
للفضيلة لا لجمال الصورة».

افلاطون گوید: لازم است که طریق استفاده از ثروت کرامت محسوب شود نه خود
ثروت و طرز استعمال قدرت تکریم شود نه خود قدرت و به کارگیری شناخت، کرامت
باشد نه خود شناخت و به فضیلت ارج نهاده شود نه به زیبایی ظاهر» (همان: ۱۵۱).

تمتع و بهره‌وری از زندگی شعار سعدی است. از دید او فایده ثروت، آسایش و
برخورداری از نعمت‌های دنیاست. یکی از خصلت‌های مذموم که شیخ بارها آن را نکوهش
کرده بخل است و بخیل‌ترین شخص کسی است که نسبت به خویشان بخل ورزد.

وی در گلستان در باب هشتم می‌گوید: «مال از بهر آسایش عمر است، نه عمر، از
بهر گرد کردن مال. عاقلی را پرسیدند: نیک‌بخت کیست؟ و بدبختی چیست گفت:
نیک‌بخت آن که خورد و کشت و بدبخت آن که مرد و هشت.

مکن نماز بر آن هیچ کس که هیچ نکرد که عمر در سر تحصیل مال کرد و نخورد»
(سعدی، ۱۳۶۷: ۱۷۱)

یا:

«دو کس رنج بیهوده بردند و سعی بی‌فایده کردند: یکی آن که اندوخت و نخورد و

دیگر آن که آموخت و نکرد» (نیز، نک همان: ۱۱۰ و بوستان باب ششم).

۲.۷. دوستی و اتحاد

طبع بشر مایل به هم‌نشینی و انس با همگان است و در اثر پیوند انسان‌ها با یکدیگر در امور مختلف است که جوامع پدیدمی‌آیند. همین سرشت هم‌گرایی انسان، او را ناگزیر می‌سازد که با دیگران پیوند دوستی داشته باشد و زمینه الفت با دیگر افراد را در او فراهم می‌آورد.

یکی از ویژگی‌های آرمان شهر افلاطون آن است که همه افراد جامعه باید با هم متحد باشند و از اندوه یکدیگر متألم و از شادی هم شاد گردند (ر.ک. افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۹۲). این اتحاد و یکرنگی آن‌چنان ارجمند است که افلاطون می‌گوید: «بزرگ‌ترین عامل خیر آن چیزی است که باعث اتفاق و وحدت شهر می‌شود» (همان).

در جای دیگر، آرمان شهر خود را چنین توصیف می‌کند: «در شهر ما، نفع هر یک از افراد، نفع عموم است و نفع مشترک خوانده می‌شود و همین وحدت موجب آن است که افراد در اندوه و شادی یکدیگر کاملاً شریک باشند» (همان: ۲۹۶).

در ترجمه طهارة الاعراق ابن مسکویه آمده است: «ارسطوطالیس می‌گوید: انسان محتاج و نیازمند است به دوستی در خوش وقتی و بدحالی زیرا که در هر حال، انسان محتاج به همراهی دوستان باشد. وقتی که خوش‌بخت و خوش‌حال است، مؤانست و مصاحبت خواهد؛ زمانی که بد حال است معاونت جوید. پادشاهان به خدمتگزاران و بندگان خود محتاجند که به او نیکویی کنند؛ چنان که گدایان نیازمند نیکویی‌ها هستند. چون صداقت، فضیلت مشترک است، تمام مردم در این صداقت از یکدیگر بهره‌مند شده، احتیاجات خود را آشکار می‌کنند و به این فضیلت با یکدیگر معاشرت جمیله می‌نمایند و در زحمت‌کشی‌ها و شکارگاه‌ها و مهمانی‌ها، دور همدیگر می‌گیرند» (ابن مسکویه، ۱۳۷۵: ۱۸۵).

همچنان که در مقدمه اشاره شد، سعدی مستقیماً تحت تأثیر حکمای یونان نبوده و با تعالیم این فیلسوفان از طریق دانشمندان مسلمانی چون عامری و ابن مسکویه آشنا شده است. نمونه این تأثیر، در ابیات معروف سعدی در مورد اتحاد ابنای بشر است که با گفته افلاطون در کتاب جمهور بسیار نزدیک است:

بنی آدم اعضای یک پیکرند که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی غمی نشاید که نامت نهند آدمی
(سعدی، ۱۳۶۷: ۴۷)

افلاطون مدینه فاضله خود را به بدن تشبیه می‌کند و می‌گوید: «آن‌گاه که ما، شهر آراسته خود را به بدن تشبیه کردیم که رنج و راحت هر یک از اعضای خود را احساس می‌نمایند، تصدیق کردیم که این هم‌دردی، بزرگ‌ترین حسن شهر است» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۲۹۶). سقراط، دوستی و مودت را از همه مطلوبات از جمله مقام و مکت و دارایی برتر می‌شمرد (ر.ک. ابن مسکویه، ۱۳۷۵: ۱۸۶).

نیک‌سرشتی در انسان، مایه سعادت حقیقی اوست. همان‌طور که افلاطون می‌گوید: «من بر آنم که هر کس از مرد و زن، عادل و خوب باشد، نیک‌بخت است و اگر ظالم و بد باشد بدبخت و سیه‌روز» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱/۲۹۵).

و در جای دیگر نیک‌بختی انسان را نتیجه شناسایی خوب و بد می‌داند (ر.ک. همان: ۲۲۹) تشخیص نیک از بد، نشانه دانایی و به کار بستن آن، نمایان‌گر پارسایی است. لزوماً تمییز این دو منجر به عمل به نیک و پرهیز از بد نمی‌شود، زیرا کششی درونی، انسان را به سوی اعمال شیطانی و نابکارانه می‌راند و فریبندگی لذات گناه‌آلود، وی را به خود جلب می‌کند. تنها کسانی از ارتکاب این اعمال مصونند که علاوه بر آگاهی، نفس خود را با ریاضت پرورده باشند. کفّ نفس و مقابله با خواهش‌های نفسانی، امکان

رشد صفات نیک را فراهم می‌سازد. آن که بر نفس خویش مسلط است، دنیا و مظاهر را بی‌ارزش می‌بیند و تنها در پی خوشنودی حق است. ایثار، از ویژگی‌های برجسته این پارسایان حقیقی است که سعدی نیز در «گلستان»، اخوان صفا را به چنین شاخصه‌ای ستوده است:

«بزرگی را پرسیدم از سیرت اخوان صفا؛ گفت: کمینه آن که مراد خاطر یاران بر مصالح خویش مقدم دارد و حکما گفته‌اند: برادر که در بند خویش است، نه برادر و نه خویش است» (سعدی، ۱۳۶۷: ۹۵).

منتهای دوستی، لذت بردن از آرامش یاران و ایثار در راه آنان است. ابوالحسن عامری از قول ارسطو آورده است: «قال ارسطو طلیس: الجمیل هو نهاية الفضایل و هو ما یفعله الانسان لسبب نفع الآخرین فقط من غیر طمع فی اجر و نفع الی نفسه او فی طلب ذکر لها و انه لیس شیء مما یفعله الانسان یحاکی فعل الله غیر جمیل اذ کان الله انما یفعل جمیع ما یفعله لسبب الخلق لا لشیء آخر اذ هو الغنی و جمیع ما سواه فقیر الیه. قال: و الاشیاء الجمیلة: السخاء و الحماية و التعليم و الاکرام، هذه کلها جمیلة اذ لم یرد بشیء منها نفعاً و لا ذکراً: زیبایی نهایت فضیلت‌هاست. و آن کارهایی است که انسان تنها برای بهره رساندن به دیگران انجام می‌دهد، بی‌آن که طمع مزد داشته باشد یا نفعی برای خود بخواهد یا در پی نیک نامی باشد. هیچ کدام از کارهای انسان، تا به این حد شبیه کار خداوند نیست اگر خداوند کاری می‌کند برای خلق است و نه چیز دیگری و هر چه جز اوست محتاج اوست و گفته است امور نیکو و زیبا (عبارتند از): بخشش و حمایت و آموزش و بزرگواری. این امور آن‌گاه زیبا هستند که بدان‌ها نفع شخصی و نام نیک نخواستند» (عامری، ۱۳۳۶: ۲۳).

سعدی، همچون ارسطو بر نیک‌خواهی و نفع دیگران را بر منفعت خویشتن ترجیح دانستن، بسیار تأکید می‌کند. این ابیات شاهدهی بر این مدعاست:

نکوکار مردم نباشد بدش نوزد کسی بد که نیک افتدش
 شرانگیز هم بر سر شر شود چو کژدم که با خانه کمتر شود
 اگر نفع کس در نهاد تو نیست چنین گوهر و سنگ خارا یکی است
 (سعدی، ۱۳۶۷: ۲۳۳)

هم‌نشینی با دوستان و دیدار با یاران، نشاطی در دل می‌نشانند که با هیچ لذتی قابل قیاس نیست. هم‌چنان که در جاویدان خرد می‌خوانیم: «مقارفة المآثم و ان كان محتقراً مصیبة عظيمة، لقاء الاخوان و ان كان یسیراً غنم کبیر: ارتکاب گناه اگر چه کوچک باشد، مصیبتی عظیم است و دیدار یاران اگر دست دهد غنیمتی بزرگ» (ابن مسکویه، ۱۳۵۸: ۱۸۹) هم‌نشینی با دانایان و دوری از جاهلان و بدکرداران توصیه همه حکما به افراد جامعه است. در اندرزهای انوشیروان آمده است که: «قیل: فما الخصلة الواحدة الجامعة لنفی قاله الحسدة و الاعداء عن الملوك؟ قال: أن يكون متعلقاً به مجالسة العلماء و اهل الفضل آخذاً بحاسن افعالهم: گفته شد که کدام خصلت است که بدگویی‌های حاسدان و دشمنان را از شاهان دور می‌کند؟ گفت: آن که به هم‌نشینی با دانشمندان و اهل فضل، تعلق خاطر داشته باشند و کردارهای نیک آنان را فراگیرند» (همان: ۶۰).

ابوالحسن عامری نیز در کتاب السعادة و الاسعاد آورده است:

«قال افلاطون: بمصاحبة العلماء تزكوا النفوس و بمصاحبة الجهال تخمدوا، ان الحكيم ینیر المظلم و الجاهل یظلم المتنیر: افلاطون گفت: در هم‌نشینی با علما، جان‌ها پاکیزه می‌گردند و با هم‌نشینی با نادانان خاکستر می‌شوند. به راستی که حکیم، تاریکی را روشن می‌گرداند و نادان هر چیز نورانی را تیره و تاریک می‌کند» (عامری، ۱۳۳۶: ۱۶۷).

از حکم پادشاه ایرانی، مذکور در جاویدان خرد، این است که: «علی العاقل ان یونس ذوی الالباب بنفسه و یجعلهم خزنة و حراساً علی افعاله ثم علی سمعه و بصره و رأیه و یتستیم الی ذلک و یتریح الیه قلبه و یعلم أنهم لا یغفلون عنه اذا غفل هو عن نفسه: «بر

عاقل است که با خردمندان انس گیرد و آنان را خزانهدار و نگهبان اعمال و پس از آن بر گوش و چشم و رأی خویش قرار دهد و بدان آسوده گردد و قلبش با آن آرام یابد و بداند که آنان از او غافل نمی‌شوند حتی اگر وی از خویشتن غافل گردد» (ابن مسکویه، ۱۳۵۸: ۷۱).

دوست آینه دوست خویش است و محکمی برای روح او. البته این محک از نظر افلاطون باید سه ویژگی داشته باشد: «محک کامل، برای روح آدمی کسی است که سه صفت در او باشد: دانایی، نیک‌خواهی و صراحت در سخن» (افلاطون، ۱۳۵۷: ۱/۳۱۷).

غزالی نیز در کیمیای سعادت تقریباً نظری مشابه نظر افلاطون دارد، آنجا که می‌گوید: «بدان که هر کس صحبت و دوستی را نشاید بلکه صحبت با کسی داری که اندر وی، سه خصلت بود: خصلت اول عقل باشد که در صحبت احمق هیچ فایده نباشد و به آخر به وحشت کشد که احمق آن وقت که خواهد که با تو نیکویی کند، باشد که کاری کند - به احمقی - که زیان تو در آن بود و نداند و گفته‌اند از احمق دور بودن، قربت است و در روی احمق نگریستن خطیئت است و احمق آن بود که حقیقت کارها بنماید و چون فرا وی گویی فهم نکند. خصلت دوم، خوی نیکو بود که از بدخوی سلامت نبود. چون آن خوی بد او جنبد، حق تو فرو نهد و باک ندارد. خصلت سوم آن که به صلاح باشد که هر که بر معصیت مصر بود از خدای نترسد و هر که از خدای نترسد، بر وی اعتماد نباشد ... اگر مبتدع بود از وی دور باید بود، بدعت وی سرایت کند و یا شومی وی فرا رسد» (غزالی، ۱۳۵۴: ۴۰۰ - ۳۹۹).

سعدی با غزالی هم داستان است و تقوا و دیانت را عاملی مهم در انتخاب دوست می‌داند و تا بدان حد بر این امر پای می‌فشارد که قطع رابطه با خویشاوند ناپرهیزگار را توصیه می‌کند و می‌گوید:

چون نبود خویش را دیانت و تقوا قطع رحم بهتر از مودت قربی

و در جواب آن که صله رحم را فرمان حق می داند و می گوید: «حق تعالی در کتاب مجید از قطع رحم نهی کرده است و به مؤدّت ذی القربی فرموده» چنین احتجاج می کند که: «غلط کردی که موافق قرآن است: و ان جاهداک ان تشرک بی ما لیس لک به علم فلا تطعهما».

هزار خویش که بیگانه از خدا باشد فدای یک تن بیگانه کاشنا باشد»

(سعدی، ۱۳۶۷: ۹۵)

از جمله سفارش‌های فیثاغورث به جالینوس که در جاویدان خرد آمده این است: «اوصیک باکرام سلفک و اقربائک و اوصیک ان تتخذ من سائر الناس افضلهم صدیقاً لیكون صدیقاً فی الفضیلة و ان تلین له جانبک فی الفعّال، ما اداه، ذلک الی المنفعة و لا تستفسد صدیقاً لهفوة تكون منه ما امکنک علی ان الامکان قریباً من الضرورة:» «تو را به بزرگداشت پیشینیان و خویشاوندان سفارش می کنم و به تو توصیه می کنم که از میان مردم برترین دوست را برگزینی که در فضیلت یار تو باشد و در کارها جانب او را داشته باشی بی آن که آن افعال نفعی داشته باشد و به جهت لغزش او دوستی را تباه نگردانی تا آنجا که ممکن است؛ چرا که امکان به ضرورت نزدیک است» (ابن مسکویه، ۱۳۵۸: ۲۲۵).

یکی از رهنمودهای ارزنده سعدی این است که مردم را به گزینش دوستی برتر از خود فرا می خواند تا در نتیجه همراهی او، راه رشد و کمال پیموده شود:

ز خود بهتری جوی و فرصت شمار که با چون خودی گم کنی روزگار

(سعدی، ۱۳۶۷: ۱۴۹)

اغتنام هم‌نشینی با شخص فاضل، بدان دلیل توصیه می شود که در اثر مصاحبت با چنین فردی رفتارهای نیک و دانش او ناخودآگاه در ضمیر مصاحب، متمکن می شود و شخص، هنگام مقایسه خویش با وی، آن‌گاه که در مقام داوری می‌نشیند، ترازوی او را سنگین تر می یابد و همین امر او را به پیروی از نیکی‌های دوست و پرهیز از بدی‌های

خویش ترغیب می‌کند. حکایت مشهور تأثیر همنشینی گل و گُل و خوشبو شدن گل در گلستان سعدی نیز نمودار این اندیشه است (ر.ک. همان: ۳۰).

اگر دوستی عیوب دوست خویش را بدو متذکر شود باید آن را نشان خیرخواهی وی دانست و او را بدین کار ترغیب کرد. خواجه نصیر در این‌باره گفته است: «جالینوس حکیم گوید: ... چون شخصی نفس خود را دوست دارد معایب او برو مخفی ماند و آن را اگر چه ظاهر بود، ادراک نکند. پس در تدبیر آن خلل گفته است: باید که دوستی فاضل، اختیار کند و بعد از طول مؤانست، او را اخبار دهد که علامت صدق مودت او آن است که از عیوب نفس این شخص اعلام واجب داند تا از آن تجنّب نماید و در این باب، عهدی استوار بر او گیرد و بدان راضی نشود که گوید: بر تو هیچ عیبی نمی‌بینم. بل که با او به عتاب در آید و استکراه این سخن اظهار کند و او را به خیانت تهمت نهد و با سؤال اول معاودت نماید و الحاح زیادت به جای آورد» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹: ۱۶۵).

افشای عیوب دیگران یکی از اعمال نکوهیده است و در ادبیات تعلیمی ما بسیار مذمت شده است زیرا در پی آشکار کردن عیوب فرد، حیثیت و اعتبار او نزد دیگران مخدوش می‌گردد و چه‌بسا زندگی اش دگرگون شود و به سوی تباهی سوق یابد. ویران کردن اساس زندگی دیگران، گناهی جبران‌ناپذیر است. سعدی در مقام معلم اخلاق، مردم را از این خوی ناپسند باز می‌دارد و نتیجه آن را بی‌اعتمادی خلق نسبت به سعایت‌کننده می‌داند: «مردمان را عیب نهانی پیدا مکن که مر ایشان را رسوا کنی و خود را بی‌اعتماد» (سعدی، ۱۳۶۷: ۱۷۹).

محاسبه نفس و پرداختن به عیوب خویش اگر وجهه همّت قرار گیرد، دیگر فرصتی برای کاوش عیوب دیگران باقی نمی‌گذارد (ر.ک. همان: ۳۱۹-۳۱۸ و ۳۱۱-۳۱۰). البته شناخت عیب‌های نفس به آسانی ممکن نیست. در السعادة و الاسعاد از قول

سولون، پدر افلاطون، آمده است:

«قیل لسولن والد افلاطون: ما اصعب الاشياء علی الانسان؟ فقال: أن يعرف عیب نفسه و أن یتربک ما لا یعنیه: به سولون پدر افلاطون گفته شد: دشوارترین چیز (برای انسان) چیست؟ گفت: آن که عیب خویش را بشناسد و آنچه را که معنی ندارد ترک گوید» (عامری، ۱۳۳۶: ۱۶۱).

البته در دوست‌یابی لزوماً نباید به دنبال شخصی عاری از هرگونه عیب بود، زیرا انسان بی‌عیب همچون گل بی‌خار یافت نمی‌شود. به گفته فضیل: «لا تطلبوا صدیقاً بلا عیب فانکم تبقون بلا صدیق: در پی دوست بی‌عیب نباشید زیرا بی‌دوست می‌مانید» (ابن مسکویه، ۱۳۵۸: ۱۵۴).

بنابراین باید کسی را به دوستی برگزید که از نقایص بزرگ و رذایل ویرانگر بری باشد.

دعوت به پرهیز از هم‌نشینی بدکرداران و فرومایگان، اندرز همه معلمان اخلاق و حکیمان است.

افلاطون توصیه می‌کند: «و لا تصحبوا المعروفین بالافعال القبیحة و تباعدوا منهم: با کسانی که به انجام کارهای ناپسند و زشت معروفند هم‌نشینی مکنید و از ایشان دوری جوید» (ابن مسکویه، ۱۳۵۸: ۲۷۳).

غزالی گوید: «رسول گفت: مثل هم‌نشین بد چون آهنگر است. اگر جامه نسوزد در تو گیرد و مثل هم‌نشین نیک چون عطار است که اگر مشک به تو ندهد بوی آن در تو گیرد. پس بدان که تنهایی بهتر از هم‌نشین بد و هم‌نشین نیک بهتر از تنهایی، چنان که در خیر است» (غزالی، ۱۳۵۴: ۴۴).

در ترجمه جاویدان خرد نیز می‌خوانیم: «سه کسند که آن چه خدای تعالی به ایشان داده ضایع کنند: کسی که جامه فاخر دارد و به آهنگر نشیند و بازرگان که زن

خوب روی در منزل بگذارد و آهنگ سفر دراز کند و مرد عالم تیز ذهن که با سفها و بدفعلان مجالست کند» (ابن مسکویه، ۱۳۵۹: ۱۰۲ و نیز ابن مسکویه، ۱۳۵۸: ۹۱).

افلاطون در باب تربیت فرزندان سفارش می کند که از هم نشینی با همسالان بد بازداشته شوند و حتی به آنان اجازه داده نشود که ایشان را ببینند چون ممکن است به بدکرداران مایل شوند و مشابهت جویند (ر.ک. عامری، ۱۳۳۶: ۳۶۲).

از دید سعدی نیز روح بشر مستعداً تأثیرپذیری از غیر است. پس انسان باید کسانی را به معاشرت برگزیند که روح او را به سوی تعالی رهنمون باشند:

مکن با فرومایه مردم نشست	چو کردی ز هیبت فروشوی دست
به فتراک پاکان درآویز چنگ	که عارف ندارد ز دریوزه ننگ
ز زنجیر ناپارسایان برست	که در حلقه پارسایان نشست

(سعدی، ۱۳۶۷: ۳۸۹-۳۹۰)

از نظر شیخ، صرف معاشرت با نادانان و بدکرداران، مایه بدنامی است: «هر که با بدان نشیند، اگر نیز طبیعت ایشان در او اثر نکند به طریقت ایشان متهم گردد و گر به خراباتی رود به نماز کردن منسوب شود به خمر خوردن».

رقم برخود به نادانی کشیدی	که نادان را به صحبت برگزیدی
طلب کردم ز دانایی یکی پند	مرا فرمود با نادان مپیوند
که گر دانای دهری خر باشی	و گر نادانی ابله تر باشی

(همان: ۱۸۷)

کسانی که تنها در زمان خوشی و توانگری با فرد همراه باشند و در هنگام سختی وی را رها کنند، سزاوار دوستی نیستند. سعدی این معنی را در این عبارات بیان کرده است: «دو کس را حسرت از دل نرود و پای تغبان از گل بر نیاید: تاجر کشتی شکسته و وارث با قلنداران نشسته».

پیش درویشان بود خونت مباح گر نباشد در میان مالت سبیل
 یا مرو با یار ازرق پیرهمن یا بکش بر خان و مان انگشت نیل
 دوستی با پیلانان یا مکن یا طلب کن خانه‌ای در خورد پیل»
 (همان : ۱۸۶)

وارث با قلندران نشسته همان توانگری است که با افراد زالوصفت معاشرت می‌کند
 که تنها چشم به ثروت او دارند.

۳. رذایل اخلاقی

۳.۱. خبث طینت

به نظر عالمان علوم تربیتی تا حدود زیادی، محیط و آموزش در تربیت و پرورش استعداد مؤثرند و بسیاری از خصایل نیک اکتسابی است و نه ذاتی اما سعدی عقیده‌ای متفاوت دارد. شیخ در باب اول گلستان، داستان اسیر شدن جوانی راهزن را می‌آورد که وزیر بر جوانی او رحم می‌آورد و نزد شاه از وی شفاعت می‌کند تا از عقوبت جان به در برد. شاه علی‌رغم میل باطنی‌اش می‌پذیرد. سرانجام جوان به هم‌دستی او‌باش، وزیر و دو پسر وی را به قتل می‌رساند و خود گروه راهزنان را رهبری می‌کند. سعدی، ضمن این داستان با عبارت‌ها و بیت‌هایی شیوا، نظر خود را این‌گونه بیان می‌کند:

پرتو نیکان نگیرد هر که بنیادش بد است تربیت ناهل را چون گردکان بر گنبد است
 و:

ابر اگر آب زندگی ببارد هرگز از شاخ بید بر نخوری
 با فرومایه روزگار مبر کز نی بوریا شکر نخوری
 یا:

عاقبت گرگزاده گرگ شود گر چه با آدمی بزرگ شود

نیز:

شمشیر نیک از آهن بد چون کند کسی ناکس به تربیت نشود ای حکیم کس
باران که در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ لاله روید و در شوره زار خس

و:

زمین شوره سنبل بر نیارد در او تخم و عمل ضایع مگردان
نکویی با بدان کردن چنان است که بد کردن به جای نیک مردان
(سعدی، ۱۳۶۷: ۴۲-۴۰)

تکرار و تأکید فراوان سعدی بر این معنی در حکایتی واحد، دلیل بر اعتقاد جزمی و قطعی وی بر تأثیر سریرت بر سیرت و رفتار آدمی است. از نظر او باطن پلید به هیچ روی اصلاح پذیر نیست و با تعلیم و اندرز نمی توان آن را تغییر داد. بنابراین سعی در تبدیل خلق و رفتار نابکاران بالفطره، بیهوده است. در جایی دیگر همین معنی را این-گونه بیان می کند:

آهنی را که موربانه بخورد نتوان برد از او به صیقل زنگ
با سیه دل چه سود خواندن و عظم نرود میخ آهنین در سنگ
(همان: ۸۰)

البته افلاطون نیز با سعدی در این نظر هم داستان است و در کتاب جمهور در باب انتخاب قاضی آورده است: «طینت بد هرگز نمی تواند هم خوبی و هم بدی، هر دو را بشناسد حال آن که طینت خوب به کمک تربیت که صفادهنده طبیعت است با گذشت زمان می تواند در عین حال هم خوبی و هم بدی را درک کند. بنابراین به نظر من کسی که قاضی قابل می تواند شد، همانا شخص نیکوکار است نه بدکار» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۱۹۱).

همگونی سخن شیخ و افلاطون، در بیان تأثیر جبلت و سرشت بر رفتار است. هر دو منکر تربیت پذیری طینت ناپاک هستند. تفاوت گفته سعدی و افلاطون در این است

که افلاطون به موضوع دیدی عمل‌گرایانه دارد و تأثیر باطن را در تکفل امور خطیری چون قضاوت یادآور می‌شود اما سعدی صرفاً از جنبه انفعالی به موضوع می‌نگرد و بر تأثیرپذیری درونی بیش از تأثیرگذاری بر جامعه تأکید می‌کند و سهم افراد را در تعهدات اجتماعی در نظر نمی‌گیرد.

۲.۳. سخن چینی

سقراط سخن‌چین را چون آدمی می‌داند که: «با ناخن بنیاد دیوار محکمی را کم‌کم بکند تا وقتی که سوراخی کرده و بیل و کلنگ انداخته دیوار را به زیر آرد» (ابن مسکویه، ۱۳۷۵: ۱۹۵).

این گفتار سقراط تا حدودی به عقیده شیخ شیراز نزدیک است. از نظر سعدی نیز سخن‌چینی در روابط انسان‌ها خلل ایجاد می‌کند و سبب ویرانی اساس دوستی می‌گردد. وی سخن‌چین را نه دوست که برافروزنده آتش دشمنی می‌داند. تشبیه جنگ به آتش و سخن‌چین به فراهم آورنده هیزم در شعر سعدی، خود گویای نهایت قبح این صفت و شدت ویرانگری آن در نظر سعدی است. از زبان خود شیخ بشنویم که کلامش نغز و پر مغز و رساتر است:

یکی گفت با صوفی در صفا	ندانی فلانت چه گفت از قفا
بگفتا خموش ای برادر بخفت	ندانسته بهتر که دشمن چه گفت
کسانی که پیغام دشمن بــــرند	ز دشمن همانا که دشمن تــــرند
... سخن‌چین کند تازه جنگ قدیم	به خشم آورد نیک مرد سلیم
... میان دو تن جنگ چون آتش است	سخن‌چین بدبخت هیزم کش است

(سعدی، ۱۳۶۷: ۳۵۳)

هیزم کشیدن در شعر سعدی و کندن زمین با ناخن در سخن سقراط، هر دو متضمن مفهوم به زحمت انداختن خویشان برای کاری بیهوده یا ناپسند است، ضمن آن که

ممکن است در حین کندن دیوار، آوار بر سر عامل، فرود آید و وی را نابود گرداند و تیز کردن آتش دشمنی نیز چه بسا موجب زیان افزوننده آن شود. بنابراین سخن سعدی و سقراط در نهایت به یکدیگر شباهت می یابد.

در شاهد دیگر نیز سعدی، غمّازی را نشان نادانی و تاریک اندیشی می شمرد و زیان این کار ناپسند را متوجه شخص سخن چین می داند زیرا گاه باشد که میان دو دشمن آشتی برقرار می شود و در این میان آن که آتش دشمنی را دامن زده است شرمسار می گردد:

ندیدم ز غمّاز سرگشته تر	نگون طالع و بخت برگشته تر
ز نادانی و تیره رای که اوست	خلاف افکند در میان دو دوست
کنند این و آن خوش دگر باره دل	وی اندر میان کوربخت و خجل
میان دو کس آتش افروختن	نه عقل است و خود در میان سوختن

(سعدی، ۱۳۶۷: ۳۵۵، نیز ر.ک. ۳۱۸ و ۳۱۱ - ۳۱۰)

۳.۳. دروغ

دروغ کلید جهنم و از کبایر هستی سوز است که هم دروغ گو را زیان دارد و هم دیگر خلاق را. گاه، انسان از روی عادت و بدون اراده و بی آن که منفعتی عایدش گردد دروغ می گوید. چه نادان است چنین بشری که دغدغه و نگرانی آشکار شدن ناراستی اش آرام و قرار را از او می گیرد. گروهی به امید جلب منفعتی به دروغ متوسل می شوند که گرچه گاه کامیابند، کامیابی شان چندان دوام ندارد و اگر هم پایدار باشد به از دست رفتن انسانیت و پایمال کردن حق دیگری نمی ارزد.

ابوالحسن عامری از قول افلاطون آورده است: «ان الکاذب بغیر ارادة مجنون، و الکاذب بارادة لیس بانسان. فانّ الانسان باللّسان؛ فاذا ذهب اللّسان، ذهب الانسان»: به راستی که دروغ گوی بدون اراده دیوانه است و آن که از روی اراده دروغ می گوید انسان نیست. ارزش انسان به زبان است؛ وقتی زبان برود انسان هم می رود» (عامری، ۱۳۳۶: ۳۰۷).

از نظر افلاطون دروغ بدان حد ناپسند است که انسان بودن دروغ‌گو را نفی می‌کند و نطق را که نشانه انسانیت است از اعتبار ساقط می‌گرداند.

انسان دروغ‌گو، هیچ‌گاه مورد وثوق و اعتماد مردم نیست. به گفته سعدی: «دروغ گفتن به ضربت لازم ماند که اگر نیز جراحی درست شود، نشان بماند. چون برادران یوسف که به دروغی موسوم شدند، نیز به راست گفتن ایشان اعتماد نماند. قال بل سوئلت لکم انفسکم امراً».

یکی را که عادت بود راستی خطایی رود در گذارند از او
وگر نامور شد به قول دروغ دگر راست باور ندارند از او»
(سعدی، ۱۳۶۷: ۱۸۸)

با وجود این، گاه شرایطی انسان را وادار به دروغ گفتن می‌کند که در چنین مواردی جواز آن در شرع هم وارد شده است. غزالی می‌گوید:

«رسول - صلی الله علیه و سلم - اندر دروغ رخصت داده است سه جای: یکی اندر حرب که عزم خویش با خصم نتوان گفت و یکی چون میان دو تن صلح کنی، سخن نیکو گویی از یکی فرا دیگر اگر چه وی نگفته باشد. و دیگر هر که دو زن دارد، فرا هر یکی گوید تو را دوست دارم ...».

و حدّ این است که دروغ ناگفتنی است ولیکن چون از راست نیز چیزی تولّد کند که محذور بود، باید که اندر ترازوی عدل و انصاف بسنجد اگر با بودن آن چیز در شرع مقصودتر است از نابودن دروغ، چون جنگ میان مردمان و وحشت میان زن و شوهر و ضایع شدن مال و آشکار شدن سرّ و فضیحت شدن معصیت آن‌گاه دروغ مباح گردد که شرّ آن کارها از شرّ دروغ بیشتر است» (غزالی، ۱۳۷۴: ۴۸۲).

سعدی که یقیناً هم با منابع حدیث آشنا بوده و هم آثار غزالی را مطالعه کرده است، تحت تأثیر آن‌ها، در حکایتی از گلستان (باب اول: ۳۷-۳۸) موضوع دروغ

مصلحت‌آمیز را پیش می‌کشد و آن را «به از راست فتنه‌انگیز» می‌شمارد. روا دانستن دروغ مصلحتی تنها منحصر به مآخذ اسلامی نیست؛ افلاطون نیز در دو جای کتاب جمهور خود، دروغ گفتن را جایز می‌داند. در یک جا از قول سقراط می‌گوید: «اگر یکی از دوستان ما، هنگامی که عاقل بوده، اسلحه‌ای به ما داده باشد، بعد دیوانه شود و آن را پس بخواهد یقیناً همه تصدیق خواهند کرد که رد اسلحه به او صلاح نیست و هر کس چنین کاری کند و بخواهد تمام حقایق را به شخصی که در این حالت است بگوید عادل نخواهد بود. پس نمی‌توانیم بگوییم که عدالت، عبارت است از راست‌گویی و بازپس دادن مال غیر» (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۸).

درست است که در سخن سقراط، آشکارا نامی از دروغ به میان نیامده است اما از فحوای کلام برمی‌آید که دروغ گفتن، اگر برای دفع مضرّتی باشد، مجاز است. در این صورت، این سخن از جهت معنا به گفتار سعدی شباهت می‌یابد.

افلاطون در جای دیگر اشاره می‌کند: «درباره کذب زبانی باید چنین گوئیم که این نوع دروغ درباره بعضی نفوس سودمند است و بنابراین در خور نفرت نیست؛ مثلاً آیا کذبی که به ضرر دشمنان به کار رود، مفید نیست؟» (همان: ۱۳۹)

۴. نتیجه

با شواهدی که ذکر شد آشکار می‌شود که سعدی از حکمای یونان بسیار تأثیر پذیرفته است. از مشابهت سخنان شیخ و حکیمان یونان می‌توان دریافت که آموزه‌های اخلاقی برآمده از فطرت انسانی است؛ در نتیجه، صرف‌نظر از تفاوت‌های عقیدتی - دینی، فرهنگی و بعد جغرافیایی و زمانی، اندیشه‌وران و بزرگان علم و ادب، همانند یکدیگر می‌اندیشند و برای کمال اخلاقی انسان، رهنمودهایی همگون و همسان دارند.

نکته جالب این است که شیخ شیراز و حکمای یونان غالباً ضمن دعوت به هر فضیلت، از نقطه مقابل آن تحذیر می‌دهند: در حین ترغیب به دانش اندوزی و عمل به

علم، از جهل و بی‌عملی نهی می‌کنند و در عین تجلیل از شجاعت، به تقبیح تهوّر و ظلم می‌پردازند. آنجا که از بلندنظری و قناعت یاد می‌کنند، در مقابل، حرص و طمع را نکوهش می‌نمایند. سخاوت را در حال توانگری می‌ستایند و از بخل بر حذر می‌دارند. هم‌نشینی با دانایان را سفارش و معاشرت با بدکرداران را نهی می‌کنند. دروغ را در برابر راستی می‌نشانند و نتیجه مخرب آن یک و ثمره نیک این یک را یادآور می‌شوند. در ارزیابی نهایی، بیشترین بسامد مشابهت به موضوع دوستی و اتحاد و پس از آن فضل و توانگری تعلق دارد. مشابهت سخن سعدی با افلاطون بیش از دیگر حکماست. در بحث رذایل اخلاقی نیز گفتار شیخ اجل با افلاطون شباهت دارد و این امر به توجّه افلاطون به مقوله اخلاق بیش از دیگر حکیمان یونان دلالت دارد.

جدول شماره یک: بسامد مشابهت گفتار سعدی و حکیمان یونان در بحث فضایل اخلاقی

موضوعات مشابه حکمای یونان	لزوم توأم بودن علم و عمل	تحمل و فروتی دانایان	شجاعت و ظلم‌ستیزی	بلندنظری	فضل و توانگری	دوستی و اتحاد
افلاطون	۲	-	-	۱	۶	۸
ارسطو	۱	-	-	-	۲	۲
سقراط	-	-	۱	-	-	۱
جالینوس	-	۱	-	-	-	۱
دیوجانوس	-	-	-	-	۱	-
سولون	-	-	-	-	۱	۱
زنون	-	-	-	-	۱	۱
فیثاغورث	-	-	-	-	-	۱

جدول شماره دو: بسامد مشابهت گفتار سعدی و حکیمان یونان در بحث رذایل اخلاقی

موضوعات مشابه	خبث طینت	سخن چینی	دروغ
حکمای یونان			
افلاطون	۱	-	۲
سقراط	-	۱	۱

منابع

- ۱- ابن مسکویه. (۱۳۵۸). *الحکمه الخالده (جاویدان خرد)*، حقیقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲- ابن مسکویه. (۱۳۷۵). *کیمیای سعادت (ترجمه طهاره الاعراق)*، ترجمه میرزا ابوطالب زنجانی، تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران: میراث مکتوب و نقطه.
- ۳- ابن مسکویه. (۱۳۵۹). *جاویدان خرد*، ترجمه شرف‌الدین عثمان بن محمد قزوینی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- ۴- افلاطون. (۱۳۵۷). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- ۵- ----. (۱۳۶۸). *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۶- سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۶۷). *کلیات سعدی*، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر.
- ۷- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: فردوس.
- ۸- عامری، محمد بن یوسف. (۱۳۳۶). *السعادة و الاسعاد فی السیر الانسانیّه*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران: دانشگاه تهران.

۹- غزالی، محمد. (۱۳۵۴). **کیمیای سعادت**، به کوشش حسین خدیوجم، تهران:

شرکت سهامی کتاب های جیبی (امیرکبیر).

۱۰- ----- (۱۳۷۴). **کیمیای سعادت**، تصحیح حسین خدیوجم، تهران: علمی و

فرهنگی.

۱۱- نصیرالدین طوسی. (۱۳۵۹). **اخلاق ناصری**، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا

حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.