

سعدی و تندروان تصوّف

دکتر سعید حمیدیان

دانشگاه علامه طباطبائی

آیا تاکنون دقت فرموده‌اید که سعدی در تمامی آثارش تقریباً از هیچ یک از کسانی که در عالم تصوّف به تندروی شناخته یا شهره شده‌اند، اعم از حسین بن منصور حلاج شیرازی، شمس تبریزی، مولوی (اشخاص واقعی) و یا شیخ صنعان یا سمعان (شخص داستانی) به هیچ صورت نامی نبرده، خواه تصریح به اسم، خواه ذکر لقب و خواه اشاره به ماجراها و سوانح و حکایات؟

این که گفتم «تقریباً» مرادم این که بایزید بسطامی هم در میان عرفاً تندرو و بی‌پروا خوانده می‌شود و سعدی از او تنها در بوستان و فقط در دو مورد نام برده است. (نک. بوستان. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، چ ۲، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶ و ۱۴۴)، همین. تازه هیچ یک از این دو مورد هم ربطی به تندروی بایزید یا سخنان گاه بی‌پروا و طامات گویی‌های او ندارد، بلکه مطلب ص ۱۱۶ حکایت ریختن تشت خاکستر بر سر او و تحمل و خویش‌تنداری وی است و این که گفت:

که ای نفس، من در خور آتشم ز خاکستری روی در هم کشم؟
و مورد ص ۱۴۴ هم مربوط به پرهیز او از قدرت طلبی به صورت مرید بازی و تفاخر
به تعداد فراوان پیروان است:

به بازی نکت این سخن بایزید که از منکر ایمن ترم کز مرید
به دیگر سخن، سعدی هرگز سخنی از تندروی‌های بایزید و شطح و طامات او مثل
«سُبْحانی، ما أَعْظَمَ شَأْنی» و غیره نگفته است.

چرا؟

پاسخ را به گمان بنده در بیزاری همیشگی سعدی از هرگونه افراط در طریق سلوک و
هرگونه سخنی که ولو به حسب ظاهر با شرع مغایرت داشته باشد، جست، اگرچه
تندروان یاد شده، در نظر عدّه‌ای، درست به دلیل همین تهوّر و خطرپذیری‌شان محبوب
بوده باشند (در باب حافظ و تلقی او از تندروان، موضوع را روشن خواهم کرد).

سعدی و مَع (و مشتقات و ترکیبات آن)

سخن از «مع» و واژه‌های مربوط به آن را همچون مغانه، مگده، کوی مغان، پیر
مغان، خرابات مغان، شاید به دلیل کثرت استعمال از سده ششم ه به بعد در سنت شعر
عارفانه نتوان تندروی و گزافکاری شمرد، لیکن باید توجه داشت که تشبّه جستن عارفان
شاعر یا شاعران متمایل به عرفان به مغان، درست به دلیل جنبه ملامی تند روانه‌ای بوده
که شاعران در شخص مغان و رسوم و سنن آنان می‌یافتند (مثل رندان، تندروان، قلاشان،
لابالیان و...) و دست کم در خصوص سعدی می‌توان گفت که وی ظاهراً این امر را نیز
تندروانه تلقی می‌کرده زیرا در تمامی آثارش جز در دو سه مورد از مغان، آن هم شگفتا
به معنای کافران و بت پرستان ذکری نکرده است، بگذریم از انواع تقصیرها و اسنادهایی
از قبیل سگ، ناشسته روی که در حق آنان روا شمرده است. این در حالی است که مغان
(زردشتیان یا به قولی «گبران») از اهل کتابند، نه بت پرست.

در بوستان:

۱. در مورد بتی از عاج در سومنات، از یک مغ (که البته او را «برهن» نیز خوانده است) می‌پرسد که چرا مغان آن بت را می‌پرستیده‌اند.

(بوستان، ص ۱۷۸-۱۸۰)

۲.

مغی در به روی از جهان بسته بود بتی را به خدمت میان بسته بود

(همان، ص ۱۹۸)

در غزلیات فقط یک بار (که با توجه به کاربرد فراوان آن در دیگر متون شعری در حول و حوش سده هفتم امری عجیب به نظر می‌رسد):

مغان که خدمت بت می‌کنند در فرخار ندیده‌اند مگر دلبران بت رورا

(کلیات سعدی. طبع فروغی (تهران: ۱۳۲۰)، غزل ۱۹)

گفتنی است زنار را هم که معمولاً متعلق به مسیحیان است، برای مغان می‌آورد:

چه زنار مغ بر میانت، چه دلخ که در پوشی از بهر پندار خلق

(بوستان، ص ۱۴۲)

و:

ببند، ای مسلمان، به شکرانه دست که زنار مغ بر میانت نبست

(همان، ص ۱۷۶)

البته می‌توان زنار را بدل از «کُستی» زردشتیان نیز دانست، همچنان که عطار و دیگران هم آن را با همین مدلول آورده‌اند. نیز سعدی آتشکده زردشتیان را همراه با چلیپای (صلیب) مسیحیان ذکر کرده است:

گر به مسجد روم، ابروی تو محراب من است ور به آتشکده، زلف تو چلیپا دارم

(کلیات، غزل، ص ۳۸۸)

حافظ (که گاهی او را در این مقال با سعدی سنجیده‌ام) تا آنجا که به یاد دارم چنین

خطی نکرده و با دقتی بیشتر به کار برده است، مثلاً:

آن جا که کار صومعه را جلوه می‌دهند ناموس دیر راهب و نام صلیب هست
(دیوان حافظ. تصحیح پرویز ناتل خانلری، چ ۲، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲، غزل ۶۴).
اما غیر از سعدی، خیلی‌ها امثال خلط‌های یاد شده را کرده‌اند، مثل عطار (در خلط
ناقوس مسیحیان با مغان):

هم فگنده بود ناقوس مغان هم گسسته بود زَنار از میان
(منطق الطیر. به اهتمام سید صادق گوهرین. چ ۶، تهران: شرکت انتشارات علمی و
فرهنگی، ۱۳۶۸ ص ۸۴) هم او در غزلیاتش (در آمیزش شایع دیر مسیحی و مغان):
کسی که دیرنشین مغانه شد پیوست چه مرد دین و چه شایسته عبادات است؟
(دیوان عطار با تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی، چ ۳، تهران: سنایی، [تاریخ
مقدمه ۱۳۳۹]، ص ۱۲۲).

امیر خسرو دهلوی (بارها):
کلیسای مغانم رهم دهید، کجاست؟ که باز این دل کافر ز دین برون آمد
(دیوان کامل امیر خسرو دهلوی. به کوشش م. درویشی، تهران: جاویدان، ۱۳۴۳، ص
۲۹).

و:

بت اندر قبله دارم، نه همین بت که زَنار مغانه بر میان هم
(همان، ص ۳۸۶)
هم‌چنین از متأخران، صائب (در خلط ناقوس مسیحیان با صنم خانه):
هر دل خسته که خون می‌چکد از فریادش می‌توان یافت که ناقوس صنم خانه اوست
(دیوان صائب تبریزی. به کوشش محمد قهرمان، چ ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی
و فرهنگی، ص ۷۵۰، غزل ۱۵۱۱).

این را هم باید گفت که سعدی همیشه مرتکب این خلط نشده است، برای مثال:
گر مرید صورتی، در صومعه زَنار بند و مرئی نیستی، در میکده فرزانه باش
(کلیات سعدی، غزل ۳۱ (مواعظ))

شطح و طامات

این دو را می‌توان از مصادیق افراط در افکار و اقوال متصوّفه دانست. شطح و طامات، اشتراک و افتراقی با هم دارند بدین معنی که بسیاری از شطّاحیات از حیث شدّت به طامات گویی می‌کشد و طامات هم معمولاً عنصری از شطح و شطّاحی را در خود دارد. شطح از مفاهیم بنیادین و سرشتی نگرش عرفانی است و چنان که می‌دانیم هم‌بَر نهادن دو سوی ظاهراً یا منطقاً ناسازگار با یکدیگر است به گونه‌ای که هر دو سو همزمان و بدون هیچ گونه تقدّم و تأخّر زمانی، علیّ، شأنی و غیره و به صورت دو جزء لاینفک نگریسته و دریافته شود. این که گفتم شطح مفهومی بنیادین و سرشتی عرفان است از این روست که کلّ کیهان و کائنات خود تمامی اضداد و تضادها را از خردترین یا عظیم‌ترین، تیره‌ترین و روشن‌ترین، بی‌هدف‌ترین و هدفمندترین، حقیقی‌ترین و مجازی‌ترین و... را در نهاد خود دارد، مثلاً از خردترین ذره تا بزرگ‌ترین کهکشان‌ها همگی براساس دو ویژگی حرکت و سکون تکوین می‌یابد، یا عالم هستی را اگر بدون خالق و روح آن یا جان جهان بنگریم، چیزی بی‌معنی و تیره است و اگر با آن لحاظ کنیم، با معنی‌ترین و روشن‌ترین.

عرفا می‌گویند نطفه و حبه به ظاهر کوچکند، ولی در حقیقت همه چیز وجود انسان یا درخت در آن مضمّر و مندرج است و از همین رو نطفه و حبه را لوح محفوظ آدمی و درخت نیز خوانده‌اند و امّا عارف با بیان شطح، به نوعی خود را با سرشت دوگانه یا متضاد جهان هستی همسو می‌سازد.

تجزیه و تحلیل شطح و چگونگی و زمینه ذهنی پدید آمدن و شروط و اعتبارات مختلف موجود در آن، محتاج مجالی وسیع است، که نداریم. البته این متفکّران تحلیل‌گر غربی بوده‌اند که این مسایل را کاویده‌اند (مثلاً نک. و.ت. استیس Stace. عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۲، تهران: سروش، ۱۳۶۱، ص ۲۶۲-۲۸۸). شطح از ملایم‌ترین و معتدل‌ترین تا تندترین سخنان یا دعاوی را (که این یکی همان طامات می‌تواند باشد) در برمی‌گیرد و سراسر شعر عارفانه پارسی را فرا گرفته است. برای

نمونه، وقتی شاعر عارف یا متمایل به عرفان می‌گوید: عالم ز تو هم تهی و هم پُر، بی‌پرواز کردن، بی‌چشم دیدن، بی‌پای پا دوان، گویای بی‌زبان، وجود حاضرِ غایب یا هشیارِ مدهوش و... همگی از شطح‌های معتدل و معمولی به شمار می‌روند، اما شطح در حالت تندروانه خود می‌تواند بدل به طامات یا به قولی دعاوی غریب شود. «انا الحق»، «سبحانی، ما اعظم شأنی» و «لَیْسَ فِی جُبَّتِی سِوَى اللَّهِ» و جز این‌ها از آن جمله‌اند. طامات معمولاً عنصر دعوی‌های خارق‌العاده را در خود دارد و لذا بیشترین خلاف و ستیز در میان اهل شرع برمی‌انگیزد. علاوه بر نمونه‌های یاد شده، تفوه به سخنان یا دعاوی چون ما به فلک رفته‌ایم، چشم در چشم حق می‌افکنیم، طواف کعبه به گرد عارف یا دیدن آن میان دو انگشت وی، خدا را خدا شدیم و... خلاصه هر آن‌چه به قول عُرفا «در غلّوای شوق در عین ضیق عبارت» به زبان می‌آید، همگی نام طامات بر خود می‌گیرد. فصل میان شطح (پارادوکس) و طامات نیز همین است. حال بیاییم بر سر تلقی سعدی از آن.

اینجانب در سعدی در غزل، ضمن عارفانه دانستن بیشتر غزل‌های او و سعی در اثبات دقیق آن، در بحث از همین شطح نیز نمونه‌هایی متعدّد را از شطحیات عارفانه او ذکر کرده و درباره‌شان در حدّ مجال سخن گفته‌ام و تکرار نمی‌کنم (بنگرید به همین کتاب، چ ۲، تهران: قطره، ۱۳۸۴). در این‌جا تنها عرض می‌کنم که در شعر سعدی تا بخواهیم شطح‌های معمول و معتدل هست، ولی طامات مطلقاً پیداست این هم از همان روح اعتدال همه جانبه در اندیشه، نگرش و اخلاق و روحیات او حکایت دارد که بی‌کم و کاست به شعر او هم تسری می‌یابد و آمیزه و مجموعه‌ای حیرت‌انگیز را از تعادل و توازن میان تمامی عناصر شعر او از امور محتوایی تا شکلی دربرمی‌گیرد. سعدی یک جا هم «طامات» و «دعوی» را در کنار هم می‌آورد و آن را نکوهش و تقبیح می‌کند که از این لحاظ دقیقاً مثل هموطن خود، حافظ، می‌اندیشد:

به صدق و ارادت میان بسته‌دار ز طامات و دعوی زبان بسته‌دار

(بوستان، ص ۵۵)

البته در همین اثر، در «حکایت توبه کردن ملک‌زاده گنجه» (جوانی ناپاک و قلدر مآب) وقتی عارف خلوت نشین آن جوان را دعا می‌کند که:

خوش است این پسر وقتش از روزگار خدایا، همه وقت او خوش بدار

کسی به او اعتراض می‌کند که چرا دعای خیر در حق این جوان شرور کرده، پاسخ

می‌دهد:

به طامات مجلس نیاراستم ز داد آفرین توبه‌اش خواستم

(همان، ص ۱۲۱)

به گمان بنده، سعدی در بیت اخیر در عین نفی طامات، به نظر می‌رسد از این واژه، معنایی چون اندرز اخلاقی هم اراده کرده باشد، شاید هم از نوع غیرمتعارف اندرز که آن نیز از جهتی بی‌ارتباط با مفهوم اصلی و پیش‌گفته «طامات» نیست. در توضیح این مورد می‌توان گفت مثلاً وقتی در باب آدمی فاسق و فاجر بگویند: «خدا او را قوت دهد»، ظاهر عبارت غریب و خلاف معنای مراد است زیرا نمی‌خواهد بگوید خدا او را در فسق و فجور قوت دهد زیرا قوت اعطا شده از سوی حق هرگز جز بر خیر و حکمت تعلق نمی‌گیرد، بلکه مراد این است که: خدا قوت عمل نیک و پرهیز از فساد را به وی عنایت کند. هر چند این نیز محتمل است که «طامات» در کنار زهد و پند فقط به معنای اندرز و نصیحت به کار رفته باشد، درست مثل سخن سعدی در مقدمه معروف باب پنجم بوستان، آن‌جا که مدعی پراکنده‌گو به انگیزه خباثت درباره سعدی می‌گوید:

که فکرش بلیغ است و رایش بلند در این شیوه زهد و طامات و پند

نه در خشت و کویال و گرز گران که آن شیوه ختم است بر دیگران

(همان، ص ۱۳۶)

حافظ: اشتراک و افتراق با سعدی

اشاره شد که حافظ از حیث تلقی از شطح و طامات دقیقاً همفکر سعدی است. نمونه‌ها از حافظ متعدد است، از جمله: «طامات و شطح در ره آهنگ چنگ نه»، «شطح و طامات به بازار خرافات بریم»، «طامات تا به چند و خرافات تا به کی؟»، «ما مرد زهد و توبه و

طامات نیستیم» (که احتمال می‌رود او نیز چون سعدی «طامات» را در این‌جا به معنای اندرز نیز به کار برده باشد) و «یکی از عقل می‌لافد، یکی طامات می‌بافد». نیز می‌بینیم که حافظ، به رغم ابراز علاقه به چهره‌های متهور در عالم تصوف (چنان که هم اکنون بدان می‌پردازیم) بایزید، از بی‌باکان عوالم عرفان را نیز به دلیل طامات‌گویی آماج طعن و طنز قرار داده است: «... دلق بسطامی و سجاده طامات بریم» (که این دلق و سجاده طامات وقتی چونان ره آورد به رندان و قلندرانِ فارغ از ظواهرِ اتحاف می‌شود «تحفه نطنز» است).

و اما حافظ از میان تندروان تصوف، حلاج را بی‌استثنا ستوده است، چه با ذکر نام و چه با اشاره به سوانح حیات وی و اعمالش. پیداست حافظ از این لحاظ تفاوتی آشکار با سعدی دارد که به هیچ‌گونه نام یا حرفی از حلاج به میان نیاورده است.

لیکن نکته مهم این است: چه چیز از حلاج و همگنان او در نظر خواجه خوب و خنیده بوده، طامات و دعاوی وی؟ که دیدیم حافظ همه جا مخالف آن است. پس چه چیز؟ پاسخ من این است: حافظ فقط نفسِ شهامت حلاج را به عنوان عاشقی سرمست، بی‌خبر از کون و مکان، حقیقت‌گو و بی‌اعتنا به عرف و پسند خلقی (به ویژه زهاد و متشرعان ریاکار، سیاست‌باز، گراینده به «مهر ملک و شحنه» و دوزیستی در خلوت و جلوت) دوست می‌دارد، کسی که بر سرِ دارِ نکته عشق می‌سراید و لاجرم چوب پاره‌ای به او چرب و البته سربلند می‌شود، در مقام «مفتی عشق» طهارت کردن به خون جگر را وضوی صحیح می‌داند (اشاره به سخن او: رُكُعتانِ فی العشقِ لا یصحُّ وُضوءُهُما اِلا بِالدمِّ). شافعی و اهل یجوز و لایجوز را در این میان چه محل؟

حافظ از چند شخص متهور و تندرو، که نام بردم، از شخص داستانی شیخ صنعان نیز چه با ذکر نام («شیخ صنعان خرقة رهن خانه خمار داشت») و چه با اشارتی گویا به ماجرای جدا شدنش از یاران و روی آوردن به عشق دختر ترسا یاد کرده است: «دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما...».

اساساً مکتب شیراز، خواه از نظر نحلۀ فکری و خواه محتوی و مضمون شعر و شکل و زبان آن چندان سر سازگاری با کانون‌های بلخ، هرات و قونیّه نداشته است.

سعدی و جوابیه به مولانا

در کلیات سعدی غزلی هست که پیداست جوابی به غزل معروف و هنرمندانه مولانا است («بنمای رخ، که باغ و گلستانم آرزوست... تا آخر») و برخی ابیاتش این‌هاست:

از جان برون نیامده، جانانت آرزوست ز نثار نابریده و ایمانت آرزوست
 بر درگهی که نوبت «ارنی» همی زنند موری نه‌ای و ملک سلیمانیت آرزوست...
 فرعون‌وار لاف انال‌الحق همی زنی و آنگاه قرب موسی عمرانیت آرزوست...
 هر روز از برای سگ نفس بوسعید یک کاسه شوربا و دو تا نانت آرزوست
 سعدی، در این جهان که تویی، ذره‌وار باش گر دل به نزد حضرت سلطانت آرزوست

(کلیات سعدی، غزل ۱۱ (مواعظ))

چند نکته درباره این شعر گفتنی است:

۱. با آن‌که سعدی در مجموع، برترین یا یکی از دو برتر غزلسرای پارسی است، این غزل به هیچ روی از حیث ارزش هنری، نه تنها سنجش‌پذیر با غزل یاد شده مولانا نیست، بلکه سخن سعدی در آن به کمترین سطح ارزش هنری و زیبایی شناختی فرود آمده است.

۲. به نظر می‌رسد در برخی ابیات آن گرایش به طنز و تمسخر نسبت به مولانا وجود دارد، مثل «هر روز از برای سگ نفس بوسعید...» اگر چه طنز آن هم برخلاف دیگر طنزهای شگرف سعدی قدری به ابتذال می‌گراید.

۳. عده‌ای (شاید از حبّ سعدی) این غزل را الحاقی می‌دانند، در حالی که اکثر نسخه‌های فروغی صحت انتساب آن را تأیید می‌کند و حکم سعدی‌دوستان ظاهراً اجتهادی در برابر نصّ است.

به گمان این بنده، شعر، کاملاً منطبق با اندیشه و مثنی سعدی و نحوه سلوک و عقیدت اوست.

قضا را این شعر با غزل معروف حافظ (هر چند با تفاوت‌های فاحش در شکل) از نظر فکر و محتوی همانندی‌هایی عجیب دارد:

خیز تا خرقة صوفی به خرابات بریم شطح و طامات به بازار خرافات بریم
سوی رندان قلندر به ره آورد سفر دلّ بسطامی و سجاده طامات بریم...

شباهتِ نخست در مخالفت این هر دو با شطح و طامات (به مفهومی که گفتیم) است، گو این که سعدی به جای لفظ «طامات»، مصداق آن را ذکر کرده است: فرعون وار لاف انا الحق همی زنی...

همانندی مهم دیگر در نتیجه‌گیری هر دو شاعر است (باز با وجود تفاوت شکلی):
حافظ می‌گوید:

خاک کوی تو به صحرای قیامت فردا همه بر فرق سر از بهر مباحات بریم
که دعوتی است به خاکساری و پرهیز از دعوی و رعونت و این دقیقاً همان است که
سعدی گفته است: «سعدی، در این جهان که تویی، زره‌وار باش...».

سعدی و کرامات و فروشی

حال که سعدی را مخالف تندروی‌های برخی متصوّفه خوانده‌ام، ذکر یک نکته دیگر هم ضروری می‌نماید و آن در باب کرامات منسوب به بعضی بزرگان متصوّفه است. به هر حال این هم در شمار برخی دعاوی یا تندروی‌هاست زیرا کرامت راستین در آیین تصوّف چیزی جز کرم و مردمی و خُلق نیک (که تصوّف در اصل برای آن پدید آمده است) نیست. البته می‌توانم طرح این مطلب را از مقوله «دفع دخل مقدر» بگیرم تا جوابی پیشاپیش به ایرادی احتمالی بدهم.

در غزل سعدی که جز طعن کرامات و کرامات فروشی چیزی دیده نمی‌شود:

عشق غالب شد و از گوشه نشینان صلاح نام مستوری و ناموس کرامت برخاست

(کلیات، غزل ۵۰)

(ناموس یعنی صیت و آوازه میان تهی).

در بوستان هم مخالفت با کرامت فروشی (و نه نفس کرامات) مشهود است. مورد زیر در کلّ متن و بافت آن بیانگر مخالفت با معنی مصطلح «کرامات» است:

کرامت جوانمردی و نان دهیست مقالات بیهوده، طبل تهی است

قیامت کسی بینی اندر بهشت که معنی طلب کرد و دعوی بهشت

(بوستان، ص ۸۹)

در گلستان: یک مورد در حکایت ۱۹ آمده است: «چندان که مرا شیخ اجل، ابوالفرج ابن جوزی، رحمه الله علیه، به ترک سماع فرمودی... تا آخر» که رشته سخن می‌کشد به مطربی بدآواز و ناخوش زخمه. سعدی طنزپرداز در یکی از اوج‌های این هنر خویش نتیجه می‌گیرد که: «مرا کرامت شیخ ظاهر شد...» و مرادش این که عهد کرد تا دیگر گرد سماع نگرده. این گفته در ظاهر بیان اعتقاد به کرامات، لیکن به معنی طنز است. (نک. گلستان سعدی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، چ ۴ (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۴)، ص ۹۴-۹۵).

و اما در همین اثر، در حکایت ۹ می‌خوانیم: «یکی از صلحای لبنان که مقامات او در دیار عرب مذکور بود و کرامات مشهور، به جامع دمشق درآمد...» خلاصه این که شیخ موقع وضو ساختن به برکه می‌افتد و دیگران او را از غرق و مرگ نجات می‌دهند. یاری از وی می‌پرسد: «یاد دارم که شیخ بر روی دریای مغرب برفت و تر نشد. امروز چه حالت بود که در این یک قامت آب از هلاک چیزی نمانده بود؟» و جواب شیخ از سید المرسلین (ص) و حدیث است که: «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب و لا نبی مؤسل» و الباقی در ذکر داستان یعقوب: «یکی پرسید از آن گم کرده فرزندان...»

(گلستان، ص ۸۹-۹۰)

قضا را سعدی همین ماجرای شیخ (بر روی آب رفتن و تر نشدن) را در بوستان

آورده است:

قضا را من و پیری از فاریاب رسیدیم در خاک مغرب به آب...

که همگان با خبرید که گوینده درم می‌دهد و سوار کشتی می‌شود، ولی پیر بی‌درم و دینار را ناخدا سوار نمی‌کند. او سجّاده بر آب می‌گسترد و سوار آن می‌شود. سعیدی قضایا را به گونه‌ای تعریف می‌کند که گویی میان خواب و بیداری، در صبح روز بعد پیر را در مقصد می‌بیند و سخن پیر که: «تو را کشتی آورد و ما را خدای».

(بوستان، ص ۱۰۹)

این یگانه مورد از ذکر کرامات به معنای دقیق و مصطلح صوفیه و بیان اعتقاد گوینده بدان در تمامی آثار اوست، چه در غیر آن یا طنز در خصوص کرامت ابن‌جوزی است و یا طعن در حق کرامت فروشان، اما اگر چه استثناست، آن را نیز باید توجیه کرد، گو این که اگر این یک مورد هم در آثار سعیدی نبود، مسلماً از این لحاظ یک دست‌تر و تکلیف‌ما با آن روشن‌تر می‌بود، اما مگر قرار است کسی که خود به هر حال و به هر معنی در شمار اهل تصوّف و معرفت عارفانه است، با این همه تعالیم دیدن و سلوک در طریقت و بارها «درویش» خواندن خود حتی یک بار هم مصداقی را از کرامات نقل نکند و هیچ‌گاه باوری به آن نشان ندهد؟ آیا قرار است در این باب هم، مثل بسی ابواب دیگر، سعیدی را بر قامت خود و عصر خود ببریم؟ پرسش دیگر این که آیا این یک مورد را می‌توان یا باید نقیض آن همه تأکید سعیدی دانست بر این که کرامات چیزی به جز خُلق کریم نیست؟ و آیا اساساً نقل این حکایت را به تنهایی می‌توان نشانه باورِ مطلق به خوارق عادات خواند؟ و آنگهی، اگر به حکایت دقت کنیم، سعیدی قصد ندارد بر خود آن کرامت یعنی سیر بر روی آب تأکید کند بلکه اصل سخن او درباره حفظ خدای است بندگان خوب خود را، همچنان که:

نگه دارد از تاب آتش خلیل چو تابوت موسی ز غرقاب نیل

می‌توان گفت که سعیدی نقطه تأکید را از شخص و کرامات او به قدرت حق در صیانت عبد منتقل کرده است. آیا هیچ باورمندی به پروردگار می‌تواند به انکار این اصل اعتقادی برخیزد؟

نتیجه‌گیری

عدم ذکر نام و اخبار تندروان پیش گفته تصوف از سوی سعدی، نه هرگز تصادفی است (چون چندین مورد را بر شمرده‌ام) و نه ناشی از مثلاً خرده حساب شخصی سعدی با آنان، بلکه تمامی این‌ها در مجموع بیانگر تفکر یا جهان‌نگری خاص سعدی است که من او را مظهر اعتدال و میانه‌روی در همه چیز خوانده‌ام، به راستی چنین کسی چگونه می‌تواند با افراد طامات پراکن، بی‌پروا و گاه ناحفاظ سر سازش داشته باشد؟ البته این نیز هست که در آثار سعدی کم نیست مایه‌هایی که آنها را می‌توان به تندروی‌هایی در امور مغازه‌ای و معاشقه‌ای تعبیر کرد (با «خبیثات» او کاری نداریم چون اغلب حاوی شوخی‌ها و هزالی‌های بین الاخوانی و به هر حال حتی معمول بین برخی شاعران عارف یا عرفان‌گرا همچون سنایی، اوحدی مراغی و عارفی تندگو و صریح اللهجه چون شمس تبریزی بوده است). مراد من پاره‌ای اوصاف بی‌پروای سعدی چه در گلستان و چه در غزلیات است که حتی امروزه هم ما از نقل آنها و نظایرشان بیم داریم. حال آیا در تمامی تاریخ ادب بعد از سعدی هیچ یک از فرزندگان و اهل معرفت را (بگذریم از برخی مخالف خوانی‌های «مدروز» از حوالی عصر مشروطیت به این سو در قبال سعدی که غالباً هم از روش پژوهش و فرزانیگی به دور است) دیده‌اید که انگشت اتهام و نکوهش از همین لحاظ به سوی سعدی بگیرد؟ به راستی چرا؟ سعدی کدام آمیزه غریب را از جدّ و طنز، نیش و نوش، حقیقت و مجاز یا صراحت و کنایه و... به کار برده تا توانسته آن مضامین و توصیفات کم یا بیش عریان و گاه خلاف شرع و هنجارهای اخلاقی عصر را از زیر بار طعن و تشنیع خشکاندیشان برهاند و آنان را در پوستین خود نیندازد؟ مگر جز این است که همان روح اعتدال‌گویی و همه‌جانبه‌ای پاره‌ای بی‌پروایی‌ها و اوصاف کاملاً جنسی وی را در درون خود محو و مستهلک یا باری معذور و معفو یا مشمول غمض عین کرده است؟ به گمان من کردار و گفتار سعدی، به رغم برخی یکسونگری‌ها در قبال او، کم‌معماً در خود ندارد.