

DOI: [10.22084/mris.2025.31269.1005](https://doi.org/10.22084/mris.2025.31269.1005)

**āfat-e Bešnāxtan  
an Old Topic in the Shahnameh and Saadi's Special Interpretation of It**

**Khalil Kahrizi**

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran

ARTICLE INFO

**Article history:**

Received 2025/07/15

Accepted 2025/11/05

**Keywords:**

Ferdowsi  
Khayyam  
Saadi  
Hafez  
Awareness

**Corresponding author:**

Khalil Kahrizi

[kh.kahrizi@uok.ac.ir](mailto:kh.kahrizi@uok.ac.ir)

ABSTRACT

The thematic categorization of Persian poetry and the examination of the frequency of topics used by each poet not only aid in understanding the worldviews of the poets but also contribute to the correction and appreciation of the linguistic nuances of Persian poetry. One of the significant and ancient themes in Persian poetry is "pain of awareness" which is prominently reflected in the poetry of the early poets and in the Shahnameh of Ferdowsi. Awareness has long been regarded as a source of suffering, and this theme and its branches have important representatives in the history of Persian poetry after Ferdowsi, such as Khayyam and Hafez. Thus, these two poets can be considered heirs to Ferdowsi's thought, sharing similar worldviews. In contrast to these three, Saadi is a poet whose works are devoid of this theme, yet he is not unaware of it. He presents this theme in his worldview and perspective in a novel manner. Neglecting this issue has resulted in a line from Saadi's ghazals being misprinted in major editions of his work. This article aims to first discuss the pain of awareness and its reflection in the Shahnameh. Then, it traces the varieties and continuation of this theme in the history of Persian literature as represented by Khayyam and Hafez. Finally, after discussing the differences between Saadi's worldview and those of the three preceding poets, it addresses the correct form and meaning of a line from the book *Badaye'* that reflects the theme in the phrase "آفتِ بشناختن" within a romantic context.

**1. Introduction**

Categorizing the themes of Persian poetry and analyzing the frequency of topics used by each poet not only aids in understanding the worldview of poets but also helps in correcting and recognizing the nuances of the Persian language in poetry. One of the significant and ancient themes in Persian poetry is "the anguish of awareness," which prominently appears in the poetry of early poets and in Ferdowsi's Shahnameh. Awareness has long been considered a source of suffering, and this theme, along with its branches, has notable representatives in the history of Persian poetry after Ferdowsi, such as Khayyam and Hafez. Thus, these

two poets can be regarded as heirs to Ferdowsi's thought, sharing similar worldviews. In contrast, Saadi is a poet whose works lack this theme, although he is not oblivious to it. He presents this theme within his worldview and interpretation in a novel manner. Neglecting this issue has led to the misrepresentation of a couplet from Saadi's ghazals in important editions of his work. This article aims first to discuss the sorrow of awareness and its reflection in the Shahnameh, followed by an examination of its forms and continuation in the works of Khayyam and Hafez. Finally, after discussing the differences between Saadi's worldview and those of the three preceding poets,

the correct form and meaning of a couplet from his work "Bada'ei" is addressed, reflecting the subject matter in the phrase "āfat-e bešnāxtan" within a romantic context.

## 2. Research Methodology

Textual scholarship is a crucial branch of literary research that leads to text correction on one side and analysis and interpretation on the other. As long as a refined and reliable text is not available, it is impossible to derive an accurate analysis from that text; hence, the foundation of a correct and acceptable analysis is always a corrected and refined text. This point can somewhat be reversed; in other words, sometimes information from analysis can aid in correcting a text because historical information about a poet's life and worldview can lead to selecting the correct writings. Our method in this article follows this approach. Initially, we introduce an ancient poetic theme rooted in an old worldview. Then we discuss its role in the poetry of several poets. Following that, based on Saadi's distinct worldview and his unique interpretation of this theme, we correct a couplet from his ghazals.

## 3. Discussion

A particular kind of awareness inherent in humans is one of the most significant differences between them and other living beings. Human historical consciousness of oneself and the entirety of human life makes them aware of death and the decay of humanity. Alongside this general awareness that every human possesses, the quest for the mysteries of creation and the effort to uncover the secrets of existence further enhances this awareness, inevitably distancing humans and their lives from nature and subjecting them to endless suffering.

If one day a thematic culture of Persian poetry were to be written, undoubtedly one of the ancient themes that has neither been forgotten nor worn out over centuries would be this anguish of awareness. In the earliest examples of Persian poetry, this theme can be considered alongside praise and description of wine, nature, and romantic themes as one of the relatively recurring topics, with significant evidence found in the poetry of Shahid and Rudaki. Based on what remains from early poetry, it may be possible to regard Shahid Balkhi as the first representative of this theme in Persian poetry.

Among the sorrowful aware figures in Iranian history, a considerable share must also be attributed to Ferdowsi, and this share should not be diminished by his sources; because even in sections where the poet interjects into the narrative and

speaks about himself, the anguish of awareness is a recurring theme in the Shahnameh. It seems that Ferdowsi's awareness and suffering stem more from witnessing the life and death of heroes. The legacy of Ferdowsi's awareness and sorrow subsequently passed on to two great poets in Persian literary history, namely Khayyam and later Hafez. The significance of this theme in Khayyam's worldview is such that it has been termed "Khayyami perspective." Hafez also shares this awareness within his suffering.

Poets like Ferdowsi can be regarded as thinkers who, even if their words contain references to a struggle with philosophy, have been philosophical in nature or at least possessed a philosophical and nuanced perspective on the world, which they sometimes overlooked with the aid of theological beliefs. Among these poets, those who discuss humanity and the end of life, and who are less influenced by ancient Iranian ontology, have found themselves less ensnared by the sorrow that we observe in Khayyam, Hafez, and Ferdowsi. Saadi is an example of such a poet who perceives the world through the lens of his unwavering beliefs as one filled with joy. He is aware of the sorrow that Ferdowsi and similar poets experience, but he attributes this sorrow not to an awareness of the complexities of the world, but rather, in one of his ghazals, to an awareness of the beauty of the beloved. This article is an attempt to discuss the anguish of awareness in Ferdowsi's work and its influence on Khayyam and Hafez, as well as Saadi's unique interpretation of it.

## 4. Conclusion

If we categorize the subjects and themes of Persian poetry, examining them can help us gauge both the proximity and distance between the worlds of two or more poets, as well as their creativity in constructing or renewing themes. In this article, we pursued an important and multifaceted theme centered around awareness and its associated anguish in Ferdowsi's work, while also discussing it in the poetry of Khayyam and Hafez. This theme is so well-known and recognized in Khayyam's work that it fundamentally constitutes the central worldview of his poetry and thought. Similarly, in Hafez's poetry, this subject is one of the important themes that captures the poet's attention. In other words, based on this exploration, the worldviews of Ferdowsi, Khayyam, and Hafez are closely related, and their perspectives on the entirety of existence can be placed under a unified framework. They view awareness and consequently life as burdensome; for with awareness, one cannot arrive at answers to fundamental existential questions;

instead, this awareness reveals only decay and an uncertain end. Those who hold this viewpoint can be considered thinkers who, even in their enmity with philosophy, possess a philosophical and nuanced perspective on the world.

In this regard, Saadi represents a different kind of poet. Unlike the three great poets mentioned earlier, he is not one to dwell in nuances and doubts and accepts definitive theological answers in all areas. Essentially, Saadi does not engage in contemplation in realms where thought has no access. Therefore, signs of the anguish of awareness or what is termed Khayyami worldview cannot be found in Saadi's works. Nevertheless, he is not oblivious to this anguish; he understands that in the views and judgments of some, awareness is painful and detrimental; however, he considers this awareness not as knowledge of the complexities of the world but rather as an awareness of the beauty of the beloved, which leads to madness. In other words, if in the worlds of Ferdowsi, Khayyam, and Hafez awareness of the complexities of existence is a blight that brings suffering, in Saadi's world,

awareness of the beauty of the beloved is a blight that will lead to the anguish of madness. Neglecting this issue has caused a misrepresentation of a couplet from Saadi's ghazals in Badaye editions by Yaghmaei and Yousofi, where the incorrect term "نشناختن" has been inserted into the text. Based on the discussion presented in this article, the correct form of Saadi's entire line is as it appears in Foroughi's edition: "موجب دیوانگیست آفت بشناختن".

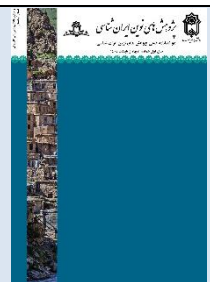
#### **Acknowledgement**

The author extends their sincere gratitude to the anonymous peer reviewers for their insightful critiques and constructive suggestions, which significantly enhanced the clarity and scholarly rigor of this article.

#### **Conflict of Interest**

The author declare that there is no conflict of interest, and all publication ethics, including proper referencing, have been observed.





# نشریه پژوهش‌های نوین ایران‌شناسی

شماره استاندارد بین‌المللی  
۳۱۱۵-۸۹۱۹

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، صفحه ۱-۱۳

[www.mris.basu.ac.ir](http://www.mris.basu.ac.ir)

DOI: [10.22084/mris.2025.31269.1005](https://doi.org/10.22084/mris.2025.31269.1005)

## آفتِ بشناختن

(موضوعی کهن در شاهنامه و برداشت ویژه سعدی از آن)

خلیل کهریزی

استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران

### چکیده

دسته‌بندی موضوعی شعر فارسی و بررسی بسامد موضوعات مورد استفاده هر شاعر، نه تنها در شناخت جهان‌بینی شاعران، بلکه در تصحیح و شناخت دقایق زبانی شعر فارسی نیز به ما کمک می‌کند. یکی از موضوعات مهم و کهن در شعر فارسی «رنج آگاهی» است که در شعر شاعران دوره اول و شاهنامه فردوسی نیز نمود چشم‌گیری دارد. از دیرباز آگاهی را رنج‌آور دانسته‌اند و این موضوع و شاخه‌های آن در تاریخ شعر فارسی پس از فردوسی نمایندگان مهمی مانند خیام و حافظ دارد. از همین‌روی، می‌توان این دو شاعر را میراث‌بران اندیشه فردوسی دانست که جهان‌بینی‌هایشان به هم نزدیک است. برخلاف این سه تن، سعدی شاعری است که آثارش از این موضوع خالی است، اما از آن بی‌خبر نیست. او این موضوع را در جهان‌بینی و طرز تلقی خود در جامه‌ای نوآیین به نمایش می‌گذارد. بی‌توجهی به این مسأله سبب شده است بیتی از غزلیات سعدی در چاپ‌های مهم این اثر تصحیف شود. در این مقاله کوشش شده، نخست درباره آگاهی و بازتاب آن در شاهنامه بحث و سپس، گونه‌ها و ادامه این موضوع در نزد خیام و حافظ پی‌گیری شود. در پایان نیز، پس از بحث درباره تفاوت جهان‌بینی سعدی با سه شاعر پیشین، درباره صورت و معنای درست بیتی از کتاب بدایع سخن رفته که موضوع مورد نظر را در ترکیب «آفتِ بشناختن» در جامه‌ای عاشقانه بازتاب داده است.

### اطلاعات مقاله

تاریخچه مقاله:

دریافت ۱۴۰۴/۰۴/۲۴

پذیرش ۱۴۰۴/۰۸/۱۴

(مقاله پژوهشی)

کلمات کلیدی:

آگاهی

شناخت

موضوعات شعری

تصحیح

نویسنده مسئول:

خلیل کهریزی

[kh.kahrizi@uok.ac.ir](mailto:kh.kahrizi@uok.ac.ir)

### ۱. مقدمه

گونه ویژه‌ای از آگاهی که در انسان وجود دارد، یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های اوست با دیگر جانداران. درک تاریخی انسان از خود و کلیت زندگی بشر، او را از مرگ و زوال آدمیت آگاه کرده است. «به همان نسبتی که موجود جاندار و بالاراده در مرتبه حیات برتر باشد، رنج او بیشتر است، چون بیشتر حس می‌کند و آزار گذشته را بیشتر به یاد می‌آورد و رنج آینده را نیز بهتر پیش‌بینی می‌کند» (سعیدی و دادور، ۱۴۰۰: ۱۰). در کنار این آگاهی کلی که هر انسانی از آن برخوردار است، جست‌وجو در رمز و راز آفرینش و تلاش برای جستن راز سپهر نیز بر این آگاهی می‌افزاید و، به ناچار، انسان و زندگی او را از طبیعت و دیگر جانداران دور و به رنجی بی‌پایان دچار می‌کند. از همین‌روی، شهید بلخی در یکی از کهن‌ترین نمونه‌های بازمانده از شعر فارسی

گفته است «خردمندی نبینی شادمانه» (لازار، ۱۳۶۲: ۳۴)؛ زیرا آگاهی و دانایی رنج در پی دارد و غفلت و بی‌خبری آسودگی. اگر روزی فرهنگ موضوعی شعر فارسی نوشته شود، بی‌شک، یکی از موضوعات کهن که با گذر قرن‌ها فراموش و دست‌فروود نیز نشده است، همین رنج آگاهی است. در نخستین نمونه‌های شعر فارسی می‌توان این موضوع را در کنار مدح و توصیف می و طبیعت و تغزل در شمار موضوعات نسبتاً پرتکرار به شمار آورد که در شعر شهید و رودکی شواهد مهمی دارد. بر پایه آنچه از شعر دوره اول به‌جای مانده است، شاید بتوان شهید بلخی را نخستین نماینده این موضوع در شعر فارسی دانست.

در میان آگاهان اندوهگین تاریخ ایران، باید سهم زیادی برای فردوسی نیز در نظر گرفت و این سهم را به منبع / مأخذ و فرونکاست؛

پیموستگی آن را در جهان‌بینی این سه شاعر نشان دهیم. سپس، ضمن بحث دربارهٔ تفاوت جهان‌بینی سعدی با آن سه تن دیگر، کوشیده‌ایم برداشت سعدی را از همان نکته به دست دهیم.

### ۳. رنج آگاهی

اگر علم و الهیات و فلسفه را مهم‌ترین دستگاه‌هایی بدانیم که به پرسش‌های هستی‌شناختی بشر پاسخ می‌دهند، انسان‌ها را نیز می‌توان در یکی از این سه دسته جای داد. «هرگونه دانش قطعی علم است و هرگونه عقیدهٔ جزمی که از حدود دانش قطعی قدم فراتر بگذارد، به الهیات تعلق دارد. اما میان الهیات و علم برزخی نیز هست نامکشوف برای هر دو و در معرض حملهٔ هر دو جانب. این برزخ همان فلسفه است» (راسل، ۱۳۹۴: ۲۳). حدود اندیشه در میان پیروان علم و الهیات از مرزهای این دستگاه‌های فکری فراتر نمی‌رود. از همین‌روی، دانشمندان با ابزارها و روش‌های اثبات‌پذیر شک و تردیدهای خود را پاسخ می‌دهند یا آن‌ها را به آیندگان موکول می‌کنند تا با ابزارهای پیشرفته‌تر به پاسخ دست یابند. پیروان الهیات نیز در چارچوب دستگاه فکری خود به پاسخ پرسش‌هایشان می‌رسند. اما کسانی که پاسخ‌های علم را در برابر پرسش‌های بیکران بشر بسیار ناچیز می‌شمارند و با پاسخ‌های الهیات نیز اقتناع نمی‌شوند، در چارچوب اندیشهٔ فلسفی قرار خواهند گرفت؛ حتی اگر با فلسفه در ستیز باشند. این گروه می‌کوشند از پاسخ‌های قطعی الهیات فراتر بروند؛ اما از آنجا که دانش و علم انسان را توان راه یافتن به رمز و راز هستی نیست، به رنج دچار می‌شوند. زیرا بر پایهٔ دانش بشری و فارغ از دیدگاه‌های الهیاتی، پایان کار بشر زوال و نابودی است:

اول مخلوق چه باشد؟ زوال کار جهان اول و آخر یکیست  
(مدبری، ۱۳۷۰: ۱۱).

کسی که در کار جهان چندوچون کند و به پاسخ‌های الهیات نیز قانع نشود، به سبب آگاهی از این زوال به اندوه و رنج دچار خواهد شد. رنج‌آور بودن آگاهی از دیرباز در اندیشه و زندگی بشر بازتافته است. دو تراژدی مهم در یونان باستان، یعنی *ادیپوس شهریار* اثر سوفوکلس و *پرومتئوس* در بند از آیسخولوس، بر پایهٔ آگاهی و رنج آن شکل گرفته‌اند؛ «ادیپوس مردی داناست. از راز زندگی خود: پدرکشی و مادر همسری و رمز زندگی آدمیان که تنها ابوالهولی بر در شهر تبای می‌داند، باخبر است. آگاهی نخستین موجب گریز او از کورینتوس و پناه جستن به شهری است که زادگاه و کارگاه سرنوشت اوست» (سوفوکلس، ۱۴۰۱: پیشگفتار مترجم / ۱۰). پرومته نیز از راز آتش آگاه است و آن را از خدایان می‌دزدد و به انسان‌ها می‌دهد که در پی آن سال‌ها به بند کشیده شد (آیسخولوس، ۱۴۰۰: ۲۳۵).

در اینجا آگاهی فقط از راه دانش‌اندوزی و جست‌وجو در کتاب‌ها و نوشته‌های پیشینیان به دست نمی‌آید، بلکه گاهی ممکن است نوع ویژه‌ای از زیست یا رویدادهایی ناخواسته و اساساً شناخت بدیهی یک انسان از خودش سبب آگاهی او شود. چنان‌که «دانایی ادیب هنگامی که معمای ابوالهول را می‌گشاید، به گونه‌ای دربردارندهٔ خود اوست. زن

زیرا در بخش‌هایی نیز که شاعر در لابه‌لای روایت حضور می‌یابد و از خود سخن می‌گوید، رنج آگاهی موضوعی پرتکرار در *شاهنامه* است. به‌نظر می‌رسد، آگاهی فردوسی و رنج او بیشتر برآمده از دیدن زندگی و مرگ پهلوانان باشد. میراث آگاهی و اندوه فردوسی پس از او به دو شاعر بزرگ تاریخ ادبیات فارسی، یعنی خیام و پس از او به حافظ، رسیده است. اهمیت این موضوع در جهان خیام چنان است که این دیدگاه را خیامی نامیده‌اند. گرچه به تعبیر اسلامی ندوشن (۱۳۴۶: ۱۴۲) خیام نسبت به فردوسی «لحنی قاطع‌تر و سردتر دارد»، اما برای مهم‌ترین موضوعات رباعیات او می‌توان شواهد زیادی از *شاهنامه* به دست داد. حافظ نیز از همین آگاهی به رنج اندر است.

شاعرانی مانند فردوسی را می‌توان اندیشمندانی دانست که حتی اگر اشاراتی به ستیز با فلسفه در کلام آن‌ها دیده شود، فلسفه‌اندیش بوده‌اند یا حداقل نگاهی فلسفی و چندوچون‌خیز به جهان داشته‌اند که گاه با نیروی باورهای الهیاتی بر جوشش این چندوچون‌ها پوشش نهاده‌اند. در این میان، شاعرانی که در بحث از انسان و پایان زندگی او، کمتر متأثر از هستی‌شناسی کهن ایرانی بوده‌اند، در سایهٔ باورهای قطعی الهیاتی خود کمتر گرفتار اندوهی شده‌اند که در خیام و حافظ و فردوسی می‌بینیم. سعدی شاعری از این دست است که جهان را در پرتو باورهای خدشه‌ناپذیرش سراسر شادی می‌بیند. او از اندوهی که فردوسی و شاعران همانندش گرفتار آند، آگاه است ولی این اندوه را نه حاصل آگاهی از چندوچون جهان، بلکه، در یکی از غزل‌هایش، حاصل آگاهی از زیبایی بار می‌داند. این مقاله تلاشی است برای بحث دربارهٔ رنج آگاهی فردوسی و تأثیر آن بر خیام و حافظ و برداشت ویژهٔ سعدی از آن.

### ۲. پیشینهٔ پژوهش

پیش از این پژوهش‌های تقریباً زیادی دربارهٔ ارتباط فردوسی و دیگر شاعران نوشته شده است. محمدعلی اسلامی ندوشن (۱۳۴۶) در مقالهٔ بلند «خیام و فردوسی» نشان داده است که مهم‌ترین مضامین موجود در رباعیات اصیل خیام را می‌توان در *شاهنامه* یافت و از این‌روی اساساً اندیشهٔ خیامی برگرفته از اندیشه‌های کهن ایرانی بازتافته در *شاهنامه* است. جلال خالقی مطلق (۱۳۶۷) در مقالهٔ «حافظ و حماسهٔ ملی ایران» تأثیرات حافظ از *شاهنامه* را نشان داده و به این نتیجهٔ مهم رسیده است که هرگاه حافظ برای نشان دادن ناپایداری و غدر جهان از عناصر فرهنگ سامی بهره برده، سخن او فاقد عمق فلسفی خیامی است. «ولی آنجا که او برای همین مطلب از افسانه‌های ایرانی بهره می‌گیرد، سخن او از صداقت و اعتقاد و عمق همان‌گونه ملامال است که از اندوه و حسرتی عمیق» (همان: ۵۷۰). منصور رستگار فسایی (۱۳۷۳) نیز در مقالهٔ «سعدی و فردوسی» پس از بحث دربارهٔ شباهت‌های فردوسی و سعدی در عین اختلافات آن‌ها، در بازده مورد وجوه شباهت کلام سعدی را با *شاهنامه* به بحث نهاده است.

ما در این مقاله یک نکتهٔ هستی‌شناختی را که در فردوسی و خیام و حافظ دیده می‌شود، بررسی کرده و کوشیده‌ایم زمینه‌ها و گونه‌ها و

از دیگرسو، در پایان همین داستان و پس از مرگ سهراب، از آنچه پس از مرگ پیش می‌آید و از چندوچون و کیفیتش اظهار بی‌خبری و تردید می‌کند:

بدین رفتن اکنون ببايد گريست

ندانم که کارش به فرجام چیست  
(همان: ۳۰۰).

البته خالقی مطلق (۱۴۰۳: ۱ / ۷۵۹) منظور فردوسی را در اینجا «هرگز تردید در وجود جهان دیگر» نمی‌داند. با این حال، نباید این وجه را نیز نادیده گرفت که این تردید در چندوچون یا کیفیت زندگی پس از مرگ است (اسلامی ندوشن، ۱۳۴۶: ۱۳۰)؛ به ویژه اگر یکی از اندیشه‌های حاکم بر *شاهنامه* را زروانی‌گری بدانیم، می‌توانیم رگه‌هایی از این باور را در بیت بالا ببینیم؛ زیرا یک انسان زروانی «از پایان کارش فقط این را می‌داند که به سرای جاودان خواهد شتافت و تقدیر و متعلقات او نیز نامعلوم است» (زهر، ۱۳۷۵: ۴۱۰) یا در ترجمه اسلامی ندوشن (۱۳۴۶: ۹۹) از همین سخن زهر، انسان «به سرای ابد خواهد شتافت و وضع باشندگان این سرای به کلی نامعلوم است».

اگر دیباچه را واپسین بخش سروده شده *شاهنامه* بدانیم، فردوسی در آنجا از رنج آگاهی به درد تنهایی رسیده است. دنیای او آن چنان از اطرافینش فاصله گرفته است که شنونده لایقی برای سخنانش نمی‌یابد:

حکیمای چو کس نیست گفتن چه سود

از این پس بگو کآفرینش چه بود  
(فردوسی، ۱۳۹۳: ۱ / ۲).

نشانه‌های فراوانی در *شاهنامه* هست که نشان می‌دهد، فردوسی بسیار کتابخوان بوده است. یکی از این نشانه‌ها تکنیک‌های پیشرفته روایتگری است که تنها بخشی از آن‌ها می‌تواند حاصل نبوغ شاعر باشد و بسیاری از آن‌ها را باید نتیجه درنگ و دقت و مطالعه بسیار فردوسی دانست. شاید از همین‌روی است که در بیت‌های منسوب به فردوسی در *لباب‌اللباب* (عوفی، ۱۳۸۹: ۴۱۴) نیز چنین بی‌تی آمده است:

بسی رنج دیدم بسی گفته خواندم ز گفتار تازی و از پهلوانی  
با این حال، اندوه فردوسی را نمی‌توان صرفاً حاصل دانش فراوان و مطالعه بسیار او به شمار آورد، بلکه به نظر می‌رسد زیستن با پهلوانان و شخصیت‌های شاهنامه او را این‌گونه اندوهناک و آگاه کرده باشد. در جایی که نه ضحاک و افراسیاب پایدارند و نه کاوس و رستم و کیخسرو، چگونه می‌توان شاد زیست و اندوهناک نشد. «اقتضای طبع شاهنامه بر برانگیختن تأمل و عبرت است. سرنوشت پهلوانان و پادشاهان خواننده را دم‌به‌دم نسبت به شگفت بودن و بی‌اعتبار بودن و بی‌سر و پای بودن دنیا آگاه نگاه می‌دارد» (اسلامی ندوشن، ۱۳۴۶: ۱۱۱). در واقع فردوسی روایتگر صرف زندگی شخصیت‌های شاهنامه نبوده، بلکه مانند کوزه‌گر دهر در رباعیات خیامی، آن‌ها را از نو آفریده و جانی تازه در هستی‌شان دمیده و در پایان روایتگر مرگشان بوده است.

جامی است که عقل آفرین می‌زندش

صد بوسه ز مهر بر جبین می‌زندش

سرودخوان بدشگون از ادیب می‌پرسد: کدام است آن موجودی که هم Dipous (= دوپا)، هم Tripous (= سه پا)، و هم Tetrapous (= چهارپا)؟ نزد ادیب Oi-Dipous (= پا ورم کرده)، این راز تنها ظاهر مسأله است که خود اوست و آن انسان است. پاسخ اودیپ شمه‌ای است از دانایی» (کیا، ۱۳۶۹: ۶۲). به دیگرسخن، شناخت ادیب از خود یا اساساً مشکل اصلی او، یعنی ادیب بودن که به معنای «متورم‌پای» است (سوفوکلس، ۱۴۰۱: ۱۰۹)، او را به رنج انداخت. البته در این موارد نیز انسان‌هایی به دام آگاهی می‌افتند که از پیش تأملات و درنگ‌های ویژه‌ای داشته‌اند؛ و گرنه رویدادهای آگاهی‌بخش ممکن است در مسیر بسیاری از انسان‌ها قرار بگیرند و اینان از کنار آن رویدادها به سادگی بگذرند.

در فرهنگ ایرانی، برخی از پژوهشگران کوشیده‌اند منشأ این‌گونه از آگاهی را که برخی آن را آگاهی تراژیک نامیده‌اند (کیا، ۱۳۶۹: ۶۷) در آیین زروانی بجویند (نیز نک: اسلامی ندوشن، ۱۳۴۵: ۱۱۴). چنان‌که موله این نوع از بدبینی را غیر اسلامی می‌داند و در این باره می‌گوید: «قدرت سخت و شدید سرنوشت، پوچی و کوتاهی عمر گذرا، بیهودگی کوشش انسان‌ها، همه موضوعاتی هستند که هم در حماسه‌ها و هم در بخشی از ادبیات پهلوی گنجانده شده‌اند و کمی بعد آن را در عمرخیام بازمی‌یابیم. بدبینی‌ای که در آن حماسه‌ها بیان شده، اصل اسلامی ندارد - تقدیر اسلامی ساختاری متفاوت دارد - و هرچند خوش‌بینی نسبت به زندگی یکی از خطوط اساسی دین زردشتی است، اما در اصول اعتقاد به زمان بیکرانه به هیچ روی چنین نیست» (کیا، ۱۳۶۹: ۱۲). یکی از اندوهگینان رنج آگاهی در ادب فارسی فردوسی است.

#### ۴. فردوسی و رنج آگاهی

در تاریخ ادبیات فارسی گرچه شاعرانی پیش از فردوسی از رنج آگاهی و اندوه دانایی سخن گفته‌اند، اما این فردوسی است که آغازگر ثبت اندوه آگاهان به شکلی گسترده در *شاهنامه* است. اسلامی ندوشن (۱۳۴۶: ۱۱۴) نیز به درستی اشاره کرده است که شهید بلخی و رودکی دو شاعری هستند که پیش از فردوسی دارای روح خیامی بوده‌اند. «شهید و رودکی هر دو بدبین‌اند، اما بدبینی رودکی مانند بدبینی فردوسی با دعوت به نشاط و عیش و اغتنام فرصت همراه است». البته فردوسی مردی موحد و یکتاپرست است و به خوانندگانش نیز پند می‌دهد که در امور جهان چندوچون نکنند و به هستی خداوند خستو شوند و «ز گفتار و پیکار یکسو» (فردوسی، ۱۳۹۳: ۱ / ۱). با این حال، نمی‌تواند تردیدهای خود را درباره بسیاری از مسائل فکری که ممکن است ذهن هر انسانی را به خود مشغول دارد، رها کند. «دنیای فردوسی بین بن‌بست و نجات نوسان می‌کند؛ گاهی به سوی این اندیشه می‌گراید، گاهی به سوی آن» (اسلامی ندوشن، ۱۳۴۶: ۱۴۲). او از یکسو درباره جهان پس از مرگ تردیدی ندارد و در آغاز داستان سهراب که خواننده‌اش را از جست‌وجوی راز مرگ بازمی‌دارد، می‌گوید:

به رفتن مگر بهتر آیدت جای چن آرام گیری به دیگر سرای  
(فردوسی، ۱۳۹۳: ۱ / ۲۶۱).

زوال آن را نیز نمی‌تواند از دیده دور دارد و عمدتاً پاسخ روشنی برای آن‌ها ندارد. بنابراین، نمی‌خواهد دامنه این چندوچون را به هستی خداوند نیز بکشد؛ زیرا «تو گر باهشی گرد یزدان مگرد» (فردوسی، ۱۳۹۳: ۲ / ۹۳۷)؛ یعنی «آنکه هوش دارد اصلاً درباره هستی خداوند گفتگو نمی‌کند» (خالقی مطلق، ۱۳۹۸: بخش ۴ / ۵۴). از همین‌روی، سرانجام، آشکارا و بی‌پرده، جویندگان راز جهان را نیز به پیچیدن از درد بشارت می‌دهد:

میاز و متاز و مناز و مرنج

چه یازی به کین و چه نازی به گنج

که بهر تو این است زین تیره‌گوی

هنر جوی و راز جهان را مجوی

که گر بازیابی بیچی ز درد

پژوهش مکن گرد رازش مگرد

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۲ / ۴۵۲).

پرهیز از جست‌وجو همان پندی است که یوکاست، مادر و همسر ادیپ، به او می‌دهد: «یوکاسته: نه! به خدا سوگند اگر می‌خواهی زنده بمانی، نباید این جست‌وجو ادامه یابد. آیا رنج‌های من بس نبوده است؟ ادیپوس: جای ترس نیست. حتی اگر روشن شود که من فرزند و فرزندزاده غلامی بودم، از بزرگی تو نخواهد کاست». با وجود پندها و هشدارهای فردوسی‌وار یوکاسته، آنچه ادیپ را به ادامه جست‌وجو وامی‌دارد، کشف حقیقت و دانایی است: «ادیپوس: نمی‌خواهم حقیقت را ندانسته رها کنم» (سوفوکلس، ۱۴۰۱: ۱۱۲). به هر روی، آن‌گونه که حقایق و بدیهیات زندگی ادیپ او را به آگاهی تراژیک کشانید، روایتگری زندگی و مرگ پهلوانان نیز از بدیهیات زندگی فردوسی و اساساً خویشکاری اوست که خواه‌ناخواه به سوی چندوچون امور و اندیشیدن به رمز و راز زندگی و مرگ خواهد رفت. از همین‌روی، فارغ از تأثیر اندیشه‌های زروانی در شاهنامه، ماهیت این کتاب می‌تواند فردوسی را به سویی که دیدیم، رهنمون شده باشد.

### ۵. میراث‌بران رنج فردوسی

شاید نتوان شاعری در ادب فارسی پس از فردوسی نشان داد که، مستقیم یا غیر مستقیم، از او متأثر نشده باشد. این تأثیرپذیری‌ها را می‌توان در شاخه‌ها و گونه‌های مختلف بخش کرد. تأثیرپذیرفته‌ترین شاعران از فردوسی حماسه‌سرایان هستند که پس از استاد طوس بر وزن کتاب او داستان‌های حماسی را به نظم درآورده‌اند. حتی شاعری مانند نظامی که داستان‌های عاشقانه را نیز به نظم درآورده است، به پیشروی فردوسی اشاره کرده است. البته ابعاد و گونه‌های تأثیرپذیری از فردوسی فراوان است و شاعری مانند سعدی را نیز در بر گرفته که منظومه‌ای تعلیمی را بر وزن شاهنامه سروده و یک بار نیز به معارضه با فردوسی رفته است. «اگر شاهنامه تنها وصف میدان کارزار بود، جز در حماسه‌سرایان پس از فردوسی تأثیر نمی‌گذاشت. ولی در شاهنامه وصف نبردها همیشه کوتاه است و بخش بزرگ این کتاب حکمت است» (خالقی مطلق، ۱۳۶۷: ۵۶۷).

این کوزه‌گر دهر چنین جام لطیف

می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش

(خیام، ۱۳۸۵: ۹۳).

فردوسی نه تنها از مرگ شخصیت‌های روشن‌روانی مانند ایرج و سیاوش، بلکه حتی در مرگ پیران و بندی شدن ضحاک نیز که بدتر از مرگ است، اندوهناک می‌شود. او که در مرگ سیاوش جهان را بی‌سر و پا نامیده بود (فردوسی، ۱۳۹۳: ۱ / ۳۹۳)، در مرگ پیران به دست‌گودرز، آنگاه که سپهسالار توران به سوی کوه می‌گریزد، با آفریدن صحنه‌ای درخشان، گودرز و خواننده و راوی را نیز به همدردی با پیران برانگیخته است:

ز گودرز بگریخت و شد سوی کوه

غمی شد ز درد، اندر آمد ستوه

همی‌شد بر آن کوه‌سر بر دوان

کزو بازگردد مگر پهلوان

نگه کرد گودرز و بگریست زار

بترسید از آن گردش روزگار

بدانست کش نیست با کس وفا

میان بسته دارد ز بهر جفا

(همان: ۷۷۰).

این ناپایداری و ناجوانمردی روزگار شاعر ما را به چنین اندوهی افکنده است که نمی‌خواهد خواندگانش نیز مانند او در اندوه آگاهی زندگی کنند. از همین‌روی، خواننده شاهنامه را از این چندوچون‌ها بازمی‌دارد و جوینده راز امور ناگشودنی‌ای مانند مرگ را به آزمندی متهم می‌کند (همان: ۲۶۱). در شاهنامه و دیدگاه فردوسی، «دانشی که در پی جست‌وجو راز آفرینش باشد، زشت‌ترین دانش است و در این باره در شاهنامه فراوان گفت‌وگو شده است» (خالقی مطلق، ۱۳۸۹: بخش ۴ / ۱۱۳). در همین دیدگاه است که پرواز کاوس نیز کاری اهریمنی است، زیرا او به آسمان رفت و «کجا راز یزدان همی بازجست» (فردوسی، ۱۳۹۳: ۲ / ۱۷۰؛ نیز نک: همان: ۹۸۳). از همین دید می‌توان پرهیز فردوسی از پیمودن روش فلسفه‌دان بسیارگوی را نیز به بحث نهاد.

ایا فلسفه‌دان بسیارگوی

بپویم به راهی که گفتمی مپوی

(همان: ۱ / ۶۳۱).

به دیگرسخن، این بیت فردوسی نشان‌دهنده ستیز او با فلسفه نیست و سجاد آیدنلو (۱۳۹۴: ۱۲۶) به درستی در این باره گفته است: «خرده‌گیری اصلی فردوسی بر استدلال‌گرایی صرف فیلسوفان در موضوع توحید است و با شیوه آن‌ها در اثبات ذات یزدان مخالفت می‌کند». به دیگرسخن، مخالفت فردوسی با فیلسوف در بیت بالا و بیتی دیگر، پس از مرگ یزدگرد شهریار (همان: ۱۲۵)، با وجود آنکه فردوسی مردی خردگرا و حکیم است، به منزله ستیز او با فلسفه نیست؛ زیرا اساساً فردوسی دیدی فلسفی به جهان دارد. با این حال، او با پاسخ‌های قطعی الهیات در وجود خداوند چندوچونی روا نمی‌داند و به هستی قادر مطلق خستو است، اما ستم‌های چرخ و روزگار و زندگی و

این بیت از سویی یادآور رباعی معروف خیّامی است که بر پایه آن «چرخ از تو هزار بار بیچاره‌تر است» و از دیگر سو، یادآور گفت‌وگویی فردوسی با چرخ در آغاز پادشاهی اشکانیان است که در آن چرخ به برتری و آگاهی انسان و ناتوانی و بی‌دانشی خودش اشاره می‌کند:

تو از من به هر باره‌یی برتری

روان را به دانش همی‌پروری

خور و خواب و رای و نشست تو هست

به نیک و به بد راه و دست تو هست

بدین هرچه گفتم، مرا راه نیست

خور و ماه ازین دانش آگاه نیست

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۲ / ۳۴۱).

فردوسی پس از بیت‌های بالا با آن روحیهٔ یکتاپرستانهٔ خود از زبان چرخ مردم را به گرویدن به یزدان فرامی‌خواند و آن‌گونه که حافظ نزاع با فلک پرده‌دار را روا نمی‌داند، دامن چرخ را از آلودگی ستم در حق مردمان پاک می‌کند؛ زیرا «که نگارندهٔ غیب، نیست معلوم که در پردهٔ اسرار چه کرد» (حافظ، ۱۳۶۲: ۱ / ۲۸۴) و «راز این پرده نهانست و نهان خواهد بود» (همان: ۴۱۸). فردوسی در پایان داستان رستم و سهراب نیز یک بار دیگر از بی‌خبری چرخ از رنج‌هایی که بر بشر می‌رود، سخن می‌راند و فراتر رفتن از چرخ را روا نمی‌داند:

اگر هست ازین چرخ را آگهی

همانا که گشته‌ست مغزش تهی

چنان دان کزین گردش آگاه نیست

ز چرخ برین بگذری، راه نیست

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۱ / ۲۹۹).

در واقع فردوسی، بر آن است که «چرخ از ستمی که بر آدمی می‌رود، آگاه نیست. اکنون خواننده می‌خواهد بداند پس مسئول این ستم کیست. ولی شاعر در مصراع دوم این راز را همچنان در پرده می‌گذارد» (خالقی مطلق، ۱۴۰۳: ۱ / ۷۵۸)؛ زیرا به گفتهٔ حافظ:

آن که پرنقش زد این دایرهٔ مینائی

کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱ / ۲۸۴؛ نک: خرمشاهی، ۱۳۸۵: ۱ / ۵۶۳).

پراکندگی موضوع رنج آگاهی در دیوان حافظ نشان می‌دهد که او مانند خیّام چشمی به شاهنامه داشته و گرچه خودش از چندوچون و جست‌وجو در این باره بر کنار نیست و می‌داند «من و تو محرم این راز نه‌ایم» (حافظ، ۱۳۶۲: ۱ / ۷۷۶)، اما مانند فردوسی خواننده‌اش را از جست‌وجوی راز دهر بازمی‌دارد؛ چرا «که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را» (همان: ۲۲). جهان در نگاه حافظ پرویزن خون‌افشانی است «که ریزه‌اش سر کسری و تاج پرویز است» (همان: ۱۰۰). او که هزار بار در کار جهان تحقیق کرده است، سرانجام به این نتیجه رسیده که «جهان و کار جهان جمله هیچ در هیچ است» (همان: ۶۰۰) و در یک غزل دیگر مانند فردوسی (۱۳۹۳: ۱ / ۲۱۰) که با گذشتن هر روز گویی تنش از بد گیتی آزاد می‌گردد، قفس تن یا این جهان را سزای خود نمی‌داند و رهایی از آن یا همان مرگ را آرزو

اگر از حوزهٔ فرم و ساختار و زبان بیرون بیاییم، می‌توان مهم‌ترین پیروان جهان‌بینی فردوسی را به ترتیب تاریخی خیّام و حافظ دانست. در جای‌جای رباعیات خیّام می‌توان نشان فردوسی را به دست داد. اسلامی ندوشن (۱۳۴۶: ۱۲۰) پنج مضمون اصلی رباعیات اصیل خیّام را حیرت؛ چون و چرا؛ ناپایداری جهان؛ اغتنام وقت و اکسیر شراب؛ جبر می‌داند و پس از به دست دادن شواهدی از رباعیات خیّام برای هریک از این مضامین شواهد بسیاری از شاهنامه نیز به دست داده و نشان داده است، آنچه تفکر خیّامی نامیده می‌شود، ریشه در شاهنامه یا فرهنگ باستانی ایران دارد و می‌تواند متأثر از باورهای زروانی باشد. به دیگر سخن، «رباعی‌های خیّامی، چه آن‌ها که از خود اوست و چه آن‌ها که دیگران به شیوهٔ او پرداخته‌اند، سرچشمهٔ اصلی خود را در شاهنامه جست‌اند» (همان: ۱۴۱). به دیگر سخن، آنچه امروزه روح یا دیدگاه خیّامی نامیده می‌شود و در کانون آن رنج آگاهی از زوال و پایان زندگی موج می‌زند، در سراسر شاهنامه درگسترده است. این میراث، سپس به حافظ می‌رسد. «در دیوان حافظ ابیات فراوانی هست که نفوذ شاهنامه و بینش سرایندهٔ آن را گاه مستقیم و گاه از راه خیّام نشان می‌دهند» (خالقی مطلق، ۱۳۶۷: ۵۶۹). آگاهی از زوال و پایان تلخ انسان و اندیشه در این باره میراثی است که از فردوسی به خیّام و حافظ رسیده است. حافظ نیز از آگاهی به رنج اندر است و در کنار ایمان و باور موحدانه از وسوسهٔ عقل نیز برکنار نیست. از همین‌روی، کمترین بهرهٔ باده را رهایی از همین وسوسه می‌داند:

ز باده هیچت اگر نیست این نه بس که ترا

دمی ز وسوسهٔ عقل بی‌خبر دارد

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱ / ۲۴۰).

جست‌وجو در دیوان حافظ نشان می‌دهد، یکی از موضوعات مورد علاقهٔ او همین جهان‌بینی خیّامی و رنج آگاهی است که در کنار موضوعات پرتکرار دیوانش تشخیصی ویژه دارد. گرچه حافظ می‌کوشد در هر غزل چندین موضوع بگنجد و این پرمحتوایی «تأثیری عمیق در صورت و ساختار غزل او» (خرمشاهی، ۱۳۸۶: ۶۵۱) نهاده، اما گاهی نیز سراسر یک غزل را به یک موضوع اختصاص داده است. همین دیدگاه خیّامی و رنج آگاهی در غزلی مستقل به مطلع زیر بازتاب یافته است:

خوش‌تر ز عیش و صحبت باغ و بهار چیست؟

ساقی کجاست گو سبب انتظار چیست؟

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۴۸).

در این غزل که با ردیف «چیست» روح پرسشگر و چندوچون‌کنندهٔ خیّامی در ساختار نیز راه یافته است (حمیدیان، ۱۳۹۳: ۲ / ۱۴۱۴)، گاهی از غنیمت شمردن دم سخن می‌گوید که «هر وقت خوش که دست دهد مغتنم شمار» (همانجا) و گاهی به بی‌اعتباری عمر که پیوند آن «بسته به مویست» (همانجا) اشاره می‌کند. در همین غزل آب زندگی و روضهٔ ارم را «طرف جویبار و می خوشگوار» (همانجا) می‌داند و در یک بیت، فردوسی‌وار، از بی‌خبری فلک نیز سخن می‌راند: راز درون پرده چه داند فلک، خموش  
ای مدعی، نزاع تو با پرده‌دار چیست؟  
(همانجا).

می‌کند. با این حال، چرایی آمدن و رفتن خود را نیز نمی‌داند:

عیان نشد که چرا آمدم کجا بودم

دریغ و درد که غافل ز کار خویشتم

(حافظ، ۱۳۶۲: ۱ / ۶۸۴).

حافظ در غزلی دیگر که ردیف «نخواهد ماند» را هوشمندانه برای آن برگزیده است، سراسر از ناپایداری جهان سخن می‌گوید. آنجا که «پرده‌دار به شمشیر می‌زند همه را» (همان: ۳۶۸) و «بر صحیفه هستی رقم نخواهد ماند» (همانجا)، جایی برای «شکر و شکایت ز نقش نیک و بد» نیست و کسی نیز «مقیم حریم نخواهد ماند» (همانجا). او در غزلی دیگر نیز که با ردیف «این همه نیست» سروده، باز هم مجالی برای طرح همان اندیشه‌ها یافته است. در این غزل مجموعه جهان یا «کارگه کون و مکان» را «این همه» نمی‌داند و انسان را به بهره‌مندی از زمان کوتاه زیستن که به اندازه لب تا دهان است، فرامی‌خواند:

پنج روزی که درین مرحله مهلت داری

خوش بیاسای زمانی که زمان این همه نیست

بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی

فرستی دان که ز لب تا به دهان این همه نیست

(همان: ۱۶۶).

پیش از این اشاره کردیم که موضوعات غزل حافظ متنوع است و در اینجا نیز نباید ناگفته نهاد که موضوع آگاهی و رنج آن و چندوچون‌های خیامی نسبت به دیگر موضوعات شعر حافظ فراوانی بیشتری ندارد و حمیدیان (۱۳۹۳: ۱ / ۱۲۶) نیز به این نکته اشاره کرده است که در دو زمینه شعر حافظ، یعنی عرفان یا گرایش مؤمنانه و اندیشه‌های فلسفی و حکمی، دسته دوم در اقلیت است. البته ایشان شک و چون‌وچرای حافظ را نفی نمی‌کند، اما آن را «غالباً زیرپوستی یا بازی‌گوشی‌های معمولاً نهفته در زیر انواع پوشش‌های ایهامی یا مضامینی دوزلعی» (همانجا) می‌داند.

## ۶. سعدی و برداشتی نو از رنج آگاهی

بر خلاف سه شاعری که از آن‌ها سخن گفتیم، سعدی اهل تردید و چندوچون و تأمل خیامی در جهان هستی نیست. او «طریق معرفت را در تفکر در آثار و آیات و آلاء خداوند می‌داند و بر آن است ادراک ناتوان و عقل و قیاس سست پای ما در گنه ذات خدا نمی‌رسد» (تجلیل، ۱۳۷۳: ۱ / ۲۵۶). این جهان‌بینی در سراسر آثار سعدی و به ویژه غزل‌های او دیده می‌شود؛ زیرا «او کمتر وسوسه می‌شود که به هر گوشه و اندیشه‌ای سرک بکشد» (حمیدیان، ۱۳۹۳: ۱ / ۱۲۵). از همین‌روی او هیچ‌گاه فردوسی‌وار نمی‌گوید که انسان چه که باشد چه

مه بهتر آن بود که هیچ‌گاه به دنیا نمی‌آمد:

اگر خود نزادی خردمند مرد

نبودی ورا روز ننگ و نبرد

ندیدی جهان از بنه به بدی

اگر مه بدی مرد اگر که بدی

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۲ / ۸۷۶)

البته این بدان معنا نیست که فردوسی و سعدی در همه زمینه‌ها از هم دور هستند. از قضا این دو تن چنان «از نظر برخی از وجوه تفکر و نحوه بیان و نیش‌های اخلاقی، فلسفی، اجتماعی و هنر تصویرگری، جوشندگی طبع و واکنش‌های انسانی به هم نزدیکند که حتی یک لحظه فاصله را از یکدیگر بر نمی‌تابند [ولی] گاهی آن چنان در برخی از زمینه‌های ذهنی و جهان‌بینی‌ها و برداشت‌های خاص از مسائل زندگی از یکدیگر دور می‌شوند، که گویی در دو سوی زمان بیکران ایستاده‌اند» (رستگار، ۱۳۷۳: ۲ / ۵۵). در دیدگاه سعدی جایی برای چندوچون در جهان و جست‌وجوی راز سپهر نیست. در این دیدگاه انسان به جهان آمده است که بندگی کند و از اینکه در جهان دیگر حیات جاودان دارد، شاد باشد. در دیدگاه او، «جهان آفرینش برای اثبات وجود خدا بسنده است» (ماسه، ۱۳۶۹: ۲۳۸) و «حتی از مرگ، که ما را به خدا می‌رساند، نباید هراسان بود» (همان: ۲۳۹). از همین روی است که او شاعر زندگی است و «به جهان خرم از آن است»، که جهان خرم از اوست. او مانند خیام و فردوسی گرفتار رنج تردید یا پایان و زوال نیست؛ زیرا با پذیرش بی‌چندوچون پاسخ‌های دستگاه الهیات برخلاف حافظ (۱۳۶۲: ۷۸۴) که می‌گفت: «فرست شمار صحبت کز این دوراهه منزل / چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن» (نک: خرماشاهی، ۱۳۸۵: ۱ / ۳۸۲)، غرق در شوق وصال یار در جهانی دیگر است:

مردم از فتنه گریزند و ندانند که ما

به تمنای تو در حسرت رستاخیزیم

(سعدی، ۱۳۸۵: ۲۱۶).

اندوه سعدی از گونه‌ای دیگر است؛ به تعبیر محمدتقی جعفری (۱۳۷۳: ۱ / ۲۶۳) این اندوه مقدس که «چهره همه رهروان کمال را پوشانده است» اصل خرمی و شادی است؛ اندوه عشق است و هجران معشوقی که در پس پرده است.

تو پس پرده و ما خون جگر می‌ریزیم

وه که گر پرده برافتد که چه شور انگیزیم

دیگران را غم جان دارد و ما جامه‌دران

که بفرمایی تا از سر جان برخیزیم

(سعدی، ۱۳۸۵: ۲۱۶).

سعدی، از گونه دیگر اندوه که در نزد فردوسی و خیام و حافظ دیدیم، آگاه است؛ اما آن را نیز در جهان‌بینی خود در بیتی عاشقانه از گونه‌ای دیگر تفسیر کرده است. او در بدایع غزلی دارد که بر پایه چاپ غلامحسین یوسفی، با بیت زیر آغاز می‌شود:

ما نتوانیم و عشق پنجه در انداختن

قوت او می‌کند بر سر ما تاختن

(همان: ۲۷۹).

نویسنشی از بیت هفتم این غزل نه بیتی در تصحیح‌هایی که تاکنون از غزل‌های سعدی عرضه شده، محل اختلاف نسبی مصححان بوده است. بر پایه چاپ یوسفی این بیت چنین است:

هر که چنین روی دید جامه چو سعدی درید

موجب دیوانگی است آفت نشناختن

(همانجا).

جهان‌بینی فردوسی و خیام و حافظ به هم نزدیک است و می‌توان نحوه نگاه آن‌ها را به مجموعه هستی در ذیل یک مجموعه قرار داد. آن‌ها آگاهی و در پی آن زندگی را رنج‌آور می‌دانند؛ زیرا با آگاهی نمی‌توان به پاسخ پرسش‌های اساسی هستی رسید، بلکه این آگاهی برای آدمی فقط زوال و پایانی نامشخص را آشکار می‌کند. صاحبان این دیدگاه را می‌توان اندیشمندانی دانست که حتی در صورت دشمنی با فلسفه نگاهی فلسفی و چندوچون‌خیز به جهان داشته‌اند.

در همین موضوع، سعدی شاعری دیگرگون است. او هیچ‌گاه مانند آن سه شاعر بزرگ دیگر اهل چندوچون و تردید نیست و پاسخ‌های قطعی الهیات را در همه زمینه‌ها می‌پذیرد. سعدی، اساساً، اهل اندیشیدن در حوزه‌هایی نیست که اندیشه را بدان راه نیست. از همین‌روی، از رنج آگاهی یا آنچه دیدگاه و جهان‌بینی خیامی نامیده می‌شود، در آثار سعدی نمی‌توان نشانی دید. با این حال، او از این رنج بی‌خبر نیست و می‌داند، در دید و داوری برخی، آگاهی رنج‌آور و آفت است؛ اما این آگاهی را نه خبر از چندوچون جهان، بلکه آگاهی از زیبایی یار و اطلاع از آن را موجب دیوانگی می‌داند. به دیگر سخن، اگر در جهان فردوسی و خیام و حافظ آگاهی از چندوچون جهان آفتی است که رنج در پی دارد، در جهان سعدی آگاهی از زیبایی یار آفت است و رنج جنون را در پی خواهد داشت. بی‌توجهی به این موضوع سبب شده است، یک نویسندگی از غزلی از کتاب بدایع تصحیف و دگرگون شود و در دو چاپ مهم یغمایی و یوسفی وجه نادرست «شناختن» در متن نهاده شود. بر پایه بحثی که در این مقاله مطرح شد، صورت درست کل مصراع سعدی همان است که در تصحیح فروغی، به این شکل آمده است: «موجب دیوانگیست آفت شناختن».

### کتاب‌نامه

- [۱] آیدنلو، سجّاد (۱۳۹۴). دفتر خسروان (برگزیده شاهنامه فردوسی)، چاپ دوم، تهران: سخن.
- [۲] آیسخولوس (۱۳۹۰). مجموعه آثار آیسخولوس، ترجمه عبدالله کوثری، چاپ اول، تهران: نی.
- [۳] اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۴۶). «خیام و فردوسی»، جام جهان‌بین (مجموعه مقاله‌های ادبی)، چاپ اول، تهران: ایرانمهر، ۱۴۴ - ۹۵.
- [۴] تجلیل، جلیل (۱۳۷۳). «سعدی و معرفت کردگار»، ذکر جمیل سعدی، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۲۵۶ - ۲۴۹.
- [۵] جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳). «تلاقی حکمت و ادب در آثار سعدی»، ذکر جمیل سعدی، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۲۹۱ - ۲۵۶.
- [۶] حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲). دیوان حافظ، تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- [۷] حمیدیان، سعید (۱۳۹۳). شرح شوق، چاپ سوم، تهران: قطره.
- [۸] خالقی مطلق، جلال (۱۳۶۷). «حافظ و حماسه ملی ایران»، ایران‌نامه، س ۶، ش ۴، تابستان، ۵۷۳ - ۵۶۵.

در همین چاپ از غزل‌ها، نسخه‌بدل‌های این بیت این‌گونه به دست داده شده است: «گ: جامه سعدی. متن از ه: گ: دیوانگیست از همه شناختن؛ ه: مه: عالم شناختن؛ آ: غیر تو شناختن. متن از م و ت:». اختلاف چاپ یوسفی با چاپ فروغی (سعدی، ۱۳۲۰: ۲۵۳) در این بیت فقط بر سر نویسندگی «بشناختن / شناختن» است که فروغی وجه نخست را برگزیده است. یغمایی نیز بیت را این‌گونه تصحیح کرده است: هر که چنین روی دید جامه سعدی درید

موجب دیوانگی است از همه شناختن

(همو، ۱۳۹۰: ۵۱۳).

در این چاپ، نسخه‌بدل‌ها نیز این‌گونه به دست داده شده: «مشهد: غیر تو شناختن. ایندیا، هند: عالم شناختن. فروغی، مجلس: آفت بشناختن. در متن بی‌نقطه است» (همانجا). ظاهراً کاتبان در صورت و معنای بیت به معنای سراسری نرسیده‌اند که «بشناختن» و «شناختن» یا ریخت‌های بی‌نقطه در بیت نهاده‌اند و آشفتگی همین نویسندگی سبب آشفتگی کل مصراع شده است. اگر سه تصحیح مهم از غزل‌ها را چاپ‌های فروغی و یغمایی و یوسفی بدانیم، فقط فروغی «بشناختن» را برتر دانسته و به متن برده است. به نظر می‌رسد همین نویسندگی نیز درست باشد.

سعدی در این بیت «شناختن» و «آگاهی» را آفت و آسیب‌رسان دانسته است. در اینجا همان دیدگاهی را می‌بینیم که در فردوسی و خیام و حافظ نیز دیده شد. همان‌گونه که در دیدگاه فردوسی و شاعران همانندش آگاهی و شناخت که حاصل چندوچون و جست‌وجو در رمز و راز جهان است، سبب رنج و اندوه می‌شد، در این غزل نیز سعدی «شناخت» و آگاهی را آفت دانسته است. اما این آفت شناخت با آنچه در آن سه تن دیدیم، فرق دارد. آن‌ها شناخت جهان و جست‌وجو در رمز و راز آن را آفت و رنج‌آور می‌دانستند، اما سعدی شناختن زیبایی یار را آفت و سبب دیوانگی می‌داند. این برداشت، تفسیری نو و دگرگون از آگاهی است. آری، سعدی نیز آگاهی را آفت و رنج‌آور و جنون‌زا می‌داند، اما آگاهی از زیبایی یار. از همین‌روی، در تصحیح این بیت از غزل‌های سعدی باید همان گزینش فروغی را برتر دانست و تفسیر و توضیح برگ‌نسی (سعدی، ۱۳۸۰: ۷۲۵) و نیازکار (۱۳۹۰: ۱۰۴۸) را از این بیت پذیرفت.

### ۷. نتیجه

اگر موضوعات و مضامین شعر فارسی را دسته‌بندی کنیم، با بررسی آن‌ها می‌توان هم میزان نزدیکی و دوری دنیای دو یا چند شاعر را با هم سنجید، هم خلاقیت آن‌ها را در ساختن یا نو کردن مضامین فهمید. ما در این مقاله یک موضوع مهم و چندوجهی را که در کانون آن آگاهی و رنج آن دیده می‌شود، در فردوسی پی‌گیری کردیم و درباره آن در شعر خیام و حافظ نیز سخن گفتیم. این موضوع در خیام چنان شناخته شده و معروف است که اساساً جهان‌بینی کانونی شعر و اندیشه او را تشکیل می‌دهد. در حافظ نیز یکی از موضوعات مهم و مورد توجه شاعر همین موضوع است. به دیگر سخن، بر پایه این جست‌وجو،

سعدی (۱۳۸۵). *غزلهای سعدی*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، چاپ اول، تهران: سخن.

[۱۹] سعدی (۱۳۹۰). *غزلیات سعدی*، به تصحیح حبیب یغمایی، به کوشش مهدی مدائنی، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

[۲۰] سعیدی، سارا؛ دادور، ابوالقاسم (۱۴۰۰). «تجلی رنج در اساطیر، با نگاهی به اسطوره گیل گمش»، نشریه مطالعات هنرهای زیبا، ش ۵، پاییز، ۱۵ - ۴.

[۲۱] سوفوکلس (۱۴۰۱). *افسانه‌های تباہی*، ترجمه شاهرخ مسکوب، چاپ هشتم، تهران: خوارزمی.

[۲۲] عوفی، محمد بن محمد (۱۳۸۹). *لباب الالباب*، به تصحیح ادوارد جی. براون، با مقدمه محمد قزوینی و تصحیحات جدید و حواشی و تعلیقات سعید نفیسی، چاپ اول، تهران: هرمس.

[۲۳] فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۳). *شاهنامه*، پیرایش جلال خالقی مطلق، چاپ اول، تهران: سخن.

[۲۴] کیا، خجسته (۱۳۶۹). *شاهنامه فردوسی و تراژدی آتنی*، چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.

[۲۵] لازار، ژیلبر (۱۳۶۲). *اشعار پراکنده قدیمی‌ترین شعرای فارسی‌زبان*، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

[۲۶] ماسه، هانری (۱۳۶۹). *تحقیق درباره سعدی*، ترجمه غلامحسین یوسفی و محمدحسن مهدوی اردبیلی، چاپ دوم، تهران: توس.

[۲۷] مدبری، محمود (۱۳۷۰). *شرح احوال و اشعار شاعران بی‌دیوان*، چاپ اول، تهران: پانوس.

[۲۸] نیازکار، فرح (۱۳۹۰). *شرح غزلیات سعدی*، چاپ اول، تهران: هرمس.

[۹] خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۶). «محتوا و صورت در غزل حافظ»، *دانشنامه زبان و ادب فارسی*، به سرپرستی اسماعیل سعادت، ج ۲، ۶۵۵ - ۶۵۱.

[۱۰] خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۹). *یادداشت‌های شاهنامه*، چاپ اول، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

[۱۱] خالقی مطلق، جلال (۱۴۰۳). *گزارش شاهنامه*، چاپ اول، تهران: سخن.

[۱۲] خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۵). *حافظنامه*، چاپ شانزدهم، تهران: علمی و فرهنگی.

[۱۳] خیام، عمر بن ابراهیم (۱۳۸۵). *رباعیات خیام*، تصحیح و تحشیه محمدعلی فروغی، به اهتمام عبدالکریم جربزه‌دار، چاپ چهارم، تهران: اساطیر.

[۱۴] راسل، برتراند (۱۳۹۴). *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چاپ نهم، تهران: پرواز.

[۱۵] رستگار فسایی، منصور (۱۳۷۳). «سعدی و فردوسی»، *ذکر جمیل سعدی*، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۰ - ۵۵.

[۱۶] زرن، آر. سی (۱۳۷۵). *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران: فکر روز.

[۱۷] سعدی (۱۳۲۰). *کلیات سعدی*، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران: کتابفروشی بروخیم.

[۱۸] سعدی (۱۳۸۰). *غزلیات سعدی بر اساس چاپ‌های محمدعلی فروغی و حبیب یغمایی*، مقابله، اعراب‌گذاری، تصحیح، توضیح و واژه‌ها و اصطلاحات، معنای ابیات و ترجمه شعرهای عربی: کاظم برگ‌نیسی، چاپ اول، تهران: فکر روز.

## References

- [1] Aydenloo, Sajjad (2015). *Daftar-e Khosrowan* (Selected from Shahnameh of Ferdowsi), 2nd ed., Tehran: Sokhan. [In Persian]
- [2] Aeschylus (2011). *The Collected Works of Aeschylus*, translated by Abdollah Kowsari, 1st ed., Tehran: Ney. [In Persian]
- [3] Eslami Nodoushan, Mohammad Ali (1967). "Khayyam and Ferdowsi," *Jam-e Jahanbin* (Collection of Literary Articles), 1st ed., Tehran: Iranmehr, pp. 95-144. [In Persian]
- [4] Tajil, Jalil (1994). "Saadi and the Knowledge of the Creator," *Zekr-e Jamil Saadi*, 3rd ed., Tehran: Printing and Publishing Organization, pp. 249-256. [In Persian]
- [5] Jafari, Mohammad Taghi (1994). "The Convergence of Wisdom and Literature in Saadi's Works," *Zekr-e Jamil Saadi*, 3rd ed., Tehran: Printing and Publishing Organization, pp. 256-291. [In Persian]
- [6] Hafez, Shams al-Din Muhammad (1983). *Diwan-e Hafez*, edited and annotated by Parviz Natel Khanlari, 2nd ed., Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- [7] Hamidian, Saeed (2014). *Sharh-e Shoq*, 3rd ed., Tehran: Ghatreh. [In Persian]
- [8] Khalighi Motlaq, Jalal (1988). "Hafez and the National Epic of Iran," *Irannameh*, Vol. 6, No. 4, Summer, pp. 565-573. [In Persian]
- [9] Khalighi Motlaq, Jalal (2010). *Notes on Shahnameh*, 1st ed., Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center. [In Persian]
- [10] Khalighi Motlaq, Jalal (2024). *Interpretation on Shahnameh*, 1st ed., Tehran: Sokhan. [In Persian]
- [11] Khoramshahi, Bahaddin (2006). *Hafeznameh*, 16th ed., Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- [12] Khoramshahi, Bahaddin (2007). "Content and Form in Hafez's Ghazals," *Encyclopedia of Persian Language and Literature*, edited by Ismail Saadat, Vol. 2, pp. 651-655. [In Persian]
- [13] Khayyam, Omar ibn Ibrahim (2006). *Rubaiyat of Khayyam*, edited and annotated by Mohammad Ali Foroughi, edited by Abdolkarim Jarzabdar, 4th ed., Tehran: Asatir. [In Persian]
- [14] Russell, Bertrand (2015). *History of Western Philosophy*, translated by Najaf Daryabandari, 9th ed., Tehran: Parvaz. [In Persian]
- [15] Rastgar Fasaee, Mansour (1994). "Saadi and Ferdowsi," *Zekr-e Jamil Saadi*, 3rd ed., Tehran: Printing and Publishing Organization, pp. 55-130. [In Persian]

- [16] Zenner, R.C. (1996). *Zorvan or the Enigma of Zoroastrianism*, translated by Teymour Ghaderi, Tehran: Fekr-e Rooz. [In Persian]
- [17] Saadi (1941). *Kolliyat -e saadi*, edited by Mohammad Ali Foroughi, Tehran: Burokhim Bookstore. [In Persian]
- [18] Saadi (2001). *Ghazals of Saadi* Based on the Editions of Mohammad Ali Foroughi and Habib Yaghmaei, compared, diacritized, edited, explained with meanings of verses and translations of Arabic poetry: Kazem Bargnisi, 1st ed., Tehran: Fekr-e Rooz. [In Persian]
- [19] Saadi (2006). *Ghazals of Saadi*, edited and explained by Gholam Hossein Yousofi, 1st ed., Tehran: Sokhan. [In Persian]
- [20] Saadi (2011). *Ghazals of Saadi*, edited by Habib Yaghmaei, compiled by Mehdi Madaeni, 2nd ed., Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- [21] Saeedi, Sara; Dadvar, Abolghasem (2021). "The Manifestation of Suffering in Myths, with a Look at the Myth of Gilgamesh," *Journal of Fine Arts Studies*, No. 5, Autumn, pp. 4-15. [In Persian]
- [22] Sophocles (2022). *The Theban Plays*, translated by Shahrokh Meskoob, 8th ed., Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- [23] Owfi, Mohammad ibn Mohammad (2010). *Lobab al-Albab*, edited by Edward G. Browne, with an introduction by Mohammad Qazvini and new corrections and annotations by Saeed Nafisi, 1st ed., Tehran: Hermes. [In Persian]
- [24] Ferdowsi, Abolqasem (2014). *Shahnameh*, edited by Jalal Khalighi Motlaq, 1st ed., Tehran: Sokhan. [In Persian]
- [25] Kia, Khojasteh (1990). *Shahnameh of Ferdowsi and Athenian Tragedy*, 1st ed., Tehran: Elmi va farhangi. [In Persian]
- [26] Lazar, Gilbert (1983). *Scattered Poems of the Earliest Persian Poets*, Tehran: French Society for Iranian Studies. [In Persian]
- [27] Masseh, Henri (1990). *Research on Saadi*, translated by Gholam Hossein Yousofi and Mohammad Hassan Mahdavi Ardebili, 2nd ed., Tehran: Tous. [In Persian]
- [28] Modaberi, Mahmoud (1991). *Biographies and Poems of Poets Without Divans*, 1st ed., Tehran: Panous. [In Persian]
- [29] Niyazkar, Farah (2011). *Commentary on Saadi's Ghazals*, 1st ed., Tehran: Hermes. [In Persian]