

A Critical Examination of the Hypothesis Concerning Sadi's Affiliation with the Ayyārs

Milad Jafarpour^{1*}

¹Assistant Professor of Persian language & literature, Faculty of Literature and Humanities, Hakim Sabzevari University, Razavi Khorasan Province, Iran, Email: jafarpour@hsu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Full Paper

Article history:

Received: 2025-11-16
Accepted: 2026-01-06

Keywords:

Saadi
Bustan
Golestan, Ghazels
Ayyār Themes
Relationship with
Ayyārs

ABSTRACT

Saadi Shirazi is considered as one of the most comprehensive masters of Persian literature, whose eloquence and command of literary sciences made his speech unrivaled among his contemporaries. According to scholarly research, Saadi's works are not limited merely to didactic and lyrical themes; rather, it appears that, under the influence of *Shahnameh*, he also drew upon epic motifs in his writings. Moreover, through his long journeys across various places, Saadi gained substantial experiential knowledge of the people of his time, the historical and social circumstances, and the cultural currents of his age. All these characteristics have led to Saadi being perceived, through the mirror of his legacy, as a representative of the diverse cultural and sociological dimensions of Iran—and even of other nations. The concept of ayyāri (chivalric fellowship), whether in its positive aspect (the generous and self-sacrificing young hero) or negative aspect (the thief or bandit), as a social movement, a mystical approach, or a quasi-military organization, is one of the longstanding and significant themes in Iran's cultural and social discourse, particularly during Saadi's era. The Mongol invasions and the ensuing turmoil provided fertile ground for the active and prominent emergence of this ethical fraternity in defense of the lower classes. As a reform-minded man of letters, Saadi was undoubtedly not indifferent to the presence of the ayyārs and the realization of chivalric ideals in society. Indeed, there are indications that he may have felt an affinity toward them or at least may have been associated with, or even a member of, such a group. However, it remains to be examined whether the didactic dimension of Saadi's discourse which does not appear to have a direct connection with the unexpectedly frequent presence of ayyārs and their epic customs—can substantiate the claim of his affiliation or connection with them. The present descriptive-analytical study, employing an inductive method and drawing upon numerous intra-textual evidences from Saadi's works, seeks to evaluate the plausibility of this hypothesis, with particular emphasis on *Bustan* and *Golestan*.

Cite this article Jafarpour, M. (2026). An A Critical Examination of the Hypothesis Concerning Sadi's Affiliation with the Ayyārs. *Journal of Literary and Social Research*, 4(4), 29-49.





نقد فرضیه نسبت سعدی با عیاران

میلاذ جعفرپور^{*۱}

^۱ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی، ایران، رایانامه: jafarpour@hsu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله کامل علمی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۷</p> <p>واژه‌های کلیدی: سعدی بوستان گلستان غزلیات مضامین عیاری نسبت با عیاران</p>	<p>سعدی یکی از ادبای جامع‌الاطراف ادب فارسی محسوب می‌شود که در عرصه سخنوری و تسلط بر علوم ادبی، سخنش سرآمد اقران شده است. به گواه تحقیقات، تصنیفات سعدی تنها منحصر به بیان مضامین تعلیمی و غنایی نیست، بلکه به نظر می‌رسد وی بیشتر تحت تأثیر شاهنامه، از مضامین حماسی نیز در آثارش بهره‌ها برده است. هم‌چنین سعدی از رهرو سفرهای بلندمدت در نواحی مختلف، شناخت تجربی خوبی از مردم عصر، مقتضیات تاریخی، اجتماعی و جریان‌های فرهنگی روزگارش کسب کرده بود، و جملگی مشخصات یادشده، باعث شده تا سعدی در آینده میراثش، معرف و جوه متنوع فرهنگی و جامعه‌شناختی ایران و بلکه سایر ملل نیز تلقی شود. مفهوم عیاری در جوه مثبت (جوآنمرد یاریگر) یا منفی (دزد و راهزن) به عنوان نهضتی اجتماعی، رویکردی عرفانی و یا سازمانی نظامی، یکی از بن‌مایه‌های باسابقه و مطرح در گفتمان فرهنگی و اجتماعی ایران و به‌ویژه عصر سعدی محسوب می‌شود که غوغای مغولان و آشفتگی‌های مترتب بر آن، زمینه مناسبی برای ظهور فعال و برجسته این جمعیت اخلاقی در دفاع از طبقات فرودست فراهم آورده بود و سعدی هم در جایگاه ادیبی مُصلح، بی‌شک فارغ از توجه به حضور عیاران و تحقق آرمان جوآنمردان در جامعه نبوده است، بلکه بنابر قراینی گویا تعلق خاطر وی هم بدانان داشته یا دست کم، خود عضوی از گروه عیاران بوده است. اما باید دید، وجه تعلیمی گفتار سعدی که ارتباطی هم با بسامد غیر منتظره عیاران و آداب حماسی ایشان ندارد، می‌تواند مؤید نسبت یا ارتباط سعدی با عیاران باشد، یا خیر؟ گفتار توصیفی تحلیلی حاضر، به روش استقرایی و با استناد به شواهد متعدد درون‌متنی در آثار سعدی، سعی دارد احتمال چنین فرضیه‌ای را با تکیه بیشتر بر بوستان و گلستان نقد کند.</p>

استناد: جعفرپور، میلاذ. (۱۴۰۴). نقد فرضیه نسبت سعدی با عیاران. فصلنامه علمی پژوهش‌های ادبی و اجتماعی، ۴(۴)، ۴۹-۲۹.



مقدمه

ادبیات محصول انعکاس احوال و تجربه‌های شخصی یا جمعی در قالب کلامی مخیل و بلیغ است و از آنجایی که انسان در جامعه پرورش می‌یابد، کلام او حتی اگر جنبه شخصی هم داشته باشد، بر کنار از تحولات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جامعه نیست. در تاریخ ادبیات ایران سعدی (۶۰۶-۶۹۵ ه.ق) از سخنوران برجسته و ممتازی به شمار می‌آید که به سبب نوع خاص زندگی و تعامل با مردم نواحی مختلف جهان اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد و به همین دلیل، درک جامع از سطح فکری و اندیشگانی کلامش بدون توجه به وجوه جامعه‌شناختی آن محقق نخواهد شد.

سعدی ادیبی است که روزگار جوانی خود را یکسره در سفر به سر آورده است و احتمالاً آشفستگی سیاسی و بحران اجتماعی عصرش به جهت غوغای مغولان، مقاومت مردم در برابر آنان و ناامنی راه‌ها و شهرها، خواه ناخواه زمینه را برای آشنایی و ارتباط او با عیاران فراهم آورده که شاید به خاطر سفرهای ممتد، قهرماً گریزی هم از آنان نداشته است، هم‌چنان که قراین و نشانه‌های این آشنایی و ارتباط به وضوح بر آثار سعدی سایه انداخته است. پژوهش حاضر کوشیده برای نخستین بار نقدی بر شواهد ارتباط یا چه‌بسا نسبت سعدی با عیاران داشته باشد.

۱-۱. سعدی

سعدی شیرازی بدون تردید بزرگ‌ترین سخنوری است که پس از فردوسی آسمان ادب فارسی را تا امروز به نور خود روشن ساخته است. او مقدمات علم و ادب را در زادگاهش شیراز آموخت و در اواخر سال ۶۲۰ ه.ق. زمانی که تنها چهارده سال داشته، عازم سفر تحصیلی بغداد می‌شود؛ این دوره پرآشوب با حمله مغولان به ایران، جنگ و گریز عقبه خاندان خوارزمشاهی و سقوط خلافت عباسی در بغداد مصادف بوده است. سفر دور و دراز سعدی تا سنّ سی‌وپنج سالگی، سرانجام در سال ۶۵۵ ه.ق. به پایان می‌رسد و او به شیراز باز می‌گردد و در خانقاهش به وعظ و تعلیم مشغول می‌شود، در حالی که سخنش مشهور اهل عصر بوده است. سعدی در طی این مدت، چهارگوشه جهان اسلام و به ویژه نواحی عرب‌زبان را پیمود و رهاوردش تسلط زایدالوصف بر زبان و ادب عربی و کسب تجربه زیسته یک مسافر با اقوام و طبقات مختلف اجتماعی است. کلیات آثار سعدی شامل منظومه بوستان (سرایش ۶۵۵ ه.ق.)، گلستان (تألیف ۶۵۶ ه.ق.)، غزلیات، قصاید، ترجیعات، قطعات، رباعیات، مفردات و نصیحه الملوک، رساله عقل و عشق و مجالس پنج‌گانه است. هر چند موضوع محوری کلام سعدی عشق و اخلاق است، اما مهم‌ترین مشخصه آن تنوع مضامین است به گونه‌ای که می‌توان از اقسام درون‌مایه‌های عاشقانه، تعلیمی، عارفانه، قلندرانه، ملامتی، سیاسی، مطایبه، مدح و ستایش و حماسی را در سخن سعدی مشاهده نمود.

قضاوت مطلق در باب اندیشه سعدی یا ادعای درک جهان‌بینی او امری مشکل و بلکه بعید است، چون از یک سو، سعدی شخصیت بسیار پیچیده‌ای دارد و از طرف دیگر، شیخ شیراز به عنوان ادیبی سراینده در آثارش هم‌زمان و همه‌سویه‌نگر به شریعت، سیاست، عرفان و تصوف، هنر، جامعه، فرهنگ و ادبیات دارد. زبان و محتوای کلام سعدی رازهای بسیاری دارد که درک همه ظرایف و نکات آن‌ها یکسره در گرو شناخت علوم ادبی نیست، بلکه برخی مضامین و معانی آثار سعدی در واقع برخاسته از تاریخ زندگی و احوال عصر پرآشوب سعدی است و درک جامعه‌شناختی و فرهنگی جامع، کلید رهنمونی به حقیقت برخی ابهامات سخن سعدی می‌تواند بود، به خصوص که همه آن‌چه ما از زندگی و حیات فرهنگی و اجتماعی سعدی می‌دانیم، تنها اندکی از بسیار است.

۲-۱. عیاری

عیاری، به عنوان نهضتی اجتماعی و اخلاقی، خاستگاه تاریخی کهن و نسبتاً ناشناخته‌ای در ایران‌شهر دارد و از دیرباز، یکی از موضوعات دلپذیر فارسی‌زبانان به شمار می‌آمده است. بازتاب حضور دامنه‌دار عیاران در وجه نظامی و اجتماعی، به ویژه در حماسه‌های منثور عهد اسلامی، گواه آشکاری بر این علاقه‌مندی می‌تواند بود. کلمه عیار، بنا بر

احتمالاتی که مطرح شده، ریشهٔ پارسی (برگرفته از اذیوار / ایبار به معنی یاری که شجاع و وفادار است) یا تازی (برگرفته از عَیْر در معنای شخص چالاک‌کی که بسیار در آموشد است) داشته است و در دو مفهوم نیک (ظلم‌ستیز، جوانمرد و مردم‌دوست) و بد (دزد، راهزن، خون‌ریز، فتنه‌گر) در متون فارسی به کار رفته است و در مترادف نسبی با اصطلاحاتی چون: برنا / ورنه، جوانمرد، یتیم، شبرو، لوطی، فتی، آخی، شاطر، حَدَث / احداث، سالوک / صلوک نیز از آن استفاده شده است (ر.ک. حاکمی والا، ۱۳۴۶: ۴؛ همو، ۱۳۸۶: ۳۴؛ کزازی، ۱۳۸۴: ۱۶۲؛ بهار، ۱۳۸۸: ۷۷؛ محجوب، ۱۳۸۷: ۹۵۶). صرف نظر از نقش بنیادین عیاران در متون ادبی، این جمعیت اخلاقی در تاریخ ایران حضور پررنگی داشته و گاه در برهه‌هایی چون دورهٔ خلافت اموی و عباسی نقش فعال‌تری هم بر عهده دارند و در نهضت‌های مقاومت مردمی مانند: سیاه‌جامگان، سرخ‌جامگان، سپیدجامگان و سرداران در نواحی مختلفی چون: خراسان، آذربایجان و سیستان علیه ظلم و تجاوز اعراب یا مغولان و ایلخانان قیام کرده است و در برهه‌هایی موقّ به برپایی حکومت‌های محلی یا فراگیری هم شده‌اند. بنابراین در تاریخ ایران، معمولاً قدرت‌های سیاسی حاکم نه تنها از عیاران حمایت نمی‌کردند، بلکه پیوسته به دنبال از بین بردن هویت مطلوب و مشروعیت آنان در میان مردم یا به خدمت گرفتارانشان برای اهداف خود بوده‌اند.

در متون ادبی فارسی، شواهد متعددی از محل اجتماع عیاران (کوی، محلّه، خرابات، تکیه، درّه، کوه، دشت، یتیم‌خانه، داروغه‌خانه)، آداب کرسی نشینی، سرهنگی، سرحلقگی و بابایی، شاگردی و نوچگی، پیادگی و روندگی، شعبده و کُرسی‌بازی، نقب زدن، دیوار سوراخ کردن و سقف شکافتن، هویت‌پوشی، جاسوسی، جادوگری، ساختن آدم مقوایی، همیانچهٔ بادکرده، انواع شکنجه و آشوب، پزشکی و جراحی، بینایی و آدم‌شناسی، تسلط بر چند زبان، کاربرد اشارات و اصوات نمادین و صفیر عیاری، رقابت، تعقیب و جست‌وجو، سوگند، شراب‌خواری، شبروی، سرقت و آدم‌ربایی، انداختن دستبرنامچه و استفاده از پوشش خاص حقیقی یا مبدل، کیسه، شال دستمال یا پرده گلیم، کاربرد داروی بیهوشی (در آب، شراب، طعام، میوه و قلیان، بُخُور و نثار، ترنج و جوز دارودار، کفچه، نیچه و منصوره، پُفک، شب‌پره یا شب‌پرک، کتاب عیاری، تریاک‌دان، دستهٔ خنجر، موش خرما) و فنون هوش‌آوری (با استفاده از سرکهٔ کهنه، نم‌ یا پنبهٔ سوخته، روغن بنفشه، عطر و گلاب، بریدن انگشت و نمک زدن بر زخم)، فنون کمنداندازی و کاربرد خنجرهای چندگانه، خارخسک، مهره و گوی چرمی، شمعچه، فندک و ماهتابی، سنگ و فلاخن، نفت‌اندازی، باروت، قاروره و موشک‌اندازی، قایق بادی و حلبی، سوهان، انبر و ارّهٔ پاشنه‌بر، روغن و مواد تغییر رنگ، قایق بادی مشاهده می‌شود که پژوهشگران تا حدودی به برخی مصادیق آن توجه کرده‌اند (ر.ک. جلالی پندری و حسینی، ۱۳۹۱: ۱۰۳-۱۳۲).

در یک برداشت کلی، باید یادآور شد که مفهوم جوانمردی در ادبیات و در ارتباط با دو دیدگاه حماسی و عرفانی و نوع کارکرد خاصی که در هر یک از این دو دیدگاه پیدا کرده است، تا حدودی قابل تمایز و سنجیدنی است. در این تلقی، مفهوم جوانمردی در وجه حماسی، سیری آفاقی و برون‌گرا دارد، یعنی پیروان این رویکرد که «عیار» نامیده می‌شوند و وجههٔ ملی و پهلوانی دارند، به گوشه‌گیری، تزکیه و سرکوب نفس محدود و وابسته نیستند، بلکه بیشتر نسبت به امور سیاسی و اجتماعی دیدگاهی انتقادی و گاه نظامی دارند و در برابر کارگزاران ظلم و متجاوزان ایستادگی می‌کنند و در امور جامعه و دستگیری از مردم حضور ملموس و اثرگذاری دارند و از مرام اخلاقی مشخص و محدودی پیروی می‌کنند و آموزش‌های نظامی و شگردهای خاصی را هم تعلیم می‌بینند؛ این برداشت در حماسه‌های منظوم و منثور تصویر شده است. اما جوانمردی در وجه صوفیانه یا عرفانی، منحصر به طریقهٔ فتوت است که خاستگاه دینی و اسلامی پررنگی دارد و بیشتر به حسب اشتغال محترقان بدان منقسم به شعبه‌هایی چون قصّابان، آهنگران، نمودمالان، زرگران و ... است. در این تعبیر، پیروان اهل فتوت سیر انفسی و درون‌گرا دارند یعنی بیشتر به جهاد اکبر و ستیز با دشمن درون محدود شده‌اند و به پرورش اصول اخلاقی و ملکیت‌نفسانی خود نظر دارند و حضور ایشان در تعاملات اجتماعی در هیأت مصلحی منحصر است که به ارشاد، تعلیم و یاری مردم و نصیحت سلطان بسنده می‌کند. سلاح اهل

فتوت مدارا، بخشش و توکل است. اصول اخلاقی و مدارج طیّ طریق جوانمردی صوفیانه جزئی‌تر است که در برخی فتوت‌نامه‌ها و رسایل خاکساریه مشروحاً تدوین شده است.

روزگار حیات سعدی به دلیل هجوم مغول به ایران و فروپاشی خوارزمشاهیان و قتل و غارت شهرها، عصری آشفته و پرهیاهوست و مردم نواحی مختلف به سبب نبود حکومت یک‌پارچه، در این گیرودار بی‌دفاع رها شده بودند. در این میان، گروه‌های مردم و عیاران هم برای تأمین امنیت یا مقابله با یورش بی‌امان تاتار نهضت‌های مقاومتی در نواحی مختلف شهری یا کوهستانی پدید آوردند و برخی به یاری جلال‌الدین خوارزمشاه آمده یا به طور مستقل با مغولان رویارو می‌شدند (ر. ک. بیانی، ج ۲، ۱۳۷۰: ۴۷۱، ۷۳۳، ۷۴۰، ۷۴۷؛ دستغیب، ۱۳۶۷: ۲۰۰، ۴۲۸). بی‌شک سعدی هم به عنوان مصلحی اجتماعی بر کنار از چنین اوضاعی نبوده است، بلکه به گواه شواهد متعدّد آثارش با عیاران و آداب و شگردهای آنان نه تنها آشنایی داشته، بلکه از دست آنان به صفت نمک‌خوردگی هم نائل شده است.

سعدی بر حسب محتوای آثارش در شمار واعظانی قرار دارد که هم بر تربیت سجایای اخلاقی جوانمردان و هم بر کردار و شگردهای پهلوانی عیاران تأکید دارد. سعدی به حکم مَثَل «عالم بی‌عمل» نمی‌پسندد که چون جوانمردی خودمحور، تنها به پرورش ملکیت نفسانی خویش محدود شود و سیر انفسی داشته باشد، بلکه باید هم‌چون عنصری پویا در تعاملات اجتماعی و سیاسی نیز حضور محسوس داشته باشد و در حمایت طبقات فرودست و احقاق حقّ مظلومان بکوشد. به همین جهت، کلام سعدی در میانه دو وجه صوفیانه و حماسی مفهوم جوانمردی شناور باقی مانده است، یعنی هم جانب ادب نفس و پرورش صفات جوانمردی را پاس می‌دارد و هم تعلق خاطر عمیق و ارادت آشکاری به عیاران و فعالیت آفاقی و پهلوانی آنان نشان داده است.

۱-۳. بیان مسئله

یکی از مباحثی که در بررسی سیر اندیشه و شاید زندگی سعدی محلّ توجه نبوده، فزونی عیاران و بسامد بن‌مایه‌های مرتبط با این جمعیت اخلاقی در محتوای تعلیمی آثار سعدی است که هر چند تا حدودی غیر معمول به نظر می‌رسد، اما متأثر از مضامین شاهنامه بوده و بر ارتباط نزدیک سعدی با جوانمردان و عیاران دلالت دارد. در این مقاله سعی شده با تکیه بر وجه حماسی و پهلوانی مفهوم جوانمردی و ارائه شواهد متعدّد، به صورت مستند، نقد روشنگرانه‌ای از فرضیه یادشده ارائه شود.

۱-۴. پرسش‌های پژوهش

- ۱-۴-۱. آیا سعدی در آثارش به عیاران توجه قابل ملاحظه‌ای داشته است؟
- ۲-۴-۱. تلقی سعدی از موضوع عیاری در وجه مثبت بوده است یا منفی؟
- ۳-۴-۱. شواهد عیاری در آثار سعدی می‌تواند دلالتی بر نسبت یا ارتباط او با عیاران داشته باشد؟

۱-۵. فرضیه‌های پژوهش

- ۱-۵-۱. بررسی آثار سعدی و مصادیق متعدّد ارجاع او به عیاران حکایت از آن دارد که سعدی توجه ویژه‌ای به عیاران و آداب آنان داشته است.
- ۲-۵-۱. صرف نظر از برخی اشارات معدود منفی، در یک نگاه کلی می‌توان گفت که سعدی در خلال گزارش‌هایی که از عیاران به دست داده، نگاه مثبتی به نهضت اجتماعی و نظامی عیاران دارد.
- ۳-۵-۱. آثار سعدی که فراتر از افق انتظار مخاطب و گفتمان متون ادبی عصرش به عیاران توجه کرده است و سندی از عضویت او در گروه عیاران نیز به دست داده، می‌تواند بر نسبت یا ارتباط سعدی با عیاران دلالت داشته باشد.

۶-۱. پیشینه پژوهش

تا کنون محققان بر اساس رویکردهای نظری مختلفی وجوه فکری، ادبی و جامعه‌شناختی کلام سعدی را بررسی کرده‌اند. اما گفتمان جوانمردی و عیاری که از مضامین برجسته کلام سعدی است چنان‌که باید محل تأمل و نقد جدی نبوده است. نگارنده پس از تحقیق بر حماسه‌های منثور که مشحون از بن‌مایه‌های عیاری است، با رویکرد درون‌متنی متوجه برخی قراین و نشانه‌ها در آثار سعدی شد که بررسی آن، برآیندهای جدیدی در معرفی بهتر مشرب فکری سعدی نسبت به عیاران و ارتباط با آنان عرضه می‌کند که از نگاه مخاطبان دور مانده است. با این حال، بهتر است برای درک بهتر تازگی طرح کلی این مقاله، پژوهش‌هایی که تا حدودی با موضوع گفتار حاضر هم‌سو هستند، معرفی شوند. محمدرضا شفیعی کدکنی (۱۳۸۴) در مقاله «سعدی در سلاسل جوانمردان» با استناد به اشارات کاشفی سبزواری (سده دهم هجری) در فتوت‌نامه سلطانی (ر. ک. کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۱۲۵، ۲۹۶)، جامی (سده نهم هجری) در *نجات‌الانس* (ر. ک. جامی، ۱۳۷۰: ۵۹۸)، دولت‌شاه سمرقندی (سده نهم هجری) در *تذکره‌الشعرا* (ر. ک. دولت‌شاه سمرقندی، ج ۲، ۱۳۳۴: ۱۵۱) و تصریح جنید شیرازی (سده هشتم هجری) در *سدا‌الآزار* (ر. ک. جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۴۶۱) تأکید می‌کند که سعدی، شاعر و نویسنده بزرگ قرن هفتم هجری، علاوه بر استادی در انواع سخن، در سبک اصحاب فتوت و جوانمردی حضور، و در فرقه سقاییان این طریقت عضویت داشته است. اما در مقاله حاضر، فارغ از مستندات برون‌متنی و رویکرد صوفیانه، از چشم‌انداز حماسی و شواهد درون‌متنی و دقایق باریک آثار سعدی که بدان توجه نشده، بسیار بیش از آن‌چه که پیشتر حدس زده شده به ارتباط، نسبت و آشنایی نزدیک او با عیاران تأکید شده است. میلاد جعفرپور (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «مضمون عیاری و جوانمردی و آموزه‌های تعلیمی-القایی آن در حماسه‌های منثور (مطالعه موردی: سمک عیار، داراب‌نامه و فیروزشاه‌نامه)» مشخصات اخلاقی و نفسانی عیاران را معرفی نموده است.

احمدرضا کیخای فرزانه و علی وفایی (۱۳۹۳) در جستاری با عنوان «اندیشه‌های ملامتی و فتیانی سعدی در غزلیات» ضمن تکیه بر فرضیه نسبت سعدی با فرقه سقاییان طریقت فتوت، کوشیده‌اند با رویکرد صوفیانه و بر اساس شواهد درون‌متنی غزلیات سعدی مثل اخلاص و ریاستیزی، بخشندگی، تحمل جور، راستی، عزلت، قصد ملامت، وفای عهد و جوانمردی به شکل آماری اثبات نمایند که سعدی اهل فتوت و ملامت بوده است، اما به دلیل شناور بودن سعدی در میان دو طریقه فتوت و ملامت، تشخیص اینکه کدام رویکرد در سعدی غالب‌تر بوده، دشوار است. نوع رویکرد، بررسی محتوا و نتیجه‌گیری نویسندگان در این مقاله، طرف نسبت با دیدگاه و نتایج پژوهش حاضر نیست. محمد حجت (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «تأثیرپذیری سعدی در بوستان از شاهنامه فردوسی» و مریم قره‌خانین، زهرا انصاری و اسدالله نوروزی (۱۴۰۰) در مقاله دیگری با عنوان «بیا که ما سپر انداختیم، اگر جنگ است: بررسی آماری و تحلیلی واژگان جنگی و حماسی در غزلیات سعدی» کوشیده‌اند تأثیرپذیری سعدی از شاهنامه فردوسی را بر اساس محتوای بوستان و غزلیات سعدی نشان دهند، اما نکته‌ای که هر دو پژوهش از آن غافل شده‌اند، توجه ویژه سعدی به عیاران و نوع تعلق خاطر و ارتباط او با این جمعیت اخلاقی است، چنین اعتقادی سبب شده تا سعدی در مقابل پهلوان شاهنامه، شخصیت محوری حکایات خود را از قهرمانان طبقات محروم ایران یعنی عیاران برگزیند، مسئله‌ای که بر اساس مضامین و اشارات بسیاری قابل اثبات است و در این پژوهش بدان توجه شده است.

۷-۱. ضرورت پژوهش

سعدی شیرازی پس از فردوسی طوسی، از شناخته‌شده‌ترین سخنوران محوری تاریخ ادبیات ایران به شمار می‌آید و این توالی و سایه‌نشینی سعدی در نوبت و مرتبت متوقف نمانده، بلکه به دلایلی بر محتوای گفتار سعدی هم تأثیر گذاشته است. بر اساس نکاتی که سعدی گاه به صورت مفصل و مشروح و در مواضعی به شکل موجز و کلیدواژه‌ای ارائه داده است، می‌توان تصور نمود که او تحت تأثیر شرایطی ناچار شده از مضامین حماسی متنوعی در محتوای تعلیمی

آثارش بهره ببرد. یکی از این مضامین، توجه ویژه به شگردهای عیاری و آفرینش قهرمانان عیار و جوانمرد در حکایات است. برخی از این عیاران به عنوان دوست یا هم‌سفر سعدی معرفی شده‌اند، چنان‌که سعدی به استناد کلامش از دست مرد عیاری که دوست قدیم اوست، به صفت «تمک‌خورده» نائل می‌شود و در سفری دیگر هم که سعدی خود را به عنوان عیار شاطری معرفی کرده از عیارانی ناشناس که درخواست همراهی وی را در سفر نپذیرفته‌اند، شگرد عیاری می‌آموزد یا به استناد اقراری که سعدی به صراحت اعلام داشته، خود به شگردی عیارگونه کاهن بت‌پرستی را در سومنات به قتل می‌رساند. تا امروز، تحقیقات پرشماری درباره زندگی و آثار سعدی انجام شده که پاسخی به چرایی و چگونگی وجود این قراین ارائه نداده است، اما می‌توان با تکیه و تمرکز بر بن‌مایه شایع عیاری، هم توجیه بهتری از شواهد یادشده ارائه داد و هم درباره نکته ناگفته نسبت یا ارتباط سعدی با عیاران روشنگری نمود. موضوعی که سال‌ها در سعدی پژوهی از نظرها دور مانده است و درک علی ذکر چنین شواهدی را با ابهام روبه‌رو کرده است. واقع امر آن است که گرایش سعدی به طریقه صوفیانه فتوت و تأکید او بر صفات جوانمردی، امری مسلم و پذیرفتنی است، اما مسئله این است که نمونه‌های چنین شواهدی را نمی‌توان با وجه صوفیانه مفهوم جوانمردی مرتبط و توجیه‌پذیر دانست و راه حل پیشنهادی این مقاله تمرکز بر وجه حماسی و پهلوانی جوانمردی و آیین عیاری است.

۸-۱. روش تحقیق

پژوهش حاضر با هدف تأکید بر فرضیه نسبت یا ارتباط سعدی با عیاران، پس از بررسی و شناخت جزئی‌تر شواهد درون‌متنی مرتبط با موضوع مقاله، با رویکرد استقرایی و تأکید بر وجه حماسی و پهلوانی مفهوم جوانمردی به تحلیل نمونه‌های پراکنده از توجه سعدی به عیاران در بوستان، گلستان و اشعارش پرداخته است.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. عیاری در آثار سعدی

سعدی در میان آثارش بیشترین توجه خود را به عیاران و آداب و شگردهای آنان در بوستان و سپس گلستان و اشعارش نشان داده است. نظر به حوصله گفتار، چند مورد از مهم‌ترین نمونه‌های این شواهد گزینش و بررسی شده است.

۲-۱-۱. عیاری در بوستان

۲-۱-۱-۱. باب پنجم

باب پنجم بوستان، با وجودی که در میانه این مثنوی قرار گرفته و علی‌رغم افق انتظار مخاطب، در تفصیل متن و تعدد و پختگی بیشتر حکایات، سومین باب کوتاه بوستان محسوب می‌شود. این در حالی است که اختصار باب ششم (فناعت) و دهم (مناجات و خاتمه) بوستان با حرکتی متعادل و بدون هیچ‌گونه ناهماهنگی و شتابی صورت پذیرفته، اما مخاطب در باب پنجم، هم با درهم‌ریختگی ساختار خطبه و محتوا و فضای غیر تعلیمی دو حکایت آغازین روبه‌روست و هم نوعی شتاب و پایان غیر منتظره را در آن به وضوح مشاهده می‌کند.

خطبه آغازین هر باب بوستان، به منزله تمهیدی برای تشریح جزئی‌تر عنوان همان باب است که سعدی آن را به منظور ورود به همان مبحث و برای آمادگی ذهنی مخاطب طرح کرده است. اما در خطبه آغازین باب پنجم موسوم به «رضا»، به یک‌باره اتفاق دیگری روی داده که بر آشفتگی و ناآرامی سعدی دلالت دارد و تعجب مخاطب را برمی‌انگیزد، همان‌طور که غلامحسین یوسفی هم با علائم سه ستاره [***] مشخص و متمایز کرده، بخشی از ابیات ابتدایی خطبه مذکور، از نظر محتوا، کاملاً بی‌ارتباط با عنوان باب پنجم است (نیز ر. ک. حجت، ۱۳۹۶: ۶۲، ۶۳-۶۷). لذا مصحح، این خطبه را به دو بخش مستقل از هم تقسیم کرده که در پی تشریح شده‌اند:

بخش اول خطبه

بخش اول خطبه که آشکارا بی‌ارتباط با مضمون اصلی باب رضا بوده، مقدم بر بخش دوم مرتبط با پیرنگ اصلی ذکر شده است، و این وضعیت دوگانه ویژه چنان که از تعلیقات یوسفی برمی‌آید، در تمامی دست‌نویس‌های مصحح، بدون هیچ‌گونه اختلافی در تقدیم و تأخیر یا حذف یک بخش، آمده است و الحاقی یا برافزوده کاتبان نیست.

بخش اول خطبه باب پنجم، مشتمل بر گزارش دلخوری شدید سعدی از تعریض هم‌نشینی است که به طور غیر منتظره‌ای در مجلس تمرین سخن‌سرایی سعدی حاضر است و به صورت اتفاقی، بخشی از اشعار بوستان را هم شنیده است و در خلال قیاس نابجا و پوشیده‌ای با فردوسی، مقام استادی سعدی را در شعر تعلیمی می‌ستاید، اما با سوء نیتی از پیش طرح‌شده، او را در حماسه‌سرایی، ناتوانی قلمداد می‌کند که نمی‌تواند داد سخن بدهد و حماسه‌ای همچون شاهنامه در کمال صورت و معنی ترتیب دهد؛

شبی زیت فکرت همی‌سوختم	چراغ بلاغت می‌افروختم
پراگنده‌گویی حدیثم شنید	جز احسنت گفتن طریقی ندید
هم از خُبث نوعی در آن درج کرد	که ناچار فریاد خیـزد ز درد
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

(سعدی، ۱۳۸۴ الف: ۱۳۷)

مشخص نیست که آیا واقعاً چنین امری برای سعدی، با همان مشخصاتی که خود توصیف کرده، رخ داده یا کدروتی است که در مواضع دیگر، بر اثر گفت‌وگو و مشاجره چندباره، چنان که میان شاعران و سخن‌سنجان در مجالس مرسوم است، پدید آمده و اینجا سر باز کرده است.

به هر روی، ریشه چنین قیاسی به کجا و چه برآیندی برمی‌گشته، هنوز نامعلوم است. ولی هرچه هست، احتمالاً پیش از سرودن باب رضا، چنین تعریضی، فریاد از نهاد سعدی برآورده و رشته افکارش از هم گسیخته است، تا جایی که چندان به پرورش مضمون باب رضا و حکایات مرتبط بدان توجه نکرده و به نظر می‌رسد همین امر باعث شده، خیلی زود هم باب پنجم را خاتمه دهد.

در این احوال، سعدی تصمیم گرفته به جای تمرکز محض بر مضمون رضامندی و تسلیم در برابر تقدیر، به قرینه نص متن، محتوای این باب را به گونه‌ای تنظیم کند که هم متناسب با عنوان باب پنجم باشد و نیز در حکم احتجاجی در کوتاه کردن زبان طاعنان، که بنا بر باور نگارنده سعی داشتند سعدی را به عنوان سخنور شاخص مکتب عراق، در برابر فردوسی، سخنور شاخص مکتب شعری خراسان، به سرودن حماسه‌ای ترغیب کنند و این فرآیند دفعی هم نبوده و سابقه چنین تحریضی، چنان که پیداست شاید حتی به پیش از سرودن بوستان و گزینش وزن نامتعارف متقارب برای این منظومه نیز باز گردد و صد البته این احتمال در سطح فرضیه‌ای است، اما دور از انتظار نیست چراکه امامی هروی (م ۶۸۶ق)، معارض و رقیب هم‌عصر سعدی، خواب می‌بینید که از جمیع سخنوران اقرار گرفته و آنان نیز یک‌رویه، همه آواز برآورده‌اند که: أشعر شعرای عرب و عجم، فردوسی است (ر. ک. امامی هروی، ۱۳۸۰: ۴۰؛ فصیح خوافی، ۱۳۸۶: ۱۲۹/۲-۱۳۰). همین سخنور معاصر سعدی، مشخص نیست که چرا به تعریض، مجد همگر را «سحبان زمانه» خود دانسته است (ر. ک. امامی هروی، ۱۳۹۴: ۲۳۱) و احتمالاً مجد همگر (م ۶۸۶ق) نیز با همین غرض، در یک رباعی، علی‌رغم اقراری که به استادی سعدی دارد، ارزش سخن خود و سعدی را، دون امامی هروی می‌بیند (ر. ک. مجد همگر، ۱۳۷۵: ۷۷۴). سعدی خود در بوستان بدین احوال اشاره کرده است و اقرار می‌کند که پیش از سرودن بوستان از طعن رقیبان آسوده بود، اما زمانی که ناقدان عصرش در مقام قیاس برمی‌آیند، از ایشان به جان آمده بوستان را برای اثبات یگانگی خود در سخن‌سرایی عرضه می‌دارد:

بخندید کای بلبل خوش نفس تو از گفت خود مانده‌ای در قفس
 ندارد کسی با تو ناگفته کار ولیکن چو گفستی دل‌یلش بیار
 چو سعدی که چندی زبان بسته بود ز طعن زبان‌آوران رسفته بود

(سعدی، ۱۳۸۴ الف: ۱۵۶)

وجود هم‌چشمی و رقابت شعرا برای شیخ اجل بحرانی جدی تلقی می‌شده است تا به حدی که پیامدهای رنجش از آن حتی در خاتمه کتاب گلستان نیز خودنمایی می‌کند: «غالب گفتار سعدی طرب‌انگیزست و طیبیت‌آمیز و کوتاه‌نظران را بدین علت زبان طعن دراز گردد که مغز دماغ بیهوده بردن و دود چراغ بی‌فایده خوردن کار خردمندان نیست» (سعدی، ۱۳۸۴ ب: ۱۹۱).

با پیشینه‌ای که در تاریخ ادب فارسی سراغ داریم، این قسم بزرگداشت‌هایی که سخنوران هم‌عصر سعدی با چاشنی طعنه به سعدی از خود یا دیگری داشتند، خالی از غرض‌ورزی نیست و بدیهی است که در نظر شاعر دوران‌سازی چون سعدی، این گونه تعارفات گران می‌آمده و گاهی در مقام پاسخ نیز برآمده‌اند (ر. ک. شمس فخری، ۱۳۸۹: ۲۱۱)، همان‌گونه که خاقانی هم چنین یادکردی را برنتابیده است:

به تعریض گفستی که خاقانیا چه خوش داشت نظم روان عنصری

(خاقانی، ج ۲، ۱۳۷۵: ۱۲۴۸)

باری، سعدی بر پایه همین تصمیم، بند هفت بیتی شکواییه خود را در مقام براعت استهلالی بر پیشانی باب پنجم کوبیده است و چنان که ذکرش خواهد رفت، برای تحقق این آرمان و به نوعی، مجال برای گفت‌وگو با فردوسی، حدود نیمی از مطالب این باب را نیز متناسب با مشرب فکری خاص خود ترتیب داده و با رجزی طاعنان را به میدان سنجش طبع‌آزمایی خود در حماسه فراخوانده است:

ندانند که ما را سر جنگ نیست وگر نه مجال سخن تنگ نیست
 بیاتار این شیوه چالش کنیم سر خصم را سنگ، بالش کنیم

(سعدی، ۱۳۸۴ ب: ۱۳۶)

بخش دوم خطبه

سعادت به بخشایش داور است نه در چنگ و بازوی زورآور است
 چو دولت نبخشید سپهر بلند نیاید به مردانگی در کمند
 نه سختی رسید از ضعیفی به مور نه شیران به سرپنجه خوردند و زور
 چو نتوان بر افلاک دست آختن ضروری است با گردشش ساختن
 گرت زندگانی نبشته‌ست دیر نه مارت گزاید نه شمشیر و شیر
 وگر در حیاتت نمانده‌ست بهر چنانست گشود نوشدارو که زهر
 نه رستم چو پایان روزی بخورد شغاد از نهادش برآورد گردد؟

(همان: ۱۳۶)

در بخش دوم خطبه آغازین باب پنجم که در حقیقت همان شیوه معمول سعدی در پاگشایی مخاطب است، بار دیگر هفت بیت، به اسم توجیه عنوان باب رضا سروده شده است، اما با کمی تفاوت مشهود. در دو بیت نخست، سخن از سعادت و اقبالی است که در کاری به دست نیامده است. به نظر می‌رسد که سعدی در این بخش، خود را تسلیم محض خواست پروردگار کرده و سعادت فردوسی را در حماسه‌سرایی، موهبتی خدادادی دانسته که قرار نیست با کمند

سخنوری یا گله و شکایت از روزگار، بهره‌سعدی شود. تفاوت ملموس دیگر، لحن نسبتاً شکوهمند ابیات، تأکید بر مضمون ستیزه‌بی‌فرجام با تقدیر و وفور واژگان حماسی این هفت بیت است، به گونه‌ای که هیچ یک از ابیات خالی از این مشخصه نیست: «چنگ، بازو، زورآور؛ مردانگی، کمند؛ شیران، سرپنجه، زور؛ دست آختن؛ مار، گزاید، شمشیر، شیر؛ نوش‌دارو (تلمیح به داستان سهراب)؛ رستم، شغاد، گرد برآوردن».

وضعیت بخش دوم خطبه، حرکت آرام سعدی به سوی وعده‌ای است که به خصم بیهوده‌گوی خود داده است و نوعی زمینه‌سازی و پاسخ هوشمندانه به چشم‌داشت مدعی محسوب می‌شود، به گونه‌ای که مشخصات فوق در دو حکایت نخست پس از این خطبه، کاملاً از حیث لحن و یا حتی نوع شخصیت، متفاوت از پیرنگ تعلیمی بوستان سروده شده‌اند، چنان‌که نه خصم سخن‌سنج، بلکه هر مخاطب دیگری نیز بر حماسی بودن آن صحه خواهند گذاشت.

حکایات باب پنجم

سعدی بلافاصله پس از جدال با خصم بیهوده‌گوی در خطبه‌باب پنجم، برای پرورش مضمونی حماسی و راستی‌آزمایی ادعایش در «شیوه‌خشت و کوپال و گرز گران» دو حکایت نخست این باب را یکسره به اوصاف عیاران اختصاص داده است. گزینش ویژه سعدی در دو حکایت یادشده قابل ملاحظه است، زیرا قهرمان دو حکایت حماسی سعدی عیارانی ایرانی، آزاده، گمنام و برخاسته از توده مردم هستند، نه از طبقه سلطنتی؛ و با این حال، سعدی آنان را به پهلوانان شاهنامه تشبیه می‌کند و بلکه مردتر از آنان می‌پندارد. جالب‌تر آنکه توجه ویژه سعدی به جوانمردان و عیاران در آثارش شواهد بسیاری دارد، ولی سعدی فقط در این دو حکایت و تنها برای مقابله با تعریض شخص بیهوده‌گوی و سنجش کلامش با شاهنامه توصیف حماسی منسجمی از عیاران ارائه کرده است. هم‌چنین می‌توان گزینش خاص سعدی از شخصیت عیار را در مقابل پهلوانان شاهنامه، معلول تأثیرپذیری او از سنت مقامه‌نویسی ادب عربی و بازآفرینی گونه ایرانی شخصیت صلوک تازی دانست (ر. ک. نیک‌منش، ۱۳۸۳: ۱۲۷-۱۴۳؛ شفق و آسمند جوقنایی، ۱۳۹۴: ۹-۲۲).

حکایت نخست

نخستین حکایت باب پنجم، طولانی‌ترین حکایت آن و ششمین حکایت بلند بوستان سعدی تلقی می‌شود که همه در تعریف و تمجید یار عیار سعدی در سپاهان است. سعدی در نخستین حکایت باب پنجم بوستان چنین گوید که در شهر سپاهان دوست عیاری داشته و از او با عنوان «یار» یاد کرده است.

مرا در سپاهان یکی یار بود که جنگاور و شوخ و عیار بود

(سعدی، ۱۳۸۴: ب: ۱۳۶)

صرف نظر از نوع کارکرد قافیه در این بیت، باید یادآور شد که در تعبیری «عیار» واژه‌ای پارسی است و برآمده از ریشه «یار» است (ر. ک. بهار، ۱۳۸۸: ۷۷) و سعدی بدین نکته توجهی عامدانه و ویژه دارد و یک بار دیگر هم در گلستان «عیار» و «یار» را کنار هم به کار برده است: «چه دانید اگر این هم از جمله دزدان باشد که به عیاری در میان ما تعبیه شده است تا به وقت فرصت یاران را خبر کند» (سعدی، ۱۳۸۴: ۱۲۶). چرایی این عنایت مردنوازانه سعدی را باید در دو بیت دیگر این حکایت توجیه کرد:

نه در مردی او را نه در مردمی دوم در جهان کس شنید آدمی

مرا یک دم از دست نگذاشتی که با راست‌طبعان سری داشتی

(سعدی، ۱۳۸۴: ب: ۱۳۷)

از گزارش دو بیت مذکور به وضوح برمی آید که نوع دوستی سعدی شاعر با این یار عیار بسیار عمیق تر و دیرینه تر از یک آشنایی ساده دوستانه است. یار سپاهانی مسلک جوانمردان دارد و در دیدار با سعدی لحظه‌ای از نگاهداشت خاطر او غافل نمی‌شود و ارادت بسیاری بدو نشان داده است چراکه سعدی «راست‌طبع»، راستگو و پاک‌باخته است و این ویژگی در میان جمعیت اخلاقی عیاران بالاترین و بلکه نخستین و مهم‌ترین صفت جوانمردی است. از سویی، یکی از آداب عیاری «خدمت جمع» است که یار عیار سعدی خود را موظف به ادای آن می‌داند، چراکه سعدی را هم‌چون خود عیار و جوانمرد صفت می‌داند و سعدی نیز در مقام پاسداشت حق یار دیرین، به تأیید مؤکد، عیار سپاهانی را در صفت شجاعت و جوانمردی یگانه می‌داند تا به حدی که در جهان دومی هم ندارد. میزان ارادت صادقانه و بی‌چند و چونی که سعدی از خود نسبت بدین عیار در این بیت و سایر ابیات سروده نشان داده، برای مخاطبی که بدین قراین توجه نکرده شاید غریب و بلکه تعجب‌آور باشد.

سعدی در ادامه این ابیات می‌گوید به حسب تقدیر، برای مدتی از سپاهان به نواحی شام سفر می‌کند و احوالش در آن سامان «به امید و بیم و به رنج» سپری می‌شود؛ این قراین گویا اشاره‌ای به اسارت سعدی توسط صلیبیان و «کار گل» او دارد (ر. ک. سعدی، ۱۳۸۴: ب: ۹۹). هر چند که دلیل این رویداد ناگوار مشخص نیست، اما سعدی به پایمردی حاکم حلب رهایی می‌یابد و مدتی بعد به عراق عجم باز می‌گردد. در این اوان، حق نان و نمک یار هنرپیشه سپاهانی دلش را به درد آورده، مشتاق دیدار دوباره او می‌شود:

خوش آمد در آن خاک پاکم مقام	قضا نقل کرد از عراقم به شام
به رنج و به راحت، به امید و بیم	مع‌القصد چند بی‌بوم مقیم
کشید آرزومندی خان‌هام	دگر پر شد از شام پیمان‌هام
که بازم گذر بر عراق اوفتاد	قضا را چنان آتفاق اوفتاد
به دل برگذشت آن هنرپیشه‌ام	شبی سر فرو شد به اندیشه‌ام
که بودم نمک خورده از دست مرد	نمک ریش دیرینه‌ام تازه کرد
به مهرش طلبکار و خواهان شدم	به دیدار وی در سپاهان شدم

(همان: ۱۳۷)

همان‌طور که سعدی تصریح دارد، یار عیارش «هنرپیشه» است، یعنی وی نیز همچون عیاران به انواع آداب و هنرهای رزمی و بزمی آراسته است و شیرین‌کاری و خوش‌سخنی یار سپاهانی دل سعدی را برای دیدار دوباره با او به درد آورده است. از طرفی، سخن از پیوند اخوت سعدی با یار سپاهانی و بلکه پی‌رفت قبول کسوت عیاری و سوگند جوانمردی سعدی در نزد اوست. سعدی در مصراع «نمک، ریش دیرینه‌ام تازه کرد» از ممالحت و هم‌سفرگی‌هایش با عیار هنرپیشه اصفهانی یاد می‌کند و همین حق نان و نمک که سنتی خاص در میان جوانمردان است، او را به یاد پیمان برادری انداخته و بهانه دیدارشان نیز شده است. اما در مصراع دوم همان بیت، سعدی اقرار می‌کند «که بودم نمک‌خورده از دست مرد» در این مصراع، مرد در معنای اخص به کار رفته و منظور از آن، یار عیار سعدی است و سعدی از دست او به صفت «نمک‌خوردگی» نائل شده است. در این بیت، «نمک خوردن از دست مرد» از نظر فرهنگی و جامعه‌شناختی، ارتباطی با هم‌سفرگی و حق نان ندارد و طرف نسبت با مفهوم عام مصراع نخست نیست، بلکه به سنتی در میان جوانمردان اشاره دارد که در طی آن عیاران زمانی که می‌خواهند عضو جدیدی را وارد گروه نظامی پنهان و سرّی خود کنند از دست رئیس گروه بدان فرد در عهد اسلامی نمک یا نمک‌آب فتوت و در عهد پیش‌اسلامی شراب عیاری می‌دهند و خوردن یا نوشیدن این نمک به منزله پذیرش کسوت و انتساب عنوان عیاری بوده است (ر. ک. کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۴۶، ۴۸، ۵۸، ۶۲، ۹۸، ۱۳۷). این سند درون‌متنی شاهد صادقی است که اثبات می‌کند

سعدی به خواست خود یا پس از اثبات توانایی و استعداد احتمالی وی توسط عیاران به عضویت گروه جوانمردان درآمده و نمک خورده است و به همین خاطر بوده که یار عیار سپاهانی حرمت سعدی را ارج می‌نهد و لحظه‌ای از او جدایی ندارد. سعدی پس از بیت مطلع این حکایت در دوازده بیت با اوصافی ستایش‌گونه و حماسی از دلاوری و شجاعت و دیگر مشخصات عیاری یار سپاهانی خود یاد کرده است:

مدامش به خون دست و خنجر خضاب	بر آتش دل خصم از او چون کباب
ندیدمش روزی که ترکش نبست	ز پی‌ولاد پیکانش آتش نجست
دلاور به سرپنجه گاوزور	ز هولش به شیران درافتاده شور
به دعوی چنان ناوک انداختی	که عذرا به هر یک دو انداختی
چنان خار در گل ندیدم که رفت	که پیکان او در سپرهای جفت
نزد تارک جنگجویی به خشت	که خود و سرش را نه در هم سرشت
چو گنجشک روز ملخ در نبرد	به کشتن چه گنجشک پیشش چه مرد
گرش بر فریدون بُدی تاختن	امانش ندادی به تیغ آختن
پلنگانش از زور سرپنجه زیور	فرو برده چنگال در مغز شیر
گرفتی کمر بند جنگ آزمای	و گر کوه بودی بکندی ز جای
زره‌پوش را چون تبرزین زدی	گذر کردی از مرد و بر زین زدی

(همان: ۱۳۷)

سعدی در این ابیات به طور دقیق از ابزار و لوازم و گاه حتی تعبیراتی استفاده کرده که ارتباط بسیار نزدیکی با متعلقات عیاران دارد. سعدی در تعریفی شکوهمندانه از یار عیارش در میان فنون جنگاوری بر خنجرگذاری، تیراندازی، استفاده از تبرزین و کشتی پهلوانی تأکید دارد. یار عیار سعدی، به قرینه «چو گنجشک» همچون عیاران ریزنقش است و با خنجر (شمشیر کوچک)، ناوک (تیر پهن پیکان کوتاه) و خشت (نیزه کوتاه) سر و کار بیشتری دارد و چالاک و سریع است و همچون عیاران از حضور در میدان جنگ تن‌به‌تن یا مغلوبه نیز پروایی ندارد. ترکیب وصفی بدیع «سرپنجه گاوزور» برای عیار سپاهانی نیز از جمله تعبیرات خوب سعدی در این باره است که در تاریخ ادب فارسی هیچ سابقه کاربردی ندارد. اتفاقاً سعدی در شاهدهی دیگر هم یک بار بر سرپنجه قوی عیاران تأکید کرده است:

نه آن سرپنجه دارد شوخ عیار که با او بر توان آمد به بازو
(سعدی، ۱۳۸۵: ۸۳۹)

اما نکته دیگری که در این بیت بسیار شگفت‌تر خودنمایی می‌کند، ذکر صفت «گاوزور» برای یک عیار است، یعنی عیاری که به قدر یک گاو یا بیش از آن توان و نیرو دارد. قید چنین تعبیری که در دواوین و منشآت ادب فارسی شاهدهی ندارد، به خودی خود برای یک جنگاور عجیب به نظر نمی‌رسد، اما باید توجه داشت که در پیشینه اساطیری عیاران، ایزد مهر در هیأت یک عیار و خنجر به دست بر گاو نخستین غلبه یافته آن را شکم می‌درد (ر. ک. بهار، ۱۳۷۶: ۳۲-۳۸). آیا سعدی از پیشینه ایزد مهر و ارتباط او با گاو آگاهی داشته است یا به طور اتفاقی و تنها برای همین یک بار در آثارش، چنین ترکیب غریب حماسی شکوهمندی را در وصف یار عیار سپاهانی محبوبش ذکر نموده است؟! البته

نظامی گنجوی شاعر پیش از عصر سعدی بنا به یافته‌های پژوهشی از چنین اسطوره‌ای آگاه بوده (ر. ک. دوانی و همکاران، ۱۳۹۴: ۸) و در بیتهای هفت‌پیکر بدان اشاره نموده است:

مرد قصّاب از آن زرافشانی صید من شد چو گاو قربانی
(نظامی، ۱۳۸۹: ۲۰۶)

یار عیار سعدی به قرینه ابیات همین حکایت، پس از حضور دلاورانه در نبردهایی که گروه‌های مقاومت مردمی ایران، احتمال بسیار عیاران علیه مغولان داشتند^۱، سرانجام در میدان جنگ تنها باقی می‌ماند و با وجودی که شکست را می‌پذیرد، به جنگ ادامه نمی‌دهد، بلکه هم‌چون عیاران فرصت غنیمت دانسته از میدان می‌گریزد و در ملاقات دوم خود با سعدی، چرابی سرخوردگی، انفعال و عزلتش را در ستیزه‌کاری بخت و بی‌دولتی روزگار می‌جوید که منجر به شکست ایرانیان شده است:

بدو گفتم ای سرور شیرگیر چه فرسوده کردت چو روباه پیر
بخندید کز روز جنگ تتر زمین دیدم از نیزه چون نیستان
برانگیختم گرد هیچا چو دود من آنم که چون حمله آوردمی
ولی چون نکرد اخترم یاوری غنیمت شمردم طریق گریز
سواران دشمن چو دریافتیم به تیر و سنان موی بشکافتیم
به نامردی از هم بدادیم دست چو ماهی که با جوشن افتد به شست
(سعدی، ۱۳۸۴ الف: ۱۳۷-۱۳۸)

حکایت دوم

برخلاف دیگر حکایات بوستان، در حالی حکایت نخست باب پنجم به ظاهر پایان می‌یابد که سعدی هنوز «سر جنگ دارد» و مایل است در حماسه داد سخن دهد و لذا با بیت گریزی در مقطع حکایت نخست، برای حکایت عیاری پسین نیز زمینه‌سازی می‌کند. این‌گونه پایان‌بندی ناساز و «تنگ آمدن مجال سخن» بر سعدی برای اتمام گفتارش غریب است و چنین وضعیتی احتمالاً برخاسته از همان آشفتگی و چالشی است که با تعریض ناقد شعرش دارد:

از این بوالعجب‌تر حدیثی شنو که بی‌بخت، کوشش نیرزد دو جو
(همان: ۱۳۸)

سعدی در حکایت دوم چنین نقل می‌کند که در میانه مصاف دو سپاه، تیرانداز اردبیلی نامدار و بسیار آزموده‌ای در میدان مبارز طلب می‌کرد، اما برخلاف انتظارش عیاری نمودپوش با ظاهری ساده با وی درمی‌آویزد. تیرانداز اردبیلی مغرور به هنرش پس از انداختن پنجاه تیر از کشتن نمودپوش عاجز می‌شود. پس از آن، عیار او را به آسودگی و به خم کمند اسیر کرده در خیمه‌گاهش در حالی که دستش را به گردن بسته همچون دزدان در بند می‌کشد:

۱. سعدی در حکایتی بدین موضوع صریحاً اشاره کرده است: «جوانمردی را در جنگ تاتار جراحی هول رسید» (سعدی، ۱۳۸۴: ۱۱۲).

یکی آهنین پنجه در اردبیل	همی بگذرانید پیلک ز پیل
نمدپوشی آمد به جنگش فراز	جوانی جهان سوز پیکار سوز
به پرخاش جستن چو بهرام گور	کمندی به کتفش بر از خام گور
چو دید اردبیلی نمدپاره پوش	کمان در زه آورد و زه را به گوش
به پنجاه تیر خدنگش بسزد	که یک چوبه بیرون نرفت از نمد
در آمد نمدپوش چون سام گُرد	به خم کمندش در آورد و بُرد
به لشکرگهش برد و در خیمه دست	چو دزدان خونی به گردن بست

(همان: ۱۳۸-۱۳۹)

سعدی در سراسر آثارش یک بار از اصطلاح نمدپوش استفاده کرده است، آن هم در وجه صحیح متناسب با کاربردش و در رابطه با یک عیار؛ این امر خود از شناخت جزئی‌تر سعدی از عیاران حکایت دارد. هر دو شخصیت این حکایت عیار هستند که به صورت پیاده، از لوازم عیاری استفاده می‌کنند و یکی تیر می‌اندازد و دیگری کمند می‌افکند، اما سعدی ضد قهرمان حکایت یعنی عیار نمدپوش را بیشتر از تیرانداز اردبیلی ستوده است «جوانی جهان سوز پیکار ساز» که هم چون بهرام گور یا سام گُرد کمند می‌اندازد. سعدی به عادت نسبتاً ناشناخته دیگری از عیاران در این حکایت اشاره کرده است. عیاران پس از غلبه بر جنگاوران یا عیاران آزموده آنان را نمی‌کشند، بلکه به امید همراهی و روگردانی آنان از لشکر دشمن، ایشان را اسیر کرده به لطف و مدارا مدتی با آنان به سر می‌برند تا با لشکر خودی یار شوند. عیار نمدپوش حکایت سعدی نیز مطابق با چنین آیینی رفتار کرده است.

۲-۱-۱-۲. باب هشتم

در آخرین حکایت باب هشتم بوستان که با هفتاد و پنج بیت، بلندترین داستان این مثنوی محسوب می‌شود، سعدی از تجربه سفر خود در هندوستان سخن به میان آورده است. سعدی در سفر به سومنات بتی آراسته و مزین می‌بیند که کاروان‌های بسیاری از هر ناحیه به زیارت آن می‌آیند و روحانیون گرد آن جمع آمده به تقدیسش مشغول‌اند. بت پرستی نکوگوی که با سعدی «هم حجره و یار» بوده، از پرسش انتقادی سعدی در چرایی پرستش جماد آشفته می‌شود و موضوع را به بزرگان بتکده اطلاع می‌دهد. کاهنان بتکده با خشم و اعتراض گرد سعدی را فرو می‌گیرند و سعدی ناچار به مدارا و عذرخواهی می‌شود، سپس به قرینه «مهین برهن را ستودم بلند» با لفاضی و چرب‌زبانی دروغین، بزرگ برهمنان را آفرین می‌گوید و با پنهان کردن هویتش خود را سالوکی معرفی می‌کند که از سومنات گذر کرده است و چون غریبه و ناآشناست، از سر تعجب جویای معجزه بت می‌شود تا پس از آگاهی خود از پرستندگانش باشد. بزرگ برهمنان پرسش سعدی را معقول دانسته از او می‌خواهد شب را در بتخانه منزل کند تا پاسخ سؤالش را دریابد. سعدی با رخصت وی شبی را «چو بیژن به چاه بلا در اسیر» در آن بتکده با رنج بسیار سپری می‌کند. صبحگاه همه اهل سومنات درون بتخانه جمع می‌شوند و سعدی می‌بیند بت دستش را به سوی آسمان بالا می‌برد. مردم شهر با دیدن این صحنه به زاری خروش برمی‌دارند و سعدی هم از سر ناچاری در موافقت آنان می‌گیرد و هم‌چنان باورمندی و هویتش را به دروغ پنهان می‌دارد و با اصرار برهمنان پای بت را می‌بوسد و «به تقلید کافر شدم روز چند» و بدین رفتار عیارانه موقف می‌شود اعتماد اهل بتخانه را به خود جلب کند؛ تا این که شبی از درون در بتخانه را محکم می‌بندد و مانند عیاران به سرعت مشغول واری می‌شود «دویدم چپ و راست چون عقربی» تا آن که پرده از زیر تختی کنار می‌زند و پیرمردی آتش‌پرست را مشاهده می‌کند که سر ریسمانی را به دست دارد. سعدی درمی‌یابد که این پیر با کشیدن ریسمان موجب حرکت بت می‌شود. پیرمرد بت‌پرست از برملا شدن سر فریبش هراسان می‌گریزد و سعدی هم از بیم

کشته نشدن خود سر در پی او می‌گذارد و پیرمرد را در چاهی سرنگون می‌کند و به حکم آن که «پسندد که از من برآید دمار / مبادا که سرش کنم آشکار» با کوبیدن سنگی بر سر آن پیر خبیث کارش را تمام می‌کند و پس از برانگیختن این غوغا بنا بر توصیه «به چابک‌تر از خود مینداز تیر / چو افتاد، دامن به دندان بگیر» از بتخانه می‌گریزد و به هند می‌رود، سپس راه یمن و حجاز را پیش می‌گیرد (ر. ک. همان: ۱۷۸-۱۸۱).

صرف نظر از سفر سعدی در سومنات، چرایی اصرار او برای اقامت بیشتر در آن سامان پس از پیدایی خصومت میان او و برهمنان و تلاش بی‌دریغ برای تفتحص احوال بت‌پرستان و روشنی علت حقیقی حرکت بت و سپس کشتن پیر بت‌پرست همه از ابهامات کردار سعدی است، اما کتمان هویت و اعتقاد دینی، چرب‌زبانی و خوش‌سخنی، تعامل خوب و جلب اعتماد، بازیگری، دروغ‌گویی، فعالیت و جست‌وجوی شبانه، کمین کردن و قتل شبیخون‌گونه سعدی در بتخانه سومنات و گریز وی از محل غوغا همه کردار و آداب عیاران است و سعدی خانقاهی مشخص نیست که چنین اصول و قواعدی را چگونه، از چه کسی و برای چه هدفی آموخته است؟ آیا یار عیار سپاهانی یا عضویت سعدی در گروه عیاران نقش و تأثیری در این آموزش‌ها نداشته است؟! از سوی، سعدی در گفت‌وگو با بزرگ کاهنان خود را به عنوان «سالوک این منزل» (همان: ۱۷۸) معرفی می‌کند. یوسفی سالوک را در تعلیقات گلستان به معنی «مسافر» تعبیر کرده است، اما واژه سالوک و معرب آن صلوک از مترادف‌های عیار است که البته چون عیاران هم پیوسته در سفر بوده‌اند، می‌توان شناور بودن معنا را توجیه نمود، اما تفسیر هر دو معنی «سالوک» ارتباط مستقیمی با طریقه جوانمردی سعدی و فعالیت عیارانه او در سومنات دارد.

۲-۱-۳. باب چهارم

هفدهمین حکایت باب چهارم بوستان با بیست و چهار بیت به گزارش سلوک زاهدی تبریزی با عیاری شبروست. در یکی از نواحی تبریز زاهدی می‌زیست که بیشتر ساعات شب را به عبادت سپری می‌کرد و بیدار بود. شبی زاهد متوجه شد که عیاری در بامی کمند انداخته و آماده ورود بدان است، پس با فریاد اهل کوی را از حضور عیار آگاه می‌کند. عیار نیز به شیوه‌ای که مطلوب سعدی است، از صحنه می‌گریزد:

چو نامردم آواز مردم شنید میان خطر جای بودن ندید
نهیبی از آن گیرودار آمدش گریز بوقوت اختیار آمدش

(همان: ۱۳۰)

اما از آن جایی که زاهد کریم و بخشنده است، نمی‌پسندد که دزد محروم به خانه بازگردد. پس از مسیری دیگر به پیشواز عیار می‌رود و به زبان نرم او را به اوصاف جوانمردی، شجاعت، زیرکی و فرصت‌طلبی می‌ستاید و از او می‌خواهد تا برای آموزش عیاری و شبروی وی را به شاگردی خود قبول کند و سپس از او دعوت می‌کند تا برای غارت به خانه ثروتمندی که از پیش شناسایی کرده بروند، اما زاهد بدین تمهید او را به خانه خود دعوت می‌کند و رخت و لباسی را که از قبل فراهم آورده در بغل وی ریخته، سپس فریاد برمی‌آورد و دزد نیز سراسیمه شده همراه رخت‌ها از او می‌گریزد. سعدی در همین گزارش کوتاه بارها از نام، صفات و آداب عیاران یاد کرده است:

به تاریکی از پی فراز آمدش به راهی دگر پیشباز آمدش
که یاراز مرو کاشنای توام به مردانگی خاک پای توام
ندیدم به مردانگی چون تو کس که جنگاوری بر دو نوع است و بس
یکی پیش خصم آمدن مردوار دوم جان به در بردن از کارزار
بدین هر دو خصلت غلام توام چه نامی که مولای نام توام

گرت رای باشد به حکم کرم
 سرایی است کوتاه و در بسته سخت
 کلوخی دو بالای هم برنهمیم
 به چندان که در دستت افتد بساز
 به دلداری و چاپلوسی و فن
جوانمرد شبرو فرو داشت دوش
 به غلطاق و دستار و رختی که داشت
 وز آن جا برآورد غوغا که دزد
 بدر جست از آشوب دزد دغفل

به جایی که می‌دانمت ره برم
 نپندارم آن جا خداوند رخت
 یکی پای بر دوش دیگر نهیم
 از آن به گوردی تهیدست باز
 کشیدش سوی خانۀ خویشتن
 به کتفش برآمد خداوند هوش
 ز بالا به دامان او درگذاشت
 ثواب ای جوانان و یاری و مزد
 دوان جامه‌ پارسیا در بغل

(همان: ۱۳۰-۱۳۱)

کاربرد تعبیر کنایی «خاک پای مردان بودن» خاص ارباب فتوت است. عیاران از دلاوری دو برداشت دارند: یکی رویارویی بی پروا و دوم گریز در فرصت مناسب. در متون داستانی، عیار تازه‌کار پس از مشاهده مهارت‌های دیگر عیاران از آنان درخواست آموزش و شاگردی می‌کند و سعدی چنین آیینی را در رابطه با زاهد تبریزی و عیار شبرو نشان داده است. نزد عیاران مرسوم است که طی روز در شهر پراکنده می‌شوند و خانۀ ثروتمندان و راه ورود و خروج آن‌ها را شناسایی می‌کنند تا خود در شب سر وقت دارایی آنان برونند یا عیاران دیگر را به خانه‌ای که ثروت بیشتری دارد، رهنمون می‌کنند و معمولاً پس از غارت، سر چهارسوق بازار قرار ملاقات جمعی و بازگشت به کمین‌گاه می‌گذارند. زبان‌بازی و خوش‌سخنی یکی از مهارت‌های برجسته عیاران است که در این حکایت سبب شده تا جوانمرد شبرو بدون آشنایی قبلی و فقط به صرف تعارف و تمجید چرب زاهد تبریزی به او اعتماد کرده همراهش شود و برای غارت راه به منزل دیگری کج کند.

۲-۱-۲. عیاری در گلستان

۲-۱-۲-۱. باب اول

سعدی در حکایت چهارم این باب (ر. ک. سعدی، ۱۳۸۴: ۶۰-۶۲) از گروهی عیاران عرب یاد می‌کند که بر کوهی صعب‌العبور کمین کرده کاروان‌ها را غارت می‌کردند و لشکر سلطان هم از دفع آنان عاجز شده بودند. خردمندان تدبیری اندیشیدند که ابتدا جاسوسی احوال رفت‌وآمد آنان را زیر نظر بگیرد تا زمانی که دزدان بر سر غارت کاروانی رفته‌اند، سلطان را خبر دهند و جمعی مردان نبردآموده و پهلوان درون دره همان کوه کمین کنند و به وقت فرصت، دزدان را در خواب اسیر کنند. این تدبیر کارگر شده، همه دزدان مکافات می‌بینند مگر «در آن میان، جوانی بود میوه عنفوان شبابش نورسیده و سبزه گلستان عذارش نودمیده». سلطان معتقد است که چون دیگر یاران عیار این نوجوان به دست ما کشته شده‌اند، او دشمن خونی ما محسوب می‌شود و روزی انتقام خواهد گرفت و از طرفی، ذات و سرشت جوان هم به دزدی پرورش یافته و اصلاح‌پذیر نیست، پس بنا به توصیه زال به رستم، نباید به طفلی او رحم کرد و کشتنش اولی است:

دانی که چه گفت زال با رستم گُرد
 دشمن نتوان حقیقیر بیچاره شمرد

(همان: ۶۲)

وزیر سلطان پس از اصرار متعهد می‌شود در تربیت دزد نوجوان بکوشد و بدین تمهید علی‌رغم مخالفت سلطان او را از تیغ مجازات می‌رهاند. مدتی می‌گذرد و دزد جوان آداب تربیت و خدمت پادشاه را می‌آموزد، اما دو سال نمی‌گذرد که گروه اوباش شهر گرد او برمی‌آیند و عقد عیاری با هم می‌بندند تا اینکه دزد جوان در شبی وزیر و دو پسرش را کشته، مال خانه وزیر را غارت می‌کند؛ مطلبی که وزیر، سلطان و درباریان از آن بی‌خبر بودند، نسبت فرزند دزد نوجوان با رییس عیاران بود و پدرش هم به تیغ سلطان کشته شده بود، اما عیار نوجوان بنا بر آموزش‌هایی که دیده بود، هویت اصلی خود را از آنان پنهان می‌کرد. پس از آن، جمع عیاران پراکنده پسر رئیس پیشین را به رهبری خود انتخاب می‌کنند و در مغاره، کمین‌گاه عیاران در کوه، دوباره گرد هم می‌آیند.

توجه دقیق سعدی به جزئیاتی چون زندگی، فعالیت جمعی و کمین‌گاه صعب‌العبور عیاران، شجاعت بسیار در مقابله و غلبه بر لشکر انبوه سلطان، ذکر نام خاص مغاره عیاران، پنهان‌کاری و هویت‌پوشی آنان، مرگ دسته‌جمعی آنان که نشانه وفاداری تا پای جان ایشان است، عقد مرافقت و عیاری آنان، احترام به جایگاه رئیس پیشین و پاسداشت حرمت پسر رئیس و سرانجام، خون‌خواهی عیاران که رسمی مسلم و شایع در روایت‌های داستانی فارسی قلمداد می‌شود؛ این‌ها همه شواهدی است که از آشنایی نزدیک سعدی با عیاران و آداب ایشان حکایت دارد، اگر نه که چنین گزارش روشن‌گرانه‌ای از عیاران در دیگر نظایر منشور و منظوم غیر حماسی مطلبی غریب و کم‌نظیر است، چه رسد به گلستان که اثری تعلیمی و اخلاقی است و مناسبت چندانی برای تمرکز بر این دقایق ندارد. هم‌چنین باید توجه داشت که سعدی چه زمانی که در ایران حضور داشت و به واسطه آشوب تاتار و پی‌رفت فعال شدن هسته‌های مقاومت مردمی با عیاران ارتباط بیشتری هم پیدا کرد و چه آن هنگام که «سعدی در بغداد می‌زیسته که مصادف با روزگار شکوفایی آیین جوانمردی در این شهر بوده است. بغداد در این روزگار پایتخت فتوت و جوانمردی به حساب می‌آمده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۱۲)، از طرفی سعدی گرایش و وابستگی احساسی عمیقی نسبت به دستگاه خلافت عباسی داشت که بی‌ارتباط با تعاملات سیاسی هم نیست و در ارتباط او با گروه عیاران ذی‌نفوذ بغداد هم تأثیرگذار بوده است و چه بسا که حکایت صلوکان عرب کوه‌نشین در این باب هم مربوط به زمان حضور او در بغداد باشد.

۲-۱-۲. باب دوم

سعدی در پنجمین حکایت باب دوم گلستان از تجربه خود با «تنی چند از روندگان» یاد می‌کند (سعدی، ۱۳۸۴: ۸۷). پیش از گزارش مشروح باید یادآور شد که عنوان «عیار» در یک تعبیر، لغتی عربی هم می‌تواند بود، از ریشه «عَیَرَ» به معنای «کسی که بسیار در آمدوشد» است. عیاران گروهی پهلوان جنگ‌آزموده بودند که برای انجام مأموریت‌های سری و خفیه با سرعتی قابل ملاحظه مسافت‌های بعیده را پیاده و به طور ناشناس با لباس مبدل درویشان و قلندران طی می‌کردند تا هویت و مأموریت آن‌ها ناشناس بماند و به همین اعتبار، عیار را «رونده» به معنای «پیاده سریع» نیز خوانده‌اند. سعدی در حکایت یادشده به تنی چند از همین روندگان که قصد مسافرت دارند، اما سعدی را نمی‌شناسند و هیچ پیشینه دیداری با او ندارند، پیشنهاد همراهی می‌دهد، اما به دلیل موجهی با مخالفت آنان روبه‌رو می‌شود. سعدی نخست می‌پندارد که روندگان او را به دلیل عدم آمادگی جسمی نمی‌پذیرند، لذا در توجیه درخواست خود از روندگان می‌گوید:

«من در نفس خود این قدر سرعت و قوت می‌شناسم که در خدمت درویشان یار شاطر باشم نه بار خاطر» (سعدی، ۱۳۸۴: ۸۷). قید «سرعت و قدرت»، «درویش» و «یار شاطر» از قراین صریح عیاری است. عیاران جوانمرد چون عموماً اعتنایی به مال دنیا نداشتند و به وقت انجام وظیفه بی‌چیز هستند و ثروتی همراه ندارند، گاه آنان را درویش یا قلندر هم خطاب می‌کنند. از طرفی، لباس درویشی هم یکی از فنون مبدل‌پوشی آنان است که دقیقاً در یکی از حکایات گلستان در همین معنا به کار رفته است و سبب گرفتاری دو درویش خراسانی در شهری غریب به تهمت جاسوسی می‌شود (همان: ۱۱۱). پس درویش در این حکایت به هویت فقیر دلالت ندارد. سعدی هم به دلیل قبول

کسوت عیاری و جوانمردی و پیشینه ارادت و آشنایی خود با این جمعیت اخلاقی، خوش دارد ولو به اصرار بیشتر هم که شده با آنان در سفر همراهی باشد. حتی در بیت ذیل عبارت یاد شده، آمده است:

إِنْ لَكُمْ أَكُنْ رَاكِبَ الْمَوَاشِي أَسْعَى لَكُمْ حَامِلَ الْعَوَاشِي

(همان: ۸۷)

سعدی در این بیت می‌گوید: اگر نتوانم سواری از ملازمان تو باشم، به غاشیه‌کشی تو پیش توام دوید. شواهد بسیاری در متون داستانی مشاهده می‌شود که عیاران به صورت پیاده در پی یا پیش اسب پهلوانان، شاهان و بزرگان می‌دوند و همراهی می‌کنند و چه بسا در سرعت حتی از آنان پیشی هم بگیرند. آیا چنین ادعایی از عهده درویش برمی‌آید یا عیار. این مضمون در کنار دیگر قرائن بر عیار بودن روندگان دلالت دارد یا درویشی آنان! در ادامه حکایت، رونده عیار هم برای دل جویی و نیز تشریح عدم پذیرش همراهی با سعدی می‌گوید:

«ازین سخن که شنیدی دل تنگ مدار که در این روزها دزدی به صورت صالحی برآمد و خود را در سلک صحبت ما منتظم کرد ... و از آن جا که سلامت حال درویشان است، گمان فضولش نبردند و به یاری قبولش کردند ... روزی تا به شب رفته بودیم و شبانگه به پای حصار خفته که دزد بی توفیق ابریق رفیق برداشت که به طهارت می‌روم و خود به غارت می‌رفت ... چندان که از نظر درویشان غایب شد، به برجی بر رفت و دُرّجی بدزدید. تا روز روشن شد، آن تاریک مبلغی راه رفته بود و رفیقان بی‌گناه خفته. بامدادان همه را به قلعه درآوردند و بزدند و به زندان کردند. از آن تاریخ ترک صحبت گفتیم و طریق عزلت گرفتیم» (همان: ۸۸).

در این حکایت، عیاری در لباس مبدل موفق می‌شود خود را در سفری با روندگان به ظاهر درویش همراه و هم‌دل کند، آرزویی که بعدتر برای سعدی محقق نمی‌شود. از آن جایی که راستگویی و درستی، صفت ذاتی عیاران است، روندگان عیار مدعی را با خود یار می‌کنند. شبی جمع روندگان به پای برجی می‌رسند. از آن جایی که عیاران رسم دارند پیش از شناسایی مردمان و بررسی راه‌های گریز وارد شهری نشوند، در پای همان حصار بیتوته می‌کنند، ولی عیار رقیب که با شهر آشناست، به بهانه قضای حاجت نخست دُرّجی قیمتی را به یغما می‌برد که روندگان ظاهراً درویش با خود همراه داشتند. با این وجود، او روندگان را به حال خود وانمی‌گذارد، چون می‌داند که عیاران برای به دست آوردن دُرّج خواهند کوشید، لذا برای زهر چشم گرفتن و منصرف کردن آنان از تلاش برای بازپس‌گیری دُرّج و انتقام، یاران‌ش را در حصار عیاران از هویت این روندگان مطلع می‌کند. اهالی حصار عیاران نیز روندگان را اسیر کرده، به زندان حصار برده، شکنجه و آزاری بلیغ می‌نمایند. از آن پس، روندگان سوگند یاد می‌کنند که از همراهی با دیگران در سفر سر باز زنند و این قاعده ایشان شامل حال سعدی هم می‌شود. هر چند که سعدی خود را یار شاطر و عیاری معرفی می‌کند و ادعای دوستی و حظّ سفر با عیاران دارد، اما چون روندگان سعدی را نمی‌شناسند، از قبولش سر باز می‌زنند. با این حال، سعدی از آنان تشکر می‌کند چون تجربه‌ای از آداب عیاری را که بهایش را روندگان داده بودند، به او آموزش داده‌اند.

۲-۱-۲-۳. باب هفتم

در حکایت هفدهم باب هفتم گلستان، سعدی از تجربه سفرش به دیار عیاران بلخ یاد می‌کند. سعدی یک سال از راه بلخ بامیان می‌گذرد که به جهت حضور دزدان خوفناک است، اما عیار جوان زورمند و تیراندازی در طول مسیر پاس کاروان می‌دارد. سعدی ابتدا در اوصاف این عیار می‌گوید: «جوانی ... سپرباز، چرخ‌انداز، سلحشور، بیش‌زور که به ده مرد توانا کمان او را زه کردندی و زورآوران روی زمین پشت او بر زمین نیاوردندی ... اتفاقاً من و این جوان در پی هم دوان، هر آن دیوار قدیمش که پیش آمدی به قوت بازو بیفگندی و هر درخت که دیدی به زور سرپنجه برکنندی» (همان: ۱۶۱). با این همه، سعدی بر پایه تجربه و آشنایی خوبی که با آداب عیاران دارد، پیش از مشاهده کاربلدی جوان عیار

در میدان عمل، او را چنین درمی‌یابد: «اما چنان که دانی، متنعم بود و سایه پرورده، نه جهان دیده و سفر کرده، رعد کوس دلاوران به گوشش نرسیده و برق شمشیر سواران ندیده» (همان: ۱۶۱). حدس سعدی صحیح است، زیرا مدتی نمی‌گذرد که دو هندو به چوبی و کلوخ کوبی بر آنان هجوم می‌آورند. نخست، جوان عیار از مشاهده ایشان تیروکمان از دست می‌اندازد و به لرزه می‌آید. سعدی هم به توصیه خود که مردی و شجاعت را در دو حالت می‌داند «یکی پیش خصم آمدن مردوار / دوم جان به در بردن از کارزار» (سعدی، ۱۳۸۴ الف: ۱۳۰)، رخت و سلاح و جامه را رها کرده، هر دو می‌گیرند. دوستی و همراهی سعدی با جوان تیرانداز، توصیف حماسی از مهارت‌ها و توانایی او و نیز تشخیص صحیحی که سعدی از بی‌تجربگی و عدم شایستگی جوان زورمند دارد، همه محصول هم‌نشینی و آموزش علمی و عملی سعدی نزد عیاران است، چنان‌که خود سعدی پیشتر در بتکده سومنات هند تجربه‌اش را در میدان عمل نمایان می‌سازد و در این حکایت هم دانشی را که از آداب شجاعت و عیاری آموخته، عیان می‌سازد.

۲-۱-۳. عیاری در غزلیات و قصاید

جز بوستان و گلستان، سعدی در اشعارش نیز نمونه‌های دیگری از تعلق خاطر خود را به عیاران و مشخصات آنان نشان داده است، چنان‌که در هر یک از موارد به‌گزین‌شده ذیل در کنار واژه عیار، به یکی از آداب و رسوم این جمعیت اخلاقی نیز اشاره شده است.

عشق را عقل نمی‌خواست که بیند لیکن	هیچ عیار نباشد که به زندان نرود
(سعدی، ۱۳۸۵: ۶۸۴)	
گر تیغ می‌زنی، سپر اینک وجود من	عیار مدعی کند از دشمن احتراز
(همان: ۷۲۰)	
سعدی چو پای‌بند شدی بار غم ببر	عیار دست‌بسته نباشد مگر حمول
(همان: ۷۴۷)	
دیده نگه داشتیم تا نرود دل	با همه عیاری از کمنند نجستیم
(همان: ۸۱۰)	
کاش کان دلبر عیار که من کشته‌اوم	بار دیگر بگذشتی که کند زنده به بوم
(همان: ۸۱۴)	
سعدی سر سودای تو دارد، نه سر خویش	هر جامه که عیار بپوشد کفن است آن
(همان: ۸۱۸)	
گر آن عیار شهرآشوب روزی حال من پرسد	بگو خوابش نمی‌گیرد به شب از دست عیاران
(همان: ۸۲۲)	
نه آن سرپنجه دارد شوخ عیار	که با او بر توان آمد به بازو
(همان: ۸۳۹)	
به صید کردن دل‌ها چه شوخ و شیرینی	به خیره کشتن تن‌ها چه جلد و عیاری
(همان: ۸۷۸)	

دل به عیاری ببردی ناگهان از دست من / دزد، شب گردد؛ تو فارغ روز روشن می‌بری
(همان: ۸۸۵)

اگر زمین تو بوسد که خاک پای توام / مباحش غرّه که بازیت می‌دهد عیار
گرت سلام کند، دانه می‌نهد صیاد / ورت نماز برد، کیسه می‌برد طرّار
(همان: ۹۶۱)

۳. نتیجه‌گیری

نظر به شواهد به‌گزین شده از آثار سعدی، مشخص شد که نوع زندگی و مسافرت‌های پیوسته سعدی در دوران جوانی زیر سایه هجوم مغولان و بحران سیاسی و اجتماعی ایران، مقدمات ارتباط و نسبت او با عیاران را فراهم آورده است. سعدی در تفسیر مفهوم جوانمردی در میانه دو وجه صوفیانه و حماسی و بار معنایی مثبت (جوانمرد یاریگر) و منفی (دزد و راهزن) آن شناور بوده است، او ضمن تعریف و تبویب صفات مثبت و منفی عیاران در آثارش، صوفیان و مخاطبان را به پرورش مشخصات جوانمردی یا احتراز از وجوه منفی آن توصیه می‌کند و از سویی، چون با عیاران هم‌آشنایی نزدیک یا دوستی قدیم دارد و از دست آنان به طور رسمی نمک خورده و به عضویت جامعه عیاری درآمده است، هنجارها و آداب و رسوم آنان را هم می‌ستاید. سعدی در کاربست مضامین حماسی آثار خود از *شاهنامه* فردوسی تأثیر پذیرفته است، منتهی به جای توجه به پهلوانان *شاهنامه* و شاید به تقلید از سنت مقامه‌نویسی در ادب عربی، عیاران را به عنوان قهرمان یا شخصیت محوری برخی حکایاتش قرار داده است. البته چنین به نظر می‌رسد که سعدی تفاوتی چندانی میان عیاری، جوانمردی و دزدی قائل نشده است، در نظر سعدی عیاران جامع صفات خوب و بد هستند، یعنی ضمن رعایت سلوک جوانمردی و دفاع از طبقه فرودست، از توانگران زورمند و جبار دزدی و راهزنی هم می‌کنند. از رهرو توصیفات سعدی از عیاران به دست داده، مشخص می‌شود که وی به پاس نسبتی که با عیاران دارد، از فنون عیاری مثل هویت‌پوشی، سرعت عمل، آشنایی با آداب رزم و مهارت در خنجرزنی، کمندافکنی و تیراندازی، آیین شبروی و دزدی نیز اطلاع جزئی داشته است و به سبب همین تعلق خاطر بدانان، بیش از حد معمول مضامین و بن‌مایه‌های عیاری متعددی را هم در آثارش به کار برده است و در برخی موارد هم ستایش‌های شکوهمندی از عیاران دارد و آنان را به پهلوانان *شاهنامه* تشبیه می‌کند. برآیند کلی شواهد به دست داده شده اثبات می‌کند که بدون توجه به وجه حماسی و پهلوانی مفهوم جوانمردی، نمی‌توان تحلیل درست و مدّلی از سیر آفاقی عملکرد و فعالیت میدانی عیاران در آثار سعدی ارائه نمود.

منابع

- امامی هروی، محمد بن ابی‌بکر (۱۳۹۴). *دیوان امامی هروی*، تصحیح عصمت خوئینی، تهران: میراث مکتوب.
- امامی هروی، محمد بن ابی‌بکر (۱۳۸۰). *دیوان کامل رضی‌الدین عبدالله بن محمد ابی‌بکر عثمان امامی هروی*، تصحیح همایون شهیدی، تهران: گزارش فرهنگ و تاریخ.
- انصاری، زهرا؛ نوروزی، اسدالله؛ قره‌خانین، مریم (۱۴۰۰). «بیا که ما سیر انداختیم، اگر جنگ است: بررسی آماری و تحلیلی واژگان جنگی و حماسی در غزلیات سعدی»، *فصلنامه شعرپژوهی بوستان ادب دانشگاه شیراز*، سال ۱۳، شماره ۳/۲۷: ۴۹-۵۲. DOI: 10.22099/JBA.2020.36516.3694
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶). *از اسطوره تا تاریخ*، ویرایش ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۸). *نگاهی به تاریخ اساطیر ایران باستان*، به کوشش سیروس شمیسا، تهران: علم.
- بیانی، شیرین (۱۳۷۰). *دین و دولت در ایران عهد مغول*، ویرایش احمد حب‌علی موجانی، ۳ ج، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نقعات الانس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.

- جعفرپور، میلاد (۱۳۹۲). «مضمون عیاری و جوانمردی و آموزه‌های تعلیمی-القایی آن در حماسه‌های منشور (مطالعه موردی: سمک عیار، داراب‌نامه و فیروزشاه‌نامه)»، *فصلنامه متن‌شناسی ادب فارسی دانشگاه اصفهان*، دوره ۵، شماره ۱۳/۳: ۳-۳۶.
- جلالی پندری، یدالله و رقیه حسینی (۱۳۹۱). «بررسی حیل‌ها و ترفندهای قدیمی در سمک عیار»، *فصلنامه جستارهای نوین ادبی دانشگاه فردوسی مشهد*، دوره ۴۵، شماره ۲: ۱۰۳-۱۳۲.
- جنید شیرازی، معین‌الدین (۱۳۲۸). *شذالازار و حظّ الاوزار عن زوّار المزار*، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران: چاپخانه مجلس.
- حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۶). *تحقیق درباره ادبیات غنایی ایران و انواع شعر غنایی*، تبریز: دانشگاه تبریز.
- حاکمی، اسماعیل (۱۳۴۶). «آیین فتوت و عیاری»، *مجله سخن*، شماره ۱۹۳: ۲۷۱-۲۷۸.
- حجت، محمد (۱۳۹۶). «تأثیرپذیری سعدی در بوستان از شاهنامه فردوسی»، *پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی سنندج*، سال ۸، شماره ۲۸/۲: ۵۵-۷۱.
- خاقانی، علی بن عثمان (۱۳۷۵). *دیوان خاقانی شروانی*، ویرایش میرجلال‌الدین کزازی، ج ۲، تهران: مرکز.
- دستغیب، عبدالعلی (۱۳۶۷). *هجوم اردوی مغول به ایران*، تهران: علم.
- دوانی، فزونه؛ فشارکی، محمد؛ خراسانی، محبوبه (۱۳۹۴). «بازتاب نمادین قربانی میتراپی - اسطوره کشتن گاو نخستین - در هفت‌پیکر نظامی»، *فصلنامه متن‌شناسی ادب فارسی دانشگاه اصفهان*، دوره ۷، شماره ۲ / ۲۶: ۱ - ۲۰.
- دولت‌شاه سمرقندی (۱۳۳۴). *تذکره الشعرا*، تهران: کلاله خاور.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۴ الف). *سعدی‌نامه ابوستان*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۴ ب). *گلستان*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۵). *کلیات سعدی*، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: هرمس.
- شفق، اسماعیل؛ آسمند جونقانی، علی (۱۳۹۴). «بررسی ساختار شناختی مقامات حمیدی و گلستان سعدی»، *دوفصلنامه فنون ادبی دانشگاه اصفهان*، سال ۷، شماره ۱/۱۲: ۹-۲۲.
- شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴). «سعدی در سلاسل جوانمردان»، *دوفصلنامه مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان*، دوره ۲، شماره ۲/۲: ۵-۱۶.
- شمس فخری، محمد (۱۳۸۹). *معیار جمالی و مفتاح ابواسحاقی*، تصحیح یحیی کاردگر، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- فصیح خوافی، احمد بن محمد (۱۳۸۶). *مجمل فصیحی*، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، ج ۲، تهران: اساطیر.
- کاشفی سبزواری، ملاحسین واعظ (۱۳۵۰). *فتوت‌نامه سلطانی*، تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۴). *آب و آیین* (جستارهایی در ادب و فرهنگ)، تبریز: آیدین.
- مجد همگر، هبه الله بن احمد (۱۳۷۵). *دیوان مجد همگر*، تصحیح احمد کرمی، تهران: ما.
- محجوب، محمدجعفر (۱۳۸۷). *ادبیات عامیانه ایران* (مجموعه مقالات درباره افسانه‌ها و آداب و رسوم مردم ایران)، به کوشش حسن ذوالفقاری، تهران: چشمه.
- نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۹). *هفت‌پیکر*، تصحیح بهروز ثروتیان، تهران: امیرکبیر.
- نیک‌منش، مهدی (۱۳۸۳). «تجلی مقام‌نویسی در بوستان سعدی»، *فصلنامه جستارهای نوین ادبی دانشگاه فردوسی مشهد*، سال ۳۷، شماره ۱۴۴: ۱۲۷-۱۴۳.

