

مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز
دوره بیست و پنجم، شماره سوم، پائیز ۱۳۸۵ (پیاپی ۴۸)
(ویژه‌نامه زبان و ادبیات فارسی)

جامعه‌ی آرمانی در نگاه فارابی و سعدی

دکتر نجف جوکار*
دانشگاه شیراز

چکیده

فارابی از پیشاهنگان فلسفه‌ی مدنی و طراح نظریه‌ی جامعه‌ی آرمانی در عالم اسلامی است. نگارنده بر آن است که دیدگاه‌های اجتماعی سعدی را با مبانی جامعه‌ی آرمانی وی بسنجد. فارابی مدینه‌ی فاضله را در چارچوب نظم کلی حاکم بر جهان ارزیابی می‌کند و هدف جامعه‌ی آرمانی را رسیدن به کمال انسانی و دستیابی به سعادت می‌داند. در این مدینه، پیامبر شایسته‌ترین فرد برای ریاست جامعه‌ی آرمانی است و در غیبت او نوبت به شخص دوم (امام) می‌رسد و چنانچه امام در جامعه نباشد، شورایی از فرزندان که دست کم یکی از آنها فیلسوف است جامعه را اداره می‌کند. اما سعدی به دنبال برقراری عدالت و رفع ستم است و هرکس به شرط دین‌ورزی و دادگری می‌تواند رئیس جامعه‌ی مطلوب وی شود. در این جامعه، وظیفه‌ی سلطان برقراری امنیت و آرامش و داد و دهش است.

واژه‌های کلیدی: ۱. مدینه‌ی فاضله ۲. پادشاه مطلوب ۳. رئیس مدینه‌ی فاضله ۴. سعدی ۵. فارابی.

۱. مقدمه

در منظومه‌ها و دیوان‌های شعر فارسی، جلوه‌هایی از نگرش اجتماعی و سیاسی به چشم می‌خورد؛ اما نمی‌توان انتظار داشت که این گونه برداشت‌ها با تعاریف، روش‌ها و معیارهای جامعه‌شناسی امروزی سازگار باشد. این ناهمگونی از جهاتی قابل بررسی است: اولاً جامعه‌شناسی نوین، بر پایه‌ی موازین اجتماعی کشورهای صنعتی پدید آمده است و از خاستگاهی متفاوتی برخوردار است؛ ثانیاً بازتاب وقایع اجتماعی، در پرده‌ی خیال شاعر تصاویر گوناگون پدید می‌آورد و گه‌گاه در ضمیر ناخودآگاه شاعر تبدیل به مضمون شعری می‌شود و پاره‌ای از مضامین، هیأتی نمادین می‌یابد و به صورت حکم کلی بر مصادیق و شواهد گوناگون قابل انطباق می‌گردد.

طرح مسائل اجتماعی در شعر و ادبیات بدان معنی نیست که شاعر در صدد تحلیل جامعه‌شناسانه‌ی وقایع باشد. پس شاعر نه جامعه‌شناس است، نه فیلسوف سیاسی و نه سیاستمدار، بلکه وی صیاد مضامین ادبی، تأمل برانگیز و زیبایی است که بتواند در عوالم خیال دستمایه‌ی پردازشی شاعرانه گردد.

با این همه شاید بتوان توجه شاعران به مسائل اجتماعی و روابط حاکم بر جامعه را جلوه‌ی دیگری از اندیشه‌ی سیاسی ایرانیان دانست و دست کم، دیوان‌های شعر را در ردیف منابع تحقیق اجتماعی نشان.

سعدی شیرازی در این زمینه از ستاره‌های درخشانی است که ابعاد اجتماعی سخنش جای درنگی ژرف‌کاوانه دارد. زندگی پر تب و تاب سعدی و بویژه مسافرت‌های دراز دامن و همنشینی با قشرهای گوناگون، دانش‌اندوزی، تأملات درونی، روح بلند و ذوق لطیف وی از یک سو و مشاهده‌ی اوضاع آشفته‌ی جامعه و مردم بلاکشیده‌ای که زیر

تیغ مغولان چشم به راه مرگ بودند از سوی دیگر، سبب شد که سعدی دردها را بسراید و بی قرار و ناآرام، زخمهای مزمن و عفن جامعه را بشکافد و برای درمان دردها چاره اندیشد؛ گرد از رخ ارزشهای فراموش شده فرونشاند و عاشقانه صلاهی نوع دوستی سردهد؛ دری از عالم تربیت به روی خلق بگشاید و با زورمداران از دادگری و احسان و فروتنی و درویش صفتی سخن راند؛ شراب عشق و شور و مستی را در کام تشنگان فروریزد و خمودان را جانی تازه بخشد؛ در غزل، شور عاشقانه و ترنم عارفانه سر دهد و لایه‌های تو در توی «من» انسانی را بازکاود. در گلستان ژرفبینانه وضع موجود را بنگرد و در بوستان راه و رسم پرکشیدن به سوی آرمان‌های والای انسانی و آسمانی را بیاموزد و به قول دکتر زرین کوب «گلستان سعدی برای خودش دنیایی است یا دست کم تصویری درست و زنده از دنیاست. سعدی در این کتاب (گلستان) انسان را با دنیای او و با همه‌ی معایب و محاسن و با تمام تضادها و تناقضهایی که در وجود او هست تصویر می‌کند... و گناه این تناقضها و زشتی‌ها هم بر او نیست، بر خود دنیاست. نظر سعدی آن است که در این کتاب انسان و دنیا را آنچنان که هست توصیف کند نه آنچنان که باید باشد.» (زرین کوب، ۲۴۷: ۱۳۷۲)؛ «اما بوستان خود دنیایی دیگر است، دنیایی است که آفریده‌ی خیال شاعر است و از این روست که در آن انسان چنانکه باید باشد، و نه آنگونه که هست، چهره می‌نماید.» (همان، ۲۴۸). از این سخن دکتر زرین کوب که دکتر غلامحسین یوسفی^۱ نیز با آن هم‌داستان است، چنین برمی‌آید که آرمان‌شهر سعدی در بوستان جلوه‌گر است. در این جا پرسش‌هایی مطرح است:

۱. آیا سعدی آگاهانه در صدد ترسیم مدینه‌ی فاضله بوده است؟ در این صورت از کدام الگو پیروی کرده است؟
 ۲. چارچوب نظری سعدی در ترسیم مدینه‌ی فاضله کدام بوده است؟
- برای دستیابی به پاسخ این پرسش‌ها، جا دارد که دیدگاه سعدی را با تفکرات اجتماعی و سیاسی فارابی، نخستین طراح مدینه‌ی فاضله در عالم اسلامی یعنی فارابی بسنجیم.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

پیش از بررسی اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی سعدی و مقایسه با آرمان‌شهر فارابی، جا دارد که در این باره نگاهی گذرا به کوششهای پژوهشگران برای نشان دادن دیدگاههای ایشان بیفکنیم.

مقاله‌های «شیخ سعدی و تصور او از یک جامعه‌ی آرمانی» نوشته‌ی نورالحسن انصاری، «جهان مطلوب سعدی در بوستان» نوشته‌ی دکتر غلامحسین یوسفی، «کشورداری و سیاست در نگرش سعدی» نوشته‌ی محمدتقی دانش‌پژوه، «سعدی و فلسفه‌ی زندگی» نوشته‌ی حیدر رقابی، «سعدی و امور اجتماعی» نوشته‌ی رضا شعبانی و «آیین مدیریت در نظر سعدی» نوشته‌ی منوچهر مظفریان، که همگی در مجموعه‌ی مقالات کنگره‌ی بزرگداشت هشتصدمین سال تولد شیخ سعدی، با عنوان «ذکر جمیل سعدی»^۲ آمده است، هر کدام بیانگر گوشه‌ای از دیدگاه‌های اجتماعی سعدی است. همچنین هانری ماسه بخشی از کتاب «تحقیق درباره‌ی سعدی» را با عنوان «مرد اجتماعی» به این موضوع اختصاص داده است. گفتنی است شمار کتب و رسائل فارابی نیز به بیش از پنجاه عنوان می‌رسد (مهاجرنیا، ۷۶: ۱۳۸۰) و در سال‌های اخیر برخی از آنها به فارسی ترجمه شده است. از جمله: «آراء اهل مدینه‌ی فاضله» که با عنوان «اندیشه‌های اهل مدینه‌ی فاضله» به وسیله‌ی سید جعفر سجادی ترجمه شده است (فارابی، ۱۳۶۱). کتاب السیاسة المدنیة یک بار به وسیله‌ی مشارالیه (فارابی، ۱۳۷۱) و بار دیگر به قلم حسن ملک شاهی ترجمه و به چاپ رسیده است (فارابی، ۱۳۷۶). البته آقای ملک شاهی افزون بر ترجمه، به شرح و تفسیر متن و تفسیر معانی لغات و اصطلاحات نیز پرداخته است. دیگر رسائل فارابی که به فارسی ترجمه شده است عبارتند از: موسیقی الکبیر، المله، السیاسة و احصاء العلوم که جزئیات کتابشناختی آنها به همراه دیگر مواردی که هنوز ترجمه نشده و به زبان عربی به چاپ رسیده است، در کتاب «اندیشه‌ی سیاسی فارابی» دیده می‌شود (مهاجرنیا، ۳۷۳ و ۳۶۱: ۱۳۸۰).

اما از میان آثار فارابی، آنچه بیشتر به اندیشه‌ی سیاسی و به ویژه موضوع مدینه‌ی فاضله مربوط است، کتاب‌های «اندیشه‌های اهل مدینه‌ی فاضله»، «سیاست المدنیة»، «فصول المنتزعه» و «تحصیل السعادة» می‌باشد. شباهت سیاست المدنیة و اندیشه‌های اهل مدینه‌ی فاضله به اندازه‌ای است که گویی هر دو یک اثر است.

افزون بر نشر کتاب‌های فارابی در سال‌های اخیر، پژوهش‌هایی درباره‌ی اندیشه‌ی سیاسی و مدنی وی در داخل و

خارج از ایران صورت گرفته که برخی از آنها بدین شرح است: «فارابی مؤسس فلسفه‌ی اسلامی» که به وسیله‌ی رضا داوری نوشته شده است و در سلسله انتشارات انجمن فلسفه‌ی ایران در سال ۱۳۵۶، و در نوبت دوم با عنوان «فارابی» در سلسله انتشارات طرح نو در سال ۱۳۷۴ به چاپ رسیده است.

کتاب «اندیشه‌ی سیاسی فارابی» که پیش از این نیز بدان اشاره شد، از دیگر پژوهش‌هایی است که به وسیله‌ی محسن مهاجرنیا صورت گرفته و در سلسله انتشارات بوستان کتاب قم، در سال ۱۳۸۰ به چاپ رسیده است. نویسندگان تاریخ فلسفه از جایگاه رفیع و تأثیر عمیق فارابی در پیدایی و سیر تحول اندیشه‌ی فلسفی و سیاسی در عالم اسلامی غافل نبوده‌اند، بنابراین هر جا سخن از تطور اندیشه‌ی فلسفی ایران است، از فارابی نیز یاد شده است. از جمله هانری کربن، صفحات ۲۲۴ تا ۲۳۵ تاریخ فلسفه‌ی اسلامی را به فارابی اختصاص داده است (کربن، ۲۲۴ و ۲۳۵: ۱۳۷۷). همچنین حنالفخوری در تاریخ فلسفه در جهان اسلامی از صفحه ۳۹۵ تا ۴۴۸ به بررسی آراء و اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی فارابی پرداخته است. افزون بر این، ابراهیم مدکور در جلد اول تاریخ فلسفه در اسلام، مقاله‌ای با عنوان فارابی درج نموده و به طرح دیدگاه‌های فلسفی و سیاسی و اجتماعی فارابی پرداخته است (شریف، ۶۲۹: ۱۳۶۲). در کتاب تاریخ فلسفه‌ی اسلامی زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، مقاله‌ای با عنوان «فارابی» به قلم بیورا ال بلاک منتشر گردیده است. در منابع لاتین این مقاله، به فهرستی از تحقیقات انجام شده درباره‌ی فارابی اشاره شده است (نصر، ۱۳۸۳).

ماجد فخری در کتاب سیر فلسفه در جهان اسلام، ضمن بررسی سیر تکاملی مکتب نوافلاطونی اسلامی، ابتدا به فارابی و سپس به ابن سینا پرداخته است. این فصل به وسیله‌ی سید مصطفی محقق داماد به فارسی ترجمه شده است (فخری ماجد، ۱۲۴: ۱۳۷۲).

ذبیح‌الله صفا در کتاب تاریخ علوم عقلی در عالم اسلامی، ضمن برشمردن فلاسفه در گستره‌ی تمدن اسلامی، فصلی را نیز به شرح آثار و اندیشه‌های فارابی اختصاص داده است (صفا، ۱۷۹: ۱۳۷۱).

در عناوین یاد شده، آراء فلسفی و اندیشه‌های اجتماعی فارابی و یا نگرش‌های اجتماعی سعدی جداگانه بررسی شده است و در برخی موارد، نویسندگان به مقایسه‌ی آراء فارابی با حکمای یونانی و یا فلاسفه‌ی بعد از وی همت گماشته و تأثیر فارابی بر فلاسفه و حکمای بعد از خود را بررسی نموده‌اند؛ اما هیچ کدام به بررسی تطبیقی آراء سعدی و فارابی نپرداخته‌اند.

نگارنده نیز ضمن ارج نهادن به پژوهش‌های دانشوران، اذعان دارد که نگرش فارابی مبتنی بر اندیشه‌ی فلسفی و برخی استنباط‌های تأویلی از آموزه‌ها و نصوص دینی است و انتظار ندارد که دیدگاه‌های وی که از منطقی ریاضی‌وار پیروی می‌کند، با برداشت‌های ذوقی و شاعرانه‌ی سعدی قابل انطباق باشد؛ اما می‌توان با مقایسه‌ی معیارهای آرمان شهر فارابی و آثار دانشورانی چون سعدی که درد آشنای معضلات اجتماعی بوده‌اند و ذهن و ضمیرشان هیچ گاه از دغدغه‌ی نان و جان مردم خالی نبوده است و بررسی و تطبیق آنها، کوشش ایشان را در افکندن طرحی نو و جامعه‌ای پیراسته از نابخردی و نامردمی و مبتنی بر حکمت، سعادت، حق دوستی، عدالت‌جویی، احسان و مردم‌نوازی هرچه بیشتر نموده آید.

۳. سعدی و فارابی

«ابونصر محمدبن محمد بن طرخان بن اوزلغ معروف به فارابی در حدود سال ۲۵۷ هـ/ ۸۷۰م در شهر فاراب که همان اترار امروز باشد از بلاد ترکستان متولد شد و در همان زادگاه خود به کسب دانش پرداخت. در فراگرفتن زبان‌های دیگر قدرتی عجیب داشت... او به قصد بغداد از دیار خود پای بیرون نهاد. وقتی به پایتخت خلافت رسید نزد ابوبشر بن متی به تحصیل پرداخت... فارابی در بغداد صرفاً به تحصیل منطبق پرداخت. از بغداد به حران رفت و در حلقه‌ی درس یوحنا بن میلان نشست... اقامت او در حران به طول نینجامید؛ بار دیگر به بغداد برگشت و پس از آنکه در علم منطق استادی یافت همه‌ی وقت خود را وقف فلسفه کرده به سال ۳۳۰ هـ به دمشق رفت و به سیف‌الدوله حمدانی، حاکم حلب، پیوست و در زمره‌ی علمای دربار او درآمد و در حمله‌ی سیف‌الدوله به حلب همراه او بود و در

همین سفر وفات او به سال ۳۳۸ هـ در [حدود] هشتاد سالگی در دمشق اتفاق افتاد. (الفخوری، ۳۹۵: ۱۳۶۷).^۳

آقای رضا داوری نویسنده کتاب فلسفه‌ی مدنی فارابی، ضمن بررسی آثار مختلف سیاسی و فلسفی فارابی، وی را مؤسس فلسفه‌ی سیاسی اسلامی دانسته است (داوری، ۵۰: ۱۳۵۴). همچنین، مهمترین آثار سیاسی و اجتماعی وی را این گونه می‌شمارد: ۱. کتاب آراء اهل المدینه‌ی الفاضله، ۲. کتاب السياسات المدینه، ۳. کتاب فی الاجتماعات المدنیة، ۴. کتاب جوامع السیاسة، ۵. فصول المدنی، ۶. تحصیل السعاده، ۷. وصایا یعم نفعها، ۸. تلخیص النوامیس، ۹. کتاب المله، ۱۰. فلسفه‌ی افلاطون (همان، ۵۹).

فارابی در دوران شکوفایی تمدن اسلامی بالیده است؛ در فضایی پررونق که در آن از مدت‌ها قبل در یک خیزش فرهنگی و علمی، کتاب‌ها و رساله‌های یونانی، سریانی و پهلوی به عربی ترجمه می‌شد و زمینه را برای برخورد اندیشه‌ها فراهم می‌ساخت. وی در چنین فضایی، نه تنها مرزهای دانش مسلمین را در نوردید، بلکه به شرح و تفسیر اندیشه‌های فلسفی یونان نیز پرداخت و در جهت روشنگری و نزدیک ساختن آراء و اندیشه‌های ارسطو و افلاطون کوششی فراوان نمود. تقلید صرف و کورکورانه از اندیشه‌های یونانی وی را قانع نساخت و با تکیه بر بنیان‌های اندیشه‌ی اسلامی به نقد فلسفه‌ی یونانی همت گماشت و به عنوان فیلسوفی صاحب مکتب شهره گشت. «فارابی برای اسلام فلسفه‌ای بنیان نهاد که قائم به ذات خود است؛ نه رواقی نه مشائی و نه نوافلاطونی، بلکه پدیده‌ی تازه‌ای است که از همه‌ی این مدارس تأثیر پذیرفته و از این منابع سیراب شده ولی روح آن روح اسلام است.» (الفخوری، ۴۴۷-۴۴۶: ۱۳۶۷). با اینکه در پیرانه‌سری از حمایت سیف‌الدوله‌ی حمدانی برخوردار بود، اما روح بلند و مناعت طبع وی عزت‌گزینی را بر حاشیه‌نشینی دربار ترجیح می‌داد. «اعراض او از امور دنیوی به حدی رسید که با آنکه سیف‌الدوله که شیفته‌ی علم او شده و به مقام ارجمندش پی برده بود، برایش از بیت‌المال حقوق بسیار تعیین کرده بود، به چهاردرهم در روز که با آن سد جوع می‌کرد قناعت می‌ورزید.» (همان، ۳۹۶).

اندیشه‌ی سیاسی فارابی جدا از اندیشه‌ی فلسفی او نیست؛ زیرا در سیاست نیز فارابی به دنبال یافتن مبانی فلسفی سیاست بود و به جنبه‌های نظری آن بیشتر علاقه نشان می‌داد. «آموزه‌های دینی بویژه اصول و مبانی آن از جمله توحید، نبوت، در فلسفه و اندیشه‌ی فارابی جایگاهی ویژه دارد.» (همان، ۴۱۱ و ۴۴۵). اما در روزگار سعدی فلسفه از رونق افتاده بود و تنها جرقه‌هایی از آن در اندیشه‌های اشراقی جلوه‌گری می‌کرد. به جای فلسفه، عرفان و تصوف میدان‌دار عرصه‌های فکری گشته بود و در ضمیر اهل نظر، برای اندیشه‌های کلامی نیز حوصله‌ی چندانی باقی نمانده بود. فقه و حدیث و تاریخ که بر پایه‌ی نقل استوار بود، خواهان بیشتری داشت و با آمدن مغولان در بسیاری از شهرها به یکباره بازار علم و دین و فرهنگ از رونق افتاد، بنابراین سعدی در ماتم انسان و انسانیت از دست رفته نشست. فضای حاکم بر مدارس نظامیه و مستنصریه‌ی بغداد که سعدی را در دامن خود پرورده بود، با فلسفه سازگار نبود. بدیهی است که سعدی نیز گرایشی به فلسفه پیدا نکرد، اما شریعت‌مداری و توجه به اخلاق درویشی از لابلای سخنش پیداست. او مانند فارابی نه بر مسند وزارت تکیه زد و نه فرمانی صادر کرد. به جای مکتب فلسفی، در سخن صاحب سبک بود.^۴

دوران‌دیشی سعدی در امور اجتماعی با شریعت همساز است و از روش عیاران و منش جوانمردان و اهل فتوت مایه می‌گیرد.^۵ فارابی نیز بر آن بود که پیوند میان فلسفه و دین و یا به تعبیر دیگر، شناخت عقلانی و وحیانی را در آثار خود جلوه‌گر سازد.

هرچند اندیشه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی مدنی فارابی در نوشته‌های گوناگون فلسفی و سیاسی وی تبلور یافته است، اما دو کتاب او یعنی «آراء اهل المدینه‌ی الفاضله» و «سیاسة المدینه» در این باره برجستگی بیشتری دارند. بنابراین در نوشته‌ی حاضر بیشتر به مطالب این دو کتاب که شباهت بسیار نزدیکی به هم دارند، اشاره خواهد شد. تاریخ دقیق نگارش این دو کتاب مشخص نیست. نویسنده‌ی کتاب «فارابی مؤسس فلسفه‌ی اسلامی» نیز پس از بحث درباره‌ی آثار سیاسی فارابی، سرانجام فرض را بر این می‌نهد که سیاسة المدینه پیش از آراء اهل المدینه‌ی الفاضله نوشته شده باشد (داوری، ۷۱: ۱۳۵۴). در بین آثار سعدی نیز بوستان مورد بررسی واقع می‌شود؛ زیرا جلوه‌های آرمان‌خواهی بیشتر در این مثنوی نمایانتر است. البته سعدی هیچ‌گاه تعبیر آرمان‌شهر یا مدینه‌ی فاضله را به کار نبرده است و این تنها حاصل

استنباط مرحوم دکتر زرین کوب و مرحوم دکتر یوسفی است.

۴. آرمان شهر در نگاه فارابی

هرچند، فلاسفه‌ی یونانی و بویژه افلاطون برای نخستین بار از مدینه‌ی فاضله و ساختار آن سخن گفته‌اند، اما با نگاهی به آموزه‌های دینی پیامبران و اندیشه‌های مصلحان اجتماعی می‌توان دریافت که هرکدام در عصر خود، در کار ساختن جامعه‌ی آرمانی بوده‌اند.

در دوره‌ی اسلامی، قرآن کریم بیش از هر متن و اثر دیگر در ترسیم جامعه و انسان‌آرمانی راهکار عملی نشان داده است. همه‌ی تلاش نبی اکرم(ص) در طول سالیان پس از هجرت، صرف ایجاد جامعه‌ای نمونه گشت. قرآن کریم از این جامعه به «امت وسط» یاد می‌کند: «و کذلک جعلناکم امه وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیداً» (بقره، ۱۴۳).

با فاصله گرفتن امت اسلامی از عصر نبوت و افتادن حکومت به چنگ خلفاء بنی‌امیه و بنی‌عباس و سلاطین جور که در عمل به سوی زنده کردن نظام ضد ارزشی عصر جاهلی و یا اشرافیت شاهان ایرانی و رومی گام برمی‌داشتند، آرمان‌خواهی در زیر حجابهای ستبر بیداد و افزون‌طلبی و نژادپرستی و برتری‌جویی قومی گم گشت و از آن پس فرزندان به ناچار نه در عالم واقع، بلکه در خلوت خیال خود به دنبال مدینه‌ی فاضله می‌گشتند.

بیشتر متفکران، فارابی را مؤسس فلسفه‌ی سیاسی اسلامی می‌دانند (داوری، ۵۰: ۱۳۵۴). وی در قرن چهارم هجری با بهره‌گیری از کتابهای افلاطون مانند جمهوری، نوامیس، سیاست و فلسفه و نیز کتاب سیاست ارسطو و نوشته‌های نوافلاطونیان و همچنین آموزه‌های اسلامی، مدینه‌ی فاضله‌ی خود را با طرحی نو و متفاوت پایه‌ریزی کرد. بر خلاف افلاطون که تنها از مدینه‌ی فاضله سخن گفته است، فارابی ویژگی‌های مدینه‌ی جاهله، فاسقه، متبدله یا ضاله و ... را نیز برشمرده است.

وی مدینه‌ی فاضله‌ی خود را در چارچوب نظامی کلی عرضه می‌دارد که عالم ملک و ملکوت، زمین و آسمان، اجزاء و عناصر عالم، انسان، قوا و غرائز درونی آن با هم هماهنگند و حتی انطباقی سازمان یافته و مشابه نیز دارند. همچنان که نظام عالم بر بنیان حکمت و عدالت استوار است، مدینه‌ی فاضله نیز ساختاری عادلانه و حکیمانه دارد و زیر نظر یک حکیم اداره می‌شود. در رأس نظام عالم، ذات باری تعالی قرار دارد. «او از همه نقائص بری بود و هرچه جز او است از نقصی از نقائص خالی نیست... پس وجود او افضل و اقدم وجودات بود... و از جهت کمال وجود در بالاترین مراتب بود...» (فارابی، ۷۳: ۱۳۶۱).

«فارابی از واحد یا علت اولی به سوی عقول دهگانه پیش می‌رود و از این عقول دو عالم ارض و سماء صادر شده است. افلاک او را عقول مدبری به حرکت درمی‌آورند و طبیعت با کون و فسادش تابع این عقول است. یکی از این عقول یعنی عقل فعال بر نفس تسلط دارد. سیاست و اخلاق نیز از این قاعده مستثنی نیستند؛ زیرا سعادت که آدمیان در جستجوی آنند تنها از طریق اتصال و اتحاد با عالم سماوی به وجود می‌پیوندد. مدینه‌ی فاضله فارابی تنها به همین غایت متوجه است.» (میان محمد، ۶۶۰، ۱۳۶۲).

۵. ویژگی‌های رئیس مدینه‌ی فاضله در نظر فارابی

«فارابی فیلسوفی غایت‌گراست و جهت‌گیری منظومه‌ی فکری او و همه‌ی اجزای فلسفه‌ی وی بر اساس غایات استوار شده است.» (مهاجرنیا، ۱۴۱: ۱۳۸۰). وی غایت فلسفه‌ی خود را بر معرفت خالق بنا نهاده است و در سیاست نیز به چهار عنصر غایی که عبارتند از کمال، سعادت، فضیلت و خیر می‌اندیشد (همان، ۱۴۳). رئیس مدینه‌ی فاضله وظیفه دارد که برای تحقق این عناصر چاره‌اندیشی کند. وی «کسی است که به یاری هیچ کس نیازمند نیست. علوم و صناعات، ملک بالفعل اوست و از طرف هیچ‌کس و از هیچ جهت به راهنمایی محتاج نیست... خداوند تبارک و تعالی به وسیله‌ی عقل فعال به او الهام می‌بخشد. چنین انسانی چون روحش کامل و با عقل فعال به صورتی که تشریح شد

متحد است در کامل‌ترین مرتبه‌ی انسانیت و عالی‌ترین مقام رحمت و عنایت قرار دارد.» (میان محمد، ۱۷۴-۱۷۳): ۱۳۶۵). پیداست که در نظر فارابی، رئیس مدینه‌ی فاضله در وهله‌ی اول کسی است که شایستگی برخورداری از وحی الهی را داراست. به تعبیر دیگر، حکیم بودن چنین فردی در حد متعارف و معمول آن کافی نیست؛ بلکه افزون بر عقل و حکمت نیازمند وحی الهی است. این رئیس، دوازده ویژگی دارد که به طور خلاصه عبارتند از: «تام الاعضاء، خوش فهم و سریع‌التصور، قوی حافظه، زیرک و هوشمند، خوش‌بیان، دوستدار تعلیم، غیر آژمند به خوردن و نوشیدن و شهوت‌رانی، دوستدار راستی و راستگویان، بزرگ نفس، دوستدار کرامت، بی‌توجه به مال دنیا، دوستدار دادگری، دادگران و دشمن ستم و بیدادگران و دارای اراده‌ی راسخ.» (فارابی، ۲۷۴-۲۷۲: ۱۳۶۱). فارابی خود می‌داند که «البته اجتماع همه‌ی این خصلتها در یک انسان بسی دشوار است.» (همان، ۲۷۴) و با ختم نبوت، تحقق مدینه‌ی فاضله نامیسر است؛ پس بر آن می‌شود که ویژگی‌های جانشین یا قائم مقام رئیس اول را تعریف کند. به نظر وی رئیس دوم (قائم مقام رئیس اول) باید از شش ویژگی برخوردار باشد که عبارتند از:

۱. حکیم باشد.
 ۲. به شرایع، سنت‌ها و روش‌های رؤسای اول آگاه باشد و همچنین پاسدار آن شرایع باشد.
 ۳. نسبت به موضوعاتی که در مورد آنها از شریعت پیش از او حکم و قانونی نمانده است، قوه‌ی ادراک و استنباط داشته باشد.
 ۴. بتواند احکام اموری را که در جریان حوادث و مرور زمان پیش می‌آید و برای پیشوایان گذشته پیش آمد نکرده است، به خوبی استنباط نماید.
 ۵. از راه گفتار و بیان نیکو، قدرت ارشاد و هدایت داشته باشد.
 ۶. تن او در مباشرت اعمال جنگی به خوبی مقاوم باشد (همان، ۲۷۶-۲۷۵).
- همچنین فارابی معتقد است که در صورت یافت نشدن شخصی که ویژگی‌های یاد شده را داشته باشد، می‌توان دو یا چند نفر را که در مجموع دارای این ویژگی‌ها هستند به ریاست مدینه گماشت، به شرط اینکه یکی از آنها حکیم باشد و در غیر این صورت نظام مدینه به سوی تباهی می‌رود.^۷
- جانشینان رئیس اول نیز افزون بر پاسداری از شریعت و سنتی که از رئیس اول به جا مانده، باید از نیروی عقل و خرد و استنباط و اجتهاد شخصی برای تفسیر، تبیین و تأویل شریعت و یافتن پاسخ برای پرسش‌های جدید بهره گیرند (مهاجرنیا، ۲۴۲: ۱۳۸۰).

۶. رئیس حکومت و ویژگی‌های آن در نظر سعدی

پیش از حمله‌ی مغول، تنها روش حکومتی که ایرانیان به چشم دیده بودند، حکومت استبدادی بود که یا به ضرب شمشیر و یا به حکم وراثت به کسی می‌رسید؛ بنابراین هیچگاه مردم در انتخاب حکومت نقشی نداشتند. سعدی نیز در آن روزگار، اگر از حکومت سخن گفته، تصویر حکومت استبدادی را پیش چشم داشته است. ناچار سخن درباره‌ی چگونگی شکل‌گیری جامعه‌ی آرمانی و بر سر کار آوردن پادشاه دلخواه را رها می‌کند و با ذکر ویژگی‌های پادشاه مطلوب و همچنین نشان دادن بی‌رسمی‌های امیران بیدادگر، صفات ثبوتی و سلبی آرمان‌شهر خود را بیان می‌دارد. سعدی همانند فارابی برای تغییر حاکم ستمگر و جایگزینی امیر عادل، اقدامی عملی انجام نداده؛ بلکه برای اصلاح وضع موجود، نکته‌ها گفته و پندها داده است. با اینکه در عدالت‌جویی فارابی نمی‌توان تردید روا داشت اما وی بیشتر به سعادت و فضیلت و خیر و راه‌های دست‌یابی بدان و سرانجام، کمال فرد و جامعه می‌اندیشد و راه‌های رسیدن به کمال را نشان می‌دهد؛ و گویی که تناقضی بین کمال‌جویی و عدالت‌خواهی نمی‌بیند؛ اما سعدی به جای اینکه به جنبه‌های نظری حکومت بپردازد ضمن اینکه مشتاقانه خواهان سعادت و کمال آدمیان است؛ به نیاز فوری مردم، یعنی عدالت می‌اندیشد؛ عدالتی که در روابط اجتماعی و تعامل عامه‌ی مردم با یکدیگر نیز جای آن خالی است. «اساس عالم مطلوب سعدی عدالت است و دادگستری، یا به تعبیر او نگهبانی خلق و ترس خدای، به همین سبب نخستین و مهمترین باب کتاب خود (بوستان) را بدین موضوع اختصاص داده است.» (سعدی، ۲۰: ۱۳۶۹).

تعبیری که سعدی برای فرمانروا، والی و یا حاکم به کار می‌برد بیشتر «پادشاه»، «سلطان» و «ملک» است. پادشاه واژه‌ای ایرانی است و یادآور نظام شاهنشاهی ایران پیش از اسلام است؛ اما سلطان و ملک، واژه‌هایی عربی است و بار معنایی ویژه‌ی خود را دارد. سعدی از مردم، به لفظ «رعیت» یاد می‌کند. واژه‌ی رعیت از «رعی» به معنی چریدن ریشه می‌گیرد و رابطه‌ی پادشاه و مردم، یادآور چوپان و گله است. این مفهوم در منابع اسلامی نیز پیشینه دارد^۱ و برخی از پیامبران، از جمله حضرت موسی و پیامبر اسلام (ص) بخشی از عمر خود را به چوپانی گذرانده‌اند و گویی که گله‌بانی آزمونی برای پاسداشت حقوق زیردستان بوده است.

یکی از بهترین تصویرها برای نشان دادن پیوند سلطان و رعیت، حکایتی است در باب اول بوستان که خلاصه‌ی آن چنین است: «دارای فرخ سروش» یعنی داریوش هخامنشی روزی در شکارگاه از همراهان جدا می‌ماند. یکی از گله‌بانان وی که شاه را از دور می‌بیند سر از پای نشناخته آغوش می‌گشاید و به استقبالش می‌شتابد. پادشاه به گمان اینکه مبادا یکی از دشمنان باشد، کمان می‌کشد که او را از پای درآورد؛ اما چوپان بی‌چاره سراسیمه فریاد می‌کشد که من در این مرغزار، نگهبان اسبان شاهم. «ملک را دل رفته آمد به جای» و تبسم‌کنان می‌گوید بخت با تو یاری کرد «وگر نه زه آورده بودم به گوش» در اینجا گله‌بان، شاه را اندرز می‌دهد که زبینه نیست «که دشمن نداند شهنش ز دوست» و یادآور می‌شود که:

| | |
|-------------------------------|------------------------------|
| مرا بارها در حضر دیده‌ای | ز خیال و چراگاه پرسیده‌ای |
| کنونت به مهر آمدم پیشباز | نمی‌دانیم از بداندیشش باز |
| توانم من ای نامور شهریار | که اسبی برون آرم از صد هزار |
| مرا گله‌بانی به عقل است و رای | تو هم گله‌ی خویش داری بی‌پای |
| در آن تخت و ملک از خلل غم بود | که تدبیر شاه از شبان کم بود |

(همان، ۳۰)

فارابی بیش از هر چیز بر دانایی، حکمت، تیزهوشی، پارسایی، پرهیزگاری و قدرت هدایت رئیس مدینه‌ی فاضله پای می‌فشارد. در حالی که سعدی با توجه به شرایط حاکم بر جامعه‌ی روزگار خود و بویژه حضور و اقتدار مغولان، می‌داند که یافتن فرمانروایی با چنین ویژگی‌ها نزدیک به محال است؛ بنابراین به جای چشم‌داشت دانایی، پارسایی و فرزاندگی از حاکمان، بر آن است که ایشان را با رعیت بر سر مهر آورد و حس نوعدوستی و ترحم را در دلشان زنده کند و عدل و احسان، اساسی‌ترین درخواست سعدی از حکومت است. بی‌راه نیست اگر بگوییم سعدی به آیه‌ی «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان» (نحل، ۹۰) نظر داشته است. افزون بر عدل و احسان، صفات دیگری را شایسته‌ی سلطان مطلوب و آرمانی می‌داند که در اینجا به اهم آنها اشاره می‌شود:

۱.۶. درویش صفتی

رئیس مدینه‌ی فارابی، دوستدار راستی، حکمت، فضیلت و داد... است و شاید اوضاع زمانه و ضعف و زبونی خلفای عباسی در قرن چهارم^۲ وی را بر آن داشته است که بیش از هر چیز بر هوشمندی، شجاعت و سلحشوری رئیس مدینه تأکید ورزد. اما سعدی در روزگار خود شاهد قدرت‌طلبی لجام گسیخته‌ی مغولان و ایلخانان است و آرزو دارد که قدرت وحشیانه‌ی آنان به گونه‌ای مهار شود و شاید مناسب‌ترین راه، ترغیب شاه به درویش‌صفتی بوده است. گفتنی است که وی هیچگاه هوادار عزت‌نشینی و انزواطلبی فرمانروایان نیست؛ بلکه خواهان رهایی سلطنت از کبر و غرور و فزون‌خواهی است:

| | |
|-------------------------------|------------------------------|
| ز خاک آفریدت خداوند پاک | ز خاک آفریدت کن چو خاک |
| حریص و جهان‌سوز و سرکش مباش | ز خاک آفریدت آتش مباش |
| ... بزرگان نکردند در خود نگاه | خدا بینی از خویشتن بین مخواه |
| بزرگی به ناموس و گفتار نیست | بلندی به دعوی و پندار نیست |
| تواضع سسر رفعت افرازدت | تکبر به خاک اندر اندازدت |

به گردن فتد سرکش تندخوی بلندیست بایسد بلندی مجبوی
(سعدی، ۹۴-۹۳: ۱۳۶۹)

گویا سعدی «در اخبار شاهان پیشینه» خوانده است که اتابک تکه پس از سالها حکومت و مردم‌نوازی، بر آن می‌شود که ملک‌داری را فروگذارد و در کنجی به عبادت نشیند. یکی از صاحب‌دلان که سعدی او را «داناى روشن‌نفس» می‌نامد از این آهنگ تکه بر آشفته می‌شود و ضمن بازداشتن وی از این تصمیم، او را به ادامه‌ی حکومت و رفتار درویشانه فرا می‌خواند و گوشزد می‌کند که:

تو بر تخت سلطانی خویش باش به اخلاق پاکیزه درویش باش
(سعدی، ۳۲)

۲.۶. احسان و نیکی به خلق

هرچند مردم‌نوازی آرامش درونی به همراه دارد، اما رویکرد بیرونی آن گشایش کار خلق و سپاسگزاری عملی در برابر فضل الهی است؛ بنابراین باب دوم بوستان، ویژه‌ی احسان و نیکی به خلق می‌شود. البته نباید چنین پنداشت که سعدی احسان و نیکی به خلق را مطلق انگاشته است؛ بلکه وی باور دارد که برخی شایسته‌ی احسان نیستند و نیکی کردن در حق آنان، چه بسا جفا به دیگران باشد:

بگفتیم در باب احسان بسی ولیکن نه شرط است با هر کسی
بخور مردم آزار را خون و مال که از مرغ بد، کنده به پر و بال
مبخشای بر هر کجا ظالمی است که رحمت بر او جور بر عالمی است
هر آنکس که بر دزد رحمت کند به بازوی خود کاروان می‌زند
جفاپیشگان را بده سر به باد ستم بر ستم‌پیشه عدل است و داد
(همان، ۷۵)

۳.۶. تأمین امنیت

در طول تاریخ، کمترین چشم‌داشت مردم از حکومتها، برقراری امنیت فردی و اجتماعی بوده است. در گيرو دار حمله‌ی مغول، سرزمین فارس چندین سال از تعرض مصون ماند و به تدبیر اتابکان سلغری پای مغولان به این سرزمین باز نشد. سعدی چندین بار اقدام اتابک ابوبکر سعد را در این باره ستوده است؛ از جمله:

سکندر به دیوار رویین و سنگ بکرد از جهان راه یاجوج تنگ
تو را سد یاجوج کفر از زر است نه رویین چو دیوار اسکندر است
(همان، ۱۶)

و یا در ستایش امیری دادگر و دوراندیش گوید:
در آن ملک، قارون برفتی دلیر که شه دادگر بود و درویش، سیر
نیامد در ایام او بر دلی نگویم که خاری، که برگ گلی
(همان، ۳۷)

اگر در تأمین امنیت و آسایش جامعه سودی باشد، تنها نصیب مردم نیست بلکه حکومت بیش از مردم از آن بهره می‌برد؛ بنابراین سعدی از پادشاه می‌خواهد که دست کم، به خاطر خود مال و جان رعیت را پاس دارد؛ از جمله:

رعیت نشاید به بیداد کشت که مر سلطنت را پناهند و پشت
مراعات دهقان کن از بهر خویش که مزدور خوشدل کند کار بیش
(همان، ۱۹)

پادشاه در برابر انواع مالیات و باج و خراج که گاه و بیگاه از مردم می‌گیرد، وام‌دار آنان است:
چو دشمن خر روستایی برد ملک باج و ده یک چرا می‌خورد
مخالف‌خرش برد و سلطان خراج چه اقبال مانند در آن تخت و تاج

رعیت درخت است اگر پروری
 به بی‌رحمی از بیخ و بارش مکن
 به کام دل دوستان بر خوری
 که نادان کند حیف بر خویشتن
 (همان، ۲۹)

۴.۶. هوشیاری سلطان

سعدی در این باره با فارابی همداستان است. سلطان باید بر احوال رعیت، رفتار کارگزاران با مردم، چگونگی گرفتن مالیات و مانند آن آگاه باشد و در هر زمینه چاره‌اندیشی کند:

ملک‌داری با دیانت باید و فرهنگ و رای
 پادشاهان پاسبانانند، خفتن شرط نیست
 مست و غافل کی تواند، عاقل و هشیار باش
 یا مکن! یا چون حراست می‌کنی بیدار باش
 (سعدی، ۸۲۹: ۱۳۶۳)

و یا:

حرام است بر پادشه خواب خوش
 چو باشد ضعیف از قوی بارکش
 (همان، ۳۶)

و حتی از سلطان می‌خواهد که در جایی خانه سازد که فریاد دادخواهان ستم‌دیده را بشنود.^{۱۰}
 تو کی بشنوی ناله‌ی دادخواه
 به کیوان برت کله‌ی خوابگاه
 (همان، ۳۰)

۵.۶. انتقادپذیری سلطان

حاکم با شنیدن سخن مخالفان، باید کاستیها را برطرف سازد؛ زیرا دوستان همه‌چیز را به دیده‌ی خشنودی می‌نگرند. چه بسا شنیدن حرف جاهلان بر سخن عاقلان برتری داشته باشد:

ز دشمن شنو سیرت خود که دوست
 ... ترش روی بهتر کنی سرزنش
 هر آنچ از تو آید به چشمش نکوست
 که یاران خوش طبع شیرین منش
 (همان، ۴۶)

و بویژه هنگامی که می‌بیند مشتی چاپلوس و تملق‌گو، چشم و گوش سلطان را از بزرگ‌نمایی و ستایش‌های دروغین پرکرده‌اند و مجال دیدن و درک حقایق تلخ جامعه را به وی نمی‌دهند و از این بدتر حتی زشتی‌ها و ناراستی‌ها را در چشم او زیبا و پرپها جلوه می‌دهند، بر می‌خروشد و هشدار می‌دهد:

بدان کی ستوده شود پادشاه
 چه سود آفرین بر سر انجمن
 که خلقش ستایند در بارگاه
 پس چرخه نفرین‌کنان پیرزن
 (همان، ۴۶)

و یا:

به گمراه گفتن نکو می‌روی
 هر آنکه که عیبت نگویند پیش
 جفایی تمام است و جوری قوی
 هنردانی از جاهلی، عیب خویش
 (همان، ۴۷)

گرمن سخن درشت نگویم تو نشنوی
 حق گوی را زبان ملامت بود دراز
 بی‌جهد از آینه نبرد زنگ صیقلی
 حق نیست این‌چه گفتیم؟ اگر هست گوبلی
 (همان، ۷۵۶)

و سرانجام پس از تأکید فراوان بر انتقادپذیری سلطان می‌گوید:

بگوی آنچه دانی که حق گفته به
 طمع بند و دفتر ز حکمت بشوی
 نه رشوت ستانی و نه عشو ده
 طمع بگسل و هر چه داری بگوی
 (سعدی، ۳۰: ۱۳۶۹)

۶.۶. دین‌مداری

سعدی و فارابی از سرچشمه‌های حکمت و معرفت دینی سیراب گشته‌اند و بدین روی، تار و پود اندیشه و سخن هردو با معارف دینی در هم تنیده است. فضیلت، کمال، سعادت و خیر که فارابی از آن دم می‌زند یا داد و دهش و توفیق خیر و تواضع و درویش صفتی که دلخواه سعدی است، همگی ریشه در آموزه‌های دینی دارد و سنجیدن آن با نگرشی برون‌دینی آسان نیست. هرچند سخن ستایش‌آمیز سعدی درباره‌ی ممدوح خود، ابوبکر سعد زنگی که در دیباچه‌ی کتاب نشسته است، خالی از اغراق شاعرانه نیست، اما به همه حال آنچه درباره‌ی او گفته و یا به دعا برایش خواسته است، جلوه‌ای از آرمانخواهی سعدی همراه با نگاهی درون‌دینی است؛ از جمله:

| | |
|----------------------------|----------------------------|
| جهانبیان دین‌پرور دادگر | نیامد چو بوبکر بعد از عمر |
| ... طلبکار خیرست و امیدوار | خدایا امیددی که دارد بر آر |
| کله گوشه بر آسمان برین | هنوز از تواضع سرش بر زمین |

(همان، ۱۶)

| | |
|-----------------------------|------------------------------|
| تنت باد پیوسته چون دین درست | بداندیش را دل چو تدبیر سست |
| درونست به تأیید حق شادباد | دل و دین و اقلیمت آباد باد |
| جهان‌آفرین بر تو رحمت کناد | دگر هرچه گویم فسانه‌ست و باد |

(همان، ۱۷)

۶.۷. ویژگی‌های پادشاه ستمگر

سعدی برای برحذر داشتن فرمانروایان از بیدادگری و ددمنشی، صفات فرمانروایان ستمگر و عدالت‌ستیز را نیز گوش‌زد می‌کند. این رویه یادآور روش فارابی در ترسیم مدینه‌ی جاهله و متبدله و امثال آن است؛ بنابراین در بوستان جنبه‌های عینی‌تر و محسوس‌تر رفتار ظالمانه‌ی شاهان و درباریان مورد نکوهش قرار گرفته است. در اینجا به برخی موارد اشاره می‌شود:

۱. ۶.۷.۱. دست‌اندازی به اموال بازرگانان: سعدی بیش از هر چیز به گسترش نیک‌نامی و به تعبیر خودش «ذکر جمیل» و زیان بدنامی حاکم در سرزمینهای دیگر نظر دارد. مثلاً چنانچه تاجری در جایی مورد بی‌مهری واقع شود و یا مال و جانش مصون نماند، نه تنها داد و ستد و پیوند تجاری خود را با آن سرزمین قطع می‌کند، بلکه دیگر همکاران خود را از سفر بدانجا باز می‌دارد و در نتیجه مایه‌ی بی‌رونقی و رکود اقتصادی جامعه و بدنامی پادشاه می‌شود.

شهنشه که بازارگان را بخرست
در خیر شهر و لشکر بست
کی آن جا دگر هوشمندان روند
چو آوازه‌ی رسم بد بشنوند

(همان، ۲۰)

و یا:

| | |
|-----------------------------|-------------------------|
| نکو بایدت نام [و] نیکو قبول | نکوودار بازارگان و رسول |
|-----------------------------|-------------------------|

(همان، ۲۰)

مسافران و جهانگردان نیز چنانچه مورد بی‌مهری واقع شوند، همچون بازرگانان دل‌آزرده رفتار می‌کنند:

| | |
|-----------------------------|---------------------------|
| بزرگان، مسافر به جان پرورند | که نام نکویی به عالم برند |
| تبه گردد آن مملکت عن قریب | کز او خاطر آزرده آید غریب |
| غریب‌آشنا باش و سیاح دوست | که سیاح جلاب نام نکوست |
| نکوودار ضیف و مسافر عزیز | وز آسیبشان بر حذر باش نیز |

(همان، ۲۱)

همچنین اگر تاجری در دیار غربت بمیرد، دستبرد به اموال وی را نشان ستمگری و فرومایگی سلطان می‌داند:

چو بازارگان در دیارت بمرد
به مالش، خساست بود دست‌برد

کزان پس که بر وی بگریند زار
به هم بازگویند خویش و تبار
که مسکین در اقلیم غربت بمرد
متاعی کز او ماند، ظالم ببرد

(همان، ۲۸)

شاید در این باره، سعدی ماجرای بازرگانان مغول و رفتار حاکم اترار را به یاد آورده باشد؛ زیرا قتل تاجران مغول و مصادره‌ی اموالشان به دست حاکم آزمند اترار، آتش فتنه‌ی مغول را برانگیخت و هزاران تن را در کام مرگ کشید:^{۱۱}

طمع کرد در مال بازرگان
بلا ریخت بر جان بی‌چارگان

(همان، ۳۷)^{۱۲}

۶.۷.۲. قانون‌گذاری ظالمانه: یکی از رفتارهای ناروای دولتمردان، برپایی قوانین و رسوم ظالمانه است. در این باره ذکر روایتی بی‌مناسبت نیست: قال رسول الله (ص) «من سنَّ فی الاسلام سنه حسنه فَعَمَلَ بها بعده کُتِبَ له مثل أجر من عَمِلَ بها و لا ینقص من اجورهم شیءٌ و من سنَّ فی الاسلام سنه سیئه فَعَمِلَ بها بعده کُتِبَ علیه مثل وزر من عمل بها و لا ینقص من اوزارهم شیءٌ» (فروزانفر، ۵: ۱۳۶۱).

مدبّر که قانون بد می‌نهد
تو را می‌برد تا به دوزخ دهد
مگو ملک را این مدبر بس است
مدبّر مخوانش که مدبر کس است

(همان، ۷۶)

و یا:

بسی بر نیاید که بنیاد خود
بکنند آنکه بنیاد بنیاد بد

(همان، ۲۰)

نکند جور پیشه‌سلطانی
کینه نیاید ز گرج، چوپانی
پادشاهی که طرح ظلم افکند
پای دیوار ملک خویش بکنند

(سعدی، ۶۴: ۱۳۶۸)

۶.۷.۳. به‌کارگیری کارگزاران ستمگر: یکی دیگر از ویژگی‌های سلطان ستمگر، به‌کارگیری افراد ناشایسته و بازداشتن دست آنان برای ظلم و تعدی است:

کسی را بده پایه‌ی مهتران
که بر کهتران سر ندارد گران

(سعدی، ۷۵: ۱۳۶۹)

درم به جورستانان زر به زینت ده
بنای خانه کنانند و بام قصر اندای
به عاقبت خبر آمد که مُرد ظالم و ماند
به سیم‌سوختگان ز رنگار کرده سرای
بخور مجلسش از ناله‌های دودآمیز
عقیق زبورش از دیده‌های خون‌پالای

(سعدی، ۷۴۶: ۱۳۶۳)

و یا در جای دیگر گوید:

قلم زن که بدکرد با زبردست
قلم بهتر او را به شمشیر دست

(سعدی، ۷۶: ۱۳۶۹)

۶.۷.۴. بی‌توجهی به معیشت و رفاه سپاهیان: تأمین آسایش سپاهیان و خانواده‌ی آنها در ایجاد انگیزه و رغبت برای خدمت، نقش بسزایی دارد. در غیر این صورت هنگامی که دشمن حمله‌ور می‌شود، سپاهیان میدان را خالی می‌کنند:

سپاهی که خوش‌دل نباشد ز شاه
ندارد حدود ولایت نگاه

(همان، ۲۹)

ملک را بود بر عدو دست چیر
 بهای سر خویشتن می‌خورد
 چو دارند گنج از سپاهی دریغ
 چه مردی کند در صف کارزار
 چو لشکر دل آسوده باشند و سیر
 نه انصاف باشد که سختی برد
 دریغ آیدش دست بردن به تیغ
 که دستش تهی باشد و کار زار
 (همان، ۵۲)

۷. رفتار اجتماعی مردم در نظر فارابی و سعدی

چنان که گفته شد، فارابی هدف نهایی مدینه فاضله را دستیابی به فضیلت، خیر، سعادت و کمال انسانی می‌داند؛ ولی آدمیان را در رسیدن به سعادت یکسان نمی‌بیند و می‌گوید: «سعادت در خور آنانی نخواهد بود که شایستگی دریافت مبادی نخستین دانش را ندارند.» (فارابی، ۱۹۶: ۱۳۷۶). در نگاه وی شایستگی‌ها و قابلیت‌های افراد از دو منشأ: ۱. سرشت ذاتی و ۲. آموزش سرچشمه می‌گیرد و می‌گوید: «جایگاه شهروندان در فرمانروایی و کنش‌ها و فرمانبرداری‌ها و چاکری به اندازه‌ی سرشت‌های آنان و به اندازه‌ی دانش‌ها و فرهنگ‌هایی که از راه آموزش خواهند آموخت، گوناگون و نسبت به یکدیگر برتری‌هایی خواهند داشت.» (همان، ۲۱۸). در مدینه فاضله، بنابراین است که مردم با فضیلت باشند. مردم غیر فاضل در نظر فارابی همانند علفهای هرز و گیاهان خشک، ناسودمند و زیان بخشند و یا دست کم «آدم‌نمایی هستند که با جانوران در سرشت همسنگ و برابرند.» (همان، ۲۶۲). او آدم‌نمایان را به دو دسته تقسیم می‌کند و می‌گوید: برخی از آنان مانند حیوانات اهلی رام هستند و باید شهروندان برای انجام کارهای خود از آنان بهره‌گیرند و گروهی دیگر، همچون حیوانات وحشی هستند که باید آنها را از شهر بیرون راند (همان، ۲۶۲). در نگاه سعدی، چه بسا مصالح خلق اقتضا کند که دشمنان نیز مورد لطف و نیکی واقع شوند و با تألیف قلوب از شدت خشم و کینه‌ی آنان کاسته شود و برای پیشگیری از نبرد و خونریزی، همه‌گونه چاره‌اندیشی بایسته است؛ حتی اگر دشمنی چیره‌دست، کینه‌توزی نمود، تلخ داروی چاپلوسی نیز می‌تواند چاره‌گر باشد:

عدو را به جای خسک دُر بریز
 چو دستی نشاید گزیدن بیوس
 چودست از همه‌حیلتی در گسست
 که احسان کند کُند، دندان تیز
 که با غالبان چاره، زرق است و لوس
 حلال است بردن به شمشیر دست

(سعدی، ۵۰: ۱۳۶۹)

اما خائنی که در جنگ پشت به دشمن می‌گند و مایه‌ی سستی سلحشوران و شکستن صلابت سپاه می‌شود سزاوار کشتن است.

یکی را که دیدی تو در جنگ پشت
 بکش، گر عدو در مصافش نکشت

(همان، ۵۲)

بنابراین می‌توان گفت که عناصر ناسودمند و مفسده‌جو در آرمان‌شهر سعدی، مشتی ستم‌گر مردم‌آزار خیانت پیشه‌اند که هر جا باشند، سزاوار مرگ و عذابند. وی مردم‌نوازی و عشق به حق را در هم آمیخته است. گوئی که انسان آرمانی سعدی، دارای ویژگی‌های زیر است:

گدایانسی از پادشاهی نفور
 دمادم شراب‌الم در کشند
 ملامت کشانند مستان یار
 سلاطین عزلت، گدایان حسی
 به سروقتشان خلق کی ره برند
 به امیدش اندر گدایی صبور
 وگر تلخ بینند دم در کشند
 سبک‌تر برد اشتهر مست، بار
 منازل شناسان گم کرده پی
 که چون آب‌حیوان به ظلمت درند

(سعدی، ۷۷: ۱۳۶۹)

نویسنده‌ی کتاب «درآمدی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران» صاحبان اندیشه‌ی سیاسی را به دو دسته‌ی

سیاست‌نامه‌نویس و شریعت‌نامه‌نویس تقسیم می‌کند (طباطبایی، ۱۱ و ۱۹: ۱۳۷۴) و می‌گوید: «سیاست‌نامه‌نویسان عموماً به بحث در اکتساب قدرت سیاسی و شیوه‌های نگهداری آن پرداخته‌اند و این که چگونه می‌توان از خروج خوارج جلوگیری کرد و سر رعایا را در چنبر اطاعت ملک نگه داشت.» (همان، ۱۲). از دیگر ویژگی‌های سیاست‌نامه‌نویسان «توجه به الگوی سازماندهی سیاسی ایران باستان و سنت پادشاهان عجم است.» (همان، ۱۹). اما درباره‌ی شریعت‌نامه‌نویسان می‌گوید: «ایشان در تأسیس نظریه‌ی خود از اندیشه‌ی تحلیل قدرت فاصله می‌گیرند و شریعت را در کانون تفسیر خود قرار می‌دهند...» (همان، ۲۰).

نویسنده‌ی یاد شده، از زاویه‌ی عرفان نیز به اندیشه‌ی سیاسی نگریسته و با ذکر دلائلی، اندیشه‌ی عرفانی را با اندیشه‌ی اجتماعی و سیاسی ناسازگار و حتی ستیزه جو دیده است. در نگاه وی اندیشه‌ی عرفانی بر چهار بنیان استوار است که عبارتند از: ۱. بی‌ثباتی عالم زیر قمر که همه‌چیز رو به فنا و نیستی دارد. ۲. روی آوردن به آموزش و پرورش نخبه‌گرا در عرفان. ۳. تمامی مناصبی که نقش اجتماعی دارند حتی اگر به امور دینی مربوط باشند، درهائی به سوی دوزخ‌اند. (همان، ۱۷۵) ۴. اندیشه‌ی عرفانی در دایره‌ی حیرت آغاز و در وادی حیرت اندر حیرت پایان می‌یابد. (همان، ۱۸۱).

عبارت بالا حاصل برداشت نویسنده از کتاب «انسان کامل» نوشته‌ی عزیزالدین نسفی است و با این همه می‌گوید: «اندیشه‌ی عرفانی به ضرورت و همیشه ضد اجتماعی و ضد سیاسی نیست یا لاقبل عزیزالدین نسفی چنین نیست، اگرچه وی به نفی ارزش‌های اجتماعی و سیاسی می‌پردازد اما با آنها به ستیز بر نمی‌خیزد.» (همان، ۱۷۳) و در ادامه می‌گوید: «سالک عزیزالدین نسفی بر خلاف «صاحب‌دل»^{۱۳} سعدی که خانقاه را به قصد مدرسه ترک می‌کند تا غریقی را نجات دهد، نخست به مدرسه می‌رود و آنگاه به خانقاه می‌آید.» (همان، ۱۷۳).

هرچند نگرش نویسنده درباره‌ی عزیزالدین نسفی در هاله‌ای از ابهام است و سرانجام معلوم نمی‌سازد که نظر عزیزالدین نسفی درباره‌ی اندیشه‌های اجتماعی چیست، اما روشن است که حساب سعدی را از عارفان درون‌گرای اجتماع گریز جدا کرده و سخنور شیراز را به رغم داشتن اندیشه‌ی عرفانی، از نگرش اجتماعی و سیاسی عاری نمی‌بیند. سعدی نیز مانند فارابی تربیت را برای ساختن افراد ضروری می‌بیند و نخستین گام را جهاد با نفس می‌داند. رفتارهای ناپسندی که بر آن انگشت نهاده است عبارتند از: پرحرفی^{۱۴}، افشای راز دیگران^{۱۵}، پرده‌داری^{۱۶}، غیبت^{۱۷}، سخن‌چینی^{۱۸}، عیب‌جویی^{۱۹} و ... که همگی در یک نگاه، عیوب زبانی و فردی است اما پی‌آمدهای ویرانگر اجتماعی دارد. وی در توبه‌ی او به روی همگان باز می‌بیند و فاسق و فاجر را به درگاه حق فراموش خواند. در باب دهم «در مناجات و ختم کتاب»، گفتگوی مست و مؤذن را به صورت نمادین آورده است. مست از سر بی‌خودی به مسجد پناه می‌برد و زاری کنان از درگاه خداوند، فردوس اعلی را می‌خواهد:

| | |
|----------------------------------|------------------------------|
| سگ و مسجد ای فارغ از عقل و دین | مؤذن گریبان گرفتیش که هین |
| نمی‌زیبیدت ناز با روی زشت | چه شایسته‌کردی که خواهی بهشت |
| که مستم، بدار از من ای خواجه دست | بگفت این سخن‌مردو بگریست مست |
| که باشد گنه‌کاری امیدوار | عجب داری از لطف پروردگار |
| در توبه بازست و حلق دستگیر | تو را می‌نگویم که عذرم پذیر |
| که خوانم گنه پیش عفوش عظیم | همی شرم دارم ز لطف کریم |

(سعدی، ۱۷۹: ۱۳۶۹)

سعدی نسبت به می‌خوارگی و لغزشهایی از این دست که اغلب جنبه‌ی فردی دارد و زبان آن بیشتر گریبانگیر خود شخص است، نگاهی از سر اغماض و حتی ترحم‌آمیز و دلسوزانه دارد و داوری و دخالت دیگران را در این باره بر نمی‌تابد؛ اما آنجا که عوامل حکومت و یا نابخردان بی‌کاره بخواهند به حریم شخصی دیگران پای نهند و حرمت‌شکنی کنند به تندی برآشفته می‌شود.

۸. مشروعیت حکومت

نویسنده‌ی کتاب «اندیشه‌ی سیاسی فارابی» با تکیه بر نوشته‌های وی در این باره گوید: «به رغم پندار باطل برخی از نویسندگان که تصور کرده‌اند در نظام سیاسی فارابی مردم و شهروندان هیچ‌گونه نقشی ندارند، معلم ثانی با اعتراف به نقش اساسی مردم در تحقق نظام سیاسی، خاستگاه آن را به دو بخش مشروعیت الهی و مقبولیت اجتماعی تقسیم می‌کند.» (مهاجرنیا، ۲۱۹: ۱۳۸۰). او بر این باور است که به صرف داشتن مشروعیت الهی نمی‌شود بدون خواست و اراده‌ی مردم بر آنها حکومت کرد.

سعدی درباره‌ی حکومت نگرشی مصداقی دارد و می‌کوشد به جای سخن گفتن درباره‌ی حکومت، بیشتر با حاکم سخن گوید و گه‌گاه با نقد خوب و بد حکومت‌های پیشین، برای حاکم وقت الگوسازی نماید و به جنبه‌های نظری حکومت و چگونگی شکل‌گیری آن، چندان توجهی ندارد. دین و دولت را از هم جدا نمی‌بیند و درباره‌ی پیوند این دو به بهانه‌ی ستایش ابوبکر سعد زنگی گوید:

تنت باد پیوسته چون دین درست
بداندیش را دل چو تدبیر سست
درون‌ت به تأیید حق شاد باد
دل و دین و اقلیمت آباد باد

(سعدی، ۱۷: ۱۳۶۹)

و در جای دیگر گوید:

خداوند دولت غم دین خورد
نخواهی که ملک بر آید به هم
که دنیا به هر حال می‌بگذرد
غم ملک و دین خورد باید به هم

(همان، ۴۹)

سعدی مقبولیت اجتماعی و مشروعیت حکومت را چه در مسائل مالی^{۲۰} و چه در زمینه‌ی فراهم کردن دیگر اسباب قدرت از جمله پشتوانه‌ی نظامی^{۲۱} و حتی همراهی دل‌های خلق^{۲۲}، به حضور و پشتیبانی مردم می‌داند و حتی در چشم خرد، خود خلق را پادشاه می‌خواند:

چو همت است چه حاجت به گرز مغفركوب
چو دولت است چه حاجت به تیغ جوشن‌خای
به چشم عقل، مر این خلق پادشاهانند
که سایه بر سر ایشان فکنده‌ای چو همای

(سعدی، ۷۴۶: ۱۳۶۳)

و در یکی از رسائل نثر گوید: «حاکمان بر مثال سرنند و رعیت بر مثال بدن و نادان سری باشد که بدن خود را به دندان خود پاره کند... پادشاه بر رعیت از آن محتاج‌ترست که رعیت به پادشاه که رعیت اگر پادشاه نیست و اگر هست همان رعیت است و پادشاه بی‌وجود رعیت متصور نمی‌شود.» (همان، ۸۹۲).

۹. نتیجه‌گیری

فارابی با نگرشی فلسفی، آرمان‌شهر خود را در چارچوب نظام کلی حاکم بر جهان پی ریخته و بیشتر با مفاهیم مدینه‌ی فاضله سروکار دارد؛ اما سعدی با بهره‌گیری از ذوق شاعری و آموزه‌های عرفانی، جلوه‌های آرمان‌خواهی را در آثار خود، بویژه در بوستان، به صورت مصداقی جلوه‌گر ساخته است. رویکرد سعدی به عرفان و تصوف کاملاً اجتماعی و به دور از گوشه‌نشینی انزواطلبانه است.

فارابی در مدینه‌ی فاضله‌ی خود به دنبال خیر و سعادت و فضیلت و کمال انسانی است؛ اما سعدی داد و دهش و ستم‌ستیزی را برای مردم عصر خویش از همه چیز بایسته‌تر می‌بیند و هر خیر و سعادت را در سایه‌ی عدل جستجو می‌کند. رئیس مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی در وهله‌ی اول نبی است و قانون و شریعت را از منشأ وحی می‌گیرد. در صورت عدم دسترسی به نبی، نوبت به امام یا جانشین نبی می‌رسد. اگر جامعه از وجود امام نیز محروم ماند، فارابی به فیلسوف شاهی تن می‌دهد. سعدی سلطان را شبانی می‌بیند که نگهداری گله‌ی رعیت بر عهده‌ی اوست و باید هوشیارانه در تأمین امنیت، آرامش و رعایت مساوات در میان رعیت بکوشد و از بیداد و ستم پیشگیری نماید. در برابر مدینه‌ی

فاضله‌ی فارابی، جامعه‌ی جاهله و متبدله و ... است و چنانچه از آرمانشهر سعدی داد و دهش رخت بر بست، حکومت جور جایگزین می‌شود. در این صورت ستمگران چیره می‌شوند و باج‌گیرانه بر رعیت می‌تازند و همه را در رنج و بلا و ناامنی می‌افکنند. آرمان شهر فارابی برگرفته از اندیشه‌ی یونانی و نوافلاطونی است که با آموزه‌های دینی و بویژه تفکرات شیعی در آمیخته است؛ اما نگرش سعدی ریشه در اخلاق و عرفان اسلامی دارد و بیشتر به سمت جنبه‌های نقلی دین و آموزه‌های اهل سنت گرایش دارد. مشی حکایت‌پردازی وی نیز با شیوه‌های نقل حدیث همسازتر است.

یادداشت‌ها

۱. سعدی ۱۷: ۱۳۶۹.
۲. کمیسیون ملی یونسکو، ۱۳۶۴.
۳. و نیز رک. کربن، ۲۲۴: ۱۳۷۷؛ صفا، ۲۹۳: ۱۳۶۴. گفتنی است که هانری کربن و ذبیح الله صفا ولادت فارابی را ۲۵۹ هـ می‌دانند.
۴. عشق سعدی نه حدیثی است که پنهان ماند گفتگویی است که در هر سر بازاری هست (سعدی، ۴۵۲: ۱۳۶۳)
۵. جلوه‌هایی از گرایش سعدی به اخلاق و روش جوانمردان و آیین عیاری در مقدمه‌ی کتاب الادب و المروءه، ص ۱۹۰ تا ۱۹۸ آمده است. رک. صالح بن جناح، ۱۳۷۳.
۶. رک. فارابی، ۴۶-۴۸: ۱۳۶۱. و نیز رک. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۸۹: ۱۳۷۳.
۷. همان، ۲۷۷.
۸. قال رسول الله (ص): «ما بعث الله نبياً الا راعی غنم». مجلسی، ج ۶۱، ۱۱۷: ۱۴۰۳. و از قول پیامبر (ص) آمده است: «انا الراعی راعی الانام» (همان، ج ۶۵: ۱۷۶) «کلکم راع و کلکم مسؤول عن رعیتة» (همان، ج ۷۲: ۳۸)
۹. رک. پی ام هولت- آن. ک. س. لمبتون، ۱۹۴ و ۲۰۵: ۱۳۷۷؛ و نیز رک. کرمر جوئل ل. ۹۳ و ۸۶: ۱۳۷۰؛ و رک. فقیهی، ۱۲۰ و ۱۱۲: ۱۳۶۳.
۱۰. در این باره در نهج البلاغه آمده است: «و اما بعد فلا تطوئن احتجاجک عن رعیتک فان احتجاج الولاه عن الرعیه شعبه من الضیق و قلّه علم بالامور و الاحتجاج منهم یقطع عنهم علم ما احتجوا دونه . رک. سیدرضی، ۳۳۷: ۱۳۷۰.
۱۱. اقبال، ۲۳: ۱۳۷۶.
۱۲. سعدی حکایت دو برادر را از مرز باختر نقل می‌کند که یکی دادگری پیشه کرد و دیگری برای زراندوزی بر خراج دهقانان افزود و در مال بازرگانان طمع کرد و ...
۱۳. در گلستان چنین آمده است: صاحب‌دلی به مدرسه آمد ز خانقاه بشکست عهد صحبت اهل طریق را گفتم میان عالم و عابد چه فرق بود گفت آن گلیم خویش به در می‌برد ز موج وین جهد می‌کند که بگیرد غریق را تا اختیار کردی از آن این فریق را (سعدی، ۱۰۴: ۱۳۶۸)
۱۴. همان، ۱۳۲-۱۳۳.
۱۵. همان، ۱۳۳.
۱۶. همان، ۱۳۵.
۱۷. همان، ۱۳۸.
۱۸. همان، ۱۴۱.
۱۹. همان، ۱۴۲.
۲۰. کلیات سعدی، ۸۱۵.
۲۱. بوستان، ۵۲.
۲۲. همان، ۱۹ و ۲۰.

منابع

قرآن کریم.

- اقبال، عباس. (۱۳۷۶). *تاریخ مغول و اوایل ایام تیموری*. تهران: نامک.
- پی. ام هولت، آن. ک. س. لمبتون. (۱۳۷۷). *تاریخ اسلام پژوهش دانشگاه کمبریج*. ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: امیرکبیر.
- حسن‌لی، کاووس. (۱۳۸۰). *فرهنگ سعدی پژوهی*. شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
- خضری، سید احمد رضا. (۱۳۷۸). *تاریخ خلافت عباسی*. تهران، سمت.
- داوری، رضا. (۱۳۵۴). *فلسفه‌ی مدنی فارابی*. تهران: مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه. (۱۳۷۳). *تاریخچه‌ی جامعه‌شناسی*. تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- ذکر جمیل سعدی**. (۱۳۶۴). کمیسیون ملی یونسکو، تهران: وزرات ارشاد اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۲). *با کاروان حله*. تهران: علمی.
- سعدی، شیخ مصلح الدین. (۱۳۶۳). *کلیات*. به تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر.
- سعدی، شیخ مصلح الدین. (۱۳۶۸). *گلستان*. به تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- سعدی، شیخ مصلح الدین. (۱۳۶۹). *بوستان*. به تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
- سعدی، شیخ مصلح الدین. (۱۳۷۸). *بوستان سعدی*. شرح و گزارش، رضا انزابی‌نژاد- سعید قره‌بگلو، تهران: جامی.
- سیدرضی. (۱۳۷۰). *نهج البلاغه امیرالمؤمنین علی (ع)*. ترجمه‌ی سید جعفر شهیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- شریف، میان محمد. (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه در اسلام*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صالح بن جناح. (۱۳۷۳). *الادب و المروءه*. به تصحیح سید محمد دامادی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۴). *تاریخ ادبیات در ایران*. تهران، فردوسی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۱). *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم*. تهران: دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۷۴). *درآمدی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران*. تهران: کویر.
- الفاخوری حنا، خلیل الجر. (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه‌ی فاضله*. ترجمه‌ی سیدجعفر سجادی، تهران: طهوری.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۷۶). *السیاسه المدینه*. ترجمه‌ی حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- فخری ماجد. (۱۳۷۲). *سیر فلسفه در جهان اسلام*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۱). *احادیث مثنوی*. تهران: امیرکبیر.
- فقیهی، علی اصغر. (۱۳۶۳). *آل بویه و اوضاع زمان ایشان*. تهران: نشر دیبا.
- کربن، هانری. (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی*. ترجمه‌ی جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.
- کرم، جونل، ل. (۱۳۷۰). *احیاء فرهنگی در عهد آل بویه*. ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳/هـ - ۱۹۸۳/م). *بحارالانوار*. لبنان- بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مهاجرنیا، محسن. (۱۳۸۰). *اندیشه‌ی سیاسی فارابی*. بوستان: کتاب قم.
- میان محمد شریف. (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه در اسلام*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۳). *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی*. تهران: انتشارات حکمت