

«بر طاق ایوان فریدون»: نقش دولت ورعیت در دیدهٔ سعدی*

اگر شربتی بایدت سودمند
ز سعدی ستان تلخ داروی پند
به پرویزن معرفت بیخته
به شهد ظرافت برآمیخته
بوستان، ۲۴۴

نخستین حکایت از باب اول گلستان، «در سیرت پادشاهان»، چنین آغاز می شود:
«پادشاهی را شنیدم به کشتن اسیری اشارت کرد»، و با این دو بیت که سعدی آن را
نوشته بر طاق ایوان فریدون می داند، خاتمه می یابد:

مکن تکیه بر ملک دنیا و پشت که بسیار کس چون تو پرورد و گشت
چو آهنگ رفتن کند جان پاک چه بر تخت مردن چه بر روی خاک^۱

مقارنهٔ این دو مضمون، همراه با دیگر عناصر این حکایت، در صدر مشهورترین، و به
قولی مهمترین، اثری سعدی امری تصادفی نیست. شک نیست که بزرگترین شاعر
اندرزسرای ایران این چنین خواسته است که ماحصل کلامش را دربارهٔ قدرت سیاسی و
آثار و عوارض آن، مسأله‌ای که ذهن شاعر را در اکثر آثار غیر تغزلی اش به خود مشغول
داشته است، در تمثیلی ظریف و موثر خلاصه کند.

اسیری دست از جان شسته در حالت نومیدی به قلیک دشنام می دهد و «هرچه در دل
دارد» به زبان می آورد. وزیر نیک محضر به «دروغی مصلحت آمیز» دشنام اسیر را به
گوش قلیک، درخواست عفو جلوه می دهد و پادشاه را وامی دارد تا از خون او درگذرد.

• این مقاله بخش نخست از یک مطالعهٔ چند بخشی در انکار سیاسی سعدی است که نویسنده هم اکنون به تحقیق
و نگارش آن مشغول است.

وزیر مخالف که به اعمال اخلاقیات متعارف در مقوله سیاست پایند است در مقابل متذکر می‌شود که «جز به راستی سخن گفتن» خیانت به پادشاه است. لکن مَلِک را روی از این سخن در هم می‌آید و جانب وزیر اولی را می‌گیرد: «آن دروغ وی مرا پسندیده‌تر آمد زین راست که تو گفتی که روی آن در مصلحتی بود و مبنای این بر خُبشی.» سعدی نیز سخن پادشاه و کردار وزیر نیک محضر را به بیتی تأیید کرده است:

هر که شاه آن کند که او گوید حیف باشد که جز نکو گوید

اشاره سعدی به «نکو گفتن»، یعنی اهمیت سخن و نفوذ کلمه ناصحان در ارباب قدرت، در واقع ناظر به وظیفه‌ای است که وی بعنوان شاعر و صاحب سخن برای خود قائل است. گفته سعدی نکته‌ای بس ظریف نهفته دارد. درگاه پادشاه چون صحنه نمایشی است که هر کس را در آن نقشی است. وظیفه مَلِک سیاست است، مفهومی که این جا هم به معنای دقیق آن یعنی داوری و عقوبت و هم به معنای وسیع و متعارف آن یعنی تدبیر مُلک و آداب حکومت آمده است.^۲ وظیفه وزیر مصلحت‌جویی و ممانعت از جور و جفا بر متهم است و چون حائلی بین مردمان و پادشاه ایستاده است. اسیر گویی خود خارج از صحنه است. نکته‌ای که در این حکایت با اشاره به بُعد فاصله بین شاه و اسیر تأکید شده است. این تکیه بر نقشهای محوله به صحنه قدرت مؤید اعتقاد سعدی به مکتب اصالت وظیفه (functionalism) در مسأله تدبیر مُلک است ولی ایفای وظیفه، مساهبت بشری بازیگران این صحنه را دگرگون نکرده است. پادشاه علی‌رغم وظیفه یگانه‌ای که بر عهده دارد هنوز میرنده‌ای خاکبی است که خود چون اسیری که گرفتار اوست در بند گردش لایزال چرخ زمانه است «که بسیار کس چون [او] پرورده و گشته» است. سعدی این نکته را نوشته بر طاق ایوان فریدون (که در عالم شاعرانه او شاید همان ایوان کسری باشد) می‌داند، طاقی که قوس آن رمز ظهور و سقوط قدرتهاست. به زعم شاعر تنها آگاهی بر این ظهور و سقوط و میرندگی بشری، این ناپایداری منقوش بر طاق ایوان، می‌تواند صاحبان قدرت را در انجام عادلانه وظیفه‌شان بر صحنه حکومت یاری بخشد و ایشان را به رعایت حال رعیت وادارد.

بدین ترتیب در آغاز سخن در گلستان همه عناصر تفکر سیاسی سعدی یعنی: نخست، ماهیت قدرت دنیوی و دگرگونی آن؛ دوم، کیفیت رابطه بین دولت و رعیت؛ و سوم مصلحت‌جویی در دستگاه وزارت و نسبت بین اخلاق و سیاست به رمز در این حکایت گنجانیده شده است. بدون آن که بخواهیم در انسجام و پیوند فلسفی در افکار سعدی مبالغه کنیم و یا حتی او را از نظر انتظام فکر سیاسی همسنگ نویندگان شهر

اندرزنامه‌های شاهی بشماریم، می‌توانیم بگوییم که آنچه در حکایات دیگر این باب در «سیرت پادشاهان» و یا در باب اول بوستان در «عدل و تدبیر و رای» و یا در مملخصی که از او بنام نصیحة الملوک آمده، و یا اشاراتی که در سراسر اشعار واعظانه او پراکنده است، همگی بسط و شرحی بر اساس همین سه مقوله است.

آغاز دو اثر بزرگ سعدی با مبحث پادشاهی و ماهیت قدرت ناشی از تأکید عمدی و آگاهانه اوست، گویی وی چنان که متذکر شده است بر ذمه خود می‌داند که روی خطاب اصلی در این دو اثر را که نتیجه سالها ممارست و جهان‌بینی او بوده است به صاحبان قدرت دنیوی متوجه سازد. این توجه را باید امری استثنائی و حتی بی‌سابقه دانست که سعدی را بر پیشینیانش (و یا حتی متأخرین بر او) رجحان بخشیده است. از سلک ادبا و شعرای متقدم شاید تنها فردوسی و نظامی گنجوی و اندکی ناصرخسرو مسئله حکمت عملی را در آثارشان ارج بخشیده بودند. جای تعجب نیست که سعدی در نگارش گلستان و سرایش بوستان به فردوسی توجه داشته است.^۳ از سنخ متفکران غیر شاعر نیز بندرت کسی خارج از خطه اندرزگویان و نویسندگان سیرالملوک جداً به فلسفه سیاسی و ماهیت قدرت در قالب ادب پرداخته است. اهمیت اثر سعدی از آن‌جاست که وی با مهارت کامل از قالب مقامه‌نویسی بهره‌جسته تا مضامینی در زمینه حکمت عملی و تفکر سیاسی عرضه کند که نسلها و قرن‌ها محبوبیت عام یافته و به اجمال یا تفصیل دائرمدار بیش سیاسی خوانندگانش قرار گرفته است. قرن‌ها در دنیای فارسی زبانان از شبه قاره هند تا ماوراءالنهر و سراسر خاک ایران و آناتولی و حتی بلاد شام و بالکان گلستان و بوستان از محبوبترین آثار زمان بود که از طفل مکتبی تا ارباب فضل و دولت را به خود مشغول می‌ساخت. از این نظر شاید نفوذ سعدی در قالب‌گیری بیش سیاسی ایرانی از ارباب فلسفه و حکمت چون ابن مسکویه، امام محمد غزالی و نصیرالدین طوسی و یا اندرزگویانی چون خواجه نظام‌الملک، جلال‌الدین دوانی و حسین واعظ کاشفی بمراتب بیشتر بوده است. شاید از این نظر تنها کلیله و دمنه (به روایت کاشفی در انوار سهیلی) و مرزبان‌نامه با سعدی قابل مقایسه باشند.

اما سعدی علی‌رغم فلاسفه، اخلاقیون و یا نویسندگان اندرزنامه‌های شاهی درصدد پرداختن یک نظام مدون نظری برنیامده است. این کار نه از عهده او ساخته بود و نه وی را ظاهراً بدان اعتنایی بوده است. وی دریافته بود که با مدد زبان شعر و مقامه‌نه‌تنها می‌تواند نفوذ عمیقی بر جامعه و مخصوصاً ارباب قدرت داشته باشد بلکه این سبک سخن زمینه و فرصت بیهمتایی برای ابراز بی‌پرده حقایق فراهم می‌آورد که سیاق اندرزگویی و

حکمت علمی غالباً فاقد آن است. بهره‌وری از این سبک سخن، سعدی را در دوره جدید و سیطره عقل مدرن در مظان انتقاداتی قرار داده است که بیش از هر چیز ناشی از عدم مطالعه دقیق آثار اوست. عدم وجود یک نظام نظری مرتب، منتقدان را واداشته که او را اولاً به نقیض گوئی و ثانیاً، بنا بر معیارهای متعارف مکاتب اخلاقی، به فرصت طلبی و بی اخلاقی و خوش آمدگویی محکوم نمایند. حتی آنان که منصفانه کوشیده‌اند تا به قضاوت درباره سعدی پردازند، بسا با مرور اجمالی بر آثارش، سوای کلام بیمانند او که وی را شهره آفاق ساخته است بندرت مطلب زبده‌ای یافته‌اند و لذا محتوی آثارش را از جمله بدیهیات و مکررات شمرده‌اند و یا با بیان اوصافی چون انسان دوستی و مماشات به کلی نویسی و ذکر متواترات پرداخته‌اند. این همه جای تأمل است. غالباً ابراز چنین نظراتی، و یا مدایح و گزافه‌گویی‌هایی که از جانب دیگر در حق سعدی شده، بر پایه یک مطالعه جدی و دقیق از افکار او بطور کلی، و بینش سیاسی او بالاخص، نیست. لذا شاید درنخستین وهله باید کوشید تحلیل دقیقی از این بینش سیاسی بدست داد و سپس کوشید تا این بینش را در متن تاریخی عهد سعدی قرار داد و سپس با مقایسه با دیگر متفکران دنیای ایرانی - اسلامی، ارزش و یکتایی سخن او را روشن ساخت.

دگرگونی دولت:

علی‌رغم ادب متعارف فارسی که همواره دگرگونی قدرت سیاسی را بیش از هر چیز منوط به تقدیر فلک می‌داند، سعدی در طلب پاسخی واقع‌بینانه و مبتنی بر حقایق ملموس دنیوی است. رواج و زوال کار دولتها در نظر او معمایی است که پاسخ آن را نباید در گردش «چرخ دیوانه» یا «روزگار مگار» یا «عجوز دهر» و «عروس هزار داماد» جست. البته سعدی منکر این اوج و حضیض و روزگار پر مخافت سیاسی نیست و مضافاً آن را امری ذاتی دولتها و دائم الوقوع می‌داند. مُلک همواره بی اعتبار و محکوم به سقوط نهایی است. وی نیز نظیر اکثر متفکرین دنیای اسلام از جاحظ تا ابن خلدون و از فردوسی تا خاقانی، معتقد به یک نظریه دَورانی ظهور و افول قدرت است که شاید بیش از هر اندیشه‌ای بر فکر و فرهنگ تاریخی ایرانی - اسلامی استیلا داشته است. به نظر سعدی نه تنها بر ایوان فریدون بلکه بر تاج کیخسرو هم نوشته بوده است:

چه سالهای فراوان و عمرهای دراز که خلق بر سر ما بر زمین بخواهد رفت
چنان که دست به دست آمده است مُلک به ما به دستهای دگر همچنین بخواهد رفت؟
شاعر همه جا به ارباب قدرت و جاه هشدار می‌دهد که به راز این گردش محتوم که چون

آمد و رفت مردمان در این جهان پایانی ندارد، آگاهی یابند:

دریاب کنون که نعمتت هست به دست کاین دولت و ملک می‌رود دست به دست^۵
 کلید این دست به دست گشتن مُلک و گردش قدرت، که سعدی بدان اشاره کرده
 است، یعنی معنی اصلی کلمه «دولت» که مضمونی قدیمی در تفکر ایرانی -
 اسلامی است، را باید در اساطیر باستانی ایران جست که مکرر به مسأله هبوط و صعود فر
 شاهی پرداخته و در شاهنامه نظایر فراوان برای آن می‌توان یافت. اگرچه در این مقال
 صاحب‌نظران اغلب فر یا قره شاهی را به بخت و دولت سلطنت (در لاتین fortuna regia)
 در مقابل قره ایزدی یعنی لطف الهی تعبیر کرده‌اند ولی باید توجه داشت که
 قره شاهی با سرنوشت و تقدیر کوریکی نیست و چنان که در ترجمه پهلوی (از اوستایی)
 این مفهوم آمده آن را باید به «خویشکاری» معنی کرد یعنی بخت و عاقبتی که در این
 عالم از کردار و عمل افراد آدمی و بالمره صاحبان قدرت حاصل می‌شود. به عبارت دیگر
 سعدی بر این قول است که آیند و روند قره شاهی، یعنی ظهور و سقوط دولت، همانا نتیجه
 خویشکاری و کردار صاحبان قدرت است که بالنوبه سبب تداوم لطف ایزدی و یا در
 صورت فقدان آن سبب ذلت و نیستی می‌شود.^۶ در عهد اسلامی این مفهوم گردش و
 تحول دولت از این آیه مشهور قرآنی مستفاد شده است: «قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي
 الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذَلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ
 عَلِيُّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.»^۷ اما این جا علی‌رغم مفهوم قره شاهی در ایران قدیم، دادن و
 بازگرفتن مُلک و عزت و یا ذلت ارباب قدرت به صرف اراده الهی موکول شده است و
 این اراده الهی بر خلاف مفهوم «خویشکاری» الزاماً نتیجه کردار نیک یا بد ارباب
 قدرت نیست.

طرفه آن است که سعدی علی‌رغم اعتقادات عمیق مذهبی در باب مسأله دولت و
 پادشاهی کاملاً طرفدار اصالت و وظیفه و به اعتباری همین «خویشکاری» است و لذا
 بندرت آن هم به اجمال این سیر دگرگونی دائمی قدرت را منتج از مشیت الهی و یا
 تقدیری کور می‌داند. بیت مشهور «جهان ای برادر نماند به گس / دل اندر جهان آفرین
 بند و بس»^۸ حد اعلای پیوندی است که سعدی بین انشاء جهان آفرین و ناپایداری مُلک
 شناخته است. ولی حتی دل بستن به جهان آفرین، به عبارت دیگر ایمان به خلقت الهی،
 مرادف با یک توجیه مذهبی و ماوراء طبیعی از تحول دولت نیست. برعکس، سعدی
 برای تفسیر علل ناپایداری دولت بنیاد کار را بر معرفت تاریخی و عبرت اندوزی از «سیر
 ملوک ماضی»^۹ قرار داده و در این طریق بیش از همه از کردار «پادشاهان عجم» پند

آموخته است. ذکر مکرر پادشاهان باستانی ایران: جمشید، فریدون، دارا، بهرام و خسرو انوشیروان حاکی از عنایت شاعر به گذشته تاریخی، اعم از اساطیر و یا تاریخ مدون است که آن را بعنوان آینه‌ای برای شناخت رفتار سیاسی همعصرانش می‌شمارد. کوشش او در یافتن رمز رواج و زوال قدرت، او را مخصوصاً به شاهنامه جلب کرده است و بی‌جهت نیست که شاید از میان همه شعرای متقدم، فردوسی را بزرگ داشته و در بیتی مشهور بر تربت پاکش رحمت فرستاده است.^{۱۰}

احوال ملوک عجم نمونه‌ای از این دگرگونی غیر قابل اجتناب دولت است. این نکته را «مرد شوریده هشیاری» از نحوه انتقال سلطنت از پادشاهی به پادشاهی دیگر دریافته است:

چنین گفت شوریده‌ای در عجم به کسری که ای وارث ملک جم
اگر ملک بر جم بماندی و بخت تو را کی میسر شدی تاج و تخت؟^{۱۱}

خسرو انوشیروان که مخاطب این هشدار عبرت افزاست، در نظر سعدی جوهر بیان «شوریده عجمی» را بخوبی دریافته است. به همین علت نیز هنگامی که به او مزده دادند که دشمن او را «خدای عز و جل برداشت»، انوشیروان در پاسخ گفت: «هیچ شنیدی که مرا بگذاشت؟»^{۱۲} این هر دو اشاره سعدی بی‌توجه به «پادشاهی کسری نوشین‌روان» در شاهنامه نیست. در «سخن پرسیدن موبد از کسری» فردوسی به همین دل‌مشغولی انوشیروان اشاره می‌کند:

موبد:

بپرسید کز تخت شاهنشاهی بکردی همه پادشاهی تهی
کنون نامشان بیش یادآوریم به یاد از جگر سرد باد آوریم

انوشیروان:

چنین داد پاسخ که در دل نبود که آن رسم را چون نیارم ستود
به شمشیر و داد این جهان داشتن چنین رفتن و خوار بگذاشتن
در دیگر گفتگوهای شاه با موبد مجدداً توجه انوشیروان به یاد شاهان گذشته تأکید شده است. مثلاً:

موبد:

دگر گفت کای شاه فرخ نژاد بسی گیری از جم و کاووس یاد

انوشیروان:

بدان گفت تا از پس مرگ من نگردد نهان افسر و ترگ من^{۱۳}

در دیدهٔ سعدی همین تذکر تاریخی بر بی اعتباری قدرت را جمشید نیز، علی‌رغم جهانگیری و قدرتش، دریافته و آن را «به سرچشمه‌ای بر به سنگی» نوشته است:

بر این چشمه چون ما بسی دم زدند برفتند چون چشم برهم زدند
گرفتیم عالم به مردی و زور ولیکن نبردیم با خود به گور^{۱۴}
پس آگاهی به عواقب نیک و بد قدرتمندان و ماهیت کردار سیاسی ایشان در نظر سعدی جوهر عبرت جویی تاریخی است. چنان که «نیکمردی از اهل علوم» به سلطان روم متذکر شده است، زوال بر جمشید و ضحاک و فریدون یکسان دچار می‌شود:

کرا دانسی از خسروان عجم ز عهد فریدون و ضحاک و جم
که بر تخت و مُلکش نیامد زوال؟ نمآند بجز مُلک اینزد تعال^{۱۵}

بیشک مرادف آوردن نام این سه پادشاه شاهنامه امری تصادفی و یا صرفاً به ضرورت شعری نیست. گفتهٔ شاعر حاکی از اشاره‌ای هوشیارانه است (اگرچه تقدم و تأخر تاریخی را رعایت نکرده است). مُلک جمشید و فریدون که به داد و دهش شهره‌اند با دولت ستمکار ضحاک از یک قماش نیست ولی زوال شوکت هر سه ناشی از کردار سیاسی خودشان است؛ کرداری که نهایتاً منجر به تزلزل یا سقوط نظام حاکم شده و ایامی تیره‌گون و خفت‌بار را بدنبال آورده است. جمشید چون با خود کامگی و ادعای سروری مطلقه موازنه و مکانت اجتماعی را برهم زد سرنگون شد و فریدون فرزانه اگرچه نیتی نیک و بختی خجسته داشت در برابر مشکل جانشینی و منازعهٔ پسرانش در کار مُلک به عملی بی‌فرجام دست یازید و عاقبت با حسرت و دلشکستگی در مرگ پسرانش بُرد. دولت ضحاک که سراسر جفاگستری بود.^{۱۶}

در برابر این دگرگونی بی‌چون و چرای دولت، سعدی بقای نام نیک را تنها هدف غائی برای صاحبان قدرت می‌داند. در واقع نفس آگاهی به ماهیت ناپایدار دولت خود مشوق دولتمندان به نیک نامی است. علی‌رغم آنچه از دین‌مداری چون او انتظار می‌رود، سعدی این‌جا نیز پاداش آخرت را بندرت و آن هم بر سبیل اجمال عنوان کرده است. بلی سعدی منکر نیست که ارباب قدرت و سیاست در روز جزا پاداش یا پادافره کردار خود را می‌بینند. به همین جهت نیز گفته است:

گرم کن که فردا که دیوان نهند منازل به مقدار احسان نهند

ولی حتی جزای روز آخرت نیز نتیجهٔ عملی است که قدرتمندان در حق زبردستان روا داشته‌اند و نه صرفاً ناشی از دینداری یا تقوای شرعی و حفظ حدود ظاهری. این قول را شاعر با القای تصویر آشنایی از گدایی که در روز آخرت بر اریکهٔ شاهی می‌نشیند و داد

خود را می‌ستاند بخوبی بیان کرده است:

که فردا به داور بود خسروی
 چو خواهی که فردا بُوی مهتری
 که چون بگذرد بر تو این سلطنت
 بگیری به قهر آن گدا دامن^{۱۷}

لذا نام نیک که تنها با تذکر و عبرت تاریخی حاصل می‌شود بر عاقبت اندیشی و توشه آخرت بستن مقدم شمرده شده است:

زنده ست نام فرخ نوشین روان به خیر
 گرچه بسی گذشت که نوشین روان نماند^{۱۸}

این کلام سعدی را غالب اندرزگویان تأیید کرده‌اند. از جمله محمد غزالی در نصیحة الملوک آورده است که از پادشاهان «نام ماند و کردار ایشان... و یقین بدان که یادگار مردم سخن است، به هر چه کند او را بدان کردار یاد کنند.»^{۱۹} اما سعدی برخلاف بسیاری از نویسندگان اندرزنامه‌های شاهی این کردار نیک پادشاهان را صرفاً مرادف با تبعیت از دین و شریعت ندانسته است. از نامه تشریح سیاست نامه نظام الملک و از آنچه که در ادب سیاسی ایرانی بر این روال نوشته شده همواره سلطنت و شریعت دو برادر یا دو خواهر همزاد شمرده شده‌اند. گفته سیاست‌نامه که «...پادشاهی و دین همچسبون دو برادرند. هر گه که در مملکت اضطرابی پدید آید در دین نیز خلل آید... و هر گه که کار دین با خلل باشد مملکت شوریده بود...»^{۲۰} مورد اجماع همه اندرزگویان است. تأکید سعدی به بقای نام نیک در بیت فوق‌الذکر در پایان حکایتی پر معنی در اوائل گلستان آمده است. یکی از ملوک خراسان سلطان محمود غزنوی را بخواب دید «که جمله وجود او ریخته و خاک شده مگر چشمان او که همچنان در چشمخانه همی گردید و نظر همی کرد.» حکما از تأویل آن فرو ماندند مگر درویشی که آن را بجای آورد و گفت: «هنوز نگران است که مُلکش با دگران است.»^{۲۱} در این عبارت که شاهدی بر ابجاز ساحرانه سعدی است، وی کوشیده است تا یکی از مهمترین عوارض روانشناختی قدرت یعنی حسرت از دست نهادن مُلک را که نتیجه عدم آگاهی تاریخی است بنمایاند. اگرچه در آثار سعدی محمود سلطانی داهی، پر شوکت و جهاندار جلوه گر شده مع ذلک او نیز از عوارض این شهوت قدرت مصون نیست. چشمان حسرت بار و نگران او در گوردرد این حکایت با پسرش پُر تنبه انوشیروان: «هیچ شنیدی که مرا بگذاشت؟» تضاد روشنی را می‌نمایاند. همین رمز را عابدی نیز از کاسه سر فرمانده در خاک خفته‌ای در کنار دجله شنیده است که او را از بی ثباتی قدرت نظامی و شهوت کشورگشایی آگاهی داده است:

شنیدم که یک بار بر دجله ای
 که من فر فرماندهی داشتم
 سپهرم مدد کرد و نصرت وفاق
 طمع کرده بودم که کرمان خورم
 سخن گفت با عابدی کله‌ای
 به سر بر کلاه می‌پی داشتم
 گرفتم به بازوی دولت عراق
 که ناگه بخوردند کرمان سرم^{۲۳}

بیگانگی از مردم و سلب مشروعیت قدرت:

همزاد این حسرت خواری و غفلت تاریخی در دیده‌ی سعدی چیزی بجز غرور سیاسی و به اعتباری گریز از واقعیت اجتماعی - سیاسی نیست ولی اشارات وی در این مبحث بیش از آن که رنگ اخلاقیات متعارف را پذیرفته باشد، ناشی از واقع‌گرایی اوست. غرور مرادف با خیره‌سری، ستم، تلون مزاج، و خشم نابجاست ولی از همه مهمتر حاکی از بیگانگی پادشاهان از احوال مُلک و رعیت است. این عوارضی ست که بیشک سعدی در ماهیت خود کامه و مستبدانه‌ی قدرتمندان عهد خویش مشاهده کرده است. اما آنچه شایان توجه است آن که وی کوشیده است تا به ساحات سیاسی - اجتماعی کردار قدرتمندان پردازد و آثار و عوارض آن را بر رعیت مشاهده کند. غرور شاهانه نه تنها سیر قهقراپی دولت را به جانب سقوط تسریع می‌کند بلکه متضمن بروز حوادث مسکنت‌باری نیز هست که ناشی از عدم مشروعیت قدرت و عصیان رعیت است. گفته‌ی او که،

سر پر غرور از تحمیل تهی حرامش بود تاج شاهنشهی^{۲۴}

را نباید فقط یک شعار سیاسی ناشی از خشم شاعر دانست. پرداختن به خصائل و ردائل شاهان و عواقب محتوم آن و حکایات متعدد در سیره‌ی پادشاهان و ستایش نیکوکاری و نکوهش بزهکاری ایشان مؤید این نظریه‌ی غائی اوست که مشروعیت قدرت فقط از طریق فائق آمدن بر غفلت و غرور، یعنی با عبرت گرفتن و دادگری، مقدور است. اگرچه سعدی به عوامل بنیادی در ظهور و افول دولتها، که خارج از دائرة قدرت و معرفت پادشاهان است، اعتقاد دارد ولی در عین حال تأکید می‌کند که صاحبان قدرت تنها با انجام وظیفه و با تذکر تاریخی می‌توانند حقانیت خود را در مقام قدرت محفوظ داشته به دوام مُلک خود بیفزایند. بدین ترتیب وی مشروعیت دولت را مولود مشیت الهی و یا هیچ امر قضا و قدری و مافوق طبیعی نمی‌داند و برخلاف رای شایع در اکثر اندرزنامه‌های ایرانی ملوک را ظل الله ندانسته حقوق الهی برای ایشان قائل نیست بلکه بعکس مخصوصاً به جنبه‌ی بشری ایشان، چه نیک طینتی و چه بد کرداری، تکیه می‌کند. البته وی نیز نظیر اندرزنامه‌های ایرانی تأکید می‌کند که مشیت الهی کلاً در سرنوشت اقوام

موثر است و نحوه این تأثیر از طریق بخشیدن یا دریغ داشتن پادشاهی عادل به ایشان است. گفته سعدی که

به قومی که نیکی پسندد خدای دهد خسروی عادل و نیکرای
چو خواهد که ویران شود عالمی کند ملک در پنجه ظالمی
سگالند از او نیکمردان حذر که خشم خدایی ست بیدادگر^{۲۵}

از قول سیاست‌نامه دور نیست که می‌گوید: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند... و چون... خواهد که بدیشان عقوبتی رساند و پاداش کردار ایشان را بچشانند... هر آینه شومی آن عصیان و خشم و خذلان حق تعالی در آن مردمان اندر رسد، پادشاهی نیک از میان برود و شمشیرهای مختلف کشیده شود و خونها ریخته آید.»^{۲۶} اما حتی در این جا نیز خواست الهی یعنی ارزانی داشتن خسروی عادل و یا در مقابل برانگیختن خشم بیدادگری ظالم بکلی بی دلیل و فارغ از احوال جامعه و کردار پادشاه و رعیت نیست. بلکه وجه غالب در تفکر سیاسی سعدی آن است که رفتار و خط مشی پادشاهان و رعیت و وظائفی که به هر یک محول شده در این مشیت الهی موثر است. بدین ترتیب بینش سیاسی سعدی را بیش از هر چیز باید وظیفه‌مدار (functionalist) دانست.

درک مسؤولیت شاهی و حقانیت قدرت در وهله اول مبتنی بر قبول وظیفه نسبت به رعیت است و تنها این وظیفه است که او را در مقام از دیگر مردمان متمایز ساخته است. و الا پادشاه نیز چون دیگر خلق بنده قوانین زندگی و مرگ است.

فرق شاهی و بندگی برخاست چون قضای نبیشته آمد پیش
گر کسی خاک مرده باز کند ننماید توانگر از درویش

این سخن را سعدی در یکی از مهمترین حکایات گلستان در مواجهه بین درویش گوشه‌گیر و پادشاه متوقع آورده است. با استعانت از تشبیه قدیمی در ادب شرق بین پادشاه و چوپان و مردمان و گله (که همانا مبنی واژه رعیت است)، سعدی تعبیر جدیدی و رای رای متعارف در باب اطاعت از ملوک آورده است و صریحاً متذکر شده که: «ملوک از بهر پاس رعیت اند نه رعیت از بهر طاعت ملوک.»

پادشه پاسبان درویش است گرچه رامش به فر دولت اوست
گوسفند از برای چوپان نیست بلکه چوپان برای خدمت اوست^{۲۷}

مادام که پاسبانی و راهبری مردمان در عهده پادشاه است وی به لحاظ وظیفه‌ای که ایفا

می‌کند مقامش مشروع و مقبول است. ولی این اطاعت را سعدی مرادف اظهار بندگی و کرنش و ستایش نمی‌داند. این عمل از ذمه رعیت خارج است و تنها مخصوص ملازمان درگاهی است که «توقع نعمت» دارند. لذا پادشاهی که در گور خفته است چون وظیفه پاسبانی از او ساقط شده، نظیر گدای مرده، عظام رمیمه‌ای بیش نیست:

چو خیل اجل بر سر هر دو تاخت نمی‌شاید از یکدگرشان شناخت^{۲۸}
 اما این تنها مرگ نیست که سبب اسقاط وظیفه پاسبانی و سلب حقانیت پادشاهی می‌شود. بیداد و پرخاش به رعیت نیز عدول از وظیفه‌ای است که بر عهده هر صاحب اقتداری گذارده شده است:

چو پرخاش بینند و بیداد از او شبان نیست گرگ است، فریاد از او^{۲۹}
 به همین متوال سعدی حفظ حدود عدالت اجتماعی را نیز جزئی از وظیفه پاسبانی و لذا ضامن مشروعیت پادشاه می‌شمارد و در این سخن تا بدان جا پیش می‌رود که در عالم تعریض شاعرانه، شاه را با تمثیل دیگری از درنده خوبی و خشونت هشدار می‌دهد:

چنان خسب کاید فغانت به گوش اگر دادخواهی برآرد خسروش
 که نالد ز ظالم که در دور توست که هر جور کاو می‌کند جور توست
 نه سگ دامن کاروانی درید که دهقان نادان که سگ پرورید^{۳۰}

در این جا سعدی ظلم رفته بر یکی از افراد را از جانب دیگری صرفاً یک مقوله قانونی ندانسته است بلکه نتیجه قصور دولت در حراست از جامعه شمرده و تقصیر نهائی آن را متوجه شخص شاه، بعنوان مظهر اقتدار دولت، ساخته است. پادشاه ناآگاه نیز نظیر دهقان نادان است که سگ دستگاه دولتش بجای محافظت، دامن مردمان را دریده است.

لذا آگاهی به احوال مردمان در نظر سعدی اساس ثبات و بقای یک دولت عادل و مشروع است. وی در حکایات متعدد از بیگانگی مراجع قدرت نسبت به احوال مردمان انتقاد کرده است. دارا که روز شکار از لشکر جدا افتاده است، گله بان اسبان خود را که دوان بسوی او می‌آمده، دشمن پنداشته و کمان کشیده تا او را به تیری بدوزد، ولی چون گله بان خود را به شاه شناسانیده «دل رفته» شاه بجای آمده است. آن گاه دارا گله بان را هشدار داده است که چیزی نمانده بود بواسطه این اشتباه او را از پای درآورد. در پاسخ گله بان با نصیحتی توأم با مذمت گفته است:

نه تدبیر محمود و رای نکوست که دشمن نداند شهنشه ز دوست
 چنان است در مهتری شرط زیست که هر کهتری را بدانی که کیست...
 مرا گله بانی به عقل است و رای توهم گله خویش باری بپای

در آن تخت و ملک از خلل غم بود که تدبیر شاه از شبان کم بود^{۳۱} در این صحنه، نظیر بسی دیگر از حکایات سعدی (و به روال تمثیلی شایع در ادب فارسی) پادشاه تنها دور از درگاه و لشکر و درمیانه بیابان خشک و خالی، در مواجهه‌ای بیواسطه و دور از تشریفات با مردم بارقه‌ای از واقعیت را می‌بیند و مضافاً به خاطر بیگانگی و عدم شناخت خود، از جانب زبردستی مورد انتقاد قرار می‌گیرد که خود گله‌بانی واقعی است و به عقل و رای رمه خود را نگاهبانی می‌کند و از سرزنش شاه بی‌درایت هم پروایی ندارد. طرفه آن که این ماجرا ظاهراً بردارایی می‌رود که ملک خود را به اسکندر باخت، گویی اندرز گله‌بان نیز هرگز در وی کارگر نیفتاد.

در حکایت دیگری، بیگانگی از احوال فقرا با لحن نیشدار و دلیرانه‌تری تصویر شده است. پادشاه غافل و خوشگذرانی که «از نیک و بد اندیشه و از کس» غمی ندارد در پایان شبی که به میخوارگی به روز آورده، با تفلسفی پرطمطراق که کامجویی اپیکوری مسلکان را بیاد می‌آورد فرموده است: «ما را به جهان خوشتر از این یک دم نیست.» ولی درویش رندی که در سرما در برون خفته در پاسخ به این بیخیالی همایونی چنین گفته است: «گیرم که غمت نیست، غم ما هم نیست؟» سخن دلگرای درویش ملک را خوش آمده و در یک عطای دفعی صرّه‌ای هزار دیناری از روزن برون داشته «که دامن بدار، ای درویش!» درویش پاسخ داده: «دامن از کجا آرم که جامه ندارم.» پادشاه را بر حال او این بار رقت زیادت شده و خلعتی بدان صلّت مزید کرده است. درویش نقد و جنس را به اندک زمان خورده و پریشان کرده و باز آمده. اما این بار سعدی او را با خشم ملوکانه مواجه ساخته است که بواسطه اشتغال «به معظّمات امور مملکت... تحمل ازدحام عوام» را نداشته و حکم کرده است تا «گدای شوخ مبذّر» را از درگاهش برانند. دلیل شرعی شاهانه مبتنی بر این که «خزانه بیت المال لقمه مساکین است نه طعمه اخوان الشیاطین» را شاید خود پادشاه باید ابتدا آویزه گوش می‌ساخت.

تنها «یکی از وزرای ناصح» که شاید اسراف و تبذیر از این قبیل را بسیار از سرورش دیده و مسکنت درویشان را در سرمای زمانه دریافته است، میانه کار را گرفته و از شاه خواسته که «چنین کسان را وجه کفاف مجری دارند» و باضافه متذکر شده «به لطف امیدوار گردانیدن و باز به نومی‌دی خسته کردن عقلایی و مناسب حال ارباب همت نیست.»^{۳۲} هم بذل صله بی‌رویه و هم بخل تغیرآمیز پادشاه در نظر سعدی نشانه بیگانگی و غفلت از احوال مردم است که بیش از هر چیز ناشی از انزوای صاحبان قدرت است.

ولی صرف نظر از کردار و منش شخصی شاهان، سعدی گویا این انزوا را ذاتی دستگاه قدرت شمرده و آن را یکی از بارزترین مشکلات بنیادی نظام سلطنتی می‌داند. لازمه پادشاهی صلابت و جباریتی است که تنها با جدایی عمده بین شاه و رعیت حاصل می‌آید. شاه بخاطر آن که مظهر نظام دولت و داور اعظم است از متن جامعه جداست و تنها در انزوا می‌تواند اعمال وظیفه کند، انزوایی که در حکایت اول گلستان، چنان که مذکور افتاد، با اشاره به فاصله بین اسیر و شاه و عدم امکان شنیدن دشنام اسیر تأکید شده است. سعدی بیشک خود به این تعارض محتوم بین انزوا و غفلت ناشی از قدرت از جانبی و لزوم معرفت به واقعیت و عبرت اندوزی از گذشته از جانبی دیگر واقف است. گویی به اشاره می‌گوید که قدرت سیاسی اساساً ناپایدار است زیرا پادشاه ذاتاً و بخاطر وظیفه‌ای که ایفا می‌کند منزوی است. اگر چه سعدی هیچ گاه از نصیحت‌گویی و کوشش در تعدیل کردار شاهان دست بر نمی‌دارد ولی گویا این ظلم مقدر حکومت را بر مردمان (با قطع نظر از خصلت فردی قدرتمندان) در مجموع پذیرفته است. اما بنا بر میزان آگاهی اجتماعی و تاریخی در نزد قدرتمندان سعدی به درجاتی از شدت و ضعف در این ظلم (و ناپایداری ناشی از آن) معتقد است. به همین دلیل نیز تأکید بر حقوق مردمان را در برابر قدرتمندان بعنوان جزء لاینفکی از یک نظام اجتماعی با ثبات لازم می‌شمرد تا ایشان را در برابر تجاوز غیر قابل اجتناب قدرت محفوظ نگاهدارد.

حقوق رعیت:

مسأله حفظ رعیت در وهله اول محترم شناختن حقوق فردی اوست در برابر قدرت دولت. علی‌رغم تصور رایج در بسیاری از اندرزنانه‌های شاهی، سلطان در دیده سعدی مالک الرقاب و مطلق العنان نیست. در حکایات متعدد، وی به بحث در اختیارات پادشاه پرداخته و با تأکید بر حکومت عادلانه به اجمال مرز بین عمل مجاز و غیر مجاز را برای دولت مشخص ساخته است. او نیز چون مؤلفان مرات السلاطین‌ها معتقد است که نظراً حفظ احکام شرع، تابعیت از عُرف رایج، عمل به عقل سلیم، و مصلحت‌اندیشی و رابزنی با ارکان دولت پادشاه را در شناخت حدود اختیاراتش راهنمون می‌باشد ولی در عین حال در مضامین بسیار استادانه‌ای که آورده بخوبی نشان داده است که چگونه دولت و پادشاه می‌توانند همه این ضوابط را به نفع خود تعبیر کنند و آنچه را که نظراً و اخلاقاً خطاست، در عمل، در جامه صلاح و مصلحت جلوه دهند. این نازک بینی سعدی در فلسفه خیر و شر، وی را از ساده‌انگاری و نصایح متعارفی اندرزگویان سنتی متمایز ساخته و به سخن

اوپختگی و واقع بینی خاصی بخشیده است که از جمله والاترین جنبه های تفکر سیاسی اوست.

در حکایتی یگانه، که بیش از هر چیز حاکی از عواطف اصیل انسانی اوست، سعدی با تکیه بر این وارونه جلوه دادن واقعیت متذکر شده است که حتی اگر موجودیت پادشاه، و بالمره دستگاه دولت او، در گروی کرداری غیر انسانی و جابرانه باشد که با صرف زر و زور و کلاه شرعی حاصل آمده است، چنین توجیهاتی متضمن مشروعیت و صحت آن کردار نیست. برخلاف بینش کلی او که متوجه بسه وظیفه گرایی و مصلحت اندیشی ست، در مسأله حقوق فردی، سعدی ظلم را به دلیل حیاتی بودنش برای ابقای دولت موجه و منصفانه نمی داند. اشارات رمزی در این حکایت مهم جای تأمل دارد.

پادشاهی که گرفتار بیماری مهلکی ست به تشخیص حکمای یونان تنها با خوردن زهره آدمی علاج می پذیرد. دهقان پسری بدین منظور سبعمانه به درگاه آورده شده و پادشاه، پدر و مادر پسرک را «به نعمت بیکران» خشنود گردانیده است و قاضی شرع نیز فتوی داده است «که خون یکی از رعیت ریختن سلامت پادشاه را روا باشد.» همه لوازم برای موجه جلوه دادن یک جنایت مصلحت آمیز فراهم آمده است. اما در آخرین لحظه پوزخند مستهزانه پسرک دهقان بر منطق قلابی ارباب قدرت فائق آمده است. شاه دمی تأمل می کند تا علت پوزخند پسرک را بداند. دهقان پسر گفته «ناز فرزندان بر پدران و مادران باشد و دعوی پیش قاضی برند و داد از پادشاه خواهند. اکنون پدر و مادر به علت حطام دنیا مرا به خون در سپردند و قاضی به کشتن فتوی داد و سلطان مصالح خویش اندر هلاک من همی بیند، بجز خدای عز و جل پناهی نمی بینم.» پادشاه از این سخن بهم برآمده و «آب در دیده بگردانیده» و گفته است، «هلاک من اولتر است از خون بیگناهی ریختن.»^{۳۳} این جا نیز سخن بی محابای دهقان پسر (چون اسیر در حکایت اول گلستان) سبب تنبیه شاه شده و او را با حقیقت مواجه ساخته و پوچی توجیهات مبتنی بر «مصالح مملکتی» را نمایانده است.

ماحصل کلام سعدی در این حکایت، سوای ریشخند تلخ بر این واقعیت که چگونه منافع قدرتمندان می تواند با زر و زور عواطف خانوادگی و احکام شرعی را به نفع خود درآورد، تکیه بر ارجحیت حقوق تام و مصالحه ناپذیر انسانی در برابر مصالح دولتی و سیاسی ست. علی رغم نظریه سنتی درباره مقام سلطنت، سعدی در این جا هیچ تمایزی در بقا و صیانت نفس برای پادشاه قائل نشده است. طرفه آن که در حالی که در حکایت

شاه و اسیر چنان که گذشت «مصلحت» را در صورت لزوم در نقض واقعیت و «دروغ مصلحت آمیز» دانسته بود، در این جا بر حفظ حق زیست رعیت حتی اگر به قیمت جان پادشاه باشد پافشاری کرده است. این تعارض ظاهری را تنها می توان با عنایت به اصل غیر قابل انعطاف لزوم حفظ حقوق آدمی توجیه کرد. در هر دو مورد اسیر و دهقان پسر قربانی ظلم دولت بجهت ابقای قدرت هستند و در هر دو مورد سعدی جانب ضعیف را گرفته و عمل دولت را محکوم کرده است. لذا شاید بتوان گفت که مراد سعدی از «مصلحت» بیش از آن که صرفاً بقای مُلک باشد در وهله اول اتخاذ خط مشی ای است که به اقتضای شرایط حاکم مانع از اجحاف و ستم ارباب قدرت بر خلائق گردد. این آگاهی به مصلحت در شرایط مختلف از نظر سعدی منوط و مبتنی بر درک نسبت در رابطه فرد و دولت است. تضمین سلامت و امنیت فردی در جامعه وقتی مقدور است که دولت، که منشأ و صاحب قدرت سیاسی است، حریم و حیطة ضعیف، یعنی فرد را بجا آورد و محترم شمارد. در پایان همین حکایت سعدی این معنی را در بیتی یگانه آورده است:

زیر پایت گریبدانی حال مور همچو حال توست زیر پای پیل^{۳۴}
 حکایت دهقان پسر نشان محوی از داستان ضحاک و خورائیدن مغز جوانان به ماران رُسته بر شانه های او دارد. پادشاه مذکور در حکایت سعدی چون ضحاک برای علاج رنجوری خود ناچار به ستاندن جان مردمان است. اما برخلاف ضحاک که نهایتاً ستم او منجر به عصیان عمومی و سقوط او می گردد، در این جا پادشاه رنجور به ندای وجدان خود یعنی وظیفه حفظ رعیت گوش داده و بقای دولت را نه در ستاندن جان بلکه در تضمین حقوق فردی دانسته است. اگرچه سعدی گویا خود نیز از عاقبت کار پادشاه مطمئن نیست و تنها نقل قول کرده است که: «گویند هم در آن هفته شفا یافت»، ولی پادشاهان حکایات سعدی گاهی نیز رحیم و رقیق القلب اند و در بزنگاه از خطا و ستم در شرف وقوع منفعلمی شوند و با سخاوت و التفات به رعیت جبران مافات کرده مانع از وقوع مظلومه می گردند. سعدی این بیدار شدن وجدان همایونی و بخود آمدن ناشی از انزوای سلطنت را بکلی غیر ممکن نمی داند ولی چنین اقدام انسان دوستانه و فداکارانه در روابط پادشاه و رعیت از نظر سعدی امر نادری است. در بسیاری موارد اشارات و شواهد او حاکی از خیره سری و عبرت ناپذیری و بی وجدانی قدرتمندان است که مآلاً موجب فتنه و انقلاب رعیت می گردد. عصیان مردم در مقابل «مکاید فعل» و «گربت جور» سلاطین ناشی از عدم آگاهی به همین نسبت مراتب و مرعی نداشتن حقوق فردی است.

اما این توجه سعدی را به حقوق فردی نبایستی مرادف و حتی پیشتاز نظریه حقوق فرد در عهد جدید دانست. سعدی بی شبهه از فلاسفه عهد روشن رایی (enlightenment) در اروپای قرن هیجدهم نیست. رعایا در دیده سعدی هیچگاه علناً به مرتبت شهروندان (citizens) در مفهوم غربی آن ارتقاء نیافته‌اند و اگرچه وی «شهروندی» را در مفهوم سکنه شهر بکار گرفته است، هرگز حتی به اجمال هم سخن از یک نظام سیاسی متکی بر آراء عمومی و انعکاس خواست مردمان نگفته است. وی نه چون منتسکیو در صدد محدودیت قدرت مطلقه و تنظیم روابط دولت و فرد از طریق تقسیم قوا و وضع قوانین است و نه چون روسوبر سر آن است که طبع سرکش و انزواجویانه بشری را تابع قراردادهای ناگزیر اجتماعی سازد. (اگرچه رایحه‌ای از همان پرسش اساسی روسو یعنی صعوبت کنار آمدن سوائق غریزی آدمی با تعهدات اجتماعی در درویشان و زاهدان گوشه گیر محسوس است، چنان که بیاید.) روش عقل گرایانه جان لاک و استوارت میل در تأکید بر فردانیت و حقوق انسانی در اندیشه سعدی مفقود است، اگرچه نتایج این اندیشه یعنی ضرورت غیرقابل اجتناب وجود دولت برای بقای جامعه، چنان که بویژه در آراء هابز آمده، در آثار سعدی همواره تأکید شده است. مع ذلک آنچه فلسفه سیاسی سعدی را به این متفکرین بیش از هر چیز نزدیک می‌سازد مسأله مشروعیت قدرت دولت است. نظریه اصالت وظیفه در سعدی حقانیت دولت را تنها متکی بر ایفای وظیفه در برابر مردمان ساخته است. دولت مطلوب از دیدگاه سعدی آن است که ارباب قدرت با وجدان بیدار و با اتکا به رای ناصحان و صالحان و با مصلحت اندیشی جانب رعیت را نگاهداشته حقوق انسانی او را بجا آورند. اما خط فاصل بین دولت و رعیت کماکان بر جای خود باقی است.

این تفاوت مراتب تا بدانجا تأکید شده است که حتی اگر رعیتی مرتبت شاهی پذیرد، امری که بندرت در حکایات سعدی واقع شده است، وی بنا به وظیفه و مقام پادشاهی از رعیت جدایی می‌جوید. البته اعتلای مرتبت اجتماعی و وصول فرودستان به مقامات شامخ در آثار سعدی هیچ‌گاه مذموم شناخته نشده چنان که بسیاری از وزرای او از خمول به جایگاه رفیع رسیده‌اند مع ذلک فاصله فرودستان و زورمندان جاودانی است. اعتقاد سعدی به این تفاوت مراتب بین فرودستان و زورمندان بیشتر معطوف به فاصله بین دولت و رعیت است تا اختلاف بین طبقات اجتماعی. بجز ثروتمندان که عموماً سعدی ایشان را گروهی جدا از بقیه جامعه می‌شمارد — که گرچه از رعیت‌اند ولی منافع و کردارشان ایشان را به دولت و قدرتمندان سیاسی نزدیک ساخته است — بقیه طبقات

رعایا اعم از روستاییان و شهروندان (یا شهربندان) در آثار سعدی چندان از یکدیگر از نظر منافع اجتماعی و مواجهه با دولت متفاوت نیستند. در مقابل رعیت، سعدی دولت را متشکل از لشکر و دیوان و درگاه می‌داند. این معارضه سنتی بین رعیت و دولت که متفق‌الرأی همه متفکران سیاسی ایرانی ست در نظر سعدی نیز ناگزیر و دائمی ست و مقایسه دائمی بین شاه و گدا، که در ادب فارسی ریشه عمیق دارد، در آثار سعدی نیز مشهود است.

تنها طریقی که سعدی (شاید به تبع داستانهای عامیانه) در مورد بر شدن گدایان بر تخت شاهی پیشنهاد کرده، همانا بر سیل تصادف است که آن هم نتیجه‌ای جز ادبار ندارد. پادشاهی که مُرده است چون بلاعقب بوده وصیت کرده «که بامدادان، نخستین کسی که از در شهر اندر آید تاج شاهی بر سر وی نهند و تفویض مملکت بدو کنند.» گدایی که بدین ترتیب به شاهی رسیده طبعاً از عهده لوازم سلطنت برنیامده و نه تنها با جنگ داخلی و سرکشی حکام محلی مواجه شده و ولایاتی را از دست داده است بلکه «فی الجمله سپاه و رعیت بهم برآمده‌اند.» بهم خوردن تعادل جامعه و تعارض سپاه و رعیت، پادشاه گدایشه را ملول کرده و به عدم توانایی خود واقف ساخته است و به زبان شکوه به یاری قدیمی گفته، «آن‌گه که تو دیدی غم نانی داشتم و امروز تشویش جهانی.»^{۲۵} وضعیت اسفناک این شاه و حدیث آرزومندی او برای بازگشت به دوره گدایی عدم صحنه سعدی را به این چنین انتخابی تأیید می‌کند. همین امر که انتخاب وی صرفاً بر حسب تصادف بوده و هیچ قابلیت و فضیلتی ملاک کار قرار نگرفته است، نکته درخور تعمقی ست. گویی سعدی این ماهیت تقدیری و اتفاقی قدرت را که ناشی از عدم وجود یک نظام منطقی اجتماعی - سیاسی برای انتقال و بقای دولتی و یا برکشیدن فرودستان به قدرت است را سرزنش می‌کند اگرچه می‌داند که این افتادن «سایه‌های» سلطنت بر سر گدا، که به تبع فرهنگ عامیانه در ادب فارسی این چنین رواج یافته است، تنها طریقی ست که رعیت می‌تواند رؤیای قدرتمندی را در سر پرورد.

پیوند کالبدی بین دولت و رعیت:

علی‌رغم تأکید بر فاصله عمیق بین دولت و رعیت، سعدی مادام که پادشاه بتواند به وظیفه خود در حفظ رعیت عمل کند، مقام وی را مشروع و موجه می‌داند. همین معنی در آخرین حکایت «در سیرت پادشاهان» از زبان اسکندر تأکید شده است. این اسکندر اندرزنامه‌های ایرانی، که نقشی خیال‌انگیز و مغایر با کردار اسکندر تاریخی دارد، کلید

جهاننداری خویش را در رعایت دو اصل دانسته است: «هر مملکتی را که گرفتم رعیتش نیازدم و نام پادشاهان جز به نکویی نبردم.»^{۳۶} دور نیست که سعدی این مضمون را عمداً در پایان باب آورده تا جاودانگی سلطنت را علی‌رغم دگرگونی و دست به دست گشتن آن (در این جا از دارا به اسکندر) مشروط به حفظ رعیت نماید. به عبارت دیگر حتی بر باد دهنده دودمان دارا نیز بر ابدیت پیوندی بین آسایش مردمان و بقای دولت معترف است.

تأکید بر این پیوند کالبدی در دیده سعدی بیش از آن که به صرف اخلاقیات باشد نتیجه مصلحت اندیشی و وظیفه‌گرایی اوست. به همین علت نیز سعدی گلستان وقتی که در جامع دمشق بر تربت یحیی پیغامبر معتکف بود در پاسخ به «یکی از ملوک عرب که به بی‌انصافی منسوب بود» و از سعدی طلب همتی کرده و خواسته بود در مواجهه با دشمنی صعب‌خاطری همراه او کند، گفته بود: «بر رعیت رحمت کن تا از دشمن قوی زحمت نبینی.» ارتباط اندامی بین رحمت بر رعیت [نظیر حکایت ۶] و امنیت کشور در این حکایت با ابیات بسیار مشهوری که دیری‌ست با نام سعدی عجین شده، بار دیگر تأکید شده است:

بنی آدم اعضای یک پیکرند [یکدیگرند] که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بیغمی نشاید که نامت نهند آدمی^{۳۷}

ورای معنی جامع و متعالی این ابیات که محل علاقه همگان شده و حاکمی از انسان‌مداری یگانه اوست، در متن این حکایت بخصوص، توجه سعدی بویژه معطوف به پیوند دولت و رعیت است. در بیت اول گوهر یکسان بنی آدم اشاره به همسانی شاه و گداست (که قبلاً بدان پرداختیم). این هر دو بشرند و تنها به لحاظ نقشی که به ایشان محول شده از یکدیگر تمایز یافته‌اند. بیت دوم اما، موکداً این رابطه اندامی را نمایانده است، چون یکی از مردمان زحمت بیند، الزاماً بقیه افراد جامعه نیز گرفتار بیقراری و نابسامانی می‌شوند. چون پادشاه و دولت منشأ بیعدالتی گردند جامعه دچار عسیان خواهد شد. به همین روال بیت سوم که انتقاد تندی از بیگانگی و اتزوی زورمندان و عجز ایشان از درک محنت رعیت است (چنان که گذشت)، در واقع نتیجه منطقی همین قطع ارتباط اندامی است. بیگانگی و عدم شناخت از دستگاه اجتماعی بالمال منجر به سقوط و طرد زورمندان بدکردار از دستگاه آدمیت یعنی هیأت اجتماع می‌شود. مقایسه بین انسان یا عالم اصغر (microcosm) و جامعه یا عالم اکبر (macrocosm) در ادب سیاسی

دنیای قدیم امر تازه‌ای نیست ولی تأکید سعدی بر خودکاری این دستگاه آدمیت اشاره ظریفی به تحرک قائم به ذات آن دارد. همین ارتباط اندامی سبب می‌شود که جامعه به خودی خود به دفع ستمگری و تصحیح حلقه عدالت در نظام اجتماعی بپردازد. عصیان رعیت در دیده سعدی گویا راه نهائی وصول به این تعادل کالبدی است.

نادانن و ستمگری پادشاه سبب زیاده‌روی و زورگویی و گشاده دستی عمال دولت و لشکر به عامه مردم می‌شود و مانع از آسایش و بالنتیجه نقصان درآمد رعیت، و بالمآل اسباب فقر کشور می‌گردد و این خود تضعیف دولت و سرنگونی سلطنت را بدنبال دارد. بقا یا فنای تاج و تخت بدین ترتیب منوط به «گرد آمدن خلق» شده است.

نحوه خلل در دایره عدالت را سعدی در تصویری بسیار گویا و ماندنی آورده است:

اگر زباغ رعیت ملک خورد سببی برآورند غلامان او درخت از بیخ
به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد زنند لشکریانش هزار مرغ به سیخ^{۳۸}

اندکی بعد از عهد سعدی رشیدالدین فضل‌الله همدانی وزیر مشهور عهد غازان همین ابیات سعدی را در مکاتبات رشیدی نقل کرده و در پی آن در شرح دایره عدالت آورده است: «و چون احوال ایشان [رعیت] خراب شود ملوک را هیچ کامی به حصول نیبوند و چون در عاقبت امور نظر کنی اصل مملکتداری عدل است چنانچه در این دایره مثال آن نموده‌ام...»^{۳۹}

لا تحصل السلطنة الا بالعدل



خیره‌سری پادشاهان و عصیان رعیت:

جامعه‌ای که در آثار سعدی وصف شده مقهور و مرعوب نیست و مردمانش در مقابل دولت حاکم برده‌وار مطیع و منقاد نیستند. در برابر ستم‌پیشگی و خیره‌سری ملوک تا آن جا که بتوانند ساکت نمی‌نشینند و شکایت و اعتراض خود را به زبان می‌آورند. اگر فرصتی دست دهد در درگاه شاهان به دفاع از حقوق خود بر می‌خیزند و حتی گاهی

دست از جان شسته و خطا و بزهکاری پادشاهان را به رُخشان می کشند. گاهی ارباب دیوان را هم رسوا و سیاهکاری و زد و بندشان را آشکار می کنند. اگر از هر جا دستشان کوتاه شود، یا راه هجرت می جویند و به مُلک دیگری می روند و یا اگر ستم از حد بگذرد عصیان می کنند و تاج و تخت شاهی را به باد می دهند. گول و حقارت پذیر و ظلم پرست نیستند و به هنگام استیصال حداقل جفاکار را در درگاه الهی نفرین می کنند و وعده پادافره روز حساب را بیاد او می آورند.

گرچه سعدی هیچ گاه علناً طغیان و انقلاب رعیت را تجویز نمی کند ولی هیچ وقت نیز بر خلاف روال کلی اندرزنامه ها سر سپرده قدرتمندان نیست و عاصیان را بخاطر قیامشان در برابر زورگویان تقبیح نمی کند. دیدگاه واقع بینانه و تذکر تاریخی در بینش سعدی عصیان را نتیجه غائی و شاید محتوم زورگویی و ارباب و خیره سری می داند. دیر یا زود مردم مستأصل فتنه می کنند و جفاکار را سرنگون می سازند. ولی عصیان راهبزه نظام سیاسی جدیدی نیست و فقط موجب جایگزینی سلطانی جدید بجای ستم پیشه قبلی می شود. پادشاهی که غالباً رقیب قدرتمند قبلی بوده است. این دگرگونی توأم با خشونت و عصیان در نظام سیاسی از نظر سعدی شاید محتمل ترین و متعارف ترین روش دست به دست گشتن دولت است. بیشک این رمزی از وقایع ایام خود سعدی ست که عصیان مردم و نه انتقال ارثی قدرت در دودمان پادشاهی، اسباب تغییر و تبدیل ناگهانی می گشته است (چنان که بیاید).

حکایت خیره سری یکی از ملوک عجم که از جورش خلایق «راه غربت» گرفته بودند نمونه خوبی از ماهیت و عاقبت عصیان مردم است. این پادشاه نه تنها از کم شدن رعیت و نقصان پذیرفتن ارتفاع ولایت و بالنتیجه تهی ماندن خزانه و زور آوردن دشمنان یعنی عوامل پیوسته حلقه عدالت هوشیار نشده است، بلکه گوشزدهای تاریخی و داستان گذشتگان نیز نتوانسته او را به وضع اسفناک ملک خودش آگاه سازد. بالاخره خواندن شاهنامه در مجلس او «در زوال مُلک ضحاک و عهد فریدون» (یعنی مثل اعلی در علل وقوع فتنه و زوال مُلک در ادبیات فارسی) پادشاه جفاکار را به این اندیشه و پرسش واداشته است: «هیچ توان دانستن که فریدون که گنج و مُلک و حشم نداشت چگونه بر او مملکت مقرر شد؟» این پرسش شاه که علی رغم خزانه خالی و وضع اسفناک کشور خویش بر این تصور بود که همه اسباب قدرت را در اختیار دارد، نشانه اعتماد به نفس کاذبی ست که از نظر سعدی بواسطه استیلای جاثران بر عوامل قدرت حاصل می شود. همین مسلم شدن مُلک ظاهری، سلطان مغرور را از بابت شکست ضحاک و برکشیده

شدن فریدون به تخت به دنبال قیام مردم به شگفتی واداشته است. تفسیر وزیر صالح در پاسخ به شگفتی شاه ماحصل کلام سعدی در مبحث انقلاب است. وزیر ناصح می‌گوید: «شنیدی خلقی» بر او [فریدون] به تعصب گردآمدند و تقویت کردند و پادشاهی یافت.^{۴۰}

اشاره به عصیبت در گفته وزیر، بر خلاف نظریه عصیبت در اندیشه مورخ و متفکر بزرگ مغربی ابن خلدون که قریب دو قرن بعد از سعدی آن را اساس نظریه فلسفه تاریخی خود قرار داد، مبتنی بر عرق قومی و پیوند قبیله‌ای نیست و از آن مهمتر بر پایه اعتقادات مشترک مذهبی نیز بنیاد نیافته است. سعدی در این جا با مؤلفین اندرنامه‌های شاهی همراه است که: «المُلک یقی مع الکفر ولا یبقی مع الظلم... مُلک نا کفر یاید و با ستم نیاید.»^{۴۱} آنچه مردمان را «به تعصب» گرد فریدون آورده، ظلم ضحاک است. شاید هیچ کجا صاحب گلستان همدلی خود را با فلسفه تاریخی شاهنامه و اساطیر ایران این چنین بروشنی نشان نداده است. اخطار وزیر به پادشاه نکته بسیار مهمی را خاطر نشان ساخته است: «چون گرد آمدن خلقی موجب پادشاهی ست تو مر خلق را پریشان برای چه می کنی، مگر سر پادشاهی کردن نداری؟» نه تنها بار دیگر سعدی از زبان وزیر نظریه خود را در مورد اسباب مشروعیت دولت تکرار کرده است بلکه قدمی پیشتر رفته و بیعت خلق را برای بقای سلطنت لازم شمرده است.

این صراحت لهجه وزیر که پادشاه را بویژه بخاطر فقدان دو اصل بقای پادشاهی یعنی گرم و رحمت نکوهش کرده است، در مزاج شاه مغرور مؤثر نمی افتد و بر عکس او را بخشم آورده و وزیر صالح را روانه زندان ساخته است. اما بسی بر نمی آید که پادشاه نتیجه حماقت و غفلت خود را می بیند. جمعی از بنی اعمام او به منازعت با پادشاه خود کامه بر می خیزند و مُلک پدر را از او می طلبند. با ظهور مدعی ارثی بر تاج و تخت، یعنی یکی از اساسی‌ترین مشکلات نظام سنتی سلطنت، آخرین پایه دوام دولت شاه جبار فرو می ریزد. «قومی که از دست تپاول او بجان آمده بودند و پریشان شده، بر ایشان [یعنی بنی اعمام] گرد آمدند و تقویت کردند تا مُلک از تصرف این بدر رفت و مر آنان را مقرر شد.»^{۴۲}

نکته مهم در این حکایت مسأله «تعصب خلق» است که از قدرتمندی جبار دریغ داشته شده و در مقابل به رقیبش ارائه شده است. سقوط پادشاه عجم نیز نظیر ضحاک، که در این حکایت بعنوان هشدار برای پادشاه آمده است، به خاطر عوامل درازمدت نقصان مُلک و مشکلات ناشی از مختل شدن دائرة عدالت است که نهایتاً خلق را بر او

شورانیده است. اگر چه سعدی شورش مردم را علت سقوط پادشاه ستمکاره می داند نکن به شهادت همین حکایت عصیان خلق باعث نابودی نظام سلطنت نشده است. انقلاب رعیت برای رجوع به وضعیت متعادل گذشته بوده و فقط وقتی به نتیجه رسیده است که مدعی ای با سابقه خصومت با شاه حاکم، پادشاه جفاگستر را سرنگون کرده است. چنان که قیام مردم به راهبری کاوه و سقوط ضحاک نیز پادشاهی فریدون را بدنبال داشت. فریدون نیز چون بنی اعمام پادشاه عجم در حکایت سعدی، با ضحاک سابقه خصومت و پدرکشتگی داشت. وزیر صالح بی جهت حکایت ضحاک و فریدون را در شاهنامه برای شاه غافل و خطا کار نخوانده بود.

بدین ترتیب پرداختن سعدی به علل عصیان رعیت نیز چون تعبیرات او درباره ارتباط کالبدی بین دولت و مردم، پایمال شدن حقوق فرد، و بیگانگی پادشاهان از احوال مردم، همگی حاکی از اشاره او به یک جریان مداوم تاریخی در حیات سیاسی جامعه و لزوم آگاهی بر این تداوم تاریخی است. گویی و رای ساحت اندرزگویی متعارفی، شاعر با ظرافت کلام خواننده هشیار را به پذیرفتن سقوط و تباهی غیر قابل اجتناب ارباب قدرت می خواند. همان رمزی که در حکایت اول گلستان بر طاق ایوان فریدون نوشته شده بود. این پیام بی شبهه خالی از یاسی عمیق و اساسی نسبت به فرهنگ سیاسی مورد نظر سعدی نیست. علی رغم آمیختن به «شهادت ظرافت» گویی «تلخ داروی پند» سعدی به ما هشدار می دهد که علی رغم هر مصلحت اندیشی و تدبیری، از هیچ دولتی رستگاری و فرجام خوش را نباید انتظار داشت. این به قول منطقیون «توالی فاسد» همواره واصلان به قدرت را به بیگانگی و پایمال کردن حقوق رعیت و نهایتاً تباهی و سقوط می کشد. سیر ادواری (cyclical) تاریخ ذاتی همه دولتهاست و اگر جایی برای بهبود تدریجی و نسبی نیز در نظام سیاسی، و به اعتباری کن جامعه، باقی باشد ولی روزگار رعیت اصولاً همیشه به همین منوال خواهد بود. اگر اقبال با اویارافتد تنها می تواند که گلیم خود را از طوفان بلای دولت بیرون کشد. هشدار وزیران ناصح، سرزنش زهاد گوشه نشین و پند جهاندیدگان فقط تواند که اندکی از شتاب این دگرگونی محتوم بکاهد ولی ماهیت آن را تغییر نتواند داد.

بخش تاریخ، دانشگاه یل، نیوهیون، کانتیکات

حواشی:

۱ - کلیات سعدی، باهتام محمد علی فروغی، چاپ سوم (تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲). باب اول، حکایت ۳۸۳۷، ۱. کلیه ارجاعات متن، به این چاپ است که شماره صفحات آن با چاپ اول (تهران، ۱۳۲۰) متفاوت

است. در همه مواضع شماره حکایت نیز آمده است. در «مواظ» نیز شماره غزلیات به ترتیب سنی مذکور است ولی قصائد فقط با شماره صفحه و عنوان مشخص شده است.

۲- در معنی «سیاست» و تحول این واژه چنان که در آثار متفکرین سیاسی عهد اسلام آمده است ملاحظه کنید:

B. Lewis, *The Political Language of Islam*, (Chicago, 1988);

E.I.J. Rosenthal *Political Thought in medieval Islam* (Cambridge, 1958) 118-21.

۳- ملاحظه کنید منصور رستگار، «سعدی و فردوسی»، ذکر جمیل سعدی، مجموعه مقالات و اشعار بمناسبت بزرگداشت هشتادمین سالگرد تولد شیخ اجل سعدی علیه الرحمه، گردآوری کیسیون ملی بونسکو، ۳ جلد (تهران، ۱۳۶۴) جلد ۲، ۵۳-۱۳۰.

۴- گلستان، ۱، حکایت ۲۶، ۶۱.

۵- همان‌جا، حکایت ۲۸، ۶۳.

۶- در ماهیت قره از جمله بنگرید به مباحث بسیار فاضلانه و ممتع در:

H.W. Bailey *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books* (Oxford, 1943) 1-77.

در باره «خویشکاری» بنگرید:

R.C. Zaehner *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London, 1961) 150-52;

برای بعضی نمونه‌های هبوط و صعود قره در شاهنامه

E. Yarshater "Iranian Common Beliefs and World-View" in *The Cambridge History of Iran* idem., ed., III (1) (London, 1983) 345-46.

۷- ۳ (آل عمران): ۲۶ «بگو ای خدای صاحب ملک، ملک بهر که خواهی می دهی و ملک از هر که خواهی

می ستانی، هر که را خواهی عزیز می کنی و هر که را خواهی ذلیل می کنی. همه خوبیها به دست توست که تو بر همه چیز توانایی.» (ترجمه ابوالقاسم پاینده [تهران، ۱۳۳۹]) درباره معنی ملک و دولت و تحول آن بنگرید:

EI² Dawla (F. Rosenthal); *R.P. Mottahedeh Loyalty and Leadership in an early Islamic Society* (Princeton, 1980) 185-90.

۸- گلستان، حکایت ۱، ۳۸.

۹- همان‌جا، دیباچه، ۳۵.

۱۰- بوستان، ۲، حکایت ۱۰، ۲۶۴.

۱۱- همان‌جا، ۱، حکایت ۱۴، ۲۳۸.

۱۲- گلستان، حکایت ۳۷، ۶۷.

۱۳- شاهنامه فردوسی، (مسکو، ۱۹۷۰) جلد ۸، ابیات ۳۹۴۱-۳۹۴۴، ۳۷۹۶-۳۷۹۷.

۱۴- بوستان، ۱، حکایت ۱، ۲۲۲: «شنیدم که جمشید فرخ سرشت/ به سرچشمه‌ای بر به سنگی نوشت» در این حکایت شاید اشاره مبهمی به حجاریهای ساسانی در بزم دلک (Barm Delak) در دوازده کیلومتری شرق شیراز است (بنگرید محمدتقی مصطفوی، اقلیم پارس [تهران، ۱۳۴۳] ۷۸) که شاید سعدی آنها را دیده یا وصفش را شنیده است. از سه مجلس حجاری بر صخره کوهستانی کنار چشمه دلک یکی نقش برجسته پادشاه ساسانی، احتمالاً بهرام پنجم، است. مطالعه دقیق سعدی شاید اشارات دیگری به اماکن باستانی فارس و دیگر نقاط را آشکار سازد. ایوان فریدون، کلاه کیخسرو، و اشارات نظیر این حاکی از توجه شاعر به حجاریها و ویرانه‌های باستانی است چنان که قبل از او نیز ابونواس و متبّی و یا خاقانی و نظامی و بعدها حافظ نیز از این مناظر متأثر شده‌اند. این که اتابک فارس و مدوح سعدی، ابوبکر بن سعد، خود را «وارث ملک سلیمان» می خوانده است شاید بی ارتباط با همجواری با تخت جمشید و تخت سلیمان نباشد. جمشید غالباً در ادبیات عامیانه و نیمه عامیانه در ایران مرادف سلیمان و یکسان با او تلقی می شده است.

۱۵- همان‌جا، ۱، حکایت ۵، ۲۲۶.

۱۶ - دربارهٔ غرور مایخولیایی جمشید و دوری گزیدن قره ایزدی از او بنگرید به شاهنامه، ۱، ۴۲ - ۴۳ و ۴۹. فردوسی عاقبت فریدون را بعد از کین ایرج و مرگ هر سه پسرانش چنین توصیف می‌کند: «کرانه گزید از بر تاج و گاه/ نهاده بر خود سر هر سه شاه؛ پُر از خون دل و پُر ز گریه دور روی/ چنین تا زمانه سرآمد بر اوی.» (شاهنامه، ۱، ۱۳۳).

۱۷ - «گرم کن که...»: بوستان، ۱، حکایت ۵، ۲۲۶؛ «که فردا به داور بود...»: همان‌جا، ۱، حکایت ۱، ۲۳۲.

۱۸ - گلستان، ۱، حکایت ۳، ۳۸.

۱۹ - بتصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ سوم (تهران، ۱۳۶۱) ۹۶.

۲۰ - سیرالملوک (سیاست‌نامه) بتصحیح هیوبرت دارک، چاپ سوم (تهران، ۱۳۵۵)، ۸۰.

۲۱ - گلستان، ۱، حکایت ۲، ۳۸.

۲۲ - همان‌جا، ۱، حکایت ۳۷، ۶۷.

۲۳ - بوستان، ۱، حکایت ۱، ۲۳۲. تعبیر سخن گفتن با کاسه سر (ایضاً در بوستان، ۱، حکایت ۱۷، ۲۴۶) و

همچنین غذای کرمان شدن هر دو بی‌شبهت به گفته هاملت در گورستان نیست:

"That skull had a tongue in it, and could sing once; how the kuave jowls it to the ground, as if it were Cain's jaw-bone, that did the first murder! This might be the pate od a politician, which this ass now o'er-offices, one that would circumvent God, might it not?... Or of a courtier, which could say, 'Good morrow sweet lord!... Why, e'en so, and now my lady worm's; chapless, and kuocked about the mazard with a sexton's spade. Here's fine revolution, an we had the trick to see't. Did these bones cost no more the breeding but to play at loggats with 'em? mine ache to think on't."

«وقتی این جمجمه هم زبانی با خود داشتی و سرآیدن توانستی؛ حسرتا که چگونه آن رند [فلک] برزمیش کوید گویی که آرواره فابیل بود، همان که نخستین قتل را مرتکب شد. بود آیا که این کاسه سر، که اکنون این خر [خطاب به گورکن ویا «فلک»؟] چنان بدو بیحرمتی می‌کند. تواند که از آن سیاستمداری [صاحب اقتداری] باشد که با خدا هم نیرنگ می‌کرد؟ و یا از آن یکی از اهل درگاه که [به اربابش] چنین توانست گفت: «روز حضرت اجل عالی بخیر!» چرا که نه؟ و حالا نوبت سرکار مظلّم کرم است؛ بی آرواره و کوفته در متر با بیل گور کنی. اینک طرفه زیر و زبری ست، و ما به طرفندی آن را دیدیم. آیا این جمجمه دیگر ارزش هیچ نگاهداشتی جز آن که بدان چوگانگی بیازند، نداشت؟ سر من از فکر بدان هم به درد می‌آید.»

The Oxford Shakespeare Complete Works, W.J. Craig ed. (London, 1965), "Hamlet," act V, scene I (901)

وجه مشابهت بین دو قطعه را نباید صرفاً یک توارد دانست. شاید تحقیق بیشتر در ترجمه‌های اولیهٔ بوستان به زبانهای اروپایی در آخر قرن ۱۶ و ابتدای قرن ۱۷ مفتاحی بر این معضل باشد.

۲۴ - بوستان، ۱، حکایت ۱، ۲۲۰.

۲۵ - همان‌جا، ۱، حکایت ۸، ۲۳۰. شاید در مصرع آخر انمکاسی از ایلغار مغولان باشد که هم در آثار سعدی بارها

یعنوان خشم خدای از آن یاد شده و مغولان خود نیز، مخصوصاً چنگیز، بر آن اعتقاد بوده‌اند. ویرانی عالم که بخوبی بر سعدی، نظیر هر صاحب بصری در آن عهد روشن بود.

۲۶ - سیرالملوک، ۱۱.

۲۷ - گلستان، ۱، حکایت ۲۸، ۶۲-۶۳.

۲۸ - بوستان، ۱، حکایت ۱، ۲۳۲.

۲۹ - همان‌جا، ۱، حکایت ۸، ۲۳۰.

۳۰ - همان‌جا، ۱، حکایت ۲، ۲۲۳.

- ۳۱- همان جا،
 ۳۲- گلستان، ۱، حکایت ۱۳، ۴۸-۴۹.
 ۳۳- همان جا، ۱، حکایت ۲۲، ۵۸.
 ۳۴- همان جا.
 ۳۵- همان جا، ۲، حکایت ۲۸، ۸۵-۸۶.
 ۳۶- همان جا، ۱، حکایت ۴۱، ۶۹. ذکر اسکندر در اندرزنامه های ایرانی سابقه طولانی دارد. روایت نامه نگاری اود ارسطو و مشاوره در امر جهاننداری و حفظ پادشاهی از جمله در نظام الملک، سیر الملوک، ۴۲ و در اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی آمده است. لکنهؤ، ۱۳۰۰ قمری، ص ۴۳۸-۴۳۹]. شاید این حکایت سعدی نیز گوشه چشمی به همین روایات دارد. نصیحة الملوک، محمد غزالی، چاپ چهارم (تهران، ۱۳۶۷)، ۱۲۸، ۱۲۹-۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۶، بعضی از این روایات را آورده است. ایضاً ملاحظه کنید درآمد «پادشاهی اسکندر» در شاهنامه (جسلد ۶ و ۷) را که بی ارتباط با مضمون گلستان نیست.
 ۳۷- همان جا، ۱، حکایت ۱۰، ۴۷.
 ۳۸- همان جا، ۱، حکایت ۱۹، ۵۶. این ابیات را سعدی به زبان انوشیروان عادل در حکایتی در معنی بنیاد تدریجی ظلم آورده است.
 ۳۹- تصحیح محمد شفیع لاهوری (لاهور، ۱۹۴۷/۱۳۶۷) شماره ۲۲، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹. برای بحث مشیح در بینه نظریه عدالت در نظام سلطنت ایران از جمله بنگرید:
 A.K.S. Lambton "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship," *Studia Islamica* 17 (1962).
 نقل شمار سعدی در مکاتبات و شیدی در حوالی ۱۳۳۶-۱۳۳۷/۷۲۸-۷۲۷ قریب هفت دهه بعد از تدوین گلستان حاکی از آوازه و «صیت سخن» سعدی است.
 ۴۰- گلستان، ۱، حکایت ۶، ۴۳-۴۴.
 ۴۱- سیر الملوک، ۱۵.
 ۴۲- گلستان، ۱، حکایت ۶، ۴۳-۴۴.

