

گفتمان حقوق انسانی در گلستان سعدی «نقدی بر مبحث حقوق شهروندی در باب اول گلستان»

محمد قراگوزلو

در آمد

با وجودی که ریشه‌های تاریخی مبحث حقوق بشر از منظر شکل‌گیری نهادهای نوین مدنی؛ به دو سه‌قرن اخیر باز می‌گردد و آبشخور آن - ظاهراً - از چالش میان دو جریان نومیالیستی و کانسپتوالیستی در تمدن غرب نشأت می‌گیرد، با این همه باید توجه داشت که دغدغه تمیز حق و باطل و به ویژه رابطه حق و تکلیف و چیستی کلامی و فلسفی این مقوله که حق از متن و بطن تکلیف بیرون می‌آید یا تکلیف از دهلیز حق خارج می‌شود - تقدم یکی بر دیگری - همواره مورد نزاع فرقی مختلف مذهبی، اعم از مسیحی و مسلمان بوده است.

در حوزه اندیشه‌های اسلامی این ماجرا به کشمکش‌های کلامی میان دو جریان اشاعره و شیعه؛ معتزله‌مربوط می‌شود. اشاعره - که سعدی و حافظ و اکثر عرفای شاعر

در حوزه تفکر کلامی در شمار ایشانند اصولاً حسن و قبح را شرعی می‌دانستند و خوبی یا بدی هر پدیده را منوط به قضاوت شرع می‌کردند. به نظر این گروه ارزش‌ها، زیبایی و زشتی، خیر و شر و... مستقل از شریعت تبیین نمی‌توانند شد و قوه و ادراک عقلی جدا از شریعت قادر به مرز بندی حق و تکلیف نیست. نومیالیسم اشعری علاوه بر اعتقاد به اشتراک لفظی وجود، ضمن انکار عقل به نوعی اصالت نقل می‌رسید - و تنه به تنه پراگماتیسم می‌سایید و به فنومالیسم نزدیک می‌گردید - و معتقد بود که می‌توان از طریق نقل به کُنه حقایق پی برد (لم یبق الا ان یقال، ان کل انسان له عقل، فیعتمد علی عقل نفسه).

در مقابل، متکلمان شیعه و معتزله به حُسن و قُبْح ذاتی اشیا اعتقاد داشتند (و دارند) و به قضاوت عقل در مرز بندی ارزش‌ها معتقد بودند (و هستند) و در نقد رویکردهای انسانی بر قوه اختیار - مستقل از شریعت تأکید می‌ورزیدند. اصالت عقل و قرار گرفتن بر مدار عقلانیت در تشخیص پدیده‌ها ویژگی بارز تمدن یونانی است. اندیشه‌ای که از حوزه‌های فلسفی ارسطویی، افلاطونی و رواقی به اسلام نیز رسیده و بر مبنای آن عقل هر پدیده‌ای را محال تشخیص دهد، اراده خداوند نیز بر آن تعلق نمی‌گیرد و جهان یکسره در چارچوب ضابطه در می‌آید.

در حوزه‌های دینی مسیحیت - علی الخصوص از قرن سیزدهم به این طرف - اندیشه دینی به تمامی رنگ و بوی نومیالیسم به خود می‌گیرد و به نوعی مقاومت انسان و علم در برابر مسیحیت منجر می‌شود و به تدریج راه بر زایش و بالاش اندیشه‌های مدرنیته - از جمله حقوق بشر و تقدم حق بر تکلیف - گشوده می‌گردد. جریان فرخنده رنسانس با اعتقاد به این امر که چون اراده خداوند بر نقض و شکستن قوانین طبیعت حاکم نمی‌شود، لذا - از این منظر و با همین استدلال - حقوق طبیعی بشر نیز قابل نقض نیست، قوام یافت و مستند شد. این جریان در فرا گرا تمدن غربی به پلورالیسم فرهنگی منجر گردید، اما در حوزه اندیشگی اشعری نومیالیستی - که حوزه غالب بر تفکر کلامی اکثریت مسلمانان

بود - تحت الشعاع فلسفه قرار گرفت و هیچ‌گاه به عقلانیت، حق‌مداری انسان و طبعاً حقوق بشر نرسید.

مبانی نظری بحث در قرآن کریم

گفتمان حق‌مداری و لزوم رعایت حقوق مردم (حق الناس) در قرآن کریم از منزلتی ویژه برخوردار است. این گفتمان گاه در فرایندهای «آزادی انتخاب» و «حق‌گزینش» دین‌دلخواه و گرایش اختیاری به ایمان یا کفر جلوه می‌کند:

- و لو شاء ربک لا مَنَ مَنَ فی الارض کلهم جمیعاً أفانت تکره الناس حتی یکنوا مؤمنین

(یونس - ۹۹).

(اگر خدای تو در مشیت ازلی می‌خواست اهل زمین یکسره ایمان می‌آوردند (چون نخواستیم) آیا تو به‌اکراه مردم را و می‌داری که ایمان بیاورند). در آیه ۱۱۸ از سوره «هود» خواست خداوند بر ایجاد نوعی تکثرفکری و اختلاف عقیدتی (پلورالیسم) تعلق گرفته است:

- و لو شاء ربک لجعل الناس امه واحده و لا یزالون مختلفین.

(و اگر خدا می‌خواست همه مردم را یک امت کرده بود، لیکن همیشه میان اقوام و ملل

اختلاف خواهد بود).

فی‌الواقع همین‌گونه‌گونی اندیشگی اقوام و ملل و اختلاف آرای مردم است که به تأسیس نطه‌های مختلف فکری انجامیده است. خداوند از آنجا که به قول مولانا جلال‌الدین محمد - هرکسی را سیرتی بنهاده است ۱ - انسان را قادر ساخته به واسطه قوه عقل به تمیز و تشخیص پدیده‌ها برسد. حتی‌گزینه‌ایمان و کفر نیز از جانب پروردگار به اراده و اختیار انسان منتهی شده است:

- و قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر.

- (بگو این سخن (دین) از جانب پروردگار شماسست، پس که هرکه بخواهد ایمان بیاورد و هرکه بخواهد کافر شود).^۲

آزادی در حق انتخاب دین که به صورت بشارت به انسان‌ها برای شنیدن همه اقوال و گزینش بهترین آنها (فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه) از سوی خداوند مورد تأکید قرار می‌گیرد، در شکل و شمایل گفتگو، پرهیز از خشونت، تساهل و قبول سخن حقّ تجلی می‌کند. خداوند به مسلمانان و مؤمنان می‌آموزد که حتی اگر جمعی از مشرکان خدای شما را مورد تمسخر قرار دادند، با آنان گلاویز نشوید و فقط جلسه را ترک کنید^۲ و در برابر تبلیغات مخفی مشرکان به روش جدل (گفتگو و مباحثه) متوسل شوید^۳ و کار تساهل را به آنجا می‌رساند که:

... و لا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحياه الدنيا...

... به کسی که اظهار اسلام می‌کند نسبت کفر ندهید و نگویید مسلمان نیستی تا مال و جانش را بر خود حلال کنید و از متاع ناچیز دنیا غنیمت برید...^۴

این آیه (نساء / ۹۴) مهم‌ترین سند الهی در تأیید گفتمان تساهل و نظریه «اصاله الصحه» و «اصل برائت» است.

نهج البلاغه مهم‌ترین جلوه‌گاه گفتمان حقوق انسانی

بی تردید اندیشه‌های تابناک امام علی (ع) بارزترین جلوه‌گاه گفتمان حقوق انسانی و رعایت «حق الناس» در متون معتبر اسلامی است. امام پایه و مایه تعالیم اخلاقی و ارزشی خود را بر اصل برائت شهروندان و حسن ظن انسان‌ها نسبت به یکدیگر قرار داده است:

- ضع امر اخیک علی احسنه حتی یاتیک ما یغلبک منه و لا تظنن بکلمه خرجت من اخیک سوء او انت تجدلها فی الخیر محملاً.

«وضعیت رفتاری و عملکرد برادرت را به شیوه‌ای نیکو بنیاد بنه و تا وقتی که برهان قاطع برای سوء نیت او نیافتی آن رفتار را حمل بر سوء نکن و اگر چه سخن وی دارای دو وجه خوب و بد باشد تلاش کن برای سخن خوب محمل پیدا کنی». نیز فرماید:

«کسی که حسن ظن نداشته باشد، دچار وحشت می‌شود و از هرکسی می‌هراسد».^۷
 این مقوله همان پندار یا توهم توطئه است که با رخت بر بستن حسن ظن، انسان را دچار هراس می‌کند و در هر پدیده و حادثه‌ای نقشی از وحشت و توطئه و خباثت می‌بیند.
 از این موارد - که بیانگر چگونگی ایجاد مناسبات حقوق انسانی در جامعه است - در قرآن و نهج‌البلاغه به قدری فراوان یافت می‌شود که حتی شرح بخشی از آنها مثنوی گفتمان ما را به افزون وزنی و اسراف در اقتصاد کلام دچار خواهد کرد.

گفتمان حقوق انسانی در باب اول گلستان

سعدی چنان که در بهره نخست این جستار (درآمد) گفته شد، در حوزه کلام همچون اشاعره می‌اندیشد و دانش آموخته سنت‌های کلاسیک نظامیه بغداد است. همین امر شاید در حله نخست این ذهنیت را دامن بزند که شیخ ما به عقلانیت، تساهل، حقوق شهروندی - و احتمال تأمل در زوایای باریک تقدم حق بر تکلیف - نباید اعتقاد چندانی داشته باشد. سهل است، وضعیت و جایگاه اندیشگی اشاعره، به سعدی این اجازه را می‌دهد که منتقد و منکر مباحث فوق نیز باشد. به ویژه آن که سعدی در همان ابتدای گلستان آب پاکی را بر دستان ماریخته و به درجه‌بندی انسان‌ها پرداخته و «گبر و ترسا» را در مقام شهروندان درجه دو در شمار دشمنان خدا قرار داده است:

ای کریمی که از خزانه غیب گبر و ترسا وظیفه خور داری
 دوستان را کجا کنی محروم تو که با دشمن این نظر دارد
 در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که سعدی نیز در کافر یا دشمن خدا خواندن گبر و ترسا رویه عطار، رومی، سلمان و حافظ را پیشه کرده است. حافظ گوید:

دوش آن صنم چه خوش گفت در مجلس مغانم با کافران چه کارت گر بت نمی‌پرستی^۸
 اگر «گبر» را به معنی زرتشتی، مغ یا مجوس^۹ در نظر بگیریم و «ترسا» را همان نصرانی و مسیحی^{۱۰} بدانیم، جا دارد این سؤال از جناب سعدی پرسیده شود که چگونه ممکن است پیروان ادیانی که به وحدانیت و توحید معتقدند دشمن خدا باشند؟

صدرالمتألهین هم بسان حافظ طایفه مجوس را در شمار کفار به حساب آورده است. با این تفاوت که حافظ خود را از موضع ملامتیون، قلندرانه با این طایفه همسو نشان می‌دهد و با کافر کیشی ایشان - علیه‌قشریون و اهل ظاهر - همساز می‌شود ولی ملاصدرا از دیدگاه یک حکیم متأله به قضاوت اندیشه‌های مجوسان می‌پردازد و این جماعت را «نزدیک‌ترین طوایف به اهل عقل و خرد» قلمداد می‌کند.^{۱۱}

قدر مسلم این است که ترسایان و مغان در عصر سعدی و حافظ - و حتی ملاصدرا - نه تنها در ردیف اقلیت‌های مذهبی بوده‌اند، بلکه با توجه به حاکمیت تعصب و دامنه گسترده جنگ‌های هفتاد و دو ملتی ایشان از حداقل حقوق شهروندی - و یا رعیتی - برخوردار نبوده‌اند. به اعتبار تحقیقات شادروان دکتر معین، پیشه‌مغان، در این دوران تا زمان صفویه، پیاله (شراب) فروشی بوده است^{۱۲} و بالطبع چنین جماعتی نمی‌توانسته‌اند در شرایط قرون وسطایی مناسبات یک سویه مذهبی - که حتی وجود مذاهبی چون شیعه، معتزله، زیدیه، قرامطه، باطنیه و... را بر نمی‌تافته - شهروند درجه یک به حساب آیند. لذا به نظر ما پذیرش این مقوله که سعی نسبت به دیدگاه‌ها و اعتقادات توحیدی مغان و مسیحیان جاهل بوده است، استبعاد منطقی و عقلی دارد، اما این که سعدی چرا این دو فرقه را «دشمن» خوانده است، به احتمال قوی بیشتر از این تفکر نشأت‌تواند گرفت که حاکمیت تک صدایی عصر وی هرگونه عقیده و مذهب مخالفی را غیر از مذهب رسمی حکومت که تسنن بوده است - دشمن خود می‌پنداشته و حقوق رعیتی ایشان را - که اکثریت جامعه نیز از آن بی‌بهره بوده‌اند - نادیده می‌گرفته است. به تعبیر دیگر مغان و ترسایان در عصر سعدی شهروندان درجه دو و سه محسوب می‌شده‌اند و شیخ ما نیز نه در مقام دفاع از این ستم آشکار، بلکه از موضع یک شاعر آگاه به ساز و کارهای اجتماعی عصر خود، فی‌الواقع در صدد بیان این نکته بوده است که وقتی خداوند آن قدر کریم است که حتی دشمنان موهوم را بی «وظیفه» و بی خورد و خوراک رها نمی‌کند، پادشاهان

- که خود را ظل الله می‌دانسته‌اند - چگونه می‌توانند حقوق رعیتی این جماعت را زیر پا بگذارند و با آنان چون دشمنان محروم از امکانات متعارف اجتماعی برخورد کنند.

سعدی که معتقد است «باران رحمت بی‌حساب» و «خوان نعمت بی‌دریغ» خداوندی به همه جای دنیا گسترش یافته است، تا بدان حد که «پرده ناموس هیچ بنده‌ای را [حتی] به گناه فاحشی» نمی‌درد، سهل است «کرم و لطف الهی چنان است که: گنه بنده کرده است و او شرمسار» چگونه می‌تواند از دشمنی موحدان با خدا سخن بگوید؟

پس از این مقدمه بخردانه است که سعدی آهنگ تساهل می‌نوازد و «آزردن دوستان» را «جهل» می‌خواند و جنگ و خون‌ریزی را تنها در شرایط «ناگزیر و ناگزین» موجه می‌شمارد و در حکایت نخست باب اول گلستان‌سازی شگفتناک و روح نواز از تسامح اجتماعی کوک می‌کند: «پادشاهی را شنیدیم به کشتن اسیری اشارت کرد. بیچاره در آن حال نومیدی ملک را دشنام دادن گرفت و سقط گفتن که گفته‌اند هر که دست از جان بشوید، هر چه در دل دارد بگوید... ملک پرسید: «چه می‌گوید؟» یکی از وزرای نیک محضر گفت: «ای خداوند همی گوید و الکاظمین الغیظ والعافین عن الناس» ملک را رحم آمد و از سر خون او درگذشت و وزیر دلگیر که ضد او بود گفت: «ابنای جنس ما را نشاید در حضرت پادشاهان جز به راستی سخن گفتن این ملک را دشنام داد و ناسزاگفت». ملک را روی از این سخن درهم آمد و گفت: «آن دروغ وی پسندیده‌تر آمد مرا زاین راست که تو گفتی که روی آن در مصلحتی بود و بنای این خبثی و خردمندان گفته‌اند دروغی مصلحت‌آمیز به که راستی فتنه‌انگیز».

در این روایت گرایش شاه به تساهل و تلاش برای یافتن محمل گذشتن از خون اسیر محکوم به مرگ، سخت قابل توجه است. از آنجا که احتمال بسیار می‌ورد که حکایت گلستان برخاسته و مولود ذهن خلاق سعدی و فاقد ریشه‌ها و صبغه‌های تاریخی و عینی باشد، سمت‌گیری شاعر به سوی تسامح و تساهل و مدارا از یک سو و پرهیز از خشونت حتی با توسل به دروغ، بیانگر دفاع از سعدی از حقوق شهروندی است. فی الواقع سعدی با

خلق این ماجرا به حاکمان خودکامه عصر خود نوعی راهکار مدارا با رعیت ارایه می‌دهد. از نظر شاعر و زیری که به قصد نجات جان اسیر می‌کوشد و شاه را از خشونت باز می‌دارد، انسانی «نیک محضر» است و وزیر دیگر که شاه را به کشتن ترغیب می‌کند «ضد» این خصلت - بد محضر - است و دست آخر نیز سعدی با تیزهوشی خاص خود، به اصطلاح حرف دهان پادشاه می‌گذارد و از قول وی دروغ منجر به خاموشی فتنه و خونریزی را روش و منش خردمندان به حساب می‌آورد. باشد تا دیگر ملوک نیز به همین شیوه عمل کنند و از خون رعیت بگذرند. به راستی آیا سعدی برای مهار خشونت عنان گسیخته حکام زمانه خود و ترویج روحیه مدارا و تساهل بهترین و کوتاه‌ترین راه را برنگزیده است؟ حُسن کار سعدی در آن است که برای توجیه و تبیین تسامح و تساهل دست به تقابل‌های ایدئولوژیک نمی‌زند. فضای غالب و حاکم بر باب اول گلستان به طور کلی حاکی از روحیه انسان مداری سعدی و کوشش فراوان شاعر برای تعدیل ستمکاری و خودکامگی پادشاه و تشویق وی به رعایت حقوق اساسی رعیت است. فارغ از این که این رعیت چگونه می‌اندیشد. مسلمان است یا کافر. در تمام حکایات این بخش از گلستان سعدی عزم خود را جزم کرده است تا وظیفه اساسی حکومت (پادشاه) را - حفظ جان و مال و ناموس مردم، بدون لحاظ کردن ایدئولوژی‌های گوناگون - تبلیغ و ترویج کند. به گمان نگارنده همین تفکر سال‌ها بعد اساس مکتب تسامح مداری جان لاک نیز قرار گرفت تا تمدن غرب گام‌های بلندی به سوی جامعه مدنی بردارد.

چنانکه دانسته است مدار اصلی تفکر تساهل در مکتب لاک از دو بستر ذیل برخوردار است:

الف. رسالت اصلی حکومت‌ها حراست از جان و مال مردم است. بی‌توجه به آرای مختلف و بدون وارد شدن در لایه‌های اندیشگی و تعیین میزان و عیار صحت و سقم عقاید شهروندان.

ب. هر انسانی قادر به داوری پیرامون اندیشه‌های خویش است و هیچ نهادی نمی‌تواند و نباید این اختیار را از او سلب کند. حقیقت مقوله‌ای چند وجهی است که به تمامی در اختیار هیچ نهاد و فردی نیست و حتی ملحدان - که «لاک» ایشان را به دلیل گسستن ارتباط خویش با عالم الوهیت مشمول تساهل نمی‌داند - تا زمانی که علیه منافع عمومی جامعه اقدام نکرده‌اند می‌باید از حقوق شهروندی برخوردار باشند...^{۱۲}

روایت تساهل؛ مدارا پیشگی و جرم پوشی در ادامه حکایات باب اول گلستان نیز ادامه می‌یابد. سعدی در حکایت هفده «جرم پوشی» و گذشت یکی از پادشاهان را چنین می‌ستاید:

خدای راست مسلم بزرگواری و لطف که جرم بیند و نان برقرار می‌دارد
و تحمل عقاید دیگران (دگراندیشان) توسط حکومت را این گونه مورد تقدیر قرار
می‌دهد:

چو کعبه قبله حاجت شد از دیار بعید روند خلق به دیدارش از بسی فرسنگ
تورا تحمل امثال ما به باید کرد که هیچ کس نزند بر درخت بی بر سنگ
حکایت بیست و چهارم در تبیین گونه‌ای دیگر از ابعاد مروت و مدارا و نتایج مثبت اجتماعی آن شکل می‌گیرد. یکی از نزدیکان «ملک زوزن» که خواجه‌ای است «کریم‌النفس، نیک محضر، خدمتکار و نیکو گفتار»، حتی در غیبت افراد - دچار غضب ملک گشته و محبوس می‌شود. در همین ایام یکی از رقبای ملک برای خواجه پیامی فرستاده و از وی دعوت به همکاری می‌کند. خواجه در ظهر ورقه مراتب وفاداری خود به «ملک زوزن» رایادآوری کرده و عذر همکاری می‌خواهد. نامه به دست شاه می‌افتد تا به اشتباه خود پی ببرد. دیدگاه‌های اجتماعی، اخلاقی سعدی در این حکایت فوق العاده قابل توجه و تقلید است:

«اگر با دشمن سر صلح داری هرگاه که تو را در پنهان عیب کند، تو در مقابلش
تحسین وی کن». «اگر می‌خواهی دهان موزی به تلخی آغشته نشود، دهنش شیرین کن».

آن را که به جای تو است هر دم کرمی عذرش بنه ار کند به عمری ستمی
به طور کلی «عیب‌پوشی» - که از صفات خداوند کریم است «ستارالعیوب» - در
گفتمان دینی و شعری ماجیگاه ویژه‌ای دارد. امام علی (ع) خطاب به مالک اشتر
می‌فرماید:

«از رعیت آنان را از خود دورتر دار و با او دشمن باش که عیب مردم را بیشتر
بجوید که همه مردم عیب‌هایی دارند و والی از هرکس سزاوارتر به پوشاندن آنهاست.
مباد آنچه را بر تو نهان است آشکار کنی».^{۱۴}

«عیب‌پوشی» یکی از میانی اخلاقی و اصول اساسی انسان‌شناسی حافظ نیز هست:
- کمال سر محبت ببین نه نقص گناه که هر که بی‌هنر افتد نظر به عیب کند
- عیب‌درویش و توانگر به کم و بیش بداست کار بد مصلحت آن است که مطلق نکنیم
حافظ از این مرحله هم فراتر رفته و به نقل از پیر آرمانی‌اش «راز نجات» انسان‌ها را
در عیب‌پوشی دانسته است.

به پیر میکده گفتم که: «چیست راز نجات؟» بخواست جام می و گفت: «عیب‌پوشیدن»
در حکایت بیست و دوم نیز تفهیم و تشریح ارزش‌های لطف، گذشت و مدارای سلطان
نسبت به زبردستان در دستور کار سعدی قرار می‌گیرد. به موجب این حکایت، بازگشت
سلامت سلطان در گرو ریختن خون جوانی واقع می‌شود. سلطان علی‌رغم جلب رضایت
پدر و مادر جوان و به دست داشتن فتوای قاضیان و نسخه طبیبان، در حالتی روحانی از
خون جوان می‌گذرد و در پی این گذشت، سلامت از دست رفته را باز می‌جوید. شاعر پس
از نقل این داستان خود را هنوز در فکر آن بیتی می‌نمایاند که بر لب دریای نیل از زبان
پیل‌بانی شنیده است:

زیر پایت گر بدانی حال مور همچو حال تو است زیر پای پیل

این تمثیل بهانه‌ای است برای آن که مناسبات دو سویه حاکم بر ساز و کارهای اجتماعی قدرت را تعریف‌کند و تهاجم اقتدارگرایان نسبت به ضعیفان و حقوق از دست دادگان را مهار سازد.

سعدی در حکایت شش، ده، یازده، پانزده، شانزده، بیست و شش، بیست و هشت و سی و یک از باب اول گلستان انتقاد از ستمکاری پادشاهان و دفاع از حقوق و رعیت را به صور مختلف دستمایه داستان‌پردازی خود می‌سازد.

این ماجرا - البته - حکایتی است آشنا که بارها در بطن شریعت و متن بسیاری از آثار جامعه‌شناسی اسلامی تبلیغ و تأکید شده است. امام علی (ع) خطاب به مالک اشتر می‌فرماید:

و اشعر قلبک الرحمه اللریعه و المحبه لهم و اللطف بهم و لا تکنن علیهم سبعا...
 «و مهربانی بر رعیت را برای دل خود پوششی گردان و دوستی ورزیدن با آنان و مهربانی کردن با همگان را و همچون جانوری شکاری مباش که خون‌شان را غنیمت بشماری. چرا که رعیت دو دسته‌اند. دسته‌ای برادر دینی تو‌اند و دسته‌ای دیگر در آفرینش با تو همانند هستند. گناهی از آنان سر می‌زند یا علت‌هایی بر آنان عارض می‌شود یا خواسته و ناخواسته خطایی بر دست‌شان می‌رود به خطاهای‌شان منگر و از گناهانشان درگذر. چنان که دوست داری خدای بر تو بیخشاید و گناهت را عفو فرماید...»^{۱۰}

تأکید مکرر حافظ بر «مروت با دوستان» و «مدارا با دشمنان» - که نتیجه‌اش «آسایش دو گیتی است» به‌راستی حیرت‌انگیز است. در تبلیغ و ترویج این راهکار دشوار حافظ و سعدی تالی یکدیگرند. فرهنگ مردم‌نوازی و مهربانی با انسان‌ها در شعر حافظ از قرائت ویژه‌ای برخوردار است. خواجه با استناد به حدیث نبوی «رفع عن امتی الخطا و النسیان و

ما استکرهوا علیه»^{۱۶} (۳ چیز از امت من مواخذه نمی‌شود: خطا و نسیان و امری که به اجبار بر آنها تحمیل شده است) گونه‌ای دیگر از مدارا اندیشی الهی را مطرح می‌کند:
سهو و خطای بنده گرش اعتبار هست معنی عفو و رحمت آمرزگار چیست؟
درک حافظ از مقوله تسامح و تساهل و گذشت اصولاً با استناد به آیه شریفه ذیل بیان می‌شود:

قل یا عباد الذین اسرفوا علی انفسهم الا تقنطوا من رحمہ اللہ ان اللہ یغفر الذنوب جمیعاً
انه هو الغفور الرحیم.^{۱۷}

دارم امید عاطفتی از جناب دوست کردم جنایتی و امیدم به عفو اوست
دانم که بگذرد ز سر جرم من که او گرچه پری‌وش است ولیکن فرشته خوست

هاتفی از گوشه میخانه دوش گفت ببخشند گنه می بنوش
لطف الهی بکند کار خویش مژده رحمت برساند سروش
عفو خدا بیشتر از جرم ماست نکته سر بسته چه دانی خموش
حافظ گاه که طرح این مقولات اخلاقی - اجتماعی را مؤثر نمی‌بیند و گوش شنوایی
برای به کار بستن آنها نمی‌یابد چند مرحله فراتر می‌رود و هشدار می‌دهد که:

ای که در کشتن ما هیچ مدارا نکنی سود و سرمایه بسوزی و محابا نکنی
درمندان بلا زهر هلاهل دارند قصد این قوم خطا باشد، هان تا نکنی
بله! عدم مدارا و دشمنی با مردم دردمندی که «زهر هلاهل» - قیام اجتماعی - در کف
دارند، فرجامی جز «سوختن سود و سرمایه» نظام‌های سلطه در پی ندارد.

جامعه شناس بزرگ مسلمان، عبدالرحمن بن خلدون اندلسی یکی از دلایل مهم سقوط
تمدن‌ها را در همین عدم رعایت حقوق شهروندان (رعایا) از سوی حکومت‌ها و دشمنی با
مردم کوچک و بازار بر شمرده است:

«اگر سلطان در کیفر دادن مردم قاهر و سخت گیر و در امور نهانی ایشان کنجکاو باشد آن وقت بیم و خواری مردم را فرا می‌گیرد و سرانجام به دروغ و مکر و فریب پناه می‌برند و بدان خو می‌گیرند و فساد و تباهی به فضایل اخلاقی آنان راه می‌یابد و چه بسا که در نبردگاه‌ها و هنگام مدافعه از یاری سلطان دست می‌کشند و به سبب فساد نیت‌ها امر نگهبانی کشور رو به تباهی می‌رود و چه بسا که به علت این وضع غوغاکنند و سلطان را به قتل رسانند و در نتیجه دولت به تباهی می‌گراید... و اساس حصارها شهرها به علت عجز از نگهبانی رو به ویرانی می‌رود.

ولی اگر سلطان و رعایا با مهر و ملاحظت رفتار کند و از بدی‌ها و جرایم ایشان در گذرد مردم هنگام پیکار با دشمن او جان سپاری می‌کنند و در نتیجه امور کشوری از هر سو به بهبود می‌گراید و اما توابع حُسن رفتار عبارت از نعمت دادن به رعیت و مدافعه از حقوق ایشان است.»^{۱۸}

به نظر ابن خلدون کساد اقتصادی و از «رونق افتادن بازارهای اجتماعی» و «ویرانی آبادی‌ها» «خالی شدن شهرها از سکنه» همه و همه نتیجه عدم رعایت حقوق قانونی شهروندان و «تجاوز به اموال مردم» است.

سعدی در حکایت ششم، همچون ابن خلدون، از موضع جامعه‌شناسی پخته و کارآمد به نقد آسیب‌شناسی اجتماعی و تحلیل دلایل رکود اقتصادی و «تهی ماندن خزانه دولت» می‌پردازد. این مشکل که بر اثر «ظلم و جور یکی از ملوک عجم» عارض مُلک گردیده است، سعدی را به این نتیجه می‌رساند که:

هر که فریادرس روز مصیبت خواهد گو در ایام سلامت به جوانمردی کوش
بنده حلقه به گوش ار ننوازی برود لطف کن لطف که بیگانه شود حلقه به گوش
شاعر اصلاح طلب از قول «وزیر ناصح» به پادشاه ظالم هشدار می‌دهد که: «پادشه را
کرم باید تا بر او گردآیند و رحمت تا در پناه دولتش ایمن نشینند.»

سعدی در حکایت دهم از ماجرای که بر بالین تربت یحیی پیغامبر، در جامع دمشق میان وی و یکی از ملوک بی انصاف عرب رفته است، سخن می‌گوید و با توجه به حکایت ششم، نخست و تلویحاً نشان می‌دهد که نقد وی از ستمکاری پادشاهان ربطی به عرب و عجم بودن ایشان ندارد. هم در این حکایت است که شاعر ملک نامبرده را تذکر می‌دهد که در «حق» «رعیت ضعیف رحمت» کند تا از «دشمن قوی رحمت» نبیند. شعر به‌غایت انسان دوستانه سعدی در پایان همین داستان آمده است:

بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند
 چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار
 تو کز محنت دیگران بی غمی نشاید که نامت نهند آدمی

نگارنده مایل است از این شعر به عنوان مانیفست گفتمان حقوق مدنی در شعر و اندیشه سعدی یاد کند.

در حکایت یازدهم، درویشی مستجاب الدعوه در بغداد در حق حاکم ستمکاری چون حجاج یوسف «دعای خیر» می‌کند و از خداوند می‌خواهد جان از امیر ظالم بستاند، تا شاعر نتیجه بگیرد:

ای زبر دست زیر دست آزار گرم تا به کی ماند این بازار
 به چه کار آیدت جهان‌داری مردنت به که مردم آزاری

در حکایت دوازدهم تا شانزدهم صور دیگری از انتقاد به عمله واکره جور و جهل روایت شده است. نکته قابل‌ذکر مثلی است که سعدی در ادامه حکایت شانزدهم مطرح می‌کند و نحوه دستگیری رعایا و بازجویی‌های طولانی و غیر روالمند را به نقدی نمادین می‌کشد:

«حکایت آن روباه مناسب حال تو است که دیدندش گریزان و بی خویشتن افتان و خیزان. کسی گفتش «چه آفت است که موجب مخافت است؟» گفتا: «شنیده‌ام که شتر را به سخره می‌گیرند» گفت: «ای سفیه! شتر را با توچه مناسبت است و تو را بدو چه مشابَهت؟» گفت: «خاموش! اگر حسودان به غرض گویند شتر است و گرفتار آیم که را غم

تخلیص من دارد؟ تا تفتیش حال من کند و تا تریاق از عراق آورده شود، مار گزیده مرده بود»!!

این حکایت شگفتناک، بیانگر طنزی بسیار گزنده و تلخ و روایتی نمادین از عملکرد گزندگان حکومتی است. سعدی در این حکایت به شدت به مقوله «سوء ظن نسبت به مردم» و عدم رعایت «اصل برائت» می‌تازد و ماجرای کهنه تفتیش عقاید را به سخره می‌گیرد. شاعر منتقد در حکایت هیجده، ملک زاده‌ای را به سبب گشادگی و سخاوت و بخشش مال تشویق می‌کند و در حکایت نوزده منشاء تسری عدالت اجتماعی را از بالا به پایین برمی‌شمارد و برای آن که عدالت و عدم تجاوز به مال مردم به صورت فرهنگ رفتاری عمومی در آید، هشدار می‌دهد که:

اگر ز باغ رعیت ملک خورد سیبی برآورند غلامان او درخت از بیخ
به پنج بیضه که سلطان روا دارد زنند لشکریانش هزار مرغ به سیخ

انتقاد سعدی از مردم آزاری پادشاهان در باب اول گلستان همچنان ادامه می‌یابد. در حکایت بیست و شش، شاعر به زورمداران اخطار می‌کند از ستمکاری بپرهیزند. حکمت سعدی که از حوزه مطالعات نظری و استنباطات تاریخی وی برمی‌خیزد، شاعر را به این حکم قطعی مجاب می‌سازد که عدم رعایت جانب انصاف در مواجهه با حقوق رعایا جهان را پر آشوب خواهد کرد:

به هم بر مکن تا توانی دلی که آهی جهانی به هم بر کند
روی سخن سعدی در این حکایت به همه تاریخ است تا همه حکام بدانند «چنان نماند و چنین نیز هم نخواهد ماند» و قدرت هر چقدر هم که قوی و پر ریشه باشد سرانجام دست به دست خواهد گردید و اگر چنین نمی‌شد به حاکمان فعلی نمی‌رسید:

چنان که دست به دست آمده است ملک به ما به دست‌های دگر هم چنین بخواید رفت

حکایت بیست و نه بیانگر نوعی پیشنهاد و طرح نظری در ارتباط با چیستی و چه سانی مناسبات میان حکومت و مردم است. شاعر از زبان «درویشی مجرد» گوید: «ملوک از بهر پاس رعیت‌اند، نه رعیت از بهر طاعت ملوک!»

پادشاه پاس‌بان درویش است گرچه رامش به فرّ دولت اوست
گوسپند از برای چوپان نیست بلکه چوپان برای خدمت اوست
این حکایت سرشار از اندیشه مردم‌سالاری است و بدون هر گونه شرح و تفسیر نیز به اندازه کافی شفاف است.

در حکایت سی و یک، سعدی بر نکته‌ای به غایت ظریف، باریک و سخت مهیب انگشت می‌گذارد و نهایت‌توتالیتریسم در گفتمان حقوق مدنی انسان‌ها را افشا می‌کند. استبداد مطلق سلطان (انوشیروان) چنان است که حتی حکیمی چون بزرجمهر با همه عقلانیت و خردمداری‌اش تسلیم رای ناصواب او می‌شود. چرا که:

خلاف رای سلطان رای چیستن به خون خویش باشد دست شستن
اگر خود روز را گوید شب است این ببااید گفت: آنک ماه و پروین
وقتی که پادشاه خودکامه و سفیهی روز را شب می‌خواند، حکیمان باید به دنبال توجیه سفاهت سلطان، در فکر تراشیدن ماه و پروین قلبی و موهوم برآیند. زیرا که هر گونه دگر اندیشی و مخالفت با رای ابلهانه‌سلطان به قیمت جان تمام خواهد شد. در چنان شرایطی که حتی وزرا و مشاوران شاه قادر به ابراز عقیده صحیح و مستقل و دیگرگونه نیستند، پیداست که بر مردم عادی و رعیت چه می‌رود.

و سرانجام در حکایت سی و نه، ماجرای «موج زدن خود در دل لعل از آن رو که خزف بازار شکنی می‌کند» به طرفگی طرح شده است. هارون الرشید ملک مصر را پس از تصرف به یکی از بندگان بی‌خرد و جاهل خود می‌بخشد تا ذوق شعری سعدی گل کند و در آید که:

بخت و دولت به کاردانی نیست جز به تایید آسمانی نیست

فقداده است در جهان بسیار بی تمیز ارجمند و عاقل خوار
 کیمیاگر به غصه مُرده و رنج ابله اندر خرابه یافته گنج
 در قفای این حکایت می‌توان نقد سعدی از فقدان شایسته سالاری در گفتمان حقوق
 مدنی را قرائت کرد. اگرچه شاعر ما از موضع اشاعره به تبیین بی کفایتی مدیران جامعه
 می‌پردازد، اما با این همه نمی‌تواند نهایت‌تأسف و تحسر خود را از غیبت موازین شایسته
 سالاری و حق‌مداری در اداره امور مملکتی پنهان سازد.

گلستان سعدی^{۱۹} را باید از دریچه‌ای تازه مورد نقد و نظر قرار داد. غرق شدن در
 مباحث زیبایی‌شناسی کلام و بلاغت و سخنوری شیخ نباید ما را از پرداختن به اصول
 اندیشگی وی باز دارد. امری که سوگمندان کمتر مورد توجه قرار گرفته است و علی‌رغم
 این که گلستان قرن‌ها در مکتب خانه‌ها باز خوانی و تجزیه و تحلیل شده و کودکان و ادوار
 به حفظ و بازگویی آن گردیده‌اند و این خط سیر تا دانشکده‌های ادبیات و علوم انسانی ما
 نیز تداوم یافته است، اما هنوز جنبه‌های اجتماعی‌گری آن مکتوم مانده است. آنچه در این
 جستار مطرح شد، تلاشی در این راستا بود.

پی‌نوشت:

۱. قراگزلو، محمد، گفتمان تساهل از زبان جلال الدین محمد، روزنامه خرداد، ۴ شهریور ۱۳۷۸.
۲. قرآن کریم، سوره کهف، آیه ۲۹، برگردان: عبدالحمید آیتی، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۶۹.
۳. حجرات / ۱۲.
۴. نحل / ۱۲۵.
۵. نساء، ۹۴.
۶. اصول کافی، ج ۲، باب تهمت و سوء ظن.
۷. غرر الحکم، ص ۶۹۷.
۸. دیوان حافظ، به اهتمام پرویز ناتل خانلری، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲، (دو جلد).
۹. معین، محمد، فرهنگ متوسط فارسی، چاپ ششم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۱۹۳.
۱۰. همان، ج ۱، ص ۱۰۶۷.
۱۱. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه، برگردان: جواد مصلح، چاپ اول، تهران، سروش ۱۳۶۴، ص ۲۲۳.

۱۲. معین، محمد، مزدیسنا و ادب فارسی، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۷۲.
۱۳. لاک. جان، نامه‌ای در باب تساهل، برگردان: شیرزاد گلشاهی، چاپ اول، تهران، نشر نی، ص ۱۰۸.
۱۴. نهج البلاغه، برگردان: سیدجعفر شهیدی، چاپ سوم، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، نامه ۵۳، ص ۳۲۵.
۱۵. همان.
۱۶. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، جامع الصغیر، الطبعة الرابعة، القاهرة، دارالکتب العلمیه، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۴.
۱۷. زمر، ۵۳.
۱۸. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، برگردان: محمد پروین گنابادی، چاپ سوم، تهران، علمی، فرهنگی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۶۲.
۱۹. کلیات سعدی، به اهتمام: محمدعلی فروغی، چاپ هفتم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.

