

## سعدی و سیرت پادشاهان مدخلی بر بحث سعدی و تجدّد

عباس میلانی

سعدی اوج و انتهای «عصر نوزایش» سقط شده ایران بود.<sup>۱</sup> در سده‌های چهارم و پنجم و ششم هجری، دهم و یازدهم و دوازدهم میلادی، بزرگانی چون فردوسی، ابن سینا، خیام و بیهقی، فرهنگی پویا و پاینده و به‌قول مجتبی مینوی «درخشنده‌ترین دوره تاریخ ملت ایران»<sup>۲</sup> را پی ریختند. بسیاری از اجزاء مهم این فرهنگ، همسو و گاه گاهی پیش‌تر از غرب، به سوی نوعی تجدّد سیاسی و فرهنگی ره می‌سپرد، اما نخست مغولان و هجومشان و سپس آن دسته از سلاطین صفویه که می‌خواستند ایمان و ایقان فقه و شریعت را جانشین جویندگی و شک فلسفی کنند، بیشتر اجزاء خردمدار و بالقوه تجدّد زای ایران را از پویش و پیشرفت ناگزیر خویش واداشتند و چنین بود که «نوزایش ایران» سقط شد. سعدی و آثارش را می‌توان عصاره این عصر و بازتاب مهم‌ترین تنش‌ها و کشش‌های آن دوران دانست. کمتر کسی چون او تجسم فرهنگ زمان خویش و وطنین ذهن و زبان فارسی در آن روزگار پر مخاطره و در حال گذار بود. ملک الشعراء بهار از این

هم پیش‌تر می‌رفت و معتقد بود «سعیدی نتیجه تعالیم فردوسی و سنایی، زبده سخنان حکمت‌آموز و تعالیم روح پرور و لطیف ادبای یونان، ایران، هند، عرب، عجم...»<sup>۲</sup> است.

در عین حال، اگر قول محمد علی فروغی را بپذیریم، باید سعیدی، این «افصح المتکلمین» و «شاعر سهل و ممتنع گو، شاعر زبان آفرین»<sup>۳</sup> را نه طنین تاریخ و زبان آن روزگار که معمار زبان امروزان بدانیم. فروغی می‌گفت: «اهل ذوق اعجاب می‌کنند که سعیدی هفتصد سال پیش به زبان امروزی ما سخن گفته، ولی حق این است که... ما پس از هفتصد سال به زبانی که از سعیدی آموخته‌ایم سخن می‌گوییم»<sup>۴</sup>. امرسون (Emerson) شاعر پر آوازه آمریکایی، گلستان را از لحاظ فحامت فکر و عمق اندیشه و طراوت داستانی، هم‌تراز انجیل‌های دانست<sup>۵</sup> و حبیب یغمایی می‌گفت: «سعیدی پیامبر فارسی است. معجز او زبان او»<sup>۶</sup>.

هدف من در این جا سنجش چند و چون داعیه پیامبری سعیدی نیست. صرفاً می‌خواهم باب اول گلستان را در باب «سیرت پادشاهان» بازخوانی و حلاجی کنم. به هیچ روی مدعی شناخت ساخت کل اندیشه سعیدی نیستم. چنین شناختی تنها پس از کاوش ژرف و دقیق در همه جوانب کلیات آثار او و تنها پس از ارزیابی دقیق جزئیات زندگی و زمان او شدنی است، اما متأسفانه هنوز نه تنها زندگی نامه جامع و معتبری در باب سعیدی به فارسی نگارش نیافته، بلکه حتی متن منقح کلیات او هم در دست نیست. گلستان و بوستان البته تنها استثناء این قاعده‌اند که هر دو چند سال پیش به همت والای دکتر یوسفی چاپی معتبر و موثق و عاری از اغلاط یافت.<sup>۷</sup> غرض من در این جا طرح این پرسش است که آیا در پس ظاهر از هم گسیخته حکایت‌ها و شعرهای باب اول گلستان، نظریه سیاسی و فلسفی واحدی سراغ می‌توان کرد؟ آیا هانری ماسه درست می‌گفت که «در گلستان، حکایت‌ها بدون هیچ ارتباطی دنبال هم قرار گرفته است»؟<sup>۸</sup> آیا باید کماکان، مانند کسانی چون علی دشتی، این‌گمان را پذیرفت که گلستان «مانند کشکول یا جُنگ، مجموعه‌ای است از آن چه سعیدی در طی سی و چند سال سیر و سیاحت، دیده و

شنیده؟<sup>۱۰</sup> آیا باید بپذیریم که این «کشکول» در چند روز، یا چند هفته، به تعجیل فراهم آمده و «آن چه را فرنگیان «سیستم» می‌گویند، ندارد. یعنی در این کتاب روشی استوار که تمام فصول بر محور اندیشه‌ای دور بزند و نویسنده تمام اطلاع و زبردستی خود را برای قبولاندن آن فکر اساسی و اقتناع‌خواننده به کار ببرد، نمی‌یابیم؟<sup>۱۱</sup> آیا باید این قول هانری ماسه را پذیرفت که «اگر بخواهیم در اندیشه‌های سعدی - که وی به اصطلاح به صورت تفنن آنها را به خواننده القاء می‌کند - نظمی منطقی ایجاد کنیم تقریباً از شیوه شاعر دور شده‌ایم؟<sup>۱۲</sup> می‌خواهم ببینم اگر اندیشه‌ای منسجم در باب اول یافتنی است، اساس این اندیشه کدام بود و با تجربه تجدد در ایران چه ربطی داشت؟ آیا حق با کسروی است که گلستان را «گواه تاریخی دیگری به پستی اندیشه‌های مردم و آکندگی مغزهای آنان» می‌دانست و می‌گفت سعدی «همه‌اش غزل می‌بافد، قصیده می‌سازد، سخن از یار می‌گوید، چاپلوسی به پولداری می‌نماید و پندهای بی خردانه می‌دهد؟<sup>۱۳</sup> آیا این قول هانری ماسه پذیرفتنی است که سعدی «به وضوح طرفدار پادشاهی و نظم است» و جوهر جهان بینی‌اش را در این اصل خلاصه می‌توان کرد که «مهوری در قبول فرمان است»<sup>۱۴</sup> آیا سعدی که در نظامیه بغداد و در مکتب غزالی تلمذ کرده بود و به فقه اشعری دلبستگی داشت، تا چه حد در شناخت و ارزیابی سیرت پادشاهان از اصول و احکام فقهی مایه می‌گرفت؟

پیش از هر چیز، ذکر چند نکته مجمل درباره روش نقد و شناختی را که در این جا به کار گرفته‌ام لازم می‌دانم. به گمان من هر کتاب نوعی متن (Text) است و هر متن و هر فصل و هر باب و هر عبارت خود نوعی روایت است.<sup>۱۵</sup> هر عبارت، به رغم نیت یا آگاهی عبارت پرداز، ناگزیر از زیر ساختی فکری و ایدئولوژیک برخوردار است. هر متنی در بطن سلسله به هم پیوسته‌ای از روابط اجتماعی، گمان‌های تاریخی و مفروضات فلسفی شکل می‌پذیرد.<sup>۱۶</sup> ساخت‌های فکری گاه با نظم سیاسی و فکری حاکم در نزاعند و گاه هدفی جز تثبیت نظم موجود ندارند. اندیشه (یا ایدئولوژی) مستتر در یک متن الزاماً مشابه

و مساوی با اندیشه راوی آن متن نیست. چه بسا که راوی واحدی، در متون گونه‌گون، یا حتی در بخش‌های مختلف متنی واحد، اندیشه‌هایی گاه متضاد و متناقض را ملاط روایت خود می‌کند. حتی اگر این قول را بپذیریم که سعیدی «مدینه فاضله‌ای را که می‌جسته در بوستان تصویر کرده»<sup>۱۷</sup> و در گلستان می‌خواسته «انسان و دنیا را آن چنان که هست توصیف کند»<sup>۱۸</sup> باز هم شکی نمی‌توان داشت که ذهنیت پیچیده و متحول انسانی رند و خردمند در پس هر دو روایت موج می‌زند. این جا می‌خواهم فقط ذهنیت مستتر در یک باب از گلستان را بشناسم.

کلمات هیچ کدام معنایی مطلق ندارند و معنای هر یک از سویی در بافت روایت و از سویی دیگر در ذهنیت خواننده‌ای که به سراغ آن عبارت آمده، صورت می‌بندد. معنای مجرد کلمات، یعنی آنچه در لغتنامه‌ها و فرهنگ‌ها می‌یابیم، ایستا و مجردند و تنها نقطه عزیمت کار شناخت واقعی واژه و روایت می‌توانند بود. ترکیب دو کلمه معنای هر دو کلمه را دگرگون می‌کند و معنای مرکب این کلمات خود بالمآل به جایگاهشان در کل روایت و به جهان فکری مخاطب این عبارت باز بسته است. به دیگر سخن، خواندن کاری انفعالی و غیر خلاق نیست. هر خواننده نقشی اساسی در تعیین معنای متن بازی می‌کند.<sup>۱۹</sup> به همین خاطر، آثار ماندگاری چون گلستان را هر نسلی از نو می‌خوانند و معنای این گونه متون، بسان پدیده‌هایی تاریخی، پیوسته در تغییر و تحولند. گلستان ما با آنچه رستم الحکما یا قائم مقام فراهانی از این کتاب می‌فهمیدند، تفاوت‌هایی اساسی دارد. حتی می‌توان ادعا کرد که تنها متونی به سلک آثار «ماندگار» (canon) می‌پیوندند که ساخت و بافت فکری و روایی‌شان این تحول‌گریزناپذیر تعبیرها و تأویل‌ها را برتابد و به آیین‌های ماند که هر کس و هر نسلی، نقشی از رخ خویش در آن بتواند دید.<sup>۲۰</sup>

هر متنی، سوای معنای ظاهریش و جدا از آن چه راوی آگاهانه سودای القایش را در سر می‌پخته، همواره «ناخودآگاهی» نیز در بر دارد که زوایا و ظرایفش اغلب بر خودِ راوی هم روشن نیست. همان طور که تعبیر هر خواب بر خود خواب بیننده روشن

نیست، تعبیر هر متن هم الزاماً بر راوی آن شناخته نیست. به علاوه، می‌دانیم که در تعبیر خواب، همه جزئیات خواب اهمیت دارند و گاه رمز و معنای خواب، یعنی نحوه ربطش با همان «ناخودآگاه» را در نکته‌ای جزئی و با ظاهر بی‌اهمیت سراغ باید کرد.

در پس هر عبارت، هر چند هم که ساده باشد، ناگزیر نوعی «پی‌رنگ» (یا «طرح و توطئه» plot) نهفته است. ترکیب کلمات در یک عبارت، در یک فصل یا در یک کتاب هم بدون این «پی‌رنگ» شدنی نیست. یافتن این «پی‌رنگ» در روایت داستانی به اندازه روایات تاریخی و غیر داستانی اهمیت دارد.<sup>۲۱</sup> گاه برای یافتن این «پی‌رنگ» باید گسست‌های موجود در پس ظاهر یک‌دست روایتی یکپارچه را جست و زمانی که متنی چون گلستان را درم‌نظر داریم، باید ببینیم که آیا در پس از هم‌گسیختگی ظاهری آن، حکایتی یا فلسفه‌ای یکپارچه سراغ می‌توان کرد. در این کار، همه چیز متن، از ترکیب کلمات و گزینش واژه‌ها گرفته تا نکات مؤکد یا محذوف آن، همه محل‌اعتنا و حایز اهمیتند. همان طور که در تعبیر خواب، اتفاقی بی‌علت و تصادفی صرف محلی از اعراب ندارد، در تعبیر متن هم هیچ یک از ظرایف و جزئیات شکل و محتوای آن را تصادفی نمی‌توان دانست. در یک کلام، در پس شگردهای روایتی و سبک کلامی، بالمآل، نوعی نظریه شناخت و نظر گاهی فلسفی نهفته است و از جمله کارهای نقد، یکی هم بر کشیدن همین نظریه و باز نمایاندن رابطه آن با شکل و محتوای متن است.

می‌دانیم که سعدی در گلستان و باب اول آن از سبکی ملهم بود که نَسَب آن را به مقامه نویسی تأویل کرده‌اند. گفته‌اند مقامه، به سان یک نوع روایی، در اصل به ادب عرب تعلق داشت. می‌گویند سعدی «از اسلوب مقامه نویسی آن چه را با طبیعت زبان فارسی و پسند فارسی زبانان سازگار می‌دانسته اقتباس نموده» و «شیوه سهل و ممتنع و ایجاز» را در برابر «اسلوب اطناب و دشوار نویسی مقامات» قرار داده است.<sup>۲۲</sup> در حالی که مقامه نویس فارسی، قاضی حمیدالدین «در پرداختن منشآت خویش بیشتر به کتاب و دفتر و فرهنگ و لغت و آثار ادیبان و دانشمندان سلف و رساله‌های صنایع لفظی و علم‌های بدیع

و معانی و بیان رمز» عنایت داشت، سعدی «به عمد می‌کوشد که بیانش تا آن جا که در فصاحت و زیبایی خللی وارد نیارود، به زبان و بیان عامه تاسر حد امکان نزدیک باشد».<sup>۲۳</sup>

علاوه بر تهذیب زبان مقامه، سعدی تغییرات مهم دیگری نیز در این نوع پدید آورد. می‌گویند بر خلاف ساخت سنتی و قالبی مقامه، سعدی روایتش را به تأسی از سنت ساده نویسی که در ایران دو سده پیش از او رواج داشت، ساده و متحول کرد؛ قالب مألوف را شکست؛ طول و بافت حکایت‌ها را به فراخور موضوع بلند و کوتاه ساخت، گاه برای حکایات خویش قهرمانان خیالی تازه‌ای آفرید و زمانی رخداده‌های واقعی زندگی خویش را ملاط داستان کرد و گاه نیز خود را به عنوان ناظر و حاضر در داستانی خیالی، به متن روایت وارد ساخت.<sup>۲۴</sup> همان طور که پیشتر هم گفتم، به گمان من هر نوآوری سبکی، از جمله بدایع و بدعت‌های سعدی، بانوآوری‌های فکری ملازمند. مشکل بتوان این قول دشتی را پذیرفت که منظور سعدی از نگارش گلستان «تدوین محفوظات و مسموعات و مشاهدات نویسنده است (بدون تصرف)».<sup>۲۵</sup> اگر بخواهیم رابطه سعدی با نوزایش آن زمان و تجدّد این زمان را بشناسیم، آن گاه باید با دقت بیشتر در این نوآوری‌های سبکی غور کنیم و آنها را در چشم اندازی فراخ‌تر بسنجیم. به طور خاص، باید آنها را با تحولات اروپا، که نخستین تجربه کامیاب تجدّد در آن جا رخ نمود، قیاس کنیم. با چنین سنجش تطبیقی، به گمانم، به این استنتاج خواهیم رسید که سیاق و ساخت اندیشه و زبان سعدی از بسیاری جهات همسو و همساز تجدّد بود و در آن لحظه تاریخی، او به هیچ روی از آن دسته از اهل فکر و قلم اروپا که پیشتر از آن تجدّد بودند، عقب نبود. بر عکس، در بسیاری از موارد، سعدی زودتر از نویسندگان غربی به اصول راهگشای تجدّد دست یافت و آن اصول را در آثار خویش به کار بست.

بیش و کم هم زمان با سعدی، دانته شاعر بزرگ ایتالیا، در نوشته‌های بحث‌انگیز، به ضرورت استفاده ادبی از زبان روزمره مردم اشاره کرد.<sup>۲۶</sup> می‌دانیم که ورود زبان

روزمره به عرصه ادب روی دیگر سکه آغازدموکراسی، یعنی ورود عوام به عرصه سیاست است.<sup>۲۷</sup> به تدریج نه تنها زبان و اصطلاحات و لهجه‌های عوام که ذهنیات و معضلات هستی اجتماعی و فردی آنان نیز به ادبیات راه یافت. فردگرایی، و مهم‌تر از آن، ضرورت ابراز وجود فردی (self - assertion) به اصلی مهم در عرصه ادب، سیاست، اقتصاد و اندیشه بدل شد.<sup>۲۸</sup> حدود دویست سال بعد از سعدی، در «جدال سعدی با مدعی در [بیان] توانگری و درویشی» به استقبال این مباحث سروانتس نه تنها ذهن و زبان عوام و ملاط کار خود قرار داد، بلکه خویش را هم، با نام واقعی خود، وارد روایت نمود و بدین سان زمان جدید را آفرید.

سواى زمان، نوع ادبی دیگری نیز تالی این تحولات بود. دوباره حدود دویست سال بعد از روزگار سعدی، مونتینی (Montaigne) (۱۵۳۳ - ۱۵۹۲) نخستین مقاله را به قلم آورد.<sup>۲۹</sup> می‌گفت مقاله بخشی از تلاشش برای برگزشتن از هستی عارضه انسان است. در هر مقاله می‌خواست یک جنبه از واقعیت انسان را از منظر واحد یک‌راوی حلاجی کند و در این راه اغلب تجربیات شخصی خویش را محور مقالات خود قرار می‌داد. می‌گفت رغبتش به مقاله نویسی زمانی پدیدار شد که مرگ دوستی گفتار با او را نامی‌سر ساخت.<sup>۳۰</sup>

نَسَب مقاله مونتینی را به نوع ادبی خاصی در قرون وسطی تأویل کرده‌اند که در آن کلمات قصار و شعر و حکمت در کنار هم، چون کشکولی، فراهم می‌آمد. رد پای این ریشه تاریخی را در مقالات مونتینی می‌بینیم. او نیز در نوشته‌هایش از کلمات قصار و شعر بهره می‌جست و سبک روایتش را از تکلف نثر قرون وسطی دور و به زبان قابل فهم عوام نزدیک می‌کرد.<sup>۳۱</sup>

بیش از صد سال بعد از مرگ سعدی، کتاب مقدس را برای نخستین بار از لاتین به انگلیسی برگرداندند. مترجم انگلیسی انجیل‌ها را - که بخش اعظم آن چه امروز از کتاب مقدس به انگلیسی می‌خوانیم حاصل کار اوست - به خاطر جسارتش در ترجمه این کتاب

و به جرم الحاد، به آتش سوزانند. دیری نپایید که لوتر، رهبر جنبش پروتستان‌ها، کتاب مقدس را به آلمانی برگرداند و اعلان کرد که موعظه‌های هفتگی خویش را به زبان آلمانی ایراد خواهد کرد. به تدریج، به مدد آثار کسانی چون چاسر، بوکاچیو، سروانتس و شکسپیر، زبان‌های محلی به ملاط هویت نوپای پدیده نوظهوری به نام «ملت»‌های اروپا بدل شد. این هویت نوزاد ملی را همزاد تجدید دانسته‌اند.<sup>۳۲</sup> نیم‌نگاهی به تاریخ ایران و آثار بزرگانی چون فردوسی و سعیدی آشکارا نشان می‌دهد که از این بابت تجربه ایران با غرب تفاوت داشت. سده‌ها پیش از پیدایش زبان‌های ملی در اروپا، ایرانیان از هویتی محکم و خود بنیاد بر شالوده زبان فارسی برخوردار بودند و سعیدی سهمی بی‌بدیل در حفظ و حراست این‌هویت و شالوده آن داشت. به علاوه سعیدی لوتروار، تعدادی از آیات قرآن را به زبان ساده و زیبایی خوش و گاه به دخل و تصرفی، به فارسی برگرداند و آنها را در کنار امثال و حکم و اشعار فارسی و عربی وارد روایت خود کرد.

البته استفاده از زبان محلی تنها بدعت لوتر نبود. او می‌گفت کلیسا باید از جیفه‌های جهان و وساوس شیطانی سیاست دامن بپیراید و به غور در عوالم معنوی بسنده کند. او و پیروانش کیش فقر پرستی مسیحیان کاتولیک را بر نمی‌تاییدند و ثروت این جهان را از مواهب و آیات الهی می‌دانستند.<sup>۳۳</sup> اگر کلیسای کاتولیک دست کم در ظاهر جانب فقرا را می‌گرفت و بهشت را میراث مساکین می‌شمرد و وعده می‌کرد که اغنیا را در آن راه و جایی نیست، لوتر توانگران را بندگان برگزیده خدا می‌شمرد.

در این جدال خونین و دیرپا، تنها یک نفر در اروپا به ناکامی کوشید میان دو قطب افراطی راهی به سوی اعتدال بیابد. نامش اراسموس (Erasmus) بود. او را والاترین تجسم اندیشه‌های عصر نوزایش و اصول‌انسان‌گرایی ملازم آن می‌دانند. دوباره می‌بینیم که بیش و کم صد و پنجاه سال پیش از آن که مدح و ذم‌توانگری و درویشی به یکی از مباحث عمده تجدید اروپا بدل گردد، سعیدی، در «جدال سعیدی با مدعی در [بیان] توانگری و درویشی» به استقبال این مباحث رفت و نظراتی طرح کرد که بی‌شباهت به اراسموس

نیود. گرچه هانری ماسه، در تحقیق درباره سعدی، شباهتی میان سعدی و اراسموس سراغ کرده و آن دو را «به سبب نحوه زندگی و طنز شیرین»<sup>۳۴</sup> شان قیاس‌پذیر دانسته، اما اعتدال سعدی در بحث توانگری و درویشی را هم می‌توان از موارد شباهت این دو شخصیت دانست. سعدی از سویی می‌گفت توانگران «مشتی متکبر، مغرور، معجب، نفور، مشتعل مال و نعمت، مفتتن جاه و ثروت» اند (ص ۱۶۴) و از سویی دیگر، دویست سال پیش از پیدایش جنبش اصلاح دین، می‌گفت «صاحب دنیا به عین حق محفوظ [است]» (ص ۱۶۵).

به علاوه، هنرمندان گونه‌گون - از شاعر و نویسنده تا نقاش و مجسمه ساز - کیش تن ستیزی قرون وسطایی را که آگوستین قدیس مبلغ و منادیش بود و به اعتبار آن تن انسان و خواست‌ها و شهوت‌های جسمانی جملگی از وساوس شیطانیند، به زیر تیغ نقد کشیدند و با گریز از قید و بندهای کلیسا و الهیات و بارجعت به هنر کلاسیک یونان و روم، انسان را و زیبایی خواست‌های تن او را ستودند. شرح سعدی از کامیابی‌ها و هوس بازی‌های خود و دیگران، این حکمش که «عیش و طرب ناگزیر است» اشارتش به «سر و سری» که به عنفوان جوانی با شاهی داشت، یعنی دقیقاً همان نوع داستان‌هایی که برخی از آنها را فروغی، درتصحیح کلیات سعدی، به خاطر مطالب «ناپسند و رکیک» آنها یکسره حذف کرد<sup>۳۵</sup> و بعضی دیگر را منتقدان آزاد اندیش امروزی چون دشتی «اعتراف به فسق» و «مباهات» به «یک روش غیر انسانی»<sup>۳۶</sup> می‌دانند، همه درست در زمانی صورت می‌گرفت که در اروپا نیز نویسندگانی چون چاسر و بوکاچیو، گاه سال‌های بعد از سعدی با طرح این گونه مسایل به مصاف تنگ نظری‌های کلیسا و کشیشان می‌رفتند و می‌کوشیدند هنر و سیاست را از زیر نگین الهیات خارج کنند و به پیدایش جریانی کمک کردند که اجزاء به هم پیوسته‌اش را عصرنوزایش و آغاز تجدد خوانده‌اند.

به رغم شهرت سویی که ماکیاول به عنوان متفکری اخلاق گریز پیدا کرده - و بخش مهمی از این بدنامی راقاعدتاً باید نتیجه این واقعیت دانست که آثار او برای بیش از دو

سده در سیاهه آثار ممنوعه کلیسای کاتولیک بود - امروزه بسیاری از مورخان تاریخ اندیشه معتقدند که او زودتر از هر کس سرشت تحولات ملازم با تجددرا دریافت.<sup>۳۷</sup> می‌گویند او می‌دانست که عصر مشروعیت ظلّ الهی، یعنی دوران مشروعیت مبتنی بر قوانین آسمانی یا عنایت الهی، به سر و عصر سیاست عرفی فرا رسیده است. می‌گفت حاکم جدید باید مشروعیت قدرت خویش را خود فراهم کند و خطابش به همین حکام بود. مدعی بود کار دآوری اخلاقی را باید از کاروصف واقعیت‌های عالم سیاست جدا کرد و بی پروا تذکر می‌داد که هدف او نه تصویر گونه‌ای از جهان مطلوب سیاست که وصف جهان واقعی آن بود. شاید آنان که گاه به طعنه و کنایه سعیدی را ماکیاول ایران می‌دانستند، ندانسته به نکته تاریخی مهمی اشارت داشتند. به گمان من، شکل و محتوای باب اول گلستان نشان می‌دهد که بر خلاف قول بسیاری از متجددان ایرانی که خصم سعیدی بودند و آثارش را بی مقدار می‌دانستند، سعیدی را، که به راستی به قول ضیاء موحد، «سنت‌شناس و سنت آفرین» بود، باید از مهم‌ترین منادیان جنبه‌های مهمی از تجربه ناکام تجدد در ایران دانست. انگار روشنفکران تجدد طلب غرب زودتر از ما می‌دانستند که سعیدی هم‌کیش و هم مسلک آنان است. از هوگو گرفته تا دیدرو همه نه تنها از او «متأثر شدند»<sup>۳۸</sup> که هر کدام درستایشش مقاله‌ای نوشتند. در مقابل، بسیاری از متفکران نسل اول تجدد خواهی ایرانی، که گاه مقهور لعاب غربی تجدد بودند، اغلب بر این گمان بودند که تجدد را تنها بر ویرانه سنت ایرانی بنا می‌توان کرد. سنت‌ستیزی را شرط لازم تجدد خواهی می‌دانستند و مانند مجله تجدد در تبریز شعار می‌دادند که «نترسید، نوشتجات پیشینیان را با آب بی قدری و انتقاد بشوید».<sup>۳۹</sup> حال آن که تجدد واقعی بیش از هر چیز نوعی خودشناسی نقاد است. اگر از تجدد تکرار طوطی وار تجربه غرب را مراد نکنیم، آن گاه می‌بینیم یکی از وجوه اصلی تجدد، نوزایاندن جنبه‌های بارور سنتی است که زیر بار تنگ نظریه‌های الهیات مکتوم و مسکوت مانده بود. در یک کلام، تجدد ایران نیز در گرو بازخوانی دقیق و نقادانه متونی چون گلستان است.

از سبک روایی گلستان بیاغازم. اگر مقامه نویسی را نوعی «تمرین در فن انشاء و آشنایی با اسالیب مختلف نثر»<sup>۴۰</sup> بدانیم و به دیگر سخن، آن را نوعی «معرکه‌گیری کلام»<sup>۴۱</sup> بخوانیم، آن گاه می‌بینیم بیش و کم همه تغییراتی که سعدی در این نوع ادبی پدید آورد، نثر فارسی را برای انواع ادبی تجدید آماده‌تر ساخت. ازسویی می‌دانیم که به رغم استفاده سعدی از کلمات و عبارات عربی، به خصوص در قیاس با سنت نثر فارسی عربی زده که بلافاصله پس از او رواج پیدا کرد، او سعی وافر داشت که ساخت و بافت عبارات فارسی را از قاعده‌ها و قالب‌های عربی مصون نگاه دارد. حتی گفته‌اند که وقتی به عربی شعر می‌گفت و نثر می‌نوشت، بازهم دستور زبان و ضرب آهنگ و لحن فارسی را چون دژ مستحکمی برای دفاع از هویت ملی ایران پی ریخت، سعدی نقشی اساسی در حراست این دژ و استحکام و استغنائی آن برای مواجهه با موج تازه‌ای از مخاطرات بازی کرد و اجازه داد تا فارسی در عصر جدید نیز ملاط پر انعطاف، اما دیر پای هویت ملی ایران بماند.

به علاوه، می‌دانیم که سعدی اصل ساده نویسی را که یکی از ارکان رمان عصر تجدید بود، در نثر خویش به کار می‌گرفت و ایجاز را، که یکی دیگر از ارکان نثر و اندیشه تجدید بود، به یکی از بارزترین ویژگی‌های سبک‌روایی خویش بدل کرد. در هر دو زمینه، می‌توان کار او را تداوم و تعالی سنتی دانست که پیش از او هم در نثر فارسی رواج و قوام داشت. در عین حال، اگر خلق شخصیت، یعنی انسانی مشخص و منحصر به فرد و آلوده به همه تناقض‌های انسانی را یکی از ارکان ادب و اندیشه تجدید بدانیم، اگر بپذیریم که این گونه شخصیت‌های پیچیده و چند بُعدی جای انسان‌های ادبیات قرون وسطی را گرفت<sup>۴۲</sup> که از هر گونه پیچیدگی و تناقض عاری بودند و چون بالمره تجسم نیکی یا تبلور پلیدی محض بودند، بیشتر به مثل افلاطونی شباهت داشتند تا به انسانی خاکی، آن گاه به گمانم، می‌توان ادعا کرد که سعدی در برخی از حکایات باب اول گلستان گونه‌ای از شخصیت را در مفهوم جدیدش، تصویر کرده است. برای نمونه، در حکایتی سخن از پادشاهی است که «شبی در عشرت روز کرد» و در پایان مستی، انگار به بی‌خردی خود

می‌بالید و بانگ می‌زد که او را از «نیک و بد» جهان و از «کس غم نیست» (ص ۶۷). آن گاه همین پادشاه «درویشی برهنه، به سرما، بیرون خفته» دید و وقتی شعر این درویش بشنید، دلش به رحم آمد و «صره‌ای هزار دینار از روزن بیرون» انداخت (ص ۶۷). طولی نکشید که «درویش آن نقد و جنس را به اندک مدتی بخورد [و پریشان کرد] و به طمع باز آمد» (ص ۶۷). ملک راکه دیگر «پروای او نبود» این بار از سالی درویش «روی در هم کشید» و به «زجر و منع» وی حکم کرد (ص ۶۸)، می‌بینیم که سعیدی در وصف شخصیت درویش و کردار و رفتار شاه پیچیده‌گی‌ها و ضعف‌ها و دیگرگونی‌های هر دو را گفته و هیچ کدام را، آن چنان که سیاق مألوف تفکر و ادب قرون وسطایی بود، یکسره نیک یا بد و تغییرناپذیر جلوه نداده است. شاید به همین خاطر است که منتقد نکته‌دانی چون ضیاء موحد ادعای کند که «گلستان پر از داستان‌هایی است که نمونه زیباترین داستان‌های کوتاه دنیاست».

درون‌نگری (interiority) را یکی دیگر از ویژه‌گی‌های شخصیت در مفهوم جدید دانسته‌اند. می‌گویند نویسندگان عصر تجدد ما را از کم و کیف اندیشه‌ها و تردیدها و دلهره‌های قهرمانان روایت می‌آگاهانند. روایت جدید، ما را نه صرفاً به خصوصیات بیرونی که به وسوسه‌ها و اندیشه‌های درون او نیز آشنا می‌کند. برخی از منتقدین، شکسپیر را در این زمینه پیش‌تاز می‌دانند<sup>۴</sup> به هر حال، اگر این تعریف از شخصیت را بپذیریم، آن گاه می‌توان ادعا کرد در بعضی حکایات باب اول گلستان با جوانه‌های چنین درون‌نگری روبه‌رو هستیم. مصداق این درون‌نگری را می‌توان در داستان یکی از رفیقان سراغ کرد که «شکایت روزگار نامساعد» نزد سعیدی آورد و از او خواست که شاید «به جاه شما جهتی معین شود که موجب جمعیت خاطر باشد» (ص ۷۰). آن جا وسوسه‌ها و تردیدها و نگرانی‌های سعیدی و رفیقش را می‌شناسیم و هر دو چون شخصیتی پیچیده، نه شمایی تک بعدی، جلوه می‌کنند. به علاوه، اگر این فرض را بپذیریم که در «جدال سعیدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی» من و مدعی هر دو وجوهی از اندیشه‌های خود

سعدی‌اند، آن‌گاه می‌توان گفت که این‌جدال سرمشقی خام و مقدماتی از درون‌گویی شخصیت (interior monologue) است.

خلق‌گرته‌ای از شخصیت، تنها نوآوری سبکی سعدی نبود. اگر مقاله را روایت یک نفر از یک جنبه از هستی بدانیم که به مدد زبانی موجز و عاری از تکلف بیان شده و نشانی از «ابراز وجود فردی» انسان متجدداست، اگر این قول مونتینی را به یاد آوریم که می‌گفت در مقالات «ذهن و سبک من این‌سو و آن‌سو پرسه‌می‌زند»<sup>۵۵</sup> آن‌گاه هر یک از ابواب هشتگانه گلستان را می‌توان، هم از بابت شکل و هم انگیزه نگارششان، نطفه‌ای از یک مقاله به‌شمار آورد. آن‌چه سعدی در باب شأن نزول گلستان گفته با آن‌چه درباره ریشه‌های فلسفی مقاله گفته‌اند، بی‌شبهت نیست. با این تفاوت که سعدی این نظرات را دست‌کم دو قرن پیش از مونتینی صورت‌بندی کرده بود. اگر منتقدان غربی مقاله را حاصل درک انسان از سرشت تراژیک و هستی عارضی خود می‌دانند<sup>۵۶</sup> می‌بینیم که سعدی هم سرشت تراژیک هستی را نیک می‌شناخت و آن را به زبان سخت زیبا و موجز خود بیان می‌کرد و می‌گفت «دنیا وجودی میان دو عدم است» (ص ۱۸). در سبب تدوین این کتاب می‌گفت: «حکیمان گفته‌اند هر چه نباید دلبستگی را نشاید... گفتم... کتاب گلستانی توانم تصنیف کردن که بادخزان را بر ورق او دست تطاول نباشد و گردش زمان عیش ربیع آن را به طیش خریف مبدل نکند» (ص ۵۴). بدین‌سان می‌توان ادعا کرد که گرچه مقاله، نخست در غرب به قلم آمد و آن جا بی‌وقفه و به تدریج تداوم و تکامل یافت، در ایران، نطفه مقاله در گلستان سعدی بسته شد، اما تولدش انگار زودرس بود و دیری نپایید که این سبک روایی که ملازم تجدد بود، زیر بار گران آثار ثقیلی چون درّه نادری جان باخت و تنها در اواسط سده نوزدهم از نو جانی گرفت.

به علاوه، اگر مقاله را به عنوان تبلور «ابراز وجود فردی» انسان متجدد بدانیم، می‌بینیم که از این بابت نیز سعدی قدر آثار خود را نیک می‌دانست و از ابراز وجود هیچ ابایی نداشت. می‌گفت «ذکر جمیل سعدی که درافواه عوام افتاده است وصیت سخنش که

در بسیط [زمین] منتشر گشته و قصب‌الجیب حدیثش که همچون شکر می‌خورند و رقعۀ منشآتش که چون کاغذ زر می‌برند» (ص ۵۱). ممدوحین خود را «فلان» می‌خواند («ولی نظم کردم به نام فلان») و هشدارشان می‌دهد که از «بخت فرخنده فرجام توست/ که تاریخ سعیدی در ایام توست».<sup>۴۷</sup> در پرتو چنین عباراتی و ابیاتی می‌توان با این قول آقای ضیاء موحد مخالفت کرد که سعیدی، همچون دیگر شعرای سنتی «من شخصی» را فراموش می‌کند و از «حدیث نفس» می‌گریزد. آقای موحد حتی معتقد است که «در آثار سعیدی این حضور فرهنگ گذشته و تداوم سنت» از شعرای دیگر بیشتر است و ذهنیت آثار او نه «ذهنیت شخصی خاص یا فلسفه‌ای خاص» که «مجموعه یک فرهنگ است که با همه صداهای گوناگون آن به سخن درمی‌آید»<sup>۴۸</sup> در عین این که شکی نمی‌توان داشت که آثار سعیدی بازتاب و عصاره فرهنگ و سنت ایران بود، اما، به گمانم شکی هم نباید داشت که او و ذهنیت او، چون فردی مشخص و مجزا، آثارش را از بسیاری از دیگران هم عصران او متمایز می‌کند. سعیدی گلستان نه صرفاً سخنگوی سنت، که انسانی است منحصر به فرد. مومن است و نظرباز؛ نقاد و مداح شاهان است؛ هم آثار غزالی را می‌خواند و هم نوشته‌های سنکا - فیلسوف و خطیب رومی - را، هم سالک راه تصوف است و هم رندی تن‌پرور؛ مسافری است که سی سال از عمر خود را در سفر گذرانده و همواره سودای حضر هم در سر داشته است. در یک کلام، ذهنیت گلستان سعیدی است و بخشی از اهمیت کار او دقیقاً در همین جوهر فردی آثار اوست.

سبک روایی گلستان از سویی دیگر نیز بحث‌انگیز است. می‌گویند بافت بخش‌هایی از گلستان نوعی قصارگویی (caphoristic) است. در غرب، آثار پاسکال و نیچه را از برجسته‌ترین نمونه‌های سبک قصارگویی دانسته‌اند. می‌گویند قصارگویی به تلقی کثرت‌گرا از حقیقت تأویل‌پذیر است. به عبارت دیگر، پاسکال و نیچه بر آن بودند که قید و بند مفاهیم و ساخت محدود و ایستای زبان، فی‌نفسه، هیچ کدام پویایی و پیچیدگی حقیقت را بر نمی‌تابد. کلمات قصار، لاجرم، همچون تلاشی برای دست یافتن به وصفی تقریبی

از حقیقتند. آن چه در این سبک به تکرار مضمون می‌ماند در واقع تلاشی سیزف‌وار برای شکل دادن به وصفی‌هر چند تقریبی و دقیق و ناکامل از حقیقت است. اگر نیچه قصارگویی می‌کرد از آن رو بود که «سیستم‌سازان» را شیادانی پرمدعا می‌دانست. می‌گفت هیچ نظام جامع و مانعی از پس بیان تمامی حقیقت بر نمی‌آید<sup>۹</sup> می‌دانیم که گاه سعدی را به تکرار مضامین و زمانی به ضد و نقیض‌گویی متهم کرده‌اند. می‌گویند گاه در حکایات گلستان، محور اخلاقی روایت منثور با آنچه به نظم آمده، تفاوت دارد. گاه نظر سعدی در بوستان با آن چه در گلستان گفته سازگار نیست. چرا نباید این تناقضات را و نیز سبک قصارگویی سعدی را به‌رگه‌هایی از تصور کثرت‌گرا در تفکرش تاویل کرد؟ چرا نباید فرض کرد که بیم و گریزی که از حقایق مطلق‌گه‌گاه در آثارش رخ می‌نماید او را به ترک «سیستم‌سازی» واداشت؟ مرادم طبعاً این نیست که سعدی هرگز و هیچ‌جا به اندیشه مطلق‌باور نداشت. در ایمان او به خدا قاعدتاً شکی نمی‌توان داشت، اما در عین حال نمی‌توان گمان برد که این مطلق‌اندیشی به همه عرصه‌های تفکر او تسری یافته بود. شاید درخشان‌ترین تبلور این کثرت‌گرایی فکری را باید در «جدال سعدی با مدعی [در بیان] توانگری و درویشی» جست. آنجاست که به‌بی‌پرده‌ترین تصویر نگاه کثرت‌گرای سعدی و به انعطاف و انصاف فکری او برمی‌خوریم. می‌بینیم که او در عین حال به تساهل و تسامحی که ملازم این کثرت‌گرایی است، ارج می‌گذارد. می‌بینیم نه تنها نظرات هر دو طرف این گفتگو را به بهترین و دقیق‌ترین وجه صورت‌بندی می‌کند، نه تنها اندیشه‌هایش در باب مواهب مکنت‌شبهت فراوانی با آرای پروتستان‌ها داشت، نه تنها هر بار، سقراط‌وار، سیستم‌های استدلال‌های به ظاهر متقن و محکم هر طرف را برملا می‌کند، بلکه «بعد از مجارا طریق مدارا» (ص ۱۶۸) می‌گیرد و بارویی خوش از حریف خود جدا می‌شود.

جوانه‌های این کثرت‌گرایی را در عرصه اندیشه سیاسی مشهود در باب اول گلستان هم سراغ می‌توان کرد. در حقیقت می‌توان حکایت اول این باب را کلید رمز ساخت و

بافت‌روایی و فکری همه این باب دانست. در هر روایتی، آغاز روایت از اهمیتی اساسی برخوردار است و باب سیرت پادشاهان هم از این قاعده مستثنی نیست. سیرت را در فرهنگ‌ها به «طریقه، روش، خوی، عادت، خُلق، ترتیب، انتظام»<sup>۱۰</sup> معنی کرده‌اند. باب «سیرت پادشاهان» با این عبارت می‌آغازد که «پادشاهی را شنیدیم که بر کشتن اسیری اشارت کرد» (ص ۵۸). به این ترتیب، نخستین واژه‌هایی که در کنار لفظ پادشاه می‌بینیم «اسیر» و «کشتن» است. از همان عبارت اول‌انگار سعیدی هاله‌ای شوم و خطرناک گردِ واژه «پادشاه» می‌آفریند. طنین خوف‌انگیز عبارت اول را در بیش‌و کم تمامی ۴۱ حکایت باب اول می‌توان شنید. در دست‌کم<sup>۲۷</sup> حکایت از این حکایات چهل و یک‌گانه، لحن سعیدی نسبت به شاهان انتقادی است.

اگر باب اول را بسان داستانی به هم پیوسته بخوانیم که قهرمان آن شخصیتی به نام «پادشاه» است، یعنی اگر اوصاف پادشاهان را که در حکایات گونه‌گون گلستان پراکنده‌اند کنار هم بگذاریم،<sup>۱۱</sup> می‌بینیم به رغم شهرتی که سعیدی به عنوان مداح شاهان پیدا کرده، به رغم ادعای کسانی چون هانری ماسه که او را «یک خرده‌بورژوا و شاعر و نویسنده» و «شاعری رسمی»<sup>۱۲</sup> می‌دانستند، در باب اول گلستان او با زیرکی و درایتی حیرت‌آور تصویری سخت تکان‌دهنده از سیرت پادشاهان عرضه کرده است.

پادشاه باب اول حاکمی است که به «کشتن اسیری اشارت» می‌کند (ص ۵۸) و حتی پس از آن که جمله وجودش «ریخته... و خاک شده» هنوز هم نگران است که «ملکش با دگران است» (ص ۵۹). می‌بینیم که تنگ‌نظر است و ملکزاده‌ای را صرفاً به خاطر آن که «کوتاه بود... به کراهیت و استحقار» نظر می‌کند (ص ۵۹). چون سپاهیانش طایفه‌ای از دزدان را دستگیر می‌کنند، «همه را به کشتن» فرمان می‌دهد (ص ۶۱). اطرافیانش بخیلند و آنان را «که عقل و کیاستی و فهم و فراستی» (ص ۶۳) دارند، به بارگاه راه نمی‌دهند. می‌بینیم که این سلطان «دست تناول به مال رعیت» دراز می‌کند و پند وزیر ناصح «موافق طبع»ش نیست (ص ۶۴). وزیران پدر را، بی‌آن که خطایی مرتکب شده باشند، حبس

می‌کند، «مبادا بیم گزند خویش قصد هلاک» او کنند (ص ۶۵). حتی زمانی که بر لب‌گور ایستاده، دست از بخل نمی‌کشد و مژده پیروزی سپاه خود را به نفس سرد پاسخ می‌دهد و می‌گوید «این مژده مرا نیست، دشمنان مراست، یعنی وارثان مملکت» (ص ۶۵). به «بی‌انصافی معروف» است و تنها دعای درویش در حقش این است که «خدایا جان‌ش بستان که چنین جان ستاندنی خیر است او را و جمله مسلمانان را» (ص ۶۷) مردم‌آزار است و بهترین عبادتش خواب نیم‌روزی است «تا در آن [یک نفس] خلق را» نیازارد (ص ۶۷). گاه شبی را در عشرت روز می‌کند و نه احسانش به حساب است و نه فرمائش به «زجر و منع» (ص ۶۹). در «رعایت مملکت سستی» می‌کند. «لشکر به سختی» می‌دارد (ص ۶۸). «تلون طبع» دارد و لاجرم «معزولی [به نزد خردمندان] به که مشغولی» (ص ۷۱). به خاطر همین تلون طبع، اهل خرد، «ملک قناعت‌را» حراست می‌کنند و ترک ریاست را واجب می‌شمرند که «پادشاه به سلامی برنجد و به دشنامی خلعت‌دهد» (ص ۶۹). دربان درگاهش چون سگ هاری رعیت را عذاب می‌کند (ص ۷۲) و گاه وزیرش «خانه رعیت خراب» می‌کند تا «خزینه سلطان آباد» کند (ص ۷۴). وقتی پادشاه به «مرضی هایل» دچار می‌شود که تنها درمانش «زهرة آدمی به چندین صفت موصوف» است، حکم می‌کند که چنین کس را، که کودکی بیش نیست، طلب کنند، پدر و مادرش را می‌خواند و «به نعمت بیکران» خشنود می‌کند و از قاضی هم فتوای می‌گیرد که «خوان یکی از آحاد رعیت ریختن سلامت نفس پادشاه را رواست» (ص ۷۵). وقتی از خواجه‌ای کریم‌النفس «اتفاقاً حرکتی» ناپسند سر می‌زند، نه تنها اموالش را مصادره می‌کند، بلکه وزیر را نیز «عقوبت» می‌فرماید (ص ۷۶). آزمند است، چون گاه «هیزم درویشان خریدی به حیف و توانگران را دادی به طرح» (ص ۷۸). سرش پر از باد نخوت است و «از آن جا که سطوت سلطنت است» حتی بی‌التفاتی «درویشی مجرد به گوشه صحرانشسته» را بر نمی‌تابد (ص ۸۰) و «طایفه خرقة‌پوشان» را «امثال حیوان» می‌داند و می‌گوید «اهلیت و آدمیت ندارند» (ص ۸۰). از سویی دیگر، در عرصه ادب، شاه غث و سمین را از هم نمی‌شناسد و به آسانی

گول شیادان را می‌خورد و آن که را «گیسوان بافت که من علوی‌ام و با قافله حجاز به شهر در رفت که از حج همی آیم و قصیده‌اش پیش ملک برد یعنی خود گفته‌ام. [نعمت بسیار فرمودش و اکرام کرد]» (ص ۸۰) به همین خاطر «حکما گفته‌اند: نان خود خوردن و نشستن به از کمر زرین به خدمت بستن» (۸۳). نه تنها زود باور که کینه‌توز است و به کین خواهی «خسیس‌ترین کس از بندگان خویش» را حاکم ملک مصر می‌کند (ص ۸۴). هوسران و بوالهوس است و وقتی می‌خواهد با کنیزک چینی خویش جمع شود و کنیزک ممانعت می‌کند، «ملک در خشم‌رفت و او را به سیاهی بخشید... سیاه در آن مدت نفس طالب بود و شهوت غالب. مهرش بجنبید و مهرش برداشت. بامدادان که ملک کنیزک را جست و نیافت حکایت بگفتند. خشم گرفت و فرمود تا سیاه را با کنیزک دست و پای استوار ببندند و از بام جوسق به قعر خندق اندازند.» (ص ۸۴).

در بیش و کم تمامی این حکایات، اگر کار نیکی از شاهی سر می‌زند، یا اگر سلطانی از بزمی دست می‌کشد، همه یکسره حاصل پند و اندرزهای این و آن است. انگار در سیرت خود پادشاهان داد و درایت سراغ نمی‌توان کرد. سعدی البته یک استثنا مهم در این قاعده قایل است. به جز ماجرای هرمز، که از بیم جان خویش، وزرای پدر را به بند کشیده بود، در باب اول گلستان شاهان پیش از اسلام و شخصیت‌های اساطیری شاهنامه، به‌خصوص فریدون و انوشیروان اغلب سودای دادخواهی در سردارند. حاضر نیستند حتی مشتی نمک به عنف از رعیت بگیرند، چون می‌گویند «بنیاد ظلم در جهان [اول] اندک بوده است و به مزید هرکس بدین درجه رسیده است» (ص ۷۴). به همین خاطر است که سعدی انوشیروان را، که به قول او «به کفر منسوب بود» در بهشت جای می‌دهد. البته، بار دیگر این مایه مهم کتاب در همان حکایت اول رخ نموده و نخستین نشانه این تقابلی میان ستم‌پیشگی شاهان مسلمان در برابر دادطلبی شاهان ایران پیش از اسلام را در چند سطر اول باب اول سراغ می‌توان کرد. آن جا سعدی، فریدون و سعه صدرش را در برابر اسیرکشی سلطان می‌نهد و حکایت را به سه بیت شعر پر حکمت، که در آهنگ و وزن آن

طنین شاهنامه را می‌توان شنید به پایان می‌رساند و می‌گوید این اشعار، که در فضیلت عدالتند و بی‌ارزشی جهان گذران، «برطاق ایوان فریدون نبشته بود» (ص ۵۸).

این شتایش از شاهان پیش از اسلام با نکته مهم دیگری در مورد باب اول گلستان، یعنی دلبستگی جدی سعدی به شاهنامه فردوسی عجین است. گرچه ملک‌الشعراء بهار می‌گفت: «تنها چیزی که به سعدی می‌توان گرفت (برخلاف نظریه نقاد سعدی) این است که قدری فاناتیک و از کسوت شعرا و فلاسفه اندکی دور و به کسوت فقها و زهاد نزدیک‌تر بوده...»<sup>۳۲</sup>، اما به گمانم، دست‌کم در باب اول گلستان نشانی از «فاناتیسم» و «کسوت فقها و زهاد» مشهود نیست. برعکس هرگاه سعدی قصد پند و اندرز سیاسی دارد، اغلب نه از قرآن که از شاهنامه و پندهای بزرگمهر مدد می‌جوید. اگر در داستان اول، شعرهای «طاق ایوان فریدون» تجسم داد و درایتند، در حکایت ششم سخن از یکی از ملوک عجم است «که دست تطاول به مال رعیت دراز کرده بود و جو رو اذیت آغاز کرده»، می‌بینیم که در «مجلس او کتاب شاهنامه می‌خواندند در زوال مملکت ضحاک و عهد فریدون، وزیر ملک را پرسید: «هیچ توان دانست فریدون که گنج و ملک و حشم نداشت چگونه بروی مملکت مقرر شد؟... پس گفت: ای ملک، چون گرد آمدن خلقی موجب پادشاهی است تو مر خلق را پریشان برای چه می‌کنی؟» (ص ۶۴). از سویی دیگر، می‌بینیم که به حساب هانری ماسه، ۳۲ شخصیت مشخص مختلف در بوستان و گلستان مذکورند. از این میان تنها ۶ شخصیت برخاسته از قرآن و حدیثند، حال آن که ۱۳ نفر از شخصیت‌های اساطیری به روایت سعدی راه یافته‌اند.<sup>۳۳</sup> دیگران گفته‌اند که سعدی هفتاد بار به شاهان و شخصیت‌های ایران پیش از اسلام اشاره داشت. می‌گویند سعدی «توقعات خود را از مقام معنوی» این شخصیت‌ها و شاهان دیگر مذکور در گلستان و بوستان «با ارزش‌های اساطیری می‌سنجد».<sup>۳۴</sup>

در همین زمینه، نکته مهم دیگر قلّت اشارات سعدی در باب اول گلستان به آیات قرآن است. در کلّ چهل و یک حکایت باب اول تنها سه بخش کوچک از آن سه آیه قرآن و یک

حدیث مورد استنادند. هیچ کدام از این آیات در مورد حکومت نیستند. سعیدی، که بسیاری از ادبا، چون بهار او را از «کسوت فقها و زهاد» می‌دانستند، هیچ‌جا در باب اول به حکومت علما، یا نقش علما در حکومت اشاره‌ای نمی‌کند. در مقابل این سه آیه، به شش ضرب المثل و شعر عربی در این باب برمی‌خوریم.<sup>۶</sup> نخستین عبارت عربی در حکایت اول نه آیه‌ای از قرآن که قطعه‌ای شعر است. انگار استفاده از عبارات عربی تنها نوعی تہذیب سبکی است. سعیدی خود به ساخت روایی کتابش نیک واقف بود. می‌گفت «گلستان را از نوادر و امثال و شعر و حکایت و سیر ملوک ماضی» (ص ۶) فراهم آوردم. می‌بینیم که در این عبارت سعیدی، جای اشارتی به قرآن و حدیث سخت خالی است. به علاوه، در تمام باب اول، سعیدی هیچ مفهوم سیاسی را به مدد آیات قرآنی توجیه نمی‌کند. هنگامی از مشروعیت سیاسی سخن می‌گوید، زبانش یکسره عاری از داعیه، یا حتی اشاره به حکومت اسلامی یا علمای اسلام است. در این باب، هرگز به شاهی توصیه نمی‌کند که در اداره امور از مشورت «علمائمه دین» بهره بگیرد. به عبارت دیگر، نوعی جدایی دین و سیاست در باب اول مراعات شده. انگار سعیدی رسالت دین را در سیاست جایز نمی‌دانست. همین روال فکری را در رسایل سعیدی نیز می‌بینیم. گرچه در بخشی از آن رساله‌ها به پادشاه پندمی‌دهد که باید «علماء و ائمه دین را عزت دارد و حرمت و زبردست همگنان نشانند و با استصواب رای ایشان حکم راند، تا سلطنت مطیع شریعت باشد، نه شریعت مطیع سلطنت»<sup>۷</sup> اما در جای دیگر در همین رساله‌ها تصریح دارد که «پادشاهان را حکم ضرورت است، در مصالح ملک و قاضیان را در مصالح دین و گرنه ملک و دین خراب گردد».<sup>۸</sup> در همان رساله، بی‌پروا می‌گوید که «زهد و عبادت شایسته است، نه چندان که زندگانی بر خود و دیگران تلخ کند. عیش و طرب ناگزیر است نه چندان که وظایف طاعت و مصالح رعیت در آن مستغرق شود»<sup>۹</sup>

نکته دیگری که در باب «سیرت پادشاهان» باید گفت نظر سعیدی درباره ارکان مشروعیت قدرت شاهان است. همان‌طور که پیش‌تر هم گفتیم، در تمام این ۴۱ حکایت،

سعدی هرگز در تعیین اصول عدل و داد و در تبیین رفتار ستوده شاهان از آیات قرآن و احادیث بهره مستقیم نجست. انگار او حکومت ظل‌اللهی را برنمی‌تابید چون تنها پایه مشروعیت را اداره مردم می‌دانست. اگر این قول را بپذیریم که مهم‌ترین رکن اندیشه سیاسی تجدد، نظریه «قرارداد اجتماعی» بود، یعنی این باور روسو که دولت و قانون هر دو نوعی قرارداد اجتماعند که میان مردم از یکسو و دولتمردان و قانونگذاران از سوی دیگر تنظیم شده و تنها ضامن مشروعیت این قرارداد «اراده عمومی» ملت است و لاغیر، آن‌گاه می‌بینیم باب اول گلستان نطفه‌هایی هر چند تکامل نیافته نظریه‌ای مشابه را دربردارد. سعدی، با استناد به شاهنامه می‌گوید، «گردآمدن خلقی موجب پادشاهی است... پادشاه را کرم باید تا بر او رعیت گرد آیند» (ص ۶۴). در حکایت دیگری، سعدی این بار از قول خود، روایت می‌کند که به شاهی گفته است «بر رعیت ضعیف رحمت کن تا از دشمن قوی زحمت نبینی» (ص ۶۶). به دیگر سخن، پایداری قدرت در گرو حمایت رعیت است. گرچه میان این «رعیت» و مفهوم «شهروند» که با الهام از روسو در انقلاب فرانسه رواج پیدا کرد و به یکی از مفاهیم کلیدی اندیشه سیاسی تجدد بدل شد، تفاوت‌هایی مهم هست، اما در همین حکایت که سعدی به شاه پند می‌دهد که «بر رعیت ضعیف رحمت کن» این شعر سخت‌زیبا را هم می‌آورد که «بنی آدم اعضای یکدیگرند/ که در آفرینش ز یک گوهرند...» (ص ۶۶). به گمانم اگر به مضمون این شعر و جایگاهش در این حکایت و کل روایت باب اول نظر کنیم، می‌بینیم که مراد سعدی همان اصل برابری انسانهاست که رکن اصلی اندیشه دموکراسی در تجدد بود.

این اهمیت «رعیت» در برابر شاهان را در شماری از اشارات گلستان به اشخاص مختلف هم سراغ می‌توان کرد. در گلستان، به ۳۲۹ شخصیت و حرفه مختلف اشاره شده و از این جمع، ۴۷ بار به سلاطین، ۳۹ بار به «علماء، پارسایان، فضلا، حکما، زهاد، عابدان و متعبدان» و ۸۶ بار به دولت و رعیت و مردم عادی اشاره شده است.<sup>۶۰</sup> به علاوه، در این زمینه نیز رسایل سعدی مؤید این استنتاج در باب اهمیت رعیت در تفکر سعدی‌اند. آن‌جا

سعیدی به زبانی سخت زیبا می‌گوید: «پادشاه بر رعیت از آن محتاج‌تر است که رعیت به پادشاه، که رعیت‌اگر پادشاه نیست و هست، همان رعیت است و پادشاهی بی‌وجود رعیت منصور نمی‌شود».<sup>۶۱</sup>

گفته‌اند یکی از درخشان‌ترین فصول اندیشه هگل حکایت «خدایگان و بنده» اوست. هگل می‌گفت هر بنده‌ای (یا رعیتی)، بالمآل بر خدایگان (یا پادشاه)، خدایی خواهد کرد، چون هویت رعیت / بنده، خود - بنیاد است، اما هویت شاه / خدایگان در گرو وجود بندگان است. سعیدی، به گمان من، در ۲۸ کلمه، عصاره فلسفی این اصل‌ماندگار هگلی را که در اواسط سده نوزدهم صورت بندی شده بود و آن را یکی از ارکان نظری دموکراسی هم‌می‌توان دانست، بر شمرده است.<sup>۶۲</sup> اگر به یاد آوریم که سعیدی در زمانی می‌نوشت که به قول برخی از اهل تحقیق باب اندیشه سیاسی و فلسفی در ایران بسته شده بود، آن گاه بدایع نظرات سعیدی و موفقیت حیرت‌آور او در استفاده از شعر و حکایت برای تبیین و تدوین اندیشه‌های سیاسی اغلب بدیعیش بیشتر برجسته و حیرت‌آور می‌نماید.

طبعاً به لحاظ فضای خطرناک و خفقان‌آور سیاسی - که نخستین عبارت حکایت اول مؤید آن است سعیدی اغلب اندیشه‌های سیاسی خود را به تلویح و تمثیل گفته است. ولی سعیدی دوباره در همان حکایت اول، به گمان من، به قواعد قرائت گلستان هم اشاراتی مهم دارد. آن جا می‌خوانیم که آن اسیر «بیچاره در حالت‌نومیدی به زبانی که داشت ملک را دشنام دادن گرفت و سقط گفتن که گفته‌اند: هر که دست از جان بشوید، هرچه در دل دارد بگوید» (ص ۵۶). آیا نمی‌توان تصور کرد که این اسیر، تمثیلی از خود سعیدی ست؟ آیا یکی از اهداف سعیدی در این حکایت تذکر این نکته نیست که در زمان او تنها کسانی که دست از جان شسته‌اند عین حقیقت را گفته‌اند و باقی، چون سعیدی ناچار به زبان تلویح و تمثیل و تشبیه توسل می‌جویند. سعیدی همین نکته را در «خاتمه‌الکتاب» گلستان هم به تصریح بیشتری تذکر می‌دهد و می‌گوید کوتاه نظران زبان طعن به سعیدی دراز می‌کنند که

«سخن سعدی طرب‌انگیز است و طبیعت‌آمیز» و می‌گویند «مغز دماغ بیهوده بردن و دودچراغ بی فایده خوردن کار خردمندان نیست ولیکن بر رأی روشن صاحب‌دلان که روی سخن در ایشان است، پوشیده نماند که در موعظه‌های [شافی را در سلک عبارت کشیده است و داروی تلخ نصیحت به شهد ظرافت‌برآمخته» (ص ۹۱).

اگر این عبارات سعدی را به جد گیریم، اگر اندکی در «شهد ظرافت کلام» او غور کنیم، آیا نمی‌توان تصور کرد که مراد او از آن قول بحث‌انگیز حکایت اول که «دروغی مصلحت‌آمیز به از راستی فتنه‌انگیز» چیزی یکسره متفاوت از آن چه بیشتر مفسران گمان برده‌اند، بود؟ می‌دانیم که ادبا و منتقدان در باب این عبارت مجادله‌ها کرده‌اند و برخی آن را نشان سستی اخلاق سعدی دانسته‌اند<sup>۶۳</sup>، اما به گمان من با استناد به متن گلستان می‌توان ادعا کرد که شاید مراد سعدی از «دروغ مصلحت‌آمیز» همان زبان تمثیلی و گفتار تلویحی است که او در شرایط پُر مخاطره زمان برای وصف سیرت ستمکار برخی از شاهان زمان خویش به کار بسته است. بر ماست که «ظرایف» این «دروغ مصلحت‌آمیز» را ارج بگذاریم، ضرورت‌های تاریخی و سیاسی آن را بشناسیم و با قرائتی نو از این گونه متون به ظاهر کهنه، سنت پرپار فرهنگ ایران را از نو به سخن آوریم و از لابه‌لای «رقعه منشآتش که چون کاغذ زر» می‌برند و می‌برند، آن چه را که به کار نوزایش فرهنگی پویا و آزاداندیش می‌آید، برگیریم و بر خلاف نسل اول متجددان ایرانی که بیشتر شاهکارهای سنت ادب فارسی را شوره‌زاری بی بر و بار می‌دانستند، بپذیریم که راه تجدد واقعی ایران از متونی چون گلستان می‌گذرد و همان جاست که نطفه بسیاری از مهم‌ترین اندیشه‌های تجدد را سراغ می‌توان کرد.

### پی نوشت:

۱. در باب این نوزایش مطالب فراوانی نوشته شده، مثلاً، ر.ک. به:

Browne, E.G.A *Literary History of persian*.vol.II, Cambridge ۱۹۶۵, p.۴ .

برای سهم ایرانیان در «عصر طلایی»، ر.ک. به:

۱. Yarshater *Ehsan The persian presence in the Islamic World*. Cambridge ۱۹۸۸.
۲. مینوی، مجتبی، غزالی طوسی، نقد حال، تهران، ۱۳۵۱، ص ۲۸۸.
۳. ملک الشعراء بهار، سعیدی کیست، بهار در ادب فارسی، جلد ۱، تهران ۱۳۷۱، ص ۱۵۳.
۴. موحد، ضیاء، سعیدی، تهران ۱۳۷۴، ص ۱۵. این کتاب کوتاه اما پر بار در مجموعه «بنیانگذاران فرهنگ امروز» به چاپ رسیده است.
۵. همان، ص ۲۲.
۶. برای بحث نظرات امرسون درباره سعیدی، رک. به: متن سخنرانی آقای دکتر جروم رایت کلینتون، ذکر جمیل سعیدی، جلد دوم، تهران، ۱۳۶۴، ص ۱۱۵ - ۱۲۷ و نیز فرهنگ جهانپور، سعیدی و امرسن، ایران نامه، سال سوم، شماره ۱، تابستان ۱۳۶۴ / ۱۹۸۵، ص ۶۹۱ - ۷۰۴. مقاله آقای جهانپور - برخلاف سخنرانی آقای کلینتون کتابنامه‌ای مفصل و پر بار همراه دارد.
۷. یغمایی، حبیب، این قول یغمایی را متأسفانه بی ذکر مأخذ در دفترچه‌ای یادداشت کرده بودم. هر چه در کتابها گشتم مأخذ این عبارت را نیافتم.
۸. گلستان سعیدی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۸، بوستان سعیدی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۹.
۹. ماسه، هانری. تحقیق درباره سعیدی، ترجمه دکتر غلامحسین یوسفی و دکتر محمد حسن مهدوی اردبیلی، تهران ۱۳۶۹، ص ۲۶۱.
۱۰. دشتی، علی، قلمرو سعیدی، تهران، ۱۳۶۴، ص ۲۳۱.
۱۱. همان، ص ۲۳۰.
۱۲. ماسه، همان، ص ۱۸۷.
۱۳. کسروی، احمد، صوفیگری، تهران. ۱۳۳۹، ص ۹۷ - ۹۸.
۱۴. ماسه، همان، ص ۱۸۷.
۱۵. برای بحث برخی از نظرات نقد جدید درباره «متن»، رک. به: *The Limits*. Bloomington, ۱۹۹۰, Eco, Umberto of *Interpretation*.
۱۶. برای بحث ساخت فکری هر عبارت و همه شکل‌های گوناگون بیانی، رک. به: Bakhtin, M.M. And P.N. *The formal Modern in Literary Scholarship* Tr. by Albert J. Wehrle. Baltimore. ۱۹۷۸. Medvedev و نیز: Todorov, *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*. Tr. by Ward Godrich. Minnrapolis. ۱۹۸۴. Izvetan.
۱۷. بوستان، مقدمه یوسفی، ص ۱۷.
۱۸. گلستان، مقدمه یوسفی، ص ۳۰.
۱۹. در این باب، مطالب فراوان نوشته‌اند. نظریه‌های «خواننده - مدار» (reader oriente) در سال‌های اخیر از رونق فراوانی برخوردار بودند. برای بحث این نظریه‌ها، رک. به مقاله روتی (Rorty) در کتاب: N.Y. ۱۹۹۷ *Interpretation and Over - Interpretation* Eco, Umberto. .

- برای مدخلی بر بحث روایت و نظریه «روایت‌شناسی»، رک. به: ۱۹۹۸. Norman. *Miller, J. Hillis. Reading Narrative*.
- برای بحث نقش زبان در تحلیل متن و نیز در تعیین هویت فلسفی انسان، رک. به: Cambridge. Rorty, Richard *Contingency, Irony and Solidarity*. ۱۹۸۹.
۲۰. برای بحث متونی که «ماندگار» و «کلاسیک» می‌شوند، رک. به: ۱۹۹۶. N.Y. *The Western Canon*. Bloom, Harold.
۲۱. مفهوم «ناخودآگاه متن» بیش از هر کس مدیون آثار جیمسون است. رک. به: ۱۹۷۹. N.Y. *The Jameson, F political Unconscious*.
- منتقدین متعددی درباره این «پی‌رنگ» به عنوان جزیی گریزناپذیر از هر روایت نوشته‌اند. مثلاً رک. به: ۱۹۷۸. *White, Hayden Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism Baltimore*.
- برای بحث مفصل همین مبحث، رک. به: Chicago. *Time and Narrature. ۳ vols. Tr. by Paul. Ricocur Kathleen Blamey and David Pell Auver*. ۱۹۸۷.
۲۲. متینی، جلال «مقاله‌ای منظوم به زبان فارسی» ایران نامه، سال سوم، شماره ۴ - تابستان ۱۳۶۴/۱۹۸۵. ص ۷۰۴ - ۷۳۲.
۲۳. محبوب، محمد جعفر. «زبان سعدی و پیوند آن با زندگی» ایران نامه، سال سوم، شماره ۴، تابستان ۱۳۶۱/۱۹۸۵. ص ۵۹۵.
۲۴. متینی، همان، ص ۷۰۷ - ۷۱۲.
۲۵. دشتی - همان، ص ۲۴۸.
۲۶. برای ترجمه انگلیسی رساله دانته و بحث شرایط تاریخی نوشته او، رک. به: ۱۹۹۰. Lincoln. *De lincoln, Shapiro, Marianne Volgari Eloquantia: Dante's Booh of Eaile*.
۲۷. برای بحث رابطه زبان و دموکراسی رک.:
۲۸. Rorty, Richard. *Contingency Irony and Solidarity*. Cambridge. ۱۹۸۹. pp. ۳-۴۷.
۲۸. برای بحث اهمیت «ابزار وجود فردی» رک. به: ۱۹۸۴. Cambridge. *The Tr. by wallace. Blumeuburg, Han Legitimacy of the Modern Age*.
۲۹. برای بحث مختصری درباره زندگی مونتینی و مجموعه مقالات او: رک. به: Tr. by Donal D.Frame. Standford ۱۹۵۷ *The complete Essays of montaigne*.
۳۰. برای بحث درخشانی پیرامون زندگی و سبک کار مونتینی، رک. به: Tr. by Arhur Goldhammer Starobinski, Jran *Montaigne in Motion*- Chilcago. ۱۹۸۴.
- و نیز: Friedrich, Hugo. Montaigne. Tr. by Dawn Emg. Berekeley. ۱۹۶۷.
۳۱. برای ریشه‌های تاریخی سبک مقاله و خاستگاه فلسفی آن رک. به: ۱۹۴۲. ۲۷۳-۲۴۹. *Millesis*.pp. Auerbach, Erich.
۳۲. برای بحث رابطه زبان و هویت ملی، رک. به: ۱۹۹۳. N.Y. *Imagined Communnities*. Anderson.

۳۳. برای بحث تاریخی و جامعه‌شناسی اندیشه‌های لوتر، و ربط آن با تجدد، رک. به: .N.Y. ۱۹۵۹. *The Weber. Max Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*
- برای بحث نقش سعدی در فارسی کردن آیات قرآنی، رک. به:
- پاسایی، محمد حسین، «تأثیر قرآن در آثار سعدی»، ذکر جمیل سعدی. جلد سوم، تهران. ۱۳۶۴. ص ۳۲۹ - ۳۴۵.
۳۴. ماسه، همان، ص ۳۴۵.
۳۵. فروغی، محمدعلی، مقالات فروغی، جلد دوم. تهران، ۱۳۵۵. آن جا فروغی می‌نویسد که «ما از انتشار کتاب «هزلیات» و «خبیثات» خودداری کردیم... هزلیات... مشتمل است بر مطالبی ناپسند و رکیک» ص ۱۸۳.
۳۶. دشتی، همان، ص ۲۷۲.
۳۷. از لیواشتراس، متفکر محافظه کار آمریکایی، تا آیزا برلین، اندیشمند لیبرال مسلک انگلیسی، طیف وسیعی از متفکران به باز اندیشی در آراء ماکیاولی پرداخته‌اند. مثلاً رک. به: .N.Y. ۱۹۹۸. Berlin. Isiah. "The Origanlity of *The Crooked Timber of Humanity* Berlin, Isiah. N.Y. ۱۹۹۸. pp. ۲۶۴-۳۲۴. *In the proper Study of Mankind. Machiavelli,*"
۳۸. ماسه، همان، ص ۳۴۴.
۳۹. مجله دانشکده، به مدیریت ملک الشعراء بهار با بسیاری از این متجددان سنت ستیز در مجادله و مباحثه بود. عبارات منقول از مجله تجد را در یکی از مقالات دانشکده یافتیم. رک. به: دانشکده، شماره ۳، ص ۶۲، برج سرطان ۲۲/۱۳۹۷ ژوئن ۱۹۹۸.
۴۰. متینی، همان، ص ۷۱۴. به نقل از فارس ابراهیمی حریری، مقاله نویسی در ادبیات فارسی و تأثیر مقامات عرفی در آن، تهران، ۱۳۴۶، ص ۱۳.
۴۱. موحد، همان، ص ۱۴۸.
۴۲. همان، ص ۱۵۱ تا ۱۵۵.
۴۳. برای بحث شخصیت در مفهوم جدید، رک. : .N.Y. ۱۹۵۷. *Walt, The Rise of the Novel. Berekeley. Ian*
۴۴. برای بحث این مفهوم و نقش شکسپیر، رک. به: .N.Y. ۱۹۹۸. *The Invention of the Human. Bloom, Harold. Shakespeare*
۴۵. فردریک، همان، ص ۳۳۵.
۴۶. آنری، همان، ۲۴۹-۲۷۳.
۴۷. پیشگفتار مصحح بر کلیات سعدی، بر اساس تصحیح و طبع شادروان محمدعلی فروغی. با تصحیح و مقدمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران ۱۳۷۵، ص ۹.
۴۸. موحد، همان، ص ۳۹-۴۱.
۴۹. یکی از مهم‌ترین آثار نیچه، چنین گفت زرتشت بود و آن جا در چند بخش مختلف به «سیستم سازان» ایرادتی سخت وارد می‌کند. داریوش آشوری این کتاب را به فارسی برگرداند، و متأسفانه نسخه‌ای از آن در دسترس نبود.

۵۰. فرهنگ فارسی معین، تهران، جلد دوم، ۱۳۷۱.
۵۱. اخیراً نویسنده‌ای آمریکایی به نام مایلز، در کتابی سخت خواندنی، عهد عتیق را همچون رمانی یکپارچه خواند که قهرمان آن شخصیتی به نام «یهوه» بود. می‌گوید بر اساس چنین قرائتی خدای عهد عتیق قهرمانی است سنگدل، کینه‌توز، حسود و خودخواه که پیامبران وفادارش را بی‌پروا عذاب می‌کند. سبک کار او در آن کتاب الهام من شد برای قرائت باب اول گلستان بسان داستانی یکپارچه. برای کتاب مایلز، رک. به: *Miles, Jack God: A Biography*. N.Y. ۱۹۹۷.
۵۲. ماسه، همان، ص ۱۵.
۵۳. کلیات سعدی، همان، ص ۸۰۶.
۵۴. بهار، همان، ص ۱۵۳.
۵۵. ماسه، همان، ص ۲۵۸.
- کیخسرو هخامنشی، در کتاب پر نکته‌ای که در نقد و پاسخ در قلمرو سعدی علی دشتی نوشته از دوگانگی «شخصیت و اندیشه سعدی» سخن می‌گوید. معتقد است سعدی «آفرینندگی خود را در راه زنده نگهداشتن و به اوج رساندن دو آیین بزرگ و کهن ایران به کار گماشت. یکی از این دو آیین فارسی است - آیین کهن دیگر سَپند و اندرز است». به علاوه او معتقد است اندرزهای او شنر دانا، که در «پادشاهی کیکاوس می‌زیسته: همانندی‌هایی با اندرزهای سعدی دارد». رک. به: هخامنشی، کیخسرو. حکمت سعدی، تهران. ۲۵۳۵، ص ۱۰۶-۱۱۱.
۵۶. رستگار فسایی، منصور. «فردوسی و سعدی» مقالاتی درباره زندگی و شعر سعدی، گردآوری منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۵۷. ص ۳۸۴-۴۹۷.
۵۷. برخی از اهل قلم وابسته به حکومت در ایران که کوشیده‌اند سعدی را مدافع «ولایت» و «ولی» جلوه دهند، ناچار شده‌اند به تعابیری سخت حیرت‌آور توسل جویند. مثلاً می‌گویند وقتی سعدی می‌گفت «اندیشه کردم که مرّوت نباشد همه در تسبیح و من در غفلت خفته» مرادش تأیید «ولایت تکوینی» است. رک. به: شیخ‌الاسلامی، علی. «ولایت در آثار سعدی». ذکر جمیل سعدی. جلد سوم، تهران. ۱۳۶۴. ص ۱-۲۱.
۵۸. کلیات سعدی، همان، ص ۸۰۴.
۵۹. کلیات سعدی، همان، ص ۸۲۹.
۶۰. همان، ص ۸۰۵.
۶۱. متینی، جلال. «اشخاص داستان در گلستان» مجموعه سخنرانی‌های کنگره سعدی و حافظ، شیراز، ۱۳۵۰، ص ۳۰۳-۳۱۹. دستیابی به این مقاله را مدیون لطف آقای دکتر متینی هستم.
۶۲. کلیات سعدی، همان، ص ۸۲۰.
۶۳. حمید عنایت بخش‌های مربوط به «خدایگان و بنده» از آثار هگل و نیز شرح کوژو بر این قضیه را به فارسی برگردانده. رک. به: عنایت، حمید، خدایگان و بنده. تهران. ۱۳۵۱.
۶۴. سبک کار دقیق و محققانه دکتر غلامحسین یوسفی در تصحیح گلستان را می‌توان در یادداشتی که بر عبارت «دروغی مصلحت‌آمیز...» نوشته، نیک دریافت. آن جا به بیش و کم تمام مقالاتی که در این باب به فارسی نوشته شده اشاره کرده است. بخت بد ما ایرنیاں بود که عمر کوتاهش کفاف تصحیح باقی کلیات سعدی را نکرد و گلستان و بوستانی که باقی گذارد تنها بر این دریغمان می‌تواند افزود.