

سعدی و سیرت پادشاهان مدخلی بر بحث سعدی و تجدد

به ادیب ایران دوست دکتر جلال متینی

سعدی اوج و اتمهای «عصر نوزایش» سقط شده ایران بود.^۱ در سده های 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 به قول مجتبی مینوی «درخشنده ترین دوره تاریخ ملت ایران»^۲ را پی ریختند. بسیاری از اجزاء مهم این فرهنگ، همسو و گاه گاهی پیشتر از غرب، به سوی نوعی تجدد سیاسی و فرهنگی ره می سپرد. اما نخست مغولان و هجومشان، و سپس آن دسته از سلاطین صفویه که می خواستند ایمان و ایقان فقه و شریعت را جانشین جویندگی و شک فلسفی کنند، بیشتر اجزاء خردمدار، و بالقوه تجدد زای ایران، را از پویش و پیشرفت ناگزیر خویش واداشتند، و چنین بود که «نوزایش ایران» سقط شد. سعدی و آثارش را می توان عصاره این عصر و بازتاب مهمترین تنشها و کششهای آن دوران دانست. کمتر کسی چون او تجسم فرهنگ زمان خویش و طنین ذهن و زبان فارسی در آن روزگار پرمخاطره و در حال گذار بود. ملک الشعراء بهار از این هم پیشتر می رفت و معتقد بود، «سعدی نتیجه تعالیم فردوسی و سنایی، زبده سخنان حکمت آموز و تعالیم روح پرور و لطیف ادبای یونان، ایران، هند، عرب، عجم...»^۳ است.

در عین حال، اگر قول محمد علی فروغی را بپذیریم، باید سعدی، این «افصح المتکلمین» و «شاعر سهل و ممتنع گو، شاعر زبان آفرین»^۴ را، نه طنین تاریخ و زبان آن روزگار که معمار زبان امروزمان بدانیم. فروغی می گفت: «اهل ذوق اعجاب می کنند که

سعدی هفتصد سال پیش به زبان امروزی ما سخن گفته، ولی حق این است که... ما پس از هفتصد سال به زبانی که از سعدی آموخته ایم سخن می‌گوییم».^۵ امرسون (Emerson)، شاعر پرآوازه امریکایی، گلستان را از لحاظ فخامت فکر و عمق اندیشه و طراوت داستانی، هم‌تراز انجیل‌ها می‌دانست،^۶ و حبیب یغمایی می‌گفت: «سعدی پیامبر فارسی ست. معجز او زبان او».^۷

هدف من در این جا سنجش چند و چون داعیهٔ پیامبری سعدی نیست. صرفاً می‌خواهم باب اول گلستان را در باب «سیرت پادشاهان» بازخوانی و حلاجی کنم. به هیچ روی مدعی شناخت ساخت کل اندیشهٔ سعدی نیستم. چنین شناختی تنها پس از کاوش ژرف و دقیق در همهٔ جوانب کلیات آثار او، و تنها پس از ارزیابی دقیق جزئیات زندگی و زمان او شدنی ست. اما متأسفانه هنوز نه تنها زندگینامهٔ جامع و معتبری در باب سعدی به فارسی نگارش نیافته، بلکه حتی متن منقح کلیات او هم در دست نیست. گلستان و بوستان البته تنها استثناء این قاعده اند که هر دو چند سال پیش به همت والای دکتر یوسفی چاچی معتبر و موثق و عاری از اغلاط یافت.^۸ غرض من در این جا طرح این پرسش است که آیا در پس ظاهر از هم گسیختهٔ حکایتها و شعرهای باب اول گلستان، نظریهٔ سیاسی و فلسفی واحدی سراغ می‌توان کرد؟ آیا هانری ماسه درست می‌گفت که «در گلستان، حکایتها بدون هیچ ارتباطی دنبال هم قرار گرفته است؟»^۹ آیا باید کماکان، مانند کسانی چون علی دشتی، این گمان را پذیرفت که گلستان «مانند کشکول یا جنگ، مجموعه ای ست از آنچه سعدی در طی سی و چند سال سیر و سیاحت دیده و شنیده؟»^{۱۰} آیا باید بپذیریم که این «کشکول» در چند روز، یا چند هفته، به تعجیل فراهم آمده، و «آنچه را فرنگیان «سیستم» می‌گویند ندارد. یعنی در این کتاب روشی استوار که تمام فصول بر محور اندیشه ای دور بزند و نویسنده تمام اطلاع و زبردستی خود را برای قبولاندن آن فکر اساسی و اقناع خواننده به کار ببرد، نمی‌یابیم؟»^{۱۱} آیا باید این قول هانری ماسه را پذیرفت که «اگر بخواهیم در اندیشه های سعدی - که وی به اصطلاح به صورت تفنن آنها را به خواننده القاء می‌کند - نظمی منطقی ایجاد کنیم تقریباً از شیوهٔ شاعر دور شده ایم؟»^{۱۲} می‌خواهم بینم اگر اندیشه ای منسجم در باب اول یافتنی ست، اساس این اندیشه کدام بود و با تجربهٔ تجدد در ایران چه ربطی داشت؟ آیا حق با کسروی ست که گلستان را «گواه تاریخی دیگری به پستی اندیشه های مردم و آکندگی مغزهای آنان» می‌دانست و می‌گفت سعدی «همه اش غزل می‌بافد، قصیده می‌سازد، سخن از یار می‌گوید، چاپلوسی به پولداری می‌نماید و پندارهای بیخردانه می‌دهد؟»^{۱۳} آیا این قول هانری ماسه پذیرفتنی ست که

سعدی «به وضوح طرفدار پادشاهی و نظم است» و جوهر جهان بینی اش را در این اصل خلاصه می توان کرد که «مہتری در قبول فرمان است؟»^{۱۴} آیا سعدی که در نظامیہ 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 می گرفت؟

پیش از هر چیز، ذکر چند نکتهٔ مجمل در بارهٔ روش نقد و شناختی را که در این جا به کار گرفته ام لازم می دانم. 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.^{۱۵} هر عبارت، به رغم نیت یا آگاهی عبارت پرداز، ناگزیر از زیرساختی فکری و ایدئولوژیک برخوردار است. هر متنی در بطن سلسلهٔ به هم پیوسته ای از روابط اجتماعی، گمانهای تاریخی و مفروضات فلسفی شکل می پذیرد.^{۱۶} ساختهای فکری گاه با نظام سیاسی و فکری حاکم در نزاع اند و گاه هدفی جز تثبیت نظم موجود ندارند. اندیشه (یا ایدئولوژی) مستتر در یک متن الزاماً مشابه و مساوی با اندیشهٔ راوی آن متن نیست. چه بسا که راوی واحدی، در متون گونه گون، یا حتی در بخشهای مختلف متنی واحد، اندیشه هایی گاه متضاد و متناقض را ملاط روایت خود می کند. حتی اگر این قول را بپذیریم که سعدی «مدینهٔ فاضله ای را که می جست در بوستان تصویر کرده»^{۱۷} و در گلستان می خواسته «انسان و دنیا را آن چنان که هست توصیف کند»،^{۱۸} باز هم شکی نمی توان داشت که ذهنیت پیچیده و متحول انسانی رند و خردمند در پس هر دو روایت موج می زند. این جا می خواهم 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 خواننده ای که به سراغ آن عبارت آمده صورت می بندد. معانی مجرد کلمات، یعنی آنچه در لغتنامه ها و فرهنگها می یابیم، ایستا و مجرداند و تنها نقطهٔ عزیمت کار شناخت واقعی واژه و روایت می توانند بود. ترکیب دو کلمه معنای هر دو کلمه را دگرگون می کند، 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 می کند.^{۱۹} به همین خاطر، آثار ماندگاری چون گلستان را هر نسلی از نومی خوانند و معنای این گونه متون، به سان پدیده هایی تاریخی، پیوسته در تغییر و تحول اند. گلستان ما با آنچه رستم الحکما یا قائم مقام فراهانی از این کتاب می فهمیدند تفاوتی اساسی دارد. حتی می توان ادعا کرد که تنها متونی به سلک آثار «ماندگار» (canon) می پیوندند که ساخت و بافت فکری

و روایی شان این تحول گریزناپذیر تعبیرها و تأویلهای را برتابد و به آینه ای ماند که هر کس، و هر نسلی، نقشی از رخ خویش در آن بتواند دید.^{۲۰}

هر متنی، سوای معانی ظاهری اش، و جدا از آنچه راوی آگاهانه سودای القایش را در سر می پخته، همواره «ناخود آگاهی» نیز در بردارد که زوایا و ظرایفش اغلب بر خود راوی هم روشن نیست. به همین خاطر، خواندن متن به تعبیر خواب بی شباهت 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، می دانیم که در تعبیر خواب، همه جزئیات خواب اهمیت دارند و گاه رمز و معنای خواب، یعنی نحوه ربطش با همان «ناخود آگاه» را، در نکته ای جزئی و به ظاهر بی اهمیت سراغ باید کرد.

در پس هر عبارت، هر چند هم که ساده باشد، ناگزیر نوعی «پی رنگ» (یا «طرح و توطئه»، plot) نهفته است. ترکیب کلمات در یک عبارت، در یک فصل یا در یک کتاب هم بدون این «پی رنگ» شدنی نیست. یافتن این «پی رنگ» در روایات داستانی به اندازه روایات تاریخی و غیر داستانی اهمیت دارد.^{۲۱} گاه برای یافتن این «پی رنگ» باید گسسته های موجود در پس ظاهر یک دست روایتی یکپارچه را جست و زمانی که متنی چون گلستان را در مد نظر داریم، باید ببینیم که آیا در پس از هم گسیختگی ظاهری آن، حکایتی یا فلسفه ای یکپارچه سراغ می توان کرد. در این کار، همه چیز متن، از ترتیب کلمات و گزینش واژه ها گرفته تا نکات مؤکد یا محذوف آن، همه محل اعتنا و حائز اهمیت اند. همان طور که در تعبیر خواب، اتفاقی بی علت و تصادفی صرف محلی از اعراب ندارد، در تعبیر متن هم هیچ یک از ظرایف و جزئیات شکل و محتوای آن را تصادفی نمی توان دانست. در یک کلام، در پس شگردهای روایی و سبک کلامی، بالمآل، نوعی نظریه شناخت و نظرگاهی فلسفی نهفته است و از جمله کارهای نقد، یکی هم برکشیدن همین نظریه و بازنمایاندن رابطه آن با شکل و محتوای متن است.

می دانیم که سعدی در گلستان و باب اول آن از سبکی ملهم بود که نسب آن را به مقامه نویسی تأویل کرده اند. گفته اند مقامه، به سان یک نوع روایی، در اصل به ادب عرب تعلق داشت. می گویند سعدی «از اسلوب مقامه نویسی آنچه را با طبیعت زبان فارسی و پسند فارسی زبانان سازگار می دانسته اقتباس نموده» و «شیوه سهل و ممتنع و ایجاز» را در برابر «اسلوب اطناب و دشوارنویسی مقامات» قرار داده است.^{۲۲} 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 رساله های 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 نیارد، به زبان و بیان عامه تا سرحد امکان نزدیک باشد».^{۲۳}

علاوه بر تهذیب زبان مقامه، سعدی تغییرات مهم دیگری نیز در این نوع پدید آورد. می‌گویند برخلاف ساخت سنتی و قالبی مقامه، سعدی روایتش را به تأسی از سنت ساده نویسی که در ایران دوسده 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 تازه ای آفرید و زمانی رخ داده های 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.^{۲۴} همان طور که پیشتر هم گفتیم، به گمان من هر نوآوری سبکی، از جمله بدایع و بدعتهای سعدی، با نوآوریهای فکری ملازم اند. مشکل بتوان این قول دشتی را پذیرفت که منظور سعدی از نگارش گلستان «تدوین محفوظات و مسموعات و مشاهدات نویسنده است (بدون تصرف)».^{۲۵} اگر بخواهیم رابطه سعدی با نوزایش آن زمان و تجدد 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 تجدد 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 تجدد بود و در آن لحظه تاریخی، او به هیچ روی از آن دسته از اهل فکر و قلم اروپا که پیشتر از تجدد بودند عقب نبود. برعکس، در بسیاری موارد، سعدی زودتر از نویسندگان غربی به اصول راهگشای تجدد دست یافت و آن اصول را در آثار خویش به کار بست.

بیش و کم همزمان با سعدی، داتته، شاعر بزرگ ایتالیا، در نوشته ای بحث انگیز، به ضرورت استفاده ادبی از زبان روزمره مردم اشاره کرد.^{۲۶} می‌دانیم که ورود زبان روزمره به عرصه ادب روی دیگر سکه آغاز دموکراسی، یعنی ورود عوام به عرصه سیاست است.^{۲۷}

به تدریج نه تنها زبان و اصطلاحات و لهجه های 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.^{۲۸} حدود دویست سال بعد از سعدی، سروانتس نه تنها ذهن و زبان عوام را ملاط کار خود قرار داد، بلکه خویشتن را هم، با نام واقعی خود، وارد روایت نمود و بدین سان رمان جدید را آفرید.

سویای رمان، 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.^{۲۱} می گفت مقاله بخشی از تلاشش برای برگزیدن از هستی عارضی انسان است. در هر مقاله می خواست یک جنبه از واقعیت انسان را از منظر واحد یک راوی حلاجی کند و در این راه اغلب تجربیات شخصی خویش را محور مقالات خود قرار می داد. می گفت رغبتش به مقاله نویسی زمانی پدیدار شد که مرگ دوستی گفتار با او را نامیسر ساخت.^{۲۰}

نسب مقاله مونتینی را به نوع ادبی خاصی در قرون وسطی تأویل کرده اند که در آن کلمات قصار و شعر و حکمت در کنار هم، چون کشکولی، فراهم می آمد. رد پای این ریشه تاریخی را در مقالات مونتینی می بینیم. او نیز در نوشته هایش از کلمات قصار و شعر بهره می جست و سبک روایتش را از تکلف نثر قرون وسطی دور و به زبانی قابل فهم عوام نزدیک می کرد.^{۳۱}

بیش از صد سال بعد از مرگ سعدی، کتاب مقدس را برای نخستین بار از لاتین به انگلیسی برگرداندند. نخستین مترجم انگلیسی انجیل ها را - که بخش اعظم آنچه امروز از کتاب مقدس به انگلیسی می خوانیم حاصل کار اوست - به خاطر جسارتش در ترجمه این کتاب، و به جرم الحاد، به آتش سوزاندند. دیری نپایید که لوتر، رهبر جنبش پروتستان ها، کتاب مقدس را به آلمانی برگرداند و اعلان کرد که موعظه های 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 پدیدۀ نوظهوری به نام «ملت» های اروپا بدل شد. این هویت نوزاد ملی را همزاد تجدد دانسته اند.^{۳۲} نیم نگاهی به تاریخ ایران و آثار بزرگانی چون فردوسی و سعدی آشکارا نشان می دهد که از این بابت تجربه ایران با غرب تفاوت داشت. سده ها پیش از پیدایش زبانهای ملی در اروپا، ایرانیان از هویتی محکم و خود بنیاد بر شالوده زبان فارسی برخوردار بودند و سعدی سهمی بی بدیل در حفظ و حراست این هویت و شالوده آن داشت. به علاوه سعدی لوتروار، تعدادی از آیات قرآن را به زبان ساده و زیبای خوش، و گاه با 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 می گفت کلیسا باید از جیفه های جهان و وساوس شیطانی سیاست دامن بپیراید و به غور در عوالم معنوی بسنده کند. او و پیروانش کیش فقر پرستی مسیحیان کاتولیک را برنمی تابیدند و ثروت این جهانی را از مواهب و آیات الهی می دانستند.^{۳۳} اگر کلیسای کاتولیک، دست کم در ظاهر، جانب فقرا

را می گرفت و بهشت را میراث مساکین می شمرد و وعده می کرد که اغنیا را در آن راه و جایی نیست، لوتر توانگران را بندگان برگزیده خدا می شمارد.

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 اندیشه های عصر نوزایش و اصول انسان گرایی ملازم آن می دانند. دوباره می بینیم که بیش و کم صد و پنجاه سال پیش از آن که مدح و ذم توانگری و درویشی به یکی از مباحث عمده تجدد اروپا بدل گردد، سعدی، در «جدال سعدی با مدعی در [بیان] توانگری و درویشی» به استقبال این مباحث رفت و نظراتی طرح کرد که بی شباهت به اراسموس نبود. گرچه هانری ماسه، در تحقیق درباره سعدی، شباهتی میان سعدی و اراسموس سراغ کرده و آن دورا «به سبب نحوه زندگی و طنز شیرین»^{۳۳} شان قیاس پذیر دانسته، اما اعتدال سعدی در بحث توانگری و درویشی را هم می توان از موارد شباهت این دو شخصیت دانست. سعدی از سویی می گفت توانگران «مشتی متکبر، مغرور، معجب، نفور، مشغل مال و نعمت، مفتن جاه و ثروت» اند (ص ۱۶۴)* و از سویی دیگر، دوست سال پیش از پیدایش جنبش اصلاح دین، می گفت: «صاحب دنیا به عین حق ملحوظ [است]» (ص ۱۶۵).

به علاوه، هنرمندان گونه گون - از شاعر و نویسنده تا نقاش و مجسمه ساز - کیش تن ستیزی قرون وسطایی را که آگوستین قدیس مبلغ و منادی اش بود، و به اعتبار آن تن انسان و خواستها و شهوتهای جسمانی جملگی از وساوس شیطان اند، به زیر تیغ نقد کشیدند. و با گریز از قید و بندهای کلیسا و الهیات، و با رجعت به هنر کلاسیک یونان و روم، انسان را، و زیبایی خواستهای تن او را، ستودند. شرح سعدی از کامیابها و هوس بازیهای خود و دیگران، این حکمش که «عیش و طرب ناگزیر است»، اشارتش به «سر و سری» که در عنفوان جوانی با شاهی داشت، یعنی دقیقاً همان نوع داستانهایی که برخی از آنها را فروغی، در تصحیح کلیات سعدی، به خاطر مطالب «ناپسند و رکیک» آنها یکسره حذف کرد،^{۳۵} و بعضی دیگر را منتقدان آزاداندیش امروزی چون دشتی «اعتراف به فسق» و «مباهات» به «یک روش غیر انسانی»^{۳۶} می دانند، همه درست در زمانی صورت می گرفت که در اروپا نیز نویسندگانی چون چاسر و بوکاجیو، گاه سالهای بعد از سعدی با طرح این گونه مسائل، به مصاف تنگ نظریهای کلیسا و کشیشان می رفتند و می کوشیدند

* هر جا در متن، به شماره صفحه ای اشاره شده، مراد صفحات کتاب گلستان، به تصحیح دکتر غلامحسین

هنر و سیاست را از زیر نگین الهیات خارج کنند و به پیدایش جریانی کمک کردند که اجزاء به هم پیوسته اش را عصر نوزایش و آغاز تجدد خوانده اند.

به رغم شهرت سویی که ماکیاول به عنوان متفکری اخلاق گریز پیدا کرده- و بخش مهمی از این بدنامی را قاعده 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 تجدد را دریافت. می گویند او می دانست که عصر مشروعیت ظلّ اللّهی، یعنی دوران مشروعیت مبتنی بر قوانین آسمانی یا عنایت الهی، به سر، و عصر سیاست عرفی فرا رسیده است. می گفت حاکم جدید باید مشروعیت قدرت خویش را خود فراهم کند و خطابش به همین حکام بود. مدعی بود کار داوری اخلاقی را باید از کار وصف واقعیهای عالم سیاست جدا کرد و بی پروا تذکر می داد که هدف او نه تصویر گریه ای از جهان مطلوب سیاست که وصف جهان واقع آن بود. شاید آنان که گاه به طعنه و کنایه سعدی را ماکیاول ایران می دانستند، ندانسته به نکته تاریخی مهمی اشارت داشتند. به گمان من، شکل و محتوای باب اول گلستان نشان می دهد که برخلاف قول بسیاری از متجددان ایرانی که خصم سعدی بودند و آثارش را بی مقدار می دانستند، سعدی را، که به راستی به قول ضیاء موحد، «سنت شناس و سنت آفرین» بود، باید از مهمترین منادیان جنبه های مهمی از تجربه ناکام تجدد در ایران دانست. انگار روشنفکران تجدد طلب غرب زودتر از ما می دانستند که سعدی همکیش و هم مسلک آنان است. از هوگو گرفته تا دیدرو همه نه تنها از او «متأثر شدند»،^{۳۸} که هر کدام در ستایشش مقاله ای نوشتند. در مقابل، بسیاری از متفکران نسل اول تجددخواهی ایرانی، که گاه مقهور لعاب غربی تجدد بودند، اغلب بر این گمان بودند که تجدد را تنها بر ویرانه سنت ایرانی بنا می توان کرد. سنت ستیزی را شرط لازم تجددخواهی می دانستند و مانند مجله تجدد در تبریز شعار می دادند که «نترسید، نوشتجات پیشینیان را با آب بقدری و انتقاد بشوید».^{۳۹} 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 می بینیم یکی از وجوه اصلی تجدد، نوزایاندن جنبه های بارور سنتی است که زیر بار تنگ نظریهای 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 «نمرین در فن انشاء و

آشنایی با اسالیب مختلف نثر»^{۴۱} بدانیم، و به دیگر سخن، آن را نوعی «معرکه گیری کلام»^{۴۲} بخوانیم، آن گاه می بینیم بیش و کم همه تغییراتی که سعدی در این نوع ادبی پدید آورد نثر فارسی را برای انواع ادبی تجدد آماده تر ساخت. از سویی می دانیم 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 قاعده ها و قالبهای عربی مصون نگاهدارد. حتی گفته اند که وقتی به عربی شعر می گفت و نثر می نوشت، باز هم دستور زبان و ضرباهنگ و لحن فارسی را حفظ می کرد.^{۴۳} به دیگر سخن، اگر فردوسی زبان 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 تازه ای از مخاطرات بازی کرد و اجازه داد تا فارسی در عصر جدید نیز ملاط پر انعطاف، اما دیرپای هویت ملی ایرانی بماند.

به علاوه، می دانیم که سعدی اصل ساده نویسی را، که یکی از ارکان رمان عصر تجدد بود، در نثر خویش به کار می گرفت و ایجاز را، که یکی دیگر از ارکان نثر و اندیشه تجدد بود، به یکی از بارزترین ویژگیهای سبک روایی خویش بدل کرد. در هر دو زمینه، می توان 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 تجدد بدانیم، اگر بپذیریم که این گونه شخصیتهای پیچیده و چند بُعدی جای انسانهای ادبیات قرون وسطی را گرفت^{۴۴} 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، می توان ادعا کرد که سعدی در برخی از حکایات باب اول گلستان گزیده ای از شخصیت را در مفهوم جدیدش، تصویر کرده است. برای نمونه، در حکایتی سخن از پادشاهی ست که «شبی در عشرت روز کرد» و در پایان مستی، انگار به بیخردی خود می بالید و بانگ می زد 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 «صره ای 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 را که دیگر «پروای او نبود» این بار از سائلی درویش «روی در هم کشید» و به «زجر و منع» وی حکم کرد (ص ۶۸). می بینیم که سعدی در وصف شخصیت درویش و کردار و

رفتار شاه پیچیدگیها و ضعفها و دگرگونیهای هر دورا گفته و هیچ کدام را، آن چنان که سیاق مألوف تفکر و ادب قرون وسطایی بود، یکسره نیک یا بد و تغییر ناپذیر جلوه نداده است. شاید به همین خاطر است که منتقد نکته دانی چون ضیاء موحد ادعا می کند که «گلستان پر از داستانهایی ست که نمونه زیباترین داستانهای کوتاه دنیاست».

درون نگری (interiority) را یکی دیگر از ویژگیهای شخصیت در مفهوم جدید دانسته اند. می گویند نویسندگان عصر تجدد ما را از کم و کیف اندیشه ها و تردیدها و دلهره های قهرمانان روایت می آگاهانند. روایت جدید، ما را نه صرفاً به خصوصیات بیرونی که به وسوسه ها و اندیشه های درون او نیز آشنا می کند. برخی از منتقدین، شکسپیر را در این زمینه پیشتاز می دانند.^{۴۴} به هر حال، اگر این تعریف از شخصیت را بپذیریم، آن گاه می توان ادعا کرد در بعضی حکایات باب اول گلستان با جوانه های چنین درون نگری روبرو هستیم. مصداق این درون نگری را می توان در داستان یکی از رفیقان سراغ کرد که «شکایت روزگار نامساعد» نزد سعدی آورد و از او خواست که شاید «به جاه شما جهتی معین شود که موجب جمعیت خاطر باشد» (ص ۷۰). آن جا وسوسه ها و تردیدها و نگرانیهای سعدی و رفیقش را می شناسیم و هر دو چون شخصیتی پیچیده، نه شمایی تک بُعدی، جلوه می کنند. به علاوه، اگر این فرض را بپذیریم که در «جدال سعدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی»، من و مدعی هر دو وجوهی از اندیشه های خود سعدی اند، آن گاه می توان گفت که این جدال سرمشقی خام و مقدماتی از درون گویی شخصیت (interior monologue) است.

خلق گرده ای 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 متجدد است، اگر این قول مونتینی را به یاد آوریم که می گفت در مقالات «ذهن و سبک من این سو و آن سو پرسه می زند»،^{۴۵} آن گاه هر یک از ابواب هشتگانه گلستان را می توان، هم از بابت شکل و هم انگیزه نگارششان، نطفه ای از یک مقاله به شمار آورد. آنچه سعدی در باب شأن نزول گلستان گفته با آنچه درباره ریشه های فلسفی مقاله گفته اند بی شباهت نیست. با این تفاوت که سعدی این نظرات را دست کم دو قرن پیش از مونتینی صورت بندی کرده بود. اگر منتقدان غربی مقاله را حاصل درک انسان از سرشت تراژیک و هستی عارضی خود می دانند،^{۴۶} می بینیم که سعدی هم سرشت تراژیک هستی را نیک می شناخت و آن را به زبان سخت زیبا و موجز خود بیان می کرد و می گفت، «دنیا وجودی میان دو عدم است» (ص ۱۸). در سبب تدوین کتاب، می گفت

«حکیمان گفته اند هرچه نباید دلبستگی را نشاید... گفتم... کتاب گلستانی توانم تصنیف کردن که باد خزان را بر ورق او دست تظاول نباشد و گردش زمان عیش ربیع آن را به طیش خریف مبدل نکند» (ص ۵۴). بدین سان می توان ادعا کرد که گرچه مقاله، نخست در غرب به قلم آمد و آن جا بی وقفه 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 دره 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، می بینیم که از این بابت نیز سعدی قدر آثار خود را نیک می دانست و از ابراز وجود هیچ ابایی نداشت. می گفت «ذکر جمیل سعدی که در افواه عوام افتاده است و صیت سخنش که در بسیط [زمین] منتشر گشته و قصب الجیب حدیثش که همچون شکر می خورند و رقعۀ منشآتش که چون کاغذ زر می برند» (ص ۵۱). ممدوحین خود را «فلان» می خواند («ولی نظم کردم به نام فلان») و هشدارشان می دهد که از «بخت فرخنده فرجام توست / که تاریخ سعدی در ایام دست».^{۴۷} در پرتو چنین عباراتی و ابیاتی می توان با این قول آقای ضیاء موحد مخالفت کرد که سعدی، همچون دیگر شعرای سنتی «من شخصی» را فراموش می کند و از «حدیث نفس» می گریزد. آقای موحد حتی معتقد است که «در آثار سعدی این حضور فرهنگ گذشته و تداوم سنت» از شعرای دیگر بیشتر است و ذهنیت آثار او نه «ذهنیت شخصی خاص یا فلسفه ای خاص» که «مجموعه یک فرهنگ است که با همه صداهای گوناگون آن به سخن در می آید».^{۴۸} در عین این که شکی نمی توان داشت که آثار سعدی 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 دیگر همعصران او متمایز می کند. سعدی گلستان نه صرفاً سخنگوی سنت، که انسانی ست منحصر به فرد. مؤمن است و نظر باز؛ نقاد و مداح شاهان است؛ هم آثار غزالی را می خواند و هم نوشته های سنکا - فیلسوف و خطیب رومی - را، هم سالک راه تصوف است و هم رندی تن پرور؛ مسافری ست که سی سال از عمر خود را در سفر گذرانده و همواره سودای حضر هم در سر داشته است. در یک کلام، ذهنیت گلستان سعدی ست و بخشی از اهمیت کار او دقیقاً در همین جوهر فردی آثار اوست.

سبک روایی گلستان از سویی دیگر نیز بحث انگیز است. می گویند بافت بخشهایی از گلستان نوعی «قصار گوئی» (aphoristic) است. در غرب آثار پاسکال و نیچه را از

برجسته ترین نمونه های سبک قصارگویی دانسته اند. می گویند قصارگویی به تلقی کثرت گرا از حقیقت تأویل پذیر است. به عبارت دیگر، پاسکال و نیچه بر آن بودند که قید و بند مفاهیم، و ساخت محدود و ایستای زبان، فی نفسه، هیچ کدام پویایی و پیچیدگی حقیقت را بر نمی تابد. کلمات قصار، لاجرم، همچون تلاشی برای دست یافتن به وصفی تقریبی از حقیقت اند. آنچه در این سبک به تکرار مضمون می ماند در واقع تلاشی سیزف وار برای شکل دادن به وصفی هرچند تقریبی و دقیق و ناکامل از حقیقت است. اگر نیچه قصارگویی می کرد از آن رو بود که «سیستم سازان» را شیادانی پر مدعا می دانست. می گفت هیچ نظام جامع و مانعی از پس بیان تمامی حقیقت بر نمی آید.^{۹۱} می دانیم که گاه سعدی را به تکرار مضامین و زمانی به ضد و نقیض گویی متهم کرده اند. می گویند گاه در حکایات گلستان، محور اخلاقی روایت منثور با آنچه به نظم آمده تفاوت دارد. گاه نظر سعدی در بوستان با آنچه در گلستان گفته سازگار نیست. چرا نباید این تناقضات را، و نیز سبک قصارگویی سعدی را به رگه هایی از تصور کثرت گرا در تفکرش تأویل کرد؟ چرا نباید فرض کرد که بیم و گریزی که از حقایق مطلق گهگاه در آثارش رخ می نماید او را به ترک «سیستم سازی» واداشت؟ مرادم طبعاً این نیست که سعدی هرگز، و هیچ جا، به اندیشه مطلق باور نداشت. در ایمان او به خدا قاعده شکی نمی توان داشت. اما در عین حال نمی توان گمان برد که این مطلق اندیشی به همه عرصه های تفکر او تسری یافته بود. شاید درخشان ترین تبلور این کثرت گرایی فکری را باید در «جدال سعدی با مدعی [در بیان] توانگری و درویشی» جست. آن جاست که به بی پرده ترین تصویر نگاه کثرت گرای سعدی و به انعطاف و انصاف فکری او بر می خوریم. می بینیم که او در عین حال به تساهل و تسامحی که ملازم این کثرت گرایی ست ارج می گذارد. می بینیم نه تنها نظرات هر دو طرف این گفتگورا به بهترین و دقیقترین وجه صورت بندی می کند، نه تنها اندیشه هایش در باب مواهب مکنت شباهت فراوانی به آرای پروتستان ها داشت، نه تنها هربار، سقراط وار، سستیهای استدلالهای به ظاهر متقن و محکم هر طرف را بر ملا می کند، بلکه «بعد از مجارا طریق مدارا» (ص ۱۶۸) می گیرد و با رویی خوش از حریف جدا می شود.

جوانه های این کثرت گرایی را در عرصه اندیشه سیاسی مشهود در باب اول گلستان هم سراغ می توان کرد. در حقیقت می توان حکایت اول این باب را کلید رمز ساخت و بافت روایی 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، خلق، ترتیب، انتظام»^{۵۰} معنی کرده اند. باب «سیرت پادشاهان» با این عبارت می آغازد که «پادشاهی را شنیدم که بر کشتن اسیری اشارت کرد» (ص ۵۸). به این ترتیب، نخستین واژه هایی که در کنار لفظ پادشاه می بینیم «اسیر» و «کشتن» است. از همان عبارت اول انگار سعدی هاله ای شوم و خطرناک گردِ واژه «پادشاه» می آفریند. طنین خوف انگیز عبارت اول را در بیش و کم تمامی ۴۱ حکایت باب اول می توان شنید. در دست کم ۲۷ حکایت از این حکایات چهل و یک گانه، لحن سعدی نسبت به شاهان انتقادی ست.

اگر باب اول را به سان داستانی به هم پیوسته بخوانیم که قهرمان آن شخصیتی به نام «پادشاه» است، یعنی اگر اوصاف شاهان را که در حکایات گونه گونه گون گلستان پراکنده اند کنار هم بگذاریم،^{۵۱} می بینیم به رغم شهرتی که سعدی به عنوان مداح شاهان پیدا کرده، به رغم ادعای کسانی چون هانری ماسه که او را «یک خرده بورژوا و شاعر و نویسنده» و «شاعری رسمی»^{۵۲} می دانستند، در باب اول گلستان او با زیرکی و درایتی حیرت آور تصویری سخت تکان دهنده از سیرت پادشاهان عرضه کرده است.

پادشاه باب اول حاکمی ست که به «کشتن اسیری اشارت» می کند (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). می بینیم که تنگ نظر است و ملکزاده ای را صرفاً به خاطر آن که «کوتاه بود... به کراهیت و استحقار» نظر می کند (ص ۵۹). چون سپاهیان طایفه ای از دزدان را دستگیر می کنند، «همه را به کشتن» فرمان می دهد (ص ۶۱). اطرافیان بخیل اند و آنان را «که عقل و کیاستی و فهم و فراستی» (ص ۶۳) دارند به بارگاه راه نمی دهند. می بینیم که این سلطان «دست تطاول به مال رعیت» دراز می کند و پند وزیر ناصح «موافق طبع» اش نیست (ص ۶۴). وزیران پدر را، بی آن که خطایی مرتکب شده باشند، حبس می کند، «مبادا از بیم گزند خویش قصد هلاک» او کنند (ص ۶۵). حتی زمانی که بر لب گور ایستاده، دست از بخل نمی کشد و مژده پیروزی سپاه خود را به نفسی سرد پاسخ می دهد و می گوید «این مژده مرا نیست، دشمنان مراست، یعنی وارثان مملکت» (ص ۶۵). به «بی انصافی معروف» است و تنها دعای درویش در حقش این است که «خدا یا جانش بستان» که چنین جان ستاندنی «خیر است او را و جمله مسلمانان را» (ص ۶۷). مردم آزار است و بهترین عبادتش خواب نیم روزی ست «تا در آن [یک نفس] خلق را» نیازارد (ص ۶۷). گاه شبی را در عشرت روز می کند و نه احسانش به حساب است و نه فرمانش به «زجر و منع» (ص ۶۹). در «رعایت مملکت سستی»

می کند. «لشکر به سختی» می دارد (ص ۶۸). «تلون طبع» دارد و لاجرم «معزولی [به نزد خردمندان] به که مشغولی» (ص ۷۱). به خاطر همین تلون طبع، اهل خرد، «ملک قناعت را» حراست می کنند و ترک ریاست را واجب می شمرند که پادشاه به سلامی برنجد و به دشنامی خلعت دهد» (ص ۶۹). دربان درگاهش چون سگ هاری رعیت را عذاب می کند (ص ۷۲)، و گاه وزیرش «خانه رعیت خراب» می کند تا «خزینة سلطان آباد» کند (ص ۷۴). وقتی پادشاه به «مرضی هایل» دچار می شود که تنها درمانش «زهره آدمی به چندین صفت موصوف» است، حکم می کند که چنین کس را، که کودکی بیش نیست، طلب کنند، پدر و مادرش را می خواند و «به نعمت بیکران» خشنود می کند و از قاضی هم فتوی می گیرد که «خون یکی از آحاد رعیت ریختن سلامت نفس پادشاه را رواست» (ص ۷۵). وقتی از خواجه ای کریم النفس «اتفاقاً حرکتی» ناپسند سر می زند، نه تنها اموالش را مصادره می کند، بلکه وزیر را نیز «عقوبت» می فرماید (ص ۷۶). آرمند 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 بی التفاتی «درویشی مجرد به گوشه صحرا نشسته» را بر نمی تابد (ص ۸۰). و «طایفه خرّقه پوشان» را «امثال حیوان» می داند و می گوید «اهلیت و آدمیت ندارند» (ص ۸۰). از سویی دیگر، در عرصه ادب، شاه غث و سمین را از هم نمی شناسد و به آسانی گول شیادان را می خورد و آن که را «گیسوان بافت که من علوی ام و با قافله حجاز به شهر در رفت که از حج همی آیم و قصیده ای پیش ملک برد یعنی خود گفته ام. [نعمت بسیار فرمودش و اکرام کرد]» (ص ۸۰). به همین خاطر «حکما گفته اند: نان خود خوردن و نشستن به از کمر زرین به خدمت بستن» (ص ۸۳). نه تنها زود باور که کینه توز است و به کین خواهی «خسیس ترین کس از بندگان خویش» را حاکم ملک مصر می کند (ص ۸۴). هوس ران و بوالهوس است و وقتی می خواهد با کنیزک چینی خویش جمع شود و کنیزک ممانعت می کند، «ملک در خشم رفت و او را به سیاهی بخشید... سیاه را در آن مدت نفس طالب بود و شهوت غالب. مهرش بچنید 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 می زند، یا اگر سلطانی از بزهی دست می کشد، همه یکسره حاصل پند و اندرزهای این و آن است. انگار در سیرت خود پادشاهان داد و درایت سراغ نمی توان کرد. سعدی البته یک استثناء مهم بر

این قاعده قائل 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، به خصوص فریدون و انوشیروان اغلب سودای دادخواهی در سر دارند. حاضر نیستند حتی مثنی نمک به عنف از رعیت بگیرند، چون می‌گویند «بنیاد ظلم در جهان، [اول] اندک بوده است و به مزید هر کس 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 تقابل میان ستم پیشگی شاهان مسلمان در برابر داد طلبی 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 اسیر کشی 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 عدالت اند و بی‌ارزشی جهان گذران، «بر طاق ایوان فریدون نبشته بود» (ص ۵۸).

این ستایش از شاهان پیش از اسلام با نکته مهم دیگری در مورد باب اول گلستان، یعنی دلبستگی جدی سعدی به شاهنامه فردوسی عجین است. گرچه ملک الشعراء 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...»^{۵۴}، اما به گمانم، دست کم 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 درایت اند، در حکایت ششم سخن از یکی از ملوک عجم است «که دست تظاول به مال رعیت دراز کرده بود و جور و 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 بر روی مملکت مقرر شد؟... پس گفت: ای ملک، چون گرد آمدن خلقی موجب پادشاهی ست تو مرخلق را پریشان برای چه می‌کنی؟]» (ص ۶۴). از سویی دیگر، می‌بینیم که به حساب هانری ماسه، ۳۲ شخصیت مشخص مختلف در بوستان و گلستان مذکوراند. از این میان، تنها ۶ شخصیت برخاسته از قرآن و حدیث اند، حال آن که ۱۳ نفر از شخصیت‌های اساطیری به روایت سعدی راه یافته‌اند.^{۵۵} 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 را «با ارزشهای اساطیری می‌سنجد».^{۵۶}

در همین زمینه، نکته مهم دیگر قلت اشارات سعدی در باب اول گلستان به آیات قرآن است. در کلّ چهل و یک حکایت باب اول تنها سه بخش کوچک از سه آیه قرآن و یک حدیث مورد استناد اند. هیچ کدام از این آیات در مورد حکومت نیستند. سعدی، که بسیاری از ادبا، چون بهار اورا از «کسوت فقها و زهاد» می‌دانستند، هیچ جا در باب اول به حکومت علما، یا نقش علما در حکومت اشاره ای نمی‌کند. در مقابل این سه آیه، به شش ضرب المثل و شعر عربی در این باب برمی‌خوریم.^{۵۷} نخستین عبارت عربی در حکایت اول نه آیه ای از قرآن که قطعه ای شعر است. انگار استفاده از عبارات عربی تنها نوعی تهذیب سبکی ست. سعدی خود به ساخت روایی کتابش نیک واقف بود. می‌گفت «گلستان را از نوادر و امثال و شعر و حکایت و سیر ملوک ماضی» (ص ۵۶) فراهم آوردم. می‌بینیم که در این عبارت سعدی، جای اشارتی به قرآن و حدیث سخت خالی ست. به علاوه، در تمام باب اول، سعدی هیچ مفهوم سیاسی را به مدد آیات قرآنی توجیه نمی‌کند. هنگامی که 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 «علما و ائمه دین» بهره بگیرد. به عبارت دیگر، نوعی جدایی دین و سیاست در باب اول مراعات شده. انگار سعدی رسالت دین را در تقویت و تأدیب اخلاق عمومی می‌خواست و دخالتش را در سیاست جایز نمی‌دانست. همین روال فکری را در رسائل سعدی نیز می‌بینیم. گرچه در بخشی از آن رساله‌ها به پادشاه پند می‌دهد که باید «علما و ائمه دین را عزت دارد و حرمت، و زبردست همگنان نشاند و با استصواب رای ایشان حکم راند، تا سلطنت مطیع شریعت باشد، نه شریعت مطیع سلطنت»^{۵۸} 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».^{۵۹} 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 وظائف طاعت و مصالح رعیت در آن مستغرق شود».^{۶۰}

نکته مهم دیگری که در باب «سیرت پادشاهان» باید گفت نظر سعدی درباره ارکان مشروعیت قدرت شاهان است. همان طور 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 نجسته. انگار او حکومت ظل‌اللهی را برنمی‌تابید چون تنها پایه مشروعیت را اراده 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 اجتماعی اند که میان مردم از یک سو و دولتمردان و قانونگذاران از سوی دیگر تنظیم شده، و تنها ضامن مشروعیت این قرارداد «اراده عمومی» ملت است و لاغیر، آن گاه می‌بینیم باب اول گلستان نطفه‌هایی هرچند تکامل نیافته نظریه‌ای مشابه را در بر دارد. سعدی، با استناد به شاهنامه می‌گوید، «گرد آمدن خلقی موجب پادشاهی ست.... پادشاه را کرم باید تا بر او ورعیت گرد آیند» (ص ۶۴). در حکایت دیگری، سعدی 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 سخت زیبا 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 شمار اشارات گلستان به اشخاص مختلف هم سراغ می‌توان کرد، در گلستان، به ۳۲۹ شخصیت و حرفه مختلف اشاره شده و از این جمع، ۴۲ بار به سلاطین، ۳۹ بار به «علما، پارسایان، فضلا، حکما، زهاد، عابدان و متعبدان» و ۸۶ بار به دولت و رعیت و مردم عادی اشاره شده است.^{۶۱} به علاوه، در این زمینه نیز رسائل سعدی مؤید این استنتاج در باب اهمیت رعیت در تفکر سعدی اند. آن جا سعدی به زبانی سخت زیبا می‌گوید «پادشاه بر رعیت از آن محتاج تر است که رعیت به پادشاه، که رعیت اگر پادشاه نیست و هست، همان رعیت است، و پادشاهی بی وجود رعیت متصور نمی‌شود».^{۶۲} گفته اند یکی از درخشان ترین فصول اندیشه هگل حکایت «خدا یگان و بنده» اوست. هگل می‌گفت هر بنده ای (یا رعیتی)، بالمآل بر خدا یگان (یا پادشاه)، خدایی خواهد کرد، چون هویت رعیت / بنده، خود-بنیاد است، اما هویت شاه / خدا یگان در گرو وجود بندگان است. سعدی، به گمان من، در ۲۸ کلمه، عصاره فلسفی این اصل ماندگار هگلی را، که در اواسط سده نوزدهم صورت بندی شده بود، و آن را یکی از ارکان

نظری دموکراسی هم می توان دانست، برشمرده است.^{۶۳} اگر به یاد آوریم که سعدی در زمانی می نوشت که به قول برخی از اهل تحقیق باب اندیشه سیاسی و فلسفی در ایران بسته شده بود، آن گاه بدایع نظرات سعدی، و موفقیت حیرت آور او در استفاده از شعر و حکایت برای تبیین و تدوین اندیشه های سیاسی اغلب بدیعی بیشتر برجسته و حیرت آور می نماید.

طبعاً به لحاظ فضای خطرناک و خفقان آور سیاسی - که نخستین عبارت حکایت اول مؤید آن است - سعدی اغلب اندیشه های سیاسی خود را به تلویح و تمثیل گفته است. ولی سعدی دوباره در همان حکایت اول، به گمان من، به قواعد قراءت گلستان هم اشاراتی مهم دارد. آن جا می خوانیم که آن اسیر «بیچاره در حالت نومیدی به زبانی که داشت ملک را دشنام دادن گرفت و سقط گفتن که گفته اند: هر که دست از جان بشوید، هرچه در دل دارد بگوید» (ص ۵۶). آیا نمی توان تصور کرد که این اسیر تمثیلی از خود سعدی ست؟ آیا یکی از اهداف سعدی در این حکایت تذکر این نکته نیست که در زمان او تنها کسانی که دست از جان شسته اند عین حقیقت را گفته اند و باقی، چون سعدی ناچار به زبان تلویح و تمثیل و تشبیه توسل می جویند. سعدی همین نکته را در «خاتمة الکتاب» گلستان هم به تصریح بیشتری تذکر می دهد و می گوید کونه نظران زبان طعن به سعدی دراز می کنند که «سخن سعدی طرب انگیز است و طیبت آمیز» و می گویند «مغز دماغ بیهوده بردن و دود چراغ بیفایده خوردن کار خردمندان نیست ولیکن بر رای روشن صاحب دلان که روی سخن در ایشان است پوشیده نماند که در موعظه [های] شافی را در سلک عبارت کشیده است و داروی تلخ نصیحت به شهد ظرافت بر آمیخته» (ص ۹۱).

اگر این عبارات سعدی را به جد گیریم، اگر اندکی در «شهد ظرافت کلام» او غور کنیم، آیا نمی توان تصور کرد که مراد او از آن قول بحث انگیز حکایت اول که «دروغی مصلحت آمیز به از راستی فتنه انگیز» چیزی یکسره متفاوت از آنچه بیشتر مفسران گمان برده اند بود؟ می دانیم که ادبا و منقدان در باب این عبارت مجادله ها کرده اند و برخی آن را نشان سستی اخلاق سعدی دانسته اند.^{۶۴} اما به گمان من با استناد به متن گلستان می توان ادعا کرد که شاید مراد سعدی از «دروغ مصلحت آمیز» همان زبان تمثیلی و گفتار تلویحی ست 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 مصلحت آمیز» را ارج بگذاریم، ضرورت های تاریخی و سیاسی آن را بشناسیم و با قراءتی نو از این گونه متون به ظاهر کهنه، سنت پر بار فرهنگ ایران را از نو به سخن آوریم و از لابلای «رقعه منشآت

که چون کاغذ زر» می بردند و می برند، آنچه را که به کار نوزایش فرهنگی پویا و آزاداندیش می آید برگیریم و برخلاف نسل اول متجددان ایرانی که بیشتر شاهکارهای سنت ادب فارسی را شوره زاری بی برو بار می دانستند، بپذیریم که راه تجدد واقعی ایران از متونی چون گلستان می گذرد و همان جاست که نطفه بسیاری از مهمترین اندیشه های تجدد را سراغ می توان کرد.

گروه علوم سیاسی و تاریخ دانشکده تتردام، کالیفرنیا

سی دسامبر ۱۹۹۸

یادداشتها

۱- در باب این «نوزایش» مطالب فراوانی نوشته شده. مثلاً، رک. به:

Browne, E.G. *A Literary History of Persian*. vol.II, Cambridge 1965, p.4.

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

Yarshater, Ehsan. *The Persian Presence in the Islamic World*. Cambridge 1988.

۲- مینوی، مجتبی. «غزالی طوسی». نقد حال، تهران، ۱۳۵۱، ص ۲۸۸.

۳- ملک الشعراء بهار، «سعدی کیست». بهار در ادب فارسی، جلد ۱، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۵۳.

۴- موجد، ضیاء، سعدی، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۵. این کتاب کوتاه اما پر بار در مجموعه «بنیانگذاران فرهنگ

امروز» به چاپ رسیده است.

۵- به نقل از موجد، همان جا، ص ۲۲.

۶- برای بحث نظرات امرسون درباره سعدی، رک. به: «متن سخنرانی آقای دکتر جروم رایت کلیتون». ذکر

جمیل سعدی، جلد دوم، تهران، ۱۳۶۴، ص ۱۱۵-۱۲۷؛ و نیز فرهنگ جهانپور، «سعدی و امرسن»، ایران نامه، سال

سوم، شماره ۴، تابستان ۱۳۶۴/۱۹۸۵. ص ۶۹۱-۷۰۴.

مقاله آقای جهانپور - برخلاف سخنرانی آقای کلیتون - کتابنامه ای مفصل و پر بار همراه دارد.

۷- یغمایی، حبیب. این قول یغمایی را متأسفانه بی ذکر مأخذ در دفترچه ای یادداشت کرده بودم. هرچه در

کتابها گشتم مأخذ این عبارت را نیافتم.

۸- گلستان سعدی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۸؛ بوستان سعدی، تصحیح و توضیح

غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۹.

۹- ماسه، هانری. تحقیق درباره سعدی. ترجمه دکتر غلامحسین یوسفی و دکتر محمد حسن مهدوی اردبیلی، تهران

۱۳۶۹ ص ۲۶۱.

۱۰- دشتی، علی. قلمرو سعدی، تهران، ۱۳۶۴، ص ۲۳۱.

۱۱- همان جا، ص ۲۳۰.

۱۲- ماسه، همان جا، ص ۱۸۷.

۱۳- کسروی، احمد. صوفیگری، تهران. ۱۳۳۹ ص ۹۷-۹۸.

۱۴- ماسه، همان جا، ص ۱۸۷.

- ۱۵- برای بحث برخی از نظرات نقد جدید در باره «متن»، رک. به:
Eco, Umberto, *The Limits of Interpretation*. Bloomington, 1990.
- ۱۶- برای بحث ساخت فکری هر عبارت و همه شکل‌های گوناگون بیانی، رک. به:
Bakhtin, M.M. And P.N. Medvedev. *The Formal Method in Literary Scholarship*. Tr. by Albert J. Wehrle. Baltimore. 1978.
- و نیز:
Todorov, Izvetan. *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*. Tr. by Ward Godrich. Minneapolis. 1984.
- ۱۷- بوستان، مقدمه یوسفی، ص ۱۷.
۱۸- گلستان، مقدمه یوسفی، ص ۳۰.
۱۹- در این باب، مطالب فراوان نوشته اند. نظریه های «خواننده - مدار» (reader oriente) در سال‌های اخیر از رونق فراوانی برخوردار بودند. برای بحث این نظریه ها، رک. به مقاله ررتی (Rorty) در کتاب:
Eco, Umberto. *Interpretation and Over-Interpretation*. N.Y. 1997.
- برای مدخلی بر بحث روایت و نظریه «روایت شناسی»، رک. به:
Miller, J. Hillis. *Reading Narrative*. Norman. 1998.
- برای بحث نقش زبان در تحلیل متن و نیز در تعیین هویت فلسفی انسان، رک. به:
Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge. 1989.
- ۲۰- برای بحث متونی که «ماندگار» و «کلاسیک» می شوند، رک. به:
Bloom, Harold. *The Western Canon*. N.Y.. 1996.
- ۲۱- مفهوم «ناخود آگاه متن» بیش از هر کس مدیون آثار جیمسون است. رک. به:
Jameson, F. *The Political Unconscious*. N.Y. 1979.
- منتقدین متعددی درباره این «بی رنگ» به عنوان جزئی گریز ناپذیر از هر روایت نوشته اند. مثلاً رک. به:
White, Hayden. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore. 1978.
- برای بحث مفصل همین مبحث، رک. به:
Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*. 3 vols. Tr. by Kathleen Blamey and David Pell Auver. Chicago. 1987.
- ۲۲- متینی، جلال. «مقامه ای 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 ۱۳۶۴/۱۹۸۵. ص ۵۹۵.
- ۲۴- متینی، همان جا، ص ۷۰۷-۷۱۲.
- ۲۵- دشتی - همان جا، ص ۲۴۸.
- ۲۶- برای ترجمه انگلیسی رساله داتنه و بحث شرایط تاریخی نوشته او، رک. به:
Shapiro, Marianne. *De Volgari Eloquantia: Dante's Book of Exile*. Lincoln. 1990
- ۲۷- برای بحث رابطه زبان و دموکراسی، رک. به:

Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge. 1989. pp. 3-47.

۲۸- برای بحث اهمیت «ابراز وجود فردی»، رک. به:

Blumeburg, Han. *The Legitimacy of the Modern Age*. Tr. by Wallace. Cambridge. 1984.

۲۹- برای بحث مختصری درباره زندگی مونتینی و مجموعه مقالات او، رک. به:

The Complete Essays of Montaigne. Tr. by Donal D. Frame. Standford 1957.

۳۰- برای بحث درخشانی پیرامون زندگی و سبک کار مونتینی، رک. به:

Starobinski, Jean. *Montaigne in Motion*. Tr. by Arthur Goldhammer-Chicago. 1984.

و نیز: Friedrich, Hugo. *Montaigne*. Tr. by Dawn Emg. Berekeley. 1967.

۳۱- برای ریشه های تاریخی سبک مقاله و خاستگاه فلسفی آن رک. به:

Auerbach, Erich. *Millesis*. 1942. pp. 249-273.

۳۲- برای بحث رابطه زبان و هویت ملی، رک. به:

Anderson, *Imagined Communities*. N.Y. 1993

۳۳- برای بحث تاریخی و جامعه شناسی اندیشه های لوتر، و ربط آن با تجدد، رک. به:

Weber. Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. N.Y. 1959.

برای بحث نقش سعدی در فارسی کردن آیات قرآنی، رک. به:

یاسایی، محمد حسین. «تأثیر قرآن در آثار سعدی». ذکر جمیل سعدی. جلد سوم، تهران. ۱۳۶۴. ص ۳۲۹-۳۴۵.

۳۴- ماسه، همان جا، ص ۳۴۵.

۳۵- فروغی، محمد علی. مقالات فروغی. جلد دوم. تهران، ۱۳۵۵. آن جا فروغی می نویسد که «ما از انتشار کتاب

«هزلیات» و «حیثیات» خودداری کردیم... هزلیات... مشتمل است بر مطالبی ناپسند و رکیک» ص ۱۸۳.

۳۶- دشتی، همان جا. ص ۲۷۲.

۳۷- از لیو اشتراوس، متفکر محافظه کار امریکایی، تا آیزا برلین، اندیشمند لیبرال مسلک انگلیسی، طیف

وسعی از متفکران به بازاندیشی در آراء ماکیاولی پرداخته اند. مثلاً رک. به:

Berlin, Isaiah. *The Crooked Timber of Humanity*. N.Y. 1998.

Berlin, Isiah. "The Originality of Machiaveili," In *the proper Study of Mankind*. N.Y.

1998. pp. 264-324.

۳۸- ماسه، همان جا، 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 تجدد را در یکی از مقالات دانشکده یافتیم. رک. به: دانشکده، شماره ۳، ص ۶۲، برج سرطان

۱۲۹۷ / ۲۲ ژوئن ۱۹۱۸.

۴۰- متینی، همان جا، ص ۷۱۴. به نقل از: فارس ابراهیمی حریری، مقامه نویسی در ادبیات فارسی و تأثیر مقامات

عربی در آن، تهران، ۱۳۴۶، ص ۱۳.

۴۱- موحد، همان جا، ص ۱۴۸.

۴۲- همان جا، ص ۱۵۱-۱۵۵.

۴۳- برای بحث شخصیت در مفهوم جدید، رک. به:

Watt, Ian. *The Rise of the Novel*. Berkeley. 1957.

۴۴- برای بحث این مفهوم و نقش شکسپیر، رک. به:

Bloom, Harold. *Shakespeare: The Invention of the Human*, N.Y. 1998.

۴۵- فردریک، همان جا. ص ۳۳۵.

۴۶- آثر باخ، همان جا، ص ۲۴۹-۲۷۳.

۴۷- پیشگفتار مصحح بر کلیات سعدی، بر اساس تصحیح و طبع شادروان محمد علی فروغی، با تصحیح و مقدمه

بهاء الدین خرمشاهی. تهران. ۱۳۷۵، ص ۹.

۴۸- موحد، همان جا، ص ۳۹-۴۱.

۴۹- یکی از مهمترین آثار نیچه، چنین گفت زرتشت بود و آن جا در چند بخش مختلف به «سیسم سازان»

ایرادی سخت وارد می کند. داریوش آشوری این کتاب را به فارسی برگردانده و متأسفانه نسخه ای از آن در دسترس نبود.

۵۰- فرهنگ فارسی معین، تهران. جلد دوم، ۱۳۷۱.

۵۱- اخیراً نویسنده ای آمریکایی به نام مایلز، در کتابی سخت خواندنی، عهد عتیق را همچون رمانی یکپارچه

خواند که قهرمان آن شخصیتی به نام «یهوه» بود. می گوید براساس چنین قرائتی خدای عهد عتیق قهرمانی ست سنگدل، کینه توز، حسود و خودخواه که پیامبران وفادارش را بی پروا عذاب می کند. سبک کار او در آن کتاب الهام من شد برای قراءت باب اول گلستان به سان داستانی یکپارچه. برای کتاب مایلز، رک. به:

Miles, Jack. *God: A Biography*, N.Y. 1997.

۵۲- ماسه، همان جا. ص ۱۵.

۵۳- کلیات سعدی، همان جا، ص ۸۰۶.

۵۴- بهار، همان جا، ص ۱۵۳.

۵۵- ماسه، همان جا، ص ۲۵۸.

کیخسرو هخامنشی، در کتاب پر نکته ای که در نقد و پاسخ در قلمرو سعدی علی دشتی نوشته از دوگانگی «شخصیت و اندیشه سعدی سخن می گوید. 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 زبان فارسی ست... آیین کهن دیگر... پند و اندرز است». به علاوه، او معتقد است اندرزهای او شتر دانا، که در «پادشاهی کیکاوس می زیسته: همانند یهایی با اندرزهای سعدی دارد. رک. به: هخامنشی، کیخسرو. حکمت سعدی، تهران. ۲۵۳۵، ص ۱۰۶-۱۱۱.

۵۶- رستگار فسایی، منصور. «فردوسی و سعدی» مقالاتی در باره زندگی و شعر سعدی. گردآوری منصور رستگار

فسایی. تهران. ۱۳۵۷. ص ۳۸۴-۴۴۷.

۵۷- برخی از اهل قلم وابسته به رژیم جمهوری اسلامی در ایران که کوشیده اند سعدی را مدافع «ولایت» و

«ولی» جلوه دهند، ناچار شده اند به تعبیری سخت حیرت آور توسل جویند. مثلاً می گویند وقتی سعدی می گفت «اندیشه کردم که مروت نباشد همه در تسبیح و من به غفلت خفته» مرادش تائید «ولایت تکوینی» ست! رک. به: شیخ

الاسلامی، علی. «ولایت در آثار سعدی». ذکر جمیل سعدی. جلد سوم، تهران. ۱۳۶۴. ص ۱-۲۱.

۵۸- کلیات سعدی، همان جا، ص ۸۰۴.

۵۹- کلیات سعدی، همان جا ص ۸۲۱.

۶۰- کلیات سعدی، همان جا، 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 جا، ص ۸۲۰.
- ۶۳- حمید عنایت بخشهای مربوط به «خدایگان و بنده» از آثار هگل و نیز شرح کوزو بر این قضیه را به فارسی برگرداند. رک. به: عنایت، حمید. خدایگان و بنده. تهران. ۱۳۵۱.
- ۶۴- سبک کار دقیق و محققانه دکتر غلامحسین یوسفی در تصحیح گلستان را می توان در یادداشتی که بر عبارت «دروغی مصلحت آمیز...» 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 ایرانیان بود که عمر کوتاهش کفاف تصحیح باقی کلیات سعدی را نکرد و گلستان و بوستانی که باقی گذارد تنها بر این دریغمان می تواند افزود.

