

# پیوند ادب و سیاست

## حقوق بشر از دیدگاه سعدی

«نقدی بر مبحث حقوق شهروندی در باب اول گلستان»

دکتر محمد قراگوزلو

به یاد روانشاد دکتر ایرج وامقی

درآمد

در دیماه ۱۳۷۹، دانشمند و ارسته و صاحب‌دل، جناب آقای دکتر قراگوزلو، که عنایتی ویژه به اطلاعات سیاسی-اقتصادی دارند و خوانندگان ارجمند با نوشته‌های عالمانه و شیواشان آشنا کنید، مقاله «حقوق بشر از دیدگاه سعدی» را در اختیارمان گذاشتند. مقاله را نامه‌ای همراهی می‌کرد خطاب به مدیر مسئول ماهنامه که در آن، استاد به انگیزه نگارش مقاله و این نکته پرداخته بودند که چرا می‌خواهند نوشتارشان به یاد روانشاد دکتر ایرج وامقی و داشتن نام آن بزرگ‌مرد بر پیشانی، به چاپ برسد.

متن مهر آمیز و خاطر‌ه‌انگیز نامه‌استاد را که به مقاله معنای بیشتری می‌بخشد، در زیر می‌آوریم:

به نام خدا

...

...

با سلام و احترام، به پیوست مقاله‌ای تقدیم می‌شود تحت عنوان «حقوق بشر از دیدگاه سعدی».

از آنجا که شأن تحقیق و تحریر این مقاله به یاد استاد فقید دکتر وامقی رقم خورده است، مایل هستم این مقاله با هر عنوان و در هر جا به چاپ می‌رسد، نام آن عزیز سفر کرده بر صدرش نشسته باشد.

در اردیبهشت سال ۷۷- در نخستین سالروز جهانی بزرگداشت سعدی- به اتفاق گروهی از استادان و پژوهشگران در شیراز گرد آمده بودیم. دکتر وامقی هم بود. آن بزرگوار قرار بود درباره‌ی ویژگی‌های تاریخی عصر سعدی سخن بگوید و عنوان سخنرانی من «آتش بر پر جبرئیل جان» بود که از سهروردی وام گرفته بودم و مبحثی بود در زمینه‌های زیبایی‌شناسی و جمال‌دوستی در عرفان اسلامی.

شب دوم در باغ هتل پارک شیراز ساعتهای متمادی با دکتر وامقی دم‌خور شدیم که یکی دو نفر دیگر از جمله دکتر شعبانی، دکتر دینانی و دکتر موحد نیز به مایوس‌تند. در آن میان، بنده به جمع پیشنهاد کردم که ترا به جدتان قسم! بیایید دست از سر سعدی شاعر بردارید و کمی هم اندیشه‌های او را به حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی ببرید. در همانجا گفتم که به نظر من سعدی- همچون حافظ- به نوعی شاعری سیاسی بوده است. بحث‌های زیادی در گرفت و تا پاسی از شب در آن باره به گفت‌وگو نشستیم؛ تا آنکه دکتر وامقی از من خواست مقاله‌ای در زمینه دیدگاه‌های سیاسی سعدی بنویسم و اضافه کرد تو که همه چیز را سیاسی می‌بینی و حافظ را هم در آخرین کتابت سیاسی کرده‌ای- آن زمان هنوز «شیوه شهر آشویی» چاپ نشده بود- ببینیم با سعدی چه می‌کنی.

از شیراز که برگشتم، در اولین فرصت مقاله تقدیمی را نوشتم، «به یاد دکتر وامقی»، که عنوان سخنرانی من در دومین کنگره بزرگداشت سعدی در شیراز نیز بود. اینک این مقاله با همه بضاعت اندک آن به شما اهدا می‌شود، به همراه کتاب شیوه شهر آشویی که به تازگی (سه ماهی است) از چاپ خارج شده است. باشد تا...

قزوین- محمد قراگوزلو- ۷۹/۱۰/۵

با آنکه ریشه‌های تاریخی مبحث حقوق بشر از منظر شکل‌گیری نهاد‌های تازه مدنی، به دو سه سده اخیر بازمی‌گردد و آشخور آن به ظاهر از جالش میان دو جریان نومیالیستی و کانسیتوالیستی در تمدن غرب مایه می‌گیرد، باید توجه داشت که دغدغه تعیین حق و باطل و بویژه رابطه حق و تکلیف و چیستی کلامی و فلسفی این مقوله که حق از من و وطن تکلیف بیرون می‌آید یا تکلیف از دهلین حق خارج می‌شود، تقدم یکی بر دیگری - همواره مورد نزاع فرقه‌های گوناگون مذهبی، اعم از مسیحی و مسلمان، بوده است.

در حوزه اندیشه‌های اسلامی این ماجرا به کشمکش‌های کلامی میان دو جریان اشاعره و شیعه، معتزله مربوط می‌شود. اشاعره، که سعدی و حافظ و بیشتر عارفان شاعر در حوزه تفکر کلامی در شمار ایشانند، اصولاً حسن و قبح را شرعی می‌دانستند و خوبی یا بدی هر بندیده را منوط به فضیلت شرع می‌کردند. به نظر این گروه ارزش‌ها، زیبایی و زشتی، خیر و شر و... مستقل از شریعت تعیین نمی‌تواند شد و قوه و ادراک عقلی جدا از شریعت قادر به مرزبندی حق و تکلیف نیست. نومیالیسم اشعری افزون بر اعتقاد به اشتراك لفظی وجود، ضمن انکار عقل به نوعی اصالت نقل می‌رسید. و نه به تنه بر اگناسیسم می‌سایید و به فنوئالیسم نزدیک می‌شد. و معتقد بود که می‌توان از راه نقل به کتب حقایق بی‌برد (الم یبق الا ان یقال، ان کل انسان له عقل، فیعمد علی عقل نفسه).

در مقابل، متکلمان شیعه و معتزله به حسن و قبح ذاتی اشیا اعتقاد داشتند (و دارند) و به فضیلت عقل در مرزبندی ارزش‌ها معتقد بودند (و هستند) و در تقدیر و بیکردهای انسانی بر قوه اختیار، مستقل از شریعت، تأکید می‌ورزیدند. اصالت عقل و قرار گرفتن بر مدار عقلانیت در تشخیص پدیده‌ها ویزگی بارز تمدن یونانی است؛ اندیشه‌ای که از حوزه‌های فلسفی ارسطویی، افلاطونی و روائی به اسلام نیز رسیده و بر پایه آن عقل هر پدیده‌ای را محال تشخیص دهد. اراده خداوند نیز بر آن حلق می‌گردد و جهان یکسره در چارچوب ضابطه در می‌آید.

در حوزه‌های دینی مسیحیت، بویژه از سده سیزدهم به این سو - اندیشه دینی یکسره رنگ و بوی نومیالیسم به خود می‌گیرد و به نوعی مقاومت انسان و علم در برابر مسیحیت می‌انجامد و رفته رفته راهبرزایش و بالنت اندیشه‌های مدرنیته از جمله حقوق بشر و تقدم حق بر تکلیف، گشوده می‌شود. جریان فرخنده نسانس با اعتقاد به اینکه چون اراده خداوند بر نقض و شکستن قوانین طبیعت حاکم نمی‌شود، پس - از این منظر و با همین استدلال - حقوق طبیعی بشر نیز قابل نقض نیست. قوام یافت و مستند شد. این جریان در فراگرد تمدن غربی به بلورالیزم فرهنگی منجر گردید. اما در حوزه اندیشگی اشعری نومیالیستی، که حوزه غالب بر تفکر کلامی بیشتر مسلمانان بود، تحت الشعاع فلسفه قرار گرفت و هیچ‌گاه به عقلانیت، حق‌مداری انسان و طبعاً حقوق بشر نرسید.



### مبانی نظری بحث در قرآن کریم

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

«ولو شام و یک لامن من فی الارض کلهم جمیعا آقالت تکره الناس حتی یکرؤا مؤمنین (یونس - ۹۹)»

«اگر خدای تو در مشیت ازلی می‌خواست اهل زمین یکسره ایمان می‌آوردند (چون نخواستیم) آیا توبه اگر مردم را وامی‌داری که ایمان بیآورند.» در آیه ۱۸ از سوره «هود» خوانست خداوند بر ایجاد نوعی تنگنای فکری و اختلاف عقیدتی (بلورالیزم) تعلق گرفته است:

«ولو شاء ربک لجعل الناس امة واحدة و لا یزالون مختلفین»

«و اگر خدای می‌خواست همه مردم را یک امت کرده بود، لیکن همیشه میان اقوام و ملل اختلاف خواهد بود.»

در واقع همین گونه گونی اندیشگی اقوام و ملل و اختلاف آرای مردمان است که به برابری نخله‌های گوناگون فکری انجامیده است. خداوند از آنجا که به گفته مولانا جلال‌الدین محمد - هر کسی را سیرتی بهیاده است - انسان را قادر ساخته به واسطه قوه عقل به تمیز و تشخیص پدیده‌ها برسد. حتی گزینش ایمان و کفر نیز از جانب پروردگار به اراده و اختیار انسان منتهی شده است:

«قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر»

«بگو این سخن (دین) از جانب پروردگار شماست پس که هر که بخواهد ایمان بیآورد و هر که بخواهد کافر شود.»

آزادی در انتخاب دین که به صورت بشارت به انسان‌ها برای شنیدن همه اقوال و گزینش بهترین آنها (فبشر عباد الذین يستمعون القول فیسمعون احسنه) از سوی خداوند مورد تأکید قرار می‌گیرد، در شکل و شمایل گفت و گو، برهیز از خشونت، تساهل و پذیرش سخن حق تجلی

می‌کند. خداوند به مسلمانان و مؤمنان می‌آموزد که حتی اگر جمعی از مشرکان خدای شما را مورد تمسخر قرار دادند، یا آنان گلاویز نشوید و فقط جلسه را ترک کنید<sup>۴</sup> و در برابر تبلیغات مخفی مشرکان به روش جدل (گفت‌وگو و مباحثه) متوسل شوید.<sup>۵</sup> و کار تساهل را به آنجا می‌رساند که:

«... وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى الْبَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَتَّبِعُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...»

«... به کسی که اظهار اسلام می‌کند نسبت کفر ندهید و نگویید مسلمان نیستی تا مال و جانش را بر خود حلال کنید و از منافع ناچیز دنیا غنیمت برید...»<sup>۶</sup>

این آیه (نساء/ ۶۲) مهمترین سند الهی در تأیید گفتمان تساهل و نظریه «اصاله الصَّحَّة» و «اصل برائت» است.

### نهج البلاغه مهمترین جلوه گاه گفتمان حقوق انسانی

بی‌گمان اندیشه‌های نابناك امام علی (ع) بارزترین جلوه گاه گفتمان حقوق انسانی و رعایت «حق الناس» در متون معتبر اسلامی است. امام پایه و پایه تعالیم اخلاقی و ارزشی خود را بر اصل برائت شهر و ندان و حسن ظن انسان‌ها نسبت به یکدیگر قرار داده است:

«ضع امر اخیک علی احسنه حتی یاتیک ما یغلبک منه و لا تظنن بکلمه خرجت من اخیک سوء او انت تجد لها فی الخیر محملاً»<sup>۷</sup>

«وضع رفتاری و عملکرد دیر ادب را به شیوه‌ای نیکو بنیاد نه و تا وقتی برهان قاطع برای سوء نیت او نیافته‌ای آن رفتار را حمل بر سوء نیت و اگر چه سخن وی دارای دو وجه خوب و بد باشد تلاش کن برای سخن خوب محمل پیدا کنی.»<sup>۸</sup> نیز فرماید:

«کسی که حسن ظن نداشته باشد دچار وحشت می‌شود و از هر کسی می‌هراسد.»<sup>۹</sup>

این مقوله همان پندار یا توهم توطئه است که با رخت بر بستن حسن ظن، انسان را دچار هراس می‌کند و در هر بدیده و حادثه‌ای نقشی از وحشت و توطئه و خیانت می‌بیند.

از این موارد - که بیانگر چگونگی ایجاد مناسبات حقوق انسانی در جامعه است - در قرآن و نهج البلاغه به اندازه‌ای یافت می‌شود که حتی شرح بخشی از آنها مثنوی گفتمان ما را به افزون وزنی و اسراف در اقتصاد کلام دچار خواهد کرد.

### گفتمان حقوق انسانی در باب اول گلستان

سعدی چنان که در بهره نخست این جستار (درآمد) گفته شد، در حوزه کلام همچون اشاعر، می‌اندیشد و دانش آموخته سنت‌های کلاسیک عظامیه بغداد است. همین نکته نباید در وحله نخست این ذهنیت را دامن بزند که شیخ ما نباید به عقلانیت، تساهل، حقوقی شهر و ندی - و احتمال تأمل در زوایای باریک تقدم حق بر تکلیف - اعتقاد چندانی داشته باشد. سهل است، وضع و جایگاه اندیشگی اشاعره به سعدی این اجازه را می‌دهد که منتقد و منکر مباحث یاد شده نیز باشد؛ بویژه آنکه سعدی در همان ابتدای گلستان آب یاکی را بر دستن مار ریخته و به درجه بندی انسان‌ها بر داخنه و «گیر و ترسا» را در مقام شهر و ندان درجه دو در شمار دشمنان خدا قرار داده است:

ای کسری می که از خزانه غنیمت  
گسیر و ترسا و طمیغه خور داری

دوستان را کجا کنسی محسروم  
تو که با دشمن این نظر داری

در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که سعدی نیز در کافر یا دشمن خدا خواندن گسیر و ترسا و طمیغه خور، رومی، سلمان و حافظ را در پیش گرفته است. حافظ می‌گوید:

دوش آن صنم چه خوش گفت در مجلس معانم  
با کافران چه کربت گریست نمی‌روستی<sup>۱۰</sup>

اگر «گیر» را به معنی زرتشتی، مع یا مجوس<sup>۱۱</sup> در نظر بگیریم و «ترسا» را همان نصرانی و مسیحی<sup>۱۲</sup> بدانیم، چا دارد از جناب سعدی پرسیده شود که چگونه ممکن است بیروان ادبانی که به وحدانیت معتقدند دشمن خدا باشند؟

صدر المتألهین هم چون حافظ طایفه مجوس را در شمار کفار به حساب آورده است؛ با این تفاوت که حافظ خود را از موضع ملامتین، قلندرانه با این طایفه همسو نشان می‌دهد و با کافر کیشی ایشان در برابر قشرون و اهل ظاهر - همساز می‌شود ولی ملاحظه از دیدگاه یک حکیم مثاله به قضاوت اندیشه‌های مجوسان می‌پردازد و این جماعت را «تزدیکترین طوایف به اهل عقل و خرد» قلمداد می‌کند.<sup>۱۳</sup>

قدر مسلم این است که ترسایان و معان در روزگار سعدی و حافظ - و حتی ملاحظه - نه تنها در ردیف اقلیت‌های مذهبی بوده‌اند، بلکه با توجه به حاکمیت تعصب و دامنه گسترده جنگ‌های هفتاد و دو مانی، از حداقل حقوق شهر و ندی - یا رعیتی - برخوردار نبوده‌اند. به اعتبار تحقیقات

شادروان دکتر معین، پیشه‌مغان، در این دوران تا زمان صفویه، بی‌سواله (شراب) فروشی بوده است<sup>۱۲</sup> و بالطبع چنین جماعتی نمی‌توانسته‌اند در شرایط فزون وسطایی مناسبات یکسویه مذهبی - که حتی وجود مذهب‌های چون شیعه، معتزله، زیدیه، قرامطه، باطنیه و... را بر نمی‌تابانند - شهر وند درجه‌یک به حساب آیند. از این رو به نظر ما پذیرش این مقوله که سعدی نسبت به دیدگاه‌ها و اعتقادات توحیدی مغان و مسیحیان جاهل بوده است، استبعاد منطقی و عقلی دارد. اما اینکه سعدی چرا این دو فرقه را «دشمن» خوانده است، به احتمال قوی بیشتر از این اندیشه نشأت تواند گرفت که حاکمیت يك صدهایی عصر وی هرگونه عقیده و مذهب مخالف را غیر از مذهب رسمی حکومت - که تشنه بوده است - دشمن خود می‌پنداشته و حقوق رعیتی ایشان را، که اکثریت جامعه نیز از آن بی‌بهره بوده‌اند، نادیده می‌گرفته است. به تعبیر دیگر، مغان و ترسایان در روزگار سعدی شهر وندان درجه‌دو محسوب می‌شده‌اند و شیخ ما نیز نه در مقام دفاع از این ستم آشکار، بلکه از موضع يك شاعر آگاه به ساز و کارهای اجتماعی عصر خود، در واقع درصدد بیان این نکته بوده است که وقتی خداوند آفتاب کریم است که حتی دشمنان موهوم را بی «وظیفه»، بی خورد و خوراک رها نمی‌کند، پادشاهان - که خود را ظل الله می‌دانسته‌اند - چگونه می‌توانند حقوق رعیتی این جماعت را زیر پا بگذارند و با آنان چون دشمنان محروم از امکانات متعارف اجتماعی برخورد کنند.

سعدی که معتقد است «باز آن رحمت بی حساب» و «خون نعمت بی دریغ» خداوندی به همه جای جهان گسترش یافته است، تا بدان حد که «برده ناموس هیچ بنده‌ای را [حتی] به گناه فاحشی» نمی‌درد، سهل است «کرم و لطف الهی چنان است که: گنه بنده کرده است و او شر مسلم»، چگونه می‌تواند از دشمنی موحدان یا خدا سخن بگوید؟ پس از این مقدمه بخردانه است که سعدی آهنگ تساهل می‌نوازد و «آردن دوستان» را «جهل» می‌خواند و جنگ و خونریزی را تنها در شرایط «ناگزیر و ناگزیر» موجه می‌شمارد و در حکایت نخست باب اول گلستان سازی شگفت‌انگیز و روح‌نواز از تسامح اجتماعی کوی می‌کند:

«پادشاهی را شنیدم به کشتن اسیری اشارت کرد. بیچاره در آن حال تومیدی ملک را دشمنان دادن گرفت و سقط گفتن که گفته‌اند هر که دست از جان بشوید هر چه در دل دارد بگوید... ملک پرسید: «چه می‌گوید؟» یکی از وزرای نیک محضر گفت: «ای خداوند همی گوید و الکاظمین العیظ و العاقین عن الناس». ملک را رحم آمد و از سر خون او در گذشت. وزیر دیگر که ضد او بود، گفت: «بنای جنسی ما را نشاید در حضرت پادشاهان جز به راستی سخن گفتن. این ملک را دشمنان داد و ناسزا گفت». ملک را روی ازین سخن درهم آمد و گفت: «آن دروغ وی بسندیده‌تر آمد مرا زین راست که تو گفتی که روی آن در مصلحتی بود و بنای این حبشی و خریدندان گفته‌اند دروغی مصلحت‌آمیز به که راستی فتنه‌انگیز.»

در این روایت، گرایش شاه به تساهل و تلاش برای یافتن محتمل گذشتن از خون اسیر محکوم به مرگ شغفت‌قابل توجه است. از آنجا که احتمال بسیار می‌رود که داستانهای گلستان برخاسته از ذهن خلاق سعدی و فاضل‌ریشه‌ها و صیغه‌های تاریخی و عینی باشد، سمیت‌گیری شاعر به سوی تسامح و تساهل و مدارا از يك سو و برهیز از خشونت حتی با توسل به دروغ، بی‌انگیز دفاع سعدی از حقوق شهروندی است. در واقع سعدی بایر داختن این داستان به فرمانروایان خود کلامه روزگار خود نوعی راهکار مدارا کردن با رعیت ارائه می‌کند. از نظر شاعر، وزیري که به قصد نجات جان اسیر می‌کوشد و شاه را از خشونت باز می‌دارد، انسانی «نیک محضر» است و وزیر دیگر که شاه را به کشتن ترغیب می‌کند، «ضد» این ویژگی را دارد و بد محضر است و دست آخر نیز سعدی با تیزهوشی خاص خود، باصطلاح حرف در دهان پادشاه می‌گذارد و از قول وی دروغ منجر به خاموشی فتنه و خونریزی را روس و منشن خریدندان به حساب می‌آورد؛ باشد تا دیگر ملوک نیز به همین شیوه عمل کنند و از خون رعیت بگذرند. به راستی آیا سعدی برای مهار کردن خشونت عیان گسیخته فرمانروایان روزگار خود و ترویج روحیه مدارا و تساهل بهترین و کوتاهترین راه را برنگزیده است؟ حسن کار سعدی در آن است که برای توجیه و تبیین تسامح و تساهل نسبت به تقابل‌های ایندولوژیکی نمی‌زند. فضای غالب و حاکم بر یاب اول گلستان بطور کلی حاکی از روحیه انسان‌مداری سعدی و کوشش فراوان شاعر برای تعدیل ستمکاری و خودکامگی پادشاه و تشویق وی به رعایت حقوق اساسی رعیت است؛ فارغ از اینکه این رعیت چگونه می‌اندیشد؛ مسلمان است یا کافر. در همه داستانهای این بخش از گلستان، سعدی عزم خود را جزم کرده است تا وظیفه اساسی حکومت (پادشاه) را حفظ جان و مال و ناموس مردم، بی‌لحاظ کردن ایندولوژی‌های گوناگون - تبلیغ و ترویج کند. به گمان نگارنده، همین اندیشه سالها بعد اساس مکتب تسامح‌مداری جان‌لاک نیز قرار گرفته است تا تمدن غرب گام‌های بلندی به سوی جامعه‌مدنی بردارد.

چنان که دانسته است، مدار اصلی اندیشه تساهل در مکتب لاک از دو بیستر وزیر برخوردار است:

الف - رسالت اصلی حکومت‌های پادشاهی از جان و مال مردمان است، بی‌توجه به آرای گوناگون و بی‌وارد شدن در لایه‌های اندیشگی و تعیین میزان و عیار درستی و نادرستی عقاید شهروندان؛

ب. هر انسانی قادر به داوری درباره اندیشه‌های خویش است و هیچ نهادی نمی‌تواند و نباید این اختیار را از او سلب کند. حقیقت بقوله‌ای چندوجهی است که بکسر در اختیار نهاد یا کسی نیست و حتی ملحدان - که «لاک» ایشان را به علت گسستن ارتباط خویش با عالم الوهیت مشغول تساهل نمی‌داند - تا زمانی که بر ضد منافع عمومی جامعه اقدام نکرده‌اند می‌باید از حقوق شهروندی برخوردار باشند...<sup>۱۲</sup>

روایت تساهل، مدارا، یسکی و حرم‌پوشی در ادامه حکایات باب اول گلستان نیز می‌آید. سعدی در حکایت هفده، «حرم‌پوشی» و گذشته یکی از پادشاهان را چنین می‌ستاید:

خندای راست مسلم بزرگوری و لطف  
و تحمل عقاید دیگران (درگراندیشان) از سوی حکومت را این گونه مورد تقدیر قرار می‌دهد:

چو کعبه قبله حاجت شد از دیار بعید  
ترا تحمل اشغال ما بیاید کرده  
که هر چه کس سزید بر درخت بی بر سنگ  
که هر چه کس سزید بر درخت بی بر سنگ

حکایات بیست و چهارم در تبیین گونه‌ای دیگر از ابعاد هرّت و مدارا و تالیف مثبت اجتماعی آن شکل می‌گیرد. یکی از نزدیکان «ملک زوزن» که خواهی است «کریم النفس، نیک محضر، خلمتکار و نیکو گفتار» - حتی در غیبت افراد دچار غضب ملک گشته و زندانی می‌شود - در همین روزها یکی از رقبای ملک برای خواجه پیامی می‌فرستد و از وی دعوت به همکاری می‌کند. خواجه در ظهر و رفته مراتب و مقام‌داری خود به «ملک زوزن» را یادآوری می‌کند و عنبر همکاری می‌خواهد. نامه به دست شاه می‌افتد تا به اشتباه خود می‌بیرد. دیدگاه‌های اجتماعی و اخلاقی سعدی در این حکایت، بسیار قابل توجه و تقلید است:

«اگر با دشمن سر صلح داری هر گاه که ترا در پنهان عیب کند، تو در مقابلش تجسین وی کن»؛ «اگر می‌خواهی دهان مودی به تلخی آغشته نشود، دهنش شیرین کن».

آن را که به جای تست هر دم کر می  
بطور کلی «عیب‌پوشی» - که از صفات خداوند کریم است (سنان العیوب) - در گفتمان دینی و شعری ما جایگاه ویژه‌ای دارد.  
امام علی (ع) خطاب به مالک اشتر می‌فرماید:

«از رعیت آنان را از خود دور تر دار و با او دشمن باش که عیب مردم را بیشتر بگوید که همه مردم عیب‌هایی دارند و والی از هر کس سز اولتر به پوشاندن آنهاست. مباد آنچه را بر تو پنهان است آشکار کنی»<sup>۱۳</sup>

«عیب‌پوشی» یکی از مبانی اخلاقی و اصول اساسی انسان‌شناسی حافظ نیز هست:  
کمال سر محبت بین نه نقص گناه  
عیب درویش و توانگر به کم و بیش بد است

حافظ از این مرحله هم فراتر رفته و به نقل از پیر آزمانی اش «راز نجات» انسان‌ها را در عیب‌پوشی دانسته است:  
به پیر می‌کند گفتم که: «چيست راز نجات؟»  
بحواست جام می و گفت: «عیب پوشیدن»

در حکایات بیست و دوم نیز تفهیم و تشریح ارزش‌های لطف، گذشت و مدارای سلطان نسبت به زیردستان در دستور کار سعدی قرار می‌گیرد. به موجب این حکایت، باز گشت سلامت سلطان در گزور یخ‌خون جوانی واقع می‌شود. سلطان به مرغم جلب رضایت بند و ماهر جوان و به دست داشتن فتوای قاضیان و نسخه طبیبان، درحالتی روحانی از خون جوان می‌گذرد و در پی این گذشت، سلامت از دست رفته را باز می‌جوید. شاعر پس از نقل این داستان، خود را هنوز در فکر آن بیتی می‌نمایاند که بر لب نیل از زبان پیل بانی شنیده است:

زیربایت گسردانی حال مسور  
این تمثیل بهانه‌ای است برای آنکه مناسبات دو سوره حاکم بر سزا و کارهای اجتماعی قدرت را تعریف و نهانم اقتدار گرایان به ضعیفان و حقوق از دست دادگان را مهار کند.



سعدی در حکایات شش، ده، یازده، دوازده، شانزده، بیست و شش، بیست و هشت و سی و یک از باب اول گلستان، انتقاد از ستمکاری پادشاهان و دفاع از حقوق رعیت را به صورت مختلف دستمایه داستان‌پردازی خود می‌سازد.  
این ماحضرات البته حکایاتی است آشنا که بارها در بطن شریعت و متن بسیاری از آثار جامعه‌شناسی اسلامی تبلیغ و بر آن تأکید شده است.  
امام علی (ع) خطاب به مالک اشتر می‌فرماید:

واشعر قلبك الرحمة اللزغية والمحببة لهم واللفظ بهم ولا تكون عليهم سبعا...  
 «و مهربانی بر رعیت و برای دل خود بیوشنی گردان و دوستی و رزیدن با آنان و مهربانی کردن با همگان را و همچون جانوری شکاری  
 میباش که خو نشان را غنیمت بشماری. چرا که رعیت دو دسته اند، دسته ای برادر دینی تواند و دسته ای دیگر در آفرینش با تو همبند هستند  
 گناهی از آنان سر می زند یا علت هایی بر آنان عارض می شود یا نحو استه و ناخو استه خطایی بر دستشان می رود. به خطاهای شان متکرر و از  
 گناهانشان در گذر. چنانکه دوست داری خدای بر تو ببخشد و گناهت را عفو فرماید...»<sup>۷۵</sup>  
 تأکید مکرر حافظ بر «مروت یا دوستان» و «مدارا یا دشمنان» - که نتیجه اش «آسایش دو گیتی است» به راستی حیرت انگیز است. در تبلیغ و  
 ترویج این راهکار دشوار، حافظ و سعدی تالی یکدیگرند. فرهنگ مردم نوازی و مهربانی با انسان ها در شعر حافظ از فرات و ویژه ای برخوردار  
 است. خواجه با استناد به حدیث نبوی «رفع عن امتی الخطأ و النسیان و ما استکر هوا علیه»<sup>۷۶</sup> - (سه چیز از امت من مؤاخذه نمی شود: خطا و  
 نسیان و امری که به اجبار بر آنها تحمیل شده است)، گو نه ای دیگر از مدار اندیشی الهی را مطرح می کند:

سهو و خطای بنده گرش اعتبار هست / معنی عفو و رحمت آمرزگار چیست؟

درك حافظ از مقوله تسامح و تساهل و گذشت اصولاً با استناد به آیه شریفه زیر بیان می شود:

قل يا عبادي الذين اسرفوا علي انفسهم الا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً انه هو الغفور الرحيم.<sup>۷۷</sup>

دارم امید عاطفتی از جناب دوست / کردم جنایتی و امیدم به عفو اوست  
 دانم که بگذرد ز سر جرم من که او / گر چه بری و شست و لیکن فرشته خوش است  
 هاتمی از گوشه میخانه دوش / گفت ببخشند گنه می بنوش  
 لطف الهی بکند کار خویش / مسزده رحمت بر سافد سر و ش  
 عفو خدا بیشتر از جرم ماست / نکته سر بسته چه دانی خموش

حافظ گاه طرح این مقولات اخلاقی، اجتماعی را مؤثر نمی بیند و گوش شنوایی برای به کار بستن آنها نمی یابد، چند مرحله فراتر می رود و  
 هشدار می دهد که:

ای که در کشتن ماهیج مدارا نکنی / سود و سرمایه بسوزی و محابا نکنی  
 دردمندان یلا زهر هلاهل دارند / قصد این قوم خطا باشد، هان تا نکنی

آری! مدارا نکردن و دشمنی با مردمان دردمندی که «زهر هلاهل» قیام اجتماعی - در کف دارند، فرجامی جز «سوختن سود و ستر مایه»  
 نظام های سلطه در پی ندارد.

جامعه شناس بزرگ مسلمان، عبدالرحمن بن خلدون اندلسی یکی از دلایل مهم سقوط تمدن ها را همین رعایت نشدن حقوق شهروندان  
 (رعایا) از سوی حکومت ها و دشمنی با مردم کوچه و بازار بر شمرده است.  
 «اگر سلطان در کیفر دادن مردم قاهر و سخت گیر و در امور نهانی ایشان کنجکاو باشد آن وقت بیم و خواری مردم را فرامی گیرد و سر انجام  
 به دروغ و مکر و فریب پناه می برد و بدان خو می گیرد و فساد و تباهی به فضایل اخلاقی آنان راه می یابد و چه بسا که در نبردگاهها و هنگام  
 مدافعه از یاری سلطان دست می کشند و به سبب فساد نیت ها امر نگهبانی کشور رو به تباهی می رود و چه بسا که به علت این وضع غوغا کنند و  
 سلطان را به قتل رسانند و در نتیجه دولت به تباهی می گراید... و اساس خصار های شهرها به علت عجز از نگهبانی رو به ویرانی می رود.  
 ولی اگر سلطان به رعایا با مهر و ملاحظت رفتار کند و از بدی ها و جرایم ایشان در گذرد مردم هنگام بیکار با دشمن او جانسپاری می کنند و  
 در نتیجه امور کشوری از هر سو به بهبود می گزاید و اما توابع حسن رفتار عبارت از نعمت دادن به رعیت و مدافعه از حقوق ایشان است.»<sup>۷۸</sup>  
 به نظر ابن خلدون، کساد اقتصادی و از «روتی افتادن بازارهای اجتماعی»، «ویرانی آبادی ها» و «خالی شدن شهرها از سکنه» همه و همه  
 نتیجه رعایت نشدن حقوق قانونی شهروندان و «تجاوز به اموال مردمان» است.

سعدی در حکایت ششم، همچون ابن خلدون، از موضع جامعه شناسی بخته و کار آمد به نقد آسیب شناسی اجتماعی و تحلیل دلایل رکود  
 اقتصادی و «تهی ماندن خزانه دولت» می پردازد. این مشکل که بر اثر «ظلم و جور یکی از ملوک عجم» عارض ملک گردیده است، سعدی را به  
 این نتیجه می رساند که:

هر که فریادش روز مصیبت خواهد / گو در آیام سلامت به جو امردی کویس  
 بنده حلقه به گوش از نوازی بیرو / لطف کن که بیگانه شود خانه به گوش

شاعر اصلاح طلب از قول «وزیر ناصح» به پادشاه ظالم هشدار می‌دهد که:

«پادشاه را کرم باید تا پرو کرد آید و رحمت تا در نگاه دولتش ایمن نشیند.»

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

بسی آدم اعضای یکدیگرند / که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار / دگر عضوها را نمانند قرار

نو کز محبت دیگران بی غمی / نشاید که نامت نهند آدمی

نگار بده می‌خواهد از این شعر به عنوان مانیفست گفتمان حقوق مدنی در شعر و اندیشه سعدی یاد کند.

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

ای زبیر دستت زبیر دستت آزار / به چه کار آیدت جهاننداری

در حکایتهای دوازده تا شانزده، گوتهای دیگری از انتقاد به عملة واکره جور و جهل روایت شده است. نکته قابل ذکر، مثالی است که

سعدی در ادامه حکایت ۱۶ مطرح می‌کند و نحوه دستگیری رعایا و بازجویی‌های طولانی و غیر روالمند را به نقدی نمادین می‌کشد:

«حکایت آن رویه مناسب حال است که دیدنش گریزان و بی خویشتن افغان و خیزان. کسی گفتش «چه آفت است که موجب مخافتست؟» گفتا:

«شنیدم که شتر را به سخره می‌گیرند» گفت: «ای سفید! شتر را با توجه متناسب است و ترا بدو چه مشابهت؟» گفت: «خاموش! اگر خسودان به

غرض گویند شتر است و گرفتار آیم کرا غم تخلیص من دارد؟ تا نقتیش حال من کند و تا تریاق از عراق آورده شود، ما را گزیده مرده بود!»

این حکایت شگفت انگیز بیانگر طنزی بسیار گزنده و تلخ و روایتی نمادین از عملکرد گزندگان حکومتی است. سعدی در این حکایت

سخت به مقوله «سوء ظن نسبت به مردمان» و رعایت نکردن «اصل بر امت» می‌تازد و ماجرای کهنه تقنیس عقاید را به سخره می‌گیرد.

شاعر منتقد در حکایت هیجده، ملک زاده‌ای را به سبب گشادگی و سخاوت و بخشش مال تشویق می‌کند و در حکایت نوزده، عدالت

اجتماعی را از بالا به پایین روان می‌داند و برای آنکه عدالت و عدم تجاوز به مال مردمان به صورت فرهنگ رفتاری عمومی در آید، هشدار

می‌دهد که:

اگر ز باغ رعیت ملک خورد سببی / بر آورد غلامان او درخت از بیخ

به بیخ بیضه که سلطان ستم رو دارد / ز نشت لشکر یانش هزار مرغ به بیخ

انتقاد سعدی از مردم آزاری پادشاهان در باب اول گلستان همچنان ادامه می‌یابد. در حکایت بیست و ششم، شاعر به زور منداران اخطار

می‌کند از ستمکاری پیر هیزند. حکمت سعدی که از حوزه مطالعات نظری و دریافتهای تاریخی وی برمی‌خیزد، شاعر را به این حکم قطعی

موجب می‌سازد که از دست دادن جانان انصاف در برخورد با حقوق رعایا، جهان را بر آشوب خواهد کرد:

به هم بر منکن تا توانی دلسی / که آهی جهانی به هم بر کند

روی سخن سعدی در این حکایت به همه تاریخ است تا همه حکام بدانند «چنان نمایند و چنین نیز هم نخواهد ماند» و قدرت هر اندازه هم که

شترگ و پر ریشه باشد سرانجام دست به دست خواهد گردید و اگر چنین نمی‌شد به حاکمان کنونی نمی‌رسید:

چنانکه دست به دست آمده است ملک به ما / به دست‌های دیگر هم چنین خواهد رفت

حکایت بیست و نه بیانگر نوعی پیشنهاد و طرح نظری در ارتباط با چیستی و چه سانی متناسبات میان حکومت و مردمان است. شاعر از

زبان «درویشی مجرب» گوید: «ملوک از بهر پاس رعیت‌اند، رعیت از بهر طاعت ملوک!»

پادشاه بیایستادن درویش است / گر چه رامش به فر دولت اوست

گو سبب از برای چو پان نیست / بلکه چو پان برای خدمت اوست

این حکایت سرشار از اندیشه مردم سالاری است و بی هر گونه شرح و تفسیر، به اندازه کافی شفاف.

در حکایت سی و یک، سعدی بر نکته‌ای پس ظریف، باریک و سبب مهیب انگشت می‌گذارد و نهایت توالتارسم در گفتمان حقوق مدنی

انسان‌ها را افشامی کند. استبداد مطلق سلطان (انوشیروان) چنان است که حتی حکیمی چون بزرگمهر با همه عقلانیت و خردمندی اش

تسلیم رأی ناصواب او می شود. چرا که:

خلاف رأی سلطان رأی چیستن

بسه خون خوبش باشد دست نشستن

اگر خود روز را گویند شب است این

بسیاید گفت آنک ماه و پروین

وقتی پادشاه خود گامه و سقیه روز را شب می خواند، حکیمان باید به دنبال توجیه سفاهت سلطان، در فکر تراشیدن ماه و پروین فلکی و موهوم برآیند؛ زیرا هر گونه دگر اندیشی و مخالفت با رأی ابلهانه سلطان به قیمت جان تمام خواهد شد. در چنان شرایطی که حتی وزیران و مشاوران شاه قادر به ابراز عقیده درست و مستقل و دیگر گونه نیستند، پیداست که بر مردمان عادی و رعیت چه می رود.

و سرانجام در حکایت سی و نه ماجرای «موج زدن خون در دل لعل از آترو که خنزرف بازار شکنی می کند» به طرفگی طرح شده است. هارون الرشید سرزمین مصر را پس از تصرف به یکی از بندگان بی خرد و جاهل خود می بخشد تا ذوق شعری سعدی گل کند و درآید که:

بخت و دولت به کاردانی نیست

جز به تائبید آسمانی نیست

اوقتمادهست در جهان بسیار

بی تمیز از چمنند و عاقل خوار

کیمیاگر به غصه مرده و رنج

ایله اندر خرابه یافتند گنج

در پیش این حکایت می توان نقد سعدی از نبود شایسته سالاری در گفتمان حقوق مدنی را قرائت کرد. اگر چه شاعر از موضع اشاعره به تبیین بی کفایتی مدیران جامعه می پردازد، با این همه نمی تواند نهایت تأسف و تحسّر خود را از نبود موازین شایسته سالاری و حق مداری در اداره امور مملکتی پنهان سازد.

\*\*\*

گلستان سعدی<sup>۱۱</sup> را باید از دریچه ای تازه مورد نقد و بررسی قرار داد. غرق شدن در مباحث زیبایی شناسی کلام و بلاغت و سخنوری شیخ نباید ما را از پرداختن به اصول اندیشگی وی باز دارد؛ چیزی که سرگمندان کمتر مورد توجه قرار گرفته است و با اینکه گلستان قرن ها در مکتب خانه ها باز خوانی و تجزیه و تحلیل شده و کودکان و ادان به حفظ و بازگویی آن گردیده اند و این خط سیر تا دانشکده های ادبیات و علوم انسانی ما نیز تداوم یافته است، اما هنوز جنبه های اجتماعی گری آن مکتوم مانده است. آنچه در این جستار مطرح شد، تلاشی در این راستا بود.

### منابع و پی نوشته ها

۱. فراگوزلو، محمد، «گفتمان تشاهل از زبان جلال الدین محمد»، روزنامه خرداد، ۲ شهریور ۱۳۷۸.
۲. قرآن کریم، سوره تهم، آیه ۲۹، برگردان: عبدالحمید آینی، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۶۹.
۳. حجرات / ۱۲.
۴. نعل / ۱۲۵.
۵. نساء، ۹۴.
۶. اصول کافی، ج ۲، باب هجرت و سوه ظن.
۷. غرر الحکم، ص ۶۹۷.
۸. دیوان حافظ، به اهتمام پرویز ناتل خانلری، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲ (در نعل).
۹. معین، محمد، فرهنگ متوسط فارسی، چاپ هشتم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۱۹۳.
۱۰. پیشین، ج ۱، ص ۱۰۶۷.
۱۱. صدرالمآلهین شیرازی، الشواهد الربوبیه، برگردان: جواد مصلح، چاپ اول، تهران، سروش، ۱۳۶۲، ص ۲۲۳.
۱۲. معین، محمد، مزه سنا و ادب فارسی، ج ۱، ص ۲۷۲، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۷۲.
۱۳. لای، جان، نامه ای در باب تساهل، برگردان: شیرزاد گلشاهی، چاپ اول، تهران، نشر نی، ص ۱۰۸.
۱۴. نهج البلاغه، برگردان: سید جعفر شهیدی، چاپ سوم، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، نامه ۵۳، ص ۳۲۵.
۱۵. پیشین.
۱۶. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، جامع الصغیر، الطبعة الرابعة، القاهرة، دارالکتب العلمیة، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۴.
۱۷. زمر، ۵۳.
۱۸. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، برگردان: محمد پروین گنابادی، چاپ سوم، تهران، علمی، فرهنگی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۶۲.
۱۹. سعدی، مصلح الدین، کلیات سعدی، به اهتمام: محمد علی فروغی، چاپ هفتم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.