

حکمت سیاسی سعدی

(اخلاقی واسطه میان فرادست و فرودست و ادبیت آن)

سیاوش حق جو*

به نوبت اند، ملوک اندر این سپنج سرای کنون که نوبت توست ای ملک به عدل گرای^(۱)

چکیده

در این مقاله پس از معرفی آبخورهای فکری و عقیدتی سعدی، نویسنده و شاعر قرن هفت هجری - که از تأثیرگذارترین سخن‌پردازان ایران است - به جنبه‌ای خاص از آثار وی پرداخته می‌شود. این جنبه عبارت است از روش عام وی در برخورد با قدرتمندان که مبتنی است بر خواستِ تحدید و تعدیل قدرت و در پس آن، ایجاد تحوّل در نگرش و نیّات حکمرایان و در نتیجه اصلاح روابط فرادستان و فرودستان: خداوندگاران و بندگانش. در این نوشته نشان داده می‌شود که سعدی چگونه با یاری گرفتن از شگردهایی، بنا بر انعطاف‌گرایی خویش پیوسته می‌کوشد که از صدور احکام قاطع اخلاقی بپرهیزد و به این طریق در میان فرمانروایان و رعایا بنشیند و معلوم می‌گردد که این «حکیم» چه‌سان این دوگانگی را به وحدت می‌رساند. سپس انعکاس این امر در سخن سعدی بررسی می‌شود و تأثیرگذاری متقابل سیاست و «ادبیت» او آشکار می‌گردد.

واژه‌های کلیدی

قدرت، دوگانگی - واسطگی^(۲)، سنّت، ادبیت، وحدت.

شپوه‌شکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

* استادیار دانشگاه مازندران.

طرح بحث

سعدی، بزرگ شاعر و نویسنده قرن هفتم هجری، همچون فردوسی و حافظ، نیرومندترین تأثیر را بر زبان پارسی نهاده است. آثار او همه جنبه‌های فرهنگ ایرانی - اسلامی را از زهد تا عشق بازتابانیده است، چنانکه از این شهر شعر شورانگیزی شاهدان شکرخند همان‌سان فراگوش می‌آید که یارب یارب پارسایان سبچه بر کف؛ کف افکندن اسب و سوار و غوغا و غبار خلوت عارفان را به هم برنمی‌زند و جلوت و بازار عاشقان را به زیان نمی‌آورد. آری در منظومه او آزر مسیحا همسرایه بزم ناهید است. این است که مردم ما با شعر و نثر او - که خود شعر است - زندگی کرده‌اند: از خردسالی تا سالخوردگی.

و این است که درباره همه چیز می‌توان در کارهای سعدی جستجو کرد و سخن گفت، و گفته‌اند.

ما را سر آن است که در این جستار فقط نکته‌ای را از شیوه سعدی فرا نماییم، شگردی به‌ظاهر مربوط به محتوای سخن، اما در نهایت شاخصه‌ای از شیوه سخن‌سرایی و به اصطلاح، جنبه «ادبیت» آثار او؛ شیوه‌ای که سعدی با آن، برسان نام خویش (= مصلح‌الدین) همچون مصلحی اجتماعی - اخلاقی و در یک کلمه: سیاسی، با حکمرانان عصر خویش و شاید به زعم خود او، با حکمرانان همه عصرها سخن گفته است.

زمینه: آب‌سخورها

۱- سنت: در گام نخست باید به یاد داشت که سعدی مسلمانی است بر مذهب اهل سنت و جماعت و بیش و کم به همان راهی می‌رود که «اشعریان» می‌رفته‌اند: مذهب رایجی که تأیید و حمایت خلیفگان عباسی و سلاطین ترک از آن دژ بر ساخته بوده است تسخیرناپذیر و جاودان‌نمای، دژ پای استوار کرده بر تن و خون شیعیان، معتزلیان و فیلسوفان، این رقیبان به درافکنده از میدان.

این مذهب که البته نظر به خوشداشت عباسیان داشته است، بر این است که امویان، ستمگر و هر چهار خلیفه راشد و عباسیان به «اجماع» مسلمین به حقتد و با آن که

عباسیان نه خلافت، که امارت دارند، ولایت امر از آن ایشان است و فسق آنان باعث خلعتشان از مقام امارت نمی‌شود.^(۳)

این ایدئولوژی بازتابنده تصویر جامعه زمان خود است. در هرم قدرت جوامع مسلمان در قرون میانی، خلیفه و پادشاه در قلّه هرم جای دارد و مردم و البته، نظریه پردازان سیاسی و آگاهان امور ملک و همچنین اخلاق پردازان که خود را خارج از این هرم تصور نمی‌توانند کرد به یقین هرم بی‌رأس را نیز به پندار نمی‌توانند آورد و وجود جامعه‌ای بدون «پادشاه قاهر» را ناممکن می‌دانند.^(۴)

مردمی که به خودی خود سردرگم و وامانده به کار خویشند، بی‌تردید نیازمند به انسان برتری هستند که با خویشتن خویش همه بی‌خودی‌های اینان را جبران کند. (یک تن به جای همه) و این «مردم بالفطره تباهاکار»^(۵) سردرگم را به راهی که خود می‌خواهد ببرد؛ و اگر ستمی هم می‌کند، باری ستم او بی‌زیان‌تر است تا جور رعایا:

«سلطان خلیفه خدای است، هیبت او چنان باید که چون

رعیت او را از دور ببینند نیارند برخاستن... جور سلطان

فی‌المثل صد سال، چندان زیان ندارد که یک ساله جور

رعیت بر یکدیگر».^(۶)

جامعه بی‌قهر و غلبه، جامعه‌ای است آشفته و بی‌امنیت و این امنیت و آرامش را «عدل» برقرار می‌کند و عدل چیزی نیست جز آنچه پادشاه برای مردم بخواهد: «هرچه آن خسرو کند شیرین بود» و رضای خالق نیز در همین است چه از طریق این عدل به مردم خوشی رسد چه ناخوشی، در صورت نخست پادشاه دست رحمت خداست و در صورت دوم دست غضب او، غضب بر رعایای ستمکاره^(۷). در هر صورت اعمال این عدل جز با قهر و غلبه ممکن نیست.

در این تفکر، اگر از عدل فلان خلیفه یا سلطان سخن گویند، منظور دقت و سواس آمیزی است که به وی در تمشیت امور ملک نسبت داده می‌شود که بنا بر آن ادعا می‌گردد که در زمان وی هر چیزی سر جای خود قرار گرفته است و این البته جز به قاطعیت ممکن نبوده است. پیشوایی که اطاعت او فریضه است و مردم همان را می‌خواهند (یا باید بخواهند) که او می‌خواهد، نرمی و انعطاف در کار او امری بی‌معنی است زیرا نزاع او با خصم، کشاکش میان مراتب متفاوت حق نیست که لازم باشد که برای حفظ

حکمت سیاسی سعدی(اخلاقی واسطه میان فرادست و فرودست و ادبیت آن)..... ۱۰۰

هر دو، مرزها و حدود تغییرپذیر و تفسیربردار منعطف در احکام سیاسی - اجتماعی و اخلاقی قرار داد بلکه کشاکش میان «حق» و «ناحق» است. پس عدالت جز به صورت قاطع چهره نمی‌نماید و خطی مفروض که جنبش «سوط» (تازیانه) خلیفه در فضای این حکومت و بر فراز سر اُمّت می‌کشد، نشانه تأکیدی است که بر کلمه عدل او برجای می‌ماند و آن را مضبوط می‌کند؛ عدل بی‌تازیانه بی‌معنی است.

۲- عرفان: در مقابل استیلا «من برتر» جای گرفته بر قلّه هرم، بر همه «من»های بی‌خویش که بدنه اجتماع را می‌سازند، این استیلا چاره‌ناپذیر محتوم مؤید؛ مکتب عشق و مهرورزی قرار دارد؛ مکتبی که آشکارا عشق را شرط آدمیت می‌داند:

« : . : »^(۸)

عشق آدمیت است گر این ذوق در تو نیست هم‌شرکتی به خوردن و خفتن دواب را^(۹)

در این دبستان، آدمی می‌آموزد که به همه چیز مهر باید ورزید که همه چیز صنع آن مهربان است: «عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست.»
یکی از طرقی که عرفان با آن فقر و جودی انسان را در چنان جوامعی به توانگری معنوی بدل می‌کند، همین عشق است:

بنازم به بزم محبت که آنجا گدایی به شاهی مقابل نشیند

عشق در عرفان گاه یکی از منازل سلوک الی‌الله است، چنانکه در منطق‌الطیر عطار وادی دوم است و گاه - بویژه در کتب نظری عرفان - معادل «وجود» است در فلسفه. پس به این اعتبار، موجود یعنی عاشق و از آنجا که اصل و حقیقت وجود ذات حق است پس عاشق حقیقی نیز خود اوست:^(۱۰)

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست خیال آب و گل در ره بهانه

و انسان آیینۀ تمام‌نمای الهی است^(۱۱) و اوست که «امانت» الهی را در جایی که هیچ پدیده‌ای را یارای برگرفتن آن نبوده، برگرفته؛ این امانت در تفسیر عرفا، همانا عشق است: رازی میان خداوند و انسان، عشق از گونه‌ای که هیچ مخلوق دیگری را بدان راه نیست.^(۱۲) پس انسان در میان جمله «مظاهر» و «مجالی» پرتو دوست، دوست‌دارنده‌ترین

و دوست‌داشته‌ترین مظهر است. اگر چه این عشق به تعبیر عرفا نتیجه نظر‌فنایی حق است به مرآت خویشتن (یعنی حق انسان را به این اعتبار دوست می‌دارد که خود را در او باز می‌بیند) باز در عمل چیزی از بهانه نازنین بودن و دوست‌داشتگی و دوست‌داشتنی بودن آدمی کم نمی‌شود و شاید هم از این جاست که عرفا با همه سیادت‌ی که در بسیاری از دورانها داشته‌اند، از اکرام و حرمت‌داشتن افراد وضع اجتماع فروگذار نمی‌کرده‌اند، چه در نظر آنان «انسان بماهو انسان» شریف است، جان اوست که شرافت دارد و این شرافت معلول آن نظر خاصی است که حق به وی دارد: آفتابی که بر کاخ و کوخ، یکسان فرو می‌افتد.

در نظر اهل عرفان همه پدیده‌ها به خودی خویش غرق ذات حق و فانی در اویند،^(۱۳) به عبارت دیگر از آنجا که موجودی جز حق وجود ندارد باقی ذات - به مراتب خویش- حکم ظل و رقیقه و متنزل اصل حقیقت وجود را دارند.^(۱۴) در نهایت و به زبان ساده، فقط او حقیقت است و ما سوی همه باطل، فقط او وجود است و غیر او همه عدم.^(۱۵) عارفان کلمه توحید را نیز همین‌گونه تفسیر می‌کنند؛ از دید آنان «لا اله الا الله» معنایی جز «لا هو الا هو»^(۱۶) ندارد زیرا اصولاً غیری در جنب ذات حق نیست که مظان الوهیت باشد یا نباشد. پس محتاج و غنی همه فقیر درگاه الهی‌اند به اعتبار وجهه ذاتی خویش که عین فقر و عدم است و معشوق حقتد به اعتبار وجهه الهی‌یی که در هر آفریده‌ای به لحاظ وجودی هست.^(۱۷) خلاصه این که خدا خود عاشق و خود معشوق است:

نبندی طرف وصل از حسن شاهی که با خود عشق بازد جاودانه^(۱۸)

زیرا در آیین وجود آفریدگان، پرتو ذات خویش را بازمی‌یابد و حقیقت وجودی هر آفریده نیز چیزی جز تجلی الهی نیست. در نهایت جمله مراتب دنیوی و آنچه بشر به خویش بر بسته است، از این دید، جز حجابی بر آن حقیقت انسانی که پرتو الهی است، نیست: «آنان که غنی‌ترند محتاج‌ترند.»

پس در یک کلمه این مراتب همه باطل است و در نتیجه تفریق و تجرید این مراتب و ظواهر همانا جوهر ذات انسانی باقی می‌ماند که همه در آن مشترک و برابرند. از این جاست که عارفان بزرگ و قعی به دستگاه سلطانی نمی‌نهادند و حساب خود را از آنان جدا کرده و به واقع خود دستگاهی دیگر در برابر دستگاه آنان برافراشته بوده‌اند.

حکمت سیاسی سعدی (اخلاقی واسطه میان فرادست و فرودست و ادبیت آن) ۱۰۲

آنان در اصل زمین و آسمان را بین خود و اصحاب دنیا تقسیم کرده بوده‌اند: زمین از آن دنیاییان و آسمان از آن روحانیان، اما ناگزیر، در عمل، استیلای ملکی و ناسوتی نیز داشته‌اند که حدّ نهایی آن تشکیل حکومت‌هایی چون صفویّه است: آمیزه‌ای از شاه و پیر.

چاره‌سازی سعدی

راه سعدی در این میان کدام است؟

او در میان فشار و سنگوارگی آن مکتب که خلیفه و سلطان را بر دوش مردمان چیره کرده و کشش و ناگزیری این طریقت که عشق را مایه و پایه هستی می‌داند و شعله مهر و آدمیت را در این سنگستان سرد آدمی خواران برمی‌خواهد افروخت، چه کند؟

اگر به یکباره برآیین دین‌ورزان در خدمت قدرت، بر باطل صحّه گذارد، آن نیمه وجودی خویش را که پرورده عرفان است نادیده انگاشته و اگر یکسره در پی ندای عرفان، مست و مدهوش، بی‌اعتنا و گرم‌رو، پشت به دنیا کند، یا حداقل دستگاهی دیگر برپا دارد آموزه‌های مذهب خویش را که طبق آن: مؤمن باید به اعتبار اهل سنت و جماعت بودن، پشت به «سواد اعظم» و متن جامعه نکند و مطیع اجماع مسلمین باشد، به کناری افکنده است.

ظاهراً او راهی میانه را برمی‌گزیند. با نگاهی حتی گذرا به بوستان و گلستان سعدی درمی‌توان یافت که این «مصلح‌الدین» نه سرِ شور و آشوب و انقلاب که رای اصلاح و اعتدال و به تسامح فرا خواندن حکمرانان را دارد.

بعضی از سفارشهای مصلحت‌بینانه سعدی به حکمرانان در چگونگی برافکندن دشمن، که گوهر آن از این تمثیل فرا می‌تابد:

«سرِ مار به دست دشمن بکوب که از اِحْدَى الْحَسَنَيْنِ
[= یکی از دو خوبی] خالی نباشد: اگر این غالب آمد،
مار کشتی و گر آن، از دشمن رستی.»^(۱۹)

گویا سخن سیاستمداری زیرک و کارکشته است؛ و نیز قاطعانه از لزوم کشتن فتنه‌انگیزان سخن گفتن؛^(۲۰) و نوشتن رساله « - با آنکه در آن بدسگالی

و تیره‌روانی نمی‌توان یافت - و در نهایت به تعبیر قرآن «گراییدن به ستمگران»،^(۲۱) باعث شده است این گمان به میان آید که سعدی یک «ماکیاولی» ایرانی است.^(۲۲) اما با مطالعه دیگر بخشهای دو کتاب بوستان و گلستان و نیز درنگ بر همان باب نخست هر دو کتاب که در گلستان با عنوان «در سیرت پادشاهان» و در بوستان با عنوان «در عدل و تدبیر و رای» دربردارنده مهم‌ترین نظریات سیاسی سعدی هستند، می‌توان دریافت که سعدی خواسته‌است پس از معلوم کردن و پذیرفتن جایگاه خود در جامعه به عنوان یک «مطیع» و ابراز قبول این که وجود اجتماعی او در شبکه‌ای که قدرت تعیین می‌کند معنی دارد، از درون همین شبکه هرم‌وار که قلّه آن پادشاه است و قاعده آن رعیت، به اصلاح پندار و کردار شاهان بپردازد. او اطاعت و ارتباط خود را چنین باز می‌نماید که مثلاً در دیباچه گلستان به سنت غالب مصنفان مرتبط به دستگاه حکومت - و نه عرفا و حکما - پس از سپاس خدا و ستایش رسول و آل او به مدح و ثنای اتابک شیراز، ابوبکر بن سعد بن زنگی، می‌پردازد این خود نشان از آن دارد که او ساختار هرم قدرت را پذیرفته یا وانمود می‌کند پذیرفته است؛ باری داستان یکی است. پادشاهان در قلّه هرم جای دارند و در این دو کتاب نیز بر صدر نشسته‌اند. اما سعدی پس از تثبیت این ارتباط، پرده از چهره اصلاح‌گر و ناصح خویش با یاد کرد نیکویی‌های «ملوک ماضی»^(۲۳) برمی‌گیرد و در واقع به حکام زمان نیکی می‌آموزد و نیز با ذکر خطاهای آنان، اینان را از دژ کرداری باز می‌دارد. او خود را شورشی باز نمی‌نماید. سعدی با آن که در بوستان با پادشاه زمان صریح است و می‌گوید:

سرمدحت پادشاهان نبود ...	مرا طبع از این نوع خواهان نبود
دگر هرچه گویم فسانه‌ست و باد	جهان آفرین بر تو رحمت کناد
که توفیق خیرت بود بر مزید ^(۲۴)	همینت بس از کردگار مجید

و به مصداق «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» با خطاب به خود در واقع پادشاه را متذکر می‌کند که:

اگر صدق داری بیار و بیا	به راه تکلف مرو سعدیا
تو حقگوی و خسرو حقایق شنو	تو منزل‌شناسی و شه راهرو

حکمت سیاسی سعدی (اخلاقی واسطه میان فرادست و فرودست و ادبیت آن) ۱۰۴

چه حاجت که نه کرسی آسمان نهی زیر پای قزل ارسلان
مگو پای عزت بر افلاک نه بگو روی اخلاص برخاک نه^(۲۵)

و با وجود این که در قصاید چنین می‌سرایید:

به نوبت‌اند ملوک اندرین سپنج‌سرای کنون که نوبت توست ای ملک به عدل گرای^(۲۶)

بس بگردید و بگردد روزگار دل به دنیا در نیندد هوشیار...
این که در شهنامه‌ها آورده‌اند رستم و رویینه‌تن اسفندیار
تا بدانند این خداوندان ملک کز بسی خلق است دنیا یادگار^(۲۷)

اما باز شاه - مخاطب را با فرض انتساب به عدل و رعیت‌نوازی، ستایشهای بلند بالا می‌کند؛ و به خصوص در گلستان، در دیباچه آن، لحنش بسیار فروتنانه و افتاده است، لحنی که در بوستان و قصاید شنیده نمی‌شود. شاید از خود بتوان پرسید که آیا سعدی در فاصله یک‌سال میان سرایش بوستان (۶۵۵ هـ. و نگارش گلستان (۶۵۶ هـ. (آموخته است که لحن کلام با پادشاهان را دگر کند؟ یا این که وزن و حال و هوای بوستان، نوعی صراحت به سخن او می‌بخشد؟ چه مایه فرق هست میان این سخن:

«اما به اعتماد سعت اخلاق بزرگان که چشم از
عوایب زبردستان بپوشند و در افشای جرایم
کهتران نکوشند، کلمه‌ای چند به طریق اختصار...
در این کتاب درج کردیم»^(۲۸)

و این سخن: (خطاب به اتابک)

هم از بخت فرخنده فرجام توست که تاریخ سعدی در ایام توست^(۲۹)

و چگونه طرف قیاس تواند بود این کلام:

«در نظر اعیان حضرت خداوندی عزّ نصره که
مجمع اهل دل است و مرکز علمای متبحر اگر

در سیاحت سخن دلیری کنم شوخی کرده باشم
و بضاعت به حضرت عزیز آورده»^(۳۰)

با این کلام:

به دل گفتم از مصر قند آورند بر دوستان ارمغانی بگرد
مرا گر تهی بود از آن قند دست سخنهای شیرین تر از قند هست^(۳۱)
سعدی خواهان سرنگونی تخت و تاجی نیست، حتی تصریح نمی‌کند که ساختار
این هرم از بنیاد تباہ است که لازم باشد «طرحی نو» درافکنده شود. وی در پی یافتن
یا ساختن مدینه فاضله، آرمان شهر حکیمان، نیست؛^(۳۲) آرمان شهر او همان شیراز
است اگر پلیدی از روی بزداید. در این آرمان شهر حکیم شاه نیست بلکه شاه اهل
حکمت است و نازش شاعر به دوران او نیز از همین روست که اتابک عادل است:

سزد گر به دورش بنام چنان که سید به دوران نوشین روان

پادشاهی که سطوت، دیانت و عدالت را در خود جمع کرده است:

جهانبان دین پرور دادگر...

در ایام عدل تو ای شهریار ندارد شکایت کس از روزگار
به عهد تو می‌بینم آرام خلق پس از تو ندانم سرانجام خلق^(۳۳)

او شاهی را به عدالت می‌ستاید که شاید با درگذشتن او ایام عدل و رفاه شیراز
نیز سپری شود،^(۳۴) پس مدینه فاضله‌ای در کار نیست؛ و فقط فاضلی بر مدینه حکم
می‌راند، چه در آرمان شهر چنان همه چیز به سمت حکمت و حکیمانه زیستن جهت
یافته است که بر آن جز حکیم حکومت نتواند کرد: شاه - حکیم در این جا نیز تبلور
و تبرُّز جوهر جامعه است. اما شیراز و شیرازها را قهرمانی می‌باید که سعدی آن را
در چهره اتابک ابوبکر باز می‌بیند.

نگرانی و بیم سعدی بر از میان رفتن همه چیز، منعکس کننده اضطراب پایه‌های
آرمان شهر اوست و اگر شاعر همه چیز را تمام شده و عدالت را سرانجام یافته می‌دید
پس برای چیست و از کجاست این همه فریاد عدالت‌خواهی و استغاثه ضعیفان در این

کتاب؟ شاید سعدی بنیان وضع موجود را پذیرفته بوده است، چه از او توقع انقلابی بودن نمی‌توان داشت، اما هم از درون آنچه بوده است و به ناحق می‌گذشته، به کاری برخاسته است. این همان حکمت چاره‌ساز سعدی است که حکیم می‌کوشد تا خضروار در ظلمت شب یلدای صحبت حکام خورشید را باز یابد و نور از آن جوید: عملی متناقض‌نما.

پرهیز از جزمیت در اخلاق

چاره‌گری سعدی چنین است که بدون قرار دادن اصلی جزمی و قانون‌وار یا بدون فلسفه‌پردازی اخلاقی (از آن دست که اندیشمند معاصر او، نصیرالدین طوسی کرده‌است) مخاطب یا مخاطبان خود را موعظه یا تنقید می‌کند. تفاوت کار او با اخلاقی‌نویسان و نظریه‌پردازانی چون خواجه نصیر در این است که خواجه و امثال او با اقتباس از اخلاق ارسطویی برای هر یک از خویها طرفین افراط و تفریط قائل شده و پس از نقد این دو سوی، میانه آنها یعنی حد اعتدال را «خیرالامور» دانسته و در مجموع اخلاقی را سفارش کرده‌اند که آدمی را از هرگونه شر و شور یا ترک و زهد باز می‌دارد و طرح زندگانی‌ای آرام و میانه‌رو را تقدیم انسان می‌کنند. ولی اخلاق سعدی علاوه بر دعوت به اعتدال به اموری نیز فرا می‌خواند که همه ارزش و زیبایی آنها به چیرگی جنبه افراط بر آنهاست: عشق و ایثار. عشق سعدی نه فقط نیازی اجتماعی و از آن بالاتر، نه صرفاً عملی مبتنی بر فضیلت‌های همپایه - از آن دست که ارسطو بررسی کرده و برگزیده است -^(۳۵) که قربانگاهی است بایسته در انتهای سلوک هر آن کس که شایستگی آن را دارد:

شبی یاد دارم که چشمم نخفت	شنیدم که پروانه با شمع گفت
که من عاشقم گر بسوزم رواست	تو را گریه و سوز باری چراست
بگفت ای هوادار مسکین من	برفت انگین جان شیرین من
چو شیرینی از من به در می‌رود	چو فرهادم آتش به سر می‌رود
تو بگریزی از پیش یک شعله خام	من استاده‌ام تا بسوزم تمام
همه شب در این گفتگو بود شمع	به دیدار او وقت اصحاب جمع
نرفته ز شب همچنان بهره‌ای	که ناگه بکشتش پریچهره‌ای
همی گفت و می‌رفت دودش به سر	که این است پایان عشق ای پسر ^(۳۶)

بی آن که بخواهیم متعرض بحث حقایق و لزوم یا بطلان و ناسزاواری افراط برای تداوم زندگانی بشری شویم، می‌پرسیم که آیا این چیزی جز افراط است؟ شاید این گمان به میان آید که امر به افراط خود جزمیت در احکام اخلاقی است؛ حال آن که مدعی این مقاله خلاف این است. آری ظاهر امر چنین است ولی در واقع سعدی به چنین افراطهایی در حوزه اخلاق عمومی توصیه نمی‌کند زیرا اگر برآستی همه آحاد جامعه فقط یک آرمان داشته باشند و بخواهند به همان سادگی شمع به آن نائل شوند نظام اجتماعی مختل می‌گردد و دیگر جامعه‌ای در کار نخواهد بود که «آحاد»ی داشته باشد تا به یکدیگر عشق بورزند و برای هم جان بفشاندند. پس این امور (اگر نگوییم فرا اخلاقی) بالاتر از اخلاق عمومی است و هر کسی را بدان راه نیست. در ایثار نیز چنین است که در میان صف رنگارنگ امیران بوستان و گلستان فقط یک عمر بن عبدالعزیز وجود دارد که سعدی با ترسیم خطوط شخصیت و ذکر شمایل او یک منبع نیرو برای آن دیگران - که البته هرگز به درجه انسان‌دوستی و ایثار او نخواهند رسید و توقع هم نیست که برسند - تعبیه می‌کند. از آن دیگران فقط توقع «خیری» می‌رود و همان اندک کافی است:

خیری کن ای فلان و غنیمت شمار عمر زان پیشتر که بانگ برآید فلان نماند^(۳۷)

و حتی اگر شر نرسانند خود غنیمتی است! ولی برای آنکه خیری کنند یا لااقل شر نرسانند باید الگویی از گونه «انسان برتر» داشته باشند تا بعضی شئون سیاست آنها «رقیقه»ای از معنویت سیاست چنان کسی باشد.

از دیگر مصادیق پرهیز سعدی از جزمیت در اخلاق، در نظر گرفتن دو سوی قضیه سیاست است. با این روش بی آن که به حق‌داری حاکم خدشه وارد شود، رعیت هم از حق بهره‌مند خواهد بود. این است که اگر در باب اول دو کتاب خطاب و عتاب با پادشاهان است و پیوسته ایشان‌اند که موعظه به رعیت‌نوازی می‌شوند، در ابواب دیگر رعایا نیز پند اطاعت و قناعت می‌شنوند. اما با این حال به نظر می‌رسد که سعدی بیشتر تمایل دارد که حق را به رعایا بدهد و اگر در چنان جامعه‌ای که حق را قدرت تعیین می‌کند،

حکمت سیاسی سعدی (اخلاقی واسطه میان فرادست و فرودست و ادبیت آن) ۱۰۸

سخن از حق نتوان گفت، باری می‌توان به قدرتمندان توصیه کرد که از سر لطف و فضل جانب ضعیفان را نگاه دارند که اگر چنین نکنند بنیان خود را برانداخته‌اند:

برو پاس درویش محتاج دار که شاه از رعیت بود تاج‌دار^(۳۸)

پادشاه برای پادشاهی نیاز به رعایا دارد و رعایای بی‌پناه سر در نابودی‌اند؛ پس باید آنها را پاس داشت تا به بهانه بقای پادشاهی، آنان نیز گذران زندگی کنند و حتی اگر شاه برای حفظ آنان در معرض هلاک افتد چه باک؟!

«یکی را از ملوک مرضی هایل بود... طایفه حکمای یونان متفق شدند که مرین درد را دوابی نیست مگر زهره آدمی به چندین صفت موصوف بفرمود که طلب‌کردن، پسری یافتند... پدرش را و مادرش را بخواند و به نعمت بی‌کران خشنود گردانیدند و قاضی فتوی داد که خون یکی از رعیت ریختن سلامت پادشه را روا باشد. جلاّد قصد کرد پسر سر سوی آسمان برآورد و تبسّم کرد. ملک پرسیدش که در این حالت چه جای خندیدن است؟ گفت: ناز فرزندان بر پدران و مادران باشد و دعوی پیش قاضی برند و داد از پادشه خواهند؛ اکنون پدر و مادر به علت حطام دنیا مرا به خون در سپردند و قاضی به کشتن فتوی داد و سلطان مصالح خویش اندر هلاک من همی بیند، به جز خدای عزوجل پناهی نمی‌بینم...»

اما اگر سلطان بر چنین رعایایی ببخشاید خدای نیز بر او رحم خواهد کرد:

«سلطان را دل ازین سخن به هم برآمد و... گفت هلاک من اولی‌تر است از خون بی‌گناهی ریختن... گویند هم در آن هفته شفا یافت:»

زیر پایت گر بدانی حال مور همچو حال توست زیر پای پیل^(۳۹)
پس به طور خلاصه:

جامعه هر می است که حتماً باید در رأس آن فرمانروایی باشد؛ میان این رأس و تنه هرم و در نهایت قاعده آن بذاته تضاد و تقابل است چه رأس بودن منافی تنه یا قاعده‌بودن است و به عکس؛ طبق گرایش فطری انسان به استعلا و تساوق حیات

و قدرت، همه آحاد این هرم تمایل ذاتی به قدرت دارند و آگاهانه یا ناآگاه می‌کوشند تا قدرتمند شوند یعنی با وضع موجود خود درافتند تا به وضع برتر رسند؛ در نتیجه آن که در رأس است پیوسته در شرف سقوط است و باید با همه وجود از قدرت خود محافظت کند و این در عمل منجر به فساد قدرت می‌شود که مصداق آن رعیت آزاری است، رعیت نیز بر این وضع برمی‌شورد و این هم منجر به انهدام جامعه می‌شود. پس در این میان عامل و واسطه‌ای باید که با اقدام به دوگانگی - واسطگی از میان بی‌قانونی قانون قدرت و استعلا، اصولی منعطف و حدودی متغیر اما با فروعی متافیزیکی که ضامن قدسیت و در نهایت عملی شدن و بقای آن اصول و حدود باشد بیرون آورد و در میان خدایگان و بنده قرار دهد تا این «مقابله» به هم نشینند و فتنه برخیزد.

حق حیات

حتی رعایایی هستند که طبق قانون و عرف، در موردی خاص به ظاهر حقی ندارند؛ اما با روش سعدی آنها نیز بهره‌ای از حق می‌برند. این نه حق قانونی و عرفی آنهاست که حق حیاتشان است؛ آنها به اعتبار حی و موجود بودن حق دارند. این است که سعدی در حکایت «شیادی که گیسوان بافت» آشکارا به پادشاه می‌گوید که این شیادیه‌ها را تحمل کن که زندگی همین است.^(۴۰) و بی‌گمان اگر این شیاد از طبقات فرودست جامعه نمی‌بود، شاعر چنین جانب او را نمی‌گرفت زیرا هم اوست که در « بارها شاه را پند می‌دهد که بدان را بر مردم چیره نکند و حتی «مشرف نهانی» بر «ارکان دولت» گمارد تا احوالشان تمام بر او آشکار باشد؛^(۴۱) یعنی هیچ تسامحی را در این مورد بر شاه روا نمی‌داند. و یا داستان سلطانی را باز می‌گوید که به چنان خردمندی‌ای دست یازیده که پذیرش مرگ را بر خود هموار می‌کند تا مبادا خون بی‌گناهی برای زندگی او ریخته شود.^(۴۲) و یا قصه مجرمی را برمی‌خواند که ملک را سقط می‌گفته است و ملک با آن که می‌دانسته که دشنامش می‌گوید ترجیح می‌داده که خلاف آن را بدو گزارش دهند تا موجبات بخشایش وی فراهم شود.^(۴۳)

حکمت سیاسی سعدی(اخلاقی واسطه میان فرادست و فرودست و ادبیت آن)..... ۱۱۰

وقتی موری آن‌چنان از حق حیات طبیعی خود بهره‌مند است که بزرگترین عارف زمانه چون نادانسته در انبان گندم از آشیانش دور می‌کند، بر خود بایسته می‌بیند که به مأوای خودش باز آورد تا از جایش پراکنده نکرده باشد،^(۴۴) حال آدمیان معلوم است.

اصالت قدرت / اعتباری بودن قدرت

سعدی وانمود می‌کند که قدرت، حقیقت است: شاه البته بحق قدرتمند است و نظام اجتماعی بی این قدرت مختل و مغشوش خواهد بود.^(۴۵) اما از درون این فرض، همین فرض و نه فرضی دیگر، این اصل را به در می‌کشد که: قدرت بشر بی‌حقیقت است و اعتباری! زیرا اگر قدرت حقیقت باشد پس قدرتمندترین قدرتمندان بحق‌ترین آنهاست و آن خداست، خصوص این که قدرت او بی‌زوال است. در نتیجه شاهان نباید آسوده‌خاطر باشند و باید بکوشند تا به خویشکاری خود که عدالت است عمل کنند و حاصل هم حمایت رعایا از ایشان است (می‌بینیم که پند یک‌سویه نمی‌سراید). شاهی که به راز این تقابل به وحدت انجامیده رسد، شاه - فرزانه‌ای است روشندل و نیکبخت.^(۴۶) باز هم حکیم واسطه میان این دو قطب ناسازوار و به یک باره متضاد و متقابل است تا میان آن دو پیوستگی و همنشینی ایجاد کند.

انعکاس سیاست در ادبیت

منظور از این عنوان، فقط انعکاس مستقیم امور اجتماعی در سخن یعنی «رنالیسم» نیست؛ زیرا قالب حکایات بوستان و گلستان چنین‌اند؛ بلکه منظور دخالت اندیشه و آرمان سیاسی در تکوین شکل ادبی هم هست. چنان که گفتیم سعدی با دوگانگی - واسطگی غالباً نصایح خود را قرین انعطاف می‌کند تا می‌آید اصولی جزمی و در نتیجه شکننده را توصیه کرده باشد؛ از جمله این که به‌طور غیرمستقیم خطاب و عتاب می‌کند. اما در مقایسه با ابداع شکل ادبی و بدعت در نوع، این روش بسی مستقیم است. دو نمونه بدعت‌آمیز کارهای سعدی، یکی «جدال سعدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی»^(۴۷) است و آن دیگری مشارکت شاه و درویش است در ساختن یک رباعی.^(۴۸)

ابتدا به حکایت جدال می‌پردازیم. این حکایت یکی از بلندترین دو حکایت در گلستان است.^(۴۹) داستان چنین است که سعدی از زبان خود حکایت می‌کند که: مردی درویش صورت را دیدم که در محفلِ نَمُ توانگران می‌کرد و من - که «پروردهٔ نعمت» آنانم - به دفاع برخاستم. مجادله بالا گرفت و به منازعه پیوست. پس ماجرا به قاضی بردیم و او میانه را گرفت و حق را به جانب هر دو داد، ضمن این که بدی هر دو طایفه را نیز برشمرد. آنگاه من و درویش آشتی کردیم.

شگفت این است که سعدی هر چه سخن سرد داشته از زبان درویش بر ساخته خود نثار توانگران کرده است. شاید گمان برند که سعدی فقط راوی این گفته‌هاست، آری شاید، اما چرا چنین گستاخ‌وار بر خود روا داشته است که با آن نمک‌خواری بر خوان توانگران اصلاً چنین حکایتی بسازد که اگر نقد درویشان است، آن توانگران نیز هست و دیگر این که - اگر چه از زبان خصم - با این طایفه درشتی کند؟ این را چگونه بر تافته و باز گفته است؟ معلوم می‌شود که به این بهانه خواسته است که حرف دل ضعفا را با همهٔ تندى و درشتی‌اش به گوش اقویا برساند، یعنی سخنگوی فرودستان باشد. آیا آن دشنامها که بر زبان مدعی می‌رود نمی‌تواند حاکی از احساس شاعر در برابر نخوت و تباهی توانگران باشد؟

در این حکایت دو بدعت ادبی هست:

۱- در اینجا با دو سعدی رو به رو هستیم؛ نخست سعدیِ راوی و دوم سعدیِ قاضی که دانای کل حکایت نیز هم اوست. سعدی حقیقی، قاضی است زیرا سخن نهایی را که بالاتر از «حدقیاس» راوی و درویش است او می‌گوید. اگر سعدی نخست، سعدی حقیقی می‌بود به یقین نمی‌بایست در پایان سخن محکوم قاضی شود و چنین حکایت طولی را صرف ذکر خطاهای اندیشه‌ای خود کند؛ و دیگر این که بین راوی و آن سعدی معروف که پیوسته جانب ضعفا را می‌گیرد و اقویا را به رفق و مدارا و سهل‌گیری با آنان می‌خواند، تناقض خواهد بود؛ سعدی‌ای که اعتراف حلقه‌به‌گوش درویشان بودن را بر زبان شهزادگان می‌گذارد.^(۵۰)

۲- دیگر این که سعدی میان دو فرض کاملاً متقابل وفاق برقرار می‌کند. قهرمان این حکایت کیست؟ البته قاضی است. پس دو ناقهرمان؛ یعنی راوی و درویش که در طول حکایت هیچ نقطهٔ مشترکی ندارند جز بدزبانی و افراط و یک‌جانبه‌نگری، در نهایت

در قاضی حلّ و مستحیل می‌شوند. پنداری قاضی حدّ وسط و نقطه اعتدال این طرفین افراط و تفریط است که از او جدا مانده و به بیراهه رفته‌اند و این گسست میان دو پهلوئی یک «شکل»، حاصلی جز آشکارشدن تضاد و در نتیجه نزاع و کشمکش ندارد و این دو سوی زمانی به آرامش می‌رسند که در آن «شکل واحد» به وحدت رسند.

این طرح واره‌ای از جامعه است با دو قطب متضاد که هر کدام مکمل دیگری است اما ناخواسته و به غلط، بود خود را مساوق نابود دیگری می‌انگارد. این دو اگر به حدّی جامع رسند وحدت از دست داده خود را باز خواهند یافت.

حکایت دوم متضمن تعاون ادبی درویش و شاه است و این از غرایب است؛ زیرا آن شعر مشترکی که این دو می‌سرایند، رباعی است - که فشرده‌ترین شکل رایج ادبی در ایران است.^(۵۱) در این شکل غالباً شعر به یک سوی حرکت می‌کند و حرکت آن در مصراع چهارم به پایان می‌رسد؛ آن سه مصراع نخست کم و بیش مقدمه پدیدار شدن این آخرین را فراهم می‌آورند. پس باید سراینده رباعی یک تن، یک اندیشه باشد تا شعر یکسویه با انسجام خلل‌ناپذیر خود هستی یابد. اما سعدی دو قطب متقابل را در سرودن آن شرکت داده است:

«یکی از ملوک را شنیدم که شبی در عشرت روز کرده بود و در پایان مستی همی گفت:

ما را به جهان خوشتر از این یکدم نیست
کز نیک و بد اندیشه و از کس غم نیست

درویشی به سرما برون خفته بود و گفت:

ای آن که به اقبال تو در عالم نیست
گیرم که غمت نیست، غم ما هم نیست؟!...»^(۵۲)

اختر هر طبقه‌ای در فلک خودگردان است، باشد؛ آنها را در سخن فراهم می‌نشانند تا منظومه‌ای تمام بسازد و نشان دهد که در جامعه نیز محتاج و غنی با هم در کار

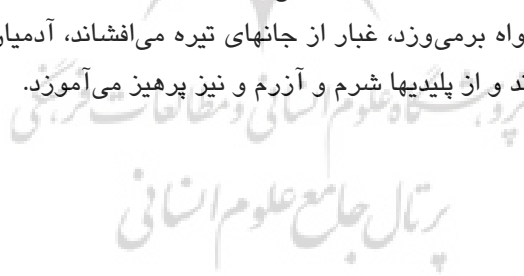
سرودن شعر زندگی‌اند که هر کدام لب از سرودن فرو بندد، این شعر ناتمام خواهد ماند.

این طرز فکر ظاهراً مناسب‌ترین و آخرین راه حل برای نزدیک شدن به عدل بوده است، آن‌هم در عقیده نظریه‌پردازانی که حوزه فعالیت آنان چیزی آن‌سوی سنت نمی‌توانسته است باشد.

نتیجه

سعدی سیاستمداری است که سیاست خود را از درون نظام موجود قدرت، با دیدی عرفانی - اجتماعی بیرون کشیده است. او می‌کوشد تا ارتباط خود را با سیاست جاری جامعه‌اش حفظ کند و جایگاه اجتماعی خویش را نگاه دارد و آن عبارت است از واسطگی اخلاقی میان دو قطب متقابل جامعه: فرادستان و فرودستان. وی برای انجام این خویشکاری از اصل انعطاف بهره می‌برد که منجر به دوگانه‌گویی او می‌شود؛ یعنی متناوباً به نمایندگی هر سوی با آن سوی دیگر سخن می‌گوید. سعدی هر دو طرف را علی‌رغم تقابلشان مکمل یکدیگر می‌داند و از این رهگذر شکل منسجم اصلاح شده اجتماع خود را طراحی و پیشنهاد می‌کند.

او برای نشان دادن تحقق‌پذیری این روند، در شکل‌های ادبی نیز بدعت می‌ورزد تا آنها را از تک‌گویی رها سازد. در نصایح سعدی همواره «آن دیگری» نیز در میان است و به این طریق در نظام فکری او کسی برجای نمی‌ماند که بهره‌ای از حق نبرده باشد؛ زیرا حق حیات میان همگان برابر است. او همچون عارفان بزرگ دستگاه‌دار خانقاه خود را رو به روی کاخ شاهان بر نمی‌افرازد بلکه میان دژ قدرت همچون روحی نیکخواه برمی‌وزد، غبار از جانهای تیره می‌افشاند، آدمیان را به حال خویشتن نگران می‌کند و از پلیدیها شرم و آزر و نیز پرهیز می‌آموزد.



پی‌نوشتها

- ۱- شیخ مصلح‌الدین سعدی، کلیات، به اهتمام محمدعلی فروغی، امیرکبیر، چاپ ششم، تهران، ۱۳۶۶، ص ۷۴۵.
- ۲- این ترکیب برنهادۀ نگارندۀ مقاله می‌باشد.
- ۳- سعدالدین تفتازانی، شرح العقائد تحقیق احمد حجازی سقا، مصر، ۱۴۰۸ هـ ۱۹۸۷ م، ص ۹۵ و ۹۸ و نیز ر.ک: ا. پ. پطروشفسکی، اسلام در ایران، توضیحات محمدرضا حکیمی، بی‌جا، بی‌تا، ص ۴۷۰.
- ۴- ابراهیم باستانی پاریزی، آفتابۀ زرین فرشتگان، خرم، قم، ۱۳۷۷، ص ۲۳۴، نیز ر.ک: حسن قاضی مرادی، استبداد در ایران، اختران، تهران، ۱۳۸۰، ص ۲۹.
- ۵- قاضی مرادی، پیشین، ص ۳۰ به نقل از: غزالی، ، تصحیح همایی، انجمن آثار ملی، تهران، بی‌تا، ص ۱۳۱-۱۳۲.
- ۶- پیشین، ص ۲۹ به نقل از غزالی، همان.
- ۷- پیشین، ص ۳۲.
- ۸- محمد بهاری همدانی (...)، تذکر المتقین، نور فاطمه، تهران، ۱۳۶۴، ص ۳۸، (یعنی فلاطون خردمند را گفتند: پسرت عاشق شده است. پاسخ داد: هم‌اکنون آدمیتش تمام گشت.)
- ۹- سعدی، پیشین، ص ۴۱۴.
- ۱۰- فخرالدین عراقی، کلیات، به کوشش سعید نفیسی، سنایی، چاپ چهارم، بی‌تا، تهران، ۱۳۳۸، و لمعات، لمعۀ سوم ص ۳۷۹-۳۸۰ و لمعه‌های ششم تا نهم، ص ۳۸۳-۳۸۷.
- ۱۱- سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمۀ احمد آرام، جیبی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۳۱-۱۳۳.
- ۱۲- نجم‌الدین رازی، مرصادالعباد، انتخاب از محمد امین ریاحی، توس، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۶، ص ۶۰-۶۱.
- ۱۳- ابوحامد الغزالی، ، حَقَّقها و قَدَّمْ لها: ابوالعلا عفیفی، ، قاهره، ۱۹۶۴، ص ۴۷.

۱۱۵ پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی / سال دوم / شماره ششم و هفتم / سال ۸۱

۱۴- عبدالرحمن جامی، لوايح، تصحيح يان ريشار، اساطير، تهران، ۱۳۷۳، لايحه

۲۵، ص ۸۷ و لايحه ۲۷، ص ۹۵.

۱۶، ۱۵، ۱۷- غزالی، پيشين، ص ۵۰ نیز ر.ک: ص ۴۷، آن جا که می‌گوید:»

...

«.

۱۷- اين بيت حافظ را با سخن ابن سينا مقايسه كنيد كه می‌گوید: »

...

_____ «...»، الالهيات من كتاب الشفاء تحقيق حسن زاده الآملي (...)، دفتر

تبليغات اسلامي، قم، ۱۳۷۶، ص ۳۹۷-۳۹۶.

۱۸- سعدي، پيشين، ص ۱۷۶.

۱۹- همان، ص ۲۱۳.

۲۰- ولاتركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار. سورة هود، آية ۱۱۳.

۲۱- ر.ک: كيخسرو هخامنشي، حكمت سعدي، اميركبير، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۵،

ص ۷۵.

۲۲- سعدي، پيشين، ص ۳۵.

۲۳- همان، ص ۲۰۶.

۲۴- همان، ص ۲۰۹.

۲۵- همان، ص ۷۴۵.

۲۶- همان، ص ۷۲۴.

۲۷- همان، ص ۳۵.

۲۸- همان، ص ۲۰۷.

۲۹- همان، ص ۳۵.

۳۰- همان، ص ۲۰۵.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
برنال جامع علوم انسانی

حکمت سیاسی سعدی (اخلاقی واسطه میان فرادست و فرودست و ادبیت آن) ۱۱۶

۳۱- غلامحسین یوسفی بوستان را تصویر آرمان شهر سعدی می‌داند. ر.ک: «جهان مطلوب سعدی در بوستان» مندرج در بوستان، به تصحیح غلامحسین یوسفی، خوارزمی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۳، ص ۳۰-۱۷.

۳۲- سعدی، همان، ص ۲۰۶ و ۲۰۷.

۳۳- همان، ص ۲۰۷، که می‌گوید:

به عهد تو می‌بینم آرام خلق پس از تو ندانم سرانجام خلق
۳۴- ارسطاطالیس، اخلاق نیکوماخس، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۸، جلد دوم، ص ۱۲۷-۱۲۹، ارسطو کاملترین نوع دوستی را دوستی میان افرادی می‌داند که در فضیلت برابرند. آنگاه دوستی آنها را هم مثل همه امور برگزیده خود در اعتدال و قرین ثبات و بقا قرار می‌دهد: عشق باقی، عاشقان باقی. اما سعدی از شهادت عاشق سخن می‌گوید.

۳۵- سعدی، همان، ص ۲۹۵-۲۹۶.

۳۶- همان، ص ۳۸.

۳۷- همان، ص ۲۱۱، نیز دیده شود: ص ۴۴، ۴۷، ۴۹، ۶۵-۶۴ و

۳۸- همان، ص ۵۷-۵۸.

۳۹- همان، ص ۶۴-۶۵.

۴۰- همان، ص ۸۷۵-۸۷۷.

۴۱- ر.ک: یادداشت ۳۸.

۴۲- سعدی، کلیات، ص ۳۷.

۴۳- همان، ص ۲۶۴.

۴۴- همان، ص ۲۲۵، حکایت تکه.

۴۵- همان، ص ۲۳۲.

۴۶- همان، ص ۱۶۴-۱۷۰.

۴۷- همان، ص ۴۸. *پیشگام علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

۴۸- آن حکایت دیگر، داستان «مشت‌زن» است. باب سوم گلستان، کلیات، ص ۱۱۹-۱۱۲.

۴۹- همان، ص ۱۱۳. *جامع علوم انسانی*

۵۰- به یاد داشته باشیم که مفردات به گستردگی و مقبولی رباعیات نیستند.

۵۱- سعدی، کلیات، ص ۴۸.

منابع و مأخذ

- ۱- ابن سینا: تحقیق حسن زاده الاملی (...) دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶.
- ۲- ارسطاطاليس: *اخلاق نیکوماخس*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۸.
- ۳- باستانی پاریزی، ابراهیم: *آفتابه زرین فرشتگان*، خرم، قم، ۱۳۷۷.
- ۴- بهاری همدانی، محمد (...): نور فاطمه، تهران، ۱۳۶۴.
- ۵- پطروشفسکی، ا. پ: *اسلام در ایران*، ترجمه کریم کشاورز، بی جا، بی تا، توضیحات اسلام در ایران از محمدرضا حکیمی، ضمیمه.
- ۶- تفتازانی، سعدالدین: تحقیق احمد حجازی سقا، مصر. ۱۴۰۸ هـ - ۱۹۸۷ م.
- ۷- جامی، عبدالرحمن: *لوائح*، تصحیح یان ریشار، اساطیر، تهران، ۱۳۷۳.
- ۸- رازی، نجم الدین: *مرصاد العباد*، انتخاب از محمد امین ریاحی. چاپ دوم، طوس، تهران، ۱۳۶۶.
- ۹- سعدی، شیخ مصلح الدین: *کلیات*، به اهتمام محمدعلی فروغی، چاپ ششم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶.
- ۱۰- _____: *بوستان*، به تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۳، «جهان مطلوب سعدی در بوستان» مندرج در مقدمه.
- ۱۱- عراقی، فخرالدین: *کلیات*، به کوشش سعید نفیسی، چاپ چهارم، سنایی، تهران، بی تا، چاپ سوم، ۱۳۲۸.
- ۱۲- الغزالی، ابوحامد: *حققها و قدم لها ابوالعلا عقیفی*، قاهره، ۱۹۶۴ م.
- ۱۳- قاضی مرادی، حسن: *استبداد در ایران*، اختران، تهران، ۱۳۸۰.
- ۱۴- نصر، سیدحسین: *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، چاپ چهارم، حبیبی، تهران، ۱۳۶۱.
- ۱۵- هخامنشی، کیخسرو: *حکمت سعدی*، چاپ دوم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۵.