

## بر طاق ایوان فریدون نقش دولت و رعیت در دیده سعدی

عباس امانت

اگر شربتی بایستت سودمند ز سعدی ستان تلخ داروی پند  
به پرویزن معرفت بیخته به شهد ظرافت برآمیخته

بوستان، ۲۴۴

نخستین حکایت از باب اول گلستان «در سیرت پادشاهان» چنین آغاز می‌شود:  
«پادشاهی را شنیدم به‌کشتن اسیری اشارت کرد» و با این دو بیت که سعدی آن را  
نوشته بر طاق ایوان فریدون می‌داند، خاتمه می‌یابد:

مکن تکیه بر ملک دنیا و پشت که بسیار کس چون تو پرورد و کُشت  
چون آهنگ رفتن کند جان پاک چه بر تخت مردن چه بر روی خاک<sup>۱</sup>

مقارنه این دو مضمون همراه با دیگر عناصر این حکایت، در صدر مشهورترین و به  
قولی مهم‌ترین اثری سعدی امری تصادفی نیست. شک نیست که بزرگترین شاعر  
اندرزسرای ایران این چنین خواسته است که ماحصل کلامش را درباره قدرت سیاسی و

آثار و عوارض آن، مسئله‌ای که ذهن شاعر را در اکثر آثار غیرتغزلی‌اش به خود مشغول داشته است، در تمثیلی ظریف و مؤثر خلاصه کند.

اسیری دست از جان شسته در حالت نومیدی به ملک دشنام می‌دهد و «هر چه در دل دارد» به زبان می‌آورد. وزیر نیک محضر به «دروغی مصلحت‌آمیز» دشنام اسیر را به گوش ملک درخواست عفو جلوه می‌دهد و پادشاه را و می‌دارد تا از خون او در گذرد. وزیر مخالف که به افعال اخلاقیات در مقوله سیاست پایبند است، در مقابل متذکر می‌شود که «جز به راستی سخن گفتن» خیانت به پادشاه است. لکن ملک را روی از این سخن در هم می‌آید و جانب وزیر اولی رامی‌گیرد: «آن دروغ وی مرا پسندیده‌تر آمد ز این راست که تو گفتی که روی آن در مصلحتی بود و مبنای این بر خُبثی». سعدی نیز سخن پادشاه و کردار وزیر نیک محضر را به بیتی تأیید کرده است:

هر که شاه آن کند که او گوید حیف باشد که جز نکو گوید

اشاره سعدی به «نکو گفتن» یعنی اهمیت سخن و نفوذ کلمه ناصحان در ارباب قدرت، در واقع ناظر به وظیفه‌ای است که وی به عنوان شاعر و صاحب سخن برای خود قایل است.

گفته سعدی نکته‌ای بس ظریف نهفته دارد. درگاه پادشاه چون صحنه نمایشی است که هر کس را در آن نقشی است. وظیفه ملک سیاست است، مفهومی که این جا هم به معنای دقیق آن یعنی داوری و عقوبت و هم به معنای وسیع و متعارف آن یعنی تدبیر ملک و آداب حکومت آمده است.<sup>۲</sup> وظیفه وزیر مصلحت‌جویی و ممانعت از جور و جفا بر متهم است و چون حایلی بین مردمان و پادشاه ایستاده است. اسیر گویی خود خارج از صحنه است. نکته‌ای که در این حکایت با اشاره به بُعد فاصله بین شاه و اسیر تأکید شده است. این تکیه بر نقش‌های محوله به صحنه قدرت مؤید اعتقاد سعدی به مکتب اصالت وظیفه (functionalism) در مسئله تدبیر ملک است ولی ایفای وظیفه، ماهیت بشری بازیگران این صحنه را دگرگون نکرده است. پادشاه علی‌رغم وظیفه‌یگانه‌ای که بر عهده

دارد، هنوز میرنده‌ای خاکی است که خود چون اسیری که گرفتار اوست در بندِ گردش‌لایزال چرخ زمانه است «که بسیار کس چون [او] پرورده و گُشته» است. سعدی این نکته را نوشته بر طاق ایوان فریدون (که در عالم شاعرانه او شاید همان ایوان کسری باشد) می‌داند، طاقی که قوس آن رمز ظهور و سقوط قدرتهاست. به زعم شاعر تنها آگاهی بر این ظهور و سقوط و میرندگی بشری، این ناپایداری متقوش‌بر طاق ایوان، می‌تواند صاحبان قدرت را در انجام عادلانه وظیفه‌شان بر صحنه حکومت یاری بخشد و ایشان را به رعایت حال رعیت وادارد.

بدین ترتیب در آغاز سخن در گلستان همه عناصر تفکر سیاسی سعدی یعنی: نخست، ماهیت قدرت‌دنیوی و دگرگونی آن؛ دوم، کیفیت رابطه بین دولت و رعیت؛ و سوم مصلحت‌جویی در دستگاه وزارت و نسبت بین اخلاق و سیاست به رمز در این حکایت گنجانیده شده است. بدون آن که بخواهیم در انسجام و پیوند فلسفی در افکار سعدی مبالغه کنیم و یا حتی او را از نظر انتظام فکر سیاسی همسنگ نویسندگان شهیر اندرنامه‌های شاهی بشماریم، می‌توانیم بگوییم که آنچه در حکایات دیگر این باب در «سیرت پادشاهان» و یادر باب اول بوستان در «عدل و تدبیر و رأی» و یا در ملخصی که از او به نام نصیحه الملوک آمده و یا اشاراتی که در سراسر اشعار و اعطانه او پراکنده است، همگی بسط و شرحی براساس همین سه مقوله است.

آغاز دو اثر بزرگ سعدی با مبحث پادشاهی و ماهیت قدرت، ناشی از تأکید عمدی و آگاهانه اوست، گویی‌وی چنان که متذکر شده است بر ذمه خود می‌داند که روی خطاب اصلی در این دو اثر را که نتیجه سال‌هاممارست و جهان‌بینی او بوده است، به صاحبان قدرت دنیوی متوجه سازد. این توجه را باید امری استثنایی و حتی بی سابقه دانست که سعدی را بر پیشینیانش (و یا حتی متأخرین بر او) رجحان بخشیده است. از سلک‌ادبا و شعرای متقدم شاید تنها فردوسی و نظامی گنجوی و اندکی ناصر خسرو مسئله حکمت عملی را در آثارشان ارج بخشیده بودند. جای تعجب نیست که سعدی در نگارش گلستان

و سرایش بوستان به فردوسی توجه داشته است.<sup>۳</sup> از سنخ متفکران غیر شاعر نیز به ندرت کسی خارج از خطه اندرزگویان و نویسندگان سیرالملوک جداً به فلسفه سیاسی و ماهیت قدرت در قالب ادب پرداخته است. اهمیت اثر سعدی از آن جاست که وی با مهارت کامل از قالب مقاله نویسی بهره جسته تا مضامینی در زمینه حکمت عملی و تفکر سیاسی عرضه کند که نسل‌ها و قرن‌ها محبوبیت عام یافته و به اجمال یا تفصیل دایر مدار بینش سیاسی خوانندگانش قرار گرفته است. قرن‌ها در دنیای فارسی زبانان از شبیه قاره هند تا ماوراءالنهر و سراسر خاک ایران و آناتولی و حتی بلاد شام و بالکان گلستان و بوستان از محبوب‌ترین آثار زمان بود که از طفل مکتبی تا ارباب‌فضل و دولت را به خود مشغول می‌ساخت. از این نظر شاید نفوذ سعدی در قالب‌گیری بینش سیاسی ایرانی از ارباب فلسفه و حکمت چون ابن مسکویه، امام محمد غزالی و نصیرالدین طوسی و یا اندرزگویانی چون خواجه نظام الملک، جلال الدین دوانی و حسین واعظ کاشفی به مراتب بیشتر بوده است. شاید از این نظر تنها کلیله و دمنه (به روایت کاشفی در انوار سهیلی) و مرزبان نامه با سعدی قابل مقایسه باشند، اما سعدی علی‌رغم فلاسفه، اخلاقیون و یا نویسندگان اندرز نامه‌های شاهی در صدد پرداختن یک نظام مدون نظری درنیامده است. این کار نه از عهده او ساخته بود و نه وی را ظاهراً بدان اعتنایی بوده است. وی دریافته بود که بامدد زبان شعر و مقامه نه تنها می‌تواند نفوذ عمیقی بر جامعه و مخصوصاً ارباب قدرت داشته باشد، بلکه این سبک سخن زمینه و فرصت بی‌همتایی برای ابراز بی‌پرده حقایق فراهم می‌آورد که سیاق اندرزگویی و حکمت‌علمی غالباً فاقد آن است. بهره‌وری از این سبک سخن، سعدی را در دوره جدید و سیطره عقل مدرن در مظان انتقاداتی قرار داده است که بیش از هر چیز ناشی از عدم مطالعه دقیق آثار اوست. عدم وجود یک نظام نظری مرتب، منتقدان را واداشته که او را اولاً در نقیض گویی و ثانیاً بنا بر معیارهای متعارف مکاتب اخلاقی، به فرصت‌طلبی و بی‌اخلاقی و خوش آمد گویی محکوم نمایند. حتی آنان که منصفانه کوشیده‌اند تا به قضاوت درباره سعدی بپردازند،

بسا با مرور اجمالی بر آثارش، سوای کلام بی‌مانند او که وی را شهره آفاق ساخته‌است، به ندرت مطالب زبده‌ای یافته‌اند و لذا محتوی آثارش را از جمله بدیهیات و مکررات شمرده‌اند و یا با بیان اوصافی چون انسان دوستی و مماشیات به کلی نویسی و ذکر متواترات پرداخته‌اند. این همه جای تأمل است. غالباً ابراز چنین نظراتی و یا مدایح و گزافه‌گویی‌هایی که از جانب دیگر در سعدی شده، بر پایه یک مطالعه جدی و دقیق از افکار او به طور کلی و بینش سیاسی به دست داد و سپس کوشید تا این بینش را در متن تاریخی عهد سعدی قرار داد و سپس با مقایسه با دیگر متفکران دنیای ایرانی - اسلامی ارزش و یکتایی سخن او را روشن ساخت.

### دگرگونی دولت

علی‌رغم ادب متعارف فارسی که همواره دگرگونی قدرت سیاسی را بیش از هر چیز منوط به تقدیر فلک‌می‌داند، سعدی در طلب پاسخی واقع‌بینانه و مبتنی بر حقایق ملموس دنیوی است. رواج و زوال کار دولت‌ها در نظر او معمایی است که پاسخ آن را نباید در گردش «چرخ دیوانه» یا «روزگار مگار» یا «عجوز دهر» و «عروس هزار داماد» جست. البته سعدی منکر این اوج و حضيض و روزگار پر مخافت سیاسی نیست و مضافاً آن را امری ذاتی دولت‌ها و دایم الوقوع می‌داند. مُلک همواره بی اعتبار و محکوم به سقوط نهایی است. وی نیز نظیر اکثر متفکرین دنیای اسلام از جاحظ تا ابن خلدون و از فردوسی تا خاقانی، معتقد به یک نظریه دَوْرانی ظهور و افول قدرت است که شاید بیش از هر اندیشه‌ای بر فکر و فرهنگ تاریخی ایرانی - اسلامی استیلا داشته‌است. به نظر سعدی نه تنها بر ایوان فریدون بلکه بر تاج کیخسرو هم نوشته بوده است:

چه سال‌های فراوان و عمرهای دراز که خلق بر سر ما بر زمین بخواهد رفت

چنان که دست به دست آمده است مُلک به مابه دست‌های دگر هم چنین بخواهد رفت<sup>۶</sup> شاعر همه جا به ارباب قدرت و جاه هشدار می‌دهد که به راز این گردش محتوم که چون آمد و رفت مردمان در این جهان پایانی ندارد، آگاهی یابند:

دریاب کنون که نعمت هست به دست‌کاین دولت و ملک می‌رود دست به دست کُلی این دست به دست گشتن مُلک و گردش قدرت، که سعدی بدان اشاره کرده است، یعنی معنی اصلی کلمه «دولت» که مضمونی قدیمی در تفکر ایرانی - اسلامی است، را باید در اساطیر باستانی ایران جست که مکرر به مسئله هبوط و صعود فرّشاهی پرداخته و در شاهنامه نظایر فراوان بر آن می‌توان یافت. اگر چه در این مقول صاحب نظران اغلب فرّ یا فرّه شاهی را به بخت و دولت سلطنت (در لاتین fortunaregia) در مقابل فرّه ایزدی یعنی لطف الهی تعبیر کرده‌اند، ولی باید توجه داشت که فرّه شاهی با سرنوشت و تقدیر کور یکی نیست و چنان که در ترجمه پهلوی (از اوستایی) این مفهوم آمده، آن را باید به «خویشکاری» معنی کرد؛ یعنی بخت و عاقبتی که در این عالم از کردار و عمل افراد آدمی و بالمرّه صاحبان قدرت حاصل می‌شود. به عبارت دیگر سعدی بر این قول است که آیند و روند فرّه شاهی، یعنی ظهور و سقوط دولت، همانا نتیجه خویش‌گاری و کردار صاحبان قدرت است که بالنوبه سبب تداوم لطف ایزدی و یا در صورت فقدان آن سبب ذلت و نیستی می‌شود.<sup>۶</sup> در عهد اسلامی این مفهوم گردش و تحول دولت از این آیه مشهور قرآنی مستفاد شده است: «قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذَلِّلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرِ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»<sup>۷</sup>، اما این جا علی‌رغم مفهوم فرّه شاهی در ایران قدیم، دادن و بازگرفتن مُلک و عزّت یا ذلّت ارباب قدرت به صرف اراده الهی موکول شده است و این اراده الهی بر خلاف مفهوم «خویشکاری» الزاماً نتیجه‌کردار نیک یا بد ارباب قدرت نیست.

طرفه آن است که سعدی علی‌رغم اعتقادات عمیق مذهبی در باب مسئله دولت و پادشاهی کاملاً طرفدار اصالت و وظیفه و به اعتباری همین «خویشکاری» است و لذا به

ندرت آن هم به اجمال، این سیر دگرگونی دایمی قدرت را منتج از مشیت الهی و یا تقدیری کور می‌داند. بیت مشهور:

جهان ای بردار نماند به کس دل اندر جهان آفرین بند و بس<sup>۸</sup>  
 حد اعلای پیوندی است که سعدی بین انشاء جهان آفرین و ناپایداری مُلک شناخته  
 است، ولی حتی دل بستن به جهان آفرین، به عبارت دیگر ایمان به خلقت الهی، مرادف با  
 یک توجیه مذهبی و ماوراء طبیعی از تحول دولت نیست. برعکس، سعدی برای تفسیر علل  
 ناپایداری دولت، بنیاد کار را بر معرفت تاریخی و عبرت‌اندوزی از «سیر ملوک ماضی»<sup>۹</sup>  
 قرار داده و در این طریق بیش از همه از کردار «پادشاهان عجم» پند آموخته‌است. ذکر  
 مکرر پادشاهان باستانی ایران: جمشید، فریدون، دارا، بهرام و خسرو انوشیروان حاکی  
 از عنایت شاعر به گذشته تاریخی، اعم از اساطیر و یا تاریخ مدون است که آن را به  
 عنوان آینه‌ای برای شناخت رفتارسیاسی هم عصرانش می‌شمارد. کوشش او در یافتن  
 رمز رواج و زوال قدرت، او را مخصوصاً به شاهنامه جلب کرده است و بی جهت نیست  
 که شاید از میان همه شعرای متقدم، فردوسی را بزرگ داشته و در بیتی مشهور بر تربت  
 پاکش رحمت فرستاده است.<sup>۱۰</sup>

احوال ملوک عجم نمونه‌ای از این دگرگونی غیر قابل اجتناب دولت است. این نکته را  
 «مرد شوریده هشیاری» از نحوه انتقال سلطنت از پادشاهی به پادشاهی دیگر دریافته  
 است:

چنین گفت شوریده‌ای در عجم به کسری که ای وارث مُلک جم  
 اگر مُلک بر جم بماندی و بخت تو را کی میسر شدی تاج و تخت؟<sup>۱۱</sup>  
 خسرو انوشیروان که مخاطب این هشدار عبرت افزاست، در نظر سعدی جوهر بیان  
 «شوریده عجمی» رابه خوبی دریافته است. به همین علت نیز هنگامی که به او مژده دادند  
 که دشمن او را «خدای عزّ و جلّ برداشت» انوشیروان در پاسخ گفت: «هیچ شنیدی که مرا  
 بگذاشت؟»<sup>۱۲</sup> این هر دو اشاره سعدی بی توجه به «پادشاهی کسری نوشین روان» در

شاهنامه نیست. در «سخن پرسیدن موبد از کسری» فردوسی به همین دل‌مشغولی انوشیروان اشاره می‌کند:

موبد:

بپرسید کز تخت شاهنشاهی بکردی همه پادشاهی تهی  
کنون نامشان بیش یاد آوریم به یاد از جگر سرد باد آوریم  
انوشیروان:

چنین داد پاسخ که در دل نبود که آن رسم را چون نیارم ستود  
به شمشیر و داد این جهان داشتن چنین رفت و خوار بگذاشتن  
در دیگر گفتگوهای شاه با موبد مجدداً توجه انوشیروان به یاد شاهان گذشته تأکید شده است.

موبد:

دگر گفت: کای شاه فرخ نژاد بسی‌گیری از جمّ و کاووس یاد  
انوشیروان:

بدان گفت تا از پس مرگ من نگرده نهان افسر و ترگ من<sup>۱۳</sup>  
در دیده سعدی همین تذکر تاریخی بر بی اعتباری قدرت را جمشید نیز، علی‌رغم جهانگیری و قدرتش، دریافته و آن را «به سرچشمه‌ای بر به سنگی» نوشته است:  
بر این چشمه چون ما بسی دم زدند برفتند چون چشم بر هم زدند  
گرفتیم عالم به مردی و زور ولیکن نبردیم با خود به گور<sup>۱۴</sup>  
پس آگاهی به عواقب نیک و بد قدرتمندان و ماهیت کردار سیاسی ایشان در نظر سعدی جوهر عبرت‌جویی تاریخی است. چنان‌که «نیکمردی از اهل علوم» به سلطان روم متذکر شده است، زوال بر جمشید و ضحاک و فریدون یکسان دچار می‌شود:

که را دانی از خسروان عجم ز عهد فریدون و ضحاک و جم  
که بر تخت و مُلکش نیامد زوال؟ نمائند به جز مُلک ایزد تعال<sup>۱۵</sup>



بی شک مرادف آوردن نام این سه پادشاه شاهنامه امری تصادفی و یا صرفاً به ضرورت شعری نیست. گفته شاعر حاکی از اشاره‌ای هوشیارانه است (اگرچه تقدم و تأخر تاریخی را رعایت نکرده است). ملک جمشید و فریدون که به داد و دهش شهره‌اند با دولت ستمکار ضحاک از یک قماش نیست ولی زوال شوکت هرسه ناشی از کردار سیاسی خودشان است؛ کرداری که در نهایت منجر به تزلزل یا سقوط نظام حاکم شده و ایامی تیره‌گون و خفت‌بار را به دنبال آورده است. جمشید چون با خودکامگی و ادعای سروری مطلقه موازنه و مکانت اجتماعی را بر هم زد، سرنگون شد و فریدون فرزانه اگر چه نیتی نیک و بختی خجسته داشت، در برابر مشکل جانشینی و منازعه پسرانش در کار ملک به عملی بی فرجام دست یازید و عاقبت با حسرت و دل‌شکستگی در مرگ پسرانش بمُرد. دولت ضحاک سراسر جفا گستری بود.<sup>۱۶</sup>

در برابر این دگرگونی بی چون و چرای دولت، سعدی بقای نام نیک را تنها هدف غایی برای صاحبان قدرت می‌داند. در واقع، نفس آگاهی به ماهیت ناپایدار دولت، خود مشوق دولتمندان به نیک نامی است. علی‌رغم آن چه از دین مداری چون او انتظار می‌رود، سعدی این جا نیز پاداش آخرت را به ندرت و آن هم بر سبیل‌اجمال عنوان کرده است. بلی سعدی منکر نیست که ارباب قدرت و سیاست در روز جزا پاداش یا پادافره کردار خود را می‌بینند. به همین جهت نیز گفته است:

کَرَم کن که فردا که دیوان نهند      منازل به مقدار احسان نهند

ولی حتی جزای روز آخرت نیز نتیجه عملی است که قدرتمندان در حق زیردستان روا داشته‌اند و نه صرفاً ناشی از دینداری یا تقوای شرعی و حفظ حدود ظاهری. این قول را شاعر با القای تصویر آشنایی ازگدایی که در روز آخرت بر اریکه شاهی می‌نشیند و داد خود را می‌ستاند به خوبی بیان کرده است:

که فردا به داور بود خسروی      گدایی که پیشت نیارزد جوی  
چو خواهی که فردا بُوی مهتری      مکن دشمن خویشتن کهتری

که چون بگذرد بر تو این سلطنت بگیرد به قهر آن گدا دامن<sup>۱۷</sup>  
 لذا نام نیک که تنها با تذکر و عبرت تاریخی حاصل می‌شود، بر عاقبت اندیشی و  
 توشه آخرت بستن مقدم‌شمرده شده است:

زنده است نام فرخ نوشین روان به خیرگرچه بسی گذشت که نوشین روان‌نماند<sup>۱۸</sup> این  
 کلام سعدی را غالب اندرزگویان تأیید کرده‌اند. از جمله محمد غزالی در نصیحه الملوک  
 آورده است که از پادشاهان «نام ماند و کردار ایشان... و یقین بدان که یادگار مردم سخن  
 است، به هر چه کند او را بدان کرداریاد کنند»<sup>۱۹</sup> اما سعدی بر خلاف بسیاری از  
 نویسندگان اندرزنامه‌های شاهی این کردار نیک پادشاهان را صرفاً مرادف با تبعیت از  
 دین و شریعت ندانسته است. از نامه تنسر تا سیاست نامه نظام الملک و از آن چه که در  
 ادب سیاسی ایرانی بر این روال نوشته شده، همواره سلطنت و شریعت دو برادر یا دو  
 خواهر همزاد شمرده شده‌اند. گفته سیاست نامه که «... پادشاهی و دین همچون دو  
 برادرند. هر گه که در مملکت اضطرابی پدید آید، در دین نیز خلل آید... و هر گه که کار دین  
 با خلل باشد، مملکت شوریده بود...»<sup>۲۰</sup> مورد اجماع همه اندرزگویان است. تأکید سعدی با  
 بقای نام نیک در بیت فوق الذکر در پایان حکایتی پر معنی در اوایل گلستان آمده  
 است. یکی از ملوک خراسان سلطان محمود غزنوی را به خواب دید «که جمله وجود او  
 ریخته و خاک شده مگر چشمان او که همچنان در چشمخانه همی گردید و نظر همی  
 کرد». حکما از تأویل آن فرو ماندند مگر درویشی که آن را به جای آورد و گفت: «هنوز  
 نگران است که مُلکش با دگران است.»<sup>۲۱</sup> در این عبارت که شاهدهی برابری ساحت  
 سعدی است، وی کوشیده است تا یکی از مهم‌ترین عوارض روانشناختی قدرت یعنی  
 حسرت از دست نهادن مُلک را که نتیجه عدم آگاهی تاریخی است، بنمایاند. اگر چه در  
 آثار سعدی محمود سلطانی‌راهی، پر شوکت و جهاندار جلوه‌گر شده، مع ذلک، او نیز از  
 عوارض این شهوت قدرت مصون نیست. چشمان حسرت بار و نگران او در گور در این  
 حکایت با پرسش پُر تنبّه انوشیروان: «هیچ شنیدی که مرا بگذاشت؟» تضاد روشنی را

می‌نمایاند. همین رمز را عابدی نیز از کاسه سرِ فرمانده در خاک خفته‌ای در کنار دجله شنیده‌است که او را از بی ثباتی قدرت نظامی و شهوت کشور گشایی آگاهی داده است:

شنیدم که یک بار بر دجله‌ای سخن گفت با عابدی کله‌ای  
 که من فرّ فرماندهی داشتم به سر بر کلاه مهی داشتم  
 سپهرم مدد کرد و نصرت وفاق گرفتم به بازوی دولت عراق  
 طمع کرده بودم که کرمان خورم که ناگه بخوردند کرمان سرم<sup>۳۳</sup>

### بیگانگی از مردم و سلب مشروعیت قدرت

همزاد این حسرت خواری و غفلت تاریخی در دیده سعدی چیزی به جز غرور سیاسی و به اعتباری گریزاز واقعیت اجتماعی - سیاسی نیست ولی اشارات وی در این مبحث بیش از آن که رنگ اخلاقیات متعارف را پذیرفته باشد، ناشی از واقع گرایی اوست. غرور مرادف با خیره سری، ستم، تلّون مزاج و خشم نابه جاست، ولی از همه مهم‌تر حاکی از بیگانگی پادشاهان از احوال مُلک و رعیت است. این عوارضی است که بی شک سعدی در ماهیت خودکامه و مستبدانه قدرتمندان عهد خویش مشاهده کرده است، اما آن چه شایان توجه است، آن است که وی کوشیده تا به ساحات سیاسی - اجتماعی کردار قدرتمندان پردازد و آثار و عوارض آن را بر رعیت مشاهده کند. غرور شاهانه نه تنها سیر قهقرایی دولت را به جانب سقوط تسریع می‌کند، بلکه متضمن بروز حوادث مسکنت باری نیز هست که ناشی از عدم مشروعیت قدرت و عصیان رعیت است. گفته او که:

سر پر غرور از تحمل تهی حرامش بود تاج شاهنشهی<sup>۳۴</sup>  
 را نباید فقط یک شعار سیاسی ناشی از خشم شاعر دانست. پرداختن به خصایل و رذایل شاهان و عواقب محتوم آن و حکایات متعدد در سیره پادشاهان و ستایش نیکوکاری و نکوهش بزهکاری ایشان، مؤید این نظریه غایی اوست که مشروعیت قدرت فقط از طریق فایق آمدن بر غفلت و غرور، یعنی با عبرت گرفتن و دادگری، مقدور است.

اگرچه سعدی به عوامل بنیادی در ظهور و افول دولت‌ها که خارج از دایره قدرت و معرفت پادشاهان است اعتقاد دارد، ولی در عین حال تأکید می‌کند که صاحبان قدرت تنها با انجام وظیفه و باتذکر تاریخی می‌توانند حقانیت خود را در مقام قدرت محفوظ داشته به دوام مُلک خود بیافزایند. بدین ترتیب‌وی مشروعیت دولت را مولود مشیت الهی و یا هیچ امر قضا و قدری و مافوق طبیعی نمی‌داند و بر خلاف رأی‌شایع در اکثر اندرزنانه‌های ایرانی ملوک را ظل‌الله ندانسته، حقوق الهی برای ایشان قایل نیست، بلکه بعکس مخصوصاً به جنبه بشری ایشان، چه نیک طینتی و چه بد کرداری، تکیه می‌کند. البته وی نیز نظیر اندرزنانه‌های ایرانی تأکید می‌کند که مشیت الهی کلاً در سرنوشت اقوام مؤثر است و نحوه این تأثیر از طریق بخشیدن یا دریغ داشتن پادشاهی عادل به ایشان است. گفته سعدی که:

به قومی که نیکی پسندد خدای دهد خسروی عادل و نیک رای  
 چو خواهد که ویران شود عالمی کند ملک در پنجه ظالمی  
 سگانند از او نیکمردان حذر که خشم خدایی است بیدادگر<sup>۲۵</sup>

از قول سیاست‌نامه دور نیست که می‌گوید: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام‌بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند... و چون... خواهد که بدیشان عقوبتی رساند و پاداش کردار ایشان را بچشانند... هر آینه شومی آن عصیان و خشم و خذلان حق تعالی در آن مردمان اندر رسد، پادشاهی نیک از میان برود و شمشیرهای مختلف کشیده شود و خون‌ها ریخته آید»<sup>۲۶</sup> اما حتی در این جا نیز خواست الهی یعنی ارزانی داشتن خسروی عادل و یا در مقابل برانگیختن خشم بیدادگری ظالم به کلی بی‌دلیل و فارغ از احوال جامعه و کردار پادشاه و رعیت نیست، بلکه وجه غالب در تفکر سیاسی سعدی آن است که رفتار و خط‌مشی پادشاهان و رعیت و وظایفی که به هر یک محول شده، در این مشیت الهی مؤثر است.

بدین ترتیب بینش سیاسی سعدی را بیش از هر چیز باید وظیفه مدار (functionalist) دانست.

درک مسئولیت شاهی و حقانیت قدرت در وهله اول مبتنی بر قبول وظیفه نسبت به رعیت است و تنها این وظیفه است که او را در مقام از دیگر مردمان متمایز ساخته است و الا پادشاه نیز چون دیگر خلق بنده قوانین زندگی و مرگ است.

فرق شاهی و بندگی برخاست چون قضای نبشته آمد پیش  
گر کسی خاک مرده باز کند ننماید توانگر از درویش

این سخن را سعدی در یکی از مهم‌ترین حکایات گلستان در مواجهه بین درویش گوشه گیر و پادشاه متوقع آورده است. با استعانت از تشبیه قدیمی در ادب شرق بین پادشاه و چوپان و مردمان و گله (که همانامینی واژه رعیت است) سعدی تعبیر جدیدی ورای رأی متعارف در باب اطاعت از ملوک آورده است و صریحاً متذکر شده که: «ملوک از بهر پاس رعیتند نه رعیت از بهر طاعت ملوک».

پادشاه پاسبان درویش است گرچه رامش به فر دولت است  
گوسفند از برای چوپان نیست بلکه چوپان برای خدمت اوست<sup>۲۷</sup>

مادام که پاسبانی و راهبری مردمان در عهده پادشاه است، وی به لحاظ وظیفه‌ای که ایفا می‌کند، مقامش مشروع و مقبول است، ولی این اطاعت را سعدی مرادف اظهار بندگی و کرنش و ستایش نمی‌داند. این عمل از ذمه رعیت خارج است و تنها مخصوص ملازمان درگاهی است که «توقع نعمت» دارند. لذا پادشاهی که در گورخفته است چون وظیفه پاسبانی از او ساقط شده، نظیر گدای مرده، عظام رمیمه‌ای بیش نیست:

چو خیل اجل بر سر هر دو تاخت نمی‌شاید از یکدگرشان شناخت<sup>۲۸</sup>

اما این تنها مرگ نیست که سبب اسقاط وظیفه پاسبانی و سلب حقانیت پادشاهی می‌شود. بیداد و پرخاش به رعیت نیز عدول از وظیفه‌ای است که بر عهده هر صاحب اقتداری گذارده شده است:

چو پرخاش بینند و بیداد از او / شبان نیست گرگ است، فریاد از او<sup>۲۹</sup>  
 به همین منوال سعدی حفظ حدود عدالت اجتماعی را نیز جزیی از وظیفه پاسبانی و  
 لذا ضامن مشروعیت پادشاه می‌شمارد و در این سخن تا بدان جا پیش می‌رود که در  
 عالم تعریض شاعرانه، شاه را با تمثیل دیگری از درنده خویی و خشونت هشدار می‌دهد:  
 چنان خسب کآید فغانت به گوش / اگر دادخواهی برآرد خروش  
 که نالد ز ظالم که در دور تو است / که هر جور کاو می‌کند جور تو است  
 نه سگ دامن کاروانی درید / که دهقان نادان که سگ پرورید<sup>۳۰</sup>

در این جا سعدی ظلم رفته بر یکی از افراد را از جانب دیگری صرفاً یک مقوله قانونی  
 ندانسته است، بلکه نتیجه قصور دولت در حراست از جامعه شمرده و تقصیر نهایی آن را  
 متوجه شخص شاه، به عنوان مظہر اقتدار دولت، ساخته است. پادشاه ناآگاه نیز نظیر  
 دهقان نادان است که سگ دستگاه دولتش به جای محافظت، دامن مردمان را دریده است.  
 لذا آگاهی به احوال مردمان در نظر سعدی اساس ثبات و بقای یک دولت عادل و  
 مشروع است. وی در حکایات متعدد از بیگانگی مراجع قدرت نسبت به احوال مردمان  
 انتقاد کرده است. دارا که روز شکار از لشکر جدا افتاده است، گله‌بان اسبان خود را که  
 دوان به سوی او می‌آمده، دشمن پنداشته و کمان کشیده تا او را به تیری بدوزد، ولی  
 چون گله‌بان خود را به شاه شناسانیده «دل رفته» شاه به جای آمده است. آن گاه دارا  
 گله‌بان را هشدار داده است که چیزی نمانده بود به واسطه این اشتباه او را از پای در  
 آورد. در پاسخ گله‌بان بانصیحتی توأم با مذمت گفته است:

نه تدبیر محمود و رای نکوست / که دشمن نداند شهنشه ز دوست  
 چنان است در مهتری شرط زیست / که هر کهتری را بدانی که کیست...  
 مرا گله‌بانی به عقل است و رای / تو هم گله خویش باری بیای  
 در آن تخت و ملک از خلل غم بود / که تدبیر شاه از شبان کم بود<sup>۳۱</sup>

در این صحنه، نظیر بسی دیگر از حکایات سعدی (و به روال تمثیلی شایع در ادب فارسی) پادشاه تنها دوراز درگاه و لشکر و در میانه بیابان خشک و خالی، در مواجهه‌ای بی‌واسطه و دور از تشریفات با مردم بارقه‌ای از واقعیت را می‌بیند و مضافاً به خاطر بیگانگی و عدم شناخت خود، از جانب زیر دستی مورد انتقاد قرار می‌گیرد که خود گله‌بانی واقعی است و به عقل و رای رمه خود را نگاهبانی می‌کند و از سرزنش شاه بی‌درایت هم پروایی ندارد. طرفه آن که این ماجرا ظاهراً بر دارایی می‌ورد که مُلک خود را به اسکندر باخت، گویی اندرزگله‌بان نیز هرگز در وی کارگر نیافتاد.

در حکایت دیگری، بیگانگی از احوال فقرا با لحن نیشدار و دلیرانه‌تری تصویر شده است. پادشاه غافل و خوشگذرانی که «از نیک و بد اندیشه و از کس» غمی ندارد، در پایان شبی که به میخوارگی به روز آورده، با تفلسفی پرطمطراق که کامجویی اپیکوری مسلکان را به یاد می‌آورد فرموده است: «ما را به جهان خوش‌تر از این یک دم نیست» ولی درویش رندی که در سرما در برون خفته، در پاسخ به این بی‌خیالی همایونی چنین گفته است: «گیرم که غمت نیست، غم ما هم نیست؟» سخن دلگزای درویش ملک را خوش آمده و در یک عطای دفعی صرّهای هزار دیناری از روزن برون داشته «که دامن بدار، ای درویش!» درویش پاسخ داده: «دامن از کجا آرم که جامه ندارم» پادشاه را بر حال او این بار رقت زیادت شده و خلعتی بدان صلّت مزید کرده است. درویش نقد و جنس را به اندک زمان خورده و پریشان کرده و باز آمده، اما این بار سعدی او را با خشم ملوکانه مواجه ساخته است که به واسطه اشتغال «به معظمت امور مملکت... تحمل از دحام عوام» را نداشته و حکم کرده است تا «گدای شوخ مبذّر» را از درگاهش برانند. دلیل شرعی شاهانه مبتنی بر این که «خزانه بیت المال لقمه مساکین است، نه طعمه اخوان الشیاطین» را شاید خود پادشاه باید ابتدا آویزه گوش می‌ساخت.

تنها «یکی از وزرای ناصح» که شاید اسراف و تبذیر از این قبیل را بسیار از سرورش دیده و مسکنت درویشان را در سرمای زمانه دریافته است، میانه کار را گرفته و از شاه

خواسته که «چنین کسان را وجه کفاف مجری دارند» و به اضافه متذکر شده «به لطف امیدوار گردانیدن و باز به نومیدی خسته کردن، عقلایی و مناسب حال ارباب همت نیست»<sup>۳۲</sup> هم بذل صله بی‌رویه و هم بخل تغییرآمیز پادشاه در نظر سعدی نشانه بیگانگی و غفلت از احوال مردم است که بیش از هر چیز ناشی از انزوای صاحبان قدرت است، ولی صرف نظراز کردار و منش شخصی شاهان، سعدی گویا این انزوا را ذاتی دستگاه قدرت شمرده و آن را یکی از بارزترین مشکلات بنیادی نظام سلطنتی می‌داند. لازمه پادشاهی صلابت و جباریتی است که تنها با جدایی عمده بین‌شاه و رعیت حاصل می‌آید. شاه به خاطر آن که مظهر نظام دولت و داور اعظم است، از متن جامعه جداست و تنها در انزوا می‌تواند اعمال وظیفه کند، انزوایی که در حکایت اول گلستان، چنان که مذکور افتاد، با اشاره به فاصله بین اسیر و شاه و عدم امکان شنیدن دشنام اسیر تأکید شده است. سعدی بی‌شک خود به این تعارض محتوم بین انزوا و غفلت ناشی از قدرت از جانبی و لزوم معرفت به واقعیت و عبرت اندوزی از گذشته، از جانبی دیگر واقف است. گویی به اشاره می‌گوید که قدرت سیاسی اساساً ناپایدار است، زیرا پادشاه ذاتاً و به خاطر وظیفه‌ای که ایفا می‌کند منزوی است. اگر چه سعدی هیچ گاه از نصیحت گویی و کوشش در تعدیل کردار شاهان دست بر نمی‌دارد، ولی گویا این ظلم مقدر حکومت را بر مردمان (با قطع نظر از خصلت فردی قدرتمندان) در مجموع پذیرفته است، اما بنا بر میزان آگاهی اجتماعی و تاریخی در نزد قدرتمندان سعدی به درجاتی از شدت و ضعف در این ظلم (و ناپایداری ناشی از آن) معتقد است. به همین دلیل نیز تأکید بر حقوق مردمان را در برابر قدرتمندان به عنوان جزء لاینفکی از یک نظام اجتماعی با ثبات لازم می‌شمرد تا ایشان را در برابر تجاوز غیر قابل اجتناب قدرت محفوظ نگاه دارد.

### حقوق رعیت

مسئله حفظ رعیت در وهله اول محترم شناختن حقوق فردی اوست در برابر قدرت دولت. علی‌رغم تصور رایج در بسیاری از اندرزنانه‌های شاهی، سلطان در دیده سعدی مالک الرقاب و مطلق العنان نیست. در حکایات متعدد، وی به بحث در اختیارات پادشاه



پرداخته و با تأکید بر حکومت عادله به اجمال مرز بین عمل مجاز و غیر مجاز را برای دولت مشخص ساخته است. او نیز چون مؤلفان مرآت السلاطین‌ها معتقد است که نظراً حفظ احکام شرع، تابعیت از عُرف رایج، عمل به عقل سلیم و مصلحت اندیشی و رایزنی با ارکان دولت پادشاه را در شناخت حدود اختیاراتش راهنمون می‌باشد، ولی در عین حال در مضامین بسیار استادانه‌ای که آورده به خوبی نشان داده است که چگونه دولت و پادشاه می‌توانند همه این ضوابط را به نفع خود تعبیر کنند و آنچه را که نظراً و اخلاقاً خطاست، در عمل، در جامه صلاح و مصلحت جلوه دهند. این نازک بینی سعدی در فلسفه خیر و شر، وی را از ساده انگاری و نصایح متعارفی اندرزگویان سنتی متمایز ساخته و به سخن او پختگی و واقع بینی خاصی بخشیده است که از جمله والاترین جنبه‌های تفکر سیاسی اوست.

در حکایتی یگانه، که بیش از هر چیز حاکی از عواطف اصیل انسانی اوست، سعدی با تکیه بر این وارونه جلوه دادن واقعیت، متذکر شده است که حتی اگر موجودیت پادشاه و بالمره دستگاه دولت او، در گروهی کرداری غیر انسانی و جابرا نه باشد که با صرف زر و زور و کلاه شرعی حاصل آمده است، چنین توجیهاتی متضمن مشروعیت و صحت آن کردار نیست. بر خلاف بینش کلی او که متوجه به وظیفه گرایی و مصلحت اندیشی است، در مسئله حقوق فردی، سعدی ظلم را به دلیل حیاتی بودنش برای ابقای دولت موجه و منصفانه نمی‌داند. اشارات رمزی در این حکایت مهم جای تأمل دارد.

پادشاهی که گرفتار بیماری مهلکی است به تشخیص حکمای یونان تنها با خوردن زهره آدمی علاج می‌پذیرد. دهقان پسری بدین منظور سبغانه به درگاه آورده شده و پادشاه، پدر و مادر پسرک را «به نعمت بیکران» خشنود گردانیده است و قاضی شرع نیز فتوی داده است «که خون یکی از رعیت ریختن سلامت پادشاه را روا باشد». همه لوازم برای موجه جلوه دادن یک جنایت مصلحت‌آمیز فراهم آمده است، اما در آخرین لحظه پوزخند مستهزانه پسرک دهقان بر منطق قلبی ارباب قدرت قایق آمده است. شاه دمی

تأمل می‌کند تا علت پوزخند پسرک را بداند. دهقان پسر گفته «ناز فرزندان بر پدران و مادران باشد و دعوی پیش قاضی برندو داد از پادشه خواهند. اکنون پدر و مادر به علت حطام دنیا مرا به خون در سپردند و قاضی به کشتن فتوی دادو سلطان مصالح خویش اندر هلاک من همی بیند، به جز خدای عزّ و جلّ پناهی نمی‌بینم». پادشه از این سخن به هم برآمده و «آب در دیده بگردانیده» و گفته است «هلاک من اولی‌تر است از خون بی‌گناهی ریختن»<sup>۳۳</sup>. این‌جا نیز سخن بی‌محابای دهقان پسر (چون اسیر در حکایت اول گلستان) سبب تنبّه شاه شده و او را با حقیقت‌مواجه ساخته و پوچی توجیحات مبتنی بر «مصالح مملکتی» را نمایانده است.

ما حصل کلام سعدی در این حکایت، سوای ریشخند تلخ بر این واقعیت که چگونه منافع قدرتمندان می‌تواند با زر و زور، عواطف خانوادگی و احکام شرعی را به نفع خود در آورد، تکیه بر ارجحیت حقوق تام و مصالحه‌ناپذیر انسانی در برابر مصالح دولتی و سیاسی است. علی‌رغم نظریه سنتی درباره مقام سلطنت، سعدی در این‌جا هیچ تمایزی در بقا و صیانت نفس برای پادشاه قایل نشده است. طرفه آن که در حالی که در حکایت شاه و اسیر چنان که گذشت «مصلحت» را در صورت لزوم در نقض واقعیت و «دروغ مصلحت‌آمیز» دانسته بود، در این‌جا بر حفظ حق زیست رعیت حتی اگر به قیمت جان پادشاه باشد، پافشاری کرده است. این تعارض ظاهری را تنها می‌توان با عنایت به اصل غیر قابل انعطاف لزوم حفظ حقوق آدمی توجیه کرد. در هر دو مورد، اسیر و دهقان پسر قربانی ظلم دولت به جهت ابقای قدرت هستند و در هر دو مورد سعدی جانب‌ضعیف را گرفته و عمل دولت را محکوم کرده است. لذا شاید بتوان گفت که مراد سعدی از «مصلحت» بیش از آن که صرفاً بقای مُلک باشد، در وهله اول اتخاذ خط مشی‌یی است که به اقتضای شرایط حاکم مانع از اجحاف و ستم ارباب قدرت بر خلائق گردد. این آگاهی به مصلحت در شرایط مختلف از نظر سعدی منوط و مبتنی بر درک نسبیّت در رابطه فرد و دولت است. تضمین سلامت و امنیت فردی در جامعه وقتی مقدور است که دولت، که

منشأ و صاحب قدرت سیاسی است، حریم و حیظه ضعیف، یعنی فرد را به جا آورد و محترم شمارد. در پایان همین حکایت سعدی این معنی را در بیتی یگانه آورده است:

زیر پایت گر بدانی حال مور همچو حال تو است زیر پای پیل<sup>۳۴</sup>

حکایت دهقان پسر نشان محوی از داستان ضحاک و خوراندن مغز جوانان به ماران رُسته بر شانه‌های او دارد. پادشاه مذکور در حکایت سعدی چون ضحاک برای علاج رنجوری خود ناچار به ستاندن جان مردمان است، اما بر خلاف ضحاک که در نهایت ستم او منجر به عصیان عمومی و سقوط او می‌گردد، در این‌جا پادشاه رنجور به ندای وجدان خود یعنی وظیفه حفظ رعیت گوش داده و بقای دولت را نه در ستاندن جان، بلکه در تضمین حقوق فردی دانسته است. اگر چه سعدی گویا خود نیز از عاقبت کار پادشاه مطمئن نیست و تنها نقل قول کرده است که: «گویند هم در آن هفته شفا یافت» ولی پادشاهان حکایت سعدی گاهی نیز رحیم و رقیق‌القلبند و در بزنگاه از خطا و ستم در شرف وقوع منفع‌ل می‌شوند و با سخاوت و التفات به رعیت جبران‌مافات کرده، مانع از وقوع مظلمه می‌گردند. سعدی این بیدار شدن وجدان همایونی و به خود آمدن ناشی از انزوای سلطنت را به کلی غیر ممکن نمی‌داند، ولی چنین اقدام انسان دوستانه و فداکارانه در روابط پادشاه و رعیت از نظر سعدی امر نادری است. در بسیاری موارد اشارات و شواهد او حاکی از خیره سری و عبرت‌ناپذیری و بی‌وجدانی قدرتمندان است که مآلاً موجب فتنه و انقلاب رعیت می‌گردد. عصیان مردم در مقابل «مکاید فعل» و «کُربت جور» سلاطین ناشی از عدم آگاهی به همین نسبت مراتب و مرعی نداشتن حقوق فردی است، اما این توجه سعدی را به حقوق فردی نایستی مرادف و حتی پیشتاز نظریه حقوق فرد در عهدجدید دانست. سعدی بی‌شبهه از فلاسفه عهد روشن‌رایی (enlightenment) در اروپای قرن هیجدهم نیست. رعایا در دیده سعدی هیچ‌گاه علناً به مرتبت شهروندان (citizens) در مفهوم غربی آن ارتقاء نیافته‌اند و اگر چه وی «شهرندی» را در مفهوم سکنه شهر به کار گرفته است، هرگز حتی به اجمال هم سخن از یک نظام‌سیاسی متکی

بر آراء عمومی و انعکاس خواست مردمان نگفته است. وی نه چون منتسکیو در صد محدودیت قدرت مطلقه و تنظیم روابط دولت و فرد از طریق تقسیم قوا و وضع قوانین است و نه چون روسو بر سر آن است که طبع سرکش و انزواجویانه بشری را تابع قراردادهای ناگزیر اجتماعی سازد. (اگر چه رایحه‌ای از همان پرسش اساسی روسو یعنی صعوبت کنار آمدن سوايق غریزی آدمی با تعهدات اجتماعی در درویشان و زاهدان گوشه گیر محسوس است، چنان که بیاید.) روش عقل‌گرایانه جان لاک و استوارت میل در تأکید بر فردانیت و حقوق انسانی در اندیشه سعدی مفقود است، اگر چه نتایج این اندیشه یعنی ضرورت غیر قابل اجتناب وجود دولت برای بقای جامعه، چنان که به ویژه در آراء هابز آمده، در آثار سعدی همواره تأکید شده است. مع ذلک آن چه فلسفه سیاسی سعدی را به این متفکرین بیش از هر چیز نزدیک می‌سازد، مسئله مشروعیت قدرت دولت است. نظریه اصالت وظیفه در سعدی حقانیت دولت را تنها متکی بر ایفای وظیفه در برابر مردمان ساخته است. دولت مطلوب از دیدگاه سعدی آن است که ارباب قدرت با وجدان بیدار و با اتکا به رای ناصحان و صالحان و با مصلحت‌اندیشی جانب رعیت را نگاه داشته، حقوق انسانی او را به جا آورند، اما خط فاصل بین دولت و رعیت کماکان بر جای خود باقی است.

این تفاوت مراتب تا بدان جا تأکید شده است که حتی اگر رعیتی مرتبت شاهی پذیرد، امری که به ندرت در حکایات سعدی واقع شده است، وی بنا به وظیفه و مقام پادشاهی از رعیت جدایی می‌جوید. البته اعتلای مرتبت اجتماعی و وصول فرودستان به مقامات شامخ در آثار سعدی هیچ گاه مذموم شناخته نشده، چنان که بسیاری از وزرای او از خمول به جایگاه رفیع رسیده‌اند، مع ذلک فاصله فرودستان و زورمندان جاودانی است. اعتقاد سعدی به این تفاوت مراتب بین فرودستان و زورمندان بیشتر معطوف به فاصله بین دولت و رعیت است تا اختلاف بین طبقات اجتماعی. به جز ثروتمندان که عموماً سعدی ایشان را گروهی جدا از بقیه جامعه می‌شمارد - که گرچه از رعیتند، ولی منافع و

کردارشان ایشان را به دولت و قدرتمندان سیاسی نزدیک ساخته است - بقیه طبقات رعایا اعم از روستاییان و شهروندان (یا شهر بندان) در آثار سعدی چندان از یکدیگر از نظر منافع اجتماعی و مواجهه با دولت متفاوت نیستند. در مقابل رعیت، سعدی دولت را متشکل از لشکر و دیوان و درگاه می‌داند. این معارضه سنتی بین رعیت و دولت که متفوق‌الرأی همه متفکران سیاسی ایرانی است، در نظر سعدی نیز ناگزیر و دایمی است و مقایسه دایمی بین شاه و گدا، که در ادب فارسی ریشه عمیق دارد، در آثار سعدی نیز مشهود است.

تنها طریقی که سعدی (شاید به تبع داستان‌های عامیانه) در مورد بر شدن گدایان بر تخت شاهی پیشنهاد کرده، همانا بر سیل تصادف است که آن هم نتیجه‌ای جز ادبار ندارد. پادشاهی که مُرده است چون بلاعقب بوده، وصیت کرده «که بامدادن، نخستین کسی که در شهر اندر آید تاج شاهی بر سر وی نهند و تفویض مملکت بدو کنند». گدایی که بدین ترتیب به شاهی رسیده، طبعاً از عهده لوازم سلطنت برنیامده و نه تنها باجنگ داخلی و سرکشی حکام محلی مواجه شده و ولایاتی را از دست داده است، بلکه «فی الجمله سپاه و رعیت به هم برآمده‌اند». به هم خوردن تعادل جامعه و تعارض سپاه و رعیت، پادشاه گدا پیشه را ملول کرده و به عدم توانایی خود واقف ساخته است و به زبان شکوه به یاری قدیمی گفته «آن گه که تو دیدی غم نانی داشتم و امروز تشویش جهانی»<sup>۳۰</sup>. وضعیت اسفناک این شاه و حدیث آرزومندی او برای بازگشت به دوره گدایی عدم صحه سعدی را به این چنین انتخابی تأیید می‌کند. همین امر که انتخاب وی صرفاً بر حسب تصادف بوده و هیچ قابلیت و فضیلتی ملاک کار قرار نگرفته است، نکته در خور تعمقی است. گویی سعدی این ماهیت تقدیری و اتفاقی قدرت را که ناشی از عدم وجود یک نظام منطقی اجتماعی - سیاسی برای انتقال و بقای دولت و یا برکشیدن فرودستان به قدرت است را سرزنش می‌کند اگر چه می‌داند که این افتادن «سایه همای» سلطنت بر

سرگدا، که به تبع فرهنگ عامیانه در ادب فارسی این چنین رواج یافته است، تنها طریقی است که رعیت می‌تواند رؤیای قدرتمندی را در سر بپرورد.

### پیوند کالبدی بین دولت و رعیت

علی‌رغم تأکید بر فاصله عمیق بین دولت و رعیت، سعدی مادام که پادشاه بتواند به وظیفه خود در حفظ رعیت عمل کند، مقام وی را مشروع و موجه می‌داند. همین معنی در آخرین حکایت «در سیرت پادشاهان» از زبان اسکندر تأکید شده است. این اسکندر اندرنامه‌های ایرانی، که نقشی خیال‌انگیز و مغایر با کردار اسکندر تاریخی دارد، کلید جهاننداری خویش را در رعایت دو اصل دانسته است: «هر مملکتی را که گرفتم، رعیتش نیازردم و نام پادشاهان جز به نکویی نبردم».<sup>۳۶</sup> دور نیست که سعدی این مضمون را عمداً در پایان باب آورده تا جاودانگی سلطنت را علی‌رغم دگرگونی و دست به دست گشتن آن (در این جا از دارا به اسکندر) مشروط به حفظ رعیت نماید. به عبارت دیگر، حتی بر باد دهنده دودمان دارا نیز بر ابدیت پیوندی بین آسایش مردمان و بقای دولت معترف است.

تأکید بر این پیوند کالبدی در دیده سعدی بیش از آن که به صرف اخلاقیات باشد، نتیجه مصلحت‌اندیشی و وظیفه‌گرایی اوست. به همین علت نیز سعدی گلستان وقتی که در جامع دمشق بر تربت یحیی پیغامبر معتکف بود، در پاسخ به «یکی از ملوک عرب که به بی‌انصافی منسوب بود» و از سعدی طلب همتی کرده و خواسته بود در مواجهه با دشمنی صعب‌خاطری همراه او کند، گفته بود: «بر رعیت رحمت کن تا از دشمن قوی‌زحمت نبینی» ارتباط اندامی بین رحمت بر رعیت [نظیر حکایت ۶] و امنیت کشور در این حکایت با ابیات بسیار مشهوری که دیری است با نام سعدی عجین شده، بار دیگر تأکید شده است:

بنی آدم اعضای یک پیکرند [یکدیگرند] که در آفرینش ز یک گوهرند

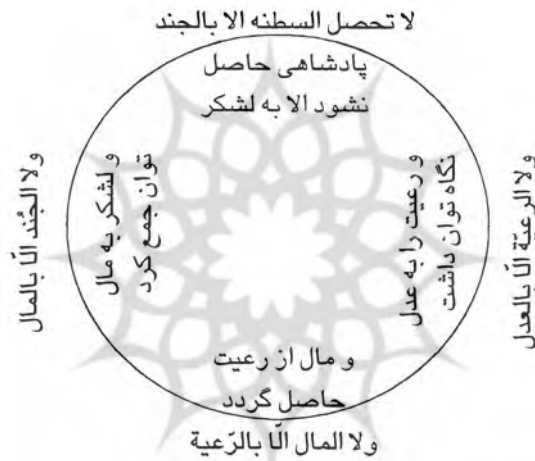
چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار  
 تو کز محنت دیگران بی غمی نشاید که نامت نهند آدمی<sup>۳۷</sup>

ورای معنی جامع و متعالی این ابیات که محل علاقه همگان شده و حاکی از انسان مداری یگانه اوست، در متن این حکایت بخصوص، توجه سعدی به ویژه معطوف به پیوند دولت و رعیت است. در بیت اول گوهریکسان بنی آدم اشاره به همسانی شاه و گداست (که قبلاً بدان پرداختیم) این هر دو بشرند و تنها به لحاظ نقشی که به ایشان محول شده از یکدیگر تمایز یافته‌اند. بیت دوم اما، موکداً این رابطه اندامی را نمایانده است، چون یکی از مردمان زحمت ببند، الزاماً بقیه افراد جامعه نیز گرفتار بی‌قراری و نابسامانی می‌شوند. چون پادشاه و دولت منشأ بی‌عدالتی گردند، جامعه دچار عصیان خواهد شد. به همین روال بیت سوم که انتقاد تندی از بیگانگی و انزوای زورمندان و عجز ایشان از درک محنت رعیت است (چنان که گذشت) در واقع نتیجه منطقی همین قطع رابطه اندامی است. بیگانگی و عدم شناخت از دستگاه اجتماعی بالمآل منجر به سقوط و طرد زورمندان بد کردار از دستگاه آدمیت یعنی هیأت اجتماع می‌شود. مقایسه بین انسان یا عالم اصغر (microcosm) و جامعه یا عالم اکبر (macrocosm) در ادب سیاسی دنیای قدیم امر تازه‌ای نیست ولی تأکید سعدی بر خودکاری این دستگاه آدمیت، اشاره ظریفی به تحرک قایم به ذات آن دارد. همین ارتباط اندامی سبب می‌شود که جامعه به خودی خود به دفع ستمگری و تصحیح حلقه عدالت در نظام اجتماعی بپردازد. عصیان رعیت در دیده سعدی گویا راه نهایی وصول به این تعادل کالبدی است.

نادانی و ستمگری پادشاه سبب زیاده‌روی و زورگویی و گشاده دستی عمال دولت و لشکر به عامه مردم می‌شود و مانع از آسایش و بالنتیجه نقصان درآمد رعیت و بالمآل اسباب فقر کشور می‌گردد و این خودتضعیف دولت و سرنگونی سلطنت را به دنبال دارد. بقا یا فنای تاج و تخت بدین ترتیب منوط به «گرد آمدن خلق» شده است.

نحوه خلل در دایره عدالت را سعدی در تصویری بسیار گویا و ماندنی آورده است:

اگر ز باغ رعیت ملک خورد سیبی برآوردند غلامان او درخت از بیخ  
 به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد زنند لشکریانش هزار مرغ به سیخ<sup>۳۸</sup>  
 اندکی بعد از عهد سعدی، رشیدالدین فضل الله همدانی و وزیر مشهور عهد غازان  
 همین ابیات سعدی را در مکاتبات رشیدی نقل کرده و در پی آن در شرح دایره عدالت  
 آورده است: «و چون احوال ایشان [رعیت] خراب شود، ملوک را هیچ کامی به حصول  
 نپیوندد و چون در عاقبت امور نظر کنی اصل مملکتداری عدل است چنانچه در این دایره  
 مثال آن نموده‌ام...»<sup>۳۹</sup>.



### خیره سری پادشاهان و عصیان رعیت

جامعه‌ای که در آثار سعدی وصف شده مقهور و مرعوب نیست و مردمانش در  
 مقابل دولت حاکم، برده‌وار مطیع و منقاد نیستند. در برابر ستم پیشگی و خیره‌سری  
 ملوک تا آن جا که بتوانند ساکت نمی‌نشینند و شکایت و اعتراض خود را به زبان  
 می‌آورند. اگر فرصتی دست دهد درگاه شاهان به دفاع از حقوق خود برمی‌خیزند و  
 حتی گاهی دست از جان شسته و خطا و بزهکاری پادشاهان را به رُخشان می‌کشند.  
 گاهی ارباب دیوان را هم رسوا و سیاهکاری و زد و بندشان را آشکار می‌کنند. اگر از هر



جا دستشان کوتاه شود، یاراه هجرت می‌جویند و به مُلک دیگری می‌روند و یا اگر ستم از حدّ بگذرد، عصیان می‌کنند و تاج و تخت شاهی را به باد می‌دهند. گول و حقارت‌پذیر و ظلم پرست نیستند و به هنگام استیصال حداقل جفا کار را در درگاه‌الهی نفرین می‌کنند و وعده پادافره روز حساب را به یاد او می‌آورند.

گرچه سعدی هیچ‌گاه علناً طغیان و انقلاب رعیت را تجویز نمی‌کند، ولی هیچ‌وقت نیز بر خلاف روال کلی اندر زنامه‌ها سرسپرده قدرتمندان نیست و عاصیان را به خاطر قیامشان در برابر زورگویان تقبیح نمی‌کند. دیدگاه واقع‌بینانه و تذکر تاریخی در بینش سعدی عاصیان را نتیجه غایی و شاید محتوم زورگویی و ارباب و خیره سری می‌داند. دیر یا زود مردم مستأصل فتنه می‌کنند و جفا کار را سرنگون می‌سازند، ولی عاصیان راهبر به نظام سیاسی جدیدی نیست و فقط موجب جایگزینی سلطانی جدید به جای ستم پیشینه قبلی می‌شود. پادشاهی که غالباً رقیب قدرتمند قبلی بوده است. این دگرگونی توأم با خشونت و عصیان در نظام سیاسی از نظر سعدی شاید محتمل‌ترین و متعارف‌ترین روش دست به دست گشتن دولت است. بی‌شک این رمزی از وقایع ایام خود سعدی است که عاصیان مردم و نه انتقال ارثی قدرت در دودمان پادشاهی، اسباب تغییر و تبدیل ناگهانی می‌گشته است (چنان که بیاید).

حکایت خیره سری یکی از ملوک عجم که از جورش خلایق «راه غربت» گرفته بودند، نمونه خوبی از ماهیت و عاقبت عصیان مردم است. این پادشاه نه تنها از کم شدن رعیت و نقصان پذیرفتن ارتفاع ولایت و بالنتیجه تهی ماندن خزانه و زور آوردن دشمنان یعنی عوامل پیوسته حلقه عدالت هوشیار نشده است، بلکه گوش‌زدهای تاریخی و داستان گذشتگان نیز نتوانسته او را به وضع اسفناک ملک خودش آگاه سازد. بالاخره خواندن شاهنامه در مجلس او «در زوال مُلک ضحاک و عهد فریدون» (یعنی مثل اعلی در علل وقوع فتنه و زوال مُلک در ادبیات فارسی) پادشاه جفاکار را به این اندیشه و پرسش واداشته است: «هیچ‌توان دانستن که فریدون که گنج و مُلک و حشم نداشت، چگونه بر او

مملکت مقرر شد؟» این پرسش شاه که علی رغم خزانة خالی و وضع اسفناک کشور خویش بر این تصور بود که همه اسباب قدرت را در اختیار دارد، نشانه اعتماد به نفس‌کاذبی است که از نظر سعدی به واسطه استیلای جابران بر عوامل قدرت حاصل می‌شود. همین مسلم شدن مُلک ظاهری، سلطان مغرور را از بابت شکست ضحاک و برکشیده شدن فریدون به تخت به دنبال قیام مردم به شگفتی واداشته است. تفسیر وزیر صالح در پاسخ به شگفتی شاه، ماحصل کلام سعدی درمبحث انقلاب است. وزیر ناصح می‌گوید: «شنیدی خلقی» بر او [فریدون] به تعصّب گرد آمدند و تقویت کردند و پادشاهی یافت»<sup>۴۰</sup>.

اشاره به عصیبت در گفته وزیر، بر خلاف نظریه عصیبت در اندیشه مورخ و متفکر بزرگ مغربی‌ابن‌خلدون که قریب دو قرن بعد از سعدی آن را اساس نظریه فلسفه تاریخی خود قرار داد، مبتنی بر عرق قومی و پیوند قبیله‌ای نیست و از آن مهم‌تر بر پایه اعتقادات مشترک مذهبی نیز بنیاد نیافته است. سعدی‌دراین جا با مؤلفین اندرنامه‌های شاهی همراه است که: «المُلک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم... مُلک با کفر بیاید و با ستم نیاید»<sup>۴۱</sup>. آن چه مردمان را «به تعصّب» گرد فریدون آورده، ظلم ضحاک است. شاید هیچ کجاصاحب گلستان همدلی خود را با فلسفه تاریخی شاهنامه و اساطیر ایران این چنین به روشنی نشان نداده است. اخطار وزیر به پادشاه نکته بسیار مهمی را خاطر نشان ساخته است: «چون گرد آمدن خلقی موجب پادشاهی است تو مر خلق را پریشان برای چه می‌کنی، مگر سر پادشاهی کردن نداری؟» نه تنها بار دیگر سعدی از زبان وزیر نظریه خود را در مورد اسباب مشروعیت دولت تکرار کرده است، بلکه قدمی پیش‌تر رفته و بیعت خلق را برای بقای سلطنت لازم شمرده است.

این صراحت لهجه وزیر که پادشاه را به ویژه به خاطر فقدان دو اصل بقای پادشاهی یعنی کرم و رحمت‌نکوهش کرده است، در مزاج شاه مغرور مؤثر نمی‌افتد و بر عکس او را به خشم آورده و وزیر صالح را روانه‌زندان ساخته است، اما بسی بر نمی‌آید که

پادشاه نتیجه حماقت و غفلت خود را می‌بیند. جمعی از بنی اعمام او به منازعت با پادشاه خودکامه بر می‌خیزند و مُلک پدر را از او می‌طلبند. با ظهور مدعی ارثی با تاج و تخت، یعنی یکی از اساسی‌ترین مشکلات نظام سنتی سلطنت، آخرین پایه دوام دولت شاه جبار فرو می‌ریزد. «قومی که از دست تطاول او به جان آمده بودند و پریشان شده، برایشان [یعنی بنی اعمام] گرد آمدند و تقویت کردند تا مُلک از تصرف این به در رفت و مر آنان را مقرر شد»<sup>۴۲</sup>.

نکته مهم در این حکایت مسئله «تعصّب خلق» است که از قدرتمندی جبار دریغ داشته شده و در مقابل به رقیبش ارایه شده است. سقوط پادشاه عجم نیز نظیر ضحاک، که در این حکایت به عنوان هشدار برای پادشاه آمده است، به خاطر عوامل دراز مدت نقصان مُلک و مشکلات ناشی از مختل شدن دایره عدالت است که در نهایت خلق را بر او شورانیده است. اگر چه سعدی شورش مردم را علت سقوط پادشاه ستمکاره می‌داند، لکن به شهادت همین حکایت عصیان خلق باعث نابودی نظام سلطنت نشده است. انقلاب رعیت برای رجوع به وضعیت متعادل گذشته بوده و فقط وقتی به نتیجه رسیده است که مدعی‌یی با سابقه خصومت با شاه حاکم، پادشاه جفا گستر را سرنگون کرده است. چنان که قیام مردم به راهبری کاوه و سقوط ضحاک نیز پادشاهی فریدون را به دنبال داشت. فریدون نیز چون بنی اعمام پادشاه عجم در حکایت سعدی، با ضحاک سابقه خصومت و پدر کشتگی داشت. وزیر صالح بی‌جهت حکایت ضحاک و فریدون را در شاهنامه برای شاه غافل و خطا کار نخوانده بود.

بدین ترتیب پرداختن سعدی به علل عصیان رعیت نیز چون تعبیرات او درباره ارتباط کالبدی بین دولت و مردم، پایمال شدن حقوق فرد و بیگانگی پادشاهان از احوال مردم، همگی حاکی از اشاره او به یک جریان مداوم تاریخی در حیات سیاسی جامعه و لزوم آگاهی بر این تداوم تاریخی است. گویی و رای ساحت‌اندرزگویی متعارفی، شاعر با ظرافت کلام خواننده هشیار را به پذیرفتن سقوط و تباهی غیر قابل اجتناب ارباب قدرت

می‌خواند. همان رمزی که در حکایت اول گلستان بر طاق ایوان فریدون نوشته شده بود. این پیام‌بی شبهه خالی از یأسی عمیق و اساسی نسبت به فرهنگ سیاسی مورد نظر سعدی نیست. علی‌رغم آمیختن به «شهد ظرافت» گویی «تلخ داوری پند» سعدی به ما هشدار می‌دهد که علی‌رغم هر مصلحت‌اندیشی و تدبیری، از هیچ دولتی رستگاری و فرجام خوش را نباید انتظار داشت. این به قول منطقیون «توالی فاسد» همواره واصلان به قدرت را به بیگانگی و پایمال کردن حقوق رعیت و در نهایت تباهی و سقوط می‌کشد. سیرادواری (cyclical) تاریخ ذاتی همه دولت‌هاست و اگر جایی برای بهبود تدریجی و نسبی نیز در نظام سیاسی و به اعتباری کلّ جامعه، باقی باشد، ولی روزگار رعیت اصولاً همیشه به همین منوال خواهد بود. اگر اقبال با او یار افتد، تنها می‌تواند که گلیم خود را از طوفان بلای دولت بیرون کشد. هشدار وزیران ناصح، سرزنش زهادگوشه نشین و پند جهان‌دیدگان فقط می‌تواند که اندکی از شتاب این دگرگونی محتوم بکاهد ولی ماهیت آن را تغییر نتواند داد.

### پی‌نوشت:

۱. کلیات سعدی، به اهتمام محمدعلی فروغی، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲. باب اول، حکایت ۱، ص ۳۷ - ۳۸. کلیه ارجاعات متن، به این چاپ است که شماره صفحات آن با چاپ اول تهران، ۱۳۲۰ متفاوت است. در همه مواضع شماره حکایت نیز آمده است. در «مواعظ» نیز شماره غزلیات به ترتیب سنتی مذکور است، ولی قصاید فقط با شماره صفحه و عنوان مشخص شده است.
۲. در معنی «سیاست» و تحول این واژه چنان که در آثار متفکرین سیاسی عهد اسلام آمده است، ملاحظه کنید:

B. Lewis, *The Political Language of Islam*; Chicago, ۱۹۸۸

E.I.J. Rosenthal *Political Thought in medieval Islam*. Cambridge, ۱۹۵۸ ۱۱۸-۲۱

۳. ن. ک. رستگار فسایی، منصور، سعدی و فردوسی، ذکر جمیل سعدی، مجموعه مقالات و اشعار به مناسبت بزرگداشت هشتادمین سالگرد تولد شیخ اجل سعدی علیه الرحمه، گردآوری کمیسیون ملی یونسکو، ۳ جلد تهران، ۱۳۶۴، جلد ۲، ص ۵۳ - ۱۳۰.
۴. گلستان، ۱، حکایت ۲۶، ۶۱.
۵. همان، حکایت ۲۸، ۶۳.

۶. در ماهیت فرّه از جمله بنگرید به مباحث بسیار فاضلانه و ممتع در:

H.W. Bailey *Zoroastrian Problems in the Ninth - Century Books*. Oxford, ۱۹۴۳ ۱-۷۷'

درباره «خویشکاری» بنگرید:

R.C.Zaehner *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*; London, ۱۹۶۱، ۱۵۰-۵۲'

برای بعضی نمونه‌های هیوط و صعود فرّه در شاهنامه:

E.Yarshater "Iranian Common Beliefs and World - View" in, ed., III (۱) *The Cambridge History of Iran*  
London, ۱۹۸۳، ۳۴۵-۴۶۶idem.

۲.۷ (آل عمران): ۲۶ «بگو ای خدای صاحب مُلک، مُلک به هر که خواهی می‌دهی و ملک از هر که خواهی می‌ستانی، هر که را خواهی عزیز می‌کنی و هر که را خواهی ذلیل می‌کنی. همه خوبی‌ها به دست تو است که تو بر همه چیز توانایی.» (ترجمه ابوالقاسم پاینده [تهران، ۱۳۳۹]) درباره معنی ملک و دولت و تحول آن بنگرید:

EI Dawla(princeton, F.Rosenthal); R.P.Mottahedeh *Loyalty and Leadership in an early Islamic Society*  
۱۹۸۰، ۱۸۵-۹۰.

۸. گلستان، حکایت ۱، ۳۸.

۹. همان، دیباچه، ۳۵.

۱۰. بوستان ۲، حکایت ۱۰، ۲۶۴.

۱۱. همان، ۱، حکایت ۱۴، ۲۳۸.

۱۲. گلستان، حکایت ۳۷، ۶۷.

۱۳. شاهنامه فردوسی، مسکو، ۱۹۷۰، جلد ۸، ابیات ۳۹۴۱ - ۳۹۴۴ و ۳۷۹۶ - ۳۷۹۷.

۱۴. بوستان، ۱، حکایت ۱، ۲۲۲: بیت

«شنیدم که جمشید فرخ سرشت به سرچشمه‌ای بر به سنگی نوشت»

در این حکایت شاید اشاره مبهمی به حجاری‌های ساسانی به برم دِلک (Barm Delak) در دوازده کیلومتری شرق شیراز است (بنگرید به محمدتقی مصطفوی، اقلیم پارس، تهران، ۱۳۴۳، ص ۷۸ که شاید سعدی آنها را دیده یا وصفش را شنیده است. از سه مجلس حجاری بر صخره کوهستانی کنار چشمه دلک یکی نقش برجسته پادشاه ساسانی، احتمالاً بهرام پنجم است. مطالعه دقیق سعدی شاید اشارات دیگری به اماکن باستانی فارس و دیگر نقاط را آشکار سازد. ایوان فریدون، کلاه کِخسرو و اشارات نظیر این حاکی از توجه شاعر به حجاری‌ها و ویرانه‌های باستانی است، چنان که قبل از او نیز ابونواس و متنبی و یا خاقانی و نظامی و بعدها حافظ نیز از این مناظر متأثر شده‌اند. این که اتابک فارس و ممدوح سعدی، ابوبکر بن سعد، خود را «وارث ملک سلیمان» می‌خوانده است، شاید بی ارتباط با همجواری با تخت جمشید و تخت سلیمان نباشد. جمشید غالباً در ادبیات عامیانه و نیمه عامیانه در ایران مرادف سلیمان و یکسان با او تلقی می‌شده است.

۱۵. همان، ۱، حکایت ۵، ۲۲۶.

۱۶. درباره غرور مالیخولیایی جمشید و دوری گزیدن فرّه ایزدی از او بنگرید به شاهنامه، ۱، ۴۲ - ۴۳ و

۴۹. فردوسی عاقبت فریدون را بعد از کین ایرج و مرگ هر سه پسرانش چنین توصیف می‌کند:

کرانه گزید از بر تاج و گاه نهاده برق خود سر هر سه شاه

پُر از خون دل و پُر ز گریه دو روی چنین تا زمانه سر آمد بر اوی.

(شاهنامه، ۱، ۱۳۳).

۱۷. «گرم کن که...»: بوستان، ۱، حکایت ۵، ۲۲۶؛ «که فردا به داور بود...»: همان، ۱، حکایت ۹، ۲۳۲.
۱۸. گلستان، ۱، حکایت ۳، ۳۸.
۱۹. به تصحیح جلال الدین همایی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۱، ص ۹۶.
۲۰. سیر الملوک (سیاست نامه) به تصحیح هیوبرت دارک، چاپ سوم، تهران، ۱۳۵۵، ص ۸۰.
۲۱. گلستان، ۱، حکایت ۲، ۳۸.
۲۲. همان، ۱، حکایت ۳۷، ۶۷.
۲۳. بوستان، ۱، حکایت ۹، ۲۳۲، تعابیر سخن گفتن با کاسه سر (ایضاً در بوستان، ۱، حکایت ۱۷، ۲۴۶) و هم‌چنین غذای کرمان شدن هر دو بی‌شبهات به گفته هاملت در گورستان نیست:
- That skull had a tongue in it, and could sing once; how the kuave jowls it to the ground, as if it were Cain's " jaw-bone, that did the first murder! This might be the pate od a politician, which this ass now o'er-offices, one that would circumvent God, might it not?... Or of acourtier, which could say, Good morrow sweet lord!... Why, e'en so, and now my ladyworm's; chapless, and Kuocked about the mazard with a sexton's spade. Here's finerevolution, an we had the trick to see't. Did these bones cost no more the breeding butto play at loggats with'em? mine ache to think on't."
- «وقتی این جمجمه هم زبانی با خود داشتی و سراییدن توانستی؛ حسرتا که چگونه آن رند [فلک] بر زمینش کوبید گویی که آرواره قابیل بود، همان که نخستین قتل را مرتکب شد. بود آیا که این کاسه سر، که اکنون خر [خطاب به گورکن و یا «فلک»؟] چنان بدو بی‌حرمتی می‌کند، که از آن سیاستمداری [صاحب اقتداری] باشد که با خدا هم نیرنگ می‌کرد؟ و یا از آن یکی از اهل درگاه که [به اربابش] چنین توانست گفت: «روز حضرت اجل عالی بخیر!» چرا که نه؟ و حالا نوبت سرکار معظمه کرم است؛ بی‌آرواره و کوفته در مغز با بیل گورکنی. اینک طرفه زیر و زبری است و ما به طرفندی آن را دیدیم. آیا این جمجمه دیگر ارزش هیچ نگاه داشتی جز آن که بدان چوگانی ببازند، نداشت؟ سر من از فکر بدان هم به درد می‌آید».
- W.J. Crig ed. (London, ۱۹۶۵), "Hamlet," act V, *The Oxford Shakespeare Complete Works* scene 1 (۹۰۱).
- وجه مشابهت بین دو قطعه را نباید صرفاً یک توارد دانست. شاید تحقیق بیشتر در ترجمه‌های اولیه بوستان به زبان‌های اروپایی در آخر قرن ۱۶ و ابتدای قرن ۱۷ مقتلحی بر این معضل باشد.
۲۴. بوستان، ۱، حکایت ۱، ۲۲۰.
۲۵. همان، ۱، حکایت ۸، ۲۳. شاید در مصرع آخر انعکاسی از ایلغار مغولان باشد که هم در آثار سعدی بارها به‌عنوان خشم خدای از آن یاد شده و مغولان خود نیز، مخصوصاً چنگیز، بر آن اعتقاد بوده‌اند. ویرانی عالم که به خوبی بر سعدی، نظیر هر صاحب بصری در آن عهد روشن بود.
۲۶. سیر الملوک، ۱۱.
۲۷. گلستان، ۱، حکایت ۲۸، ۶۲-۶۳.
۲۸. بوستان، ۱، حکایت ۹، ۲۳۲.
۲۹. همان، ۱، حکایت ۸، ۲۳۰.
۳۰. همان، ۱، حکایت ۲، ۲۲۳.
۳۱. گلستان، ۱۳، حکایت ۴۸-۴۹.
۳۲. گلستان، ۱، حکایت ۱۳، ۴۸-۴۹.
۳۳. همان، ۱، حکایت ۲۲، ۵۸.

۳۴. همان.

۳۵. همان، ۲، حکایت ۲۸، ۸۵-۸۶.

۳۶. همان، ۱، حکایت ۴۱، ۶۹. ذکر اسکندر در اندرزنامه‌های ایرانی سابقه طولانی دارد. روایت نامه‌نگاری او با ارسطو و مشاوره در امر جهانداری و حفظ پادشاهی از جمله در نظام‌الملک، سیرالملوک، ۴۲ و در اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی آمده است. [لنکهو، ۱۳۰۰ قمری، ص ۴۳۸-۴۳۹]. شاید این حکایت سعدی نیز گوشه چشمی به همین روایات دارد. نصیحه‌الملوک، محمد غزالی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۷، ۱۲۸-۱۲۹، ۱۶۰، ۱۶۶ بعضی از این روایات را آورده است. ایضاً ملاحظه کنید در آمد «پادشاهی اسکندر» در شاهنامه، جلد ۶ و ۷ را که بی‌ارتباط با مضمون گلستان نیست.

۳۷. همان، ۱، حکایت ۱۰، ۴۷.

۳۸. همان، ۱، حکایت ۱۹، ۵۶. این ابیات را سعدی به زبان انوشیروان عادل در حکایتی در معنی بنیاد تدریجی ظلم آورده است.

۳۹. به تصحیح محمد شفیع لاهوری، لاهور، ۱۹۴۷/۱۳۶۷، شماره ۲۲، ۱۱۴، ۱۱۸-۱۱۹. برای بحث مشیّع‌درباره نظریه عدالت در نظام سلطنت ایران از جمله بنگرید:

A.K.S. Lamdton "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship *Studia Islamica* ۱۷ (۱۹۶۲).

نقل اشعار سعدی در مکاتبات رشیدی در حوالی ۱۳۳۶-۱۳۳۷/۷۲۸-۷۳۷ قریب هفت دهه بعد از تدوین گلستان حاکی از آوازه و «صیت سخن» سعدی است.

۴۰. گلستان، ۱، حکایت ۶، ۴۳-۴۴.

۴۱. سیرالملوک، ۱۵.

۴۲. گلستان، حکایت ۶، ۴۳-۴۴.