

نشریه علمی - پژوهشی  
پژوهشنامه ادبیات تعلیمی  
سال پنجم، شماره هجدهم، تابستان ۱۳۹۲، ص ۱۷۰-۱۴۵

## نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سعدی شیرازی

دکتر الیاس نورایی\* - مجتبی یاور\*\*

### چکیده

این نوشتار بر آن است تا نسبت میان سیاست و اخلاق (در معنای اخلاقیات و کردارهای متداول اجتماعی) را در گلستان و بوستان سعدی شیرازی دریابد. از همین رو با محور قرار دادن مفهوم عدالت به مثابه مفهومی که توأمان هم به قلمرو اخلاق و هم به قلمرو سیاست تعلق دارد، می‌توان به درکی از نسبت میان این دو حوزه در اندیشه سعدی دست یافت. عدالت از جمله کانونی‌ترین مفاهیم تاریخ اندیشه و نظریه اجتماعی و سیاسی بوده است که هم در سنت فکری غرب و هم ایرانی، سابقه ای دیرینه دارد. سعدی نیز متأثر از همین سنت به ارث برده ایرانی، آن را در حکایات و روایات خویش وارد می‌کند و با اصرارهای مداوم بر عدل‌گستری و اندرز به پرهیز از

\* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه [nooraei@razi.ac.ir](mailto:nooraei@razi.ac.ir)

\*\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی [m.yavar@gmail.com](mailto:m.yavar@gmail.com)

تاریخ پذیرش ۹۲/۱/۲۸

تاریخ وصول ۹۱/۱۰/۳

ستمگری، اخلاق و سیاست را در آثار خویش به هم گره می‌زند. بنابراین اخلاق و سیاست در گلستان و بوستان پیوندی ناگسستنی دارند.

## واژه‌های کلیدی

سیاست، اخلاق، عدالت، اندیشه سیاسی، سعدی

### مقدمه

گستره وسیع موضوعات و مضامین اخلاقی در آثار سعدی، موجب اتفاق نظر محققان و خوانندگان آثار او بر سر این نکته است که او ادیبی است اخلاق‌گرا. نگاهی هر چند اجمالی در بوستان و گلستان سعدی، مؤید این مطلب است که منزلت اخلاق و کردار اخلاقی در میان جامعه از چه اهمیتی نزد او برخوردار است. سعدی روایتگر اخلاقیات است و بدون آنکه منظومه‌ای اخلاقی ایجاد کند در اخلاقیات جامعه دقت می‌کند. از این منظر، او فیلسوف اخلاق نیست که به چرایی نیک یا بد اخلاق، یا جست‌وجوی منشاء آن پردازد بلکه روایتگری است که در میان اجتماع می‌پوید و مضامین اخلاقی را چونان فضیلت‌های متداول و به همان معنایی که از پیش ساخته و پرداخته شده، رهگیری می‌کند. البته هر کجا که لازم افتد در مقام حکیمی ناصح، سعی در اخلاقی کردن پیرامون خود، به ویژه قلمرو سیاست دارد. این اقتضاء، ناگزیر اخلاق در آثار او را با سیاست و قدرت متصل می‌سازد. سیاست‌اندیشی سعدی مانند اخلاق‌مداری او فارغ از تأملی عقلانی است که در فلسفه سیاسی مرسوم است. سعدی بی آنکه در دام نظریه‌پردازی در باب حکومت، قدرت و منشاء آن افتد، سعی در توصیف و در مواردی، اخلاقی کردن کردارهای سیاسی حکام دارد. پرسش بنیادین نگارندگان این جستار آن است که: نسبت میان اخلاق و سیاست در اندیشه سعدی چگونه برقرار شده است؟ در پی پاسخ به این پرسش با پژوهشی تحلیلی - توصیفی و با مرکزیت دادن به دو باب از

دو کتاب گلستان و بوستان سعی در بررسی دیدگاه سعدی در مورد عدالت و سیاست بوده است. در اینجا اشاره به این نکته مناسب است که مفهوم عدالت، حلقه واسط میان اخلاق و سیاست نزد سعدی شیرازی است. به عبارت دیگر، با مفروض گرفتن این نکته که حکایات و روایت‌های سعدی از صبغه جامعه‌شناسی عدالت برخوردار است (نه متافیزیک اخلاق و سیاست)، هدف بررسی نسبت اخلاق و سیاست، با محوریت مفهوم عدالت است. بر همین اساس، پرسشی دیگر مطرح می‌شود که: آیا سعدی، افق‌ها و امکان‌های تازه‌ای در این قلمرو گشوده است؟ این سؤالات بر این فرض استوار است که عدالت در آثار سعدی کانون قلمرو اخلاق است که از رهگذر قدرت به جامعه تعمیم می‌یابد و در نهایت زمینه‌ساز سعادت مردم می‌شود. بنابراین می‌توان پرسش دیگری نیز مطرح کرد و پرسید که چرا از میان موضوعات و مقولات متعددی که هم به قلمرو اخلاق تعلق دارند و هم به حوزه سیاست و قدرت، عدالت برای توضیح این نسبت انتخاب شده است؟ آیا سعدی با طرح مفهوم عدالت و اصرار و تأکیدهای مداوم بر آن، سودای رسیدن به جامعه‌ای آرمانی و مطلوب را در سر می‌پروراند؟ در متن این جستار سعی خواهیم کرد که اگر نه به طور کامل اما پاسخ‌های درخور به پرسش‌های فوق بدهیم.

#### پیشینه تحقیق

پیش از این در جستارهایی چند به مسئله سیاست و اخلاق در آثار سعدی پرداخته شده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ثروت، ۱۳۸۸؛ علوی مقدم، ۱۳۶۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۹. ثروت در مقاله مزبور به بررسی سیاست در بوستان سعدی پرداخته‌است که گرچه بخشی از کار ما نیز سیاست در بوستان و گلستان است اما تفاوت کار ما در این است که به بررسی نسبت بین اخلاق و سیاست با محور قرار دادن عدالت پرداخته‌ایم. علوی

مقدم نیز به بررسی عدالت در بوستان پرداخته است که از چند جنبه با پژوهش حاضر متفاوت است. نخست اینکه علوی مقدم به بررسی واژه عدالت پرداخته است و در ضمن بحثی مفصل در این مورد به جایگاه عدالت در قرآن و سرانجام به بررسی عدالت در بوستان پرداخته است. دیگر اینکه در پژوهش پیش رو عدالت در واقع حد واسط و میانجی بین اخلاق و سیاست است و هدف در این پژوهش بررسی عدالت در بوستان یا گلستان نیست. مصطفوی نیز در پژوهش خود "اخلاق" را محور قرار داده است. حال آنکه در پژوهش حاضر اخلاق و سیاست با میانجی عدالت در گلستان و بوستان در کنار هم و در چارچوب نظری خاصی بررسی شده‌اند.

### چارچوب نظری

از دیرباز فیلسوفان اخلاق و جامعه، بر این اتفاق نظر دارند که عدالت فضیلتی اخلاقی است که تحقق آن تنها در اجتماع امکان‌پذیر است. عدالت کرداری اجتماعی است. رابرت ال هولمز، در کتاب مبانی فلسفه اخلاق، با انگشت نهادن بر این نکته، پیشینه اجتماعی دانستن عدالت را به اساطیر یونانی و رومی می‌برد و می‌نویسد: «زنوس هرمس را نزد آدمیان گسیل می‌دارد که به آنها درکی از عدالت عطا کند تا آدمیان بتوانند در اجتماع با یکدیگر زندگی کنند» (هولمز، ۱۳۸۹: ۳۰۳). عدالت کانون محوریست که در یک سوی آن اخلاق و نظام اخلاقی قرار دارد و در سوی دیگر آن سیاست. آندره کنت اسپونویل در کتاب رساله‌ای کوچک در باب فضیلت‌های بزرگ، با تأکید بر کیفیت کاملاً اجتماعی عدالت می‌نویسد: «در حالت طبیعی عدالت وجود ندارد و هر عدالتی بشری و تاریخی است، عدالت بی قوانین وجود ندارد، عدالت بی فرهنگ وجود ندارد، عدالت بی جامعه وجود ندارد» (اسپونویل، ۱۳۸۸: ۱۰۳). در میان کردارهای اخلاقی که در تعاملات و مناسبات اجتماعی میان افراد بشری در همه جوامع

تداول دارند، کمتر فضیلتی وجود دارد که به قدر و اندازه فضیلت عدالت، با قدرت و سیاست پیوند داشته باشد. اسپونویل در کنار پرداختن به بن‌مایه عدالت، به نسبت میان شخص عادل و شخص صاحب قدرت می‌پردازد؛ گویی از نظر او، این دو از هم تفکیک یافته هستند؛ زیرا معتقد است در طول تاریخ «نظر به اینکه نتوانستند به عدالت قدرت بدهند، به دلیل اینکه قدرت عدالت را نقض می‌کند، گفته‌اند که قدرت غیر عادلانه است و این عدالت است که عادلانه است. بدین ترتیب چون نتوانستند عادل را قوی کنند ترتیبی دادند که تا آنجا که ممکن است، آنچه قوی است عادل شود» (اسپونویل، ۱۳۸۸: ۸۸). این همان نقطه‌ای است که عدالت را به سیاست متصل می‌سازد و عدالت آنگاه فضیلت محسوب می‌گردد که به اجرا در آید و به آن عمل شود. او در ادامه با اشاره به سخن پاسکال مبنی بر اینکه، عدالت بی‌قدرت ناتوان است و قدرت بی‌عدالت ستمگری است، می‌نویسد: «بنابراین بایست قدرت و عدالت را با هم گذاشت و این روشی است که سیاست از آن استفاده می‌کند و ضرورت آن را نمایان می‌سازد» (همان: ۱۱۵). افلاطون در کتاب جمهور، می‌نویسد: «ما از آغاز کار که شالوده شهر را می‌ریختیم یک اصل کلی مقرر داشتیم که همانا عدالت است و ما این‌طور گفتیم که هر فرد در شهر ما باید منحصرأ یک کار داشته باشد یعنی کاری که طبیعتاً برای آن استعداد خاص داشته باشد... که پرداختن به کار خود و پرهیز از دخالت در کار دیگران عین عدالت است» (افلاطون، ۱۳۸۴: ۲۳۶). فضیلت عدالت نزد افلاطون، چونان قانونی (اصلی) است که با کمک آن نظم، سعادت و آرامش همگان تضمین می‌شود و کردار انسان‌ها هدایت می‌شود. فضیلت کلی جامعه، یا عدالت میان عناصر اصلی جامعه، در واقع نظمی ترتیبی و سلسله‌مراتبی را به وجود می‌آورد که همراه با اطاعت، تبعیت و فرمانبرداری اجزاء دون‌تر از اجزاء برین پیکره جامعه است. این عین عدالت است و چنانچه صورت‌نگیرد موجب ناهماهنگی و پریشانی در این پیکره، سلطه بی‌نظمی و در

نتیجه بی‌عدالتی خواهد شد. از این‌رو خوشبختی و سعادت کامل در نظر افلاطون هنگامی تحقق می‌یابد که شهر زیر فرمان حاکم عادل (فیلسوف - شاه) قرار گیرد. ارسطو نیز در کتاب سوم سیاست، شناختن معنای عدالت و پرداختن به آن را بدون تصور جامعه سیاسی، بی‌معنا و بیهوده می‌داند. از دیدگاه او، خصلت ممیزه دو گونه حکومت الیگارشسی و دموکراسی در این است که استنباط هر یک از این دو گونه حکومت از دادگری چیست؟ (رک: ارسطو، ۱۳۸۶: ۱۵۷) سپس می‌نویسد: «هدف جامعه سیاسی نه تنها زیستن بلکه به‌زیستن است ورنه بندگان و حتی جانوران نیز می‌توانستند گرد هم آیند و جامعه سیاسی برپا کنند» (همان: ۱۵۸). ارسطو عدالت را، نه هر فضیلتی بلکه، فضیلت تامه و کامل‌ترین فضایل اخلاقی می‌داند و می‌گوید: «عدالت محتوی کل فضیلت‌ها و کامل‌ترین فضیلت است؛ زیرا که فضیلت کامل در آن اجرا می‌شود و بدان سبب کامل است که کسی واجد این فضیلت است، نه تنها آن را برای خود بلکه به خاطر دیگران نیز مجری می‌سازد... به همین دلیل است که فقط عدالت در بین تمام فضایل، خیر خارجی است، زیرا که با غیر ارتباط دارد» (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۹۰). از دیدگاه ارسطو، «تحقق خیر و عمل به فضیلت، امکان‌پذیر نخواهد شد مگر آنکه دانش نظری اخلاق، دیباچه‌ای بر سیاست باشد تا قانون‌گذار، با آگاهی از بحث نظری اخلاق و مطالعه در بهترین نظام‌های سیاسی مطلوب و موجود، بتواند به وضع قوانینی پردازد که تحقق خیر در شهر و عمل به فضیلت شهروندان را امکان‌پذیر سازد؛ به همین جهت است که اخلاق مقدمه سیاست و سیاست دانش برین و سامان بخش اخلاق است» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۸)

#### عدالت در اندیشه ایرانی

عدالت، در سنت اندیشه ایرانی نیز، سابقه‌ای طولانی دارد. مفهوم "آشه" در متون ایران

باستان، متضمن معنای نظم راستین و اخلاقی جهان است. «آشه، اعتقاد به وجود نوعی نظم مقدس کیهانی است که بر اساس آن انسان خود را ملزم می‌داند حیات مادی و معنوی خود را با اصول و قوانین ثابت و ابدی نظام خلقت هماهنگ کند» (رستموندی، ۱۳۸۸: ۵۰). یکی از مفاهیم مرتبط با آشه، قانون است. قانون در مفهوم باستانی حاکی از نوعی ضوابط و حدود کیهانی، ازلی و طبیعی است که منشأی مینوی دارد بدین ترتیب نوعی همانندی میان مفهوم آشه در اندیشه ایرانی باستانی و تعریف ارسطو از عدالت به مثابه مطابقت با قانون، دیده می‌شود. اما آشه، آنجا که به معنای خویشکاری است، بیشترین تطابق را با اندیشه افلاطون دارد. «خویشکاری همان مفهومی است که افلاطون در یونان با واژه عدالت بیان می‌کند. یعنی وظیفه‌ای که هر کس به فراخور استعداد فردی و قابلیت‌های اجتماعی‌اش بر عهده دارد و مسئول به انجام رساندن آن است» (همان: ۵۲). همچنین در اندیشه ایران باستان، شاه آرمانی کسی است که بر طبق آشه حکومت می‌کند و در چارچوب نظم اخلاقی حاکم بر کیهان حکم می‌راند. از این‌رو شاه آرمانی ایران باستان دارای الزاماتی است که بدون داشتن آنها قادر به شهریاری نیست. «یکی از اساسی‌ترین این الزامات، عدالت (در کنار خصایل ذاتی‌ای چون: فره، نژاد و تربیت) اوست که در کنار اقتدار و دین‌داری، الزامات و صفات غیر ذاتی و اکتسابی او را تشکیل می‌دهند» (رضایی راد، ۱۳۷۹: ۲۷۳). در مینوی خرد، آمده است که «سروری که نتواند کشور خویش را ایمن و مردمان را بی‌ستم دارد، بدترین سرورهاست» (همان: ۲۹۹) ابن خلدون از زبان موبدان می‌نویسد «به آبادانی نتوان راه یافت جز به داد و داد ترازویی است میان مردم که پروردگار آن را نصب کرده و عهده‌داری بر آن گماشته است که پادشاه است» (همان: ۳۰۱). همچنین در مروج الذهب از قول اردشیر بابکان که پادشاهان جانشین خویش را

همواره به رعایت عدالت و انصاف اندرز می‌داد، آمده است که «شاه باید داد بسیار کند که داد مایه همه خوبی هاست و مانع زوال و پراکندگی ملک است و نخستین آثار زوال ملک این است که داد نماند» (همان: ۳۰۲).

اندیشه آرمانشهری در ایران دوره اسلامی با الزامات و اقتضائات سلطنت در آمیخت و تداوم پیدا کرد. «بخش بزرگی از درون‌مایه‌های بنیادین اندیشه ایرانی‌شهری به دوره اسلامی انتقال یافته و در نوشته‌های این دوره بسط پیدا کرده است» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۵) بدون تردید می‌توان گفت که یکی از این درون‌مایه‌ها و چه بسا مهم‌ترین آنها، مفهوم عدالت است. این مفهوم به همان معنا و سیاقی که در دوره ایران باستان، به کار می‌رفت، در دوره اسلامی نیز استعمال شد. مطابق با این بن‌مایه است که عدالت درون دایره ارتباطش با قدرت و سیاست (شاه دارای فره ایزدی) جای داده و فهم و تفسیر می‌شد. بر همین اساس است که خواجه نظام‌الملک توسی، متأثر از اندیشه ایرانی‌شهری، نیمه نخست کتاب خویش، سیرالملوک، را با این عبارات آغاز می‌کند: «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 فتنه و آشوب را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلایق تا مردمان در عدل او روزگار می‌گذرانند و آمن همی‌باشند و بقای دولت همی‌خواهند» (توسی، ۱۳۸۷: ۱۱). غزالی نیز معتقد است: «پس ببايد دانستن که آبادانی و ویرانی جهان از پادشاهان است، که اگر پادشاه، عادل بود، جهان آبادان بود و رعیت ایمن بود. چنان‌که به وقت اردشیر و افریدون و بهرام گور و کسری انوشیروان بود. و چون پادشاه ستمکار بود، جهان ویران شود، چنان‌که به وقت ضحاک و افراسیاب و یزدگرد بزهکار و مانند ایشان» (غزالی، ۱۳۸۶: ۴۵). غزالی به خوبی یاد می‌کند که «حکیمان جهان راست گفته‌اند که: دین به پادشاهی و پادشاهی به سپاه و سپاه به خواسته و خواسته به آبادانی



و آبادانی به عدل است و به جور و ستم کردن همداستان نبودندی» (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۶). بنا بر آنچه گذشت از دیرباز در اندیشه ایرانیان توجه به عدالت و مبارزه با ستم اصلی پذیرفتنی بوده است. وجود پندها و حکمت‌های ایرانی در گوشه گوشه کتاب‌های عربی و فارسی نشان‌دهنده این نکته است. مؤید دیگر این سخن، حضور نمادین پادشاهان ایران باستان در ادبیات فارسی به عنوان نماد عدالت است. دوتن از معروف‌ترین این پادشاهان بزرگ که به نمادهای عدالت تبدیل شده‌اند، انوشیروان و بهرام گور هستند. بنابراین بی‌دلیل نیست که حکیم فردوسی در بخش‌های پایانی نامه بی‌مانند خود، شادمانی و رامش و آسایش دوره بهرام گور را که حاصل عدالت آن پادشاه است، مثال می‌زند و می‌گوید: از این پس

چنان فاش گردد غم و رنج و شور      که رامش به هنگام بهرام گور

(فردوسی، ۱۳۸۹: ۴۱۹/۸)

نگاهی اجمالی به بوستان و گلستان نشان می‌دهد که سعدی چگونه از عناصر فرهنگ ایرانی در قالب حکایاتی از ملوک عجم استفاده کرده است.

#### اخلاق و سیاست در اندیشه سعدی

اگر به باب‌های اول دو کتاب بوستان و گلستان دقت کنیم، در می‌یابیم که سعدی از موضع و جایگاه یک اندرزگو، با اصحاب قدرت (اعم از شاه، وزیر، امیر، والی، حکام محلی و...) مواجه می‌شود. سعدی نیک می‌داند که هیچ کس به اندازه حاکمان که رأس هرم قدرت جامعه‌اند، نمی‌تواند جامعه را به سمت آرامش و سعادت رهنمون سازد. دو فوشه کور با تفکیک سعدی به دو شخصیت یکی سعدی شاعر، روایتگر و نویسنده و دیگری سعدی حکیم، بر این نظر است که سعدی حکیم به جهت همین خصلت اندرزگری در جایگاهی بالاتر از امیران قرار دارد و خود را فرابالای دو اقتدار دنیوی و

مذهبی، مردی می‌دانسته است که والاترین و دشوارترین حقایق را کسب کرده است. (ر.ک: دوفوشه‌کور، ۱۳۷۷: ۴۲۴) همان‌گونه که اسپونویل، با جداسازی شخص صاحب قدرت و شخص عادل، معتقد است که در طول تاریخ، اندیشمندان، از آنجا که کسب قدرت مرد عادل را به نوعی محال می‌دانستند، ناگزیر سعی در عادل کردن شخص صاحب قدرت می‌کردند و این همان تدبیری است که سعدی در پیش می‌گیرد و نشان از واقع‌نگری او و دوری جستن از هر گونه ایده آرمان‌گرایانه است. به عبارت دیگر، حاکم کردن مرد خردمند و دانا (آن‌گونه که افلاطون و فارابی در پی آن بودند) ناظر بر آرمان‌گرایی و مستلزم تأسیس مدینه فاضله و شهر آرمانی است. در حالی که سعدی، سویه دیگر را در پیش می‌گیرد و در پی عادل کردن حاکم است. آنچه سعدی می‌جوید، حاکم عادل است نه عادل حاکم. البته او همچنین، استقرار و اعمال و تعمیم آن به جامعه را، تنها در دستان حاکم یا شاه امکان‌پذیر می‌داند. به عبارت دیگر، «عدالت به فردی بستگی دارد که سنگ‌بنای جامعه است و او همانا سلطان است و لذا تربیت و آموزش او ضرورت دارد» (همان: ۴۳۵). سعدی هم بوستان و هم گلستان را با اندرز به شاهان آغاز می‌کند و همین موضوع، در کنار عناصر و ساختارهای درونی این دو کتاب، آنها را به نمونه نصیحة الملوک‌ها شبیه ساخته است. باب اول گلستان در سیرت پادشاهان و باب اول بوستان نیز در عدل و تدبیر و رای نام دارند چنانچه این دو باب را از متنی که در آن قرار دارند جدا کرده و به هم متصل سازیم، خوانشی از آن بدست خواهد آمد که در فهم منطوق درونی اندیشه سعدی در باب نسبت میان عدالت (اخلاق) و سیاست (قدرت/شاه) بسیار کارآمد است. حال پرسشی پدیدار می‌شود که: چرا سعدی باب نخست دو اثر برجسته خود را متوجه شاهان و اندرزگو به آنان می‌کند؟ این امر نشان از آگاهی عمیق سعدی به نقش حکام در رهبری جامعه به سوی زندگی نیک و سعادت‌مندانه دارد. همچنین شکل بیان و زبانی که سعدی برای القای

عدالت‌گستری و پرهیز از جور و ستم‌پیشگی به کار برده، کاملاً عامدانه بوده است؛ او در حکایتی از باب اول بوستان این گونه می‌سراید:

خبر داری از خسروان عجم	که کردند بر زبردستان ستم
نه آن شوکت و پادشاهی بماند	نه آن ظلم بر روستایی بماند
خطا بین که بر دست ظالم برفت	جهان ماند و او با مظالم برفت
خنک روز محشر تن دادگر	که در سایهٔ عرش دارد مقرر
به قومی که نیکی پسندد خدای	دهد خسروی عادل و نیک رای
چو خواهد که ویران شود عالمی	کند ملک در پنجهٔ ظالمی...
وگر جور در پادشاهی کنی	پس پادشایی گدایی کنی
حرام است بر پادشه خواب خوش	چو باشد ضعیف از قوی بارکش
میازار عامی به یک خردله	که سلطان شبان است و عامی گله
چو پرخاش بینند و بیداد ازو	شبان نیست گرگ است، فریاد ازو
بد انجام رفت و بد اندیشه کرد	که با زبردستان جفا پیشه کرد
به سختی و سستی بر این بگذرد	بماند برو سالها نام بد
نخواهی که نفرین کنند از پست	نکو باش تا بد نگوید کست

(سعیدی، ۱۳۸۴: ۲۱۴)

در این شعر، عناصر اندیشهٔ شاهی آرمانی ایران باستان به وضوح دیده می‌شود. مطابق این اندیشه، شاه نه تنها فرمانروای مردم که مرکز کیهان است. به گونه‌ای که هر گونه تغییری در عالم متأثر از رفتار شاه است و همان‌طور که در اندیشهٔ غزالی آمده، ویرانی و آبادانی عالم، متأثر از عدل و ستم شاه است. «مفهوم بنیادین اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، به خلاف اندیشهٔ شریعت‌نامه نویسی که مبتنی بر وحی الهی است، شاه آرمانی دارای فرهٔ ایزدی است... در اندیشهٔ ایرانشهری، شاه آرمانی دارای فرهٔ ایزدی عین

شریعت است و نه مجری آن» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۲۲) سعدی نیز در همین ساختار و منظومه فکری و با به‌کارگیری عناصر آن روایتگری می‌کند. او عدالت را نه تنها به عنوان اساس نظم جامعه انسانی بلکه اساس وجود نظم در هستی می‌داند. از نظر او جور و جفاییشگی، هر قدر هم که اندک باشد، شوکت پادشاهی را از میان برمی‌دارد، جهان را ویران می‌کند و موجب نارضایتی مردم می‌شود. این‌ها پیامدهای سه‌گانه‌ای است که در این دنیا متعاقب جور شاهانه روی می‌دهد اما سعدی علاوه بر آن، با آمیختن اندیشه ایرانی‌شهری با آموزه های دینی - اسلامی مانند روز محشر (معاد اندیشی)، هم نوید هم‌جوار شدن در عرش خدایی را به شاه می‌دهد (در صورت رفتار دادگسترانه) و هم هشدار نابود شدن پادشاهی و مملکت را (در صورت رفتار ستمگرانه). همین معنا در باب اول گلستان نیز آمده است:

یکی را از ملوک عجم حکایت کنند که دست تطاول به مال رعیت دراز کرده بود و جور و اذیت آغاز کرده تا به جایی که خلق از مکاید فعلش به جهان رفتند و از کربت جورش راه غربت گرفتند چون رعیت کم شد ارتفاع ولایت نقصان پذیرفت و خزانه تهی ماند دشمنان زور آوردند.

باری به مجلس او در کتاب شاهنامه همی خواندند در زوال مملکت ضحاک و عهد فریدون. وزیر ملک را پرسید هیچ توان دانستن که فریدون که گنج و ملک و حشم نداشت چگونه بر او مملکت مقرر شد گفت آن‌چنان که شنیدی خلقی بر او به تعصب گرد آمدند و تقویت کردند و پادشاهی یافت. گفت ای ملک چو گرد آمدن خلقی موجب پادشاهی توست مر خلق را پریشان برای چه می‌کنی مگر سر پادشاهی کردن نداری.

همان به که لشکر به جان پروری      که سلطان به لشکر کند سروری

ملک گفت موجب گرد آمدن سپاه و رعیت چه باشد؟ گفت پادشه را کرم باید تا بر

او گرد آیند و رحمت تا در پناه دولتش ایمن نشینند و تو را این هر دو نیست.

نکنند جورپیشه سلطانی      که نیاید ز گِـرگ چوپانی  
 پادشاهی که طرح ظلم افکند      پای دیوار مُلک خویش بکند

مُلک را پند وزیر ناصح موافق طبع مخالف نیامد روی از این سخن در هم کشید و به زندانش فرستاد. بسی بر نیامد که بنی عم سلطان به منازعت خاستند و مُلک پدر خواستند قومی که از دست تظاول او به جان آمده بودند و پریشان شده بر ایشان گرد آمدند و تقویت کردند تا مُلک از تصرف این به دررفت و بر آنان مقرر شد.

پادشاهی کاو روا دارد ستم بر زیردست      دوستارش روز سختی دشمن زورآور است  
 با رعیت صلح کن وز جنگ خصم ایمن نشین      زآنکه شاهنشاه عادل را رعیت لشکر است

(سعدی، ۱۳۸۶: ۲۷)

نکته ای که نباید از آن غافل ماند، دوگانۀ شاه/مردم است که در هر دو حکایت فوق به شبان/گله تشبیه شده است. ذهنیت دوران جدید و اندیشه انسان امروز، بی تردید چنین تصویرسازی از مردم (چونان گله) و شاه یا حاکم (چونان شبان) را برنمی‌تابد و آن را نگاهی ضد انسانی، ضد جامعه مدنی و مغایر با نقش و امکان مشارکت آگاهانه انسان در سرنوشت اجتماعی - سیاسی خویش می‌داند. اشاره سعدی به شبان/گله کاملاً به معنای منفی آن (که مترادف است با نادانی، کم خردی، جهل مردم، انفعال و به طور کلی گوسپندوارگی) نیست، هر چند ممکن است بخشی از این معنا را نیز در بر داشته باشد. سعدی در درون صورت‌بندی معرفتی‌ای اندیشه و روایت می‌کرده است که در آن، اساسی‌ترین عنصر ساختار اجتماعی و سیاسی و یگانه کنشگر مشروع، رسمی و فعال عرصه سیاسی، شاه، با همه مختصات و وجوه ممیزه منحصر به فردش از جمله، فره ایزدی بوده است. از این زاویه، اتفاقاً باید گفت که سعدی در حکایت فوق جسارت کرده و به خلاف جریان مسلط فکری زمانه‌اش، به مردم و اهمیت نقش آنان در شکل‌گیری پادشاهی‌ها اشاره مستقیم دارد. دقیقاً به همین دلیل است که همواره به

شاه هشدار می‌دهد که در حق مردم باید دادگری کند؛ در غیر این صورت، پادشاهی‌اش از دست خواهد رفت و فرۀ ایزدی نیز به کار نخواهد آمد. پس اگر عدالت را به عنوان مفهومی واسط در میانه شاه و مردم قرار دهیم آنگاه متوجه خواهیم شد که مراد سعدی در تشبیه شبان و گله، یکسره معطوف به جهل مطلق مردم از یک سو و دانایی و توانایی مطلق شاهان از سوی دیگر نیست بلکه بخش اعظم برآمدن و برچیده شدن پادشاهی‌ها ارتباط مستقیم به نحوه تعامل آنان با مردم دارد. بدین ترتیب که چنانچه شاه عادل باشد، مردم از او راضی بوده و آرامش دارند. اما اگر جور کند، مانند گرگی است که گله را می‌درد. در حکایت فوق، اهمیت شاه در نزد سعدی به دلیل نقش بالقوه اوست و آن همانا دادگری کردن و سعادت‌مند کردن مردم است. عدالت پادشاه موجب می‌شود که مانند شبان در پی آرامش گله باشد و جور و ستم، او را به گرگی ظالم مبدل می‌سازد. انتزاع دوگانه شبان/گله از متن و بافت معرفتی‌ای که در آن به کار گرفته شده است، آن را در قیاس با معنایی که در دوران جدید، از مفهوم شهروند و مردم ارائه می‌شود موجب بدفهمی است. این رابطه آنگاه بهتر فهمیده می‌شود که در پیوستگی و همنشینی با معانی و مضامین موجود در متنی که در آن قرار دارد فهمیده شود. همان‌طور که گفته شد مضمون محوری این دو حکایت عدالت است: چنانچه شاه (شبان) با مردم (گله) عادل باشد، به مال، نام نیک و ملک بی زوال و آرامش اخروی می‌رسد اما در صورتی که جور پیشه کند، پس از پادشاهی‌گدایی نصیب او خواهد شد. جالب آن است که خود سعدی در نخستین حکایت از بوستان، که قصه نصیحت انوشیروان به هرمز است به نکاتی اشاره می‌کند که مؤید خوانش ما از سعدی است:

شنیدم که در وقت نزع روان	به هرمز چنین گفت نوشین روان
که خاطر نگهدار درویش باش	نه در بند آسایش خویش باش
نیاساید اندر دیار تو کس	چو آسایش خود بجویی و بس

شبان خفته و گرگ در گوسفند	نیاید به نزدیک دانا پسند
که شاه از رعیت بود تاجدار	برو پاس درویش محتاج دار
درخت ای پسر باشد از بیخ سخت	رعیت چو بیخند و سلطان درخت
و گر می‌کنی می کنی بیخ خویش...	مکن تا توانی دل خلق ریش
که دلتنگ بینی رعیت ز شاه...	فراخی در آن مرز و کشور مخواه
که دارد دل اهل کشور خراب	دگر کشور آباد بیند به خواب
که مر سلطنت را پناهند و پشت...	رعیت نشاید به بیداد کشت
نظر در صلاح رعیت کنی	بر آن باش تا هر چه نیت کنی
که مردم ز دستت نیچند پای	الا تا نیچی سر از عدل و رای
کند نام زشتش به گیتی سمر...	گریزد رعیت ز بیدادگر

(سعدی، ۱۳۸۴: ۱۹۵)

در ابیات فوق، تشبیه شبان و گوسفند با استعاره درخت و ریشه تعدیل شده است و رعیت چونان پشت و پناه سلطنت تعریف شده است. به عبارت دیگر، مردم به ریشه درخت تشبیه شده‌اند و شاه به خود درخت. بنابراین فساد ریشه، فساد درخت را به همراه دارد. به همین جهت و به منظور جلوگیری از فساد ریشه، باید که دست به اقداماتی زد که مهم‌ترین آنها، عدالت‌گستری و نظر کردن به مصلحت (صلاح) مردم است که متعاقب آن، رعیت نه دل‌ریش شده و دچار دلتنگی می‌شوند، نه ترک دیار می‌کنند و نه بدنامی و خرابی پیش می‌آید. «سعدی می‌خواهد به پادشاه نشان دهد که چگونه باید عدالت را اجرا کرد و این نشان از اشتیاق پایان‌ناپذیر شاعر به خیر و رفاه اتباع سلطان، یعنی رعیت و اهل کشور است» (دوفوشه کور، ۱۳۷۷: ۴۵۶). اهمیت مردم در گفتار سعدی به اندازه‌ای است که تمام پندهای اخلاقی (حتی کردارهای منحصر به اخلاق فردی) که به شاه می‌کند در نهایت با عنایت به صلاح مردم و نیز ناظر به

آسودگی آنان است. در گلستان حکایتی آمده است که سعدی از زبان درویش خطاب به شاه می گوید: بدان که ملوک از بهر پاس رعیتند نه رعیت بهر طاعت ملوک» در باب اول بوستان نیز حکایتی آمده است که در پی پدیدار شدن خشک سالی، امیر که مردی عادل بود متأثر و اندوهگین از غم مردم، تمام دارایی خود را می فروشد تا آسایش مردم بازگردد و سعدی نشان می دهد که مفهوم مروّت به مثابه فضیلتی اخلاقی، چگونه در پیوند با عدالت و قدرت معنا می یابد:

خود آسوده بودن مروّت ندید  
چو در مردم آرام و قوّت ندید  
کی اش بگذرد آب نوشین به حلق؟...  
چو بیند کسی زهر در کام خلق  
گزیند بر آرایش خویشستن  
خُنک آنکه آسایش مرد و زن  
(سعدی، ۱۳۸۴: ۲۰۸)

سعدی همچنین، منفعت شخصی (آرامش) شاه را در گرو منفعت عامه می داند و منفعت عامه نیز جز از راه عدالت در حق آنان ممکن نمی شود:

دل دردمندان برآور ز بند  
نخواهی که باشد دلت دردمند  
براندازد از مملکت پادشاه  
پریشانی خاطر دادخواه  
(همان)

سعدی پیاپی مردم داری و عدالت ورزی را به شاهان اندرز می دهد و عواقب ظلم و ستم نسبت به آنان را هشدار می دهد:

غم زیر دستان بخور زینهار  
بترس از زبردستی روزگار  
(همان: ۲۲۰)

نگاهی گذرا به حکایات باب های نخست گلستان و بوستان، دلالت بر تلاش سعدی در ارائه الگویی از پادشاهی و حکومت گری در پادشاهان و اشخاصی چون انوشیروان پادشاه ساسانی است. در این ارتباط، ابتدا این سؤال را طرح می کنیم که: چرا سعدی



مفهوم عملی عدالت را نزد حکام و پادشاهان جست‌وجو می‌کند، نه در میان مردم و دیگر اقشار جامعه؟ به عبارت دیگر، چرا سعدی در بررسی رابطه و نسبت میان شاه و رعیت و به طور کلی حکومت‌کننده و حکومت‌شونده، این‌همه بر عدل و ظلم حکومت‌گر تأکید و اصرار دارد؟ با ارجاع به اندیشه و فلسفه فارابی شاید بتوان به این سؤال پاسخ داد. از نظر فارابی چون غایت انسان رسیدن به سعادت است و به جهت ناتوانی انسان از رسیدن به آن به تنهایی، وجود رئیس مدینه ضرورت می‌یابد. به نظر فارابی در کتاب احصاء العلوم، راه ایجاد فضیلت در وجود انسان رواج و شیوع آن است و معتقد است که «این امر امکان‌پذیر نیست مگر به وسیله حکومتی که در پرتو آن، این افعال و سنن و عادات و ملکات و اخلاق در شهرها و میان مردم رواج یابد. این حکومت باید در علاقه‌مند کردن مردم به حفظ ملکات کوشا باشد تا از میان نروند» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۳۶)؛ چرا که از نظر او، «رئیس اول قدرت ارشاد تمام انسان‌های غیر خود را دارد و می‌تواند همه آنان را به عمل به چیزهایی که برای رسیدن به سعادت لازم است وادار نماید» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۳۶) فارابی نقش حکومت را در ایجاد فضایل در وجود انسان‌ها، به طرز اغراق آمیز، که صرفاً در پرتو تصویرش از مدینه آرمانی قابل فهم است تا بدان پایه می‌داند که معتقد است «نخست باید [رئیس مدینه] استقرار یابد و سپس او هم سبب تشکل و تحصیل مدینه و اجزای آن شود و هم سبب حصول ملکات ارادی اجزاء و افراد آن و ترتب آنها گردد» (همان). سعدی حکایتگر منزلت و وضعیت عدالت در زمانه خویش است و چه بسا دریافتی که او در نتیجه غور و تعمق در جامعه عصر خویش به آن نائل گشته است، هرگز رضایت خاطر او را تأمین نکرده باشد. به همین دلیل است که مدام با ارجاع به الگوهای شخص عادل، از یک سو وضع نامطلوب عدل را توصیف می‌کند و از سوی دیگر، با اندرزهای خویش به شاهان (به عنوان مرکز ثقل اداره کشور) خواهان ترویج عدالت و رسوخ آن در مناسبات اجتماعی

و پایان دادن به بحران برخاسته از ستمگری دستگاه اداری - سیاسی است. اسپونویل با اهمیت دادن به نقش عادل در ایجاد عدالت و قائل بودن به تقدم عادل بر عدل، می‌گوید: «عدالت وجود ندارد و ارزشی ندارد مگر به واسطه وجود عادل‌هایی که مصمم باشند از آن دفاع کنند» (اسپونویل، ۱۳۸۸: ۹۰). بی‌تردید سعدی سده‌ها پیش از اسپونویل این حقیقت را دریافته است که این عدالت نیست که عادل‌ها را می‌سازد بلکه این عادل‌ها هستند که عدالت را به وجود می‌آورند. حکایت زیر را با هم می‌خوانیم:

«آورده اند که نوشین‌روان عادل را در شکارگاهی صید کباب کردند و نمک نبود غلامی به روستا رفت تا نمک آرد. نوشیروان گفت نمک به قیمت بستان تا رسمی نشود و ده خراب نگردهد. گفتند از این قدر چه خلل آید؟ گفت بنیاد ظلم در جهان اول اندکی بوده است هر که آمد بر او مزیدی کرد تا بدین غایت رسیده

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  
(سعدی، ۱۳۸۶: ۳۹)

چنان که گفته شد، سعدی متأثر از همین صورت‌بندی معرفتی دوران خود، نیک می‌داند که صلاح و فساد حکومت بسته به صلاح و فساد دستگاه سیاسی و اداری کشور است و این نشان از وقوف تیزبینانه سعدی به نقش حاکم، چونان رأس هرم اجتماعی - سیاسی و اخلاقی دارد. او در برخی حکایات گلستان و بوستان، انوشیروان پادشاه خوش‌نام ایران کهن را به عنوان الگویی کهن از یک شاه و حاکم عادل برای کاراکتر و مخاطب اصلی حکایات (که حکام و شاهان زمانه‌اش هستند) خود بر می‌گزیند و مثال می‌زند، زیرا همان‌طور که گفته‌ایم، مهم‌ترین مفهوم امر سیاست و جامعه، که بر مبنای آن، تعاملات و مناسبات اجتماعی میان مردم با یکدیگر و نیز با حکومت و حاکم، می‌تواند سامان‌دهی شود، در نزد سعدی عدالت است و از آنجا که

تاریخ ایران از انوشیروان پادشاه ساسانی، به عنوان پادشاهی دادگر و عدالت‌پیشه نام می‌برد، سعدی نیز متأثر از همین قضاوت عمومی و تاریخی درباره انوشیروان، سعی بر تشویق حکام، شاهان و امرای عصر خود به الگوگیری از رفتار و سلوک سیاسی و اجتماعی او می‌نماید. نکته بسیار بااهمیت دیگری که هم در این حکایت و در بسیاری دیگر از حکایات سعدی دیده می‌شود این است که تحلیل سعدی از رابطه قدرت، معطوف به اعمال عادلانه به نفع مردم است. قدرت را آنگاه مطلوب و مفید می‌داند که مردم از آن منفعت ببرند نه حکام. همچنان‌که در حکایت بالا شاهدیم، انوشیروان سعی بر آن دارد که هیچ‌گونه استفاده نامطلوبی از قدرت، به صورتی که در نهایت مردم از آن متضرر شوند، انجام نگیرد و شاه انوشیروان نیز به سود مردم حکومت می‌کند یا دست کم سعدی به متابعت از پیشینیان خود، چنین تفسیری از حکومت‌گری انوشیروان ارائه می‌کند. آنچه از حکایت انوشیروان و حکایت انوشیروان و پند او به هرمز در بوستان می‌توان دریافت این نکته بسیار مهم است که نزد سعدی، عدل و دادگری چونان قانونی است که به کمک آن هم می‌توان مملکت را به درستی اداره کرد و هم می‌توان با رواج و تسری آن در جامعه، مردم را به آرامش و سعادت رسانید. بدین ترتیب این قانون دو سویه دارد: یک سویه آن متوجه شاه و کردار او در جهت چگونگی مملکت‌داری و حفظ و اداره نیک کشور است و سویه دیگر آن ناظر بر روابط و چگونگی تعاملات و مناسبات اجتماعی مردم با یکدیگر است. گسترش عدالت در اجتماع، سعادت مردمان را به همراه دارد و این به نوبه خود تداوم شاهی را برای شاهان به ارمغان می‌آورد. حکایتی که در ذیل آمده است، اشاره به این مضمون از عدالت دارد (عدالت به مثابه قانون مملکت‌داری):

«یکی از پادشاهان پیشین در رعایت مملکت سستی کردی و لشکر به سختی داشتی

لاجرم دشمنی صعب روی نهاد همه پشت دادند

رتال جامع علوم انسانی

چو دارند گنج از سپاهی دریغ      دریغ آیدش دست بردن به تیغ  
یکی از آنان را که غدر کردند با من دوستی بود ملامت کردم و گفتم دون است و بی  
سپاسی و سغله و ناحق شناس که به اندک تغییر حال از مخدوم قدیم برگردد و حقوق  
نعمت سالیان درنوردد. گفت اگر به کرم معذور داری شاید، که اسبم در این واقعه بی  
جو بود و نمد زین به گرو و سلطان که به زر بر سپاهی بخیلی کند به سر بر او  
جوانمردی نتوان کرد.

زر بده مرد سپاهی را تا سر بنهد      وگرش زر ندهی سر بنهد در عالم

(سعدی، ۱۳۸۶: ۳۲)

مطابق با تعریف ارسطو از عدالت که در بخش چارچوب نظری به آن اشاره شد، عدالت یعنی موافقت با قانون و قانون همان عرف و آداب و رسوم است و عادل کسی است که مطابق قانون عمل می‌کند. در حکایت فوق، عدالت چونان قراردادی است که سعدی سعی دارد اجرای آن را به کمک مضامین اخلاقی تضمین نماید. به عبارت ساده‌تر، از نظر سعدی، این اخلاق است که باید پشتوانه خدمت مردان جنگی به مخدومشان (قدرشناسی) باشد نه زر و سیم و مواجب. از نظر سعدی، عمل به مفاد قرارداد اخلاقی میان این دو تن و تعهد و التزام نسبت به استمرار آن عین عدل است و در مقابل، چنانچه این قرارداد، از سوی یکی از طرفین و به طور یک‌سویه برهم خورد و ملغی گردد عین بی‌عدالتی و ظلم است. این قرارداد در حکایت فوق بر پایه توافقی میان شاه و جنگاوران وضع شده است که برطبق آن، در ازای جنگیدن به آنان مواجب یا حقوق داده شود. در واقع حکایت فوق براساس روایت عدالت بر مبنای مفاهیم حق و تکلیف و حفظ حریم آن است. دوران‌دیشی سعدی موجب می‌شود که او پیامد این وضعیت را چالشی بداند که منتج به بحران مشروعیت برای حکومت شاه می‌شود. این مسأله گونه‌ای هرج و مرج و بی‌ثباتی را موجب می‌شود که سعدی به شدت از آن

گریزان است. (براساس شواهد ظاهری متن) سعدی ناظری بی طرف است که خرده گیری او به یکی از سپاهیان، نه از باب دل بستگی مطلق او به حکومت، بلکه از جهت نگرانی برای اوضاعی است که احتمالاً در آینده روی خواهد داد. نگرانی سعدی از وضعیت احتمالی پیش رو را می توان براساس رویکرد اخلاق گرایانه او به مفهوم عدالت نیز تعبیر کرد. به این معنا که سعدی چونان ناظری ایده آل و اخلاق گرا یکی از طرفین را به حفظ حریم قرارداد عادلانه بر اساس فضایی همچون وفاداری، حق شناسی و گذشت توصیه می کند (که طبعاً می توان آنها را از رابطه تقابلیشان با مفاهیمی مانند بی سپاسی، سفلگی، ناجوانمردی، حق ناشناسی و غدر که در متن به کار گرفته شده اند، استنباط نمود). این نصایح اخلاقی سعدی به جهت عاقبت اندیشی اوست و نگرانی او از بر هم خوردن نظم و در نتیجه از بین رفتن امنیت و ایجاد آشوب و هرج و مرج؛ چرا که او سامان یابی مملکت را بسته به استمرار نظم موجود می داند و آن گونه که پیداست و شواهد روساختی متن دلالت می کنند، عدم استیفای حق لشکریان نه از روی ظلم و ستمگری شاه بلکه حاصل خطایی ناچیز و به تعبیر سعدی حاصل اندک تغییر حال مخدوم، است. این قرارداد عادلانه در بطن خود متضمن نوعی نظم است و مفهوم نظم در سطح کلان اجتماعی - سیاسی آن حائز گونه ای عدالت ورزی است. سعدی بدین طریق، دو مفهوم انتزاعی عدالت و مشروعیت را در بستری عینی و انضمامی به هم گره می زند. همین معنا به صورت منظوم در باب اول بوستان نیز آمده است و گویا در اینجا، این سعدی است که در نهایت دیدگاه مرد جنگی و تعلیل او را می پذیرد:

سپاهی که خوشدل نباشد ز شاه	ندارد حدود ولایت نگاه
چو دشمن خر روستایی برد	ملک باج و ده یک چرا می خورد؟
مخالف خرش برد و سلطان خراج	چه اقبال ماند در آن تخت و تاج؟
رعیت درخت است اگر پروری	بسه کام دل دوستان بر خوری...

(سعدی، ۱۳۸۴: ۲۰۶)

در همین زمینه یکی از نکات قابل توجه در اندیشه سعدی، نسبتی است که او میان درویش و حاکم برقرار می‌سازد. درویش که در حکایات سعدی با عناوین متعددی چون: زاهد، پارسا، صالح، حکیم، دانا، صاحب‌دل و بسیاری نام‌های دیگر از او سخن گفته شده، فردی است که بیشترین تقابل و تضاد را با پادشاه دارد. دوفوشه کور در این زمینه می‌نویسد: «در رأس هرم جامعه دو مرد رو در روی هم قرار می‌گیرند: یکی مرد حکیم است که به تجربه فضیلت دست یافته است و دیگری سلطان است که باید درس عدالت بیاموزد» (دوفوشه کور، ۱۳۷۷: ۴۳۹) از نظر دوفوشه کور این تفکیک ذاتی و وجودی میان حکیم و حاکم، از عمده‌ترین تفاوت‌های میان سنت یونانی و ایرانی است که مطابق آن در سنت ایرانی، درویش هرگز جایگاه خویش را فراموش نمی‌کند و خود را به جای پادشاه نمی‌گذارد؛ در حالی که در سنت یونانی وظیفه اداره جامعه و هدایت آن دقیقاً به عهده فیلسوف است (همان). نسبتی که سعدی میان شاه و درویش متصور است، به گونه‌ای تصویر و طراحی شده است که در آن، معمولاً حاکم دچار غفلت می‌شود و تکالیف خویش را در باب دادگری فراموش می‌کند. در نتیجه مرتکب جور می‌گردد و در مقابل، حکیم (مرد دانا) بدون آنکه کوچک‌ترین چشمی به حکومت داشته باشد، در مقام فردی با تجربه، دانا، مرشد و اندرزگو، با سخنان آگاه‌کننده خود، تکالیف شاه را به او گوشزد کرده، او را از خواب غفلت بیدار می‌کند. این رابطه در اغلب حکایات و روایات سعدی، به همین منوال روایت و تکرار شده است. در بوستان حکایتی آمده است که در آن شاهد یک نمونه از مواجهه حاکم و حکیم هستیم. در این حکایت هنگامی که تکه به تاج و تخت می‌رسد:

چنین گفت یک ره به صاحب‌دلی      که عمرم به سررفت بی حاصلی  
 بخواهم به کنج عبادت نشست      که دریابم این پنج روزی که هست  
 (سعدی، ۱۳۸۴: ۲۰۹)

پرتال جامع علوم انسانی

از قرار معلوم، حاکم به این نتیجه رسیده است که عمر پر حاصل در عبادت کردن است به همین منظور از صاحب‌دل طریق عبادت را جويا می‌شود تا باقیمانده عمر را به بیهودگی نگذارد اما:

چو بشنید دانای روشن نفس      به تندی برآشفت کای تُکله بس  
 طریقت بجز خدمت خلق نیست      به تسبیح و سجاده و دلوق نیست  
 تو بر تخت سلطانی خویش باش      به اخلاق پاکیزه درویش باش  
 (سعدی، ۱۳۸۴: ۲۰۹)

#### نتیجه

بسیاری از ایران‌شناسان و سعدی‌شناسان بر این باورند که سعدی شاعری است پر تجربه و آمیزه‌ای از فرهنگ‌ها و آداب گوناگون که تنوع حکایات او ناشی از همین امر است. بنابراین ارائه روایتی منفرد و یک‌دست از آثار او ناممکن است و موجب کج‌فهمی و چه بسا ناهم‌فهمی دقیق آثار او شود.

این سطور، هرگز درصدد آن نیست که نارسایی و نواقص اندیشه سیاسی در تاریخ اندیشه ایران را با تحمیل و یا استخراج غیر منطقی و بی‌بایه برخی از مفاهیم و مضامین سیاسی با رجوع به گلستان و بوستان پر نماید. کار سعدی نوعی نقادی ادیبانه و هوشمندانه از وضعیت جامعه ایرانی و نظام سیاسی هم عصر اوست. اصرار ما در این جستار برای بازخوانی سعدی با مرکزیت مفهوم عدالت، به جهت وجود دالهای بسیار و شواهد موجود در هر یک از حکایات اوست و اختصاص دادن فصلی جداگانه از گلستان (در سیرت پادشاهان) به بررسی نظام اجتماعی و ساختار و نظم سیاسی هم‌سو با آن، نشانگر دغدغه و دل‌مشغولی سیاسی - اجتماعی نویسنده آن است که خواهان استقرار جامعه‌ای بر مدار عدالت‌گستری و ظلم‌ستیزی است. رسیدن به این مهم، به معنای آن نیست که سعدی سودای دست‌یابی و تحقق بخشیدن به شهری زیبا

(آرمانشهر/ یوتوپیا/ ناکجا آباد و...) را در سر می‌پرورانده است. همچنین همه حکایات بیانگر تخیل ناب و شاعرانه او نیست بلکه سعدی بدون هیچ‌گونه ترسیم و تصویرسازی از جامعه‌ای خیالی، امکان جای‌گیری عدالت در نحوه مناسبات مردم عادی و نیز نسبت و چگونگی تعامل آنها با حکومت‌ها را قابل تحقق و دست‌یافتنی می‌داند.

تعبیر و برداشتی که سعدی از عدالت دارد، تعبیری سیاسی است. او عدالت را در معنای انتزاعی صرف، آن‌گونه که متفکران نظریه عدالت معتقدند، پی‌گیری نمی‌کند، بلکه عدالت مورد نظر او عدالت سیاسی است و این به دو دلیل است: یکی به دلیل آنکه سعدی عدالت را در نسبت میان حکومت و مردم جست‌وجو می‌کند؛ به این معنی که او مفهوم عدالت را حد واسط و حلقه پیوند میان حکومت و مردم قرار می‌دهد و از این رهگذر، نحوه رفتار و مواجهه حاکمان و مردم را بر محور عدل استوار می‌سازد و بر همین اساس از حاکمان درخواست می‌کند که مبانی سلوک سیاسی و اجتماعی خود را با مردم، با توجه به عدالت در حق آنان قرار دهند، چه ساختار پندآمیز و نصیحت‌گونه حکایات ریشه در همین نکته دارد.

از دیگر سو، عدالت در گلستان از آنرو سیاسی است که با مفهوم مشروعیت گره می‌خورد. در راستای دلیل اول، سعدی مشروعیت حاکمان را با میزان عدل آنان می‌سنجد و در نظام فکری او عدالت مفهومی است که التزام حکام به آن، مشروعیت، مقبولیت و رضایت اتباع از حکومت‌گری آنان را در پی دارد.

برای سعدی همچون ارسطو، غایت یک جامعه سیاسی رسیدن به زندگی نیک و سعادت‌مندانه است. چنین زندگانی‌ای از دید سعدی، آن‌گونه که در اینجا بررسی شد، تنها در سایه مناسباتی امکان‌پذیر است که در آن عدالت رعایت شود و همچون ضابطه و فضیلتی اجتماعی پدیدار گردد. سعدی سیاست در جامعه یا جامعه سیاسی را هم از بعد سلبی و هم از بعد ایجابی می‌نگرد. شیخ اجل، توأمان سیاست‌گری را هم دوری



جستن و تبرّی از ستم و بی‌عدالتی می‌داند و هم تلاش برای ساختن و پرداختن جامعه بر شالوده عدل و داد. این به معنای التزام و همراهی دیدگاه آرمانی و واقع‌گرایانه سعدی است که آرمانی اندیشیدن او محصول نگاه دقیق و مسأله‌دار او از واقعیات محض روی داده اجتماعی و سیاسی است.

#### منابع

- ۱- افلاطون. (۱۳۸۴). **جمهور**، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲- ارسطو. (۱۳۸۶). **سیاست**، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳- ----. (۱۳۸۱). **اخلاق نیکوماخس**، ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴- اسپونویل، آندره. کنت. (۱۳۸۸). **رساله ای کوچک در باب فضیلت‌های بزرگ**، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: نشر آگه.
- ۵- ثروت، منصور. (۱۳۸۸). «سیاست مدن از دید سعدی»، تاریخ ادبیات، شماره ۲۰/۳: ۶۰-۵.
- ۶- دوفوشه کور، هانری، شارل. (۱۳۷۷). **اخلاقیات: مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی** از سده سوم تا سده هفتم هجری، ترجمه محمد علی امیر معزی و... تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۷- رستموندی، تقی. (۱۳۸۸). **اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی**، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۸- رضایی راد، محمد. (۱۳۷۹). **مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی**، تهران: طرح نو.

۹- سعدی شیرازی، مصلح الدین. (۱۳۸۶). گلستان، تصحیح محمدعلی فروغی تهران: انتشارات ققنوس.

۱۰- ----- (۱۳۸۴). کلیات سعدی، محمدعلی فروغی، تهران: زوار.

۱۱- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۸۶). زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر.

۱۲- ----- (۱۳۸۵). خواجه نظام الملک طوسی، تبریز: انتشارات ستوده.

۱۳- طوسی، خواجه نظام الملک. (۱۳۸۷). سیر الملوک (سیاستنامه) به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۴- علوی مقدم، سید محمد. (۱۳۶۴). «عدالت در بوستان سعدی»، مشکوة، شماره ۷: ۶۰ - ۹۹.

۱۵- غزالی، امام محمد. (۱۳۸۹). نصیحه الملوک، تصحیح عزیز الله علیزاده، تهران: انتشارات فردوس.

۱۶ - فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). شاهنامه، جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۱۷- فیرحی، داود. (۱۳۷۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.

۱۸- مصطفوی، رضا. (۱۳۶۳). «سعدی معلم اخلاق»، ادب و زبان فارسی، شماره ۱: ۱۴۹ - ۱۲۴.

۱۹- هولمز، رابرت. ال. (۱۳۸۹). مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.

۲۰- هیوم، دیوید. (۱۳۸۸). جستاری در باب اصول اخلاق، ترجمه مجید داودی، تهران: نشر مرکز.

