

سعدی و سنت‌های فکری سازنده عرف سیاسی

محمد خورشیدی*
سید صادق حقیقت**



چکیده

شعر فارسی، یکی از حوزه‌های مهم زبانی در تاریخ اندیشه ایرانی است که گفتار و آموزه‌های سیاسی در آن بازتاب یافته‌اند. یکی از چهره‌های بسیار مهم در تاریخ ادب فارسی که در به‌نظم آوردن آموزه‌های سیاسی کوشیده است، سعدی است. یکی از مهم‌ترین مباحث برای فهم گفتار سیاسی سعدی را می‌توان فهم

* (نویسنده مسئول) دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشکده علوم سیاسی دانشگاه مفید، زرین‌شهر، ایران، (m.khorshid1367@gmail.com)
** استاد گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم سیاسی، دانشگاه مفید، قم، ایران (ss.haghighat@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۹/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۱۲

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سیزدهم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۷، صص ۳۷-۷۲

سنت‌های فکری در دوران او دانست، زیرا سعدی را بر آن داشته است که برای جریان‌ها و مسائل سیاسی آن زمانه در قالب قبول، رد، یا تردید، تأثیر و تأثر، و درگیر بودن، به آن‌ها پاسخ بدهد. پژوهش حاضر براساس این دغدغه، با روش خوانش قصدگرای اسکینر برای کشف نیت سعدی، در محیط فکری و جهان ذهنی آن دوران، که در این پژوهش با عنوان «سنت فکری» از آن یاد شده است، تدبر و اندیشه می‌کند. هدف از این کار، بررسی این نکته است که در محل بحث‌های فکری و سیاسی که درون سنت‌های فکری وجود داشته است، چه نوع اندیشیدنی رخ نموده و پرسش و پاسخ، ارائه و تجویز، استدلال و استنباط، جلوه‌گری می‌کرده است؛ بنابراین، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که «سنت‌های فکری سازنده عرف سیاسی دوران سعدی را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟» در این راستا، فرضیه طرح شده برای این پژوهش این است که «با توجه به سنت‌های فکری گذشته ایران و زمینه تاریخی قرن هفتم، اندرزنامه‌نویسی، یاسای مغول، نظریه خلافت اهل سنت، سنت فکری تصوف، نظریه امامت شیعه، و تاریخ‌نگاری، به‌عنوان مهم‌ترین سنت‌های فکری عصر سعدی، عرف سیاسی زمانه او را ساخته‌اند.

واژگان کلیدی: سعدی، اندیشه سیاسی، ایران، مشروعیت، قدرت سیاسی، اندرزنامه‌نویسی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

هرچند در گونه‌شناسی اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران معمولاً بر حوزه‌هایی مانند فقه سیاسی، فلسفه سیاسی، کلام سیاسی، و سیاست‌نامه‌نویسی تأکید می‌شود، ولی شعر را نیز می‌توان یکی از حوزه‌های اصیل اندیشه سیاسی دانست. اهمیت این حوزه به اندازه‌ای است که بسیاری از اندیشمندان، از جمله فقها، فلاسفه، متکلمین، و عرفای ایرانی، زمانی که خواسته‌اند نهان‌شده‌های دل خویش را آزادانه و بی‌قیدوبند بیان کنند، به دامن شعر پناه برده‌اند. باوجوداین، نظم و ادب فارسی از دیدگاه اندیشه سیاسی، چندان در کانون توجه اندیشه‌ورزان سیاسی و تأملات دانشگاهی قرار نگرفته است. یکی از چهره‌های پراهمیت در تاریخ ادب فارسی که برای به‌نظم آوردن آموزه‌های سیاسی کوشیده، سعدی است. در آثار گوناگون وی در قالب‌های نثر و نظم، میراث اندیشه سیاسی ایرانی با آموزه‌های اسلامی درآمیخته و به‌گونه‌ای موزون به بیان درآمده است. گفتار سیاسی سعدی، از منابع مهم و اصیل طرح و انتقال اندیشه سیاسی ایران‌شهری در دوره میانه اسلامی است که در پرتو آموزه‌های اسلامی، شکل ویژه‌ای از مباحث سیاسی، همچون اداره مُلک، پند و نصیحت پادشاهان، عدل و مردم‌داری، مشروعیت الهی، احسان کردن به ضعیفان، خردورزی و پیروی نکردن از نفس، کارگزار صالح داشتن، و نگاه اندام‌وارگی به سیاست را به‌نمایش می‌گذارد. این مباحث در اندیشه سعدی در چارچوب زمینه‌های فکری و سیاسی دوران او و در واکنش به برداشت‌ها و عرف رایج سیاسی زمانه‌اش طرح شده و «تحت تأثیر سنت‌های فکری ایرانی و همچنین زمینه تاریخی» نگاشته شده است (2: Haghghat, 2015)؛ از این‌رو مطالعه و بررسی درست آن، نیازمند توجه به این زمینه‌ها و فهم قصد و منظور وی در این چارچوب است. پژوهش حاضر براساس

این دغدغه، سنت‌های فکری سازنده عرف سیاسی عصر شیخ اجل را بررسی کرده و در این راستا از روش‌شناسی اسکینر بهره‌مند شده است.

۱. پیشینه پژوهش

تاکنون درباره اندیشه سعدی، به‌طور عام، و وجوه مختلف زندگی وی، کارهای گوناگونی انجام شده است. مجموعه این کارها را می‌توان به دو دسته عمده تقسیم کرد. دسته نخست، آثاری هستند که به‌طور کلی به بررسی ادبیات در ایران پرداخته‌اند که بخشی از آن مربوط به سعدی بوده است. برخی از این آثار، ضمن بررسی فنی آثار سعدی از جنبه‌های گوناگون، گاهی استلزامات سیاسی اندیشه وی را نیز بیان کرده‌اند. کتاب‌های «تاریخ ادبیات ایران» ذبیح‌الله صفا (۱۳۶۹)، «دیداری با اهل قلم» غلامحسین یوسفی (۱۳۸۰)، «چهار سخنگوی وجدان ایران» محمد اسلامی ندوشن (۱۳۹۱)، «از گذشته ادبی ایران» عبدالحسین زرین‌کوب (۱۳۸۳)، و جلد سوم «سبک‌شناسی» محمدتقی بهار (۱۳۹۱) را می‌توان از این قسم پژوهش‌ها برشمرد.

دسته دوم کارها، سعدی و آثار او را به‌طور مستقل بررسی کرده‌اند و بخشی از کار خویش را نیز به اندیشه سعدی اختصاص داده‌اند که در آن به جنبه‌های سیاسی و اجتماعی اندیشه شیخ اجل اشاره شده است. کتاب‌هایی مانند «حکمت سعدی» کیخسرو هخامنشی (۱۳۵۵)، «تحقیق درباره سعدی» هانری ماسه (۱۳۶۹)، «سخن سعدی» قاسم تویسرکانی (۱۳۷۲)، «تعلیم و تربیت از دیدگاه سعدی» محمد کریم آزادی (۱۳۷۳)، «زندگی و رنج‌های سعدی» خسرو معتضد (۱۳۷۵)، «سعدی» ضیاء موحد (۱۳۹۲)، «سعدی؛ شاعر عشق و زندگی» محمدعلی کاتوزیان (۱۳۸۵)، «تجدد و تجددستیزی در ایران» عباس میلانی (۱۳۸۷)، «قلمرو سعدی» علی دشتی (۱۳۹۰)، «اندیشه‌های سیاسی سعدی» علیرضا ازغندی (۱۳۹۱) و نیز مقاله‌هایی مانند «اندیشه‌های سیاسی و حکومتی سعدی در بوستان و گلستان» بیژن ظهیری‌ناو و عمران پاک‌مهر (۱۳۸۷)، «تحلیل تاریخی سعدی از رابطه سیاست و اقتصاد در ایران» علی رضاقلی (۱۳۸۸)، و «استبدادستیزی و ستم‌نکوهی در آثار شیخ اجل سعدی» احمد کتابی (۱۳۹۴) را می‌توان در دسته‌بندی یادشده قرار داد. استفاده از

روش تفسیر قصدگرای اسکینر که برپایه توجه هم‌زمان به «زمینه» سیاسی-اجتماعی و «متن» سعدی شیرازی، برای کشف سازندگان عرف سیاسی عصر شیخ ادیب است، نقطه قوت پژوهش حاضر است.

۲. روش پژوهش

در این پژوهش از روش‌شناسی اسکینر (هرمنوتیک قصدگرا) بهره خواهیم برد. این روش کمک می‌کند که شرایط و نگرش نویسندگان (متون کلاسیک) آن‌ها را هنگام نوشتن این متون دریابیم. از این طریق نه تنها می‌توانیم کشف کنیم که این نویسندگان چگونه استدلال می‌کنند، بلکه قادر خواهیم بود بینیم که چه پرسش‌هایی را مطرح می‌کنند و سعی دارند پاسخ دهند و مفروضات و قراردادهای حاکم بر بحث سیاسی را تا کجا می‌پذیرند و تأیید می‌کنند، یا در آن‌ها تردید کرده و رد می‌کنند، یا شاید حتی به گونه‌ای بحث‌برانگیز نادیده می‌گیرند. برای اینکه متن را در مقام پاسخی به پرسش‌های خاصی بنگریم، لازم است جامعه‌ای را که اثر در آن نوشته شده است، بشناسیم، و برای یافتن جهت دقیق نیروی استدلالش لازم است درک و برآوردی از واژگان کلی سیاسی زمانه داشته باشیم؛ بنابراین، فهمیدن اینکه نویسنده چه پرسش‌هایی را طرح می‌کند و با مفاهیمی که در اختیار دارد، چه می‌کند، معادل فهمیدن برخی از اهداف اساسی او در نوشتن و به این ترتیب، پی بردن به این مطلب است که مقصود از سخنی که می‌گوید -یا نمی‌تواند بگوید- چیست (اسکینر، ج ۱، ۱۳۹۳ الف: ۱۸)؛ پس «هنگامی که به این شکل سعی کنیم متن را در جای درستش قرار دهیم، تنها «زمینه»‌ای تاریخی برای تفسیرمان ایجاد نمی‌کنیم، بلکه اصلاً به خود عمل تفسیر می‌پردازیم» (تولی، ۱۳۸۳: ۱۸). اسکینر به بازسازی و بازآفرینی زمینه فکری، اجتماعی، و سیاسی نویسنده بسیار اهمیت می‌دهد (اسکینر، ۱۳۸۹: ۱۷). اسکینر نوید می‌دهد که «اگر موفق شویم که این زمینه متن را با صحت و دقت کافی شناسایی کنیم، می‌توانیم امیدوار باشیم که به ماهیت آنچه گوینده یا نویسنده موردنظرمان گفته و عملی که در ضمن گفتن انجام داده است، پی ببریم» (اسکینر، ج ۱، ۱۳۹۳ ب: ۲۳۶)؛ و درنهایت، «برای شناخت گفتمان سیاسی غالب بر هر جامعه و دوره زمانی، باید سنت، عرف، اصول، و قواعد مرسوم و مسلط بر

استدلال‌های سیاسی حاکم بر آن دوره و جامعه را شناسایی کنیم» (نوذری و پور خداقلی، ۱۳۸۹: ۱۱۴).

۳. زمینه و زمانه سعدی

در حدود سال ۶۰۶ هجری قمری در شیراز، مرکز فارس، همان شهری که زادگاه هخامنشیان (۳۰۳ تا ۵۴۹ ق.م) و ساسانیان (۶۵۱-۲۲۴ م) بوده است (یزدانپرست لاریجانی، ۱۳۸۹: ۲۱؛ لیمبرت، ۱۳۸۷: ۱۷)، شخصیتی پا به عرصه وجود گذاشت که نامش را ابومحمد مُشرف‌الدین مُصلح بن عبدالله بن مشرف گذاشتند و بعدها متخلص به نام «سعدی» شد. نام سعدی را منتسب از اتابک سُلغری، سعد بن ابوبکر بن سعد زنگی عنوان کرده‌اند (سعدی، ۱۳۹۰ الف: ۸). سعدی در خانواده‌ای اهل علم و ادب به دنیا آمد. پدرش را در سنین کودکی (شاید ده یا دوازده سالگی) از دست داد (ریپکا و دیگران، ۱۳۸۵: ۳۵۲).

در اواخر سال ۶۱۶ هجری قمری بود که دورانی دهشتناک برای ایران و ایرانی رقم خورد. قومی طلایی‌پوست و وحشی که مغول نام داشتند، به سرکردگی چنگیز، خوف و وحشت را به این دیار بافرهنگ و متمدن، ارزانی داشتند. «کشتارهای بی‌امان و قتل‌عام‌های پی‌درپی، شکنجه‌ها و آزارها، ساختن مناره‌ها از سرهای آدمیان، سربریدن و مثله کردن، تخطی به نوامیس مردم بی‌دفاع، دزدی و غارت، ترویج انواع مفاسد و معایب، دروغ و تزویر، مخالفت با شرع و اخلاق و انسانیت، سرلوحه بسیاری از اعمال و افعال و حوادثی است که در این دوره طولانی رخ داد» (صفا، ۱۳۶۹: ۲). شواهد تاریخی، گواه این امر هستند که ایران، سال‌هایی وحشتناک‌تر از زمانی که سعدی در آن می‌زیست را به خود ندیده بود (موحد، ۱۳۷۸: ۴۸).

فارس در این زمان، تحت حکومت اتابکان سُلغری بود. بنیان‌گذار اتابکان فارس را سنن‌بن مودود سُلغری گویند که به سال ۵۴۳-۵۵۸ هجری قمری، روزگار گذرانده است. پس از مرگ وی، زنگی بن مودود در سال (۵۵۸-۵۷۱ هجری قمری پادشاهی کرد. پس از زنگی بن مودود، تکه بن زنگی در سال‌های ۵۷۱-۵۹۱ هجری قمری بر تخت شاهی نشست و پس از او، سعد بن زنگی در طول سال‌های

۶۲۳-۵۵۹ هجری قمری حکومت می‌کرد. گویا سعدی، تخلص خویش را از همین پادشاه - که او را مردی دادگر، اهل مدارا، آبادگر، و دانشمندپرور توصیف کرده‌اند - گرفته و در همین سال (۶۲۰ هـ.ق) - که اوضاع فارس به شدت آشفته بود - برای ادامه تحصیل و دانشجویی به بغداد رهسپار شده است (یزدان‌پرست لاریجانی، ج ۱، ۱۳۹۳: ۲۳۸-۲۳۹)، و در طول سال‌های ۶۲۳-۶۲۰ هجری قمری در مدرسه نظامیه بغداد - که منسوب به *خواجه نظام‌الملک طوسی* است - سکنی گزیده است. در آنجا صرف و نحو عربی، قرآن، فقه شافعی و کلام اشعری، حدیث، اصول و مقدماتی طب و فلسفه و نجوم تدریس می‌شد. به این مدرسه‌ها «دارالفقه» و «دارالحدیث» می‌گفتند (سعدی، گلستان، ۱۳۹۰ ب: ۱۳؛ موحد، ۱۳۷۸: ۵۶-۵۷؛ سعدی، ۱۳۹۰ الف: ۸).

طبع مردم‌داری و مردم‌دوستی است که سعدی را به سفر کردن و ادار می‌کند. وی با شوق بسیار، عصای جهانگردی را به دست می‌گیرد و کفش پیمودن راه به پای می‌کند. وی افزون‌بر بغداد، مسافرت‌های فراوانی به صنعا، بصره، کوفه، حلب، حجاز، شام، روم، (ترکیه امروزی) نیز داشته است. سفرهایش به کاشغر و هندوستان را غیرقابل قبول و ناشی از خیال‌پردازی وی در اشعارش دانسته‌اند. سفرهای او تا حدود ۶۵۵-۶۵۴ هجری قمری طول کشید و مدت آن را سی سال دانسته‌اند (سعدی، ۱۳۸۶ ب: ۸؛ ریپکا (و دیگران)، ۱۳۸۵: ۳۵۲؛ سعدی، ۱۳۹۰ الف: ۸). این سفرها افزون‌بر «خاطرات شیرین و دلنشین، بر دانش و بینش و نیز عشق و تجربه و جهان‌بینی و خلاقیت و قدرت شاعرانه وی افزوده است» (سعدی، ۱۳۸۶: ۸). سعدی در سال ۶۵۴-۶۵۵ هجری قمری با این تصور که امنیت و ثبات در شیراز برقرار است، به زادگاهش بازگردید (لین، ۱۳۹۰: ۱۹۲). پادشاه این زمان، ابوبکر بن سعد بود. وی پس از پدرش (۶۵۸-۶۲۳ هـ.ق) بر تخت شاهی فارس تکیه زده بود. حکومت ابوبکر بن سعد، طولانی‌ترین دوره پادشاهی آل سُلَغر است. به گواهی متن‌های مختلف تاریخی، وی توانست با تدبیر و سیاست خویش، قلمرو خود را از تهاجم مغولان دور نگه داشته و با پرداخت باج و خراج و پذیرش ایلی، امنیت را برای فارس به‌ارمغان آورد (یزدان‌پرست لاریجانی، ۱۳۸۹: ۲۴۲). سعدی در زمان پادشاهی وی، به سال ۶۵۴ هجری قمری به شیراز بازگشت. وی کمی پس از

بازگشت به شیراز، یعنی در سال ۶۵۵ هجری قمری، بوستان را به نام شاه سلغری آن زمان، ابوبکر بن سعد بن زنگی و یک سال بعد، در بهار ۶۵۶، گلستان را آفرید (ریپکا و دیگران، ۱۳۸۵: ۳۵۲). می‌گویند اثر اخیر را به شاهزاده سعد بن ابی بکر (۶۵۸-۶۲۱ هـ.ق) تقدیم کرده است. هرچند تصور نمی‌شود که در این مدت کوتاه این دو کتاب را نگاشته است، ولی ظاهر امر، حاکی از صرف تحریر نهایی این دو اثر ارزشمند است. اندکی پس از مرگ اتابک ابوبکر بن سعد، شیراز دچار آشفتگی و تشویش شد (سعدی، ۱۳۹۰ الف: ۹؛ لیمبرت، ۱۳۸۷: ۳۳-۳۰). در این زمانه پس از اتابک ابوبکر بن سعد، سعدی، پس از سالیانی سفر، کسب تجربه و سیر آفاق وانفس، اکنون در رباط شیخ کبیر، *ابوعبدالله حنفی شیرازی*، به ادامه سلوک عرفانی و نیز وعظ و ارشاد مردمان و بزرگان می‌پرداخت، ولی فارغ از زمین و زمان و زمانه خویش نبود (سعدی، ۱۳۹۰ الف: ۹).

آنچه بیان آن مفید است، این است که در این زمان، چه اتفاق‌هایی در فارس درحال رخ دادن بود. در سال ۶۵۸-۶۶۰ هجری قمری، محمد بن سعد، بر تخت پادشاهی نشست و اندک‌زمانی بعد، از این دنیا رخت بریست و پس از او، محمدشاه بن سلغر، حدود هشت ماه حکومت کرد و به سبب ظلم، فساد، بی‌مسئولیتی، و اینکه «رسم شهریاری نداند و خون بی‌گناهان ریزد»، با کودتای *ترکان‌خاتون* و عده‌ای از امرا، دستگیر و به اردوی هلاکو روانه شد. وی به دستور ایلخانان کشته شد. برادرش *سلجوق‌شاه* در سال ۶۶۲-۶۶۱ هجری قمری بر تخت شاهی نشست. وی نیز از بی‌تدبیری بر حکومت ایلخانان شورید و به قتل رسید. پس از قتل سلجوق‌شاه، *آبش‌خاتون*، اتابکی یافت. او در سال ۶۶۳ هجری قمری، به فرمان هلاکوخان، به عقد منگو تیمور، پسرش درآمد و مغولان، رسماً سرزمین فارس را ضمیمه متصرفات خود کردند (صفا، ۱۳۶۹: ۲۰-۱۹؛ یزدان‌پرست لاریجانی، ۱۳۸۹: ۲۵۰-۲۴۵). در سال ۶۶۳، هولاکو پس از اینکه از جیحون تا سرحدات مصر را مطیع خود کرد به دیار باقی پای نهاد. پس از او، *نگودار* بر تخت پادشاهی تکیه زد (۶۸۰-۶۸۰ هـ.ق) و پس از او نیز *ارغوخان*، میراث‌دار ارث بادآورده شد (۶۹۰-۶۸۳ هـ.ق). پس از ارغوخان، *گیخاتون* بر تخت شاهی نشست (۶۹۴-۶۹۰ هـ.ق) (صفا، ۱۳۶۹: ۱۷). در دوران پادشاهی *گیخاتون* و در سال ۶۹۱ هجری قمری، سعدی به دیار باقی

شتافت، یعنی دیگر نیست که ظلم و جور و وحشت مردم را از این سلسله میراث‌دار چنگیزخان نظاره کند (یزدان‌پرست لاریجانی، ۱۳۸۹: ۳۶).

۴. سنت‌های فکری

در ادامه، سنت‌های فکری دوران سعدی را بررسی می‌کنیم و این کار از این لحاظ جایگاه مهمی دارد که شیخ ادیب را بر آن می‌داشته است که برای جریان‌ها و مسائل آن در قالب قبول، رد یا تردید، تأثیر و تأثر، و درگیر بودن، پاسخ بدهد.

۴-۱. اندرزنامه‌نویسی

«اندرزگویی، سنت اندرزنویسی، و نوشتن اندرز را در پی می‌آورد». واژه «اندرز»، «بیشتر به گفته‌ها و سخنان حکیمانه‌ای اطلاق می‌شود که اغلب، بزرگی برای راهنمایی فرزند یا شاگرد، مؤمنان، عامه مردم، یا صاحبان شغل و منصب خاصی فرموده باشد». «پند» با واژه «اندرز» مترادف است که در زبان پهلوی به معنای راه بوده است. در دوران پس از اسلام، واژگان دیگری مانند «نصیحت»، «وصیت»، «موعظه» و نیز «حکمت» معنای اندرز را می‌رسانده‌اند (مزدایور، ۱۳۸۶: ۱۱-۱۲). نکته قابل توجه این است که «هر اندرزی مبتنی بر هنجارهای اجتماعی و چکیده و فشرده‌ای است از آداب، رسوم، و حکمت و وجوه مختلف زندگی جامعه و تفکر قومی». در سنت اندرزگویی، نخستین نگاه به اندرزها و نگاشته‌ها و منابع دوران باستان ایران زمین معطوف می‌شود (مزدایور، ۱۳۸۶: ۱۶-۱۹). از نوشته‌های اندرزی زرتشتی که شاخص‌ترین آن‌ها «اندرزنامه‌های پهلوی» است، می‌توان به مواردی مانند «داستان مینوی خرد»، «ارداویراف‌نامه»، «شایست ناشایست یا روایت پهلوی»، «آرای دین بهی مزدیسنان»، و «داروی خرسندی» اشاره کرد (مزدایور، ۱۳۸۶: ۲۹-۲۸ و ۳۵). در مجموع آثار ایران باستان می‌توان احکام فقهی و آیینی، مردم‌دوستی و سیاست و کشورداری، و مفاهیم دینی و سیاسی با ارزش اخلاقی را مشاهده کرد که بخش مهمی از اندرزنامه‌های ایرانی پیش از اسلام، منسوب به پادشاهان، وزیران، روحانیون یا همان موبدان بوده است (مزدایور، ۱۳۸۶: ۳۸-۲۱؛ الهیاری، ۱۳۸۱: ۱۳۱).

آنچه موجب آگاهی ما از اندرزنامه‌های ایران کهن شده است، ترجمه‌های ایران

دوران اسلامی از منابع پهلوی است که با زبان و نثر عربی و پارسی از قرن دوم

هجری به بعد، به جای مانده است یا به صورت سنت شفاهی در آثار عصر اسلامی جلوه کرده است. ترجمه‌ها در «آثار اندرزی ایرانی در این انتقال هم بر فرهنگ اسلامی و زبان عربی تأثیر گذاشت و خود از آن تأثیر پذیرفت» (مزداپور، ۱۳۸۶: ۴۸). در فرایند انتقال اندرزهای ایران باستان به دنیای پساباستان و دنیای جدید، اندرزهای سیاسی دربارهٔ ملک‌داری از دربار ساسانیان به دستگاه خلافت عباسی و حکومت ایرانیان مسلمان منتقل شد. یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های ترجمهٔ اندرزهای سیاسی ایرانی این بوده است که حاکمان اسلامی، به‌ویژه خلفای عباسی، قصد داشتند برای حکومت کردن، از شیوهٔ حکومت کردن دربار ساسانی بهره جویند و آن موارد را تقلید کنند (شامیان ساروکلائی، ۱۳۹۳: ۲۰-۱۷).

یکی از برجسته‌ترین مترجمان قرن‌های نخستین اسلامی، ابن مقفع (۱۴۲-۱۰۶ ه‍.ق) است که با «برگرداندن بخشی از میراث سیاسی ایران باستان از زبان پهلوی به عربی، در احیای فکر سیاسی ایرانی و انتقال آن به تمدن اسلامی، نقش اساسی ای ایفا کرد» (میرموسوی، ۱۳۹۵: ۱۵۷). از جمله ترجمه‌ها و آثار وی می‌توان به «خدای‌نامه، آیین‌نامه، کللیه‌ودمنه، کتاب مزدک، کتاب التاج در سیره انوشیروان، الآداب الکبیر و کتاب الآداب الصغیر» اشاره کرد (مزداپور، ۱۳۸۶: ۵۰). در این میان، کللیه‌ودمنه، جایگاه ویژه‌ای دارد، زیرا «نگرش آرمانی و واقع‌بینانه به سیاست را در کنار هم بازتاب می‌دهد»، همچنین، «الگوی حکومت مطلوب» و «رایزنی و مشورت با نخبگان» را به‌عنوان اصول سیاسی مهم در آیین شهریاری ترسیم کرده است (میرموسوی، ۱۳۹۵: ۱۶۷-۱۶۳).

یکی از ویژگی‌های مهم جریان اندرزنامه‌نویسی، «رویکرد عملی به حوزهٔ سیاست برپایهٔ واقعیت‌های ساختار سیاسی و روابط و مناسبات سیاسی جامعه» است (الهیاری، ۱۳۸۱: ۷). این نکته بسیار اهمیت دارد که حکمت اسلامی با توجه به اینکه دربرگیرندهٔ آیه‌های قرآن کریم و سیره و احادیث پیامبر(ص) و ائمه معصومین(ع) بوده، از همان قرن‌های آغازین اسلام، با اندرزهای کهن ایران آمیخته شده است (مزداپور، ۱۳۸۶: ۵۷). اندرزهای پیامبر اسلام(ص) و علی بن ابی‌طالب(ع)، در آثار اخلاقی بی‌شماری، از جمله «مجموعهٔ چهل گفتار، قابوس‌نامه، نصیحت‌الملوک غزالی، و تحفة‌الملوک علی بن ابی‌حفص اصفهانی» مطرح شده‌اند

(مزداپور، ۱۳۸۶: ۶۱).

اندرز در نظم فارسی با شعر نخستین شاعران پارسی‌گوی رخ می‌نماید که به‌نوعی دنباله سنت اندرزگویی و احیاکننده اندرزهای ایرانی کهن و البته هویت ایرانی است. اندرز در قطعه‌هایی از قرن سوم هجری قمری از *حفظله بادغیسی* (وفات حفظله در سال ۲۱۹ ه‍.ق) به چشم می‌خورد. با سروده‌های رودکی (۲۴۴-۳۲۹ ه‍.ق) در قرن چهارم هجری قمری، مثنوی اندرزی پدیدار شد. در قرن چهارم، شاعر نامداری همچون *ابوالقاسم فردوسی طوسی* (۴۱۶-۳۲۹ ه‍.ق) با اثر *سترگ خود*، یعنی «شاهنامه» درخشید. می‌توان از شاعران دیگری در قرن چهارم، که اشعاری درباره اخلاقیات دارند، به این شرح یاد کرد: «*شهید بلخی*، *ابوطاهر خسروانی*، *دقیقی*، *خسروی سرخسی* و *ابوالفتح بُستی*» (مزداپور، ۱۳۸۶: ۶۶).

با اینکه اندرزنامه‌های ایران باستانی بر «سه‌گانه اخلاق، یعنی پندار نیک، گفتار نیک، و کردار نیک» تأکید کرده بودند، ولی وزنه مباحث اخلاقی در اندرزنامه‌های دوران اسلامی، سنگین‌تر است که این امر، نتیجه نگاه اخلاقی دین اسلام بوده است (شامیان ساروکلائی، ۱۳۹۳: ۲۰-۱۵؛ حیدری‌نیا، ۱۳۸۶: ۲۳ و ۳۷). در نیمه نخست قرن پنجم هجری قمری، *بدایعی بلخی* (غیر از *بدیع بلخی* در قرن چهارم هجری قمری است)، *پندنامه تاج انوشیروان* را در ۴۰۹ بیت به نظم درآورد و نام «*راحة‌الانسان*» را برای آن برگزید. سرودن مثنوی و قطعه در اندرزگویی، با کسای *مروزی* (۳۹۰-۳۴۱ ه‍.ق) و *ناصرخسرو قبادیانی* (۴۸۱-۳۹۴ ه‍.ق) به اوج خود رسید (حیدری‌نیا، ۱۳۸۶: ۶۹؛ قندهاری، ۱۳۸۵: ۱۳۴). *ناصرخسرو*، یگانه شاعری است که در سراسر تاریخ ادبیات غنی و سرشار ایران‌زمین، از نظم و نثر خود به‌مثابه ابزاری برای مبارزه مستقیم بهره برده است (مزداپور، ۱۳۸۶: ۷۰). در کنار اندرزنامه‌های سیاسی پس از نگارش «*قابوس‌نامه*» (۴۷۵ ه‍.ق) باید به اثر *سترگ خواجه نظام‌الملک طوسی* (۸۵۴-۸۴۰ ه‍.ق) اشاره کرد که «*سیاست‌نامه*» نام دارد. *نظام‌الملک* در این اثر فاخر از نظریه شهریار ایرانی بهره زیادی برده و مشروعیت قدرت در *سیاست‌نامه*، منشأ آسمانی داشته است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۹۲؛ مزداپور، ۱۳۸۶: ۸۳ و ۸۶؛ حیدری‌نیا، ۱۳۸۶: ۱۲ و ۱۱۹).

در نیمه نخست قرن ششم، *حکیم سنایی* (۵۴۵-۴۷۳ ه‍.ق) دری تازه بر شعر

اندرزی ایرانی گشود. وی «مفاهیم و مضامین عرفانی را با اخلاق و اندرزهای کهن و مشهور اخلاقی در هم آمیخت» (مزداپور، ۱۳۸۶: ۷۱). گونه شاعری سنایی را در قرن ششم و اوایل قرن هفتم، شاعرانی مانند قوامی رازی (وفات: حدود ۵۶۰ هـ.ق)، جمال‌الدین اصفهانی (وفات: ۵۸۸ هـ.ق) و خاقانی (۵۵۹-۵۰۲ هـ.ق) در سرودن قصیده‌هایی با مضمون‌های اندرزی تقلید کردند و حکیم نظامی نیز در مثنوی «مخزن الاسرار» خود از اسلوب شعری سنایی تقلید کرده است. در نهایت، ادبیات اندرزی فارسی در قرن هفتم با آثار بزرگ سعدی شیرازی به اوج خود رسید که به‌نوعی اندرز و پند را با نقل حکایت‌ها و لطایف ارائه کرد؛ این شیوه با استفاده و احیای پیشینه‌ای رقم خورد که حاکی از نوشتگان پهلوی است (مزداپور، ۱۳۸۶: ۷۱-۷۲).

۲-۴. یاسای مغول

مغول‌های پیش از چنگیزخان، تنها دارای قوانین عرفی بودند که البته به‌سبب نبودن خط واقعی، مدون نشده بود (اشپولر، ۱۳۷۴: ۳۷۵). چنگیزخان به‌منظور ایجاد یک نظم مطلوب و تحمیل مقررات مقتدرانه به دو امر قابل توجه همت گمارد که عبارتند از: نخست، تشکیل ارتشی منسجم و منظم؛ دوم، دستور نگارش «یاسا»^(۱) (لمب، ۱۳۷۳: ۱۲۰؛ لعل نهر، ۱۳۸۷: ۴۳۷).

چنگیزخان برای ارائه و اجرای «یاسا»، به «تغییرناپذیری و ابدی» بودن آن اعتقاد داشت و سرپیچی افراد مغول - حتی خودش - را از آن بر نمی‌تافت (لعل نهر، ۱۳۸۷: ۴۳۷). بی‌تردید، تحمیل یاسا از طریق زور و فشار توسط چنگیز و زیردستان منصب‌دار و فادارش انجام شده است (لمب، ۱۳۷۳: ۱۳۰). مقریزی در این باره می‌نویسد: «وقتی چنگیزخان مُرد، همه فرزندان و طرفدارانش، خود را به فرمان حکومت [و قوانین یاسا] چنان مُلزم ساختند که مسلمانان صدر اسلام به فرمان قرآن، و آن را به‌مثابه دین خود قرار دادند و کسی در هیچ موردی از آن سرپیچی نکرد» (ابراهیم حسن، ۱۳۷۴: ۱۴۹). فراکارپینی، جهانگرد مسیحی در این باره می‌گوید: «مغول بهتر از هر ملتی، رئیس خود را اطاعت می‌کنند و احترام فوق‌العاده نسبت به او به‌جا می‌آورند» (لمب، ۱۳۸۹: ۶۶).

تأکید یاسای مغول بر مشروعیت چنگیز به‌عنوان پادشاهی الهی و دارای قدرتی

آسمانی و البته شکست‌ناپذیر، بسیار مهم بوده است (لمب، ۱۳۸۹: ۱۱۹)، و مهم‌ترین نکته‌ای است که از طریق آن به مرور زمان، به قوانین چنگیزخان (یاسا) نیرو بخشیدند و او را تا حد خدایان بالا بردند (اشپولر، ۱۳۷۴: ۱۷۶). پس از چنگیزخان، مشروعیت ایلخانان مغول دچار تحول دیگری شد، یعنی وارثان مغولی از ارتباط نَسَبی خود با چنگیزخان برای کسب مقبولیت و مشروعیت استفاده ویژه‌ای کردند (جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۲۵)، اما نگاه جدیدتری در مورد مشروعیت هلاکوخان ایجاد شد، زیرا خلافت عباسی را ساقط کرد و با توجه به قطع رابطه بین قراقوروم و ایلخانان، وسیله‌ای برای مشروع جلوه دادن حکومت وی وجود نداشت و تنها عامل مشروعیت‌ساز می‌توانست قدرت نظامی باشد (لمبتن، ۱۳۷۲: ۲۷۳).

در کنار بحث‌های یاسای مغول، اعتقاد به ستاره‌شناسی اهمیت داشت، زیرا در باورها و خرافات مغولی ریشه داشته و البته بر سیاست‌گذاری و اجرای تصمیم‌های آن‌ها بسیار تأثیرگذار بوده است و زمان نشستن پادشاه و فرمانروای جدید بر تخت شاهی و خانی، زمان تشکیل قوریلته‌ی یا همان «شورای انتخاب»، آغاز لشکرکشی و حتی مدت سلطنت با توجه به وضع ستاره‌ها تعیین می‌شد (بیانی، ۱۳۸۹: ۱۹-۱۰؛ اشپولر، ۱۳۷۴: ۱۹۸-۱۹۷).

۳-۴. نظریه خلافت اهل سنت

خلافت در اصطلاح، نهاد حکومتی غالب بر جهان اسلام، پس از درگذشت پیامبر اسلام (ص) در سال یازدهم هجری قمری (اعم از صالح و فاسد) تا هنگام فتح بغداد به دست مغولان در سال ۶۵۶ هجری قمری است (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۰: ۳۳؛ فیرحی، ۱۳۸۸ الف: ۳۲). اندیشه خلافت، از درون جلد‌های انجام‌شده بر سر جانشینی پیامبر (ص) زاده شد که در اندیشه سنی مذهب‌ها مسئله جانشینی با محتوای حراست از دین و سیاست دنیا همراه بوده است (میرموسوی، ۱۳۹۵: ۷۶؛ فیرحی، ۱۳۸۸ الف: ۳۳). از مجموع کاربردهای واژه «خلیفه» در قرآن کریم، به شکل مفرد یا جمع، این واژه تنها در یک مورد، به فرد خاصی یعنی داود (ص) - مرتبط شده است و شکل مصدری این واژه، یعنی خلافت، در هیچ‌یک از آیه‌های قرآن کریم یافت نمی‌شود (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۰: ۳۳-۳۴). این نکته مهم است که

خلیفه‌ها، مدعی وحی و اتصال با خداوند متعال نبوده‌اند، بلکه فرض بر این بوده است که آن‌ها مانند هر انسان دیگری مقید به احکام دین اسلام هستند و اختیار و نیز اقتدارشان با توجه به مقررات شرع محدود می‌شود (موحد، ۱۳۷۸: ۳۳۶).

در فقه اهل سنت، دو گونه خلافت در نظر گرفته شده است؛ نخست، خلافت راشد (نظام حکومت درست) و دوم، خلافت غیرراشد (نظام حکومت ناقص) است. برای شناخت خلافت راشد، سه اصل مهم وجود دارد که عبارتند از: نخست، براساس قراردادی که بر مبنای بیعت آزاد و به دور از زور و اجبار و مبتنی بر عقد صحیح باشد؛ دوم، خلیفه دارای شرایط اهلیتی که فقه تعیین کرده است تا حُسن اداره حکومت تضمین شود، باشد؛ سوم، عمل نظام حکومت صحیح (جاوید، ۱۳۹۲: ۱۷۳-۱۷۲).

هرگاه برپاداشتن نظام حکومت درست (خلافت راشد) به هر دلیلی ناممکن شود، مسلمانان از یک سو به لحاظ شرعی موظف به برپایی چنین نظامی هستند و از سوی دیگر، از برافراشتن این نظام ناتوان هستند؛ بنابراین، در چنین شرایطی، نظام خلافت غیرراشد (نظام حکومت ناقص) جلوه می‌کند و حضور می‌یابد. مبنای حکومت ناقص، یا بهتر بگوییم نظام حکومت اسلامی ناقص، «نظریه ضرورت» است (جاوید، ۱۳۹۲: ۱۷۴-۱۷۳). این مبنای توجیهی، ایده پایه‌ای پذیرش عملی شرعی بودن حکومت دو خاندان اموی و عباسی، جدای از صحت و درست بودن مشروعیت آن‌ها است (جاوید، ۱۳۹۲: ۱۷۶-۱۷۵). در این پژوهش، خلافت عباسی، به عنوان نماینده سنت فکری خلافت و نوع تحول درون نظام فکری آن از اهمیت زیادی برخوردار است، بنابراین، در ادامه به این نظام خواهیم پرداخت.

حکومت عباسیان را می‌توان به دو دوره نظام حکومت ناقص فاسد واقعی (۲۲۸-۱۳ هـ) و نظام حکومت ناقص فاسد اسمی (۶۵۶-۲۲۸ هـ) (که در این پژوهش، دوره نخست، با عنوان خلافت واقعی و دوره دوم، با عنوان خلافت اسمی در نظر گرفته شده است) تقسیم کرد (فیرحی، ۱۳۸۸ ب: ۱۸۳؛ جاوید، ۱۳۹۲: ۱۷۶-۱۷۵). خلافت عباسیان، بر سه پایه بنا شده بود که عبارتند از: نخست، دین. دوم، سپاه و سپاهیان مسلح، و سوم، سازمان اداری. این سه پایه، دو کارکرد ویژه ارائه می‌دهند: نخست، سبب رونق، شکوه، و عظمت عباسیان، و دوم، سبب زوال و فروپاشی عباسیان (فیرحی، ۱۳۸۸ ج: ۲۶۱-۲۵۹ و ۲۷۶).

در مورد سه پایه خلافت عباسیان و کارکرد آن‌ها می‌توان گفت، وزارت به‌عنوان عالی‌ترین نهاد اجرایی دولت اسلامی، برای نخستین بار و با اقتباس از تجربه ایران پیش از اسلام، تأسیس و وظایف آن با توجه به ساخت جدید قدرت در جامعه اسلامی بازسازی شد (فیرحی، ۱۳۸۸ ب: ۱۹۳-۱۹۲). آرتور کریستن‌سن در این باره می‌گوید: «منصب وزارت اعظم که خلفا [عباسی] برقرار کردند... تقلید مستقیم از منصب وزرگ فرمذار ساسانیان بوده است... و روابط خلفا با وزیر اعظم عیناً همان ارتباط شاهنشاه ساسانی با وزرگ فرمذار است» (کریستن‌سن، ۱۳۹۱: ۱۴۰-۱۳۹).

نکته قابل توجه دیگر در خلافت عباسیان، الگوی ویژه‌ای است که در رابطه دین و دولت ایجاد شده و در هیچ دوره تاریخی اسلامی دیگری مشاهده نشده است. این الگو، دارای سه طرف مدعی است که عبارتند از: دستگاه خلافت، عالمان دینی، و امرا و پادشاهان مستولی.

بنا بر نظر فیرحی در دو اثر «تاریخ تحول دولت در اسلام» و «قدرت، دانش، و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)»، در دوره نخست عباسیان با الهام از ایرانیان، علاوه بر «نص» که شیعیان به آن اعتقاد داشتند، بر اصل «وراثت» و «تقدیر الهی» در خلافت تأکید می‌شد و این نوع تفکر در پی ایجاد تصور شایستگی خلافت در اذهان مردم بوده است (فیرحی، ۱۳۸۸ ج: ۲۵۶؛ فیرحی، ۱۳۸۸ ب: ۱۸۶). در این دوره نخست، عباسیان، سلسله‌مراتب سه‌گانه‌ای از قدرت را ایجاد کردند که ترکیبی از خلیفه، خواص، و عوام بود.

خلیفه به‌لحاظ موضوع «وراثت»، «نص»، «تقدیر الهی»، و «تقدیس خلافت» از موقعیت بی‌بدیلی برخوردار می‌شد و آن‌ها با این ادعا که به فضل و خواسته الهی، خلافت را به دست گرفته‌اند، از مردم می‌خواستند که خلافت را به‌عنوان حق الهی عباسیان بپذیرند (فیرحی، ۱۳۸۸ ب: ۱۹۱-۱۹۰؛ برزگر، ۱۳۹۰: ۲۴۶). در این راستا، تحول دیگری توسط عباسیان رخ داد و آن، افزودن پسوند «الله» به القاب خودشان بود که از زمان معتصم، یعنی از سال (۲۱۸ هـ.ق) به بعد، ظهور یافته است. قصد خلفا از موارد مطرح‌شده، سودجویی از قدرت نمایندگی خداوند در راستای تقویت موقعیت خودشان، و نیز حق انحصاری خلافت و رهبری جهان اسلام بر مبنای تأیید

خداوند بوده است (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۰: ۴۷؛ برزگر، ۱۳۹۰: ۳۲). برمبنای توضیح مشروع بودن حکومت ناقص که پیشتر مطرح شد، مشروع بودن این حکومت، مبتنی بر قدرت و زور بوده و براساس واقعیت موجود در آن زمان و بحث حالت ضرورت، مشروعیت خاندان عباسی، دست کم در نظر و ظاهر، تا پایان دوره دوم ادامه داشته است (جاوید، ۱۳۹۲: ۱۸۱). گویا در دوره نخست عباسیان، این مهم تأمین شده بود و به همین سبب می‌توان این دوره را برمبنای فکری اهل سنت دارای (حکومت واقعی) دانست.

خلافت دوره دوم عباسیان، پس از دوران مأمون تا سقوط بغداد، به مدت بیش از چهار قرن (۲۵۶-۲۱۸ ه‍.ق) طول کشید. آنچه در این مدت در سنت خلافتی جلوه کرد، عبارتند از: نخست، خلفایی فاسد و مستبد که سلطه سیاسی و امارت عملی دوره نخست عباسیان را ندارند، دوم، ادامه دادن به شیوه وراثتی و استبدادی گذشتگان خود با چاشنی تقدس خلیفه و قداست خلافت (جاوید، ۱۳۹۲: ۲۱۹؛ برزگر، ۱۳۹۰: ۲۴۶)، سوم، خلفای این دوره تنها به عراق اکتفا کردند و در همه بلاد اسلامی، تنها به ضرب سکه و خطبه قانع شدند (فیرحی، ۱۳۸۸ ب: ۱۸۳)، و چهارم، فاقد توان نظامی بودند و این خود، سبب ظهور دو دولت، درون جامعه اسلامی شد: نخست، دولت مرکزی یا خلافت بغداد (که فاقد نیروی نظامی بود و به مشروعیت سیاسی و مذهبی قانع شده بود)، و دوم، دولت‌های محلی در قالب امیرنشین‌ها و سلطنت‌ها (که تنها قدرت و توان نظامی داشتند و نیازمند مشروعیت خلیفه اسلامی بودند) (فیرحی، ۱۳۸۸ ب: ۱۹۲).

اگرچه خلافت عباسی، به نام اسلام استوار شده بود و خلیفه‌های آن ادعای نیابت از پیامبر اکرم (ص) و صیانت از شرع اسلام داشتند، از یک سو، خلافت ایشان از جاده عدالت به کنار افتاد و از سوی دیگر، امنیت و ثبات را از بین بردند و مثال آن دشمنی کردن علنی و جنگ با شیعیان و آزار و اذیت مسیحیان بغداد و سایر شهرهای عراق است که با این بی‌تدبیری، زمینه از بین رفتن مردم آن سرزمین را فراهم کردند (موحد، ۱۳۷۸: ۳۳۵؛ خالقی، ۱۳۹۵: ۹۴). تا دوره خلافت یادشده، نظریه پردازان این عصر، به جز تنظیم رابطه‌های قدرت خلافت یا نهاد سلطنت بر رد و پاسخ‌نویسی بر ضد نظام‌های فکری رقیب، مانند خلیفه‌های فاطمی مصر،

اسماعیلیه ایران، و نهضت‌های شیعه‌مذهب دیگر، همت گماردند. با سقوط بغداد و فروپاشی خلافت عباسیان در سال ۶۵۶ هجری قمری، دو نفر از اندیشمندان اهل تسنن، یعنی بدرالدین بن محمد بن جماعه، معروف به ابن جماعه، و تقی‌الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم معروف به ابن تیمیه، برای حفظ نهاد حکومت، بدون توجه به ماهیت آن و با پردازش نظریه‌ای مذهبی-سیاسی براساس مبانی و مبادی اندیشه خلافت، کوشش کردند (قادری، ۱۳۹۰: ۱۰۵-۹۹).

سنت خلافت، با توجه به آنچه شرح داده شد، یکی از مهم‌ترین سنت‌های فکری تا قرن هفتم بود که مفاهیم سیاسی را در این سنت شکل داد. در ادامه به یکی دیگر از سنت‌های فکری مهم، به نام سنت فکری تصوف، که در دوران سعدی، سازنده عرف سیاسی بوده است، خواهیم پرداخت.

۴-۴. سنت فکری تصوف

تصوف، نام خود را از پشمینه‌پوشی به عنوان اعتراضی به تجمل‌های حاکم بر جامعه اسلامی گرفته و در حدود سال ۲۰۰ هجری قمری ایجاد شده است (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۳۲۶؛ قرامصطفی، ۱۳۹۵: ۶۲؛ حسینی، ۱۳۷۲: ۲۹۸). در بحث عملی «قبول مشتاقانه و تمام‌عیار و گزاردن فرمان‌های خداوند، بنیاد کل عمل صوفیانه را تشکیل می‌داد» (قرامصطفی، ۱۳۹۵: ۶۶). جنبش‌های صوفیانه در اسلام (مانند صوفیان در عراق، ملامتیه در نیشابور، حکیمان در ماوراءالنهر) را طبقه‌های متوسط و بالاتر از آن، و به‌طور عمده، درس‌خوانده شهری تشکیل می‌دادند. می‌توان با تسامح گفت، در طول سده چهارم که این جنبش‌ها در طول زمان، درهم تنیده‌اند، زیر بیرق تصوف درآمده‌اند و این مبنای شهری گسترش هم یافته بود. اولیای صوفی به‌منزله «اولیای شفیع غیررسمی» و مشایخ واعظ در همه شهرها مشهور، و رفته‌رفته از حرمت نهادن جمعیت شهرنشین برخوردار شدند (قرامصطفی، ۱۳۹۵: ۳۲۰-۳۱۵). همان‌گونه که پادشاهان با اقتدار سیاسی بر سرزمینی فرمان می‌راندند، اولیا صوفی نیز در گستره‌های معنوی، صاحب اقتدار و عظمت بودند و بر دل‌های مردم سرزمین پادشاهان، فرمانروایی می‌کردند. اگر ولایت را در معنای قلمرو اجرایی در نظر بگیریم، اقتدار معنوی اولیای صوفی با قلمرو معنوی‌شان هم‌مرز بوده است و با

تسامح می‌توان گفت، گستره حقیقی قدرت، نه از آن شاهان، بلکه از آن اولیای صوفی قلمداد می‌شده است (قرامصطفی، ۱۳۹۵: ۳۰۹-۳۰۸).

در مورد اینکه تصور می‌شود تصوف، مبنای اجتماعی ندارد، باید اشاره کرد که امام محمد غزالی، متکلم و فقیه و صوفی ایرانی (۵۰۵-۴۵۰ ه.ق) با وجود ناخشنودی از خلقیات عالمانه حاکم بر زمانه خود، بر موضوع‌های عملی تمرکز و از جزئیات صرف نظر کرد. روی هم رفته، وی به مسیر میانه و محتاطانه وفادار و نسخه‌ی عملی و معتدلی از تصوف درباره پارسایی، میان زندگی در انزوا و زندگی در اجتماع، ایجاد کرد. این عمل، تصوف را به نقطه جدیدی از حضور، با عنوان «پارسایی» تبدیل کرد (قرامصطفی، ۱۳۹۵: ۲۳۵-۲۳۳).

در همین دوره، شیخ صوفی بزرگی به نام ضیاءالدین ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی (۵۶۳-۴۹۰ ه.ق) در سده ششم، در کتاب «آداب المریدین»، گسترش مبنای اجتماعی وجه صوفیانه پارسایی را به صراحت تبیین و آن را تا حدودی تجویز کرد (قرامصطفی، ۱۳۹۵: ۳۲۰)؛ بنابراین، می‌توان گفت، این حرکت‌ها تصوف را به عنوان یک وجه عرفانی اجتماعی از حضور، با محتوای تمایل باطنی قدرتمند به دگرگون کردن جهان به شکل خاص تبدیل کرد (قرامصطفی، ۱۳۹۵: ۳۶۶). در همین راستا، فرمانبرداری بی‌چون و چرا از پیر یا اولیای صوفی که شمار پیروانشان در حال گسترش بود، جایگاه تصوف را درون اجتماع افزایش می‌داد و این موضوع برای طبقه‌های حاکم بر جامعه، عامل بسیار مهمی به شمار می‌آمد؛ به گونه‌ای که درویشان، زاهدان، و شیخ‌های مقدس صوفی، برای نظم عمومی و از آن مهم‌تر، برای نظام سیاسی غالب بر جامعه، خطرناک بودند، زیرا می‌توانستند مردم کوچه و بازار را تا واژگون کردن قدرت سیاسی برانگیزانند (ریپکا و دیگران، ج ۱، ۱۳۸۳: ۴۲۳).

آنچه اهمیت دارد این است که در تمام طول دوران اسلامی، تصوف وسیله شفاعت، شفا، و آرامش خاطر مردم، خانقاهشان پناهگاه مردم ستمدیده، خط‌مشی‌دهنده مبارزات منفی در برابر استبداد و استثمار حکومت‌های غالب، و ایجادکننده واژگان و مفهوم‌های صوفی‌منشانه برای نقد مفاسد اخلاقی، سیاسی، و اجتماعی بوده است (کابلی، ۱۳۷۹: ۶۹). حضور بااقتدار صوفیان در قرن ششم و

هفتم، موجب تحولاتی در اوضاع سیاسی-اجتماعی این قرن‌ها شد که عبارتند از: نخست، به گفته برخی مورخان، راه رشد علم، از جمله عقل‌گرایی در دنیای اسلام را بستند (جعفریان، ۱۳۸۱: ۶۱-۶۰)؛ دوم، «شعر» را ابزار اصلی خود در راستای ایراد سخن قرار دادند^(۲)، سوم، مردم به سبب آثار ویرانگر اختلاف‌های مذهبی، خشونت، و خونریزی‌های مغول‌ها، به خانقاه‌ها و اندیشه صوفی‌منشانه روی آوردند، چهارم، پدیده شگرفی با عنوان «سیاسی شدن رهبران صوفیه» رقم خورد (جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۲۸-۱۲۶؛ شعبانی، ۱۳۷۹: ۲۳۴).

حمله مغول‌ها و قتل خلیفه عباسی، از یک سو مشروعیت را به نوعی به شیخ‌ها و اولیای صوفی که خانقاهی سازمان‌یافته و پیروان بسیار داشتند، انتقال داده و نفوذ آن‌ها در این زمان تا اندازه‌ای اهمیت یافت که حضورشان در عرصه سیاسی، اثرگذار بود و از سوی دیگر، نهضتی واکنشی در مقابل واقیعت‌های تلخ تهاجم مغول‌ها به شمار می‌رفتند؛ هرچند مغول‌ها نیز احترام صوفیان را بنا به اعتقادات، تسامح، و تکرر مذهبی نگه می‌داشتند (شعبانی، ۱۳۷۹: ۱۲۸؛ لمبتن، ۱۳۷۲: ۳۵۰). اقتدار و عزت و احترام صوفیان در نزد اربابان قدرت، چه داخلی و چه خارجی، موجب رواج کار صوفیان، مفاهیم، اندیشه‌ها، خواسته‌ها، سنت‌ها و قدرت آن‌ها و نیز استقلال توده مردم شده بود (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۳۵۴-۳۵۳؛ ریپکا (و دیگران)، ج ۱، ۱۳۸۳: ۴۲۳-۴۲۲؛ جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۳۱).

آنچه اشاره به آن مهم به نظر می‌رسد، آیین جوانمردی و فتوت و جایگاه آن در سنت فکری تصوف است که هم‌سطح با تصوف، رواج کامل داشته است و خاستگاه برین آن، ایران است و در میان توده مردم، مؤثرترین عامل بقای روح ملی ایران و قیام و پایداری در برابر بیگانگان و ستم‌پیشگان بوده است (حاکمی، ۱۳۸۲: ۱۷ و ۱۲۵؛ سیدباقری، ۱۳۹۴: ۳۲۷؛ موحد، ۱۳۷۸: ۲۶۷). آیین جوانمردی و فتوت ایرانی از سرزمینش به همه کشورهای اسلامی پای نهاد؛ به‌ویژه در عراق و سوریه که بعدها مهم‌ترین مرکز این مکتب، بغداد شد (حاکمی، ۱۳۸۲: ۱۲۵). *الناصر لدین‌الله* در بغداد از این نظام فکری فتوت حمایت می‌کرد و ریاست آن را به‌عهده گرفت که به نوعی نیت سیاسی نیز برای گسترش قدرت در تمام سرزمین‌های اسلامی داشته است. تا سال ۶۲۲ هجری قمری، آیین فتوت در سراسر کشورهای

اسلامی بسیار گسترش یافته است. جانشینان خلیفه یادشده نیز به توسعه آیین فتوت همت گماردند؛ به طور مثال، المستنصر بالله که مدارس المستنصریه را نیز ایجاد کرده بود، از این نظام فکری حمایت کرد. از سوی دیگر، روش تربیتی-اخلاقی تصوف از طریق فتوت، توسعه یافته بود و در آثار بزرگان تصوف رخ نمود؛ به عنوان مثال، صوفیانی مانند شیخ شهاب‌الدین سهروردی با نگارش فتوت‌نامه از فتوت اخلاقی سخن گفتند، اما در سال ۶۵۶ هجری قمری با فروپاشی خلافت عباسیان، نقش تشکیلات مؤثر فتوت نیز به نوعی کم‌رنگ شد (حاکمی، ۱۳۸۲: ۴۲ و ۱۲۵؛ ریاض، ۱۳۸۲: ۴۴ و ۹۰-۸۹).

در ادامه، سنت فکری تشیع بررسی می‌شود که در آن دوران، نسبت به سنت‌های فکری دیگر، از حمایت پادشاهان برخوردار نبوده است و نقطه عطف حضور و توسعه این سنت فکری، پس از سقوط خلفای عباسی فراهم شد.

۵-۴. نظریه امامت شیعی

سنت فکری شیعه در دوران سعدی در حاشیه بوده است که دلیل نخست آن، نبود حمایت عملی حکومت‌های غالب، و دلیل دوم آن، وجود مذهب تسنن به عنوان یک مذهب رقیب و مسلط بوده است. هیچ‌یک از پادشاهان دوران پس از حمله اعراب تا دوره سعدی، از مکتب تشیع، دستگیری قابل توجهی نکرده بود و حتی اگر حکومتی دارای قدرت بوده، با آن‌ها جنگ و ستیز کرده است (مظفر، ۱۳۸۷: ۳۰۰). سنت‌های فکری در دوره‌های مختلف برای ارائه خویشتن، نیازمند «قدرت» بوده‌اند و در میان قدرت‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی، و... بیش از همه، به «قدرت پادشاهی» - که تمام قدرت‌های یادشده در آن تجمیع شده بود- نیازمند بودند تا بتوانند به کمک آن، سنت فکری خود را در زمینه‌های علمی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، نظامی، و فرهنگی حاکم کنند؛ آنچه در تاریخ و زمان‌های گوناگون ایران زمین و کشورهای مسلمان‌نشین جلوه‌گر می‌شود، این است که شیعیان از این قدرت، بی‌نصیب بوده‌اند. گفته شده است که الناصر لدین‌الله (۶۲۲-۵۷۵ هـ.ق)، با اینکه از خلیفه‌های عباسی بود، علایق شیعی نیز داشت و بغداد نیز پر از شیعیانی شد که در ادب و سیاست، نقش‌آفرینی می‌کردند، اما مذهب خلیفه و

جامعه، مذهب اهل تسنن بود و قدرت خلیفه و گماشتگانش، جای عرض‌اندام و خودنشانی برای سنت فکری شیعی باقی نمی‌گذاشت. البته باید در نظر داشت که تا اواخر حکومت بنی‌عباس، مقام‌های وزارت به افراد شیعه‌مذهبی مانند ابن‌علتمی داده می‌شد. هدف خلفای عباسی از استفاده از مهارت این بزرگان در امور اداری، جلب توجه شیعیان و عالمان برجسته شیعه برای پذیرش یک حاکمیت سنی مذهب در کل جامعه اسلامی بوده است (جعفریان، ۱۳۸۶: ۶۴۰-۶۳۹).

شیعیان، خلافت عباسیان را مانند خلافت امویان، غاصبانه، و امامت واقعی را متعلق به اولاد علی بن ابی‌طالب (ع)، که جانشین پیامبر (ص) بودند، می‌دانستند. شیعیان به سبب ضرورت و بنا به مصالح زمانه و تقیه یا شاید به قصد خدمت به برادران اسلامی‌شان، با سلطان، پادشاه، و خلفای دورانشان همکاری کرده‌اند (جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۲۵). در اینجا به تسامح، تشابهی در زمینه واقع‌گرایی، ضرورت، و شرایط زمانه، در فقه شیعه و اهل تسنن دیده می‌شود.

سقوط بغداد، بیش از هر چیز در قدرت‌گیری شیعیان نسبت به گذشته، تأثیرگذار بوده است. هلاکوخان با چیرگی بر ایران و انقراض خلافت بنی‌عباس و آزادی دادن به مذاهب، موجب قوت گرفتن تن‌خسته و رنجور فکر تشیع شد. می‌توان گفت، با چیرگی مغولان بر ایران و سرزمین‌های اسلامی دیگر، ایجاد بستر تکثر و تسامح مذهبی مغول‌ها، برچیده شدن حکومت خوارزمشاهیان، از بین رفتن حکومت اسماعیلیان، و انقراض خلافت عباسی، سنت فکری تشیع، فرصت دوباره‌ای برای رشد بیشتر و حضور مستمر در آن دوره یافت (کابلی، ۱۳۷۹: ۶۳؛ مظفر، ۱۳۸۷: ۳۰۱؛ خالقی، ۱۳۹۵: ۵۱-۴۸).

بدیهی است که با وجود فضای روانی مناسب، فعالیت‌های شیعیان رونق بسیاری یافت و در این میان، خواجه نصیر نقش بی‌بدیلی داشته است. وی به‌عنوان شاخص‌ترین نماینده سنت فلسفی مشائی توانست پس از همراهی با هلاکوخان، در راستای گسترش نقش سیاسی شیعه، گام مؤثری بردارد. ترکیب تشیع و فلسفه در این دوران، وی را بر آن داشت که با اعتقاد به عقل و شرع، مصالح فردی و جمعی در جامعه را تحقق بخشد و در تعارض عقل و نقل، بر آن بود که عقل باید آن تعارض را حل کند و توانست با (پیوند دادن وحی و عقل) نظام سیاسی امامت را

بنیاد نهد (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۰: ۷۰؛ جعفریان، ۱۳۸۱: ۵۴-۵۱ و ۶۶-۶۴؛ خالقی، ۱۳۹۵: ۶۴-۶۵). این نکته اهمیت زیادی دارد که همکاری افرادی مانند خواجه نصیر و شیعیان در این دوره و همچنین، قبول ایللی توسط شیعیان به‌ویژه علمای شهرهای حله، نجف، و کوفه براساس ضرورت و تقیه بوده است، نه اینکه سلطنت مغولان نزد ایشان مشروعیت واقعی داشته باشد (جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۲۵؛ صفا، ج ۲، ۱۳۶۹: ۱۴۵). خواجه نصیر با ادله عقلی و کلامی به اثبات مبانی اعتقادات شیعه پرداخت و کتاب معروف «تجرید الکلام» را در این راستا، پدید آورد. در همان زمان، عده دیگری همچون رضی‌الدین ابوالقاسم علی بن موسی (۶۶۴-۵۸۹ هـ.ق) معروف به سید بن طاووس، در مباحث فقهی بسیار فعال بود و در حله فعالیت می‌کرد. در منابع تاریخی آمده است، هنگامی که هلاکو وارد شهر بغداد شد، برای پرسش در مورد اینکه مشروعیتش در جامعه‌ای که آن را تصرف کرده است چگونه می‌شود، علما را احضار کرد و سید بن طاووس بنا بر هر دلیلی (تقیه، ضرورت، یا سیاست) پاسخ داد که حکومت کافر عادل بر حکومت مسلمان ظالم برتری دارد. وی با این فتوا توانست جان خویش و شیعیان را نجات دهد و مورد احترام هلاکوخان قرار گیرد (صفا، ج ۲، ۱۳۶۹: ۱۴۲؛ خالقی، ۱۳۹۵: ۲۸۳-۲۸۰؛ جعفریان، ۱۳۹۶: ۶۹؛ موحد، ۱۳۸۷: ۳۳۴).

در ادامه، به سنت فکری تأثیرگذار دیگری می‌پردازیم که با حضور در دربار پادشاهان تا قرن هفتم وجود خود را استمرار بخشیده است. سنت فکری تاریخ‌نگاری به قدمت تاریخ، عمر کرده است؛ هرچند با افت‌وخیزهای بسیاری روبه‌رو بوده است.

۴-۶. سنت فکری تاریخ‌نگاری

پیشینه سنت ثبت وقایع، به دوران پیشاهخامنشی می‌رسد. شروع تاریخ‌نگاری را می‌توان از زمانی در نظر گرفت که «تاریخ» آغاز می‌شود. در درازای زمان، مفهوم تاریخ و تاریخ‌نگاری و نوع نگرش به آن، در حال تطور و تحول بوده است؛ به گونه‌ای که با برآمدن هخامنشیان (۵۵۰-۳۳۰ ق.م)، مفهوم تازه‌ای از تاریخ شکل گرفت. اسناد به‌دست‌آمده از عصر هخامنشی، مفهوم تاریخ و تاریخ‌نگاری را در گرو

حاکمیت سیاسی پادشاهان، مشروعیت شاهان در میان جهانیان، ثبت وقایع برای آیندگان، و جاودانه شدن نام شهriاران قرار داده‌اند (سنگاری و کرباسی، ۱۳۹۵: ۱۸۷-۱۷۳). روند و نوع نگرش طرح‌شده در دوره هخامنشی، در دوران اشکانیان (۲۴۷ ق.م-۲۲۴ م) با چاشنی افسانه‌پروری به دستور پادشاهان اشکانی و توسط دربارهای دست‌نشانده آن‌ها، نگارش یافته است. در زمان هخامنشیان و اشکانیان، سنت شفاهی و نقل سینه‌به‌سینه تا دوران ساسانیان (۶۵۱-۲۲۴ م) رواج داشته است (سنگاری و کرباسی، ۱۳۹۵: ۱۹۱-۱۸۸؛ احمدی، ۱۳۹۱: ۹۶). در روزگار ساسانیان، دوباره کتیبه‌نویسی رونق تازه‌ای گرفت. افزون‌براین، بیشترین گزارش از رویدادهای روزگار هر پادشاه با تصویری از او نگهداری شده است که می‌توان از آن با عنوان «تاریخ‌نگاری تصویری» یاد کرد (سنگاری و کرباسی، ۱۳۹۱: ۱۹۵-۱۸۸).

آنچه نباید از آن غافل بود، «تاریخ‌نگاری اسلامی» است که در قرن سوم وارد مرحله نوینی شد که می‌توان آن را سرآغاز وقایع‌نگاری در اسلام دانست. در این زمان، ظهور مورخان بزرگی مانند/بوجعفر بن جریر بن یزید طبری (۳۰۱-۲۱۸ هـ) به چشم می‌خورد که مهم‌ترین وقایع‌نگار اسلامی است. تاریخ‌نگاری در این زمان، انبوه داده‌های سیاسی، اداری و دینی، و روایت‌های تاریخی است. مورخان این دوره از این عناصر مهم استفاده و روش وقایع‌نگاران را جانشین روش‌های خبرنگاران کرده‌اند (ملائی توانی، ۱۳۸۹: ۱۳۴). با تحکیم پایه‌های قدرت در ایران و ظهور سامانیان (۴۴۷-۳۲۰ هـ) و غزنویان (۵۸۳-۳۴۴ هـ) می‌توان تاریخ‌نگاری در این دوران را ادامه نگرش سلسله‌های پیشین تا هخامنشیان دانست، زیرا تاریخ‌نگاری در خدمت توجیه، تثبیت، و مشروع‌سازی ساختار قدرت پادشاهان بوده است (احمدی، ۱۳۹۱: ۹۷).

مورخ در تاریخ‌نگاری مسلمانان از شرایطی همچون داشتن «عدالت»، «ضبط»، و پرهیز از جانبداری و سهل‌انگاری در نقل واقعه برخوردار بوده است. در این نوع تاریخ‌نگاری، از یک سو رابطه علیت-که جبر تاریخ و نقش شخصیت، هر دو از آن ناشی شده‌اند- را به کلی رد کرده و در نتیجه، مشیت الهی باقی می‌ماند که در راستای آن، اگر مورخ به جبر گرایش پیدا نکند، به ناچار به معجزه و خرق عادت یا تصادف و اتفاق قائل می‌شد و از سوی دیگر، عامل «عبرت» در رویدادهای تاریخی نقش

مهمی داشته است. مورخان مسلمان با این نگرش به تبیین حرکت‌های تاریخ پرداختند؛ بنابراین، آن‌ها به ثبت رویدادها با نگرش فلسفی به حرکت تاریخی، همت گماشته‌اند. با تسامح می‌توان گفت، بخش غالب تاریخ‌نگاری اسلامی، این نگرش را از نخستین سده‌های اسلامی تا سده چهارم هجری قمری، به‌همراه داشته‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۷۰: ۴۰ و ۶۸؛ رجبی، ج ۵، ۱۳۸۹: ۲۲۹-۲۲۸).

آنچه با آغاز تهاجم مغول‌ها (۶۵۶-۶۱۶ هـ.ق) در تاریخ و تاریخ‌نگاری رقم خورده است، زنده شدن تاریخ‌نگاری در جوامعی مانند ایران و به‌طورکلی، جوامع اسلامی است. مغول‌ها، تاریخ‌نویسان را به ثبت تاریخ جهان‌گشایی و فتوحات خود وادار کردند و این عمل، باعث شد که آثار بزرگی مانند «تاریخ جهان‌گشای جوینی» اثر علاءالدین ابوالمنظر عطا ملک بن بهاءالدین محمد جوینی، «جامع التواریخ» خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۷۱۷-۶۴۸ هـ.ق)، و «تاریخ مبارک غازی» اثر خواجه نصیرالدین طوسی، متولد شود (رجبی، ج ۵، ۱۳۸۹: ۳۴۶؛ موحد، ۱۳۷۸: ۳۴۶؛ جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۴۳-۱۴۲). خاستگاه تاریخ‌نگاری این دوران، نظیر دوره‌های پیشین، طبقه‌های دیوان‌سالار بوده است که با دسترسی به اسناد و مدارک توانستند تاریخ آن دوران را بنویسند (اشپولر و دیگران، ۱۳۸۰: ۹۶-۹۵).

جوینی به‌عنوان یکی از پیروان سنت تاریخ‌نگاری، تدوین مطالعه تاریخ را به‌سبب فایده‌ای که دارد، توصیه می‌کند و شناسایی نیروهای موافق با قضا و قدر که در صحنه روزگار وارد می‌شوند، واقع‌بینی در رویدادهای تاریخی، و شناسایی تقدیر الهی تاریخ، و درنهایت، شناسایی قضا و تجلی اراده ماورایی در زمین که انسان متفکر را به‌سوی خداآوری و دین‌محوری سوق می‌دهد را از فواید مطالعه تاریخ می‌داند (حضرتی، ۱۳۸۲: ۵۰۶-۵۰۵). جوینی از مشی فکری تاریخ‌نگاران، متکلمان، و حاکمان پیش از خود، و زمینه فکری، عملی، و ایدئولوژیک زمانه خویش تأثیر پذیرفته است (علیخانی و همکاران، ج ۴، ۱۳۹۰: ۱۵۱).

جوینی در تاریخ‌نگاری خود با تکیه بر علم کلام جبرگرایانه اشعری، اعتقادهای تقدیرگرایان، دیدگاه محافظه‌کارانه، سیاست تسلیم و مماشات‌مآبان در برابر مغولان، مشروعیت الهی مغولان، مدح و ستایش مغولان و مذمت و نکوهش عملکرد آن‌ها، انتقاد از شخص حاکم و فرمانروایان مغولی (البته در لفافه و با الفاظی

زیرکانه و عبارت‌های عربی و درعین حال محافظه‌کارانه)، نقد سپاهیان مغول بدون پرده‌پوشی، بیان سَطوت و قهر پادشاهی، و بیان رفتار خشونت‌بار و ویرانگر مغولی، به تاریخ‌نگاری پرداخته است. به نظر می‌رسد، اندیشه جویینی، آمیزه‌ای از تفکرات دینی، سیاسی، و دیوانی، تعبد در برابر «ظل‌الله»، فرمانبری منفعلانه ناشی از ترس، تقدیرگرایی، و رضایتمندی بشر در برابر مشیت الهی، تأثیر اندیشه‌های خرافی و رؤیایی مغولی، آموزه‌های دینی اهل سنت، اندیشه و عقاید صوفیانه بوده است (حضرتی، ۱۳۸۲: ۵۰۴-۵۰۱).

در سنت فکری تاریخ‌نگاری، علاوه بر اعتقاد به مشیت الهی و توجیه تن دادن به مشکلات ناشی از حمله وحشیانه مغول‌ها، به‌عنوان عذاب الهی، ویژگی‌های دیگری وجود دارد که احیای تاریخ‌نگاری و ثبت وقایع برای عبرت‌گیری، بررسی ظهور و افول تمدن و قدرت‌های سیاسی، حذف غیریت ایرانی/مغولی، و حل بحران هویت دینی با تکیه بر هویت ایرانی از جمله این موارد است (حضرتی، ۱۳۸۲: ۵۰۵ و ۵۰۸؛ علیخانی و همکاران، ج ۴، ۱۳۹۰: ۱۵۳-۱۵۲ و ۱۶۷-۱۶۶).

۵. سعدی، بازتاب و سنجش سنت‌های فکری

می‌توان با مراجعه به آثار سعدی دریافت که هر یک از سنت‌های فکری تا چه میزان در اندیشه و گفتار سیاسی او نمود داشته است. با توجه به حجم این مقاله، پرداختن به تمام زوایای مبحث مطرح‌شده در این پژوهش، امکان‌پذیر نیست و در ادامه تنها به بخشی از سخنان شیخ اجل، برای اثبات تأثیر و تأثر، رد یا تردید سعدی در این سنت‌ها اشاره می‌کنیم.

الف) سنت اندرزنامه‌نویسی، در راستای تربیت پادشاهان در طول زمان کوشیده است. تربیت، یکی از دغدغه‌های شیخ ادیب بوده است که در نبود این مهم، به‌ویژه در کارگزاران سیاست و پادشاهان آن زمان، ریشه داشته است. سعدی، دلیل نگارش گلستان را چنین بیان کرده است: «کلمه‌ای چند به طریق اختصار از نوادر و امثال و شعر و حکایات و سیر ملوک ماضی، رحمهم‌الله، در این کتاب درج کردیم و برخی از عمر گران‌مایه بر او خرج.... مراد ما نصیحت بود و گفتیم حواله با خدا کردیم و رفتیم» (سعدی شیرازی، ۱۳۹۳: ۵۷-۵۶). «پند و نصیحت» شیخ اجل، نشان‌دهنده

زنده ماندن سنت اندرزنامه‌نویسی و تأثیر آن بر او بوده است. این دلیل را در کتاب «نصیحت‌الملوک» خود نیز چنین مطرح کرده است: «اما بعد از ثنای خداوند عالم و ذکر بهترین فرزند آدم، صلی‌الله‌علیه و سلم، در نصیحت ارباب مملکت شروع کنیم» (سعدی، ۱۳۹۰ الف: ۸۰۳) و در رساله «انکیانو» این دو نیت خود را با هم یادآوری می‌کند که: «معلوم شد که خسرو عادل، دام دولته، قابل‌تریت است و مستعد نصیحت» (سعدی، ۱۳۹۰ الف: ۸۲۰).

ب) شیخ شاعر، گفتار سیاسی خویش را در جهت تداوم فرهنگ، زبان، اندیشه، و هویت ایرانی در مقابله با سنت فکری مغولی قرار داده است و با زبان فارسی و با اشاره‌های بسیار به شاهنامه فردوسی، به این مبحث مهم، همت گمارده است. سعدی، همچون فردوسی، با نگاهی عمیق، انحطاط هویت ایرانیان را با جان و دل حس کرده بود. وی در نظم و نثر خود برای این هدف چنین نگاشته است:

شنیدم که خسرو به شیرویه گفت
بر آن باش تا هرچه نیت کنی
در آن دم که چشمش ز دیدن بخت
نظر در صلاح رعیت کنی
منبع: سعدی شیرازی، بیت‌های ۲۴۳-۲۳۹، ۱۳۹۳: ۴۳

یا:

چنین گفت شوریده‌ای در عجم
اگر مُلک بر جَم بماندی و بخت
به کسری که ای وارث مُلک جم
تو را چون میسر شدی تاج و تخت؟
منبع: سعدی شیرازی، بیت‌های ۸۲۶-۸۲۴، ۱۳۹۳: ۶۶

و «باری، در مجلس او، کتاب شاهنامه می خواندند در زوال مملکت ضحاک و عهد فریدون»

منبع: سعدی شیرازی، ۱۳۹۴: ۶۴
و دیگری:

دانی که چه گفت زال با رستم گرد
دیدیم بسی که آب سرچشمه خُرد
دشمن نتوان حقیر و بیچاره شمرد
چون پیشتر آمد شتر و بار ببرد
منبع: سعدی شیرازی، ۱۳۹۴: ۶۲

گفتنی است که ایرانیان در تاریخ درازپای این سرزمین، از راه‌های گوناگون به زنده نگه داشتن مفاخر و افسانه‌های ارزشی گذشته خویش، مبادرت ورزیده‌اند و سعدی همچون فردوسی، از راه شعر و ادب به نگارش گفتار سیاسی خود اهتمام ورزیده و برای زنده نگه داشتن هویت تاریخی و فرهنگ ملی ایران کوشش کرده است.

ج) شیخ ادیب برای درمان درد مردمان روزگار خویش به شهریاران، رفتار

کردن بر آیین جوانمردی و فتوت را توصیه می‌کند که بی‌شک، تحت تأثیر سنت فکری تصوف بوده و در بیت‌های زیر نمایان است:

هر که فریادرس روز مصیبت خواهد
منبع: سعدی شیرازی، ۱۳۹۴: ۶۳

یا:

جوانمرد و خوش‌خوی و بخشنده باش
چو حق بر تو باشد تو بر خلق پاش

منبع: سعدی شیرازی، بیت ۲۹۴، ۱۳۹۳: ۴۵

در مورد تأثیر پذیرفتن سعدی از سنت فکری تصوف باید به دعای مستجاب‌الدعوه‌ها نیز اشاره کرد. در حکایت یازده از گلستان سعدی آمده است که خلیفه اموی از درویشی دعای خیری طلب کرد و «درویش گفت: خدایا جانم بستان. گفت: از بهر خدا این چه دعاست؟! گفت: دعای خیرست تو را و جمله مسلمانان را.

ای زبر دست زبردست آزار
مردنت به که مردم‌آزاری»
گرم تا کی بماند این بازار؟

منبع: سعدی شیرازی، ۱۳۹۴: ۶۷

د) واژگان سیاسی و اخلاقی در گفتار سیاسی سعدی به شکل نوعی اعتراض و طغیان علیه نمودهای رایج زمانه‌اش و نقد توصیف‌های ارزش‌گذاران واژگان موجود، به‌ویژه در مفهوم شهریار، بیان شده است. این مفهوم مربوط به شخص اول یک اجتماع، یعنی «شهریار» است که در آثار سعدی با مفاهیمی مانند «شاه و شه و شهنشه، پادشاه، پادشا، شاهنشاه، ملک و ملوک و حاکم، چوپان و راعی و شبان، خسرو و خسروان و دادگر» مشخص شده است. سعدی می‌خواهد «شهریار»، که یک مفهوم ایرانی ختنی بوده است، را به یک مفهوم زنده با بار معنایی جدید تبدیل کند. شیخ ادیب، این مفهوم را در آثار خود - کلیات سعدی به‌غیر از غزلیات - چهارده بار تکرار کرده است که در شعرهای زیر به این شکل نقش بسته است:

۱. در ایام عدل تو، ای شهریار
منبع: سعدی شیرازی، بیت ۱۴۹، ۱۳۹۳: ۳۹
 ۲. زهی چشم دولت به روی تو باز
منبع: سعدی شیرازی، بیت ۱۸۰، ۱۳۹۳: ۴۰
 ۳. به شهری درآمد ز دریا کنار
منبع: سعدی شیرازی، بیت ۳۱۵، ۱۳۹۳: ۴۶
 ۴. توانم من، ای نامور شهریار
منبع: سعدی شیرازی، بیت ۴۹۵، ۱۳۹۳: ۵۳
- ندارد شکایت کس از روزگار
سر شهریاران گردن‌فراز
بزرگی در آن ناحیت شهریار
که اسبی برون آرم از صد هزار

دل شهری از ناتوانی فگار	۵. که زشت است پیرایه ^(۳) بر شهریار منبع: سعدی شیرازی، بیت ۵۲۲، ۱۳۹۳: ۵۴
یکی دست از این مرد صوفی بدار	۶. پسر گفتش: ای نامور شهریار منبع: سعدی شیرازی، بیت ۷۴۴، ۱۳۹۳: ۶۳
زخشم و خجالت برآمد بهم	۷. شنید این سخن شهریارِ عجم منبع: سعدی شیرازی، بیت ۷۷۹، ۱۳۹۳: ۶۴
برون رفت بیدادگر شهریار	۸. شنیدم که باری بعزم شکار منبع: سعدی شیرازی، بیت ۸۴۰، ۱۳۹۳: ۶۷
که برگشته بختی و بد روزگار	۹. نه تنها منت گفتم ای شهریار منبع: سعدی شیرازی، بیت ۸۸۴، ۱۳۹۳: ۶۸-۶۹
به از جنگ در حلقه کارزار	۱۰. سپه را نگهبانی شهریار منبع: سعدی شیرازی، بیت ۱۰۳۴، ۱۳۹۳: ۷۴
گلی رویش از تازگی برشکفت باد تا باشد بقای روزگار	۱۱. پسندید از او شهریار آنچه گفت ۱۲. دولت نوین اعظم شهریار منبع: سعدی، ۱۳۹۰ الف: ۶۸۸
امیدوارتر که گنه در عبا کنیم	۱۳. بستن قبا به خدمت سالار و شهریار منبع: سعدی، ۱۳۹۰ الف: ۷۳۸
این شهریار عادل و سالار سروران	۱۴. یارب تو هر چه بهتر و نیکوترش بده منبع: سعدی، ۱۳۹۰ الف: ۷۶۷

با بررسی و تفسیر ابیات پیشین و پسین بیت‌هایی که در آن نام شهریار آمده است - که البته با توجه به حجم مقاله، ارائه همه آن‌ها امکان‌پذیر نیست - می‌توان گفت، شهریار دارای ویژگی‌هایی است که تأثیر پذیرفتن شیخ شاعر از سنت‌های فکری موجود در آن زمانه را به‌خوبی نشان می‌دهد. ویژگی‌های شهریار عبارتند از:

۱. شهریار باید دین‌دار باشد و از معصیت دوری کند و نفس خویش را پاکیزه نگه دارد؛
۲. شهریار باید دادگر باشد و در مقابل بیدادگران، ایستادگی کند؛
۳. شهریار باید آرامش و آسایش را با دادگری به جامعه ارزانی بدارد؛
۴. شهریار باید با اقتدار و قدرت خویش، امنیت جانی افراد جامعه‌اش را تأمین کند؛
۵. شهریار باید طبعی نیکو داشته باشد و دوست‌دار درویشان، عارفان، و ضعیفان باشد؛
۶. شهریار باید مملکت را با عقل و تدبیر اداره کند؛
۷. شهریار نباید آسایش خویش را بر آسایش رعیت مقدم دارد؛

۸. شهریار باید عفو، بزرگی، بخشش، و جوانمردی داشته باشد؛
۹. شهریار نباید برای فرجام خود جز نکونامی بخواهد؛
۱۰. شهریار باید با سپاهیان خود مدارا کند و در فراهم کردن اسباب آسایش ایشان کوشا باشد؛

۱۱. شهریار باید از انتقاد نخبگان اجتماع، همچون علما و دانشمندان، استقبال کند و بداندیشان را از خود دور کند (سعدی شیرازی، بیت‌های ۱۵۰-۱۴۹، ۱۳۹۳: ۳۹؛ سعدی شیرازی، بیت‌های ۱۸۱-۱۸۰، ۱۳۹۳: ۴۰؛ سعدی شیرازی، بیت‌های ۳۱۶-۳۱۵، ۱۳۹۳: ۴۶؛ سعدی شیرازی، بیت‌های ۴۹۶-۴۹۵، ۱۳۹۳: ۵۳؛ سعدی شیرازی، بیت‌های ۵۲۴-۵۲۲، ۱۳۹۳: ۵۴؛ سعدی شیرازی، بیت‌های ۷۴۶-۷۴۴، ۱۳۹۳: ۶۳؛ سعدی شیرازی، بیت‌های ۷۷۶-۷۸۱، ۱۳۹۳: ۶۴؛ سعدی شیرازی، بیت‌های ۸۸۵-۸۸۲، ۱۳۹۳: ۶۸-۶۹؛ سعدی شیرازی، بیت ۱۰۳۴، ۱۳۹۳: ۷۴؛ سعدی شیرازی، بیت‌های ۱۰۳۸-۱۰۳۷، ۱۳۹۳: ۷۴؛ سعدی شیرازی، ۱۳۹۰ الف: ۶۸۸؛ سعدی شیرازی، ۱۳۹۰ الف: ۷۳۸؛ سعدی شیرازی، ۱۳۹۰ الف: ۷۶۷.

آنچه از این ویژگی‌ها برداشت می‌شود نگاه شیخ اجل به شاه آرمانی است که در اندیشه ایرانی وجودی مستمر داشته و در آن دوران، جایگاه والای خود را از دست داده بود؛ سعدی این مفهوم را بیان کرده است تا هم پاسدار اندیشه و هویت ایرانی باشد و هم پادشاهان را با اندرزهای خود، در راستای نجات مردم، به سوی عدالت‌گستری، هدایت کند. این مفهوم، نقطه مقابل اندیشه قبیله‌ای مغولی و تقدس‌مآب خلافتی است.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش به شش سنت فکری تأثیرگذار در ساختن عرف سیاسی عصر سعدی پرداخته شد که هر یک از آنها با توجه به ریشه‌دار بودن در زمینه تاریخی و رابطه با مرکز قدرت و حفظ مناسبات سیاسی توانسته‌اند خود را حفظ کنند و گسترش دهند. با بررسی این سنت‌های فکری به اصولی پی می‌بریم که برخی از آنها عبارتند از:

۱. تمام سنت‌های فکری بر مشروعیت الهی و آسمانی پادشاهان و حاکمان قرن

هفتم و گاهی قداست پادشاهان و حاکمان موردنظرشان تأکید کرده‌اند؛ با این تفاوت که بحث وراثت و نیروی نظامی نیز مهم بوده‌اند و این مورد، در صورتی ارائه می‌شد که قوت مشروعیت الهی کاهش می‌شد؛

۲. تمام سنت‌های فکری به‌گونه‌ای، با قدرت و ضعف، قدرت سیاسی را با منشأ آسمانی گره می‌زنند و نقش تقدیر الهی در پذیرش آن توسط مردم، بسیار پررنگ است؛

۳. عدالت و خیرخواهی به‌عنوان جزء مهمی از مفاهیم و مضامین اخلاقی و سیاسی، درون همه سنت‌های فکری نقش بسزایی دارد؛

۴. هویت‌یابی - آن هم از نوع دین و سیاسی - بسیار مورد توجه سنت‌های فکری قرن هفتم بوده است که ریشه در زمینه تاریخی گذشتگان آن‌ها داشته است؛

۵. تقسیم‌بندی انسان‌های تحت حکومت، با قرار دادن پادشاه و خلیفه در رأس و افراد دیگر، ذیل آن‌ها، بسیار مهم به نظر می‌رسد؛

۶. تمام سنت‌های فکری، مفاهیم و مضامین سیاسی و کاربردهای آن‌ها را از منابع فکری ایران پیش از اسلام و با توجه به زمینه تاریخی قرن هفتم، به‌همراه داشته‌اند که مثال قابل‌لمس آن، دیوان‌سالاری موجود در حکومت‌ها و نقش بی‌بدیل آن در کشورداری است؛

۷. غیریت‌سازی قابل‌لمسی درون تمام سنت‌های فکری وجود دارد که شاید همین امر، راز بقای آن‌ها در سیر تاریخ باشد.

با توجه به موارد یادشده، بهتر می‌توان گفتار سیاسی سعدی را درک کرد و این پژوهش، راه را برای پژوهشگران اندیشه سیاسی هموار می‌کند تا بهتر بتوانند اندیشه سیاسی بزرگان ایران‌زمین را بررسی و تبیین کنند.*

یادداشت‌ها

۱. یاسا، کلمه‌ای ترکی قدیمی به معنای قانون اجتماعی است و در عمل می‌توان گفت، مجموعه قوانین و کیفرهای مقرر چنگیزخان که برگرفته از فراست، کیاست، و تجربه او و نیز آداب و سنن و رسوم قبیله‌ای مغولی است و در بردارنده دستورهایی در مورد چگونگی رفتار کردن با کشورهای بیگانه، نحوه جنگ و آرایش سپاهیان و دستگاه نامه‌رسانی، وضع و دریافت مالیات، مسئله وراثت، و سرانجام، روابط اعضای قبیله با یکدیگر بوده است (ابراهیم حسن، ج ۴، ۱۳۷۴: ۱۴۷؛ لمب، ۱۳۷۳؛ اشپولر، ۱۳۷۴: ۳۷۵؛ لمب، ۱۳۸۹: ۶۳).
۲. که این مهم را می‌توان در آثار ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، معروف به حکیم سنایی (۴۷۳-۵۴۵ هجری قمری)، فریدالدین ابوحامد محمد عطار نیشابوری، مشهور به شیخ عطار نیشابوری (۶۱۸-۵۴۰ هجری قمری)، شیخ فخرالدین ابراهیم بن بزرگمهر بن عبدالغفار همدانی یا فخرالدین عراقی و کمبجانی (۶۸۸-۶۱۰ هجری قمری)، جلال‌الدین محمد معروف به مولانا، خداوندگار یا مولوی (۶۷۲-۶۰۴ هجری قمری)، نظاره کرد (ریپکا و دیگران، ۱۳۸۵: ۴۱۹؛ زرین کوب، ۱۳۸۳: ۳۳۱؛ لمبتن، ۱۳۷۲: ۳۴۹).
۳. پیرایه = زینت دادن به کاستن، زیوری که به وسیله نقصان حاصل شود (معین، ۱۳۸۷: ۲۷۹).

منابع

- احمدی، حسین (۱۳۹۱)، «سنت شفاهی و تاریخ شفاهی در تاریخ‌نگاری اسلام و ایران»، *ماهنامه علمی-تخصصی صدای جمهوری اسلامی ایران*، سال دهم، شماره ۶۳.
- آزادی، محمدکریم (۱۳۷۳)، *تعلیم و تربیت از دیدگاه سعدی*، شیراز: راهگشا، چاپ اول.
- ابراهیم حسن، حسن (۱۳۷۴)، *تاریخ سیاسی اسلام از سلاجقه تا سقوط دولت موحدین (۴۶۶۷-۴۲۹ هـ.ق)*، ترجمه عبدالحسین بینش، ج ۴، ج ۴، بخش اول، تهران: مؤسسه فرهنگی آرایه، چاپ اول.
- ازغندی، علیرضا (۱۳۹۱)، *اندیشه‌های سیاسی سعدی*، تهران: قومس، چاپ اول.
- اسکینز، کوئنتین (۱۳۹۳ الف)، *بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن*، ترجمه کاظم فیروزمند، ج ۲، ج ۱، تهران: انتشارات آگاه، چاپ اول.
- _____ (۱۳۹۳ ب)، *بینش‌های علم سیاست*، ترجمه فریبرز مجیدی، ج ۳، ج ۱، تهران: انتشارات فرهنگ جاوید، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۹)، *ماکیاولی*، ترجمه دکتر عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ ششم.
- اسلامی ندوشن، محمد (۱۳۹۱)، *چهار سخنگوی وجدان ایران*، تهران: نشر قطره.
- اشپولر، برتولد و دیگران (۱۳۸۰)، *تاریخ‌نگاری در ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۴)، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمه محمود آفتاب، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- اللهیاری، فریدون (۱۳۸۱)، «قابوس‌نامه عنصرالمعالی و جریان اندرزن‌نامه سیاسی در ایران دوران اسلامی»، *مجله علمی-پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، دوره دوم، شماره سی‌ام و سی‌ویکم.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۹۰)، *تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، چاپ هشتم.
- بهار، محمدتقی (۱۳۹۱)، *سبک‌شناسی یا تاریخ تطور نشر فارسی*، ج ۳، ج ۱، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوازدهم.
- بیانی (اسلامی ندوشن) (۱۳۸۹)، *شیرین، دین و دولت در ایران عهد مغول*، ج ۳، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ چهارم.

تولی، جیمز (۱۳۸۳)، «روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی»، ترجمه غلامرضا بهرروزلک، فصلنامه علمی-پژوهشی علوم سیاسی، شماره ۲۸.

تویسرکانی، قاسم (۱۳۷۲)، سخن سعدی، تهران: شرکت سهامی طبع کتاب.

جاوید، محمدجواد (۱۳۹۲)، نظریه دولت در فقه اهل سنت تألیف دکتر عبدالرازق احمد، ترجمه حامد کرمی و داود محبی، تهران: انتشارات کتاب همگان با همکاری نشر میزان، چاپ دوم.

جعفریان، رسول (۱۳۸۱)، تاریخ ایران اسلامی از یورش مغولان تا زوال ترکمانان (قرن هفتم تا نهم هجری)، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ دوم.

_____ (۱۳۸۶)، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران: نشر علم، چاپ اول.

حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۲)، آیین فتوت و جوانمردی، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.

حضرتی، حسین (۱۳۸۲)، دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، تهیه مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (علیه‌السلام)، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم، چاپ اول.

حیدری‌نیا، صادق (۱۳۸۶)، شهریار ایرانی: دیباچه‌ای بر نظریه سیاست در ایران، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ اول.

خالقی، علی (۱۳۹۵)، اندیشه سیاسی شیعه در عصر ایلیخانان، تهران: مرکز سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، تحقیق و توسعه علوم و فرهنگ اسلامی، قم: چاپ اول.

دشتی، علی (۱۳۹۰)، قلمرو سعدی، تهران: انتشارات زوار، چاپ اول.

رجبی، محمدحسن (۱۳۸۹)، «مروری کوتاه بر تاریخ‌نگاران و تاریخ‌نگاری‌های معاصر»، ماهنامه سوره، شماره ۴۹-۴۸.

رجبی، پرویز (۱۳۸۹)، سده‌های گمشده (تاریخ دوره اسلامی ایران) آشتی با تاریخ (تابکبان لاله شاهان - خوارزمشاهیان)، ج ۵، ج ۵، تهران: نشر پژواک کیوان، چاپ اول.

رضاقلی (والا)، علی (۱۳۸۸)، «سوراخ کزدم؛ تحلیل تاریخی سعدی از رابطه سیاست و اقتصاد در ایران، شرحی بر گلستان»، فصلنامه جامعه و اقتصاد، سال ششم، شماره بیست‌ویکم و بیست‌ودوم.

ریپکا، یان و دیگران، (۱۳۸۵)، تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه، ترجمه عیسی شهابی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.

ریپکا یان با همکاری کلیما، اوتاکار و دیگران (۱۳۸۳)، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه ابوالقاسم سری، ج ۲، ج ۱، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول.

ریاض، محمد (۱۳۸۲)، فتوت‌نامه: تاریخ، آیین، آداب و رسوم، به انضمام رساله فتوتیه علی همدانی، به اهتمام عبدالکریم جریده‌دار، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳)، تاریخ در ترازو، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.

_____ (۱۳۸۳)، از گذشته ادبی ایران: مروری بر نشر فارسی، سیری در شعر فارسی با نظری بر ادبیات، تهران: انتشارات سخن، چاپ دوم.

سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۹۰ الف)، کلیات سعدی، تصحیح بهاء‌الدین خرم‌شاهی، تهران:

- انتشارات دوستان، چاپ هفتم.
 _____ (۱۳۹۰ب)، *گلستان سعدی*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران: زرین و سیمین، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۶)، *گلستان سعدی*، مقدمه، شرح، و تعلیقات حسن احمدی گیوی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۹۳)، *بوستان سعدی*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی، چاپ دوازدهم.
- _____ (۱۳۹۴)، *گلستان سعدی*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی، چاپ دوازدهم.
- سیدباقری، سید کاظم (۱۳۹۴)، *اندیشه‌های سیاسی اسلام و ایران*، قم: مرکز ترجمه و نشر المصطفی، چاپ اول.
- سنگساری، اسماعیل؛ کرباسی، علیرضا (۱۳۹۵)، «تاریخ‌نگاری در ایران باستان، ماهیت و روش آن با توجه به رویکردهای مختلف به مفهوم تاریخ»، *فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)*، سال بیست‌وششم، دوره جدید، شماره ۳۰، پیاپی ۱۲۰. شامیان ساروکلائی، اکبر (۱۳۹۳)، «گفتمان سنت در اندرزهای نزاری قهستانی»، *مجموعه مقالات همایش ملی، نقد و تحلیل زندگی، شعر و اندیشه حکیم نزاری قهستانی*، دانشگاه بیرجند، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- شاه‌حسینی، ناصرالدین (۱۳۷۲)، *ناصرالدین‌شاه، سیر فرهنگ در ایران*، قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، چاپ اول.
- شعبانی، رضا (۱۳۷۹)، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران: نشر قومس، چاپ اول.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۹)، *تاریخ ادبیات ایران*، تلخیص محمد ترابی، ج ۲، خلاصه جلد سوم، بخش اول و دوم، تهران: انتشارات فردوسی، چاپ چهارم.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۸)، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: انتشارات کویر، چاپ دهم.
- ظهیری‌ناو، بیژن؛ پاک‌مهر، عمران (۱۳۸۷)، «اندیشه‌های سیاسی و حکومتی سعدی در بوستان و گلستان»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، شماره ۵۸.
- علیخانی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۹۰)، *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*، ج ۱۹، ج ۴، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول.
- فیرحی، داود (۱۳۸۸الف)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، قم: مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع)، چاپ هفتم.
- _____ (۱۳۸۸ب)، *قدرت، دانش، و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)*، تهران: نشر نی، چاپ نهم.
- _____ (۱۳۸۸ج)، *تاریخ تحول دولت در اسلام*، قم: انتشارات دانشگاه مفید، چاپ سوم.
- قادری، حاتم (۱۳۹۰)، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سازمان مطالعه و

تدوین کتب علوم انسانی-دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، چاپ یازدهم.

قرامصطفی، احمد (۱۳۹۵)، تصوف: روزگار تکوین، ترجمه اشکان بحرانی، قم: انتشارات دانشگاه مفید، چاپ اول.

قندهاری، فیروزه (۱۳۸۵)، «اندرزنامه‌های کهن و بازتاب آن‌ها در ادبیات سده‌های اولیه اسلامی»، همایش ادبیات تطبیقی خودی از نگاه دیگری، دوره ۴.

کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۵)، سعدی شاعر عشق و زندگی، تهران: نشر مرکز.

کابلی، عبدالحسین (۱۳۷۹)، تاریخ از نگاه دیگر، تهران: انتشارات نغمه، چاپ اول.

کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۰)، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران: نشر نی، چاپ اول.

کتابی، احمد (۱۳۹۴)، «استبدادستیزی و استبدادنکوهی در آثار سعدی (بخش دوم)»، فصلنامه اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۲۹۹، بهار ۱۳۹۴، صص ۴۲-۵۹.

کریستن سن، آرتور امانوئل (۱۳۹۱)، ایران در زمان ساسانیان (تاریخ ایران ساسانی تا حمله عرب و وضع دولت و ملت در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: نگارستان کتاب زرین، چاپ سوم.

لمب، هارولد (۱۳۷۳)، چنگیزخان، امپراتور مقتدر سرتاسر جهان، غلامحسین قراگزلو، تهران: اقبال، چاپ اول.

_____ (۱۳۸۹)، زندگینامه چنگیزخان مغول، ترجمه رشید یاسمی، تهران: انتشارات سپهر ادب، چاپ اول.

لمبتن، آن (۱۳۷۲)، تداوم و تحول در تاریخ میانه، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر نی، چاپ اول.

لیمبرت، جان (۱۳۸۷)، شیراز در روزگار حافظ (شکوه‌مندی شهر ایرانی در قرون وسطی)، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، شیراز: مؤسسه فرهنگی و پژوهشی دانشنامه فارس، چاپ دوم.

لین، جورج (۱۳۹۰)، ایران در اوایل عهد ایلخان در رنسانس ایرانی، ترجمه سید ابوالفضل رضوی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.

لعل نهر، جواهر (۱۳۸۷)، نگاهی به تاریخ جهان، ترجمه محمود تفضلی، ج ۳، ج ۱، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ چهاردهم.

ماسه، هانری، تحقیق درباره سعدی، ترجمه غلامحسین یوسفی و محمد مهدوی اردبیلی- (تهران: انتشارات توس، چاپ دوم، ۱۳۶۹).

مزدپور، کنایون (۱۳۸۶)، اندرزنامه‌های ایرانی، از ایران چه می‌دانم؟، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، چاپ اول.

مظفر، محمدحسین (۱۳۸۷)، تاریخ شیعه، ترجمه محمدباقر حجتی، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، چاپ یازدهم.

معتضد، خسرو (۱۳۷۵)، زندگی و رنج‌های سعدی، تهران: شرکت توسعه کتابخانه‌های ایران.

معین، محمد (۱۳۸۷)، فرهنگ فارسی معین، تهران: انتشارات فرهنگ نما با همکاری

انتشارات کتاب آراد، چاپ اول، تک‌جلدی.

ملائی توانی، علیرضا (۱۳۸۹)، «چشم‌اندازهای نو در تاریخ شفاهی ایران با تأکید بر تاریخ‌نگاری شفاهی»، *دوفصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)*، سال بیستم، دوره جدید، شماره ۵، پیاپی ۸۴.

موحد، محمدعلی (۱۳۸۷)، *ابن بطوطه*، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ دوم.

موحد، ضیاء (۱۳۹۲)، *سعدی*، تهران: انتشارات نیلوفر، چاپ پنجم.

میرموسوی، سید علی (۱۳۹۵)، *بنیاد اندیشه سیاسی در اسلام (از تکوین تا تدوین)*، قم: انتشارات دانشگاه مفید، چاپ اول.

میلائی، عباس (۱۳۸۷)، *تجدد و تجدیدستیزی در ایران (مجموعه مقالات)*، تهران: نشر اختران، چاپ هفتم.

نوذری، حسینعلی؛ پور خداحلی، مجید (۱۳۸۹)، «روش‌شناسی مطالعه اندیشه سیاسی: متدولوژی کوئنتین اسکینر»، *فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*، شماره یازدهم.

هخامنشی، کیخسرو (۱۳۵۵)، *حکمت سعدی*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.

یزدان‌پرست لاریجانی، محمدحمید (۱۳۸۹)، *شرح و ساده‌نویسی گلستان سعدی*، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ دوم، (۱۳۸۹).

_____ (۱۳۹۳)، *آتش پارسی درنگی در روزگار، زندگی، و اندیشه سعدی*، ج ۲، ج ۱، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ اول.

یوسفی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *دیداری با اهل قلم*، ج ۲، تهران: انتشارات علمی، چاپ نهم.

Haghighat, Seyed Sadegh (2015), "Persian Mirrors for Princes: Pre-Islamic and Islamic Mirrors Compared"¹, in: Regula Forster & Nequin Yavari (ed), *Global Medieval: Mirrors for Princes Reconsidered*, US, Harvard University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. The paper was presented at the seminar on "New Approaches to the History of Political Thought: Mirrors for Princes Reconsidered", Berlin, November, 2-3, 2012.