



Theory of Justice in Sa'di's Works

Samaneh Rahmatifar*

Abstract

Sa'di, in addition to his mystical and romantic themes, also addressed political, social, and legal issues. Among his works, the "Justice, Prudence, and Judgment" chapter of the *Bostan*, the "Kings' Conduct" chapter of the *Golestan*, and parts of his treatises are dedicated to the topic of good governance.

Justice, as the most prominent ethical institution in law, has been the subject of attention by theorists from the oldest written works of humanity to the present day. Sa'di also refers to this value system in both verse and prose formats. However, unlike the common method in writing scientific texts, or with the dialectical method that was prevalent in the past, he presents the material in the midst of the rich forms of Persian literature and without observing the structure of scientific texts. It is for this reason that extracting a theory from his works requires independent research.

The main purpose of this research is to extract a coherent theory of justice from the scattered related points in Sa'di's works. The first secondary objective is to review the prevailing theories of justice in the history of thought and specifically the prevailing theory of justice in Sa'di's time, and the second secondary objective is to identify the principles of justice from Sa'di's perspective. The main question is whether a coherent theory of justice can be extracted from Sa'di's works? The secondary questions are what justice was in Sa'di's world and where does Sa'di's thought stand in the lineage of justice?

How to Cite: Rahmatifar, S. (2024). Theory of Justice in Sa'di's Works, *Journal of Legal Studies*, 16(2), 191-228.

* Associate Prof. Department of Law, Humanities faculty, Hamedan Branch, Islamic Azad university, Hamedan, Iran. Email: s.rahmatifar@gmail.com

Legal Studies, 2024, Volume 16, Issue 2, pp 191-228.

Publisher: Shiraz University

The research hypothesis is that Sa'di's high position as a first-rate Iranian poet has narrowed the opportunity for deep reflection on the content of his thought. If the elegance and pride of language are set aside, he, as a thinker, has remarkable views in various fields, including justice, which, even if neglected on a global level, meaning that it has not found its place among the theories of justice, has formed part of the subconscious of Iranians and Persian speakers. The research hypothesis is not that Sa'di has a theory of justice in itself, which would leave no room for research. The hypothesis is that by putting together the relatively scattered points of Sa'di's thought on justice, a system of ideas can be presented or a theory can be extracted from it to explain his thought. In addition, the research is free from the assumption that the new scientific achievements of mankind in the field of understanding and constructing the structure of justice are entirely indebted to Sa'di. Instead, it seeks to find the place of this Persian thinker in the history of thought.

The research method is in terms of data collection, library-based, in terms of data analysis, analytical-descriptive, and in terms of presenting results, qualitative. For analysis, through content analysis, Sa'di's views on justice are classified and systematized. If in some cases the argument has a comparative aspect, with Aquinas's views, it is only for clarification purposes, not due to the method. It should be emphasized that this research, refraining from taking general positions on Sa'di's thought, only enters his works from the point of view of justice from a legal perspective and in no way claims to know the entire realm of Sa'di.

The findings of the research show that in Sa'di's time, independent Iranian governments held power locally and the country was under foreign rule. He has no realistic hope of the reins of power falling into the hands of the just. Therefore, he offers guidelines for making the existing rulers more just. Even Sa'di's praising of kings has a reason in the direction of this goal.

Sa'di's theory of justice can be summarized in this way that justice is manifested and manifested in the relationship between rulers and the people. Therefore, the compensatory justice that is manifested in various types of transactions has no place in his theory. The ruler in the position of making decisions about individuals and in different situations must have fair choices. Sa'di offers rules as a beacon for justice, including the precedence of the people's benefit, the prohibition of personal use of the treasury, the prohibition of encroachment on the lives and property of the people, the provision of security, attention to people in crisis, addressing people's complaints, hearing the statements of both parties to the dispute in the trial, and observing the rule of innocence.

The central core of justice from Sa'di's point of view is the equal value of human beings with the principle that everyone deserves the treatment that he

himself does and must be accountable for his choices. For example, oppressors, fearful kings, criminals, seditious foreigners, and paupers deserve harshness. Such a distinction at first glance resembles the Aristotelian model of treating equals with equals. However, in Sa'di's theory, there is no trace of inequality and grouping of humans based on coercion.

Keywords: People; Politics; Public Interest; Public Law; Qazzali; Thomas Aquinas.

Article Type: Research Article.



نظریه عدالت سعدی

سمانه رحمتی فر*

چکیده

سعدی در بخش‌هایی از آثار خود، به‌ویژه باب «در سیرت پادشاهان» از گلستان و باب «در عدل و تدبیر و رأی» از بوستان، به تفصیل به مفاهیم مرتبط با حقوق عمومی از جمله عدالت می‌پردازد. هدف پژوهش حاضر، استخراج نظریه عدالت از آثار سعدی است. نظر سعدی در مورد عدالت چیست؟ او چه جایگاهی در میان نظریه‌پردازان عدالت دارد؟ پس کلام شاعرانه سعدی، اندیشه‌ورزی نهفته است؛ او به اوصاف و مصادیق مختلف عدالت ورود می‌کند، اگرچه این پردازش حداقل به معنای امروزی، روشمند و منسجم نیست؛ از این‌رو بازخوانی و بازنویسی آن ضروری می‌شود. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی با استفاده از تحلیل محتوا است. نظریه عدالت سعدی بر برابری ارزشی انسان‌ها و وظیفه دولت به توزیع برابر منابع با رعایت قواعد عدالت شامل تقدم منفعت عمومی، منع استفاده شخصی از خزانه، منع تعدی به جان و مال مردم، تأمین امنیت، رسیدگی به شکایات‌ها، شنیدن اظهارات طرفین دعوا، فرض بی‌گناهی و توجه ویژه به افراد بحران‌زده مبتنی است. این اصول، نابرابری اکتسابی موجود میان انسان‌ها را که حاصل برهم خوردن نظم و عدالت طبیعت است، تعدیل می‌کند تا رضایت عمومی حاصل شود. قاعده طلایی نظریه عدالت سعدی این است که اگرچه انسان‌ها به لحاظ ارزشی، برابر هستند، هرکس شایسته رفتاری است که خود می‌کند.

واژگان کلیدی: توماس آکوئیناس، حقوق عمومی، رعیت، سیاست، غزالی، منفعت عمومی.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی.

* دانشیار گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

Email: s.rahmatifar@gmail.com

مطالعات حقوقی، ۱۴۰۳، دوره شانزدهم، شماره دوم، صص ۲۲۸-۱۹۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۶

ناشر: دانشگاه شیراز

سرآغاز

سعدی از جمله اندیشمندان ایرانی است که علاوه بر مضامین عارفانه و عاشقانه، به موضوعات سیاسی-اجتماعی و حقوقی هم ورود کرده و از جمله باب «عدل و تدبیر و رأی» بوستان، «سیرت پادشاهان» گلستان^۱ و بخش‌هایی از رسائل^۲ را به مقوله سیاست ورزی خوب اختصاص داده است. عدالت، به عنوان برجسته‌ترین نهاد اخلاقی در حقوق، از کهن‌ترین آثار مکتوب بشری تا امروز مورد توجه نظریه‌پردازان قرار گرفته است؛ سعدی هم به این نظام ارزشی در دو قالب نظم و نثر اشاراتی دارد؛ منتها برخلاف روش رایج در تدوین متون علمی، مطالب را در میانه قالب‌های فاخر ادبی و بدون رعایت ساختار متون علمی ارائه می‌دهد و از این رو است که استخراج نظریه از آثار او، پژوهش مستقل می‌طلبد.

هدف اصلی این پژوهش، استخراج یک نظریه منسجم عدالت از نکات پراکنده مرتبط در آثار سعدی است؛ اهداف فرعی عبارت‌اند از مروری بر نظریه‌های عدالت رایج در تاریخ اندیشه و مشخصاً نظریه عدالت غالب در زمانه سعدی و شناسایی اصول عدالت از منظر سعدی. پژوهش عاری از این پیش‌فرض است که دستاوردهای نوین علمی بشر در زمینه فهم و ساخت بنای عدالت یکسره وام‌دار سعدی است و به دنبال یافتن جایگاه این اندیشمند پارسی در تاریخ اندیشه است. پرسش اصلی پژوهش است که آیا می‌توان از آثار سعدی یک نظریه عدالت منسجم استخراج کرد؟ پرسش‌های فرعی عبارت‌اند از این‌که عدالت در جهان سعدی چه بوده و اندیشه سعدی کجای تبار عدالت ایستاده است؟ فرضیه پژوهش این است که جایگاه والای سعدی به عنوان یک شاعر طراز اول ایرانی، مجال را بر تعمق بر مضمون اندیشه او تنگ کرده است؛ اگر

۱. این دو بخش، کم‌حجم محسوب می‌شوند ولی از حیث ماهوی، در حد داشته‌های بشر تا قرن سیزدهم میلادی/هفتم قمری، نکته‌ای در مورد عدالت، انصاف، حکومت خوب، آبادانی، صلح و امنیت وجود ندارد که در آن گنجانده نشده باشد (Katouzian, 2006: 134).

۲. در مورد انتساب رسائل نثر به سعدی، تردید جدی وجود دارد (Poorakbar, 2016: 93, 94).

لطافت و فخر زبان کنار زده شود، او به مثابه یک اندیشمند، در زمینه‌های متنوع از جمله عدالت، آرای قابل تأملی دارد که حتی اگر در سطح جهانی مغفول مانده باشد، به این معنا که جایگاه خود را در میان نظریه‌های عدالت نیافته، بخشی از ناخودآگاه درک ایرانیان و پارسی‌زبانان را ساخته است. فرض پژوهش این نیست که سعدی به‌خودی‌خود نظریه عدالت دارد که اگر چنین بود، خلائی برای پژوهیدن نمی‌ماند؛ فرض این است که می‌توان از کنار هم قرار دادن نکات نسبتاً پراکنده اندیشه سعدی راجع به عدالت، سامانه‌ای از ایده‌ها در توضیح اندیشه او ارائه داد یا از آن نظریه استخراج کرد.

روش پژوهش از نوع کیفی، کتابخانه‌ای و تحلیلی است. از طریق تحلیل محتوا، آرای سعدی راجع به عدالت، طبقه‌بندی و نظام‌مند می‌شود. اگر در مواردی استدلال جنبه مقایسه‌ای می‌یابد به‌صرف تبیین‌گری است، نه به اقتضای روش. لازم به تأکید است که پژوهش حاضر با خودداری از اتخاذ مواضع کلی نسبت به اندیشه سعدی، به آثار او تنها از حیث عدالت از منظر حقوقی ورود می‌کند و به‌هیچ‌روی ادعای شناخت کل قلمرو سعدی را ندارد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. آثار و افکار سعدی، تقریباً یک قرن پیش از دیگر شاعران ایرانی، حتی خیام، در اروپا ترجمه شده و خواننده داشته است؛ گلستان در ۱۶۵۱ به لاتین ترجمه و موردستایش لوتر واقع شد. منتها نظری وجود دارد مبنی بر این‌که آثار سعدی غیر نظام‌مند است و از روشی واحد برای تبیین اندیشه‌ای مرکزی پیروی نمی‌کند و بعضاً حاوی مطالب متناقض است (Dashti, 1977: 227-230)؛ به باور نگارنده، اگر هدف صاحب‌نظر، اقناع مخاطب باشد، شاعری در زمانه سعدی، روشی کارآمد بوده است؛ اگرچه به‌واسطه آن سامان اندیشه کم‌رنگ می‌شود. در این خصوص سبک کتاب‌نویسی سعدی قابل تأمل است؛ دو کتاب اصلی سعدی (بوستان و گلستان) که حاوی مضامین سیاسی-اجتماعی هستند، فصل‌بندی مشخص دارند؛ در بوستان زیر عنوان سبب نظم کتاب، به زبان امروزی توجیه پلان می‌کند (Saadi, 2007: 223, 224)؛ یعنی کتاب سیر منطقی دارد؛ بنابراین نمی‌توان گفت یکسره فاقد انسجام است؛ بلکه منسجم و اقناع‌کننده، متناسب با حال مخاطب است.

۱. مروری بر سیر تطور عدالت

جهت ورود به بحث عدالت در اندیشه سعدی، در آغاز فضا سازی برای تبیین مفهوم عدالت و ترسیم سیر تحول تاریخی آن ضروری است تا از این رهگذر نخست، عدالت از منظر اسلامی و دوم، درک زمانه سعدی از عدالت تبیین شود.

۱-۱. عدالت اسلامی

عدالت در اسلام در ارتباط به نظم الهی فهمیده می‌شود؛ تا جایی که در تعریف عدالت، قرار گرفتن هر چیز در جای خودش، نظم دست بالا را دارد. سرچشمه و مبنای عدالت، خداست؛ او از طریق جانشینان خود بر زمین عدالت را برقرار می‌کند و وظیفه دیگر انسان‌ها توجه به شریعت و پیروی از جانشینان است. به عبارت دیگر پیامبر و امامان از جانب خدا موظف به مقرر کردن عدالت شده‌اند (Khadduri, 2016: 39). اختلاف نظر تاریخی اشاعره و معتزلیان در تبیین جایگاه انسان در الگوی عدالت اسلامی محل بحث‌های پردامنه شده است.

در میان نظریه پردازان مسلمان برابری به عنوان محتوای عدالت، ابتدای عدالت بر قرارداد و قانون (معاوضی و توزیعی) و نیز قضاوت عقلی برای تشخیص عادلانه از ناعادلانه و کشف مداوم نظر شارع، طرفدارانی دارد (Movahed, 2006: 98-101). در رویکرد اسلامی، فضیلت حد وسط افراط و تفریط است؛ یک نظریه عدالت را مجموع سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت می‌داند؛ منتها چون برای عدالت حد وسطی متصور نیست یا شناسایی آن دشوار است، از فضائل مستثنا می‌شود و سنجه و میزان شریعت به میان می‌آید (Movahed, 2006: 103) و عدالت از اعتدال فاصله می‌گیرد. در ذات مفهوم فضیلت درکی قوی از منفعت عمومی از حیث توجه به الزام‌های زیست جمعی نهفته است. این منفعت چیزی بیش از مبانی عدالت یا رفاه اجتماعی است، آن-گونه که مثلاً راولز صورت‌بندی می‌کند (Sanford, 2020: 116) و به‌رحال رویکرد

اسلامی به آن توجهی ندارد؛ چون از منظر اسلام، اگر نفع مشترکی برای همگان متصور باشد، در رعایت و عام‌الشمولی دستورهای دینی است.

در تأثیرپذیری سعدی از فقه اسلامی اختلاف نظر وجود دارد؛ ملک‌الشعرای بهار او را در کسوت فقها و زهاد و دشتی اسیر اعتقادات مذهبی (Dashti, 1977: 234)، توصیف می‌کند. دیدگاه مخالف، به این استناد می‌کند که حداقل در فصل نخست گلستان و تدبیر و رأی بوستان اتکا به منابع و آموزه‌های دینی پررنگ نیست (Milani, 2000: 93). باوجوداین، سعدی به تبع تحصیل در نظامیه بغداد (Movahed, 2007: 183) و شواهدی که خود در آثارش می‌آورد^۱، احتمالاً از غزالی تأثیر پذیرفته است؛ از این رو فهم اندیشه سعدی، بدون شناخت غزالی ناممکن است؛ اگرچه این موضوع مورد واکاوی همه‌جانبه قرار نگرفته است (Movahed, 2007: 184).

غزالی، به‌عنوان یک صوفی یا متکلم اسلامی، دغدغه عدالت و توجه ویژه به وجوه فلسفی و اخلاقی آن دارد (Khadduri, 2016: 119). او عدل را در ادامه و در تلازم با توحید، به تعبیر خودش کلمه لاله‌الاله، می‌داند:

هرچه آفرید به عدل و حکمت آفرید و چنان آفرید که می‌بایست و اگر به کمال‌تر از این ممکن بودی و نیافریدی، از عجز بودی یا از بخل و این هر دو بر وی محال است؛ پس هرچه آفرید، از رنج و بیماری و درویشی و جهل و عجز، همه به عدل است و ظلم خود از وی ممکن نیست که ظلم آن باشد که در مملکت کسی دیگر تصرف کنند و از وی تصرف کردن در مملکت دیگری ممکن نبود که با وی مالک دیگر محال باشد (Qazzali, 2001: 128).

با این عبارات او با جاگذاری عقل در چارچوب وحی، میان این دو را جمع می‌کند؛ به این ترتیب که انسان از فعل و اراده الهی سؤال نمی‌پرسد؛ او به عقل می‌داند آنچه است، عدل است (Al-Qazzali, 2002: 158, 159) و با عقل، عادلانه بودن امور را توجیه

۱. امام مرشد محمد غزالی را رحمه الله علیه پرسیدند چگونه رسیدی بدین منزلت در علوم ... (Saadi, 2007: 202).

می‌کند. برای مثال میزانِ عنایت الهی به بندگان عین عدل است و خدا وظیفه ندارد بهترین را برای انسان مقرر کند (Al-Qazzali, 2002: 126, 127)؛ تا جایی که به اراده الهی سلامت/عدل تنانه در فرض حق نگفتن زایل می‌شود و این عدل است (Al-Qazzali, 2002: 17).

غزالی در عین حال عدل را علاوه بر وضعیتی الهی، صفتی انسانی می‌داند؛ از جمله در دیدن ماه رمضان و شوال (Qazzali Tusi, 2001: 208) و گواهی دادن به اذن داشتن بنده در معامله (Qazzali Tusi, 2001: 329) آن را شرط می‌داند. عدل انسانی، جلوه عدل الهی و عمل به آن توسط انسان است؛ عقل هم در فهم عدل الهی و هم در عمل به آن وارد می‌شود. غزالی عدل انسانی را حد وسط چهار فضیلت^۱ خرد، شجاعت (میانه تهور و ترس)، عفت (میانه روی) و عدالت (که تنها یک فضیلت نیست، بلکه جامع فضائل است) می‌داند (Khadduri, 2016: 179-181). این فضایل نقطه مقابل جور هستند. در این جهان بینی که عدل فاقد ماهیتی مستقل و تابعی از اراده الهی است، وظیفه حاکم اجرای دقیق احکام الهی است: «بدان که ولایت داشتن کار بزرگی است و خلافت حق است در زمین چون بر سبیل عدل بود و چون از عدل و شفقت خالی بود خلافت ابلیس لعنته الله هیچ سبب فساد عظیم‌تر از ظلم والی نیست» (Qazzali Tusi, 2001: 525).

حاکم عادل کسی است که از عدل الهی تبعیت کند و جابر نقطه مقابل آن؛ در فرض شک، حد وسط مبنا است. عدالت برای حاکم ده قاعده دارد: پسندیدن آنچه بر خود می‌پسندد بر دیگران، حقیر نشناختن حاجات مردم، قناعت (عادت نکردن به شهوات)، گذاشتن بنای کار بر رفق نه عنف، دلخوش نبودن به چاپلوسی‌ها و خشنود کردن واقعی همه از خود با موافقت شرع، اولویت دادن رضای خدا بر رضای خلق، وقوف

۱. لازم به اشاره است که در ادبیات علوم انسانی معاصر، پرداختن به عدالت به عنوان مصداق فضیلت کم‌طرفدار شده و بیشتر به‌مثابه یک اصل رسمی و نهادی، موضوع و محتوای سیاست‌گذاری و ارزش و هنجار حاکم بر نظام‌نامه‌های رفتاری و فرایندهای دادرسی مورد توجه قرار گرفته است (Sanford, 2020: 115).

به صعوبت کار ولایت (ازاین جهت که باید وفق اراده الهی عمل کنند)، حریص بودن به شنیدن نصیحت عالمان دین، دوری از ظلم و بازداشتن غلامان و چاکران از ظلم، دوری از تکبر و خشم و گرفتن جانب عفو و کرم و بردباری (Qazzali Tusi, 2001: 527-539). این قواعد در ادبیات حقوقی امروزی متفاوت از عدالت است و یک حاکم خوب اسلام‌گرا را توصیف می‌کند.

۱-۲. عدالت از منظر آکوئیناس

سعدی احتمالاً متولد و متوفی سال ۶۰۶ و ۶۹۰ قمری، هم‌زمان با ۱۲۰۹ تا ۱۲۹۱ میلادی، یعنی اواخر قرون وسطی در اروپا است که در آن دیدگاه‌های متأله نامدار مسیحی، سنت توماس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) دست بالا را دارد.

نظریه اصلی آکوئیناس در علم حقوق، تقسیم قوانین به چهار دسته ازلی-ابدی، طبیعی، الهی و بشری است؛ زیرا پیش از او و در قلب دوران قرون وسطی، یگانه قانون لازم‌الاتباع، قانون مسیحیت و متولی آن کلیسای کاتولیک بود. این تقسیم‌بندی که تحول هنجاری در بایسته‌های مسیحیت ایجاد کرده، مبنای منطقی سایر نظریه‌های آکوئینی، از جمله نظریه عدالت است.

آکوئیناس بحث مفصلی درباره عدالت دارد. در مورد رابطه عدالت و اراده الهی معتقد است عدالت معاوضی تعلقی به خداوند ندارد و صرفاً در مناسبات متقابل انسانی معنا می‌یابد و به تعبیری معیاری الهی برای آن وجود ندارد ولی عدالت توزیعی چنین نیست؛ خدا به هرکس هر چه را که متناسب با شرایطش باشد، می‌دهد و این یعنی خداوند عادل است (Aquinas, 1981: 160). او ذیل درباره عدالت، دوازده پرسش پیرامون عدالت می‌آورد و با روش دیالکتیکی، نظر مخالفان را به‌عنوان تز، نظر موافقان را به‌عنوان آنتی‌تز و نظر خود را به‌عنوان سنتز طرح و تبیین می‌کند و در پایان به مخالفان پاسخ می‌دهد. سنت توماس، عدالت را به اراده همیشگی و پایدار به اعطای

حق هرکس به او^۱ تعریف می‌کند (Aquinas, 1981: 1910, 1911) و در واقع تعریف عدالت را به تعریف حق موقوف می‌کند و آن را با مقوله برابری مرتبط می‌بیند؛ منتها کماکان در سنت ارسطویی است و رفتار نابرابر با نابرابرها را ذاتی عدالت تلقی می‌کند (Aquinas, 1981: 329). از نظر آکوئینی عدالت در تعامل میان یک فرد با دیگری مصداق می‌یابد و نسبت دادن آن به رفتار و عادت شخصی کسی یا به اشیاء صرفاً از باب استعاره است (Aquinas, 1981: 1913). رابطه فرد با فرد، اعم است از همه تعاملات بینا انسانی و رابطه فرد-اصحاب قدرت، یک نمونه از آن و لاجرم موضوع عدالت محسوب می‌شود.

عدالت یک فضیلت (چیزی که عمل انسان و خود انسان را خوب می‌کند) و مشخصاً یک فضیلت عمومی است؛ یعنی هم در رابطه افراد با یکدیگر و هم در رابطه فرد و کلیت جامعه موضوعیت دارد؛ از منظر دوم است که عدالت به یک مسئله مربوط به منفعت عمومی و به موضوع حقوق تبدیل می‌شود (Aquinas, 1981: 1915) ماهیتی سیاسی می‌یابد و به عدالت اجتماعی، به معنای امروزی‌اش، نزدیک می‌شود (Elders, 2019: 243). در هر دو رابطه (فرد-فرد و فرد-جامعه)، عدالت برترین فضیلت است (Aquinas, 1981: 1922)؛ فضیلتی که در نفع همگان در پایبندی به هنجارهای اخلاق، از آن جمله عدالت مداری، نهفته است؛ در این اندیشه، حق در پیوند با آنچه به لحاظ عینی و بیرونی عادلانه است، فهمیده می‌شود (Porter, 2015: 446)؛ این رویکرد با آموزه‌های حقوق بشر مدرن که منفعت فرد انسانی را مبنا می‌گیرد و از آن به نفع همگان می‌رسد، متفاوت و حتی متعارض است.

به نظر آکوئینی، عدالت، چون در روابط انسانی مصداق می‌یابد، از موضوعات مربوط به اشتها/شهوت و اشتیاق نیست (Aquinas, 1981: 1921) و به تبع حد وسط به آن راه ندارد. فضیلت بودن امری در اندیشه آکوئیناس، نه تابعی از حد وسط پذیری آن که

۱. این عبارت بسیار شبیه تعریف هابس است: «اراده پایدار به این‌که به هرکس چیزی که متعلق به او است داده شود» (Hobbes, 1651: 88)؛ منتها در اندیشه هابس، حق با قرارداد اجتماعی آغاز می‌شود.

تابعی از اتفاقی یا گهگاه نبودن و تداوم داشتن و تکرارپذیری آن به‌عنوان یک رفتار بینا انسانی است (Elders, 2019: 242). او برای قضاوت در تحقق عدالت جایگاه رفیعی قائل است؛ ولی قضاوت-محوری‌اش را می‌توان ناشی از ابتدای نظریه او بر درک شهودی از عدالت گذاشت که در نتیجه قضاوت متجلی می‌شود و گرنه آکوئیناس معتقد به این نیست که قضاوت می‌تواند ممیز حق از ناحق باشد (Porter, 2015: 452)؛ یعنی قضاوت برای او جنبه اکتشافی دارد، نه ایجاد.

۲. عدالت از منظر سعدی

سعدی در آثار خود جمعاً سی‌ودو مرتبه از واژه عادل و هفده مرتبه از واژه عدل استفاده کرده است و گاهی به اقتضای کلام، درست در همین معنا داد و دادگر را به کار می‌بندد؛ ضمناً واژه عدالت^۱ در آثار او دیده نمی‌شود.^۲ سعدی در بعضی موارد عدل را صرفاً به‌عنوان نقطه مقابل ظلم به کار می‌گیرد؛ مثلاً:

حاکمی گر عدل خواهی کرد با ما یا ستم
بنده ایم از صلح خواهی جست با ما یا نبرد

(Saadi, 2007: 536)

یا

۱. البته واژه عدالت در آثار قدماي سعدی مانند عطار (ترک ظلم و جور و بیدادی کنید / وز عدالت فکر آزادی کنید)، نظامی (چو بر حد عدالت ره نبردند / ز محرومی و سیری هر دو مردند)، ناصر خسرو (زه‌د و عدالت سفال گشت و حجر / جهل و سغه زر و در مکنون شد) سابقه دارد.

۲. در زبان عربی میان عدل (Justice) و عدالت (Equity) تفاوت وجود دارد؛ عدل به معنای اعمال قاعده در مورد همه در هر موقعیتی، صرف‌نظر از تفاوت‌ها است؛ درحالی‌که اقتضای عدالت حرکت به سمت انصاف و بذل توجه به جزئیات تأثیرگذار بر انتخاب‌های انسانی است. وجود این تفکیک در زمانه سعدی محل تردید است؛ چون در آثار عربی مانند قرآن و نهج‌البلاغه واژه عدل به کار رفته است، نه عدالت؛ در منابع جدیدتر مانند آثار غزالی، ندرتاً عداله (با تاء ی گرد) دیده می‌شود؛ بنابراین باید نتیجه گرفت که در غلبه فرمان الهی بر قانون، تفکیک میان عدالت شکلی یا عدل و عدالت ماهوی موضوعاً متنفی است.

قد ملکة القلب ملکا دائما

خواهی اکنون عدل کن خواهی ستم

(Saadi, 2007: 633)

گاهی در مقام شکایت از جفای معشوق یا اعلام رضایت طنزآلود از جفای او، حکم عدالت را متذکر می‌شود؛ مثلاً:

نه عدل بود نمودن خیال وصل و ربودن

چرا ز عاشق مسکین هم اولش ننهفتی

(Saadi, 2007: 724)

البته از این کلام و مضمون عاشقانه هم می‌تواند نتایجی در رابطه با نظریه عدالت استخراج کرد و عقوبت کردن بدون هشدار دادن نسبت به پیامدهای یک رفتار یا عقاب بلا بیان را مصداق ظلم دانست؛ ولی به واسطه تردید نگارنده نسبت به در مقام بیان بودن سعدی، در این پژوهش از این رویکرد دوری شده است.

در مواردی سعدی عدالت را بدون ورود به جزئیات، صفت برازنده حاکم تلقی می‌کند و در واقع معتقد است، حاکم خوب، حاکم عادل است؛ این نگاه نزد غزالی سابقه دارد. در دوران صفویه، با امتزاج ارزش‌های دینی و عرفی، حاکم عادل جای خود را به سلطان مسلمان ذی شوکت (موسوی و علمی نصیرآباد، ۱۳۹۵: ۱۲۵) می‌دهد و در جهان معاصر، با اصول دموکراسی و مؤلفه‌های حکمرانی خوب صورت‌بندی می‌شود. مثلاً:

... به دوران عدلش بنواز ای جهان (Saadi, 2007: 225)

یا

به عدل و کرم سال‌ها ملک راند ... (Saadi, 2007: 240)

قسمت اصلی نظریات سعدی در مورد عدالت در باب یکم بوستان و گلستان، با عنوان عدل و تدبیر و رأی و در سیرت پادشاهان و بخش‌هایی از مواظ متمرکز شده و به عبارتی می‌توان گفت این بخش‌ها، دربرگیرنده نظریات سعدی در امر سیاست و رابطه حاکم با مردم، خارجیان، تجار و ...، یعنی در مورد حقوق عمومی است و لذا هر آنچه او در این بخش‌ها درباره عدل می‌گوید، در موضع بیان فرض می‌شود.

۱-۲. جایگاه عدالت

در اندیشه سعدی، مفهوم عدالت معطوف به رابطه مردم و دولت است و عادل وصفی است که عمدتاً برای شاه به کار می‌رود؛ برخلاف غزالی و آکوئینی که در بحث از عدالت، تمرکز را بر امر دینی و عدل الهی می‌گذارند. این تفاوت دیدگاه از دو زاویه قابل توضیح است:

- نخست این‌که توجه ویژه به پادشاه، محصول زمانه سعدی است؛ در آن زمان پادشاه کانون قدرت سیاسی بود، برخلاف امروز که در صورت‌بندی سیاست، مناسبات سپهر خصوصی و زندگی روزمره جایگاه یافته و این به تبع بر فهم عدالت تأثیرگذار است (Milani and Mirzadeh, 2020: 99, 100). او شاه را فردی کنشگر می‌داند و به‌واسطه شرایط خاص سیاسی کشور و سلطه همه‌جانبه خارجی، از او انتظار دارد که در جامعه منشأ اثر باشد و از جمله ارزش‌های اخلاقی را رعایت و ترویج کند؛ در مرتبه بعد از شاه، از حیث آمار توصیه به عدالت‌ورزی، وزیر، حکومتی و پارسا هستند (Arabzadeh et al, 2017: 13, 14). لذا اگر در روابط بینا انسانی خصوصی از این اصطلاح استفاده شود، کارکرد ادبی و استعاره‌ی یا کنایی دارد؛ مانند:

بیداد تو عدل ست و جفای تو کرامت
دشنام تو خوش‌تر که ز بیگانه دعایی

(Saadi, 2007: 721)

مخاطب اصلی سعدی در بخش «در عدل و تدبیر و رأی» بوستان که مفصلاً به مقوله عدالت می‌پردازد، شخص شاه است و اساساً سعدی، بوستان را به قصد تقدیم کردن به اتابکان فارس نوشته است (Arabzadeh et al, 2017: 14)؛ حداقل برای باب نخست، عدل و تدبیر و رأی، مخاطب دیگری متصور نیست؛ در این باب جهت تقویت تأثیر کلام، مخاطب شاعر مجهول است و متن/نصیحت‌ها از زبان کسانی مانند هرمز، نوشیروان و خسرو طرح می‌شود؛ درحالی‌که گوینده خود شاعر است و شنونده کسی جز اتابک ابوبکر یا به‌احتمال قوی‌تر، پسرش سعدبن ابوبکر نمی‌تواند

باشد (Zarrinkub, 2000: 74, 75). در دیباچه بوستان و در مقام توضیح محتوای کتاب، مقوله عدالت را با رابطه شاه-ملت و شاه-خدا پیوند می‌زند:

چو این کاخ دولت بپرداختم بر او ده در از تربیت ساختم
یکی باب عدل است و تدبیر و رأی نگهبانی خلق و ترس خدای

(Saadi, 2007: 223)

با قدری تسامح می‌توان گفت که در اندیشه سعدی، عدالت مجموعه صفات یک حاکم خوب است و ظلم در نقطه مقابل آن می‌نشیند:

یکی از ملوک بی‌انصاف پارسایی را پرسید از عبادت‌ها کدام فاضل‌تر است گفت تو را خواب نیم روز تا در آن یک نفس خلق را نیازاری.

ظالمی را خفته دیدم نیم روز
گفتم این فتنه است خوابش برده به
وآنکه خوابش بهتر از بیداری است
آن چنان بد زندگانی مرده به

(Saadi, 2007: 59)

چنین حاکمی لزوماً سایه/نماینده خدا بر زمین نیست و خود مستقلاً امور را تمثیت می‌کند. از این رو است که میلانی و تا حدی زرین‌کوب^۱، سعدی را نقطه آغازین نوگرایی در ایران و پایان اندیشه ظل‌اللهی می‌داند و نگرش او به سیاست را با ماکیاولی مقایسه می‌کند (Milani, 2000: 83-85). با این حال سعدی را نمی‌توان عرفی‌گرا دانست؛ از منظر او پادشاه، چون از جانب خدا لایق پادشاهی است، اخلاقاً موظف است که عدل بورزد:

کمر به طاعت و انصاف و عدل و عفو ببند
چو دست منت حق بر سرت نهاد کلاه

(Saadi, 2007: 896)

۱. تعالیم سعدی متضمن اخلاق اسلامی با جنبه زهد و تصوف و درعین‌حال یادآور اخلاق مشایی، رواقی، اپیکوری و ماکیاولی است (Zarrinkub, 2000: 77).

سعدی از اراده الهی نه به‌عنوان نظریه حاکمیت که به‌عنوان ابزار مشروعیت بهره می‌گیرد؛ بنابراین کماکان می‌توان معتقد بود که او در سنت ظل‌اللهی نیست ولی به مشروعیت الهی و قرار گرفتن نظام سیاسی در کلیت نظم الهی باور دارد.

- توضیح دوم این‌که سعدی به‌واسطه تجربه حمله مغولان، به‌عنوان قومی که با ایرانیان باور دینی یکسان ندارند، به ناکارآمدی گفتمان درون دینی عدل واقف است و می‌داند که احتجاجات کسی چون غزالی تا جایی مناسبات انسانی را نظام‌مند می‌کند که طرف مقابل (مثلاً معتزلیان) حداقل به اصول سه‌گانه دین اسلام معتقد باشد و در غیر این صورت تأثیری بر مخاطب نخواهد داشت:

عالمی معتبر را مناظره افتاد با یکی از ملاحده لعنهم الله علی حده و به حجت با او بس نیامد. سپر بینداخت و برگشت. کسی گفتش: تو را با چندین فضل و ادب که داری با بی‌دینی حجت نماند؟ گفت: علم من قرآن است و حدیث و گفتار مشایخ و او بدین‌ها معتقد نیست و نمی‌شنود. مرا شنیدن کفر او به چه کار می‌آید (Saadi, 2007: 134).

از اینجا تمایل سعدی به نصیحت گفتن (Movahed, 2008: 43) قابل فهم می‌شود؛ سعدی برخلاف غزالی که نصیحت‌شنوی حاکم از عالم دین را قاعده عدالت گذاشته است، بر نصیحت‌گویی و نصیحت‌شنوی حاکم از خود/سعدی به‌عنوان عالم جهان‌دیده و دیگر عالمان مصر است. به‌علاوه او به‌ضرورت تفکیک میان مقام اجرا و مشاوره و ناکافی بودن مشاوره دینی واقف است:

ملک از خردمندان جمال گیرد و دین از پرهیزگاران کمال یابد ...

پندی اگر بشنوی ای پادشاه

در همه عالم به از این پند نیست

جز به خردمند مفرما عمل

گر چه عمل کار خردمند نیست (Saadi, 2007: 186)

در این خصوص نظریه دیگری نیز وجود دارد که از نگاه سعدی به عدل، اشعری مسلک بودن او را نتیجه می‌گیرد (Ziyaei, 2019) و معتقد است رویکرد کلان سعدی به نظم موجود در هستی و شدت مواجهه او با عوامل برهم زننده این نظم، ریشه در باورش به این دارد که خداوند یکسره عدل است. اگرچه از تأثیر آموزه‌های غزالی بر نگاه سعدی به امور کیفری نمی‌توان غافل شد (در ادامه بررسی می‌شود)، ولی او در پذیرش تقدیر الهی تا جایی پیش نمی‌رود که ظلم پادشاه و نظام سیاسی را به‌مثابه جزئی از نظام/برنامه عدل الهی، موجه‌سازی کند؛ بلکه برعکس او به‌عنوان یک صاحب‌نظر، در جهت اصلاح اصحاب قدرت و تبیین عدل و دعوت آنان به عدالت گام برمی‌دارد.

۲-۲. قواعد عدالت

سعدی، برخلاف آکوئینی، تعریف دقیقی از عدالت ارائه نمی‌دهد و برخلاف غزالی قواعد عدالت را فهرست نمی‌کند؛ ولی اصولی از توصیه‌های پراکنده او قابل استنباط است که از کنار هم قرارداد نشان، تصویری کلی از عدالت مورد نظر او به دست می‌آید. به عنوان مقدمه لازم به اشاره است که در جهان‌بینی سعدی، عدالت به‌مثابه یک ترازو است؛ ترازویی که تصمیم و فعل افراد با آن سنجیده می‌شود:

میزان عدل نصب کنند از برای خلق

یک سر سبک برآید و یک سر گران شود

(Ganjoo)

۱-۲-۲. تقدم منفعت مردم

منفعت مردم، ارزشی بنیادین در حکمرانی از منظر سعدی است:

بر آن باش تا هرچه نیت کنی نظر در صلاح رعیت کنی

(Saadi, 2007: 232)

از این رو یکی از اصول عدالت، اولویت منفعت مردم بر منفعت پادشاه و دیگر

صاحبان قدرت است:

خنک آن که آسایش مرد و زن گزیند بر آرایش خویشتن

(Saadi, 2007: 244)

میان این دیدگاه با غزالی که یکی از قواعد عدالت را تقدم رضای خدا بر رضای خلق می‌داند و در تقابل میان نفع والی و مردم قاعده هرچه بر خود می‌پسندی بر دیگری بسپند، تفاوت بنیادین وجود دارد. در حقوق مدرن، با ابزارهایی مانند رفع تعارض منافع، منع جمع مشاغل و منع معامله، تقدم منفعت عمومی تضمین می‌شود. در نظام عادلانه موردنظر سعدی، نه تنها منفعت عموم مردم بر منفعت شخصی حاکم مقدم است که منفعت فردی افراد خصوصی نیز همین وضعیت را دارد:

بدو گفتم آخر تو را باک نیست کشد زهر جایی که تریاک نیست ...

که مرد ار چه بر ساحل است ای رفیق نیاساید و دوستانش غریق

(Saadi, 2007: 249)

از این شعر معروف سعدی (چنان قحط‌سالی شد اندر دمشق) قاعده تقدم منفعت عمومی بر منفعت خصوصی قابل استنباط است که امروز یکی از اصول مبنایی حقوق اداری محسوب می‌شود.

۲-۲-۲. منع استفاده شخصی از خزانه

اتابکان، مشخصاً ابوبکر بن سعد، فارس را از حمله مغول نجات دادند و به لطف حضور آنان، سرنوشت شیراز از شهرهای آباد آن دوران، مانند نیشابور و مرو، متفاوت شد. اینان از یک طرف به عمران و فرهنگ علاقه‌مند بودند و مدرسه‌ها و مسجدها و دارالشفاهایی بنا کردند (Ranjbar et al, 2011: 34-36) و از طرف دیگر فارس را به تعبیری از مغولان اجاره کرده بودند؛ این اقدام‌ها همه نیاز به نقدینگی داشت که مهم‌ترین منبعش بستن خراج بر زمین‌های مردم بود. از این رو نحوه و میزان اخذ خراج و محل هزینه‌کرد آن مصادیق رفتار عادلانه و منع استفاده شخصی از خزانه از اصول عدالت است:

نه از بهر آن می‌ستانم خراج
که زینت کنم بر خود و تخت و تاج ...
مرا هم ز صد گونه آز و هواست
ولیکن خزینه نه تنها مراست

(Saadi, 2007: 242)

غزالی، در این مورد قاعده قناعت، به معنای عادت نکردن به شهوات را دارد؛ در مقام مقایسه، انتظار غزالی از والی، حداقلی‌تر از سعدی است. پایه اخلاق اجتماعی در جهان‌بینی سعدی، وارستگی است؛ یعنی بشر باید در تلاش مداوم برای رهیدن از خود و دیگران باشد (Massé, 1990: 175).

امروزه اصولی مانند شفافیت، مشارکت‌پذیری و حاکمیت قانون در مالیه عمومی از یک طرف و مبارزه با فساد مالی از طرف دیگر پاسخ‌گوی دغدغه سعدی است؛ اصولی که همگی، با بهره‌گیری از ادبیات سعدی، زیر عنوان عدالت بودجه‌ای می‌گنجد.

۲-۲-۳. منع تعدی به جان و مال مردم

آورده‌اند که انوشیروان 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 نگردد گفتند از این قدر چه خلل آید گفت بنیاد ظلم در جهان اول اندکی بوده است هر که آمد بر او مزیدی کرده تا بدین غایت رسیده

اگر ز باغ رعیت ملک خورد سببی برآورند غلامان او درخت از بیخ^۱
به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد زنند لشکریانش هزار مرغ به سیخ

(Saadi, 2007: 66, 67)

این حکایت گلستان، حکایت از غایت‌اندیشی سعدی دارد؛ به این معنا که افراد مؤثر اجتماعی باید به تبعات تصمیم‌های خود بیندیشند؛ زیرا رفتارشان می‌تواند پایه‌های

۱. این بیت یادآور قاعده عدالت غزالی مبنی بر لزوم بازداشتن چاکران و غلامان از ظلم است.

اخلاقی یک جامعه را متزلزل کند؛ در غیر این صورت جایگاه رهبری اخلاقی جامعه را از دست می‌دهند (Haji Mazdarani et al, 2015: 140). از این رو تعدی نکردن به مال مردم، مؤلفه‌ای متفاوت از منع استفاده شخصی از خزانه است و می‌تواند نتیجه غیرمستقیم بعضی اقدام‌های صاحبان قدرت باشد.

در جایی دیگر سعدی تأکید بر منع تعدی به جان مردم دارد:

یکی را از ملوک مرضی هایل بود ... طایفه حکمای یونان متفق شدند که مر این درد را دویی نیست مگر زهره آدمی ... بفرمود طلب کردن... دهقان پسری یافتند بر آن صورت ... قاضی فتوی داد که خون یکی از رعیت ریختن سلامت پادشه را روا باشد... [و نهایتاً] سلطان ... آب در دیده بگردانید و گفت هلاک من اولی تر است از خون بی‌گناهی ریختن... (Saadi, 2007: 68, 69).

۲-۲-۴. ضرورت تأمین امنیت

در بادی امر مسئله عدالت بی‌ارتباط با امنیت می‌نماید؛ ولی در جهان‌بینی سعدی، این دو رابطه‌ای رفت و برگشتی دارند؛ به این معنا که برقراری امنیت و آسودگی حکومت از تهدید خارجی، زمینه توجه به امور داخلی و مشخصاً تحکیم عدالت و جلب سرمایه خارجی را ایجاد می‌کند؛ در الگوی حکمرانی سعدی، تجارت کلاً و تجارت خارجی مشخصاً جایگاه مهمی دارد؛ چون تأمین مالی دولت توسط رعیت را ممکن می‌سازد:

شهنشه که بازارگان را بخست در خیر بر شهر و لشکر ببست
کی آن جا دگر هوشمندان روند چو آوازه رسم بد بشنوند

(Saadi, 2007: 233)

و در بازگشت بهینه شدن رابطه ملت-دولت که از جمله در تقویت سپاه عینیت می‌یابد، به تحکیم صلح و انصراف تهدید خارجی منجر می‌شود و از این رو تلاش در جهت امنیت‌افزایی از اصول عدالت است:

با رعیت صلح کن وز جنگ خصم ایمن نشین

زان که شاهنشاه عادل را رعیت لشکرست

(Saadi, 2007: 56)

این وضعیت به چرخه کارکردی عدالت از منظر سعدی هم تعبیر می‌شود؛ به این صورت که قدرت پادشاه از سپاه برمی‌خیزد، قدرت سپاه تابع ذخایر خزانه است، خزانه با رضایت مردم به دادن مالیات پر می‌شود و رضایت مردم بستگی به عدالت پادشاه دارد (Eslami, 2019: 21).

۲-۲-۵. توجه به افراد بحران‌زده

در آثار سعدی، توجه ویژه به وضعیت افرادی که به واسطه عواملی مانند فقر یا بلایای طبیعی (از جمله خشک‌سالی و قحطی)، در وضعیت بد قرار دارند دیده می‌شود؛ توجهی که در غزالی و آکوئینی سابقه ندارد. برای مثال در مورد افراد بی‌خانمان او توصیه به ساخت شب‌خانه می‌کند:

یکی عاطفت سیرت خویش کرد
 درم داد و تیمار درویش خورد
 بنا کرد و نان داد و لشکر نواخت
 شب از بهر درویش، شب‌خانه ساخت

(Saadi, 2007: 251)

در مورد قحط‌سالی‌زدگان در مواجهه فردی دغدغه‌مند و ثروتمند با راوی:

منغص بود عیش آن تندرست
 که باشد به پهلوی بیمار سست
 چو بینم که درویش مسکین نخورد
 به کام اندرم لقمه زهر است و درد

(Saadi, 2007: 249)

به‌رغم این‌که در بخش اعظم حکایت‌های سعدی، مخاطب پادشاه و دیگر مقام‌های حکومتی هستند، در این قبیل موارد، مخاطب یا صاحب ثروت است یا خود راوی به نمایندگی از جامعه‌ای که از وضعیت بد اعضای خود خبر ندارد.

در حکایتی از عمر بن عبدالعزیز، هشتمین خلیفه اموی، نیز بر لزوم توجه ویژه به خشک‌سالی‌زدگان تأکید شده است. با این توضیح که حاکم، به‌جای برداشت از خزانه، نگین ارزشمند انگشتر شخصی خود را برای کمک به مردم در دوران قحطی می‌فروشد و در پاسخ منتقدین می‌گوید:

که زشت است پیرایه بر شهریار دل شهری از ناتوانی فگار
مرا شاید انگشتری بی‌نگین نشاید دل خلقی اندوهگین

(Saadi, 2007: 244)

بنابراین سعدی به مسئولیت اجتماعی در مقابل هم‌نوع و مسئولیت همگان در مبارزه با فقر و ریشه‌های آن، مانند بلاهای طبیعی، توجه داشته است؛ یعنی آنچه امروز تأمین اجتماعی نامیده می‌شود و بر سازوکارهای باز توزیع ثروت مبتنی است.

۶-۲-۲. رعایت عدالت در قضاوت

در الگوی حکمرانی سعدی، تمیز میان نهاد قضاوت و حکومت (استقلال قضایی) جایی ندارد و قاضی در طول پادشاه می‌نشیند؛ حتی در صورت لزوم، پادشاه گاهی شخصاً قضاوت می‌کند و از این‌رو اصول عدالت قضایی و کیفری، ذیل نظریه عدالتش گنجد.

- رسیدگی به شکایت مردم: از این اصل، امروزه با عنوان حق دسترسی به عدالت/دادگاه یاد می‌شود و منظور از آن این است که اشخاص باید امکان حقوقی و فیزیکی دسترسی به دادگاه صالح را داشته باشند تا زمینه دادخواهی و شکایت از نقض دیگر حقوق فراهم شود. سعدی، به شکل نمادین، پادشاه را دعوت به سبک خوابیدن می‌کند تا هر ساعت شبانه‌روز فریاد دادخواهی مردم را بشنود:

تو کی بشنوی ناله دادخواه
به کیوان ببرت کله خوابگاه
چنان خسب کآید فغانت به گوش
اگر دادخواهی برآرد خروش

(Saadi, 2007: 243)

در حکایتی دیگر وظیفه رسیدگی به شکایت را به شکلی اغراق‌آمیز چنین توضیح می‌دهد:

آورده‌اند که انوشیروان عادل زنجیری جرسها بر آن بسته داشت تا اگر کسی مهمی داشتی سلسله را بجنابیدی و آن سلسله را طرفی زیر بالین و طرفی در میدان بر درختی بسته داشت (Saadi, 2007: 1059).

- شنیدن اظهارات طرفین دعوا: حق دفاع معادل امروزین لزوم شنیدن اظهارات طرفین دعوا است که از آن حق‌هایی مانند حق دسترسی اوراق پرونده و حق داشتن به وکیل و مترجم، استخراج می‌شود. در حکایتی در بوستان، زبردستان وزیر جدید گزارشی علیه او نزد شاه طرح می‌کند؛ شاه پس از زیر نظر گرفتن وزیر ظن قوی به صحت گفتار مدعی می‌برد، به‌رغم این با فراخواندن وزیر از او می‌خواهد که او نیز روایت خود را مطرح کند:

شهنشاه گفت آنچه گفتم برت
بگویند خصمان به روی اندرت
چنین گفت با من وزیر کهن
تو نیز آنچه دانی بگوی و بکن

(Saadi, 2007: 238)

شنیدن اظهارات طرفین، در کنار اصولی مانند استقلال قضایی، قابلیت تجدیدنظرخواهی، رسیدگی علنی، اصول دادرسی منصفانه در نظام حقوق بشر را تشکیل می‌دهند (UN General Assembly, 1966: Art. 14).

- بی‌گناهی: سعدی در به کیفر رساندن مجرم، قائل به مماشات^۱ نیست؛ متها در شناسایی مجرم و تمیز بی‌گناه از گناه‌کار توصیه به وسواس قضایی می‌کند تا جایی که اصل بی‌گناهی موردنظر او، با روشن شدن نتیجه دادرسی به نقطه پایانی خود نمی‌رسد

۱. تنها استثنا فرد فاقد پیشینه کیفری است: گر آید گنهکاری اندر پناه / نه شرط است کشتن به اول گناه (Saadi,)

و حتی در دوران تحمل کیفر هم ادامه دارد، شاید اشتباه قضایی موجب به حبس افتادن بی‌گناهی شده باشد:

نظر کن در احوال زندانیان که ممکن بود بی‌گناه در میان

(Saadi, 2007: 241)

۲-۳. هسته مرکزی عدالت

غزالی هسته مرکزی عدالت را اراده الهی و به تعبیری دیگر شناخت نظم موجود هستی می‌داند؛ از ارسطو تا به امروز مرکزیت برابری، با مفاهیم‌های متفاوت، در نظریه‌های عدالت مورد توجه بوده است. پرسش این است که عدالت از منظر سعدی بر چه ارزشی مبتنی است؟ در نگاه کلان سعدی به طبیعت، اعتدال جایگاه محوری دارد:

طبایع تر و خشک و گرم است و سرد

مرکب از این چار طبع است مرد

یکی زین چو بر دیگری یافت دست

ترازوی عدل طبیعت شکست

(Saadi, 2007: 404)

در امور کیفری او برخلاف رابطه پادشاه-مردم که مداماً توصیه به عطف و بخشش نسبت به مردم دارد، در مورد مواجهه پادشاه با مجرم توصیه‌اش یکسره سخت‌گیری و عدم بخشایش است:

هر آن‌کس که بر دزد رحمت کند به بازوی خود کاروان می‌زند

(Saadi, 2007: 297)

این‌طور به نظر می‌آید که عدالت را بر سخت‌گیری مبتنی می‌داند. او در مورد جرائم و مجازات، مانند غزالی، قائل به لزوم پیروی دقیق از دستورات الهی است و برخلاف سنت توماس، به تفکیک قوانین الهی و بشری باور ندارد:

نه بر حکم شرع آب خوردن خطاست وگر خون به فتوی بریزی رواست
 که را شرع فتوی دهد بر هلاک الا تاننداری ز کشتش باک
 (Saadi, 2007: 241)
 ولی درست نقطه مقابل غزالی که رفق را قاعده عدل می‌گیرد، سعدی توصیه به
 سختگیری می‌کند:

چو باری بگفتند و نشنید پند بده گوشمالش به زندان و بند
 وگر پند و بندش نیاید به کار درختی خبیث است بیخش برآر
 (Saadi, 2007: 235)
 این نگاه از مراتب کیفر در فقه اسلامی، سخت‌گیرانه‌تر است. در وظایف دیگر
 حکومت، خارج از امور کیفری نیز سعدی توصیه غالبی بر رعایت اعتدال، حد وسط یا
 میان‌داری ندارد؛ زیرا به باور او سوء رفتارهای انسانی مانند دزدی، عدم حفظ حرمت
 زنان، تعدی به مال ملت، تعادل ذاتی طبیعت را بر هم می‌زند؛ از این رو باید به سختی و
 بی‌ملاطفت با آن مواجه شد.

هسته عدالت در حکایت پادشاه بیماری که دوایش خون جوان است (Saadi, 2007: 68, 69)، به خوبی دیده می‌شود؛ پادشاه، در جایی که حتی نظام قضاوت از کار افتاده، از
 موضعی عادلانه، جان خود و جان جوان رعیت را هم‌شأن ارزیابی می‌کند و در عوض،
 سلامتی به او برمی‌گردد. میان این نگاه که قائل به برابری ارزشی انسان‌ها است و قاعده
 غزالی، هر آنچه بر خود می‌پسندی بر دیگری پسند، از حیث موضع بردارانه پادشاه در
 اولی و موضع پدرانیه او در دومی تفاوت وجود دارد؛ بنابراین برابری ارزشی را می‌توان
 هسته مرکزی عدالت از منظر سعدی دانست. مثبت دیگر این ادعا، شعر بنی‌آدم اعضای
 یکدیگرند است که در آن برابری ارزشی، بر سیاق جمع اصول برابری و برادری در
 نظام حقوق بشر مدرن، دیده می‌شود؛ نکته جالب توجه این‌که این شعر در باب سیرت
 پادشاه آمده و در موضع ارائه نصیحت به یکی از ملوک عرب سروده شده است (Saadi, 2007: 58).

در درک برابری مورد نظر سعدی توجه به بیت زیر ضروری است:

جفاییشگان را بده سر بیاد ستم بر ستم پیشه عدل است و داد
(Saadi, 2007: 297)

و تکلیف سعدی با اصل برابری و سخت‌گیری کیفری را به‌خوبی روشن می‌کند: انسان‌ها مطلقاً و ذاتاً برابر هستند، منتها هر کس در برابر رفتار و انتخاب‌های اخلاقی خود مسئول است؛ پس مستحق رفتاری است که با دیگران می‌کند و این‌گونه (از طریق عدالت) نیکی و بدی به نقطه تعادل می‌رسند؛ و این وجه تمایز اندیشه سعدی از دیگران است.

۲-۴. مصادیقی از اعمال عدالت

سعدی در رفتار پادشاه با مردمان، افراد را به گروه‌هایی دوگانه تقسیم می‌کند و برای رفتار برابر با هرکدام تجویزات متفاوتی با لحاظ هسته مرکزی عدالت خود دارد.

۱-۴-۲. دوگانه رعیت-ستمگر

رعیت-ستمگر، با تعبیری بعضاً متفاوت مانند خلق و ضعیف-قوی، یکی از دوگانه‌های پرتکرار در آثار سعدی است:

یکی را از ملوک عجم حکایت کنند که دست تطاول به مال رعیت دراز کرده بود (Saadi, 2007: 55).

حرام است بر پادشاه خواب خوش چو باشد ضعیف از قوی بارکش
(Saadi, 2007: 250, 251)

منظور از رعیت مردم عادی هستند که ذاتاً در معرض ستم، از جانب پادشاه، عوامل حکومت و مردمان غیر حکومتی قدرتمند قرار دارند و سعدی در موقعیت‌های مختلف توصیه به بخشایش و سهل‌گیری با آنان می‌کند:

مکن تا توانی دل خلق ریش

وگر می‌کنی می‌کنی بیخ خویش

(Saadi, 2007: 231)

در مقابل افراد ستمگر قرار دارند، یعنی کسانی که خواه به‌عنوان عامل حکومت و خواه به‌عنوان افراد خصوصی، به‌حق یا مال دیگران/رعیت تعدی می‌کنند و توصیه سعدی به سخت‌گیری بر آنان است؛ درجایی که غزالی مقابله پادشاه با ظلم زیردستانش به مردم را موضوع عدالت می‌داند، سعدی تعدی به حقوق مردم توسط هرکسی را وظیفه پادشاه تلقی می‌کند:

مکافات موذی به مالش مکن که بیخش برآورد باید ز بن
مکن صبر بر عامل ظلم دوست که از فربهی بایش کند پوست
سر گِرد باید هم اول برید نه چون گوسفندان مردم درید

(Saadi, 2007: 232)

رفتار دوگانه مبتنی بر انتخاب‌های فردی، در بیت‌های زیر به‌خوبی نمایان است:

یکی که گردن زورآوران به قهر بزن
دوم که از در بیچارگان به لطف درآی
به تیغ و طعنه گرفتند جنگجویان مُلک
تو بَر و بحر گرفتی به عدل و همت و رای

(Saadi, 2007: 897)

۲-۴-۲. دوگانه خداترس-شاه‌ترس

منظور از خداترس کسی است که از درون باور به رعایت عدالت دارد و شاه‌ترس، کسی است که تبعیتش از عدالت منوط به وجود نظارت محسوس مافوق است. سعدی در انتصابات، توصیه به گماردن افراد خداترس و نگماردن شاه‌ترس می‌کند:

خداترس را بر رعیت گمار که معمار ملک است پرهیزگار

(Saadi, 2007: 231)

خداترس باید امانت گزار امین کز تو ترسد امینش مدار
امین باید از داور اندیشناک نه از رفع دیوان و زجر و هلاک

(Saadi, 2007: 234)

این دوگانه صرفاً معیاری برای انتصاب شایسته است و نافی نظارت نیست؛ شاه کماکان باید بر رفتار مأمور به‌ظاهر شایسته نظارت کند تا مبدا اشتباهی در انتصاب او رخ داده باشد:

بداندیش توست آن و خون‌خوار خلق که نفع تو جوید در آزار خلق
ریاست به دست کسانی خطاست که از دستشان دست‌ها برخداست

(Saadi, 2007: 231)

۲-۴-۳. خارجی پرفتنه-خارجی عادی

یکی از رفتارهای متفاوتی که سعدی تجویز می‌کند، در مواجهه با خارجی‌ان عادی (مسافران و تاجران) با خارجی‌ان پرفتنه است؛ منظور از پرفتنه، خارجی‌ای است که با اهداف غیردوستانه و به‌دوراز حسن نیت، مثلاً جاسوسی، در کشور حاضر است و سعدی توصیه به اخراج او می‌کند:

بزرگان مسافر به جان‌پرورند که نام نکویی به عالم برند ...
غریب آشنا باش و سیاح دوست که سیاح جلاب نام نکوست ...
غریبی که پرفتنه باشد سرش میازار و بیرون کن از کشورش

(Saadi, 2007: 233)

۲-۴-۴. دوگانه مفلس-منعم

سعدی در توزیع مناصب به میزان ثروت افراد توجه دارد و معتقد است که دادن سمت و به‌تبع آن اعطای قدرت به افراد مفلس ممنوع است. مفلس کسی است که کسب ثروت برایش اولویت دارد^۱، می‌تواند عواقبی از حیث مخدوش شدن قواعد عدالت از جمله تهدید منفعت مردم داشته باشد:

۱. محل انجام معامله و کسب مال یا ثروت به‌قصد رفع ضرورت، سپهر خصوصی است و پس از فائق آمدن بر ضروریات فرد شرط لازم برای ورود به سپهر عمومی و سیاست‌ورزی و انجام امور عمومی را می‌یابد. قبح

عمل گر دهی مرد منعم شناس که مفلس ندارد ز سلطان هراس
چو مفلس فروبرد گردن به دوش از او برنیاید دگر جز خروش
(Saadi, 2007: 233, 234)

۲-۵. معیار تشخیص/نقش عدالت

سعدی برای تشخیص این که عدالت برقرار است یا خیر یک معیار غایی ارائه می دهد:
رضایت مردم از اوضاع:

در ایام عدل تو ای شهریار ندارد شکایت کس از روزگار

(Saadi, 2007: 225)

رضایت مندی به عده ای معدود محدود نمی شود، همه مردم (گروه های متفاوت و متعارض) باید از حاکمان راضی باشد و به تبع آن با یکدیگر در صلح زندگی کنند و نقطه مقابل این وضعیت، یعنی رضایت بعضی و نارضایتی دیگران، عین ظلم است:

به روزگار همایون خسرو عادل
که گرگ و میش به توفیق او هم آوازند

(Saadi, 2007: 863)

به تعبیری بهینه بودن رابطه ملت-دولت، نشانه حرکت حاکمان بر مدار عدالت است:

فراخی در آن مرز و کشور مخواه که دلتنگ بینی رعیت ز شاه

(Saadi, 2007: 231)

از منظر سعدی میان عدل و رضایت مردم رابطه متقابل وجود دارد، از یک طرف رضایت مردم سنجه عدل است و از طرف دیگر «مشروعیت حاکمان را با میزان عدل آنان می سنجد» (Nuraai & Yavar, 2013: 168)؛ یعنی عدل سنجه مشروعیت است. از

ثروت اندوزی، مورد توجه فلاسفه قدیم یونان هم واقع شده است (Rahmatifar, 2021: 224, 225). بدیل این نگاه در اندیشه غزالی منع شهوت رانی حاکم است؛ منتها سعدی برای این معضل راه کار پیشینی دارد.

منظر او عدالت عامل اقناع مردم در اجرای فرامین/قوانین و بی‌نیازی حکومت از ابداع ضمانت اجراهای خشن و قهری برای برقراری نظم عمومی است:

الا تا نیچی سر از عدل و رای که مردم ز دستت نیچند پای

(Saadi, 2007: 232)

از این رو است که اگر کسی کماکان مرتکب جرم شود، مستحق سخت‌ترین عقوبت‌ها است. مشروعیت‌افزایی عدالت تا جایی پیش می‌رود که حتی می‌تواند به الگوی حاکمیت نیز تسری یابد و این نشانه‌ای از باورمندی سعدی به حاکمیت مردمی، در حد وجود رابطه مستقیم میان شاه و مردم و ریشه داشتن قدرت دولت در اراده ضمنی و رضایت مردم است:

برو پاس درویش محتاج دار که شاه از رعیت بود تاجدار
رعیت چو بیخند و سلطان درخت درخت، ای پسر، باشد از بیخ سخت

(Saadi, 2007: 231)

تأثیر عدالت بر الگوی حاکمیت در اینجا نیز مشهود است:

ظلم از دل و دست ملک نیرو ببرد عادل ز زمانه نام نیکو ببرد
گر تقویت ملک بری ملک بری و ر تو نکنی هر که کند او ببرد

(Saadi, 2007: 1012)

سعدی قائل به یک رابطه دوسویه میان مردم و شاه است؛ رابطه‌ای که در آن عدالت^۱ به‌مثابه عامل ارتباطی کار می‌کند.

۲-۶. سازوکار تضمین عدالت

درجایی که برقراری عدالت، منوط به عادل بودن شخص شاه است و به عبارتی، سه نهاد تقنین، اجرا و علی‌الخصوص قضاوت، یکجا جمع شده‌اند، مسئله تضمین عدالت

۱. در حقوق مدرن نهاد حقوق شهروندی (مجموعه حق‌ها و وظایف شهروندی) موضوع ارتباط میان مردم و دولت است.

پیچیده می‌شود و در نگاه اول ناممکن می‌نماید. عدالت، ارزشی که در طی تاریخ تمدن بشری قوام یافته است، جایی در میانه اخلاق و حقوق دارد و بدون قانون، فرهنگ و جامعه انسانی وجود/معنا پیدا نمی‌کند (Nuraai & Yavar, 2013: 148)؛ سعدی نیز با عنایت به ماهیت چندوجهی، برای عدالت ترکیبی از ضمانت اجراهای حقوقی، دینی و تاریخی را تأسیس و تبیین کرده است.

۲-۶-۱. اعمال نظارت و مسئولیت‌پذیری

اولین ضمانت اجرایی که سعدی برای عدل مداری معرفی می‌کند، نظارت سلسله‌مراتبی است؛ به این معنا که مافوق موظف است علاوه بر این‌که خود ظلم نمی‌کند، از ظلم نکردن زیردستانش نیز مطمئن باشد و در غیر این صورت مسئولیت عمل خلاف عدل تماماً متوجه خود مافوق (و در رأس هرم پادشاه) است:

که نالد ز ظالم که در دور توست که هر جور کاو می‌کند جور توست
نه سگ دامن کاروانی درید که دهقان نادان که سگ پرورید

(Saadi, 2007: 243)

او در این خصوص نه قائل به مسئولیت تضامنی است و نه مشارکتی؛ بلکه به مسئولیت انتقالی باور دارد؛ به این معنا که در مرتبه نخست در مقابل قربانی/زیان‌دیده، تمام مسئولیت، حتی مسئولیت ناحق‌وقی/اخلاقی ظلم، متوجه مافوق است و در مرتبه دوم او می‌تواند زیردست خود را مورد بازخواست قرار دهد؛ این نظارت، نفع مافوق را هم در خود مستتر دارد:

بداندیش توست آن و خون‌خوار خلق
که نفع تو جوید در آزار خلق

(Saadi, 2007: 232)

جهت تقریب به ذهن، شبیه این سازوکار در رابطه سه‌جانبه کارگر-پیمان‌کار-کارفرمای اصلی وجود دارد؛ کارفرمای اصلی باید از عهده تأدیه دیون کارگران برآید و خود ثانیاً می‌تواند به پیمان‌کار جهت جبران خسارت‌ها و هزینه‌ها مراجعه کند.

۲-۶-۲. نیک‌نامی

سعدي در آثار خود تأکید ویژه بر نیک‌نامی به‌مثابه پاداش خوبی دارد و آن را عامل جاودانگی انسان می‌داند. بی‌ثباتی سیاسی حاکم بر زمانه که محصول حمله مغلان است، رویکرد او به تحولات را محافظه‌کارانه کرده است و بنابراین گزینه براندازی حکومت مستقر جایی در نظریه سیاسی او ندارد؛ او در گلستان جهان را آن‌گونه که هست توصیف می‌کند و در بوستان آن‌گونه که باید باشد. جهان ایده آل سعدي نه به‌طور دفعی و با جنگ که تدریجاً با تهذیب و تربیت، یعنی اصلاح انسان‌ها و روال‌ها به دست می‌آید (Zarrinkub, 2000: 76). از این رو او صراحتاً طرفدار حفظ وضع موجود است: مهتری در قبول فرمان است (Massé, 1990: 187). با حذف امکان تغییرات بنیادین، نوبت به ارزش نیک‌نامی می‌رسد (Eslami, 2019: 23). او به‌عنوان یک جهان-دیده رشدیافته در فرهنگ ایرانی، برای بقای جسمانی انسان حتی اگر ممکن باشد، ارزش اخلاقی قائل نیست، بقای روح انسان نیز، آن‌گونه که مورد نظر فلسفه اسلامی است، اثر عینی در عالم خارج ندارد. لذا آنچه به‌طور معنادار می‌تواند انسان را جاودانه کند، نام نیک است؛ بیت زیر نمود بارز این جهان‌بینی است:

سعديا مرد نکونام نمیرد هرگز
مرده آن است که نامش به نکویی نبرند

(Saadi, 2007: 950)

نکونامی کاملاً متفاوت و متمایز از وجود جهان باقی است و در رویکرد اخلاقی‌اش به عدالت هرکدام (نکونامی و جهان باقی) کارکرد مستقل خود را دارد و البته اولی از حیث تضمین عدالت مهم‌تر است:

جز نام نیک و بد چه شنیدی که بازماند
از دور ملک دادگران و ستمگران
عدل اختیار کن که به عالم نبرده‌اند /
بهتر ز نام نیک، بضاعت مسافران

(Saadi, 2007: 1002)

به تعبیری دیگر نکونامی ابزاری برای تحدید و مشروط سازی قدرت است؛ در روزگاری که قوانین اساسی مدرن و الزام‌های حقوق بشری نظام حقوق بین‌الملل خلق نشده‌اند، نیک‌نامی، به‌عنوان تضمین و پاداش تاریخی عدالت، قدرت شاه/حکومت را محدود می‌کند:

به نوبت‌اند ملوک اندرین سپنج سرای
کنون که نوبتِ تستِ ای ملک به عدل گرای
چه مایه بر سر این مُلک سروران بودند
چو دورِ عمر به سر شد درآمدند از پای
تو مرد باش و ببر با خود آنچه بتوانی
که دیگرانش به حسرت گذاشتند به‌جای

(Saadi, 2007: 896, 897)

نکونامی موردنظر سعدی محدود به پس از زمانه شاه نیست و در دوران حکومت او هم کارکرد دارد:

نخواهی که نفرین کنند از پست نکو باش تا بد نگوید کست

(Saadi, 2007: 250, 251)

و حتی می‌تواند علاوه بر بعد زمان، در بعد مکان^۱، یعنی در مراودات و مناسبات فرامرزی، نیز منشأ اثر باشد:

سرافرازد این خاک فرخنده بوم ز عدلت بر اقلیم یونان و روم

(Saadi, 2007: 291)

۲-۶-۳. محاسبات جهان باقی

سومین ضمانت اجرایی که سعدی برای عدل‌مداری، در برابر اصحاب قدرت می‌گذارد، محاسبات جهان باقی است؛ جایی که عادل را پاداش می‌دهند و ظالم را جزا:

۱. نیک‌نامی در بعد مکان به‌عنوان پیامد حسن رفتار و نشانه عدالت پادشاه نیز قابل تحلیل است (Massé, 1990: 193).

خنک روز محشر تن دادگر که در سایه عرش دارد مقرر
(Saadi, 2007: 250)
از نظر سعدی در سنجش اخروی اعمال انسان، عدل و ظلم، بر اسلام و کفر مقدم
است:

انوشیروان عادل را که به کفر منسوب بود به خواب دیدند در جایگاهی خوش و خرم،
پرسیدندش که این مقام به چه یافتی؟ گفت بر مجرمان شفقت نبردم و بی‌گناهان نیازردم
(Saadi, 2007: 1049).

فرجام سخن

در زمانه سعدی، دولت‌های مستقل ایرانی در سطح محلی قدرت را به دست دارند و
کشور تحت سلطه خارجی است و او واقع‌بینانه امیدی به افتادن زمام قدرت به دست
عادل ندارد و از این‌رو رهنمودهایی برای عادل سازی زمامداران ارائه می‌دهد و حتی
مدح شاهان گفتنِ سعدی هم اسبابی در جهت نیل به هدف عدالت است.

نظریه عدالت سعدی به این شکل قابل خلاصه‌سازی است: عدالت در رابطه
حکمرانان با مردم نمود و بروز می‌یابد؛ از این‌رو عدالت معاوضی که در انواع معامله
متجلی می‌شود، در نظریه او محملی برای طرح ندارد؛ حکمران در موضع تصمیم‌گیری
در مورد افراد و در موقعیت‌های متفاوت باید انتخاب‌های عادلانه داشته باشد. سعدی
اصولی به‌مثابه چراغ راه برای تحقق عدالت ارائه داده‌است، از جمله تقدم منفعت مردم،
منع استفاده شخصی از خزانه، منع تعدی به جان و مال مردم، تأمین امنیت، توجه به
افراد بحران‌زده، رسیدگی به شکایت مردم، شنیدن اظهار طرفین دعوا در دادرسی،
رعایت قاعده بی‌گناهی. هسته مرکزی عدالت از منظر سعدی، برابری ارزشی انسان‌ها
است با لحاظ این اصل که هرکس مستحق رفتاری است که خود می‌کند و باید در
برابر انتخاب‌هایش پاسخ‌گو باشد. برای مثال، افراد ستمگر، شاه ترسان، مجرمان،
خارجیان پر فتنه و مفلسان، مستحق سخت‌گیری هستند. چنین تفکیکی در بادی امر
شبیه الگوی ارسطویی رفتار برابر با برابرها است؛ منتها در نظریه سعدی اثری از

نابرابری و گروه‌بندی انسان‌ها بر مبنای اوصاف قهری یا طبیعی، مانند برده-آزاد یا زن-مرد، نیست؛ بلکه مبنای رفتار، اوصاف اخلاقی-انتخابی انسان‌ها است. رضایت‌مندی مردم، سنجه عدالت حاکمان است. عدالت ورزی، علاوه بر نظارت، با نیک‌نامی و محاسبات جهان باقی تضمین می‌شود.

ضمناً برابری موردنظر سعدی، با آنچه امروزه به‌عنوان اصل پایه‌ای نظام حقوق بشر پذیرفته شده نیز متفاوت است؛ حقوق بشر قائل به برابری فرصت‌ها است و دولت در آن عمدتاً نقش زمینه‌ساز دارد؛ درحالی‌که از منظر سعدی دولت رأساً وظیفه به توزیع برابرانه منابع ثروت و قدرت، مثلاً مناصب، با لحاظ اصول اخلاقی دارد.

عدالت از منظر سعدی در زمره امور دقیقه نیست و به‌عبارت‌دیگر ماهیتی طبیعی و کم‌وبیش روشن دارد که از موردی به مورد دیگر می‌تواند نتایج متفاوت به دنبال بیاورد؛ پس از این حیث عدالتش با قاعده انصاف بیگانه نیست. نگاه سعدی به عدالت از اخلاق مبتنی بر فضیلت ناشی می‌شود؛ منتها فضیلت نه آن‌گونه که در اندیشه قدمای یونان یا اخلاق اسلامی متجلی است، یعنی حد وسط افراط و تفریط؛ بلکه به این معنا فضیلت‌گرا است که به نیت و درون فاعل اخلاقی در کنار رفتار بیرونی او توجه دارد. نیت سنجی در مناسبات سیاسی منوط به بهینه بودن رابطه پادشاه/دولت و رعیت/ملت است. خلاصه‌وار، عدالت فضیلتی است که در سیاست و در جهت تأمین هم‌زمان منفعت مردم و دولت عینت می‌یابد.

References

- Al-Qazzali, M. (2002). *Al-Eqtesad fi Eteqad*, Ensaf Ramezan, Dameshgh: Ill taaai'' vl ll -Nashr va Al-Tzzi' [IA Ariii c]
- Arabzadeh, F. & Ishani, T. & Hayati, Z. (2017). Critical Analysis of Gvvrr mnttt ll Dicrrr ee in tee ii rst Cppptr of aaa ii 's Bttt a,, *Research in Iranian classical literature*, 14(42), 1-30. [In Persian]
- Dashti, A. (1977). *Qalmmr ''' di*, Tehran: Moasseh Etesharate Amirkabir [In Persian].

- Elders, L. J. (2019). *the Ethics of St. Thomas Aquinas Happiness, Natural Law and the Virtues*, Washington D.C: The Catholic University of America Press.
- Eslami, R. (2019). *Siattt nam'''''' 'i*, Tehran: Tisa [In Persian].
- Ganjoor, *qasideh number 24 – tanbih va moezat*, (view date: 6/14/2024) at: <https://ganjoor.net/saadi/mavaez/ghasides/sh24> [In Persian]
- Haji Mazdarani, M. & Pour Jafar, M. R. & Ansari, M. & Bemanian, M. R. (2015). Ethical praxeology of social manifestation of religion from iiiii is ooint ff viwwbssdd nn His Golsst,, *Didactic Literature Review*, 7(27), 127-151. [In Persian]
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, London: Andrew Crooke.
- Katouzian, H. (2006). *Sa'di: The Poet of Life, Love and Compassion*, Oxford: Oneworld Academic.
- Khadduri, M. (2016). *the Islamic Concept of Justice*, Mostafa Unesi & Samad Zahiri, Tehran: Mofid University Press, 1st Ed. [In Persian]
- Massé, H. (1990). *qqqqi Drrrrr rr aa'ii*, QolamHosein Usefi, Hosein Khadijam, 1st Book, Tehran: Entesharate Elmi va Farhangi, 9th pub [In Persian].
- ii Inni, A. ())))) aa'ii va rrrate ssss aaaa:: aa klll i rrr Bsss aa'ii va Tajadod, *Iranshenasi*, 11(41), 78-100.
- Milani, A. and Mirzadeh, M. (2020). *sss eeee iii i '' di*, Tehran: Zemestan, 2nd Pub [In Persian].
- Moosavi, ,, Elmi Nssira,,, , . (6666). eee Soolrr'' Aprroch to tee Legitimacy of the Monarchy Institution Case Study; Fath-Ali Shah Qajrr's ,, *Journal of History and Culture*, Vol. 48(1), 121-141.DOI: 10.22067/HISTORY.V0I0.50946 [In Persian]
- Movahed, M. A. (2006). *In the Mood for Right and Justice (from natural rights to human rights)*, Tehran: Karnemeh Publishing, 3rd Ed. [In Persian]
- vvv eeeZZ Z(7777)Z Znnaaaa aa aii , '' dihhksss i, 10, 177-194.
- vvv eeeZZ Z(8888)a aa'ii rrrrr r rrrr rr aa'ii SStaaasi, 11, 41-48.
- Nuraai, E. & Yavar, M. (2013). The Relation of Politics and morality in iiiii is tggggtt, *Didactic Literature Review*, 5(18), 145-170. [In Persian]
- Poorakbar A. (2016). Authorship Attribution Study on Sa'di's Rasa"el. *LCQ*.; 9(35):71-99. DOI: 20.1001.1.20080360.1395.9.35.2.2 [In Persian]
- Porter, J. (2015). Justice, Equality, and Natural Rights Claims: A Rccsss ierett inn ff Aiii aa''s Ceeeett inn ff Rigtt, *Journal of Law and Religion*, 30(3), 446–460. DOI:10.1017/jlr.2015.27
- Qazzali Tusi, A. (2001). *Kimiaie Saadat*, Hosein Khadivjam, 1st book, Tehran: Elmi va farhangi, 9th Pub [In Persian].



- Rahmatifar, S. (2021). Legalization of Public and Private Sphere Theory, with mmsss is nn Haaaah Artttt 's ViwwRsserrhh Araas *Research in Theoretical Politics*, 12(28), 221-243. [In Persian]
- Ranjbar, E. & Purjafar, M. & Bemanian, M. (2011). Urban Design Creativity of Atabakn Fars Age in The Formation of Shiraz Network of Urban Public Spaces, *Iranian Islamic city studies*, 2(6), 33-40. [in Persian]
- Saadi, M. (2007). *Kolliat-e-Saadi*, Mohammad Ali Foruqi, Thran: Mehraeen, 1st Ed. [In Persian]
- Sanford, J. J. (2020). Justice Is Beautiful Aristotle, Aquinas, and Justice as a Virtue, In: Ramos, *Beauty and the Good: Recovering the Classical Tradition from Plato to Duns Scotus (Studies in Philosophy and the History of Philosophy)*, Alice M., Washington D.C: The Catholic University of America Press. DOI:10.5840/beq201222225
- Zarrinkub, A. (2000). *Hddiee Kheeee ''' ii Darrrr e gggggggv dddihh ''' ii*, Tehran: Entesharate Sokhan [In Persian].
- Ziyaei, A. (2019). Comparative Study of Ash'arites' Viewpoint on Justice in ''' iii 's Koliytt ddd Amīr Ksss rww Dell vvī's Diw,,, *Comparative Literature Studies*, 13(49), 219-240. [In Persian]

Document

UN General Assembly (16 December 1966), International Covenant on Civil and Political Rights, United Nations, Treaty Series, vol. 999.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی