

نشریه علمی
پژوهشنامه ادبیات تعلیمی
سال چهاردهم، شماره پنجاه و ششم، زمستان ۱۴۰۱

خاستگاه‌های قدرت در کلام سعدی

گیتی شیروان‌دهی* - دکتر فاطمه شیخلووند** - دکتر محمد فرهمند***

دکتر مسعود زبردست****

چکیده

در سطوح و لایه‌های ظاهری متن، سعدی در یک ساختاری هرمی، خاستگاه و منشأ قدرت را موهبت و فره ایزدی می‌داند که به انسان‌هایی خاص اعطا می‌شود و از آنها نیز به یکی از اعضای خانواده منتقل می‌شود؛ اما متن مانند زبان، سرشتی مکالمه‌بنیاد دارد و همواره محل تجمع معانی و مفاهیم و صداهایی متعدد و متکثر است؛ نیز علاوه بر نیت مؤلف و گفتمان غالب، صداها و صداهای متعدد دیگری را می‌توان در آن شنید؛ از این رو متن امکاناتی را بر خواننده و پژوهشگر می‌گشاید که فراتر از برداشت گفتمان غالب است. این مقاله در گام نخست می‌کوشد با استفاده از آرای اندیشمندانی مانند میخائیل باختین و رولان بارت و پل ریکور نشان دهد که متون ترکیب و تلفیق آواها و نقل قول‌ها و ارجاعات و امکاناتی هستند که از آگاهی مؤلفانه فراتر می‌روند و زمینه را برای خوانش‌ها

* دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران
giti.shirvandehi2019@gmail.com

** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران (نویسنده مسؤول)
Fa.sheikhloovand@iau.ac.ir

*** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران
mfarahmand@iauardabil.ac.ir

**** استادیار گروه جامعه‌شناسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران
m.zabardast@iauardabil.ac.ir

تاریخ پذیرش ۱۴۰۱/۸/۱۲

تاریخ وصول ۱۴۰۱/۴/۱۹

و دریافت‌هایی تازه‌تر فراهم می‌آورند؛ سپس می‌کوشد جایگاه سعدی را در نظریه ایران‌شهری قدرت سیاسی بررسی کند؛ در پایان در پی آن است که با دستاوردهای تبارشناسی میشل فوکو درباره قدرت نشان دهد که قدرت در اندیشه و آثار سعدی نه در یک نهاد و جایگاهی خاص، بلکه در سراسر روابط و شبکه‌های اجتماعی جریان دارد.

واژه‌های کلیدی

قدرت؛ متن؛ سعدی؛ میخائیل باختین؛ رولان بارت؛ میشل فوکو

۱- مقدمه (بیان مسئله و روش پژوهش)

یکی از مهم‌ترین ابعاد کلام و سخن شیخ اجل، سعدی شیرازی، بُعد سیاسی آن است. انسان موجودی اجتماعی است و زندگی اجتماعی با سیاست پیوند تنگاتنگی دارد و بدون تدبیر سیاسی ممکن نخواهد بود. شیخ اجل در همه آثار خود به این مسئله وجودی زندگی بشر می‌پردازد. سیاست‌ورزی و سیاست‌اندیشی اساساً در ایران و جهان اسلام، در حوزه حکمت عملی مطالعه می‌شده است؛ از این رو آثار سعدی را از یک سو می‌توان ادامه سنت حکمت عملی شاعران و ادیبان بزرگی مانند فردوسی، اسکندر بن قابوس و شمسیر و خواجه نظام‌الملک دانست و از سوی دیگر از منظر فکری و فلسفی می‌توان اندیشه او را در راستای اندیشمندانی مانند فارابی، ابن‌سینا، غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی دانست. تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، مهم‌ترین موضوعات حکمت عملی را تشکیل می‌دهد. سعدی در سراسر آثار خود، گلستان و بوستان و قصاید و مدایح و نصیحه‌الملوک، به حکمت عملی به‌ویژه به سیاست مدن، روابط و شبکه‌ها و خاستگاه قدرت، مشروعیت سیاسی، مشخصه‌های یک نظام سیاسی مطلوب، ویژگی حاکم آرمانی و شیوه‌های حکمرانی، طلوع و افول قدرت‌ها و به‌طور کلی به امر سیاسی پرداخته است. گلستان و بوستان، مهم‌ترین آثار سعدی، با موضوعات سیاسی فتح باب می‌شوند؛ باب اول بوستان در عدل و تدبیر و رای و باب اول گلستان در سیرت شاهان. به این موضوع اختصاص یافته است. علاوه بر گلستان و بوستان، سعدی مانند اندیشمندان بزرگی چون

غزالی، نظام‌الملک به تدوین مجموعه‌ای تحت عنوان *نصيحة الملوک* دست زده است. این مقاله می‌کوشد به خاستگاه‌ها و شبکه‌ها و روابط قدرت در آثار سعدی بپردازد؛ برای رسیدن به این اهداف، این مقاله بر دو مبنای نظری استوار است؛ نخست، به سرشت مکالمه‌بنیاد متن و آرای منتقدانی مانند میخائیل باختین و رولان بارت و پل ریکور می‌پردازد تا نشان دهد که متون ترکیب و تلفیق آواها و نقل قول‌ها و ارجاعات و امکاناتی هستند که از آگاهی مؤلفانه فراتر می‌روند و زمینه را برای خوانش‌ها و دریافت‌هایی تازه‌تر فراهم می‌آورد؛ دوم، برای اثبات اینکه قدرت در آثار سعدی نه در یک نهاد و جایگاهی خاص، بلکه در سراسر روابط و شبکه‌های اجتماعی جریان دارد، نظریه تبارشناسی قدرت میشل فوکو را مطرح می‌کند. بر مبنای این نظریه، در بخش ۳-۱، نخست، رویکرد هابزی به قدرت مطرح شده است که در نظریه‌های سیاسی ایران با نظریه ایران‌شهری (فره ایزدی و تبارشاهی) هم‌پوشانی دارد؛ سپس در قسمت دیگر همین بخش، خاستگاه‌های متکثر قدرت در کلام سعدی مطرح و شبکه‌های مولد و متکثر قدرت بررسی می‌شوند. به‌طورکلی مهم‌ترین پرسش‌هایی که این مقاله در پی پاسخ به آن است عبارت‌اند از:

شبکه‌ها و خاستگاه‌های عمده قدرت در کلام سعدی کدام‌اند؟

کدام خاستگاه‌های قدرت در کلام سعدی بیانگر تمرکزگرایی هستند؟

در کلام سعدی، نشانه‌های تکثرگرایی در کدام شبکه‌ها و خاستگاه‌های قدرت بازتاب یافته است؟

۱-۱ پیشینه پژوهش

درباره اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی سعدی پژوهش‌های فراوانی انجام شده است؛ برای نمونه نجف جوکار در مقاله «جامعه آرمانی در نگاه فارابی و سعدی» اینگونه نتیجه می‌گیرد که «آرمانشهر فارابی برگرفته از اندیشه یونانی و نوافلاطونی است که با آموزه‌های دینی و به‌ویژه تفکرات شیعی درآمیخته است؛ اما نگرش سعدی ریشه در اخلاق و عرفان اسلامی دارد و به‌سمت جنبه‌های نقلی دین و آموزه‌های اهل سنت گرایش دارد» (۱۳۸۵: ۸۳). سیاوش حق‌جو نیز در مقاله «حکمت سیاسی سعدی (اخلاقی

واسطه میان فرادست و فرودست و ادبیات آن) نشان می‌دهد که سعدی چگونه با یاری گرفتن از شگردهایی، بنابر انعطاف‌گرایی خویش پیوسته می‌کوشد که از صدور احکام قاطع اخلاقی بپرهیزد و به این طریق در میان فرمانروایان و رعایا بنشیند تا این دوگانگی فرادست و فرودست را به وحدت برساند (۱۳۸۱: ۹۷). الیاس نورایی و مجتبی یاور در مقاله «نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سعدی شیراز» با محور قراردادن مفهوم عدالت به‌مثابه مفهومی که هم‌زمان، هم قلمرو اخلاق و هم قلمرو سیاست را در بر می‌گیرد، به بررسی اندیشه عدالت و دادگستری و پرهیز از ستمگری در آثار سعدی پرداخته است (۱۳۹۲: ۱۷۰-۱۴۵). منصور ثروت نیز در مقاله «سیاست مدن از دید سعدی» ویژگی‌های شاه آرمانی را از منظر سعدی بررسی کرده است (۱۳۸۹: ۱۹-۵). جواد طباطبایی نیز در کتاب *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، در مقاله‌ای تحت عنوان «اندرزنامه نویسی خلاف‌آمد عادت سعدی» تلاش می‌کند، جنبه‌های ایران‌شهری اندیشه‌های سعدی را بررسی کند (نک. ۱۳۹۴: ۳۳۶-۲۹۷).

به‌طورکلی اغلب این پژوهش‌ها به یک بُعد از اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی آثار سعدی اشاره کرده‌اند و لایه‌ها و ابعاد دیگر کلام او را نادیده گرفته‌اند؛ اما معنا امری ایستا و قطعی و ازلی و ابدی نیست و همواره در متن امکانات و ظرفیت‌هایی پنهان است که با تغییر نظرگاه و خوانش‌های تازه‌تر خود را آشکار می‌کند. این مقاله در واقع تلاشی است که امکانات و ظرفیت‌های دیگر کلام سعدی را - به‌ویژه در آثار چون *گلستان* و *بوستان* و نیز *نصیحه‌الملوک* - درباره روابط قدرت و خاستگاه‌های اجتماعی آن بررسی می‌کند.

۲- سرشت مکالمه‌بنیاد متن

زبان ساخته و پرداخته سوژه نیست؛ بلکه سوژه به فضای زبان پرتاپ می‌شود و در ساختار زبان شکل می‌گیرد و زبان الگوها و ارزش‌ها و باورهای خود را بر سوژه تحمیل می‌کند؛ از این رو، زبان سرشتی اجتماعی و مکالمه‌ای دارد. میخائیل باختین برخلاف دوسوسور که در بررسی و مطالعه خود، زبان را یک نظام ذهنی^۱ در نظر می‌گرفت، بر بُعد اجتماعی^۲ و سرشت مکالمه‌ای زبان تأکید دارد و معتقد است که زبان همیشه در

مناسبات و روابط اجتماعی موجود بین سخن‌گویان موجودیت می‌یابد. «به نظر باختین، رویکرد سوسور "انتزاعی" و به‌ظاهر "عینی" است [...] باختین می‌گوید [...] زبان همواره ارزش‌گذار است؛ همواره حامل ایدئولوژی اجتماعی است؛ زبان بی‌غرض، بی‌طرف یا عینی وجود ندارد [...] تنها جایی که چنین واژه‌ای بی‌سویه و بی‌طرف و وری ایدئولوژی می‌نماید در یک لغت‌نامه است؛ اما [...] لغت‌نامه‌ها جایی نیستند که زبان به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی در آنها حضور داشته باشد؛ زبان مکالمه‌ای است. همواره درگیر مناسبات میان سخن‌گویان خاص در موقعیت‌های اجتماعی خاص است» (آلن، ۱۳۸۵: ۱۲۷-۱۲۶)؛ از این‌رو زبان از نظر باختین ذاتاً گفت‌وگوگرانه است. «دیدگاه کلی باختین دربارهٔ زبان همانند عرصهٔ نبردی است میان نیروهای "مرکزگرا" (centripetal) یا تک‌گویانه (monologic) از یک‌سو که در تلاش‌اند یک معنای منفرد و ثابت ارائه دهند و نیروهای "مرکزگریز" (centrifugal) یا گفت‌وگوگرانه (dialogic) از سوی دیگر که معنای واحد را مورد مناقشه قرار می‌دهند و یا به معنای متکثر یا چندگانه تجزیه می‌کنند» (وبستر، ۱۳۸۲: ۶۹-۶۸).

متن (چه ادبی و چه غیرادبی) نیز در ساختار مکالمه‌بنیاد زبان شکل و انسجام می‌گیرد؛ از این‌رو متن بازنمود عینی و شفاف سوژه نیست؛ بلکه همچون زبان سرشتی مکالمه‌بنیاد و گفت‌وگویی دارد و ارزش‌ها و باورها و پیش‌گفته‌ها را با خود حمل می‌کند. گفتمان‌های گذشته و حال - خودآگاه یا ناخودآگاه - نویسنده را در صورت‌بندی اثر و در گزینش راوی، زاویهٔ دید، چگونگی توالی رخدادها، ضرباهنگ روایت، کانونی که رخدادها و شخصیت‌ها از آن عرضه می‌شوند و مکان وقوع رخدادها مقید می‌کند؛ از این‌رو در متن، گفت‌وگوها، صداها، مختلف و متنوعی را می‌توان شنید؛ برای نمونه میخائیل باختین از گفتمان‌های متنوع و خصلت چندصدایی و متکثر در متون به‌ویژه رمان سخن می‌گوید. به گمان او زبان‌ها، صداها، سبک‌های متنوع و مختلف و گونه‌های ادبی و غیرادبی در فضای گستردهٔ رمان با هم ترکیب می‌شوند:

مجموعهٔ متنوعی از انواع گفتارهای اجتماعی (و گاه حتی مجموعهٔ متنوعی از زبان‌ها) و مجموعهٔ متنوعی از صداها، فردی که هنرمندانه سازمان یافته‌اند، گفتار نویسنده، گفتارهای راویان، گونه‌هایی که در رمان گنجانده شده‌اند و گفتار شخصیت‌ها صرفاً همان

واحدهای بنیادین ترکیب نگارشی هستند که به مدد آنها دگر مفهومی^۳ می‌تواند قدم به رمان گذارد. هریک از این واحدها امکان به‌وجود آمدن کثرت صداهای اجتماعی و مجموعه متنوعی از ارتباطات و روابط متقابل آنها را (که همواره کم‌وبیش مکالمه‌ای هستند) فراهم می‌آورد (باختین، ۱۳۸۷: ۳۵۱).

رولان بارت نیز خاستگاه متن را نه یک آگاهی متحد مؤلفانه، بلکه ترکیب و تلفیق و آمیزش صداها، پژواک‌ها، نقل قول‌ها و ارجاعات و به عبارت دیگر تکثری از آواها، دیگر کلام‌ها و سخن‌ها و دیگر متن‌ها و اندیشه‌ها می‌داند که «همگی زبان‌هایی فرهنگی‌اند (و به راستی چه زبانی فرهنگی نیست؟) که از گذشته و آینده می‌آیند و در یک استریوفونی [ترکیب و هم‌جواری صداها در فضا] گسترده، سراسر قلمرو متن را از سویی به سویی دیگر می‌پیمایند» (۱۳۷۳ الف: ۶۲). متن متکثر است و تکثر آن، تابع ابهام محتوای آن نیست؛ بلکه «اساساً متکی بر بنیانی است که می‌توان آن را تکثر استریوگرافیک [در اینجا منظور اشاره به تأثیر و تأثر دال‌های فرارونده است] دال‌هایی دانست که متن را می‌بافند» (همان: ۶۱). از نظر بارت، چیزی به نام بافت ناب وجود ندارد. زبان بر انسان مسلط است؛ زبان پیشاپیش همه بافت‌ها و واقعیت‌ها را رمزگذاری می‌کند و به آنها شکل می‌دهد؛ از این رو این مؤلف خدای‌گونه نیست که به متن نظم و ثبات می‌بخشد و آن را می‌آفریند؛ بلکه متن «فضایی چندسویه» و «نوعی بافت» است که از «مجموعه متنوعی از نوشتنی‌ها» و حکایت‌ها تشکیل شده است «که از کانون فرهنگی بی‌شمار اخذ شده‌اند» و بی‌آنکه هیچ کدام اصیل باشند، با هم آمیخته و بافته شده است (۱۳۷۳ ب: ۳۸۰). به عبارت دیگر رمزگان‌ها و گفتمان‌ها هستند که صداها و آواهای متن را می‌سازند. بارت در کتاب *S/Z*، نشان می‌دهد که چگونه صداها و گفتمان‌های مختلف پراکنده در متن در قالب خوانه‌ها و رمزگان‌ها ترکیب می‌شوند و فضای متن را تولید می‌کنند.

به باور پل ریکور نیز هدف از تفسیر و تأویل متن، یافتن قصد و نیت مؤلف نیست؛ متن محل تجمع معانی و مفاهیم و صداهایی است و امکاناتی را بر روی خواننده گشوده می‌دارد که فراتر از قصد و نیت مؤلف است؛ به سخنی دیگر، «هر متن امکانات سکونت در جهان را نشان می‌دهد. برخورد میان متن و خواننده، برخوردی است میان تمام

ادعاهای متن؛ افقی که بدان راه می‌یابد؛ امکاناتی که آشکار می‌کند؛ و افقی دیگر، افق انتظارهای خواننده» (ریکور، ۱۳۸۶: ۶۴-۶۳)؛ از این رو توجه و جست‌وجوی صرف مراد مؤلف واقعی، مانع غنای متن و ارائه خوانش‌ها و قرائت‌های متعدد از متن می‌شود.

۳- شبکه‌های قدرت در آثار سعدی

قدرت مفهوم اساسی نظریه سیاست است و بسیاری از سیاست‌شناسان، روابط قدرت را هسته سیاست، و علم سیاست را علم کسب و حفظ قدرت سیاست می‌دانند (نک. عالم، ۱۳۸۲: ۹۰). اقتدار سیاسی^۴ به معنی قدرت مشروع و نهادی شده است؛ قدرتی که ضمانت اجرایی می‌یابد و از نظر قانونی می‌تواند در یک جامعه اعمال شود. اقتدار را آن قدرتی می‌توان دانست که با سلسله‌مراتب روابط مردم همراه است و کسانی را که بالای سلسله‌مراتب قرار دارند، قادر به فرمان‌پذیر کردن کسانی می‌کند که در مراتب پایین‌تر قرار دارد. به عبارتی دیگر، «حق صدور دستور، فرمان، اجازه و غیره، چه در حد ادعا باشد یا واقعی، در قلب موارد اعمال اقتدار قرار دارد» (مک کالوم، ۱۳۸۳: ۲۲۸). در این مقاله منظور از قدرت، الزاماً اقتدار یا قدرت صرفاً سیاسی نیست؛ بلکه در همان اصطلاح فوکویی به کار گرفته می‌شود که در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت. ما در ادامه ابتدا به نظریه ایران‌شهری (فره ایزدی) و ایده تبارشاهی خواهیم پرداخت که مهم‌ترین نظریه سیاسی ایرانی است و در اندیشه سعدی نیز نمود یافته است؛ سپس شبکه‌های دیگر قدرت را بررسی خواهیم کرد که سعدی بر آنها تأکید دارد.

۳-۱ نظریه ایران‌شهری قدرت

تأیید الهی و به‌طورکلی نظریه اقتدار آسمانی و الهی یکی از کهن‌ترین نظریه‌های سیاسی است. بنابر این نظریه، دولت آفریده خداوند است. خداوند دولت را مقدر و مستقر کرده است. شاه، نایب و نماینده خداست و مردم باید از او اطاعت کنند و او را حرمت گذارند. در این جهان هیچ‌کس فراتر از فرمانروا نیست. فرمان او قانون است و همه اعمال او حق است. سرپیچی از فرمان فرمانروا، مخالف با اراده الهی است؛ جنایت است؛ گناه است. در این نظریه، قدرت سیاسی پس از پادشاه به یکی از فرزندان منتقل می‌شود.

این نظریه در جغرافیای سیاسی و اجتماعی ایران به نظریه ایران‌شهری یا نظریه فرّه ایزدی و حق الهی پادشاهان معروف است (نک. طباطبایی، ۱۳۹۴: ۴۵). فرّه ایزدی را معمولاً مبنای حقانیت و مشروعیت پادشاهان ایران باستان دانسته‌اند. پس از ورود اسلام و فروپاشی نظام ایران‌شهری ساسانیان و هجوم مغولان به ایران و سرزمین‌های اسلامی تا عصر سعدی، دو نظریه دیگر در اندیشه سیاسی یا نظام گفتار سیاسی در میان نظریه پردازان سیاسی و سیاست‌نویسان در کنار نظریه ایران‌شهری مطرح شد: نخست نظریه خلیفه‌گری بود؛ در این نظام، گفتار سیاسی مبتنی بر کتاب و سنت و نیز مباحثی بود که با رحلت پیامبر اسلام دربارهٔ جانشینی او درگرفته بود. خلفای بغداد پس از سقوط امویان بر این مبنای سیاسی حکمرانی می‌کردند. در ایران نیز پس از فروپاشی ساسانیان و حکومت‌های نیمه‌مستقل ایرانی، حکومت‌های غزنویان و سلجوقیان و خوارزمشاهیان نیز تحت لوای خلیفهٔ بغداد بودند و مشروعیت سیاسی خود را از خلفای بغداد دریافت می‌کردند. رویکرد دوم، نظریه سیاسی یونان باستان بود که به‌ویژه در حوزهٔ نظری، اهل نظر به آن توجه داشته‌اند. در سدهٔ دوم به‌تدریج مجموعه‌ای از نوشته‌های یونانی از جمله رساله‌هایی از افلاطون و ارسطو دربارهٔ اخلاق و سیاست به زبان عربی ترجمه شد. در ایران، ابونصر فارابی را می‌توان نخستین فیلسوف اسلامی دانست که توجه ویژه‌ای به جنبه‌های اخلاقی و سیاسی یونان باستان به‌ویژه آثار افلاطون داشت و اندیشیدن سیاسی به‌شیوهٔ یونان باستان را در ایران آغاز کرد و به بسط فلسفهٔ سیاسی یونانی در دورهٔ اسلامی همّت گمارد؛ اما در امتداد این دو رویکرد به خاستگاه قدرت، منابع سیاسی ایران‌شهری پس از سقوط ساسانیان از طریق حوزهٔ ادبی و نیز تاریخ‌نگاری با تکوین زبان فارسی دری از عصر باستان به دورهٔ اسلامی انتقال یافت. خداینامه‌ها، آیین‌نامه‌ها و رساله‌هایی را که دربارهٔ تاریخ‌نویسی نگاشته شده‌اند، باید بخش مهمی از این جریان به شمار آورد. سیاست‌نامه‌نگاری و کتاب‌های نصیحه/الملوک نیز از منابع مهمی بودند که نظریهٔ ایران‌شهری را از دورهٔ باستان به دورهٔ اسلامی انتقال می‌دادند. درواقع سیاست‌نامه‌نویسی را باید مهم‌ترین صورت اندیشیدن سیاسی در این دوره دانست. آبخور سیاست‌نامه‌های دورهٔ اسلامی اندرنامه‌های دورهٔ ساسانی است (نک. طباطبایی،

۱۳۹۴: ۴۵ و ۴۸ و ۱۴۶ و ۱۸۷). سیاستنامه‌ها که تنها خاستگاه بخشی از اندیشه سیاسی ایرانی است، به‌ویژه از مجرای کتاب‌های ادبی و محتوایات آنها مانند سیاستنامه خواجه نظام‌الملک و کلیله و دمنه، در شکل‌گیری ذهنیت سیاسی ایرانیان نقشی ایفا کرده است. اندیشه‌های سیاسی سعدی را از یک منظر کلی، در راستای همین جریان و تداوم بخش اندیشه‌های ایران‌شهری می‌توان دانست. در ادامه به نظریه ایران‌شهری و تبارشاهی در کلام سعدی پرداخته می‌شود.

۳-۱- تأیید الهی و آسمانی قدرت

با هجوم مغول و مرگ خلیفه بغداد، طومار نظام خلیفه‌گری نیز درهم پیچیده شد و سرزمین‌های اسلامی و به‌ویژه ایران در این دوره فترت با فقدان نظریه سیاسی روبه‌رو شد. در این دوره است که سعدی اندیشه سیاسی خود را در آثار متعدد مطرح می‌کند و عقاید سیاسی خود را فراروی اهل سیاست و دولت‌مردان سیاسی قرار می‌دهد. بخش‌هایی از گلستان و بوستان و به‌ویژه مجموعه نصیحه‌الملوک سعدی در واقع عملاً نوعی سیاست‌نامه‌نگاری و سیاست‌اندیشی است؛ از این رو می‌توان گفت سعدی که وامدار سیاست‌نامه‌نگاری و تفکر ایران‌شهری است، می‌کوشد در دوره‌ای که عصر خلیفه‌گری به پایان رسیده است، بار دیگر اندیشه ایران‌شهری قدرت را احیا کند. در نظام سیاسی خلیفه‌گری، خلیفه جانشین پیامبر است و مشروعیت خلیفگی را از پیامبر به دست می‌آورد؛ اما همانطور که گفتیم پادشاه برگزیده خداوند است نه خلیفه؛ در واقع او جانشین پیامبر خدا یا امامی است که با بیعت مردم برگزیده شده است تا متکفل اجرای احکام شریعت باشد. در اعتقاد سعدی نیز نظام پادشاهی، سلطه خدا بر زمین است. شاه به باور سعدی کسی است که اقتدار و قدرت اعمال سیاسی بی‌واسطه از خداوند به او واگذار و اعطا شده است. سعدی در حکایتی از محمود غزنوی به این اصل اساسی اشاره می‌کند:

«آورده‌اند که سلطان محمود سبکتکین رحمه‌الله‌علیه همین که شب درآمدی جامه شاهی به در کردی و خرقة درویشی درپوشیدی و به درگاه حق سر بر زمین نهادی و گفتی یا رب العزة ملک ملک توست و بنده بنده تو، به زور بازو و زخم تیغ من حاصل نیامده است، تو بخشیده‌ای و هم تو قوت و نصرت بخش که بخشاینده‌ای» (سعدی، ۱۳۶۹: ۸۷۲).

حکومت های نیمه مستقل ایرانی و غزنویان و سلجوقیان پس از سقوط ساسانیان، مشروعیت و اقتدار سیاسی خود را از خلفای بنی عباس دریافت می کردند؛ اما سعدی بدون اشاره به این اصل مهم سیاسی در این حکایت به الهی بودن اقتدار سیاسی اشاره دارد. آسمانی و الهی بودن اقتدار سیاسی همان اصلی است که در اندیشه سیاسی ایران شهری مطرح است. از این نظر، سعدی را می توان در ارائه سیاست ایران شهری، دنباله رو نظریه پردازانی مانند ابن مقفع، خواجه نظام الملک طوسی و اسکندر بن قابوس و شمشیر دانست.

۳-۱-۲ قدرت نیایی و تبارشاهی

تبارشاهی یکی از خاستگاه های قدرت در نظریه های سیاسی شمرده می شود. در این رویکرد، پادشاهی و اقتدار سیاسی امری موروثی است و از پدر به پسر منتقل می شود. در نظریه ایران شهری، ایده تبارشاهی، در واقع مکمل نظریه فره ایزدی است و دومین شرط کسب قدرت در این رویکرد «اصل و نسب» پادشاهی است. در این تلقی، کسی می تواند قدرت سیاسی را احراز کند که از نژاد شاهان باشد. این نظریه در آثار ادبی فارسی و از جمله در سراسر شاهنامه فردوسی و در اشعار شاعرانی مانند عنصری، فرخی، منوچهری و... موج می زند، فردوسی درباره ویژگی «پادشاه کامل» می گوید:

اگر پادشاهی بود در گهر	بباید که نیکی کند تاجور...
هنر با نژاد است و با گوهر است	سه چیز است و هر سه به بند اندر است...
گهر آن که از فرّ یزدان بود	نیازد به بد دست و بد نشنود
هنر گر بیاموزی از هر کسی	بکوشی و پیچی ز رنجش بسی
از این هر سه گوهر بود مایه دار	که زیبا بود خلعت کردگار

(فردوسی، ۱۳۸۹، دفتر سوم: ۳)

تبارشاهی اساساً در جوامعی شکل می گیرد که خاندان های بزرگ قدرت اداره امور را به دست می گیرند. جامعه ایرانی از زمان باستانی جامعه دودمانی بوده است و معمولاً مقتدرترین خاندان، قدرت سیاسی را در انحصار خود قرار می داده و این قدرت از یک عضو به عضو جوان تر همان خاندان منتقل می شده است. در عصر سعدی نیز اتابکان فارس یا سلغریان از مقتدرترین خاندان جنوب ایران شمرده می شدند. اتابکان فارس

گروهی از تُرکمانان بودند که از نیمهٔ قرن ششم هجری در زمان ضعف دولت سلجوقیان، قدرت را در فارس به دست گرفتند. ابوبکر بن سعد یکی از شاهان مقتدر این خاندان بود. معروف است که به تدبیر ابوبکر سعد در حملهٔ چنگیز، شیراز از ویرانی و کشتار در امان ماند. سعدی که «پروردهٔ نعمت این خاندان» است، تخلص خود را از نام پسر وی، سعد بن ابوبکر می‌گیرد و دیباچهٔ گلستان را نیز به نامش می‌کند. سعدی نام و کام خود را مدیون اتابک محمد و خاندان او می‌بیند؛ شاه و خاندانی که نه تنها سعدی، بلکه سرزمین فارس، امنیت خود را از تدابیر آنان به دست آورد و شاعران و دانشوران و بزرگان عصر در پناه آنان آسایش یافتند و همین بیانگر اقتداری است که خاندان ایرانی و نیز ایدهٔ تبارشاهی در نزد ایرانیان از جمله افصح‌المتکلمین دارد. شیخ اجل نیز ادای دین می‌کند و در جای‌جای آثار خود به ستایش این تبار از جمله «اتابک محمد» می‌پردازد و هم به خاستگاه الهی بودن و برگزیده شدن از جانب خدا (فرّه ایزدی) آنها و هم به موروثی بودن قدرت در این دودمان تأکید می‌کند؛ نیز اشاره دارد که این دودمان از «پدر بر پدر و جد بر جد» نامور و عهده‌دار امر الهی و پادشاه بوده‌اند:

مغیث زمان ناصر اهل ایمان	گزین احد یاور دین احمد
خداوند فرمان ملک سلیمان	شهنشاه عادل اتابک محمد
ز سعد ابوبکر تا سعد زنگی	پدر بر پدر نامور جد بر جد
سر بندگی بر زمینش نهاده	خداوندگاران دریا و سرحد

(سعدی، ۱۳۶۹: ۷۱۳)

سعدی در ابیات دیگر نیز اعتقاد به موروثی بودن خاستگاه قدرت سیاسی را بیان می‌کند:

وارث ملک عجم اتابک اعظم	سعد ابوبکر سعد زنگی مودود
به دور دولت سلجوقشاه سلغرشاه	خدايگان معظم اتابک اعظم

(همان: ۷۱۸)

از آن جمله است ابیات زیر که در تهنیت اتابک مظفرالدین سلجوقشاه ابن سلغر به پادشاهی سروده شده است:

سر ملوک زمان پادشاه روی زمین خلیفه پدر و عم به اتفاق اعم
زمین پارس دگر فر آسمان دارد به ماه طلعت شاه و ستارگان چشم
(همان: ۷۴۵)

البته اشاره به موروثی بودن قدرت به این معنی نیست که سعدی این عقیده را تبلیغ می‌کند؛ بلکه همانگونه که گفتیم به‌طور سنتی خاندان شاهان و وابستگان شاهی در جغرافیایی سیاسی و طبیعی ایران یکی از مقتدرترین مراکز قدرت شمرده می‌شدند و از آنجا که در طول تاریخ اغلب، قدرت در سلسله یک خاندان دست‌به‌دست می‌شده است، باید همانند یکی از نهادهایی به آن توجه شود که قدرت در آن تجمع داشته است.

۲-۳ خاستگاه‌های دیگر قدرت در آثار سعدی

قدرت امری ایستا و راکد نیست که در یک نهاد یا جایگاه و فرد خاصی متمرکز باشد؛ بلکه در همه عناصر جامعه جریان دارد. میشل فوکو، تلقی هر می قدرت را نمی‌پذیرد و رویکرد هابزی، قدرت را دگرگون می‌کند. همانگونه که می‌دانیم توماس هابز خاستگاه سنتی قدرت را دگرگون می‌کند و نگرشی جدید به مفهوم قدرت سیاسی با دیدگاه‌های او آغاز می‌شود. منشأ قدرت به باور هابز به‌تمامی ساخته و پرداخته تدبیر انسانی است تا اینکه برآمده از مشیت‌الهی اشد؛ اما در برداشت او، قدرت از بالا بر افراد جامعه اعمال می‌شود و پیکره قدرت سیاسی در قالب لویاتانی غول‌آسا ظاهر می‌شود که اراده منفصل از اتباع دارد و خود، منشأ هرگونه حق و تکلیف و یگانه منبع قانون است و حدی بر آن جاری نیست (نک. نظری، ۱۳۸۴: ۲۱-۲۰)؛ اما به باور فوکو برخلاف هابز قدرت فقط معلول گفتمانی یا شخصی نیست. قدرت در جایی متمرکز نمی‌شود؛ در دست کسی قرار نمی‌گیرد و نمی‌توان آن را همانند کالا یا بخشی از دارایی تصاحب کرد. افراد، مالک یا کارگزار قدرت نیستند؛ حتی دولت سیاسی نیز همه قدرت یک جامعه را در اختیار ندارد. «در نگرش فوکویی، نه در اشکال رسمی و نهادینه آن، بلکه در نقاط انتهایی اعمال آن، یعنی در انسانی و جایی که قدرت سرشت قانونی کمتر دارد، مورد توجه قرار می‌گیرد» (نظری، ۱۳۹۱: ۲۹۴). سطح روابط قدرت در همه عناصر جامعه جاری است و از هر جایی نشأت می‌گیرد و از پایین به بالا می‌جوشد. شبکه‌ای است که

همه در آن گرفتارند. فوکو قدرت را تنها نهاد یا ساختار نمی‌داند؛ بلکه قدرت را به صورت «وضعیت پیچیده استراتژیک و چندگانگی روابط نیرویی» مفهوم‌پردازی می‌کند. قدرت ثروت یا مایملک فرد یا گروه یا طبقه خاصی نیست؛ بلکه در پیکره اجتماعی به گردش درمی‌آید و به صورت یک زنجیره عمل می‌کند؛ شبکه‌ای است که همگان درگیر آن‌اند؛ فرد هم محصول و نتیجه قدرت و هم از عناصر پیکربندی قدرت است. «به نظر فوکو، حوزه گفتمانی که در آن، نظریه‌پردازی رسمی و آکادمیک در مورد قدرت شکل می‌گیرد، ریشه در مفهوم حاکمیت دارد. در این چهارچوب، حاکمیت اشاره به سوژه خالقی است که اراده‌اش قدرت است؛... برای مقابله با سوژه خالق (که در تاریخ غرب از پادشاه به دولت متحول شده) فوکو بحث هابز را واژگون می‌سازد» (کلک، ۱۳۸۳: ۲۶۹). به گمان فوکو، در هر جامعه‌ای روابط قدرتی وجود دارد که پیکره اجتماعی را تأسیس و در رگ و ریشه آن نفوذ می‌کند.

با مطالعه آثار سعدی به ظاهر می‌بینیم که او تلقی هر می‌نظریه ایران‌شهری و نیایی قدرت را پذیرفته است؛ اما صداهای دیگری در کلام سعدی می‌شنویم که هریک واجد قدرت هستند و در شبکه و روابط جریان قدرت حضور دارند و نقش ایفا می‌کنند. به عبارت دیگر، سعدی در کلام خود باورها و ارزش‌های نهادهایی مانند دین و عالمان دینی، مراکز علمی و فکری، نخبگان فکری و رعیت و نظامیان را انعکاس می‌دهد که از مهم‌ترین دارندگان و مراکز تجمع قدرت هستند که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

۳-۲-۱ دین و شریعت

در نظریه ایران‌شهری و فره‌ایزدی از خاستگاه الهی بودن قدرت سخن گفتیم؛ از این رو قدرت به شدت با دین و مذهب پیوند خورده است. سعدی شرط اساسی امارت و پادشاهی را دینداری و سر تعظیم فرود آوردن در برابر شریعت می‌داند:

«هر آن که نفسش سر طاعت بر فرمان شریعت نهد فرماندهی را نشاید و دولت بر او نیاید» (همان: ۸۸۰).

دین با زندگی بشر درآمیخته است و حضوری آشکار در زندگی انسان از آغاز تولد تا واپسین لحظات زندگی و حتی بعد از مرگ دارد. تعبد و سرسپردگی در برابر دین و

فداکاری و از خودگذشتگی برای حفظ باورهای آن، یکی از آرمانی‌ترین ارزش‌هایی است که در جامعه انسانی دیده می‌شود. آموزه‌ها و باورهای دینی در روح و جان مؤمن نفوذ می‌کند و مؤمن را مقید می‌کند تا حافظ و پاسدار آن در سخت‌ترین شرایط روحی و جسمی باشد. تصور جامعه بدون مناسک دینی و آداب و رسوم شرعی شاید محال باشد. «دین بستگی نیرومندی با یکایک وجوه فرهنگی - و نیز سیاسی و اقتصادی - دارد؛ بر آنها تأثیر می‌گذارد و از آنها متأثر می‌شود. هنرها، آداب و رسوم، ادبیات، اخلاق، زبان، دانش‌ها، مفاهیم، ارزش‌ها، آیین‌ها و سازمان‌های دینی در امتداد هستی بشر متمدن با دین مرتبط بوده‌اند و هنوز نیز هستند و خواهند بود؛ تأثیر و تأثر آنهاست که حیات و پویایی جامعه را می‌سازد؛ همین ارتباط را در مورد نهادها و جهت‌گیرهای اقتصادی و سیاسی نیز می‌توان گفت» (جلالی مقدم، ۱۳۸۶: ۱۱).

دین یک قدرت یکپارچه‌کننده است و «سیاست» نیز از دیرباز در زندگی ایرانیان حضور داشته است؛ به طوری که این نظریه در ایران مطرح است که پیوند ذاتی بین اسلام (به‌عنوان یک برنامه جامع برای تنظیم زندگی انسانی) و سیاست وجود دارد؛ گویا سیاست ابزار لازمی است که در خدمت همه‌جانبه احکام دینی و تحقق آرمان‌های مذهبی قرار دارد. چهار رکن یعنی نماز، روزه، زکات و حج، از پنج رکن دین اسلام و نیز احکامی نظیر امر معروف و نهی از منکر و دفاع از «دارالاسلام» مستقیماً با سیاست ارتباط دارند. «اگر... جان و جوهر سیاست همانا تلاش در پی کسب قدرت باشد، باز هم به‌سختی می‌توان جهان‌بینی سیاسی تری از اسلام پیدا کرد. اسلام که همواره طبیعت انسانی را بر وفق نیازهای جسمی و روحی‌اش می‌شناسد، هرگز به صرف شرح و بیان آرمان‌هایش راضی نیست؛ بلکه مدام درصدد وسائلی برای جامعه عمل‌پوشاندان به آنهاست. قدرت یک وسیله اساسی برای نیل به این هدف است (نک. رضا، ۱۳۸۹: ۱۹-۱۸).

بدین ترتیب می‌توان گفت، دین به‌عنوان یک پدیده اجتماعی، از عوامل عینی شکل‌گیری یک نظام سیاسی و یکی از مهم‌ترین گره‌گاه‌هایی است که توده‌های پراکنده انسانی را علی‌رغم تفاوت‌های زبانی، نژادی، تاریخی، جغرافیایی و طبقاتی به هم پیوند می‌زند. به باور سعدی، کشورداری بدون دین ممکن نیست و کشور بدون دین پایدار نخواهد ماند:

نخواهی که ملک برآید بهم غم ملک و دین هر دو باید بهم
(سعدی، ۱۳۶۹: ۲۴۶)

دین یکی از مهم‌ترین بنیان‌های جامعه ایرانی است؛ بنابراین پادشاه دیندار و دین‌پرور با «بازو» و قدرت دین بر دیگران پیشی می‌گیرند و اهداف و برنامه‌های کشورداری خود را پیش می‌برند:

جهانبان دین‌پرور دادگر نیامد چو بوبکر بعد از عمر...
چنین پادشاهان که دین‌پرورند به بازوی دین، گوی دولت برند
از آنان نیبم در این عهد کس وگر هست بوبکر سعد است و بس
(همان: ۲۲۰)

سعدی در سراسر آثار خود امیر را به دینداری و دین‌پروری و حفاظت از رش‌ها و احکام دینی دعوت و تشویق می‌کند:

«عهده ملک‌داری کاری عظیم است بیدار و هشیار باید بود و به دل همه‌وقتی با خدای تبارک و تعالی در مناجات تا بر دست و زبان و قلم و قدم وی آن رود که صلاح ملک و دین و رضای رب العالمین در آن باشد» (همان: ۸۷۵).

از این رو کسی به باور سعدی می‌تواند متصدی وزارت باشد که مراقب دینداری پادشاه باشد:

«وزارت پادشاهان را کسی شاید که شفقت بر دین پادشاه از آن بیشتر دارد که بر مال او و حیف سلطان بر رعیت روا ندارد» (همان: ۸۷۳).

البته دین ابزاری برای کسب منافع مادی نیست؛ سعدی امیر را بر حذر می‌دارد که از راه دین ارتزاق کند و از قدرت دین همانند ابزاری برای کسب مادیات بهره گیرد:

نه پرهیزگار و نه دانشورند همین بس که دنیا به دین می‌خورند
(همان: ۳۱۰)

به باور سعدی دین بر جاه و مال برتری دارد:

هنر باید و فضل و دین و کمال که گاه آید و گه رود جاه و مال
(همان: ۳۴۰)

از این رو شاهان را به دین‌ورزی و دینداری و پرهیز از دین‌فروشی دعوت می‌کند:

مکن جان من، تخم دین ورز و داد مده خرمن نیکنمایی به باد
(همان: ۳۹۰)

دنیا به دین خریدنت از بی بصارتیست ای بدمعاملت به همه هیچ می‌خری
بفروخته دین به دنیسی از بیخبری یوسف که به ده درم فروشی چه خری؟
(همان: ۷۵۳)

مکن تکیه بر ملک و جاه و حشم که پیش از تو بوده ست و بعد از تو هم
خداوند دولت غم دین خورد که دنیا به هر حال می‌بگذرد
(همان: ۲۴۶)

۳-۲-۲ عالمان دینی

در تاریخ سیاسی ایران پیوند تنگاتنگی میان مراکز قدرت سیاسی و عالمان دین بوده است. پیوند تنگاتنگ دین و قدرت سیاست سبب شده است که عالمان دینی و مذهبی مقتدرترین طبقه اجتماعی را در ایران شکل دهند و طبقه روحانیون در کنار حاکمان سیاسی، از زمان پیدایش مقتدرترین طبقه اجتماعی در تاریخ سیاسی ایران شمرده شوند. ساسانیان از ابتدای حکومت با روحانیان زردشتی متحد شدند و این رابطه محبت‌آمیز در میان دین و دولت تا آخر عهد آنان استحکام داشت (نک. کریستن سن، ۱۳۸۹: ۱۸۹-۱۵۱). در سکه‌های دوره ساسانی بر یک روی سکه عکس یا نقش پادشاه و بر روی دیگر آن، آتشکده زرتشتی را می‌بینیم؛ این نقش‌ها در واقع نماد دین هستند و رابطه دین و دولت را حکایت می‌کنند. بر این اساس، عالمان دینی واجد بیشترین قدرت در عصر باستان بودند؛ به طوری که حتی «موبد موبدان غیر از آنچه درباره مسائل دینی و هدایت معنوی تعلیمات لازم را معمول می‌داشتند، عزل و نصب پادشاه را نیز در دست داشته و چنانچه پادشاهی طبق تعالیم روحانی اعظم، رفتار نمی‌کرد، نالایق به شمار می‌رفت و به وسیله موبدان عزل می‌شد. انتخاب پادشاه، مخصوص عالی‌ترین نمایندگان طبقات روحانی و سپاهیان و دبیران بود و در صورت اختلاف میان آنان منحصر به موبد موبدان می‌شد» (عفیفی، ۱۳۸۳: ۶۲۴-۶۲۳).

یکی از منابع قدرت در ایران و جهان اسلام نیز عالمان دینی، فقیهان و متولیان شریعت بودند. اساساً در مشاغلی مانند «محتسب» دو وجه سیاسی و دینی به هم پیوند خورده‌اند. همانطور که دیدیم نظام خلیفه‌گری اقتدار سیاسی و مشروعیت خود را از دین و سنت و کتاب دینی به دست می‌آورد؛ از این رو پس از سقوط ساسانیان اغلب حکومت‌های سیاسی از جمله غزنویان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان که در ایران قدرت می‌رسند، مشروعیت سیاسی خود را از خلفای بغداد دریافت می‌کردند که خود را جانشین پیامبر (ص) می‌دانستند.

در این گفتمان فکری و سیاسی، امر سیاسی بدون ارجاع و کسب مشروعیت در جامعه ایرانی ممکن نبود و سعدی به قدرت این طبقه اجتماعی عالمان دینی کاملاً آگاه بود. بر این اساس، سعدی پادشاه را به احترام گذاشتن به علمای دینی و به‌کارگیری آرای آنها در کشورداری دعوت می‌کند:

«علما و ائمه دین را عزت دارد و حرمت، و زیردست همگان نشانند و به استصواب رأی ایشان حکم راند تا سلطنت مطیع شریعت باشد نه شریعت مطیع سلطنت» (سعدی، ۱۳۶۹: ۸۷۲).

این احترام و مصاحبت و ارتباط با عالمان دینی موجب می‌شود که پادشاه کشور را مطابق معیارها و موازین دین و شریعت هدایت و پیروی کند. از سوی دیگر به‌کارگیری خیرخواهی و نظر علما و صلحای دین در امور جاری مملکت، موجب گمراهی و ضلالت است؛ زیرا به باور سعدی آن کسانی که «سر به گفتار نصیحت‌کنان فرونیاوردند و قول علما و صلحا گوش نکردند و فرمان خدا و رسول نبردند پاداش این معامله چه دیدند و این عمل با ایشان چه کرد؟ فأنسیهم انفسهم والفعل ینسب الی السبب بقوله تعالی و ذلکم ظنکم الذی ظننتم بربکم فاردیکم فاصبحتم من الخاسرین. از حکم این فعل ناخوب چشم بصیرت ایشان فرودوخت تا ترتیب و ترکیب وجود خود فراموش کردند و در ظلمات حیرت بماندند و راه به سر این آیت نبردند» (همان: ۹۰۱).

۳-۲-۳ مردم و رعیت

همانگونه که گفتیم به باور فوکو قدرت در انحصار طبقه حاکم نیست؛ بلکه «نقش مسقیماً مولدی ایفا می‌کند و... چندجهته است و هم از بالا به پایین و هم از پایین به بالا

عمل می‌کند... قدرت هم بر طبقه مسلط و هم بر طبقه تحت سلطه اعمال می‌شود» (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۳۱۳-۳۱۲)، از این رو می‌توان گفت طبقات فروست و عموم مردم دارای بزرگ‌ترین قدرت هستند.

در سیاست سیاسی ایران شهری، پادشاه در کانون دگرگونی‌های جهان قرار داشت و دگرگونی‌های جهان تابعی از دگرگونی سرشت شاهی بود؛ اما در سخن سعدی، الزاماً پادشاه و امیر، عنصر کانونی قدرت نیست؛ بلکه این مردم هستند که در کانون دگرگونی قرار می‌گیرند و با دگرگونی سرشت و درون حتی یکی از آحاد جامعه و آه یکی از اعضای ستم‌دیده جامعه ممکن است اساس و پایه‌های اقتدار یک سلسله پادشاهی فروریزد و از هم بپاشد. اصل اساسی قدرت به باور سعدی، رعیت و مردم هستند. نگاه سعدی به مردم در واقع نظریه سیاسی او را آشکار می‌کند؛ تمام آرای سیاسی سعدی را باید در جهت‌گیری او به مردم دانست و درک کرد. به باور سعدی رعیت و آحاد جامعه پایه یک نظام سیاسی هستند. منابع اقتصادی، فکری و نظامی یک نظام سیاسی را مردم تأمین می‌کنند. نظامی که بر مردم تکیه می‌کند و آرا و خواسته‌های آنان را در راهبرد و هدایت کشور لحاظ می‌کند، نظامی مقتدر و پایدار است. نظام سیاسی بدون خشنودی و رضایت مردم و رعیت، مشروعیت خود از دست می‌دهد. به عبارت دیگر، پادشاهی بدون رضایت و خواسته مردم ناپایدار و بدون اعتبار است و به زودی از هم می‌پاشد:

برو پاس درویش محتاج دار که شاه از رعیت بود تاجدار

رعیت چو بیخند و سلطان درخت درخت، ای پسر باشد از بیخ سخت

(همان: ۲۱۱)

سعدی در حکایتی از گلستان، داستان پادشاهی فریدون و سقوط ضحاک را به میان می‌آورد. او در این حکایت مشروعیت یافتن فریدون را نه فره ایزدی یا «گنج و ملک و حشم»، بلکه اقبال مردم می‌داند. همانگونه که سبب فروپاشی و سقوط ضحاک را نیز پشت‌کردن رعیت و مردم بدو می‌بیند:

«باری به مجلس او در کتاب شاهنامه همی خواندند در زوال مملکت ضحاک و عهد

فریدون. وزیر ملک را پرسید: "هیچ توان دانستن که فریدون که گنج و ملک و حشم

نداشت چگونه برو مملکت مقرر شد؟" گفت: "آنچنان که شنیدی خلقی برو به تعصب گرد آمدند و تقویت کردند و پادشاهی یافت." گفت: "ای ملک، چو گرد آمدن خلقی موجب پادشاهیست، تو مر خلق را پریشان برای چه می کنی؟ مگر سر پادشاهی کردن نداری؟" (همان: ۴۳-۴۴).

از این رو سراسر کلام و سخن سعدی، تشویق و ترغیب شهریاران به رعایت حقوق مردم و احترام به خواسته‌های آنها و رحمت و کرم نسبت به آنهاست:
به احسانی آسوده کردن دلی به از الف رکعت به هر منزلی
(همان: ۲۶۰)

۳-۲-۴ علم و دانش

علم و دانش تجمع قدرت است و همواره پیوند تنگانگی میان قدرت و دانش بوده و سازوکارهای قدرت همیشه با معرفت و دانش پیوند خورده است. هدایت جامعه بدون رام کردن دانش و معرفت ممکن نخواهد بود. اساساً اعمال قدرت موجب گردش دستگاه معرفت می‌شود؛ یعنی قرارگاه‌هایی خلق می‌کند که معرفت در آنها شکل می‌گیرد. از نظر فوکو، معرفت ناب و غیرانتفاعی وجود ندارد. معرفت امری نسبی و وابسته به متن و زمینه تاریخی - اجتماعی آن است. معرفت و قدرت به صورت دوطرفه و تفکیک‌ناپذیر به یکدیگر وابسته‌اند و پیوندی گسست‌ناپذیر با یکدیگر دارند. هر جا که قدرت به کار بسته شود، جایی برای تولید معرفت نیز خواهد بود (نک. اسمارت، ۱۳۸۵: ۸۳ و نوابخش و کریمی، ۱۳۸۸: ۵۹). توصیه و تشویق به خردگرایی و خردمندی و دانش‌اندوزی یکی از محوری‌ترین مضامین در ادبیات فکری و سیاسی ایرانی است. بیت زیر از ناصر خسرو زبازد عام و خاص است و بر اقتدار علم و دانش تأکید دارد:

درخت تو گر بار دانش بگیرد به زیر آوری چرخ نیلوفری را
سعدی محمد بن سعد بن ابوبکر ممدوحان خود را به کاربرد تدبیر و دانش می‌ستاید:
به دولت جوان و به تدبیر پیر به دانش بزرگ و به همت بلند
(همان: ۲۰۸)

بی‌بهرگی از منفعت علم و دانش موجب گمراهی است و سعدی علم و معرفت را میراث پیامبران می‌داند:

«پدر گفت ای پسر به مجرد خیال باطل نشاید روی از تربیت ناصحان بگردانیدن و علما را به ضلالت منسوب کردن و در طلب عالم معصوم از فواید علم محروم ماندن همچو نابینایی که شبی در وحل افتاده بود.

«گفت: ای برادر! شکر نعمت باری عزّ اسمه همچنان افزون تر است بر من که میراث پیغمبران یافتیم یعنی علم و تو را میراث فرعون و هامان رسید یعنی ملک مصر» (همان: ۹۲). احترام به علم و دانش و ارزش‌های فکری، موجب پیدایی نخبه‌سالاری در یک جامعه می‌شود؛ جامعه‌ای که در آن، میراث فکری و علمی معتبر است و صاحبان اندیشه و خرد در آن، ارزشمند شمرده می‌شود. ارزش و قدرت علم و دانش در شکوفایی یک جامعه موجب شده است که افسح المتکلمین مخاطب خود را به احترام به اهل خرد و پیران آن جامعه تشویق کند.

۳-۲-۵ نخبگان فکری و اندیشه

به اعتقاد سی رایت میلز «در همه دوره‌های تاریخ بشر و نزد همه ملت‌ها، یک اقلیت خلاق، یک طبقه حاکمه و نخبه قدر قدرت، همه حوادث تاریخ را شکل می‌دهند» (میلز، ۱۳۸۸: ۵۴). ما چه نظریه میلز را بپذیریم یا آن را رد کنیم، به هر حال نمی‌توانیم از توانایی و ظرفیت‌های فکری نخبگان یک جامعه غافل باشیم. خردمندان، اندیشمندان، نخبگان علمی، سرمایه‌های فکری یک جامعه هستند؛ بقا و تداوم و پیشرفت علمی و فکری جامعه بدون خردمندان، اندیشمندان و نخبگان فکری ناممکن است. اغلب سیاست نامه‌نویسان چه در یونان باستان و چه در ایران باستان و چه پس از اسلام، در آثار خود به اهمیت و نقش خردمندان در اداره کشور و حکومت‌داری پرداخته‌اند. در نظریه سیاسی افلاطون، مثالی و آرمانی‌ترین نوع نظام سیاسی، حکومت فیلسوف‌شاهی است؛ یعنی اینکه در آن جامعه نخبگان و خردمندان، زمام و رهبری را عهده‌دار شوند و جامعه را هدایت کنند. هم‌نشینی و هم‌اندیشی با خردمندان و نخبگان در نظام سیاسی ایران‌شهری نیز یکی از وظایف مهم حاکم سیاسی شمرده شده است. خواجه نظام‌الملک در سیاستنامه امیر را به مصاحبت و مجالست با پیران، دانایان و جهان‌دیدگان دعوت می‌کند و ترغیب می‌کند که «با پیران و هواخواهان مشورت کند تا هرکسی را در آن معنی آنچه فراز آید بگوید و آنچه رای پادشاه دیده باشد، با گفتار هریکی مقابله کند» (۱۳۹۰: ۱۳۹). شیخ

اجلّ که خود از نخبگان و جهاندیدگان عصر است و بیش از سی سال از زندگی خود را در سفر گذرانده و گرم و سرد روزگار را چشیده است، از قدرت و توانایی خردمندان و عقلای جامعه کاملاً آگاه است و از تدابیر آنان در هدایت و رتق و فتق امور واقف است؛ نیز حاکمان جامعه را به هم‌نشینی و مراوده با خردمندان و عاقلان و جهاندیدگان و کارآزمودگان دعوت می‌کند. به گمان سعدی، زیبایی و کمال و ارزش و اعتبار یک جامعه به نخبگان و صاحبان خرد آن جامعه است:

«ملک از خردمندان جمال گیرد و دین از پرهیزگاران کمال یابد. پادشاهان به صحبت خردمندان از آن محتاج‌ترند که خردمندان به قربت پادشاهان» (همان: ۱۷۲).
و در جایی دیگر می‌گوید:

«جلس خدمت پادشاهان کسانی سزاوار باشند عاقل، خو بروی، پاکدامن، بزرگ‌زاده، نیکنام، نیک‌سرانجام، جهان‌دیده، کارآزموده، تا هرچه از او در وجود آید پسندیده کند» (همان: ۸۷۳).

و پادشاه را به شایسته‌سالاری و به‌کارگیری قدرت تجربه‌انسان‌های شایسته در امور کشور دعوت می‌کند:

«تفویض کارهای بزرگ به مردم ناآزموده نکند که پشیمانی آرد» (همان: ۸۷۵).
یا:

پندی اگر بشنوی ای پادشاه در همه عالم به از این پند نیست
جز به خردمند مفرما عمل گر چه عمل کار خردمند نیست
(همان: ۱۷۲)

نیز شور و مشورت در امور فرامی‌خواند:
«هرچه در مصالح مملکت در خاطرش آید، به عمل در نیورد. نخست اندیشه کند، پس مشورت، پس چون غالب ظنّش صواب نماید، ابتدا کند به نام خدای و توکل بر وی فاذا عزم فتوکل علی الله» (همان: ۸۷۵).

زیرا به باور سعدی «روی از تربیت ناصحان بگردانیدن و علما را به ضلالت منسوب کردن و در طلب عالم معصوم از فواید علم محروم‌ماندن، همچو نابینایی که شبی در وحل افتاده» باشد (همان: ۹۳).

۶-۲-۳ نظامیان

هیچ جامعه‌ای تنها با مشروعیت سیاسی یا کارایی اداری و فکری نمی‌تواند شکل گیرد و به حیات خود ادامه دهد. هر نظامی برای ایجاد نظم عمومی و نهادینه کردن آرمان‌ها و برنامه‌های خرد و کلان و دفاع از ارزش‌ها و باورها و مرزهای خود، ناگزیر از بهره‌گیری قدرت نظامی است؛ از این‌رو از دیرباز حتی از عصر باستان، نظامیان و سازمان‌های وابسته به آنها، از قدرت فراوانی برخوردار بودند و یکی از طبقات برتر و مؤثر در جامعه شمرده می‌شدند. گارد «جاودانان» در تاریخ سیاسی ایران در عصر هخامنشیان معروف است. جاودانان سپاه منظم و ثابتی متشکل از ده هزار نفر بودند که لباس و سلاح فاخر و امتیازات ویژه‌ای در دولت هخامنشیان داشتند (نک. هینتس، ۱۳۸۸: ۳۲۶-۳۲۱). در سلسله ساسانیان و حکومت‌های مستقل و نیمه‌مستقل ایرانی پس از اسلام نیز نظامیان دارای قدرت فراوانی بودند و چنین امتیازات ویژه داشتند؛ به طوری که در عزل و نصب شاهان مهم‌ترین نقش را به‌ویژه در لحظات بحرانی یک جامعه ایفا می‌کردند؛ برای نمونه دربانان و حاجبان و شبه نظامیان در دربار ساسانی بودند که بر سامانیان شوریدند و دولت غزنویان را در ایران تشکیل دادند. بر این اساس، در نظریه‌های سیاسی ایران‌شهری ضمن آنکه جنگاوری و قدرت به‌کارگیری جنگ‌افزاری‌های نظامی یکی از مشخصه‌های حاکم سیاسی شمرده می‌شد، همواره باب ویژه‌ای درباره اهل لشکر و نظامیان گشوده شده است. خواجه نظام‌الملک در فصل‌های متعدد *سیاستنامه* از قدرت نظامیان سخن می‌گوید و امیر را بر رسیدگی به امور آنها و تأمین نیازهای مالی آنان دعوت می‌کند (نک. ۱۳۹۰: ۱۴۸). سعدی نیز بر نقش لشکریان در تمثیت امور کشور تأکید دارد و معتقد است اداره کشور و سروری و حکومت‌داری بدون آنها ممکن نخواهد بود:

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

(همان: ۴۴)

به باور سعدی، سپاهی و لشکری که از حاکم خوشدل و راضی نباشد، از حدود و مرزهای ولایت حفاظت نخواهد کرد؛ از این‌رو حاکم سیاسی را بر آن می‌دارد که از حمایت اهل لشکر دریغ نداشته باشد و به شیوه‌های مختلف به آنها لطف و عنایت کند و آنان را بنوازد:

«لشکریان را نکو دارد و به انواع ملاطفت دل به دست آرد که دشمنان در دشمنی متفق‌اند تا دوستان در دوستی مختلف نباشند» (همان: ۸۷۷).

«و حاکم وقتی می‌تواند بر دشمن چیر گردد که اهل لشکر دل آسوده باشد:

ملک را بود بر عدو دست، چیر	چو لشکر دل آسوده باشند و سیر
بهای سر خویشان می‌خورد	نه انصاف باشد که سختی برد
چو دارند گنج از سپاهی دریغ	دریغ آیدش دست‌بردن به تیغ»

(همان: ۲۴۹)

۴- نتیجه‌گیری

یکی از ابعاد فکری آثار سعدی، اندیشه‌های سیاسی است و بخش گسترده‌ای از آثار او به تدبیر مُدُن و امر سیاسی اختصاص یافته است. با مطالعه آثار سعدی به‌ظاهر دیدیم که او در عرصه نظری، نظریه ایران‌شهری قدرت و خاستگاه الهی‌بودن و تبارشاهی آن را می‌پذیرد؛ اما هموار متن مانند زبان سرشتی مکالمه‌بنیاد و گفت‌وگویی دارد و ارزش‌ها و باورها و آواها و نقل‌قول‌های متنوعی را انعکاس می‌دهد و امکاناتی را آشکار می‌کند که زمینه را برای خوانش‌ها و دریافت‌هایی تازه‌تر فراهم می‌آورد. صدهای دیگری در کلام سعدی شنیده می‌شود که هریک واجد قدرت هستند و در شبکه و روابط جریان قدرت حضور دارند و نقش ایفا می‌کنند. در کلام سعدی، قدرت نهادهایی مانند دین و عالمان دینی، مراکز علمی و فکری، نخبگان فکری و رعیت و نظامیان برجسته می‌شود و سعدی در جای‌جای آثار خود حاکم سیاسی را نسبت به توانایی‌ها و اقتدار این طبقات اجتماعی آگاه می‌کند و او را به مجالست و مصاحبت با نخبگان فکری، دینی، نظامی و تأمین خواسته‌های معنوی و مادی آنها و جلب حمایت و مشروعیت آنان دعوت می‌کند. رعیت و طبقات فرودست نیز سرشار از قدرت هستند. مردم در آثار سعدی اصل و اساس نظام سیاسی هستند. سعدی در دوره‌ای از تاریخ درباره اقتدار مردم و رعیت سخن می‌گوید که حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی اساساً حقی و قدرتی برای مردم قائل نیستند. قدرت در این عصر متمرکز و در اختیار و انحصار شخص حاکم پنداشته می‌شد؛ سعدی در چنین عصر و روزگاری از قدرت و حقوق مردم و اراده آنها سخن می‌گوید و دولتمردان و

سیاست‌مداران را برای استحکام پایه‌های حکومت خود به رعایت حقوق و به‌کارگیری توانایی‌های آنان دعوت می‌کند.

بدین ترتیب می‌توان گفت، کلام سعدی انعکاس و بازتاب اندیشه‌ها، افکار و تجلی خواسته‌ها و توانایی‌های طبقات مختلف اجتماعی است که هر یک واجد قدرت هستند و در روابط و شبکه‌های سیال قدرت حضور دارند و تأثیرگذارند. با پذیرش این خوانش می‌توان به این نتیجه رسید که در سخن سعدی، قدرت امری سیالی است که در همه عناصر و لایه‌های جامعه ریشه دارد. دین، عالمان دینی و خردمندان و نخبگان فکری، نهاد علم و دانش، نظامیان و عموم مردم و... تجمع قدرت هستند که هر حکومت و نظامی می‌تواند از ظرفیت‌های آنان برای سعادت خود از آنها بهره‌بردارد.

پی‌نوشت

1. Lang
2. Parole
3. Razorecie
4. Political authority

منابع

۱. آلن، گراهام (۱۳۸۵)، *رولان بارت*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
۲. اسمارت، بری (۱۳۸۵)، *میشل فوکو*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر اختران.
۳. باختین، میخائیل (۱۳۸۷)، *تخیل مکالمه‌ای (جستارهایی دربارهٔ رمان)*، ترجمه رؤیا پوراآذر، تهران: نی.
۴. بارت، رولان (۱۳۷۳ الف)، «از اثر تا متن»، ترجمه مراد فرهادپور، ارغنون، سال اول، شماره ۴، ۶۶-۵۷.
۵. بارت، رولان (۱۳۷۳ ب)، «مرگ نویسنده»، ترجمه داریوش کریمی، *فصل‌نامه هنر*، ش ۲۵، ۳۸۱-۳۷۷.

۶. ثروت، منصور (۱۳۸۹)، «سیاست مدن از دید سعدی»، *مجله تاریخ ادبیات*، ش ۳، ۱۹-۵.
۷. جلالی مقدم، مسعود (۱۳۸۶)، *درآمدی به جامعه‌شناسی دین و آراء جامعه‌شناسان بزرگ درباره دین*، تهران: مرکز.
۸. جوکار، نجف (۱۳۸۵)، «جامعه آرمانی در نگاه فارابی و سعدی»، *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*، ش ۴۸، ۸۵-۶۹.
۹. حق جو، سیاوش (۱۳۸۱)، «حکمت سیاسی سعدی (اخلاقی واسطه میان فرادست و فرودست و ادبیت آن)»، *پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی*، سال دوم، شماره ششم و هفتم، ۱۱۷-۹۷.
۱۰. دریفوس هیوبرت و پل رابینو (۱۳۸۷)، *میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
۱۱. رضا، عنایت (۱۳۸۹)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
۱۲. ریکور، پل (۱۳۸۶)، *زندگی در دنیای متن (شش گفتگو، یک بحث)*، ترجمه بابک احمدی، تهران: مرکز.
۱۳. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۶۹)، *کلیات سعدی*، تهران: امیرکبیر.
۱۴. طباطبایی، جواد (۱۳۹۴)، *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران (ملاحظات در مبانی نظری)*، تهران: مینوی خرد.
۱۵. عفیفی، رحیم (۱۳۸۳)، *اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی*، تهران: توس.
۱۶. عنایت، حمید (۱۳۸۹)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
۱۷. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹)، *شاهنامه*، به‌کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر سوم، تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.
۱۸. کریستین سن، آرتور (۱۳۸۹)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: نگاه.

۱۹. کلانتری عبدالحسین (۱۳۹۱)، *گفتمان (از سه منظر زبان شناختی، فلسفی و جامعه‌شناختی)*، تهران: جامعه‌شناسان.
۲۰. کلگ، استیوارت (۱۳۸۳)، *چهارچوب‌های قدرت*، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۱. مک کالوم، جرالد سی (۱۳۸۳)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه بهروز جندقی، قم: طه.
۲۲. نظام الملک، حسن بن علی (۱۳۹۰)، *سیرالملوک (سیاستنامه)*، به تصحیح محمد استعلامی، تهران: نگاه.
۲۳. نورایی، الیاس و مجتبی یاور (۱۳۹۲)، «نسبت اخلاق و سیاست در اندیشه سعدی شیراز»، *پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*، سال پنجم، شماره هجدهم، ۱۷۰-۱۴۵.
۲۴. میلز، سارا (۱۳۸۸)، *گفتمان*، ترجمه فتاح محمدی، زنجان: هزاره سوم.
۲۵. میلز، سی رایت (۱۳۸۸)، *نخبگان قدرت*، ترجمه بنیاد فرهنگی پژوهشی غرب‌شناسی، با مقدمه حمید مولانا، تهران: فرهنگ مکتوب.
۲۶. نظری، علی‌اشرف (۱۳۹۱)، *سوژه، قدرت و سیاست از ماکیاول تا پس از فوکو*، تهران: آشیان.
۲۷. نظری، علی‌اشرف (۱۳۸۴)، «مفهوم قدرت در اندیشه سیاسی هابز»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، ش ۶۹، ۲۸۷-۲۶۱.
۲۸. نوابخش، مهرداد، و کریمی، فاروق (۱۳۸۸)، «واکاوی مفهوم قدرت در نظریات میشل فوکو»، *مطالعات سیاسی*، شماره ۳، ۶۳-۴۹.
۲۹. وبستر، راجر (۱۳۸۲)، *پیش درآمدی بر نظریه ادبی*، ترجمه الهه دهنوی، تهران: روزگار.
۳۰. هیتس، والتر (۱۳۸۸)، *داریوش و ایرانیان (تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانیان)*، ترجمه پرویز رجبی، تهران: ماهی.
۳۱. یورگنسن و فیلیپس (۱۳۸۹)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.