

مهرزاد بروجردی و علیرضا شمالی

این نوشتار دربردارنده‌ی دو بخش است. در بهر نخست، نویسندگان دیدگاه خود را درباره‌ی سبک ادبی و رویکرد سیاسی اندرزنامه‌ها در میان می‌نهند و آنگاه، در بهر دوم، به چند نکته درباره‌ی اندرزنامه‌ی سعدی می‌پردازند.

یک: درباره‌ی اندرزنامه‌ها

|                               |                                |
|-------------------------------|--------------------------------|
| شاه با دلکک همی شطرنج باخت    | مات کردش زود خشم شه بتاخت      |
| گفت شه شه و آن شه کبر آورش    | یک یک از شطرنج می‌زد بر سرش    |
| که بگیر اینک شهت ای قلتیان    | صبر کرد آن دلکک و گفت الامان   |
| دست دیگر باختن فرمود میر      | او چنان لرزان که عور از زمهریر |
| باخت دست دیگر و شه مات شد     | وقت شه شه گفتن و میقات شد      |
| برجهید آن دلکک و در کنج رفت   | شش نمد بر خود فکند از بیم تفت  |
| زیر بالش‌ها و زیر شش نمد      | خفت پنهان تا ز خشم شه رهد      |
| گفت شه هی هی چه کردی چیست این | گفت شه شه، شه شه، ای شاه گزین  |
| کی توان حق گفت جز زیر لحاف    | با تو ای خشم آور آتش سجاف      |
| ای تو مات و من ز زخم شاه مات  | می‌زنم شه شه به زیر رختها      |

ای بسا که بتوان داستان شطرنج باختن شاه و دلکک را نمایانگر افق گسترده‌ای از اندیشه دانست، در پس آن به درک ویژه‌ای از سبک ادبی اندرزنامه‌ها رسید و آنگاه، به فهمی تازه از کارکرد سیاسی آنها در جامعه‌های خاورمیانه پیشامدرن راهی گشود. ای بسا که گفتار و رفتار دلکک داستان مولوی بازنمای دغدغه‌راستین هر دولتمرد اندیشوری است که گرچه شاید به دوره‌ی عمرش، همچون برخی دستوران، گاه رساله‌ای نیز در اندرز شهریار بنگارد، اما بی‌گمان باید در بزنگاه‌های سیاست، پیوسته راهکارهای کارآمد و رایزنی‌های بخردانه در میان آورد و پندی کارگشا پیش پای پادشاه نهاد. در کنار این دولتمرد اندیشمند، هر شهروند نیز که در سرخیال نقد و خرده‌گیری از شاه خودکامه بپزد و یا روی بیشترینه‌ی مردمان بایستد و زبان به نقد رفتار و گفتار و پندار توده بگشاید، می‌بایست با همان پرسش دلکک نگون بخت دست و گریبان بوده باشد: «کی توان حق گفت جز زیر لحاف؟»

براستی جنس این «لحاف» یا پرده که شاید سپر آن دستور دانشمند و این شهروند ناقد می‌تواند شد، از چیست؟ و چه پیوستگی‌ای میانه آن و سبک ادبی و گفتمانی اندرزنامه‌ها می‌توان جست؟ از اندیشه در این نکته پرسش‌های دیگری نیز سر بر می‌کشند: شیوه‌های گفتمانی کارآمد برای در میان گذاشتن نقد، خرده‌گیری و اندرز با پادشاه خودکامه کدامند؟ آیا اندرزنامه‌ها نیز می‌باید زبان نقد سیاسی به کار گیرند و به خدمتی چون نهادن راهکارهای عملی در تصمیم‌گیریهای سیاسی بپردازند؟ گرفتیم کار و بار سیاست ورزی هم محال اندیشانه می‌توانست کتاب راهنما و دستورنامه‌ای داشته باشد، آنگاه، آیا به راستی اندرزنامه‌ها نیز می‌بایست در شیوه‌گفتمانی و هدف خویش چیزی همچون دستور نامه سیاست ورزی باشند؟ و مانند هر آیین‌نامه‌ای، هم آیین‌ها و ار پیچیدگیهای بزنگاه‌های عمل و تصمیم سیاسی را یک به یک وانموده و هم با دستورهای گام به گام شاه را به بساختن بهترین تصمیم رهنمون شوند؟

بی‌گمان قدرت میان شاه و دلکک — یعنی حقیقت‌گوی سپر گرفته زیر پرده‌ها — فاصله بزرگی افکنده است. نیز دلکک از دلیری بی‌بهره است و بدینرو پی آمد سترگ آزدن شاه خشم آور و آتش سجاف را تاب نمی‌تواند آورد. چنین است که

دلچک بریزشش نم می‌خزد، از پس پرده سخن می‌گوید، و حق را بی پرده گفتن نمی‌تواند. به گواهی تاریخ، شاه سده های میانه، چه در ایران و چه در جاهای دیگر، کمابیش خودکامه بوده است، و چه بسیار که خشم او جان و مال دستور و شهروند هر دو را برباد داده است. کژی و کاستی چنین شاه را بی پرده بر آفتاب افکندن و تمامی حقیقت همواره تلخ را رک و راست و بدون لاپوشانی و تهی از آرایه های ادبی و مجازها و مجیز گویی های دلنشین در پیش روی او نهادن، زهره شیران و دلیری بیکران — یعنی همان فضیلت سیاسی ناب ۲ — میطلبد. نقد بی نقاب باورها و رفتارهای مردم زمانه نیز در گرو همین دلیری ناب و نایاب است. و کسی چون سقراط بر آن است که بهای بی پروایی خویش در کار بست گفتن نقد بی نقاب را با جان دلیر خویش بپردازد.

بدینروی می‌توان چنین اندیشید که چه بسا ساختار ویژه اجتماعی — یعنی نبود شیوه دمکراتیک چنین قدرت در کنش و واکنش میان نویسنده اندرزنامه و شاه ۳ — نقش خویش را بر زمینه ی پدیداری و نیز بر سبک و زبان ادبی اندرزنامه ها نهاده باشد. ای بسا که چنین استبدادی ساختار قدرت نویسنده ی اندرزنامه را وا می‌دارد که سخن حق را در پرده بگوید تا شاید از خشم شاه، که خود نیز بی بهره از دلیری شنیدن و تاب آوردن حقیقت بی پرده و نقد بی پرواست، در امان ماند. پس آنچه پرده را می‌سازد همانا سبک نویسندگی و شیوه سخن گویی اندرزنامه هاست. بدیگر سخن، این خود سبک ادبی خطابی (rhetorical modality) در سنت اندرزنامه نویسی است که بر هنه حرف نمی‌گوید، حقیقت را در پرده می‌پوشاند، اما، در همان آن، پاره ای از حقیقت را در تشریف مجاز و کنایه، و در اطلس آرایه های سخنوری و شگردهای روایی ای همچون داستان های تمثیلی، نکته گویی های فرا زمانی و فرا مکانی، و قصه‌های پند آموزی که از پذیرش معنا ها و تفسیرهای نهایی تن می‌زنند ۴، در پیش چشم شاه می‌نشانند. بدینقرار، در اندرزنامه ها پاره های درخوری از حکمت نظری و عملی زمانه هم نهفته و هم پدیدار می‌شوند: هم سبک و هم الگوی گفتنمانی و هم هدف نهایی اندرزنامه های سده های میانه بر حکمت عملی و دو اندیشه ی کانونی آن یعنی کار آمدی و عدالت جویی استوارند. نیز به همین وسعت که نمی‌باید شیوه گفتنمانی و سبک ادبی اندرزنامه ها را با Parrhesia یعنی گفتنمان بیان بی پروا و بی پرده سخن حق یکی دانست.

شاید در کنار ساختار استبدادی چنین قدرت میان دستور/ نویسنده و شاه که بر هنه سخن گفتن با شاه را با بیم جان می‌آمیزد، یک شیوه نگرش فلسفی و تاریخی نیز نویسندگان را ناچار به کار بست گفتنمان خطابی و سبک ویژه ادبی اندرزنامه ها کرده باشد. از دیدگاه فیلسوفان باستان و سده های میانه، در روان شاهان و سیاست پیشگان و قدرت و چیرگی جویان، نفس غضبی (thumos) که باز نما یا دربردارنده خشم، بلند پروازی، شور و غرور روان آدمی است، بر دو پاره دیگر روان یعنی عقل (nous) و شهوت (eros) چیره است و هردو را زیر فرمان خویش دارد. بدیگر سخن، ساختار درونی روان یک پادشاه او را از یک فیلسوف جدا می‌کند. آنکه با فلسفه می‌زید در سیر زندگانی فلسفی و سلوک خویش روان خود را از ساختار سه پاره نفس غضبی، نفس شهوی و نفس عقلانی می‌رهاند و با کشتن نفس غضبی، نفس شهوی را به زیر لگام نفس عقلانی می‌کشد. بدینرو، ساختار روان او ساختار دو پاره ای است که درو “همآمیزی عقل (nous) و شهوت (eros)، افق وحدت نفس” را بر فیلسوف می‌گشاید. در روان پادشاه چیرگی خواه، اما، نفس غضبی و نفس شهوی از یکدیگر جدا نمی‌شوند و نفس عقلانی، ناتوان از مهار این در هم جوش خشم و شهوت، خود همچون ابزاری در کف نفس غضبی می‌افتد و خدمت گزار اراده ی قدرت جو و سروری طلب او می‌شود. زیر فرمان نفس غضبی، شهوت شاه هماره به سوی از آن خود کردن، برتری طلبی و خشونت ورزی میل می‌کند. از اینرو چنین نفسی نمی‌تواند به کمال عدالت دست یابد. جایی که در روان میدل شده ی فیلسوف و در زیر فرمان نفس عقلانی او، شهوت نفس فیلسوف در پی چیزی کمتر از حقیقت جهانشمول نمی‌افتد، در روان شاه سروری طلب، شهوت نفس جز جویای قدرت و برتری بر دیگران نیست. چنین است که زیر فرمان نفس غضبی، روان آتش سجاجف شاه نه دغدغه و میلی به حقیقت جهانشمول درباره چپستی عدالت و ایده ی کلی امر نیک دارد و نه نفس عقلانی زیر دست و زیون اش می‌تواند پذیرای هیچ درک برهانی و فهم فلسفی در زبانی غیر خطابی و غیر مجازی از کلی عدالت و امر نیک شود.

دستور دانشور و یا فیلسوفی که اندرزنامه می‌نگارد، هم از حکمت و هم از تجربه آموخته است که بی میلی شاه به رفتار بر بنای عدالت و نیز نا آموختگی شاه از چپستی عدالت، هم کشور و هم دولت را بر باد خواهد داد. به نیکی فرمانروایی کردن در گرو دلبستگی شاه به رفتار بر بنای عدالت و نیز آگاهی اش از چپستی و سازو کار زندگی نیک (virtuous/noble life) و چهار پایه آن — یعنی عدالت، حلم (prudence)، دلیری و مهار نفس (moderation) است. بهر روی، در چشم افلاطون و چه بسیار پیروانش در سده های میانه، “تا آن زمان که جایگاه فرمانفرمایان (یعنی مقام قدرت) و جایگاه فیلسوفان (یعنی رتبه حکمت) یکی نشوند، و تا آن زمان که فلسفه و قدرت سیاسی به تمامی در هم نیامیزند، و تا آنان که اکنون با پیگیری یکی از این دو (یعنی فلسفه یا قدرت سیاسی) از پرداختن به دیگری و امانده اند از این گونه رفتار باز نگردند، شهرها روی آسودگی از شرها نخواهند دید... و نژاد بشری نیز همچینین.” ۶

دستور/ فیلسوف به نیکی می‌داند که زمانه او چندان بیگانه از روزگار افلاطون نیست و هنوز ساز و کار قدرت سیاسی با زندگی فلسفی — یعنی زیستن فردی و اجتماعی بر بنای خرد — در هم آمیخته اند و نه یکی شده اند. پس اینک که نفس عقلانی شاه زبون و زیر دست نفس غضبی است، چاره آن است که فیلسوف/دستور دانشور نقش “عقل منفصل” “بیرون” از نفس و روان پادشاه به دوش گیرد و به زبان امروزیان باز نمای خرد دولت (raison d'état) در دربار پادشاه شود، تا شاید بتواند دستگاہهای سیاسی اداری (politeia) و نظام قانون (nomos) را با حکم خرد (logos) همساز کند. ۷

بدینقرار، دستور دانشور باید الف) آموزش شاه را پیش گیرد و بهر شیوه که بتوان بهره ای از حقیقت کلی عدالت و امر نیک به شاه بیا موزاند و نهال فضیلت اخلاقی را در روان پادشاه بنشاند. ب) دستور دانشور می‌بایست همچنین در گریو دار روزمره سیاست و کشور داری رای کار آمد و راه گشا در میان آورد. ۸ از این گذشته، چون شاه بی بهره از فضیلت مهار نفس است و نفس عقلانی زبون او نمی‌تواند به نفس غضبی و شهوی حکم راند، چنین ناتوانی عقلانی شاه فیلسوف/دستور دانشور را می‌خواند که ردای سخنوران و قصه گوینان بر تن کند و خطابه و شعر و جدل) یعنی هر سه صنعت سخن به جز استدلال منطقی برهانی (در کار کند تا شاید بتواند خدمت الف را به کمال بپردازد. در نقش عقل منفصل و در گریو دار چنین خدمتی (الف) است که بسا فیلسوف/دستور دانشور دست به نگارش اندرزنامه می‌گشاید. کارسازی خدمت ب، یعنی رایزنی سیاسی با شاه در کاروبار کشورداری، اما، از دستور رفتار و گفتاری بکلی دیگرگونه میطلبد. در اینجا و بسان رایزن سیاسی، دستور دانشور باید به دلیری، زبانی بی پرده، سراسر راست، راست گفتار، واقعنا و واقعگرا در چرخش آورد.

بر خلاف شیوه برهان و استدلال منطقی که تنها خرد همسخنان را طرف گفتگو دارد، هدف نخست در کاربرد صنعت خطابه بر انگیختن احساس مخاطب است. فن خطابه به داد و ستد کلی های عقلانی و تجربیدی در جامه ی مفهوم های برهانی و فلسفی نمی‌پردازد. در کاربست خطابه چنان نیست که سخنور خواهان آزادی فکری شونده خویش باشد: خطیب در پی چیرگی بر روان مخاطب است. نیز چنان نیست که سخنور در کاربرد سبک هایی چون خطابه و جدل و شعر و سفسطه در پی وانمایی آینه گون واقعیت باشد. برآستی کاربرد صنعت های خطابی یک شیوه کاربست قدرت است که در آن “رابطه محدود کننده و گره زننده — یعنی یک رابطه قدرت — میان آنچه گفته می‌شود و آنکه آن گفته ها بر او گفته می‌شود” پدید می‌آید. ۹ بسان عقل منفصل، نویسنده اندرزنامه بر آن است — یا وظیفه خویش چنان می‌داند — که به یاری صنعت خطابه و با زبان داستان و شعر، اندک بهره ای از ایده کلی عدل را به پادشاه بیاموزد و احساس و روان او را برانگیزاند، بدان امید که چنان انگیزشی به پا گرفتن فضیلت اخلاقی در نهاد شاه یاری رساند. بهرروی، در نگاه فیلسوفان ایرانی سده های میانه، آبادانی و زندگانی پسندیده ی شهر و شهروندان، و نیز سعادت خود پادشاه، در گروی چیرگی عقل بر نفس غضبی و نفس شهوی شاه است. و اگر نفس عقلانی خود پادشاه بدینسان زبون و زیر دست افتاده است، همانا وظیفه ی اخلاقی دستور، یعنی عقل منفصل، او را فرا می‌خواند که مهار نفس پادشاه و هواهای دماغ ملوکانه را در دستور کار وزارت قرار دهد.

اینک باید پرسید که برآستی اندرزنامه ها شاه را به چه سمت و سویی رهنمون می‌شوند؟ آن رابطه ی قدرت گره زننده که اندرزنامه ها به یاری فن خطابه کار سازی می‌کنند و آنچه گفته می‌شود را با آنکه آن گفته ها بر او گفته می‌شود — یعنی شاه — پیوند می‌دهند، به چه پیامدی می‌توانند انجامید؟ مفهومی که میشل فوکو بر آن نام “قرار داد رک گویی” (Parrhesiastic Pact) می‌نهد ۱۰ به کار پاسخ گویی به این پرسشها می‌آید. به باور ما، گفتن خطابی اندرزنامه ها در پی بر انگیختن شاه به پذیرش قرارداد رک گویی با دستور است و بی گمان چنین پذیرشی دستور را بر هرچه بهتر پرداختن خدمت (ب) توانا تر می‌سازد. پس همانگونه که پیشتر گفته آمد، اندرزنامه را نمی‌توان با رایزنی سیاسی در کارو بار هر روزه سیاست یکی دانست. زیرا که رایزنی سیاسی درخور و راستین نیازمند رک گویی دستور و پیش نهادن راهکار های ویژه بفرآخور زمان و زمینه تصمیم گیری سیاسی است؛ در گروی نقد بی پروا و بی پرده رای و رفتار شاهانه است؛ تقاضای گفتن همه حرف حق، برهنه و بدون پرده پوشی و با پرهیز از خوشامد گویی و مجبزی و مجاز و قصه و شعر سرایی دارد؛ و در کنار همه اینها، رایزنی سیاسی راستین در گروی پذیرش خطر مرگ و خریدن خشم شاه است و دلیری گفتن همه حقیقت و پنهان نکردن پاره ای از آن میطلبد.

رایزنی سیاسی — یعنی خدمت (ب) — “گفتن برهنه گویی” (Parrhesiastic Discourse) است. در حالیکه اندرزنامه راهبردی برای بر انگیختن شاه، و یا صنعت و فنی برای کار سازی قرارداد رک گویی به شمار می‌رود. هدف قرارداد رک گویی افزایش ایمنی دستور و شهروند و فیلسوف در گفتنهای برهنه گویی آینده است. باشد که در آنها دستور و شهروند و فیلسوف بی محابا زبان برگشایند و همه ی آنچه را که حق می‌دانند، و همه ی آنچه در نقد پادشاه و سیاست و رفتار در خاطر دارند، بی هراس و به زبان واقع نما — و نه خطابی/استعاری — با پادشاه در میان نهند. قرار داد رک گویی، چنان که گفتیم، در پی آنست که هزینه راست و رک گویی را کاهش دهد و بدینروی به گشایش افق ایمنی برای

پدیداری حقیقت در کار و بار سیاست یاری رساند. در نبود نهادها و چینش های دمکراتیک قدرت در جامعه های پیشامدرن و استبدادی، ایمنی چنان افقی همواره به هوا و اراده ی پیوسته در دگرگونی پادشاه بسته است و در بهترین حالت بر تعهد اخلاقی دو سوی قرار داد رک گویی — یعنی شاه و دستور — استوار است. ۱۱

در اینجاست که نقش و خدمت سیاسی و نیز ارزش اندیشگی گفتمان اندرزنانه ها آشکار می‌شود: چون از جامعه دمکراتیک نام و نشانی نیست و چون پادشاه خودکامه است — یعنی نفس عقلانی اش زیون و زیردست نفس غضبی اوست که زمام عقل و هوا هر دو را بکف دارد — ارزش اخلاقی اندرزنانه در آن است که بسا بتواند پادشاه، یعنی مخاطب اصلی خود، را بر انگیزد که دستکم مجالی برای دغدغه حقیقت در قلب خویش بگشاید. گرچه برای دمی، دلنگران عدالت‌مدی فرمانفرماییش شود و اراده ای هرچند گذرا برای خویشتن داری و نیک صفتی و دلیری در خود بپرورد تا شاید به یاری آن اراده قرار داد رک گویی را محترم دارد و دستور و شهروند و فیلسوف حقگو را به آتش خشم نسوزاند! برآستی زبان نرم و افسون لطیف اندرزنانه ها چه بسیار داستان ها، ستایش گری ها و خوشامد گویی ها، شعرها، حدیث و آیه ها و حکایت های دینی، افسانه های تاریخی و... همه و همه را در هم می‌آمیزد و چه بسیار صنعت ها در عبارت می‌کند تا چنان دغدغه حقیقت و عدالتی را بیدار کند و بدینروی با خواندن شاه به کاریست بخردانه قدرت، به بهی و نیکی روزگار شهروندان مددی رساند. قرار داد رک گویی میان دستور رایزن و پادشاه، دستور را می‌خواند که دلیری پیشه کند و حق و نقد را بوقت رایزنی بی پرده آشکار کند. در برابر این، شاه نیز باید دلیری پیشه کند و پذیرای حرف حق و نقد بی نقاب و رایزنی بخردانه باشد. چنین است که دلیری، بسان یکی از چهار ارکان فضیلت شهر، از هر دو سوی قرار داد خواسته می‌شود. در جامعه های دمکراتیک نوین، قرار داد رک گویی در نهاد های قانونی و سیاسی- اجتماعی شهر، و در چینش قدرت بر اساس قانون اساسی، پدیدار شده است. از نیرو هستی سپهر های نهادینه ی دمکراتیک که داد و ستد گفتمان برهنه گویی میانه شهروندان و سیاست پیشگان را سامان می‌دهند نیاز به اندرزنانه ها و توان بر انگیزانندگی آنها را فرو کاسته است. به سخن دیگر، در شهر دمکراتیک راستین، حکمت ورزی و حکومت گری به سان دو شیوه زیست انسانی در سپهر همگانی در هم می‌آمیزند و در پدیدار سیاست ورزی بخردانه یکی می‌شوند. در جامعه های پیشامدرن و دستگاه های خودکامه، اما، شهروندان از قرار داد رک گویی احتمالی میان شاه و دستور بر کنارند.

از دیدگاه روش شناختی، ایده ی قرار داد رک گویی با مفهوم هایی چون قرار داد اجتماعی (social contract) و جهان سرشت (state of nature) — از نیرو که هر سه ابزار تحلیلی و راهیابی اند (heuristic device) — پهلوی می‌زند. نزد برخی اندیشمندان مدرسه قرار داد اجتماعی، این قرار داد میان آدمیان در وضع و حالی خیالین بسته می‌شود. با اینهمه، ایده ی قرار داد بسان یک ابزار راهیابی این اندیشمندان را یاری می‌کند تا از چپستی قدرت قانونگذار سیاسی (sovereign) نشانی بجویند و از راز پیوند میان شهروندان پرده برگیرند. به همین شیوه، ایده ی قرار داد رک گویی به وضع و حالی خیالین باز می‌گردد که در آن پیوند و گره میان پادشاه پیشامدرن و دستور رایزن استوار می‌شود. افزون بر این، ایده ی قرار داد رک گویی، چنان که در این نوشتار آمد، به ما در فهم بهتر سرشت و کنش سیاسی گفتمان اندرزنانه ها یاری می‌رساند. ۱۲

چکیده سخن آنکه در سده های میانه، سبک و ساختار خطابی اندرزنانه ها پیامدهای انگیزشی و احساسی ویژه ای در پی دارد و به این راه و روش نقش سیاسی ارزشمند خویش را — یعنی گشایش سپهری برای خرد دولت تا با شاه و راه و رسم تصمیم گیری های سیاسی او در آمیزد — بدوش می‌گیرد. در سده های میانه، اندرزنانه های پارسی، تازی و ترکی دستاورد حکمت نظری زمانه درباره کلی عدالت و زیست سعادت‌مند را در سبک و صنعت خطابه با شاه در میان می‌نهند. این خدمت سیاسی اندرزنانه ها خود باز نمای خرد عملی فیلسوفان و دستوران اندیشوری است که به کار نوشتن سیاست نامه ها و اندرزنانه ها پرداخته اند. برآستی در آیینی ای این اندرزنانه ها چهره ای از عقل نظری و نشانی از تکاپوی عقل عملی برای ساماندهی سیاست بخردانه نمایان است.

دو: درباره ی اندرزنانه ی سعدی

شنیدم که در وقت نزع روان

به هر مز چنین گفت نوشیروان

که خاطر نگهدار درویش باش

نه در بند آسایش خویش باش  
نیاساید اندر دیار تو کس  
چو آسایش خویش جویی و بس  
نیاید به نزدیک دانا پسند  
شبان خفته و گرگ در گوسفند  
برو پاس درویش محتاج دار  
که شاه از رعیت بود تاجدار  
رعیت چو بیخند و سلطان درخت  
درخت، ای پسر، باشد از بیخ سخت  
مکن تا توانی دل خلق ریش  
وگر می‌کنی می‌کنی بیخ خویش  
طبیعت شود مرد را بخردی  
به امید نیکی و بیم بدی  
گر این هر دو در پادشه یافتی  
در اقلیم و ملکش پنه یافتی  
که بخشایش آرد بر امیدوار  
به امید بخشایش کردگار  
گزند کسانش نیاید پسند  
که ترسد که در ملکش آید گزند  
فراخی در آن مرز و کشور خواه  
که دلتنگ بینی رعیت ز شاه  
ز مستکبران دلاور بترس  
ازان کو نترسد ز داور بترس  
دگر کشور آباد بیند به خواب  
که دارد دل اهل کشور خراب  
خرابی و بدنامی آید ز جور

رسد پیش بین این سخن را به غور

رعیت نشاید به بیداد کشت

که مر سلطنت را پناهند و پشت

مراعات دهقان کن از بهر خویش

که مزدور خوشدل کند کار بیش

بوستان - باب اول

سده‌های سوم تا هفتم را روزگار "نوزایی ایرانی-اسلامی" در فرهنگ و فلسفه و دانش عملی و تجربی خوانده‌اند. ۱۳ در عهد پادشاهی خاندان بویه ۱۴ و سامانیان آگاهی فلسفی از جهان و انسان و جوشش نگرش عقلانی به زندگانی فردی و سیاست، به قلمرو گفتگوهای روزمره‌ی مردمان در سپهر همگانی، و در شهر و کوی و برزن و بازار و چارسوق و گرمابه و گلستان، راه می‌یافت و در شهرهایی چون ری و اصفهان و شیراز و بغداد به اوج می‌رسید. و به ویژه سیاست رواداری خاندان بویه بر رونق اندیشه‌ورزی فلسفی و عملی در چپستی آدمی و جهان و نیز در کار و بار سیاست و اجتماع و دین و دیانت می‌افزود. ۱۵ تا شعله‌ی به سردی گراییده‌ی جزمیت و کونه اندیشی خلیفگان عباسی دوباره زبانه کشد و همچون پسینیان اش در عراق و شام کنونی، خلیفه‌القادر بالله و شمشیرکشان سلجوقی و غزنوی‌اش آتش شریعت قشری بر دامن اندیشه‌ی فلسفی و علمی و اجتماعی و سیاسی بزنند و دانشمندان و فیلسوفان به دار آویزند و کتاب‌ها بشویند و کتابخانه‌ها بسوزند، ۱۶ و تا ابوالحسن ماوردی در الاحکام السلطانیه اش حکومت را به تنگنای شریعت و خلافت عباسی در اندازد، ۱۷ ایرانیان عهد سامانی و بوییان چند سده‌ای پرچم خردورزی برافراشتند و پاره‌ی درشتی از آنچه را که امروز میراث خرد و روزگار زرین مسلمانان خوانده می‌شود پدید آوردند و سلسله‌ی پرشماری از فیلسوفان، دانشوران، تاریخ نگاران، شاعران و سیاست ورزان را پیش چشم جهانیان کشیدند.

آن چه سعدی از آخرین سخنان خسرو انوشیروان با پسرش در میان می‌آورد، پاره‌هایی از خردگرایی رونق یافته در این دوران را باز می‌نماید. گرچه سعدی از صنعت فقه و کلام بهره‌ها داشت، به هنگام سخن گفتن از کار و بار سیاست ورزی زبان حکمت عملی می‌گشود و چپستی دولت و کار مصلحت‌ملک را یکسره به دست خرد عملی می‌سپرد. نوشتار کنونی همین نکته را می‌پرورد و در کنار آن، نگاه سعدی به چپستی دولت را در چارچوب اندیشه‌ی سیاسی قرار داد اجتماعی می‌نشانند. در خاطر آن سعدی که در پی این بازخوانی چهره می‌نماید، پادشاه شبان‌مردمان است، اما مالک رعیت نیست و دعوی نمایندگی خدا بر زمین نمی‌تواند کرد. برای سعدی، پادشاه کارمند-شبان‌مردمان است: گماشته‌ای است که باید به کار نگهبانی از جان و مال شهروندان بپردازد و در فراهم آوردن امنیت زندگانی و رفاه ایشان بکوشد. بدینرو، خوانش این نوشتار از اندرزنامه‌ی سعدی را باید پاسخ کوچکی به نیاز کنونی ایرانیان به نخوانی نوشته‌های او و دیگر اندیشوران گذشته دانست. پرداختن به چنین نخوانی‌ای، پاره‌ای از کار و بار روشنفکری مسئولانه است که به زنده کردن و بازسازی امکان‌های نهفته در سنت ایرانی و اسلامی برای اندیشه‌ورزی و زیست حقیقتمند و اخلاقی در جهان امروزین می‌اندیشد. سنت آبتن چه بسیار امکان‌ها و بالقوگی‌هاست که بسا به کار ساماندهی دولت داری و سیاست ورزی غیر استبدادی بیایند.

سعدی، خرد عملی و سیاست:

سعدی آشکارا میان پهنه‌ی سیاست و خرد عملی از یک سو و قلمرو زندگانی فردی فرقی می‌بیند. در نگاه او، گرچه مردمان می‌بایست در داد و ستدهای روزمره از قانون شهر و شرع، و در شیوه‌های پرستشگری و راز و نیاز با خداوند از آموزه‌های دینی، پیروی کنند، در پهنه‌ی سیاست ورزی راه و رسم پادشاهان و شیوه‌پرستشگری و پیروی ایشان از خداوند با آن روحانیان و مردمان کوی و برزن یکی نیست. پادشاهی که به رسم عدالت کمر به خدمت مردمان می‌بندد و آنان را از آسیب و آشوب و ناامنی برکنار می‌دارد، در همان حال سرگرم پرستش خداوند است (94#). ۱۸ اندیشه‌های عرفانی به سعدی می‌آموزند که میان دو گونه رابطه میان آدمی و خداوند، یعنی شریعت و طریقت، تفاوتی ببیند و هرگونه را در خور گروه ویژه‌ای از آدمیان بشناسد. قانون‌های همگانی و جهانروای شریعت را در گونه نخست و مورد‌های تکرار ناپذیر و قانون‌گریز را در گونه دوم جای دهد. و آنگاه، پادشاهی را که در پرداختن خدمت پیشین یاد می‌کوشد از اهل طریقت به

شمار آورد و رستگاری او را در چنین شیوه ی پادشاهی بازشناسد. در خدمت به امنیت جان و مال شهروندان و رفاه مردمان، چنان شاهی عقل عملی به کار می‌بندد و همین کار بست او را به مقام طریقت می‌رساند. ۱۹ بدینروی، سیاست ورزی پادشاه به پیروی عقل عملی به هیچ رو به طریقت پیشگی صوفیانی نمی‌ماند که درو، نه امن و آبادانی و آبادی، که خرابی جهان خواسته و پی آیند طریقت ورزان عالم سوز است، ومصلحت بینی و تدبیر و تامل را توفان بلا و سیل غم صوفیانه یکسره بر باد داده است. در داستان اتابک تکه، طریقت پیشگی پادشاه از یک سو به درنماندن در چهارحصار شریعت، و از دیگر سو، به پرداختن اش به آبادی شهر و خدمت شهروندان به پیروی عقل عملی پیوند خورده است.

در اخبار شاهان پیشینه هست

که چون تکه بر تخت زنگی نشست

به دورانش از کس نیاززد کس

سبق برد اگر خود همین بود و بس

چنین گفت یک ره به صاحبلی

که عمرم بسر رفت بی حاصلی

بخوادم به کنج عبادت نشست

که دریابم این پنج روزی که هست

چو می‌بگذرد ملک و جاه و سریر

نبرد از جهان دولت الا فقیر

چو بشنید دانای روشن نفس

بتندی برآشفت کای تکه بس

طریقت به جز خدمت خلق نیست

به تسبیح و سجاده و دلخ نیست

تو بر تخت سلطانی خویش باش

به اخلاق پاکیزه درویش باش

بصدق و ارادت میان بستمدار

ز طامات و دعوی زبان بستمدار

قدم باید اندر طریقت نه دم

که اصلی ندارد دم بی‌قدم

بزرگان که نقد صفا داشتند

چنین خرقة زیر قبا داشتند

در نگاه سعدی طریقت سپاری و رستگاری پادشاه به آن اهل تصوف نمی‌ماند. چرا که درو نه گذر از عقل مصلحت اندیش، که کار بست پیوسته ی خرد نشان خدمت و شرط رستگاری است. پادشاه عدالت پیشه و خردورز در جاده ی طریقت به سوی حق و حقیقت (خداوند) روان است. نیز در نگاه سعدی عدالت پیشگی چنان شاهی مایه بهی شهر و شهروندان و سر پایداری دولت اوست. به دیگر سخن، برتر منفعت شخصی شاه، یعنی دوام قدرت و حکمروایی اش، در گرو فراهم آمدن برتر منفعت مردمان، یعنی امنیت و رفاه است (95#). سعدی زبان تبیین علی و معلولی به کار می‌بندد تا به پادشاه بیاموزاند که نام آوری و نام برداری یک شهر و کشور به عدل و امنیت در میان مردمان دیگر سرزمین ها، بازرگانان دیگر شهرها و سرمایه هایشان را به سوی کشور روان می‌کند (1/43/44#) در حالی که ستم پیشگی پادشاه به خرابی بنیاد دولتش می‌انجامد، چنان که دزدی بر سر شاخ بنشیند و بن ببرد و «صاحب باغ»، یعنی مردم شهر، که بدو بنگرد بگوید که چنان دزد-شاهی بیش از آسیبی که به ما می‌رساند، خویش را به نابودی می‌کشانند (103#). ۲۰ نگرستن به پادشاهی بسان طی طریقت، به سعدی می‌آموزد که تعریف عدالت را در پیروی از قانون یک شریعت ویژه باز نشناسد بلکه در مفهوم عدالت ورزی، پیروی از عقل عملی و عرفی و مصلحت سنج و سود و زیان اندیش را بگنجانند (79#). از این رو خسرو انوشیروان که پیرو دین اسلام هم نیست در بهشت جای گزیده، چرا که راه و رسم عدالت پیشگی را برگزیده است: با بدکاران مهربان نیست و بی گناهان را نمی‌آزارد (29#).<sup>۲۱</sup>

در چارچوب اصل جهانروای اخلاق، سعدی به پادشاه اندرز می‌دهد که: «چون دست یابی آن کن که اگر دست دیگری باشد تحمل مثل آن توانی کردن» (121#) و «در پادشاهی چنان کند که اگر وقتی پادشاه نباشد جفا و خجالت نبیند، همچون زنبور که هر که مر او را ناتوان و از پای افتاده بیند پای در سر مالد» (142#). به دیگر سخن، در طریقت پادشاهی، عقل عملی که در بردارنده ی اخلاق نیز هست، شناسای عدالت است. و، بیش از آن، پادشاهی که عدالت پیشه است، در همان حال دین پرور هم هست: ۲۲ اگر عدالتی که از اصل جهانروای اخلاق برمی‌خیزد در کار شود، سود و ثمرش به دین می‌رسد و بدینروست که چنان پادشاه عادل به راستی در خدمت دین است. سعدی خدمت چنان پادشاهی به ایمان را نه در برپاداشتن احکام یک شریعت ویژه، که در پاسخ به شرط جهانروای اخلاق و عدالت که عقل عملی آشکار کرده است باز می‌یابد. در چشم او رستگاری دیگر جهانی پادشاه پیرو خدمت امروزمین او به امنیت، عدالت اجتماعی و رضایت خاطر شهروندان است. و این هر سه معیار عرفی، معیار سعادت دینی شاه و دولتمردان و نشان خرسندی خدا از ایشان است.

سعدی و قرارداد اجتماعی:

قرارداد اجتماعی بسان پایه و بنیاد عرفی و طبیعی زندگی اجتماعی (در برابر اندیشه ی شهر و شهروندی بسان عهد خدایی با یک قوم و قبیله برگزیده ۲۳) در نزد فیلسوفانی چون فارابی و ابن سینا و خواجه نصیر طوسی اندیشه ای آشناست. فارابی در بیان خویش از آن چه که امروز با روایت تامس هابز از قرارداد اجتماعی شناخته می‌شود، گوهر این اندیشه را در میان می‌آورد. برابر این نگاه به قرار داد اجتماعی، «مردمان که از عدل سخن می‌گویند ... پیش از هر چیز دیگری از سر ترس و ناتوانی و به ضرورتی از بیرون، ناچار به سخن از عدالت می‌شوند. بویژه آنگاه که هر یک از آنان در برابر دیگری، و یا هر گروه از آنان در برابر گروه دیگر، در قدرت مساوی باشند و از این رو جدال و چالش میان ایشان پیوسته شود و پایان نیابد و هر سوی جدال درکی از هر دو وضعیت [جدال پیوسته و همزیستی اجتماعی] پیدا کند و سرانجام جدال پیوسته را تحمل ناپذیر بیابد. آنگاه است که هر دو سو به یکدیگر رو می‌کنند تا قرار به انصاف بگذارند و هر یک پاره ای از آن چه برایش می‌جنگیدند را وا می‌گذارند تا بتوانند در آن چه هست شریک شوند. و هر یک می‌پذیرد که از دیگری چیزی نستانند مگر به قرار صلح آمیزی که میان خویش بسته اند. چنین است که قانون های خرید و فروش و داد و ستد و نیز معیارهایی چون مهرورزی به یکدیگر در میانشان برپا می‌شود. اما این رویداد تنها هنگامی روی می‌دهد که هرکس، برابر دیگری، ناتوان [از زندگی و ادامه چالش] شده باشد و هریک، برابر دیگری، از یکدیگر بترسند [همه از همه بترسند]. تا وقتی چنین باشد، ایشان به قرار مشترک پایبند خواهند ماند. اما اگر یکی قدرتمندتر شد، او بی درنگ خواهان شکست قرارداد و چیرگی بر دیگران خواهد شد. گاه هم هست که دشمن بیرونی مایه ی قرار مشترک و پایان بخش جدال درونی ایشان می‌شود و این قرار تا وقتی که دشمن بیرونی هست، بر دوام می‌ماند.» ۲۴ فارابی شهری که بر پایه این گونه قرارداد بنا شود و باقی بماند را از جمله شهرهای جاهلی می‌شمارد که درو سعادت راستین آدمیان فراهم نمی‌تواند شد.

از این روایت ویژه از قرارداد اجتماعی که بگذریم، بسا که بتوان در نگاه سعدی به درکی قرارداد نگر از داد و ستد شاه و شهروندان راهی جست. برای سعدی، خدمت شاه به شهروندان او را سزاوار دریافت دستمزدی می‌کند و به راستی این دستمزد همان چیزی است که پادشاه را بر پرداختن هر چه بهتر و بیشتر خدمت خویش توانا می‌سازد. در نگاه سعدی، نام دیگر این دستمزد همان فرمان روایی (روایی فرمان) است که در پی اش، فرمان پذیری شهروندان و پیروی ایشان از قانون



و فرمان شاه وظیفه ایشان دانسته می‌شود. بدین‌روی، منطقی از همسنگی و همبستگی دو کفه ی خدمت شاهی در فراهم آوردن امنیت، و تکلیف مردمان در پیروی از او، را به هم می‌پیوندند (#93). این منطق، بن مایه ی بخردانه و معنای اخلاقی ای است که در پس قرارداد میان شاه و شهروندان نهفته است: شاه مردمان را از آسیب رسانی به یکدیگر در امان می‌دارد (#12) به شرطی که او دست‌مزدی به نام پیروی شهروندان از ایشان دریافت کند. از دیگر سو، مردمان پیروی و وفاداری خویش را به شاه می‌سپارند به شرطی که از او امنیت و آسودگی سیاسی و اجتماعی دریافت کنند. برای تامل هابز چنین منطقی که از خردمندانه بودن داد و ستد فرمان‌روایی و فرمان‌پذیری میان شاه و شهروندان پرده بر می‌گیرد، قرارداد مردمان در جهان سرشت را در چشم آنان معنادار می‌سازد. این قول و قرار (که تنها در میان خود مردمان و نه میان ایشان و پادشاه پا می‌گیرد) و آن منطق (امنیت در برابر پیروی) سرسپاری بی‌چون و چرای ایشان به شاه خودکامه را برایشان پذیرفتنی می‌کند. گرچه توگویی ایشان پیش از این، به ناگزیر و برای رهایی از زندگانی دهشت بار در روزگار آشوب و نابسامانی، به چنان قراردادی رو کرده‌اند. در این قرارداد، آنان تمامی حق‌های خویش را — به جز، یا به سودای، “حق” زنده ماندن و امان داشتن از آسیب جانی دیگر مردمان — وانهادند و اینک، دولت خودکامه و چنان پادشاهی بی‌مهری تجلی مادی و سیاسی چنین قراردادی است. ۲۵

جدا از آن هابز، نوشته‌های سعدی در بردارنده ی گونه ای اندیشه ی قرارداد محور درباره ی دولت اند که به خودکامگی بی‌چون و چند شاه نمی‌انجامد. بسا که این تفاوت میان نگاه قراردادن‌گر سعدی و آن هابز را بتوان در دست‌اندر کاری یک هستی‌سوم یعنی خدا در کنار پادشاه و شهروندان در روایت سعدی دید. برآستی در پس کاربست سعدی از همانند سازی شاه به چوپان، دید فلسفه ای نهفته است. این همانندی دیرآشنا را می‌توان دست‌کم به دو روش بازخواند. یکی این که شاه شبان است و رعیت گوسپندان وی اند، همانگونه که ارباب مالک بردگان و دیگر اموال خویش است. ازین‌رو، و بسان چنان اربابی، این پادشاه است که تصمیم می‌گیرد چه چیز سزاوار بردگان-رعیت-گوسپندان است در حالی که آنان هیچ حقی در تصمیم‌گیری درباره چند و چون زندگانی سیاسی و اجتماعی و حتی فردی خویش ندارند. چنان شاه-شبانی، اربابی است که حق فرمان راندن و قانون‌گذاری و طلب بندگی و پیروی دارد و بردگان-رعیت-گوسپندان هیچ حقی جز تکلیف سرسپاری و فرمان‌پذیری از او ندارند. سعدی اما همانندی شاه و شبان را به معنای دومی به کار می‌برد که درو شاه، شبانی است که برای خدمت شبانی به مردم و به دست آنان به کار گمارده شده تا از دارایی‌های مردمان، یعنی از گوسپندان شهروندان — و نه از مردم بسان گوسفندان — نگاهبانی کند. چنان که سعدی به روشنی در گلستان آورده است:

گوسفند از برای چوپان نیست

بلکه چوپان برای خدمت اوست<sup>22</sup>

و در جای دیگر چنین می‌افزاید: “پادشاه به رعیت محتاج‌تر است که رعیت به پادشاه زیرا که رعیت اگر پادشاه نیست و اگر هست همان رعیت است و پادشاهی بی‌وجود رعیت متصور نمی‌شود” و آن‌گاه: “مثل حاکم با رعیت مثل چوپان است که اگر گله درست نگه ندارد مزد چوپانی بر او حرام است.”<sup>26</sup> در این نگاه انسانی‌تر و بخردانه‌تر به همانندی شاه و شبان، وجه شبه نه مالکیت بلکه به کار گماردگی است: شبان مالک گوسفندان نیست بلکه مزدوری است که مردمان برای نگاهبانی از اموال — یعنی گوسفندان — خویش به کارش گماشته‌اند. در مجلس حکمرانی چون آباقاخان فرستاده و فرزند خان مغول هلاکو، سعدی چنین می‌سراید:

شهی که پاس رعیت نگاه می‌دارد

حلال باد خراجش که مزد چوپانی است

وگر نه راعی خلق است، زهرمارش باد

که هر چه می‌خورد او جزیت مسلمانی است<sup>27</sup>

چنین درکی از قرارداد که برابری شاه کارمند شهروندان و شهروندان بکار گمارندگان پادشاهانند، نگرش سعدی به دولتمداری و حکمرانی را آشکار می‌کند. بدین‌قرار، اگر (الف) شاه-شبان ناتوان از خدمت خویش در نگاهبانی جان و مال شهروندان باشد یا (ب) از بجای آوردن چنان وظیفه ای سرپیچد و یا (پ) گاه خود همچو گرگی در شولای شبانی درآید (33)

(#)، دستمزد او- یعنی روائی فرمانش و سزاواری او به حکمرانی — حرام و به زبان دیگر بدون مشروعیت سیاسی خواهد بود. در هریک از این سه حالت شاه قرارداد خویش با شهروندان را زیرپا نهاده، وظیفه‌ی خود را به جا نیاورده و “حق” مردمان را که همانا پاسداشت جان و مال شان است، نادیده گرفته است. چنین رفتاری حرام و نااخلاقی است (#97).

واقع نگری سعدی:

جهان دیده مردی چون سعدی چندان سودای زیر و زیر کردن جهان و عالمی نو ساختن نمی‌پزد. تجربه‌ی زیست و نگاه او به پست و بلند تاریخ و اجتماع چشم او را به دیرپائی پاره‌ای ویژگی‌ها در “سرشت” آدمی گشوده بود. سعدی بر نهاد خود خواه و خود محور آدمیان دیده نیسته بود و به نیکی می‌دانست که بدون نظر به چنین ویژگی‌های پایدار آدمیان، به درکی واقع نما و واقع گرا از کار و بار سیاست و اجتماع دست نمی‌توان یافت. کمابیش دو سده پیش از نیکولو ماکیاولی و سه سده پیش از تامس هابز، سعدی بر آن بود که شاهان بیش و پیش از هر چیز دلبسته خود و دلنگران پایداری حکومت و قدرت خویشند. از همین رو، پاره‌ی درشتی از اندرزهای سعدی در نصیحت الملوک روی سخن با شاهی دارد که برایش دوام ملک، و نه عدالت و فضیلت، برترین هدف است. درین اندرزها سعدی به پادشاه می‌آموزد که پایداری تاج و تخت اش بسته به بهی روزگار شهروندان است و این نیز جز با عدالت پیشگی شاه دست نخواهد داد. به دیگر سخن، سعدی عدالت پیشگی شاه را همبسته‌ی منفعت شخصی او باز می‌نماید و بدینرو راه و رسم واقع نگری سیاسی خویش را از آن ماکیاولی که نه خود عدالت پیشگی، بلکه شهرت به عدالت پیشگی را شرط دوام قدرت می‌داند، جدا می‌کند. واقعگرایی سیاسی سعدی همچنین بندهای زیر باز تابیده است:

درباره‌ی دولتمداری #7/21/40/48/54/70/135

درباره‌ی بکارگیری کارمندان دیوانی و دولتی #8/10/14/24/25/59/104/106/150

در راه و رسم رفتار با دشمنان #38/39/55/72/83/87/102/105/132/133/134/149

درباره‌ی اقتصاد سیاسی #15/17/37/43/44/88/103/110/120

درباره‌ی کاروبار داوری میان شهروندان #14/16/26/27/35/41/46/58/65/74/81/107

چنان که پیشتر گفته آمد، و به نشان واقعگرایی سیاسی سعدی، درین بندها کاروبار سیاست و پادشاهی نه به قانون شریعت که به برنامه‌ریزی‌های خرد عملی سپرده شده است. شهر سعدی را نه علت‌های فراطبیعی، که سازوکارهای مادی محسوس به فرجام خوش و روز بهی، و یا به نافرجام نابودی می‌کشاند (1 #). چنان که در بند سی ام آمده است: آن چه که کار دولت را به سامان می‌کند تجربه انسانی و رایزنی عقلانی است. نیز آنچنان که در اندرز سعدی به سلطان انکیاتو آمده، هنگامی که پادشاه مصلحت ملک و ملت را بر اساس چنان تجربه و رایزنی بخردانه‌ای بازیابد، بر همه‌ی شهروندان (و از جمله، روحانیان) است که به پیروی از چنان مصلحتی رفتار کنند. سعدی، اما، داوری در آن چه که به مصلحت دین و دستگاه دینداری است را به روحانیان و رای قاضیان می‌سپارد و بر آنست که اگر سامان این هر دو قلمرو یعنی “سیاست و دولت” و “دین و دینداری” بدینقرار پای بند نماند، هر دو تباہ می‌شوند: “و پادشاهان را حکم ضرورت است در مصالح ملک و قاضیان را در مصالح دین و گرنه ملک و دین خراب گردد.” ۲۸ این سخن سعدی را می‌توان بدو شیوه باز فهمید. یکی آن که اگر شهروندان از فرمان پادشاه و از داوری قاضیان و روحانیان در قلمرو حکمروایی ویژه‌ی هریک از این دو- یعنی سیاست و دین داری — پیروی نکنند، آشوب و نابسامانی شهر را فرو خواهد گرفت. در خوانش دوم، اما، سخن سعدی را می‌توان هشداری دید که تباہی سیاست و دیانت را در درهم آمیختگی حکم پادشاه و حکم قاضیان و روحانیان می‌بیند.

اندیشه‌ی واقعگرایی سعدی خودخواهی و خود دوستی بی‌مهار آدمیان را روا نمی‌دارد و دستکم به سه شیوه پادشاه را به مهار خودخواهی فرا می‌خواند. در این شیوه‌ها سعدی بر آنست تا شاه را از پیامدهای خطر خیز اینجهانی و آنجهانی خودمحوری و خودخواهی برکنار دارد. پند نخست: سود راستین و شخصی شاه با سود همگانی شهروندان همسوست. “سلطان که همه در بند راحت خویش بود مردم از وی راحت نبینند و راحت [او] پایدار نماند” (#95). به سخن دیگر، پایداری دولت شاه پیش از آن که بسته به چیرگی بر رفتار و بدن مردمان به زور شمشیر باشد، در گرو رضایت قبلی شهروندان از دولت اوست. چنان که در گلستان آمده است:

نکند جور پیشه سلطانی

که نیاید ز گرگ چوپانی

پادشاهی که طرح ظلم افکند

پای دیوار ملک خویش بکند ۲۹

پند دوم: نیاز پادشاه به نام نیک نهادن: آگاه از نیاز آدمی به چیرگی بر مرگ از راه به جا نهادن نام نیک، سعدی روی به پادشاه چنین می‌گوید: “از حاصل دنیا به جز نام نمی‌ماند و بدبخت کسی که ازو این هم نماند” (111 #؛ نیز 114/119/129 #). با یادآوری دعای ابراهیم پیامبر چنان که در قرآن آمده است، ۳۰ سعدی به دولتمرد زمانه هشدار می‌دهد که:

دو چیز حاصل عمرست نام نیک و ثواب

وزین دو درگذری کل من علیها فان ۳۱

ستم شاه نام نیک اش را بر باد خواهد داد و مرگ جاودان بیار خواهد آورد. در حالی که عدالت ورزی او دوام دولت اش و وفاداری شهروندانش و پایداری نام پادشاه را در پی دارد. پند سوم: حدیث هول قیامت:

طبیعت شود مرد را بخردی

به امید نیکی و بیم بدی

گر این هر دو در پادشه یافتی

در اقلیم و ملکش پنه یافتی

که بخشایش آرد بر امیدوار

به امید بخشایش کردگار

سعدی از یاد روز رستاخیز برای هدفی سیاسی بهره بسیار می‌برد. سخنان او پر از یاد مرگ و جهان دیگر و پند و اندرز برای پرورش امید به پادشاه و ترس از پادافره‌ی آنجهانی در خاطر پادشاه است، تا مباد که ستم پیشه کند و رستگاری جاوید در یازد (# 80/124/125/130). بویژه در اندرزنامه‌ی خویش، سعدی از شاه می‌خواهد که سرگذشت شاهان پیشین بخواند تا سرشت گذران قدرت را از یاد نبرد و قصه بر باد شدن شکوه تاج سلطانان را پیش چشم دارد (# 21/116/131).

آیا نگرش قرارداد محور سعدی جایی برای شورش شهروندان بر شاه ستم پیشه باز می‌کند؟ نگاه قرارداد اجتماعی هابز جای چندانی برای شورش مردمان بر خودکامگی و ستم پیشگی شاه نمی‌گشاید. چرا که مردمان، پیشاپیش و در هنگام قرارداد، تمامی حق خویش از جمله حق شورش بر خودکامه‌ی ستمگر را وانهادند و از پی چنان قراری به رتبه “شهربندی” رسیده‌اند: آن چه که از خودکامه رواست، نه عدالت، که امنیت دهی ترس محور و مجازات بنیاد به جامعه است. قراردادی نیز میان او و مردمان نیست و ازینرو هیچ بندی دست او را نبسته است. در نگاه هابز همین بی‌مهری مطلق خودکامه است که ترس از او را در دل شهروندان می‌نشانند و آنان را به پیروی بی‌چون و چرا از قانون او می‌کشاند. اما بسا که بتوان در دید قراردادنگر سعدی به حکومتگری، نشانی از روایی شورش حق مدارانه بر خودکامه‌ی ستم پیشه باز یافت. اگر یک سوی قرار داد، یعنی پادشاه، نتواند خدمت خویش به جای آرد، شهروندان حق دارند که دستمزدی به او ندهند، یعنی از او پیروی نکنند. گذشته ازین، چون چنان قرارداد بخردانه میان شهروندان و پادشاه به تأیید خداوندی رسیده است، شاهی که قول و قرار بشکند نه تنها آتش خشم شهروندان، که زبانه‌ی قهر خدا بر خویش را برافروخته است (به همین شیوه، مردمان نیز باید از شاه وظیفه شناس پیروی کنند، چون با او قراردادی بسته‌اند و نه چون شاه دعوی نمایندگی خدا تواند کرد). از این رو خشم مردم بر چنان شاهی نماد و نماینده‌ی خشم خدا بر او خواهد بود.

نگاه واقعه‌نگر سعدی اما، او را از پیگیری این “نشان” و پرورش یک اندیشه‌ی بسامان در روائی و چپستی شورش حق مدار بر شاه ستمگر باز می‌دارد. اگر پرسش پیشین یاد را پیش روی سعدی بنهیم، بسا که او کاری بیش از بازگویی آن سه پند با شاه را روا ندارد و بیافزاید که چنان شورشی بسا که زندگانی مردمان را نا بسامان تر کند. نیز این که شاید خدا خود چنان شاه ستم پیشه‌ای را به دست دشمنش نابود سازد و پس از مرگ به عدل خویش با او رفتار کند. چنان که پیشتر گفته آمد، هستی خداوند یکی از تفاوت‌های نگاه قرارداد محور سعدی با آن هابز را پیش چشم می‌کشد. برابر جهان بینی دینی در روزگار سعدی، و نیز در زمانه کنونی، خدا آفریننده‌ی جهان و پدید آورنده‌ی نهاد اجتماعی آدمی است. چنان طبع مدنی‌ای مردمان را به زندگانی جمعی و بنای امنیت اجتماع رهنمون می‌شود. اگر برابر این امر طبعی و طبیعی، شهروندان قراردادی با شاه-شبان ببندند تا بنای امنیت جامعه برپا کنند، خدا نیز چنان قراردادی را تایید می‌کند چرا که هم بخردانه است و هم از سر طبع مدنی آدمیان، که از آغاز و به خلاف آن چه جهان سرشت هابز می‌نمایاند، شهر محور و جامعه ساز است. از دیگر سو، در دید سعدی چون تنها خداست که قدرت بی مهار و بی زوال دارد، خود کامگی و بی‌مهار قدرت سیاسی پادشاه، آن چنان که در اندیشه‌ی هابز آمده، به هیچ رو روا نیست (2/3/35/151 #). در جهان خدا محور سعدی، هم پادشاه و هم شهروندان هر دو بندگان و فرمانبران آفریدگارانند (101 #).

گرچه اندرزنامه سعدی بندهای بسیاری در چند و چون نسبت شاه و شهروندان دارد، تنها چند بند به رابطه‌ی شاه و روحانیان می‌پردازد. شاه باید در حضور رهبران دینی به ادب و احترام سخن گوید (20 #) و ایشان را بزرگ دارد (136 #) و حکم و داوری آنان در امر زندان شرع و نهادهای قضایی پیوسته به آن روا دارد (41 #). این سه بند با درک عرفی قرارداد محور از حکومت سازگارند. بند شماره‌ی چهار نگاه سعدی به رابطه‌ی شاه و نمایندگان دیانت را آشکارتر می‌کند: “علما و ائمه دین را عزت دارد و حرمت، و زبردست همگنان نشانند و به استصواب رای ایشان حکم راند تا سلطنت مطیع شریعت باشد نه شریعت مطیع سلطنت.” این بند چند معنا می‌تواند داشت. یکی، یادآور همان شیوه‌ی اندرزی است که در پی مهار خودکامگی پادشاه است. اطاعت شریعت از سلطنت به معنای خدایی شدن و قدسی بودن شاه است که در پی بر خودکامگی اش می‌افزاید. خوانش دیگر بر سازگاری پهنه‌ی پهنواری از روش‌ها و برنامه‌های عرفی‌ای که حرام نیستند با شریعت انگشت می‌نهد و بدینرو دوگانگی‌ای میان دولتمداری عقل عملی با شریعت نمی‌بیند. در خوانش سوم، اما، سعدی خواهان برپایی حکومت اهل شرع شناخته می‌شود (این دو پهلویی سخن در بند 77 نیز آشکار است).

سخن پایانی:

در این نوشتار در پی آن نبوده ایم که سعدی را اندیشمند زمانه مدرن بدانیم، از یک دستگاه ساخته و پرورده‌ی اندیشه‌ی سیاسی در نوشته‌های او سراغ بگیریم، و یا نظریه پرداز انقلابیگری سیاسی یا محافظه کاری سیاسی اش بشناسیم. بی گمان سعدی در سده‌ی هفتم نظریه‌ی سیاسی قرارداد اجتماعی، چنان که پس از سده‌ها در نوشته‌های تامس هابز و جان لاک و ژان ژاک روسو پدید آمد، نمی‌پرداخت. برآستی در زمینه و زمانه و در جهان اندیشگی او نگاه “مدرن” و “به تمامی عرفی” و “نادینی” به سیاست جایی نداشت. از این رو سعدی را نمی‌توان ساده گیرانه از بنیادگزاران اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی مدرن دانست. با این همه چه بسا آن چه که ایرانیان امروزی را به بازخوانی و اندیشه در سخنان سعدی درباره‌ی سیاست و حکومت فرا می‌خواند، همانا نگاه بسیار انسانی، واقعه‌نگر، عملگرا و عرفی به کار و بار دولتمداری است که برابزش سیاست زیر گروه خرد عملی و دولت بازنمای قرار بخردانه‌ای میان شهروندان و حکومتگران است. بی آن که چنین نگرشی از یک سو به نفی خدا و از دیگر سو به حکومت و خلافت شرعی بیانجامد.

مولوی، جلال الدین محمد. 1366. مثنوی معنوی. ویرایش رینولد. ا. نیکلسون. تهران: امیرکبیر، ۱۰۰۲ – ۱

2 – Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Introduction by Margaret Canovan. Chicago: The University of Chicago Press, 36.

گذشته از دستوران، امیران، منشیان دیوان، قاضیان، متکلمان، فقیهان، صوفیان و فیلسوفان و دیگر مردان اهل قلم نیز ۳ – به نوشتن اندرزنامه پرداخته اند.

See Marlow, Louise. 2015. “Advice and Advice Literature” in *Encyclopaedia of Islam*, III, ed. Kate Fleet et al.

<[http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/advice-and-literature-COM\\_0026](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/advice-and-literature-COM_0026)> (accessed on 28 March 2015)

4 – Yavari, Neguin. 2008. “Mirrors for princes or a Hall of Mirrors? Nizam al-Mulk’s Siyar al-muluk Reconsidered.” *Al-Masaq* 20(1), 47, 52. Also see Yavari, Neguin, 2014. *Advice for the Sultan: Prophetic Voices and Secular Politics in Medieval Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2014, 89-90.

5 – Ludwig, Paul W. 2007. “Eros in the Republic.” In *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, edited by G.R. F. Ferrari. Cambridge: Cambridge University Press, 202-231, esp. 227-228.

6 – Plato. 1997. Republic. In *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1100.

۷ – در نگاه فیلسوفان مشایی، عقل های منفصل ده گانه و به ویژه عقل دهم، کلی های تجربیدی را در صورت مفهوم های – فلسفی و برهانی بر فیلسوف می‌تابانند. گاه نیز برای مردمانی با نفس عقلانی ناتوان تر از آن فیلسوفان، عقل دهم صورت‌های محسوس و خیالین کلی های تجربیدی را بر قوه خیال ایشان نقش می‌زند. به همین قرار فیلسوف و دستور دانشوری چون خواجه نصیرتوسی، که هم به نوشتن اندرزنامه پرداخته و هم به وزارت و رایزنی خودکامه ای چون هلاکوخان در حمله به بغداد و سر نگونی خلیفه عباسی برخاسته، با نام عقل یازدهم نیز خوانده می‌شود. باید افزود که ما اینجا مفهوم خرد دولت را در چارچوب اندیشه ی سیاسی مسلمانان در دوران پیشامدرن به کار می‌بریم و از این رو این را به همراه ندارد — *RealPolitik* مفهوم پیش فرض مدرن جدایی هستی از ارزش و نیز همبسته سیاسی اش — یعنی

افزون بر این هر دو، دستور دانشور به خدمت هایی چون آموزش دهی رسم های درباری، ساز و کارهای اداری و – دیوانی، و دیگر سویه های عملی فرمانروایی که بسا در خدمت الف گنجانبیده شده می‌پردازد نگاه کنید به

Marlow, Louise. 2015.

گفتنی است که خدمت های الف و ب که در نگاه تحلیلی دو کار جدا از همند، در مقام عمل سیاسی درهم تنیده اند. نیز اینکه کار اساسی دستور/فیلسوف بسان نگارنده ی اندرزنامه، و بهنگام پرداختن خدمت الف، همانا بازپردازی و برگردان کلی های تجربیدی به زبان خطابی و مجازهای اندرزنامه است.

9 – Foucault, Michel. 2008. *The Government of Self and Others: Lectures at the College de France 1982-1983*, ed. F. Gros and trans. G. Burchell. London: Palgrave-Macmillan Press, 14.

10 – Ibid., 203. Also see Foucault, Michel. 2011. *The Courage of Truth: Lectures at the College de France 1983-1984*, ed. F. Gros and trans. G. Burchell. London: Palgrave-Macmillan Press, 12, 142-143.

سر گذشت چه بسیار دستوران دانشور و پرشوکتی که در آتش خشم شاه جان باخته اند در بسیاری نوشته های تاریخی – ۱۱ سده های میانه آمده است. این سرگذشت ها به روشنی نشان می‌دهند که نویسنده اندرزنامه ها به دست همان که اندرزها روی سخن با او دارند، یعنی شاه، کشته می‌شوند.

12 – Foucault 2011, 59.

13 – Kraemer, Joel L. 1986. *Humanism in the Renaissance of Islam, the Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden: E. J. Brill, 92. Also see Frye, Richard N. 1965. “The New Persian Renaissance in Western Iran.” In *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*,

edited by George Makdisi. Leiden: E. J. Brill, 225-31. Rodinson, Maxime. 1973. *Islam and Capitalism*, translated by Brian Pearce. New York: Pantheon Books, 73.

14 – Busse, H. 1973. "The Revival of Persian Kingship under the Buyids." In *Islamic Civilization, 950-1150*, edited by Donald Sidney Richards. London: B. Cassirer, 47-70, esp. 48-49.

15 – Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, 52-60, 75-86, 207-12.

16 – Mez, Adam. 1967. *Al-Hazarah al-Islamiya fi al-qarn al-rabi` al-hijri aw, asr al-nahza fi al-Islam, Vol. I*, translated by M. A. Abu Ridah (4th ed.). Beirut: Dar al-Kitab, 381.

17 – Gibb, H. A. R. 1937. "Al-Mawardi's Theory of the Khilafah." *Islamic Culture* 11:291-302.

شماره ی درون کمان ها به بندهای اندر ز نامه ی سعدی که در پایان این نوشتار آورده شده باز می‌گردد – ۱۸

۱۹ - برابر نگاه عارفانه، پیروی از طریقت را می‌توان (الف) در دوری از کار و بار جهان و کناره گیری از مردمان و چشم پوشی بر احوال سیاست و شهر پی گرفت. این روش بایزید بسطامی است. (ب) جنید نهاوندی مهار نفس و درون نگری را شرط طریقت می‌شمارد و (پ) مولوی عشق و مهرورزی را با راهروی در طریقت یکی می‌داند. در کنار سعدی، ابوسعید ابوالخیر نیز طریقت را با خدمت به مردمان یکی می‌شناسد. ویژگی سعدی، اما، در اینستکه طریقت را با خدمت سیاسی به مردمان گره می‌زند. استاد فروزانفر بر این نکته انگشت می‌نهد که در نگاه سعدی تفسیر چهارمی از طریقت شکوفا می‌شود که با سه تفسیر پیشین یاد تفاوت دارد. نگاه کنید به فروزانفر، بدیع الزمان. 1351. مجموعه مقالات و اشعار. ویرایش ع. مجیدی. تهران: کتابفروشی دهخدا، 79-80.

20 – Sa`di-ye Shirazi, Mosleh al-Din. 1997. *Kulliyat-e Sa`di*, edited by Muhammad Ali Forughi. Tehran: Nashr-e Qoqnus, 239-41.

21 – Sa`di-ye Shirazi, Muslih ud-Din. 1906. *Sadi's Scroll of Wisdom*, ed. by L. Cranmer-Byng and S. A. Kapadia. London: John Murray, 36, 40.

22 – Sa`di-ye Shirazi 1997, 228.

23 – The Covenant of Issac.

24 – Farabi, Abu Nasr. 1985. *The Perfect State; Mabadi' ara' ahl al-madina al-fadila, a Revised Text with Introduction, Translation and Commentary by Richard Walzer*. Oxford: Clarendon Press, 302-302.

25 – Hobbes, Thomas. 1966. "Leviathan, or the Matter, Form, and Power of the Commonwealth, Ecclesiastical and Civil," in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth, Bart. London: John Bohn, 157.

26 – Sa`di-ye Shirazi. Mosleh al-Din. 1949. *Kulliyat-i nafis-i Hazrat-i Shaykh Muslih al-Din Sa`di Shirazi*. Tehran: Muassasah-i Matbu`ati-i Amir Kabir az Intisharat-i Kitabfurushi-i Ibn-i Sina, 27.

27 – Sa`di-ye Shirazi 1997, 1182.

28 – Sa`di-ye Shirazi 1949, 27.

29 – Sa`di-ye Shirazi 1997, 32.

۳۰ – خدایا نام مرا در زبان پسینیان به نیکی بگذران” قرآن سوره 26 آیه 84 –

31 -Sa`di-ye Shirazi 1997, 930.

## رساله نصیحه الملوك

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الكافي حسب الخلايق وحده و الحمد لله على نعمه و استزید من كرمه و اشهد ان لا اله الا هو الموصوف بقدمه و اشهد ان محمداً عبده و رسوله الطاوى السموات بقدمه.

اما بعد از ثنای خداوند عالم و ذکر بهترین فرزند آدم صلی الله علیه و سلم در نصیحت ارباب مملکت شروع کنیم به حکم آنکه یکی از دوستان عزیز جزوی در این معنی تمنا کرد به فهم نزدیک و از تکلف دور. جوابش نبشتم که شرایف ساعات فرزند آدم دام بقائه به وظایف خداوند جلّ ثنائه آراسته باد، معلوم کند که ملوک جهان را نصیحت رب العالمین بسنده است که در کتاب مجید می‌فرماید: و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل. و دیگر فرمود: ان الله یأمر بالعدل و الاحسان. مجملی فرمود تعالی و تقدس که مفصل آن در دفترها نشاید گفتن. اما به قدر طاقت کلمه‌ای چند بیان کنیم در معنی عدل و احسان و بالله التوفیق.

1 پادشاهانی که مشفق درویشند، نگهبان ملک و دولت خویشند به حکم آنکه عدل و احسان و انصاف خداوندان مملکت موجب امن و استقامت رعیت است و عمارت و زراعت بیش اتفاق افتد. پس نام نیکو و راحت و امن و ارزانی غله و دیگر متاع به اقصای عالم برود و بازرگانان و مسافران رغبت نمایند و قماش و غله و دیگر متاعها بیارند، و ملک و مملکت آبادان شود و خزاین معمور و لشکریان و حواشی فراخ دست، نعمت دنیا حاصل و به ثواب عقبی و اصل، و اگر طریق ظلم رود بر خلاف این.

ظالم برفت و قاعده زشت از او بماند

عادل برفت و نام نکو یادگار کرد

2 از سیرت پادشاهان یکی آن است که به شب بر در حق گدایی کنند و به روز بر سر خلق پادشاهی.

آورده‌اند که سلطان محمود سبکتکین رحمة الله علیه همین که شب در آمدی جامه شاهی به در کردی و خرقة درویشی در پوشیدی و به درگاه حق سر به 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.

عمر عبدالعزيز رحمة الله عليه چون از خواب برخاستی بعد از فریضه حق شکر و سپاس نعمت و فضل رب العالمین بگفتی و امن و استقامت خلق از خدای درخواستی و گفتی یا رب عهده کاری عظیم به دست این بنده ضعیف متعلق است. پیداست که از جهد و کفایت من چه خیزد، به آبروی مردان درگاهت و به صدق معامله راستان و پاکان که توفیق عدل و احسان و انصاف ده و از جور و عدوان بپرهیز، مرا از شرّ خلق و خلق را از شرّ من نگاه دار، روزی ده و روزی مکن که دلی از من بیازارد یا دعای مظلوعی در حق من باشد.

3 صاحب دولت و فرمان را واجب باشد در ملک و بقای خداوند تعالی همه وقتی تأمل کردن و از دور زمان براندیشیدن و در انتقال ملک از خلق به خلق نظر کردن تا به پنج روز مهلت دنیا دل نهد و به جاه و مال عاریتی مغرور نگردد. یکی از خلفا بهلول را گفت مرا نصیحت فرمای، گفتا از دنیا به آخرت چیزی نمی‌توان برد مگر ثواب و عقاب، اکنون مخیری.

4 علما و ائمه دین را عزّت دارد و حرمت، و زیر دست همگان نشاند و به استصواب رأی ایشان حکم راند تا سلطنت مطیع شریعت باشد نه شریعت مطیع سلطنت.

5 عمارت مسجد و خانقاه و جسر و آب انبار و چاهها بر سر راه، از مهمات امور مملکت داند.

6 قومی که به طاعت حق مشغولند، همت به جانب ایشان مصروف سازد و توفیق خدمت ایشان فرصت شمارد و غنیمت داند که همت پارسایان مملک و دولت پادشاهان را حمایت کند. حکما گفته اند مزید ملک و دوام دولت در رعایت بیچارگان و اعانت افتادگان است.

7 پادشه صاحب نظر باید تا در استحقاق همگان به تأمل نظر فرماید پس هر یکی را به قدر خویش دلداری ای کند، نه گوش بر قول متوقعان، که خزینه تهی ماند و چشم طمع پر نشود، بلکه خداوندان عزّت نفس را خود همت برین فرو نیاید که تعریف حال خود کنند یا شفیع انگیزند. پس نظر پادشاه را فایده آن است که مستوجب نواخت را بی‌ذلّ تعریف اسباب فراغ و مونت جمعیت مهیا دارد که بزرگ همت نخواهد و خواهند بیابد.

اگر هست مرد از هنر بهر مور هنر خود بگوید نه صاحب هنر

8 خدمتکاران قدیم را که قوت خدمت نمانده است اسباب مهیا دارد و خدمت در نخواهد که دعای سحرگاه به از خدمت به درگاه

9 آثار خیر پادشاهان قدیم را محو نگرداند تا آثار خیر او همچنان باقی بماند.

10 جلیس خدمت پادشاهان کسانی سزاوار باشند عاقل، خوبروی، پاکدامن، بزرگزاده، نیکنام، نیک سرانجام، جهان دیده، کارآزموده، تا هر چه از او در وجود آید پسندیده کند.

11 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.

12 پیران ضعیف و بیوه زنان و یتیمان و محتاجان و غریبان را همه وقت امداد می‌فرماید که گفته‌اند که هر کس که دستگیری نکند سروری را نشاید و نعمت بر او نیاید.

13 پادشاهان پدر یتیمانند باید که بهتر از آن غمخوارگی کند مر یتیم را که پدرش، تا فرق باشد میان پدر درویش و پدر پادشاه.



- آورده‌اند که کیسه‌ای زر و طفلی از کسی بازماند. حاکم آن روزگار کس فرستاد پیش وصی و زر خواست. وصی زر در کنار طفل نهاد و پیش حاکم برد و گفت این زر از آن من نیست، از آن این طفل است اگر می‌گیری از وی بستان تا به قیامت بدو بازدهی. حاکم از این سخن به هم برآمد و بگریست و سر و چشم طفل را بوسه داد و گفت من به قیامت طاقت این مظلوم چگونه آورم؟ زر پیس وصی فرستاد و نان و جامه و اسباب طفل تا به وقت بلوغ مهیا فرمود.
- 14 فاسق و فاجر را تقویت و دلداری کمتر کند که یار بدان شریک معصیت است و مستوجب عقوبت.
- 15 دست عطا تا تواند گشاده دارد مگر آن گاه که دخل با خرج وفا نکند که بخل و اسراف هر دو مذموم است، و اتباع بین ذلک سبیلا.
- 16 نیکمردی به جای خود است نه چندان که بدان چیره گردند و دیده‌هاشان خیره. نه هر که خواهد که نامش به نیکمردی برآید بر حیف ناانصافانش صبر باید کرد، و این را خردمندان مروّت خوانند بلکه سست رأیی.
- 17 جوانمردی پسندیده است تا به حدی نه که دستگاه ضعیف شود و به سختی رسد و نعمت نگاه داشتن مصلحت است نه چندان که لشکر و حاشیه سختی بینند.
- 18 خشم و صلابت پادشاهان به کار است نه چندان که از خوی بدش نفرت گیرند، بازی و ظرافت روا باشد نه چندان که به خفت عقلش منسوب کنند.
- 19 زهد و عبادت شایسته است نه چندان که زندگانی بر خود و دیگران تلخ کند، عیش و طرب ناگزیر است نه چندان که وظایف طاعت و مصالح رعیت در آن مستغرق شود.
- 20 عزّت و اوقات نماز را نگاه دارد و به هیچ از ملامتی و مناهی در آن وقت مشغول نشود، و در نظر علما و صلحا مناسب حال ایشان سخن گوید و حرکت کند.
- 21 اخبار ملوک پیشین را بسیار مطالعه فرماید که از چند فایده خالی نباشد: یکی آنکه به سیرت خوب ایشان اقتدا کند. دوم آنکه در تقلب روزگار پیش از عهد ایشان تأمل کند تا به جاه و جمال و ملک و منصب فریفته و مغرور نشوند.
- 22 مطرب و نرد و شطرنج و بازیگر و شاعر و افسانه‌گوی مشعبد و امثال این، همه وقتی راه به خود ندهد که دل را سیاه کند مگر دفع ملال را هر مدتی نوبتی.
- آورده‌اند که شبلی رحمة الله علیه به مجلس یکی از پادشاهان درآمد. ملک را دید با وزیر با شطرنج بازی مشغول. گفت احسنت. شما را از بهر راستی نشانده‌اند بازی می‌کنید؟
- 23 عهده ملک داری کاری عظیم است، بیدار و هشیار باید بود و به دل همه وقتی 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 رب‌العالمین در آن باشد.
- 24 تفویض کارهای بزرگ به مردم ناآزموده نکند که پیشمانی آرد.
- 25 مردم متهم ناپرهیزگار قرین و رفیق خود نگرداند که طبیعت ایشان در او اثر کند و اگر نکند از شنعت خالی نماند، و تأدیب دیگران که همان فعل دارد از وی درست نیاید.
- 26 گواهی به خیانت کس نشنود مگر آنکه دیانت گوینده معلوم کند و تا به غور گناه نرسد عقوبت روا ندارد.
- 27 قطع دزدان و قصاص خونیان به شفاعت دوستان در نگذارد
- 28 دزدان دو گروهند: چندی به تیر و کمال در صحراها، چندی به کیل و ترازو در بازارها. دفع همگان واجب داند.

- 29 انوشیروان عادل را که به کفر منسوب بود به خواب دیدند در جایگاهی خوش و خرم، پرسیدند که این مقام به چه یافتی؟ گفت بر مجرمان شفقت نبردم و بی‌گناهان نیازم.
- 30 هر چه در مصالح مملکت در خاطرش آید به عمل در نیاورد. نخست اندیشه کند پس مشورت، پس چون غالب ظنش صواب نماید ابتدا کند به نام خدای و توکل بر وی، فاذا عزمتم فتوکل علی الله.
- 31 رأی و تدبیر از پیر جهان‌دیده توقع دارد و جنگ از جوان جاهل.
- 32 داد ستم‌دیدگان بدهد تا ستمکاران خیره نگردند که گفته‌اند: سلطان که رفع دزدان نکند حقیقت خود کاروان می‌زند.
- 33 کام و مراد پادشاهان حلال آن‌گاه باشد که دفع بدان از رعیت بکند چنان که شبان دفع گرگ از گوسفندان، اگر نتواند که بکند و نکند مزد شبانی حرام می‌ستاند. فکیف چون می‌تواند و نکند.
- ذوالنون مصری پادشاهی را گفت شنیده‌ام فلان عامل را که فرستاده‌ای به فلان ولایت بر رعیت دراز دستی می‌کند و ظلم روا می‌دارد. گفت روزی سزای او بدهم. گفت بلی روزی سزای او بدهی که مال از رعیت تمام ستنده باشد پس به زجر و مصادره از وی بازستانی و در خزینه نهی. درویش و رعیت را چه سود دارد؟
- پادشاه خجل گشت و دفع مضرت عامل بفرمود در حال.
- سرگرم باید هم اول برید  
نه چون گوسفندان مردم درید
- 34 مالش رندان و فاسقان وقتی پسندیده آید که به نفس خویش از فجور بپرهیزد.
- یکی از پادشاهان خمخانه خماران شکستن فرمود، و شبانگاه گفت ندیمان خود را انگور فلان باغ را در وجه عصیر نهادیم. صاحب‌دلی بشنید گفت ای که گفتمی بد مکن خود مکن.
- 35 لایق حال پادشاه نیست خشم به باطل گرفتن، و اگر چنان که به حق خشم گیرد پای از اندازه انتقام بیرون نهد که پس آن‌گه جرم از طرف او باشد و دعول از قبل خصم.
- 36 با دوست و دشمن طریق احسان پیش گیر که دوستان را مهر و محبت بیفزاید و دشمنان را کین و عداوت کم شود.
- 37 خزینه باید که همه وقتی موقر باشد و خرج بی‌وجه روا ندارد که دشمنان در کمینند و حوادث در راه.
- 38 در همه حال از مکر و غدر ایمن ننشیند و اندیشه کند تا حاسدان فرصت غنیمت شمارند.
- 39 سایر زیردستان خدم را باید که نام و نسبت بداند و به حق المعرفة بشناسد تا دشمن و جاسوس و فدایی را مجال مداخلت نماند.
- 40 ارکان دولت و اعیان حضرت را باید که یکان یکان مشرف نهانی برگمارد تا نیک و بد هر یک معلوم کند و تخیلی که رود پوشیده نماند.
- 41 در هر دو سه ماه شحنة زندان را بفرماید به غوص احوال زندانیان کردن، تا بی‌گناهان را خلاص دهد و گناه کوچک را پس از چند روزی ببخشد و زندان قاضی را همچنین نظر فرماید.
- 42 با غریم موسر و غارم معسر صبر کند و به قدر حال از وی به قسط بستاند و اگر از هر دو طرف مفسانند و خزینه بیت-المال معمور شاید که بفرماید ادا کردن. و اگر از خزینه مملکت بدهد روا باشد که ملک و دولت را به قیاس ظاهر گنج و لشکر محافظت می‌کند و اما به حقیقت دعای مسکینان.

- 43 کاروان زده و کشتی شکسته و مردم زیان رسیده را تقفد حال به کمابیش بکند که اعظم مهمات است.
- 44 مستأجر بوستان و ضامن مستغلات را که دخل به مشروط وفا نکرده باشد در استیفای مضمون سخت نگیرد و به آخر معامله چیزی مسامحه کند و بار دیگر عملی از آن با منفعت تر ارزانی دارد تا منتفع گردد.
- 45 هنرمندان را نکو دارد تا بی‌هنران راغب شوند و هنر پرورند و فضل و ادب شایع گردد و مملکت را جمال بیفزاید.
- 46 بنده‌ای را که عملی تقصیر کرده باشد و خدمتی به شرط به جای آورده چون مدتی مالش عزلت خورد، دیگر بار عمل فرماید که جبر بطلان از تخلیص زندانیان به ثواب کمتر نیست.
- 47 مردم سختی دیده محنت کشیده را خدمت فرماید که به جان در راستی بکشند از بیم بینوایی.
- 48 لشکریان را نکو دارد و به انواع ملاطفت دل به دست آرد که دشمنان در دشمنی متفقد تا دوستان در دوستی مختلف نباشند.
- 49 سپاهی که از صف کارزار از دشمن بگریزد ببايد کشت که خونبهای خود به سلف خورده است. سپاهی را که سلطان نان می‌دهد بهای جان می‌دهد پس اگر بگریزد خورش شاید که بریزند.
- 50 عامل مردم آزار را عمل ندهد که دعای بد بدو تنها نکنند و الباقی مفهوم.
- 51 از جمله حقوق پادشاهان ماضی بر وارث مملکت، یکی آن است که دوستان و جلیسان پدر را عزت و حرمت دارد و مهمل نگذارد.
- 52 پادشاهان به رعیت پادشاهند پس چون رعیت بیازارند دشمن ملک خویشند.
- 53 پادشاهان سرند و رعیت جسد پس نادان سری باشد که جسد خود را به دندان پاره کند.
- 54 حالی که بخواد که در افواه نیفتد با خواص هم نگوید هر چند که دوستان مخلص باشند که مر دوستان را همچنین دوستان خالص باشند مسلسل هم بر این قیاس.
- 55 همه حالی با دوستان نگوید که دوستی همه وقتی نماند.
- 56 روی از حکایت درویشان و مهمات ایشان در نکشد و به لطف با ایشان گوید و به رغبت بشنود.
- 57 صاحب فرمان را تحمل زحمت فرمانبران واجب است تا مصلحتی که دارند فوت نشود، باید که مراد همه بجوید و حاجات هر یکی را به حسب مراد برآورده گرداند که حاکم تند ترشروی پیشوایی را نشاید
- خداوند فرمان و رای و شکوه  
ز غوغای مردم نگرده ستوه
- یکی مظلومه پیش حجاج یوسف برد، جوابش نگفت و التفاتش نکرد. مرد بخندید و به خنده همی رفت و می‌گفت این از خدای متکبرتر است. به حجاج رسانیدند. بخواندش که این چرا گفتی؟ گفت از برای آنکه خدا با موسی سخن گفت و تو را از دل نمی‌آید که با خلق خدای سخن گویی. حجاج این سخن بشنید و انصافش بداد.
- 58 عقوبت آن کس که در حق بی‌گناهی افتزای کند آن است که به خصمش سپارند تا دمار از روزگار او برآورد و دیگران از فضیحت او نصیحت پذیرند و عبرت گیرند.
- 59 اهل قلم را از عمل به عمل و از جای به جای نقل فرماید هر چند، تا اگر تخلیطی رود پوشیده نماند.
- 60 به نزل و هدیه و پیشکشی و تخفه و نوباره که پیش سلطان آرند پاداش کند و در مقابل امثال هدایا تعجیل کند و تأخیر از اندازه بیرون نرود.

- 61 در چشم غریبان روا باشد پادشاه را مهیب نشستن و هیبت نمودن اما در خلوت خاصان گشاده روی اولی‌تر و خوش طبع و آمیزگار.
- 62 دو کس را که با یکدیگر الفتی زیادت نداشته باشند در عمل انباز گرداند تا با خیانت یکدیگر نسانند.  
چو گرگان پسندند بر هم گزند  
بر آساید اندر میان گوسپند
- 63 سلطان خردمند رعیت را نیازارد تا چون دشمن برونی زحمت دهد، از دشمن اندورنی ایمن باشد.
- 64 سرحدبانان را وصیت کند بر رعیت بیگانه دراز دستی ناکردن، تا مملکت از هر دو طرف ایمن باشد.
- 65 بنده را که به گناهی شنیع از نظر براند، حق خدمت قدیمش به یکبار فراموش نکند.
- 66 صد عیب و خطا بر یکی از خدمتکاران روا باشد که بپوشند و عفو کنند عزت آبا و اجداد محترم او را.
- 67 پرورده نعمت را چون به جرمی که مستوجب هلاک است خون بریزد اهل و عیالش را معطل نگذارد.
- 68 لشکریان را که در جنگ عدو کشته شوند برگ و معاش از فرزندان و متعلقان او دریغ ندارد.
- 69 چندان که تواند با غریب و شهری و خویش و بیگانه و خاص و عام رفیق و تواضع کند که به منصب زیان ندارد و در دل چشم ایشان شیرین گردد.
- 70 خداوند فرمان چون خواهد که خطایی ببخشد اثر عنایت فرا نماید، بزرگان به فراست معلوم کنند و شفاعت بخواهند، پس آن گه به عهد و توبه و شرط صلاحیت، گناه آن کس عفو کند.
- 71 خداوندان شوکت را چون به زندان فرستد عزت و حرمت دارد و ملبوس و ماکول و مشروب و منکوح و ندیم و اسباب عیش مهیا دارد که معنی یومان همین است که بینوایی نبرد. الذهر یومان یوم لی و یوم لک.
- 72 از جمله حسن تدبیر پادشاه یکی آن است که با خصم قوی در نپیچد و بر ضعیف جور نکند که پنجه با غالب افکندن نه مصلحت است و دست ضعیفان بر پیچیدن نه مروّت.
- 73 دل دوستان آزدن مراد دشمنان بر آوردن است.
- 74 ظلم صریح از گناه خاصان تن زدن است و عامیان را گردن زدن.
- 75 حاکم عادل به مثال دیوار محکم است، هر گه که میل کند بدان که روی در خرابی دارد.
- 76 اول نصیحت نزدیکان و پس آن‌گاه ملامت دوران. از نفس تو به تو نزدیکتر کسی نیست، تا به گفتار خود عمل نکنی در دیگران اثر نکند.
- ملک و دولت را به تدبیر بقا دانی که چیست کو به فرمان تو باشد تو به فرمان خدای
- 77 هر آن که نفسش سر طاعت بر فرمان شریعت نهد، فرماندهی را نشاید و دولت بر او نیاید.
- 78 صبر و تائی در همه کاری پسندیده باشد مگر در صدماتی که اگر تأخیری افتد تدارک آن فوت شود همچون گرفتن غریق و کشتن حریق.
- 79 دین را نگاه داشتن نتوان الا به علم، و حکم الا به حلم.

80 تا تواند به هر طریق از معصیت بپرهیزد و اگر عیاداً بالله نفس و شیطان غالب آمد و خطایی رفت، از پی آن خیر و صدقات به درویشان رساند تا خداوند تبارک و تعالی عفو فرماید.

81 عفو از گناه کسی کن که دعای خیرت گوید همه کس، نه او گوید و بس.

82 فردای قیامت همه کس بترسند مگر آن که امروز از خدای بترسد و آزار دل مردمان نخواهد.

آورده‌اند که هارون الرشید رحمة الله علیه روزی این دعا بر زبان می‌راند که یا الهی و یا سیدی و مولایی، اگر روزی بر من بگذرد که در آن روز فعلی یا کاری بد از من در وجود آید آن روز بر من به شب مرسا مگر آنکه چون بر آن واقف شوم توبه و استغفار کنم و صدقات و خیرات به عوض آن به محتاجان و درویشان رسانم، و زبیده زن او همه شب و روز از خوف خدای تعالی این لفظ تکرار همی کردی که ای ستار ستر، اول و آخر بر من نگه دار.

عاملی راستکار در پیش اسکندر به حجت زبان آوری کرد. اسکندر گفت از من نمی‌ترسی؟ گفت چرا بترسم که هر که راستی کند از خدای نترسد که ترس از خیانت بنده باشد یا ظلم خداوندگار، و بنده از این هر دو طرف ایمن است.

یکی از پادشاهان زاهدی را گفت من از هول قیامت عظیم اندیشناکم، گفت امروز از خدای عزوجل بترس و فردا مترس.

آورده‌اند که یکی از خلفا بر یکی از متعلقان دیوان به دیناری خیانت بدید معزولش کرد. طایفه بزرگان پس از چند روز شفاعت کردند که بدین قدر آن بنده را از خدمت درگاه محروم مگردان. گفتا غرض مقدار نیست غرض آن که چون مال ببرد و باک ندارد خون رعیت بریزد و غم نخورد.

83 هر که از دست تو نه ایمن است از او ایمن مباش که مار از بیم هلاک خویش قصد گزند آدمی کند. و در مثل است پای دیوار کنن و ساکن بودن و بچه مار کشتن و ایمن نشستن خلاف رأی خردمندان بود.

84 هر که بد اندر قفای دیگری گفت از صحبت او بپرهیز که در پیش تو همچنین طیب کند و از قفا غیبت.

85 آنکه گویند کلام الملوک ملوک الکلام، اعتماد را نشاید. سخن اندیشیده گوی و معنی‌دار، چنان که اگر جای دیگر باز گویند طاعنان را مجال افسوس نباشد و اگر دیگری مثل این سخن گوید تو را پسند آید.

86 درویش توانگر صفت آن است که به دیده همت در مال و نعمت پادشاهان ننگرد و سلطان گدا طبع آن که طمع در مال رعیت درویش کند.

مروت نباشد بر افتاده زور

برد مرغ دون دانه از پیش مور

وقتی بازرگانی یک طبله جواهر داشت و سلطان آن دور، کس فرستاد و آن بازرگان را طلب کرد. چون بازرگان برفت، سلطان استدعای جواهر فرمود. بازرگان گفت ای سلطان مدت یک سال از خان و مان برون آمده‌ام از شهر خویش، کدبانوی خانه با من وصیت کرد که معاملت مکن الا با آن که او را ترس خدای و دیانت و امانت باشد. آورده‌اند که سلطان او را دلداری و تعهد فرمود و گفت برو تا وقتی که من ترس خدای و امانت و دیانت خود بینم و آن گه خریداری کنم.

87 ضعف رأی خداوند مملکت آن است که دشمن کوچک را محل نهد یا دوست را چندان پایه دهد که اگر دشمنی کند بتواند.

- 88 قوت رأی آن است که دخل فردا امروز بکارد و کار امروز به فردا نگذارد.
- 89 حق بزرگان به زیر دستان شروط خدمت به جای آوردن است و کمال فضل خداوندگاران شکر خدمت بندگان گفتن و منت نانهادن.
- یکی از پادشاهان ظالم زاهدی را گفت حال پادشاهان به قیامت چگونه باشد؟ گفت سلطان عادل که جانب حق نگاه دارد و خاطر خلق نیازارد و سایه همت بر مال رعیت توانگر نیندازد در دو گیتی پادشاه باشد.
- دادگر اندر دو جهان پادشاست
- ورنه هم آنجا و هم اینجا گداست
- 90 تا دفع مضرت دشمن به نعمت می‌توان کرد، خصومت روا نباشد که خون از مال شریف‌تر است، و عرب گوید السیف آخر الحیل یعنی مصاف وقتی روا باشد که تدبیر دیگر نماند. به هزیمت پشت دادن به که با شمشیر مشت زدن.
- 91 دوستدار حقیقی آن است که عیب تو را در روی تو بگوید تا دشواریت آید و از آن بگردی و از قفای تو بیوشد تا بدنام نشوی.
- 92 توانگر و توانایان را حرمتی که هست سبب آن است که نعمتی دارند و راحتی از ایشان به دلی رسد. چون نرسد این فضیلت برخواست.
- 93 پادشاهان و لشکریان از بهر محافظت رعیت‌اند تا دست تطاول قوی را از ضعیف کوتاه گردانند. چون دست قوی کوتاه نگردانند و خود درازدستی روا دارند مر این پادشاه را فایده نباشد لاجرم بقایی نکند.
- 94 هر نعمتی را شکری واجب است. شکر توانگری صدقات، و شکر پادشاهی رعیت نوازی، و شکر قربت پادشاهان خیر گفتن مردمان، و شکر دلخوشی غمخواری مسکینان، و شکر توانایی دستگیری ناتوانان.
- 95 سلطان که همه در بند راحت خویش بود، مردم از وی راحت نبینند و راحت وی پایدار نماند.
- 96 گماشته پادشاه را واجب است رضای آفریدگار مقدم داشتن بر فرمان پادشاه، تا از قرب وی برخوردار بیبند.
- 97 مروّت آن است که چون کسی از کسی خیری دیده باشد منت آن بر خود بشناسد و حق آن به جای آورد و جانب وی مهمل نگذارد، و به حقیقت پادشاهان را این دولت و حرمت به وجود رعیت است که بی‌وجود رعیت پادشاهی ممکن نیست. پس اگر نگه داشت درویشان نکند و حقوق ایشان را بر خود نشناسد غایت بی‌مروّتیست.
- 98 هر که بنیاد بد می‌نهد، بنیاد خود می‌کند.
- 99 حمله مردان و شمشیر گردان آن نکند که ناله طفلان و دعای پیر زنان.
- 100 سوز دل مسکینان آسان نگیرد که چراغی شهری را بسوزد.
- 101 عامل مگر از خدای تعالی بترسد که امانت نگاه دارد و الاّ به وجهی خیانت کند که پادشاه نداند.
- 102 بدان را گوشمال دادن و گذاشتن، همان مثل است که گرگ گرفتن و سوگند دادن.
- 103 پادشاهی که بازرگانان می‌آزارد، در خیر و نیکنمایی بر شهر و ولایت خود می‌بندد.
- 104 اعتماد کلی بر نو آمدگان مکنید.

- 105 آن را که در او شری بیند کشتن اولی‌تر که از شهر به در کردن، که مار و کژدم را از خود دفع کردن و به خانه همسایه انداختن هم نشاید.
- 106 عمل به کسی ده که دستگاهی دارد و گرنه بجز سوگند حاصلی نبینی.
- 107 گناهی که به سهو از کسی آید کرم آن است که درگذری و اگر چنان که به قصد آید نخستین بار بترسانی و اگر بار دیگر دلیری کند خورش بریزی که بیخ بد بار نیکو ندهد.
- 108 به هنگام خشم گرفتن تعجیل نکند که زنده را توان کشت و مرده را باز زنده نتوان کرد، چنان که جواهر را توان شکست و شکسته باز جای آوردن محال بود.
- 109 مردی نه این است که حمله آورد بلکه مردی آن است که در وقت خشم خود را بر جای بدارد و پای از حد انصاف بیرون نهد.
- 110 مال مردگان به یتیمان باز گذارد که دست همت به مثل آن آلودن لایق قدر پادشاهان نیست و مبارک نباشد.
- 111 از حاصل دنیا بجز نام نمی‌ماند و بدبخت کسی که از او این هم نماند.
- 112 مال خاصیتی دارد که دشمنان را دوست کند اما نگاه داشتن مال مر دوستان را دشمن گرداند، یعنی فرزند که از پدر خیر نبیند مردن وی تمنا کند تا مال ببرد.
- 113 پادشاهی که عدل نکند و نیکنامی توقع دارد، بدان ماند که جو همی کارد و امید گندم دارد.
- 114 ای که مال از بهر جاه دوست می‌داری کرم کن و تواضع پیش گیر که جاهی از این رفیع‌تر نیست که خلقت دوست دارند و ثنا گویند.
- 115 گرسنگی به که سیری از پهلوی درویشان.
- اگر عنقا ز بی‌برگی بمیرد
- شکار از صید گنجشگان نگیرد
- 116 تو بر جای آنانی که رفتند و کسانی که خواهند آمدن، پس وجودی میان دو عدم التفات را نشاید.
- 117 مردی نه جهانگیریست بل جهانداریست. دانا جهان بگیرد و بدارد و نادان جهان بگیرد و بردارد.
- 118 پادشاهان جایی نشینند که اگر دادخواهی فغان بردارد باخبر باشند که حاجبان و سرهنگان نه هر وقتی مهمات رعیت به سمع پادشاه رسانند.
- آورده‌اند که انوشیروان عادل زنجیری جرسها بر آن بسته داشت تا اگر کسی مهمی داشتی سلسله را بجنبانیدی و آن سلسله را طرفی زیر بالین و طرفی در میدان بر درختی بسته داشت.
- ملوک عرب به ناشناخت بیرون آمدندی و نظر بر حال ممالک کردند تا اگر منکری را دیدندی بگردانیدندی، و همچنین کسان به تفحص به محلتها و دیهها برگماشتندی تا گر بیدادی بر ضعیفی رود از آن اعلام کنند.
- 119 مردم بی‌خیر در زندگانی مرده‌اند و نیکوکاران بمیرند و نام نیکو زنده ماند.
- 120 شکر بزرگی آن است که بر خردان ببخشایند، و همت عالی آنکه دست به مال مسکینان نیالایند.

- 121 چون دست یابی آن کن که اگر دست دیگری باشد تحمل مثل آن توانی کردن.
- 122 همت ضعیفان زخم از آن زیادت زند و سخت‌تر که بازوی پهلوانان.
- 123 روزگار حیف روا ندارد، هر آینه داد مظلومان بدهد و دندان ظالمان بکند.
- 124 ای که در خواب خوشی از بیداران ببندیش، ای که توانایی در رفتن داری با همراه ناتوان بساز، ای که فراخ دستی با تنگدستان مراعات کن. دیدی که پیشینیان چه کردند و چه بردند؟ رفتند و جفا بر مظلومان سر آمد و وبال بر ظالمان بماند. راستی خواهی درویشی به سلامت به از پادشاهی به چندین علامت.
- 125 استخوان مرده سخن همی گوید اگر گوش هوش داری، که من همچو تو آدمی بودم، قیمت ایام حیات ندانستم و عمر به خیره ضایع کردم.
- چو ما را به غفلت بشد روزگار  
تو باری دمی چند فرصت شمار
- 126 هر که کسی را نرنجاند از کسی نترسد. کژدم که همی ترسد همی گریزد از فعل خبیث خویش، گریه در خانه ایمن است از بی‌آزاری و گرگ در صحرا سرگردان از بدفعالی، گدایان در شهر آسوده از سلیمی و دزدان در کوه و صحرا نهان از حرامزادگی.
- 127 از دشمن ضعیف اندیشه کن که در وقت بیچارگی به جان بکوشد. گریه اگر چه ضعیف است اگر با شیر درافتد به ضرورت بزند و به چنگال چشمهانش را بر کند.
- 128 با خرد و بزرگ دوستی کند و بیخ محبت بنشانند و اعتماد بر آن نکند که من در حمایت پادشاهم و کسی را با من مقاومت صورت نبندد که اگر ناپاکی به نادانی تو را بکشد و پادشاه به کین تو اقلیمی بفرماید کشتن، تو را زنده نتواند کردن.
- 129 آن کن که خیر تو در قفای تو گویند که در نظر از بیم گویند یا از طمع.
- 130 در زندگانی سعی کن تا به از دیگران باشی به فعل و صلاح و کرم، که در مردگی پادشاهان و گدایان یکسانند و اگر مدفن سلطانی یا سگبانی باز کنند میان ایشان فرق نتواند کرد.
- 131 خرّم تن عارفان که بدیدند و بدانستند که دنیا را در وقت مرگ به دیگران همی باید گذاشتن، هم اکنون به دیگران بگذاشتند.
- 132 دشمنان متفرّق نتوانی گردانیدن مگر بدان که با بعضی از ایشان دوستی به دست آری.
- 133 دشمن به دشمن برانگیز تا هر طرف غالب شوند فتح از آن تو باشد.
- 134 دشمن از خردی مگذار که بزرگ شود و پیاده شطرنج رها مکن که به سر رود.
- 135 در حالت آسانی دلها به دست آر تا در هنگام دشواری به کار آیند.
- 136 پیشوای همه ملّتی عزیز دارد و به حرمت نشاند.
- 137 پادشاهی که به لُهو و شراب از مصالح مملکت غافل نشیند، و مهمّات امور ملک به نویسندگان باز گذارد، ایشان هم به جذب منافع خویش از مهمّات رعیت فارغ نشینند، بسی برنیاید که ملک خراب گردد.
- 138 از بدگویان مرنج که گناه از آن توست، چرا چنان نباشی که نیکو گویند؟  
چو بیداد کردی توقّع مدار



که نامت به نیکی رود در دیار

- 139 به هلاک دشمن کسی شادمانی کند که از هلاک خویش ایمن شده باشد.
- 140 طعام آن گه خورد که اشتها غالب آید، و سخن آن گه گوید که ضرورت باشد، و سر آن گه نهد که خواب آید، و صحبت آن گه کند که شوق به منتها برسد.
- 141 آزار دل ضعیفان سهل نگیرد که موران به اتفاق، شیر ژیان را عاجز گردانند و پشه بسیار، پیل دمان از پای درآورد.
- 142 در پادشاهی چنان کند که اگر وقتی پادشاه نباشد جفا و خجالت نبیند، همچون زنبور که هر که مر او را ناتوان و افتاده ببیند پای در سر مالد.
- 143 چندان که از زهر و مکر و غدر و فدایی و شبیخون بر حذر است، از درون خستگان و دل شکستگان و دعای مظلومان و ناله مجروحان بر حذر باشد. سلطان غزنین گفتمن از نیزه مردان چنان نمی‌ترسم که از دوک زنان، یعنی سوز سینه ایشان.
- 144 از دیوان زیر زمین چندان بر حذر نباید بود که از دیوان روی زمین، یعنی آدمیان بد.
- 145 خواهی که دقایق بر تو نگیرند تو بر خویشتن بگیر پیش از وقوع.
- 146 عیب خود از دوستان مپرس که بیوشانند، تفحص کن که دشمنان چه می‌گویند.
- 147 جایی که لطف باید کردن به درشتی سخن مگوی که کمند از برای بهایم سرکش باشد، و جایی که قهر باید به لطافت مگوی که شکر به جای سمقونیا فایده ندهد.
- 148 اگر از آن کس که فرمانده توست اندیشناک باشی با آن که فرمانبر توست تَلَطّف کن.
- 149 پیوسته چنان نشین که گویی دشمن بر در است تا اگر ناگاهی به در آید ناساخته نباشی.
- 150 تا کسی را چند قضیه نیازمایی اعتماد مکن.
- 151 وقتی که حادثه‌ای موجب تشویش خاطر بود طریق آن است که شبانگاه که خلق آرام گیرند استعانت به درگاه خدای تعالی برد، و دعا و زاری کند، و نصرت و ظفر طلبد، پس آن گاه به خدمت زهاد و عبّاد قیام نماید و همّت خواهد، و خاطر به همّت ایشان مصروف دارد. پس به زیارت بقاع شریف رود و از روان ایشان مدد جوید، پس در حق ضعیفان و مسکینان و یتیمان و محتاجان شفقت فرماید و تنی چند از زندانیان رهایی دهد، پس آن گاه که نذر و خیرات کند، آن گاه لشکریان را و خویشان را نوازش کند و به وعده خیر اومیدوار گرداند، آن گاه به تدبیر و مشاورت دوستان خردمند یکدل در دفع مضرت آن حادثه سعی نماید. پس چون به مراد دل میسر شود شکر و فضل خداوند تعالی بگوید و از کفایت و قدرت خویش نبیند، آن گاه به نذرهای کرده وفا کند و شکرانه بدهد تا نوبت دیگر چون واقعه پیدا گردد دلها به جانب او مایل باشد و خواطر جمهور با وی یار و نصرت و فتحش را امیدوار.
- چندین نصیحت سعدی را به طریق صدق و اردات کار بندد که به توفیق خداوند ملک و دینش به سلامت باشد، و نفس و فرزند به عافیت و دنیا و آخرت به مراد، و الله اعلم بالصواب و الیه مرجع المآب.