

**Adam's Children Are Members of One Body:
A Reflection on Saadi's Most Famous Social Teaching in *Gulistan***

Mona Ali Madadi^{1*}

¹ Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Gonbad Kavous University, Gonbad, Iran,
Email: mona_alimadadi@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Full Paper

Article history:

Received: 2024-8-8

Accepted: 2024-10-23

Keywords:

Saadi

Society

Body

Equality

Golestan

ABSTRACT

Apart from his celebrated status as a poet, Saadi is also recognized as a social thinker. Nevertheless, his social teachings have been subject to diverse and often contradictory interpretations due to a perceived lack of coherence in his sociopolitical views. A particularly illustrative example is the wide range of readings of his famous couplet: "*Adam's children are members of one body / Created from the same essence.*" While many interpret this couplet as a declaration of human equality, portraying Saadi as a proponent of egalitarianism, others have offered alternative, and at times opposing, interpretations. This study first presents the main conflicting readings of the couplet. Then, it explores the underlying reasons for such interpretive divergence. Finally, it proposes a new interpretation of the couplet along with its broader social implications. Within the tradition of Iranian political thought—from antiquity through Saadi's era—the analogy between society and the human body has been both established and prevalent. According to conventional understandings of this analogy, just as the organs of the body differ in value (with, for example, the head deemed more valuable than other parts), individuals within society are not considered of equal worth. This article argues that Saadi's use of the body metaphor in the aforementioned couplet is not a call for human equality but rather a reflection of inherent social hierarchy. In other words, much like the differentiated roles and values of bodily organs, Saadi viewed members of society as varying in importance and social value.

Cite this article Ali Madadi, M. (2025). Adam's Children Are Members of One Body: A Reflection on Saadi's Most Famous Social Teaching in *Gulistan*. *Social Issues in Persian Literature*, 3 (1), 39-50.



©The author(s)

Publisher: Golestan University

Doi: 10.30488/SIPL.2025.493068.1071



بنی آدم اعضاء یک پیکرند (تاملی درباره مشهورترین آموزه اجتماعی سعدی در گلستان)

منا علی مددی*

^۱ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گنبد کاووس، گنبد، ایران رایانامه: alimadadi_mona@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله کامل علمی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۴ واژه‌های کلیدی: سعدی جامعه بدن / پیکر برابری گلستان	سعدی علاوه بر مقام بلند شاعری اندیشمندی اجتماعی نیز هست اما به دلایلی چون فقدان انسجام آراء اجتماعی، خوانش‌های گوناگون و گاه متضادی از آموزه‌های اجتماعی او ارائه شده است؛ به عنوان مثال خوانش‌هایی که از بیت بنی آدم اعضاء یک پیکرند/ که در آفرینش ز یک گوهرند، شده است. برخلاف بسیاری که از این بیت برابری انسان‌ها را استنباط کرده و سعدی را معلمی باورمند به برابری انسان‌ها دانسته‌اند، برخی خوانشی دیگر از آن ارائه کرده‌اند. در مقاله حاضر ابتدا خوانش‌های متناقض از بیت مذکور آمده، سپس به دلایل این خوانش‌های متفاوت و متعارض پرداخته می‌شود و در نهایت تفسیری تازه از بیت مذکور و آموزه اجتماعی آن ارائه می‌شود. به طور خلاصه آنکه در سنت اندیشه سیاسی در ایران (از روزگار باستان تا زمان سعدی)، تشبیه جامعه انسانی به بدن تشبیهی با سابقه و مرسوم بوده است. بر اساس خوانش مرسوم از تشبیه جامعه به بدن، همانگونه که ارزش اعضای بدن یکسان نیست (مثلاً سر با ارزش‌تر از دیگر اعضاء است) ارزش افراد جامعه نیز برابر نیست؛ مراد سعدی نیز از تشبیه جامعه به بدن در بیت بنی آدم اعضاء یک پیکرند/ که در آفرینش ز یک گوهرند، تأکید بر نابرابری انسان‌ها بوده است. به تعبیر دیگر همانگونه که اعضای بدن با یکدیگر تفاوت دارند و از ارزش یکسانی برخوردار نیستند، به باور سعدی افراد اجتماع و ارزش آنها با یکدیگر متفاوت است.

استناد: علی مددی، مونا (۱۴۰۳). بنی آدم اعضاء یک پیکرند (تاملی درباره مشهورترین آموزه اجتماعی سعدی در گلستان). *نشریه: اجتماعیات در ادب فارسی*، ۳ (۱)، ۵۰-۳۹.



بیان مسئله

یکی از پیچیدگی‌های بررسی آثار ادبی تناقضات موجود در محتوای برخی از آنان است که توجه بسیاری از اهل ادب را به خود جلب کرده و سبب شده است تا گروهی به حل آن تعارض بپردازند و بکوشند آن را توجیه کنند و گروهی به دیده انتقاد در آنها بنگرند و به نفی تمامی محتوا و اندیشه مطرح در آن اثر بپردازند. یکی از آثار برجسته ادبیات کهن فارسی گلستان سعدی است که به سبب داشتن چنین تناقضاتی مورد توجه بسیاری از اهل ادب به خصوص در گیر و دار انقلاب مشروطه و به میان آمدن سخن از لزوم سرودن شعر نو قرار گرفته است. در این زمان است که برخی مانند تقی رفعت معتقدند که آموزه‌های سعدی متعلق به زمانی است که دوره آن دیگر به پایان رسیده است (ر.ک: آرین پور ۱۳۷۹: ۴۴۰). و در مقابل کسانی مانند ملک‌الشعراى بهار به دفاع از سعدی پرداختند و بر این باور بودند که تمام قواعد اخلاقی را می‌توان از آثار سعدی استخراج کرد (رک بهار ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۵۸). از جمله این تناقضات جالب توجه، تناقضی است که میان باور سعدی به برابری گوهر بنی‌آدم در ابیات پایانی حکایت دهم از باب اول:

بنی آدم اعضاء یکدیگرند	که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار	دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی‌غمی	نشاید که نامت نهند آدمی

و قائل شدن به نابرابری انسان‌ها (مسلمان و غیرمسلمان، زن و مرد، شاه و رعیت) در حکایاتی دیگر از گلستان به چشم می‌خورد. یکی از کسانی که با در نظر داشتن چنین تناقضاتی درباره سعدی قضاوت کرده ادوارد براون است. او در تاریخ ادبیات خویش زمانی که از سعدی سخن می‌گوید او را یکی از پیروان مکتب ماکیاولی در ایران معرفی می‌کند (براون، ۱۳۵۰: ۲۱۰). این نوع نگاه بر ذهنیت هم‌روزگاران او نیز مؤثر واقع و سبب شده است تا کسی مانند علی دشتی نیز بر اساس وجود همین تناقضات، سعدی را با ماکیاولی مقایسه کند. دشتی در فصلی که آن را به گلستان اختصاص داده از دیدگاه سعدی درباره پیروان ادیان دیگر چون جهودان انتقاد می‌کند و می‌گوید چطور ممکن است کسی که در حکایتی نوع دوست و بامروت است و بنی‌آدم را اعضاء یک پیکر و از یک گوهر می‌داند. در حکایت‌های دیگری به جهودستیزی، برتری دادن مرد بر زن و شاه بر رعیت بپردازد؟ (دشتی، ۱۳۹۰: ۲۰۶).

چنین به نظر می‌رسد که بروز چنین تناقضاتی در نگاه ناقدان ناشی از دو علت است: نخست آنکه بر اساس نظریه پارادایم تامس کوهن در هر پارادایمی تنها پدیده‌هایی اجازه ظهور می‌یابند که بر اساس پیش‌فرض‌های مسلط بر آن پارادایم شکل گرفته باشند. بر این اساس اثر ادبی پدید آمده در پارادایم پیشامدرن نیز می‌باید تابع پیش‌فرض‌های همان پارادایم باشد. با بررسی پارادایم پیشامدرن می‌توان آشکارا تسلط پیش‌فرض نابرابری را بر غالب پدیده‌های شکل گرفته در آن از جمله آثار ادبی مشاهده کرد. آثار سعدی اعم از شعر و نثر نیز از این قاعده مستثنی نیست و انگاره مسلط بر آنها همان نابرابری مطرح در حکایات گلستان است؛ بنابراین طرح مسئله برابری ذاتی آدمیان در گلستان به علت ناهمخوانی با پیش‌فرض مسلط بر پارادایم پیشامدرن یعنی نابرابری نمی‌تواند اجازه ظهور داشته باشد و این نکته‌ای است که از نظر منتقدان آثار سعدی پنهان مانده است. بر این اساس می‌توان احتمال داد که ابیات مذکور، معنای متفاوتی با آنچه تاکنون از آنها برداشت شده است (یعنی نگاه برابر سعدی به بنی‌آدم) داشته باشند.

دوم آنکه قائلان به تناقض مذکور ابیات به ظاهر مبتنی بر برابری را به‌طور جداگانه و خارج از بافت کلی حکایتی که

خود جزئی از آن هستند. در نظر گرفته‌اند در حالی که به گفته برخی نظریه‌پردازان، معنای هر جزء از اثر ادبی را می‌باید در بافت کلی آن اثر دریافت نه چون یاخته‌ای جداگانه و بدون پیوند با اجزای دیگر آن. این ابیات نیز اگر در بافت کلی حکایتی که خود جزئی از آن هستند در نظر گرفته شوند، معنایی متفاوت با آنچه تاکنون از آنها دریافت شده است برابر دانستن بنی‌آدم خواهند داشت و دیگر در تناقض با دیگر حکایات گلستان که در آنها مفاهیم مبتنی بر نابرابری مطرح شده، قرار نخواهند گرفت.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که چگونه می‌توان ابیات مذکور را هماهنگ با پیش‌فرض پارادایم پیشامدرن نابرابری معنا کرد تا تناقض میان آنها با حکایات دیگر سعدی برطرف شود؟

به باور نگارنده این مقاله برای دریافت معنای ابیات مذکور علاوه بر قرار دادن آن در بافت حکایتی که خود جزئی از آن است و در نظر داشتن تسلط انگاره نابرابری بر گلستان لازم است نظام اندیشگی ایرانیان باستان و اساطیر کهن نیز مد نظر قرار گیرد. زیرا از یک سو این اندیشه نه تنها در دوره باستان بلکه در تمامی دوره اسلامی تاریخ ایران تا انقلاب مشروطه یعنی تمامی پارادایم پیشامدرن جاری است و برخی مؤلفه‌های آن از جمله نگاه نابرابر به هستی بخصوص جامعه انسانی یکی از اصلی‌ترین پیش‌فرض‌های پارادایم پیشامدرن نیز محسوب می‌شود و از سوی دیگر برخی انگاره‌های مطرح در ابیات سعدی از جمله تشبیه اجتماع انسانی به بدن و آفرینش آدمیان از گوهر اهورامزدا را در فرهنگ هند و ایرانی و در اساطیر کهن می‌توان سراغ گرفت.

با توجه به آنچه گفته شد این پژوهش بر آن است تا معنای ابیات مذکور را در فرهنگ اساطیری ایران جستجو و ابیات مذکور را در بافت کلی حکایت گلستان معنا کند و در نهایت نشان دهد که این ابیات نیز مانند دیگر حکایات گلستان و دیگر پدیده‌های شکل گرفته در پارادایم پیشامدرن ابیاتی برابرخواهانه نیستند و شکل دیگری از همان پیش‌فرض پارادایم پیشامدرن نابرابری را نشان می‌دهند. برای این کار باید نخست به نمونه‌هایی از پیش‌فرض نابرابری در پارادایم پیشامدرن توجه داشت.

نابرابری پیش‌فرض پارادایم پیشامدرن

نمونه‌های اعتقاد به نابرابری در پارادایم پیشامدرن ایران بسیارند. ایرانیان پیشامدرن همه چیز را در پیرامون خود به صورت سلسله مراتبی طبقه‌بندی می‌کردند. آسمان، زمین، خدایان و اجتماع انسانی در نگاه آنان همواره دارای سلسله مراتبی بوده است. سلسله مراتبی که برخی را برتر و بالاتر از دیگران قرار می‌داد. برای پرهیز از اطالۀ کلام از آوردن نمونه‌های این نوع نگاه صرف نظر می‌شود. بارزترین نمونه این دیدگاه نگاه سلسله مراتبی نسبت به جامعه انسان‌ها است. همین نوع نگاه است که جامعه عصر ساسانی را به سه طبقه فرمانروایان و دینیاران، طبقه رزمیاران و طبقه برزیگران و پیشه‌وران (ر.ک: کریستنس، ۱۳۱۴: ۲۴) تقسیم می‌کند. نگاهی که با فروپاشی امپراتوری ساسانی و ورود اسلام به ایران نه تنها از بین نرفت بلکه با معارف اسلامی آمیخته شد و به حیات خود ادامه داد. تا جایی که فلاسفه اسلامی طبق همین دیدگاه، ذات انسان‌ها را نابرابر با یکدیگر در نظر گرفتند. مثلاً فارابی که پژوهشگران معتقدند تمامی شاخه‌های اندیشه اسلامی در فلسفه او ریشه دارد و از منطق تا عرفان تا فلسفه اولی تا فلسفه سیاسی، همه در زیر سیطره او قرار گرفته‌اند (نصر، ۱۳۸۳: ۲۵) در طرح‌ریزی اندیشه سیاسی، طرح مدینه فاضله‌ای را می‌ریزد که اساس آن همان ساختار طبقاتی جامعه ایرانی است. او نیز در این طرح‌ریزی آدمیان را در ذات با یکدیگر متفاوت می‌داند و

می‌گوید: «خدایی که مردم را آفریده است ایشان را مختلف ساخته است. برخی را برای فرمان دادن خلق کرده و ترکیب ایشان به طلا آمیخته و در کالبد بعضی دیگر نقره ریخته و ایشان باید دستیاران و جنگجویان باشند. ساختمان دیگران از اختلاط با قلع و آهن است و کار ایشان زراعت و سایر حرف و صنایع بازاری و کشت و زرع خواهد بود (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۱۵).

در ادبیات فارسی نیز می‌توان آشکارا بازتاب این نوع نگاه نسبت به انسان‌های یک جامعه را مشاهده کرد. مثلاً خواجه نظام الملک توسی در *سیاست‌نامه* می‌گوید «ایزد تعالی اندر هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه ستوده و آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او در دل‌ها و چشم خلائق بگستراند تا مردمان اندر عدل او روزگار می‌گذرانند و ایمن همی‌باشند و بقای دولت او می‌خواهند» (نظام‌الملک توسی، ۱۳۹۰: ۳۹) و به این ترتیب شاه را برگزیده خدا و برتر از سایر انسان‌ها معرفی می‌کند و مصالح مردم را در گرو فرمانبرداری از او و بقای دولت او می‌داند. نمونه دیگر این نوع نگاه داستان شاه و کنیزک است که مولوی آن را در بیان اندیشه عرفانی خود مطرح کرده است. داستانی که بدون در نظر گرفتن پیش‌فرض نابرابری فهم آن ممکن نیست در این داستان حکایت از این قرار است که پادشاهی هنگام شکار تصادفاً کنیزکی زیبارو را می‌بیند و عاشق او می‌شود و او را می‌خرد و با خود به قصر می‌برد. پس از چندی کنیزک بیمار می‌شود و پادشاه به فکر درمان او می‌افتد و طبیبان را از گوشه گوشه اقلیم خود فرا می‌خواند تا او را درمان کنند. اما همه طبیبان از درمان او عاجز می‌شوند مگر طبیبی الهی که تشخیص داد علت بیماری کنیزک دل‌بستگی او به زرگری در سمرقند است و به پادشاه توصیه کرد که عده‌ای را به سمرقند بفرستد تا آن زرگر را با خود به دربار بیاورند. وقتی زرگر به دربار می‌آید پادشاه وی را به کنیز عاشق می‌دهد و بعد از شش ماه کنیزک بهبود می‌یابد؛ اما طبیب به اشاره خداوند شربتی به زرگر می‌دهد که به سبب آن هر روز حسن او در قدرت و صباحت کاستی می‌گیرد و پس از مدتی از چشم کنیزک می‌افتد؛ سرانجام زرگر می‌میرد و کنیزک به آغوش پادشاه برمی‌گردد. در این حکایت مولوی آشکارا از محق بودن طبیب الهی سخن می‌گوید، در حالی که او با دادن شربت، سبب قتل زرگر شده است و از سوی دیگر برای پادشاه این حق را قائل است که به هر ترتیبی که شده حتی به قیمت کشته شدن زرگر به خواسته خود برسد. از نظر مولوی شاه خاص و برگزیده خداوند است برگزیده‌ای که شاعر برای منتخب بودن او هیچ استدلالی ندارد و فقط به حکم شاه بودن خاص خداوند است و می‌تواند هر کاری که می‌خواهد انجام دهد. به گفته مولوی

شاه بود و شاه بس آگاه بود	خاص بود و خاصه الله بود
آن کسی را که چنین شاهی کشد	سوی بخت و بهترین جاهی کشد
گر ندیدی سود او در قهر او	کی شدی آن لطف مطلق قهرجو
بچه می‌لرزد از آن نیش حجام	مادر مشفق در آن دم شادکام
نیم جان بستاند و صد جان دهد	آنکه در وهمت نیاید آن دهد
تو قیاس از خویش می‌گیری ولیک	دور دور افتاده‌ای بنگر تو نیک

(مولوی، ۱۳۷۹: ۱۴)

بازتاب باور به نابرابری انسان‌ها در آثار سعدی نیز نمود فراوان دارد. سعدی نیز مانند هم‌روزگاران خود شاه و رعیت مرد و زن و مسلمان و غیر مسلمان را برابر نمی‌داند در حکایتی از *گلستان* آمده است که پادشاهی به مرضی هائل گرفتار

شده بود و حکما اتفاق کرده بودند که این رنج را دوایی نیست مگر زهره آدمی، به دستور پادشاه جستجو کردند و در نهایت دهقان پسری یافتند بدان صفت که حکما گفته بودند و پدر و مادرش را به نعمت بیکران خوشنود کردند و قاضی فتوا داد که خون یکی از آحاد رعیت ریختن سلامت نفس پادشاه را رواست. اما زمانی که جلاد قصد کشتن کرد، پسر سر سوی آسمان کرد و تبسم نمود پادشاه پرسید که در این حالت چه جای خندیدن است؟ گفت: ناز فرزندان بر پدر و مادر باشد و حکومت بر قاضی برند و داد از پادشاه خواهند. اکنون پدر و مادر به علت حطام دنیا مرا به خون درسپردند و قاضی به کشتنم فتوا داد و پادشاه راضی شد به ریختن خونم. در این حال جز خدای پناه نیست در نهایت دل سلطان از این سخن به رحم می‌آید و می‌گوید: «هلاک من اولی‌تر که خون بی‌گناهی ریختن» او را مورد نوازش قرار می‌دهد و آزاد می‌کند و گویند هم در آن هفته شفا یافت (رک: سعدی، ۱۳۸۱: ۷۹ - ۷۵).

در این حکایت اولاً وقتی شاه دستور می‌دهد که کسی را جستجو کنند تا او را بکشند و زهره‌اش دود پادشاه باشد، هیچ‌کس اعتراضی به او نمی‌کند؛ حتی خود سعدی کلامی که مخالفت او را با رای پادشاه نشان دهد در حکایت نمی‌آورد. دوم آنکه هنگامی که زبردستان شاه درمان درد او (انسانی) را جستجو می‌کنند، نه یکی از درباریان یا شاهزادگان بلکه دهقان پسری را می‌یابند که زهره‌اش می‌تواند دودای مرض پادشاه باشد؛ زیرا شاه در رأس جهان هستی و جان و زندگی او از هر کس دیگر ارزشمندتر است؛ شاهزادگان و درباریان نیز چون در طبقه بالای جامعه قرار دارند خونهاشان رنگین‌تر از آن است که به آسانی بر زمین ریخته شود؛ در نتیجه فقط دهقان‌زاده‌ای که در قاعدهٔ هرم اجتماع جای دارد شایستهٔ جان‌نثاری برای پادشاه است. سوم آنکه قاضی نیز که مجری عدالت است ریختن خون یکی از آحاد رعیت را برای سلامت نفس پادشاه روا می‌دارد. چهارم آنکه حتی پدر و مادر آن پسر هم به ریختن خون او رضایت می‌دهند. زیرا آنان نیز جان پادشاه را ارزشمندتر از فرزند خود می‌دانند و حاضرند فرزند را فدای او کنند. پنجم آنکه شاه که صاحب اختیار جان رعیت است بدون هیچ الزامی از جانب شرع یا عرف دلش برای دهقان پسر می‌سوزد او را می‌نوازد و آزاد می‌کند؛ سخن او عین قانون است و اجرای آن واجب. علاوه بر این حکایت در *گلستان*، حکایت‌های دیگری نیز یافت می‌شوند که سعدی در آنها به صراحت از برتری گروهی و زبردستی گروهی دیگر سخن می‌گوید؛ برتری شاه بر رعیت، مرد بر زن و مسلمان بر نصرانی و جهود.

حال با اثبات این پیش‌فرض در پهنهٔ ادبیات پیشامدرن فارسی بخصوص آثار سعدی، چگونه می‌توان ابیات پایانی حکایت دهم *گلستان* را برابرخواهانه تفسیر کرد در حالی که تسلط این پیش‌فرض اجازهٔ ظهور یک پدیدهٔ شعر برابر خواهانه را نمی‌دهد؟

به نظر می‌رسد برای رفع تناقض مورد بحث، لازم است تشبیه بنی‌آدم به یک بدن و انتساب همهٔ آدمیان به یک گوهر با دقت بیشتری مورد بررسی قرار گیرد.

الف: تشبیه بنی‌آدم به اعضای یک پیکر

به اعتقاد شارحان *گلستان* سعدی تشبیه آدمیان به اعضای یک پیکر پیش از سعدی نیز سابقه داشته است؛ مرحوم مجتبی مینوی در مجلهٔ *یغما* دربارهٔ این تشبیه می‌نویسد این مضمون از عبارات معروف عصر سعدی بوده و او جمله‌ای را که زبانزد بوده به قلم درآورده است. اصل آن در رسائل بولس طرسوسی مروّج بزرگ مذهب عیسوی آمده است.... در رساله اول بولس به قرن‌تین آمده است.... چنان که بدن یک است و اعضای متعدد دارد و تمامی اعضای بدن اگرچه

بسیار است یک تن می باشد همچنین است مسیح نیز خدا بدن را با هم مرتب ساخت به قسمی که ناقص را بیشتر حرمت داد تا آنکه جدایی در بدن نباشد. بلکه اعضا... در فکر یکدیگر باشند و اگر یک عضو دردمند می گردد. سایر اعضا با آن هم درد می باشند (نک: سعدی، ۱۳۸۱، تعلیقات مصحح: ۲۶۴). غلامحسین یوسفی نیز پیشینه این تشبیه را به حدیثی از پیامبر (ص) می رساند. پیامبر در این حدیث فرموده اند: «مثل المؤمنین فی توادهم و تراحمهم و تعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى» مثل ایمان آورندگان در دوستی با یکدیگر و ابراز محبت و عاطفه نسبت به هم مثل پیکر است؛ هرگاه عضوی از آن دردمند شود دیگر اعضای آن پیکر با بی خوابی و تب با آن عضو موافقت و همدردی می کنند (یوسفی، ۱۳۸۱: ۲۶۵). مرحوم خزائی نیز مانند او معتقد است که این ابیات به حدیث نبوی اشاره دارند و حدیث نبوی تصریح کرده که مؤمنان با یکدیگر مانند اعضای یک پیکر می باشند (خزائی، ۱۳۴۴: ۲۵۵).

هر چند که ارائه این مستندات به عنوان پیشینه تشبیه بنی آدم به یک پیکر، عالمانه و البته قابل اعتماد است. اما به باور برخی اسطوره پژوهان پیشینه بسیاری از امور سنتی، آداب، باورها، صورت های خیالی و... را نباید در دوران تاریخی تمدن ملل جستجو کرد بلکه معمولاً آنچه به عنوان سنت با پیشینه و مستندات تاریخی متقن به مردمان اعصار جدیدتر رسیده است همه به اعصار پیش از تاریخ یا به عبارتی به دوران اساطیری زندگی بشر برمی گردد (بهار، ۱۳۹۳: ۲۷). بنابراین ضروری است که تشبیه بنی آدم به اعضای یک پیکر را نیز در اعصاری دورتر جستجو کرد.

با نگاهی به اساطیر ایرانی می توان به بن مایه اساطیری این تشبیه پی برد و رد پای آن را در ادبیات دینی آریاییان از جمله سرود پوروشه جستجو کرد. بر اساس این متن اساطیری پوروشه یعنی انسان قدیم قربانی می شود و از اندام های او کلیه اجزای عالم هستی پدید می آیند؛ در سرود پوروشه بخشی از ریگ ودا، آمده است.

«چون پوروشه را از هم جدا ساختند او را به چند پاره کردند؟ دهانش چه بازوانش چه؟ رانهایش چه؟ پاهایش چه خوانده شد؟ دهانش براهمنان دو دستش راجینه یعنی نظامیان با رزمیاران شدند، رانهایش وایشیه کشاورزان و پیشه وران و از پاهایش شودر یعنی بومیان غیر آریایی زاده گردید» (ریگ ودا، سرود نوزدهم، کتاب دهم بندهای ۱۱ و ۱۲).

در ادبیات دینی مزدپرستان ایرانی نیز مقایسه طبقات اجتماع (آدمیان) با اندام های پیکر انسانی سوابق و شواهد بسیار دارد. در دینکرد سوم آمده است.

«همانا مهتری و فراتری دستگاه دینیاری... بر طبقه ارتشتاران و کشاورزان از چندین جم (گواه دلیل) پیداست... یک جم... از همسنجی با تن مردم به دست می آید مهتری سر که همانسته دستگاه دینیاری است بر دست که همانسته دستگاه جنگ است و بر شکم که همانسته کشاورزی است و بر پای که همانسته افزارپردازی است و نمودار سروری و مهتری و برتری دستگاه دینیاری که نشانه ای از سر است بر ارتشتاری که نشانه ای از دست و بر کشاورزی که نشانه ای از شکم است و بر افزارپردازی که نشانه ای از پای است» (دینکرد سوم، ۱۳۸۱: ۷۲).

این مقایسه طبقات اجتماع با اعضای تن مردم (بدن) و مهتری و برتری طبقه نخست بر دیگر طبقات در شکند گمانیک ویاچاره نیز عیناً دیده می شود (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۴۴).

این تقسیم بندی اسطوره ای از اجتماع انسان ها و تناظر آن با اعضای بدن به آراء افلاطون، نیز راه یافته است تا جایی که پژوهشگران به این باور رسیده اند که حکیم یونانی مواد و عناصر اساسی آراء خود را از مشرق زمین گرفته و به آنها

رنگ فلسفی زده است. افلاطون نیز مانند آریاییان طبقه اول مدینه خود را برابر با سر، طبقه دوم را برابر با سینه و طبقه سوم را برابر با شکم قرار داده است (ر.ک: همان، ۱۳۵۲: ۴۵ - ۴۳). و درست متأثر از همین دیدگاه افلاطونی که خود متأثر از فرهنگ ایرانی آریایی است که فیلسوف مسلمان فارابی نیز اعضای مدینه فاضله خود را به طبقاتی تقسیم می‌کند و هر یک از آنها را از لحاظ نقشی که در جامعه ایفا می‌کنند معادل یکی از اعضای بدن قرار می‌دهد. فارابی در آراء اهل مدینه فاضله می‌نویسد: مدینه فاضله به بدن تام و سالم شباهت دارد بدنی که اعضایش همگی برای تمامیت و حفظ حیات موجود زنده تعاون دارند. همچنان که اعضای بدن مختلف بوده و طبیعت و قوای آنها یکسان نیستند و نیز یک عضو یعنی قلب رئیس سایر اعضاست و مرتبت سایر اعضا بر اساس نزدیکی با آن معلوم می‌شود مدینه نیز اعضایش دارای طبیعت‌های مختلف و شؤون متفاوتی‌اند. در آن رئیسی است و مرتبت هر جزئی بر اساس نزدیکی با این رئیس است.

این تشبیه و زیرساخت آن همان بن‌مایه‌ای است که هم پولس طرسوسی در رسائل خود از آن بهره برده و هم در حدیث نبوی از آن استفاده شده است؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که سعدی نیز آگاهانه و به واسطه حدیث نبوی یا ناخودآگاه و بر اساس همین بن‌مایه اساطیری بنی‌آدم را به اعضای یکدیگر (یک پیکر) تشبیه کرده است.

اما در این میان نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت آن است که در همان سنت اساطیری کهن (آریایی) مزدایی افلاطونی اسلامی که آدمیان را به اعضای یک پیکر مانند کرده است این اعضا با هم برابر نیستند؛ چنان که گفته شد در جامعه ایران باستان انسان‌ها به چند طبقه فرمانروایان و دنیاران رزمی‌اران کشاورزان و پیشه‌وران تقسیم می‌شوند و هر طبقه خویشکاری و جایگاه مخصوص خود را دارد خویشکاری و جایگاهی که تخطی و عدول از آن هرگز ممکن نیست درست همان طور که هیچ یک از اعضای بدن نمی‌توانند کار دیگری را انجام دهد. در این نظام فکری انسان‌ها با هم برابر نیستند. هر چند که مانند اعضای یک پیکر هر یک کارکردی دارند که بدون آن کل نظام اجتماعی انسان‌ها دچار اختلال می‌شود.

ب: انتساب بنی‌آدم به یک گوهر

در غالب فرهنگ‌لغت‌ها واژه گوهر به معنی ذات، ماده، طبع، اصل و نسب، سرشت، نهاد، نژاد و سنگ قیمتی آمده است. اما فلاسفه معرب آن یعنی واژه جوهر را برابری برای واژه Ousia در فلسفه یونانی بعد از افلاطون قرار داده‌اند (ر.ک: شانظری و همکار ۱۳۹۱: ۵۵) و از آن معنی موجود قائم به ذات را اراده کرده‌اند. هر چند که نزد فلاسفه اسلامی جوهر در معنای فلسفی آن از متعلقات ماهیت است و به همین سبب نمی‌توان آن را به خدا اطلاق کرد (چون خدا وجود محض است و ماهیتی برای او متصور نیست اما برخی پژوهشگران معتقدند که ثنویه به دو گوهر نورانی سپنتمینو و ظلمانی انگره‌مینو قائلند. چنانکه در متون مزدایی از گوهر نور سخن رفته است. گوهر نورانی همان ذات اهورا مزدا است که تمام نیکی‌ها مخلوق او هستند و گوهر ظلمانی همان ذات اهریمن است که منشأ تمام بدی‌ها در عالم است. هر چند که ممکن است اندیشمندان مسلمان چون فارابی و ابن سینا تعریف گسترده‌تری از جوهر داشته باشند و به سبب آشنایی با فلسفه یونان و بحث وجود و ماهیت جوهر را متعلق به ماهیت بدانند. اما با توجه به متن اوستا که از واژه گوهر برای اهورا و اهریمن استفاده می‌کند، می‌توان دریافت که از نظر به‌دینان اهورا و اهریمن دو ذات قائم به خود هستند و نه تنها وجودشان به دیگری وابسته نیست، بلکه تمام اعراض (عالم مادی خیر با شر به ذات آنان وابسته‌اند.

اوستا به صراحت از دو گوهر همزاد نام می برد و از آنان آفرینندگان نیکی و بدی را اراده می کند در فقره های سوم و چهارم از پستاهات ۳۰ آمده است آن دو گوهر همزادی که در آغاز در عالم تصور ظهور نمودند؛ یکی از آن نیکی است در اندیشه و گفتار و کردار و دیگری از آن بدی در اندیشه و گفتار و کردار) هنگامی که این دو گوهر به هم رسیدند زندگانی و مرگ پدید آوردند از این جهت است که سرانجام دروغ پرستان از زشت ترین مکان (دوزخ) و پیروان راستی از نیکوترین محل (بهشت) برخوردار گردند (گاتاها، ۱۳۵۴: ۸۰).

بر اساس معتقدات زردشتی هر یک از این دو گوهر آفریننده اموری متضاد در جهان هستند و همواره میان آنان ستیزی کیهانی برقرار است آنچه این دو گوهر را در این ستیز برای غلبه بر دیگری یاری می دهد، آفریدگان آنان است. در واقع هر یک از آنان آفریدگانی را به وجود آورده اند که آنان را در نبرد علیه دیگری یاری دهند. در بندهش آمده است:

«هرمز پیش از آفرینش خدای نبود؛ پس از آفرینش خدای و سود خواستار و فرزانه و ضد بدی و آشکارا ... شد. ... آن مینو که چون آفرینش را اندیشید بدان تن خویش را نیکو بکرد زیرا او را خدایی از آفرینش بود. هرمزد به روشن بینی دید که اهریمن هرگز از پتیارگی نگردد آن پتیارگی جز به آفرینش از کار نیفتند... او به ناچار برای از کار افکندن اهریمن زمان را فراز آفرید آن را سبب این است که اهریمن جز به کارزار از کار نیفتد» (بندهش، ۱۴۰۰: ۳۵).

آفریدگان هر یک از این دو گوهر از خودی خود آنها آفریده شده اند؛ چنانکه بندهش درباره اهورامزدا می گوید:

«هرمزد از آن خودی خویش از روشنایی مادی تن آفریدگان خویش را فراز آفریده» (همان: ۳۶).

یکی از آفریدگانی که از خودی خود گوهر روشنایی آفریده شد نخستین انسان بود، باز به گفته بندهش هرمزد (اهورا) کیومرث یعنی نخستین انسان را «در گاهنبار ششم آفرید به صورت مرد بلند پانزده ساله روشن» (همان: ۴۱).

چنانکه مشاهده می شود آدمی و فرزندان او (بنی آدم) مخلوقات خودی خود گوهر نور یعنی اهورا و هم گوهر او هستند و در نتیجه با هم برابرند. این معنی می تواند با باور فلاسفه اسلامی درباره منشأ وجود مشابه باشد. به باور فارابی، از تعقل ذات واجب الوجود در خود وجود ثانی یعنی عقل اول ایجاد می شود و از تعقل عقل اول عقل دوم و این سلسله مراتب ادامه پیدا می کند تا مرتبه ششم خلقت یعنی عالم ماده می رسد؛ در وجودشناسی فارابی انسان به واسطه عقول آفریده ذات واجب الوجود است و هم گوهر او محسوب می شود. این باور را به شکل های مختلف در فلسفه ابن سینا و سهروردی نیز می توان مشاهده کرد. بر این اساس منشأ وجود همه انسان ها وجود واحد (ذات واجب الوجود خداوند است و وجود همه انسان ها وابسته به وجود آن منشأ واحد از این حیث همه بنی آدم با هم برابرند؛ یعنی همه آنها از ذاتی که وجودش قائم به خود است، نشأت گرفته اند.

باید توجه داشت که این برابری که هم متون دینی مزدایی آن را تأیید می کنند و هم فلاسفه مسلمان آن را اثبات می کنند، برابری در ذات آفریننده است که مخلوقات را از گوهر وجودی خود آفرید، نه در آفریدگان یعنی انسان ها این اهورا مزدا یا الله است که همه آدمیان را فارغ از جایگاه اجتماعی و طبقه آنها آفریده است؛ پس آدمیان نه در ذات انسانی خود بلکه در آفریننده ای که منشأ آنها است، با هم برابرند.

این در حالی است که شارحان گلستان در شرح ابیات پایانی حکایت دهم تنها به معنای واژگانی گوهر بدون در نظر گرفتن پیشینه واژه گوهر در اوستا توجه کرده اند و از آن صرفاً معنای ذات و سرشت خود انسان ها را اراده کرده اند. در نتیجه از عبارت از یک گوهر بودن بنی آدم معنای برابری ذات آنان را دریافته اند؛ محمد خزائلی در شرح این ابیات از

گلستان خلقت آدمیان از یک گوهر را برگرفته از آیه اول سوره مائده می‌داند: یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ و خلق منها زوجها و بث منها رجلاً کثیراً و نساء از نظر او این یکسانی گوهر یکسانی در ذات آفریدگان یعنی آدمیانی است که همه از نفس واحدۃ آدم ابوالبشر به وجود آمده‌اند (خزائی، ۱۳۴۴: ۲۵۵). در حالی که با اثبات اطلاق گوهر به ذات اهورامزدا در متون دینی کهن و اثبات سرچشمه گرفتن وجود از ذات یکتای واجب‌الوجود، می‌توان منظور از گوهر را ذاتی دانست که همه آدمیان را از وجود خود آفریده است و در نتیجه آدمیان نه از لحاظ ذات انسانی بلکه از لحاظ داشتن آفریننده واحد با هم برابرند.

تبیین پیش‌فرض نابرابری در حکایت دهم گلستان

حال با توجه به آنچه گفته شد. در ابیات مورد بررسی که در ظاهر سعدی از برابری انسان‌ها سخن می‌گوید، می‌توان همان پیش‌فرض نابرابری پارادایم پیشامردن را اثبات کرد. سعدی در این ابیات آدمیان را اعضای یک پیکر معرفی می‌کند اعضایی که هر یک در اجتماع انسان‌ها کارکردی دارند این تشبیه در پارادایم پیشامردن ایرانی ایران باستان دوره اسلامی سابقه دارد اما در همین پارادایم اعضای بدن و به تبع آنها طبقات مختلف انسان‌ها با هم برابر نیستند. در میان اعضای بدن عضوی (سر) (قلب) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و بقیه اعضا در مرتبه‌ای پایین‌تر از او قرار دارند. بنابراین در اجتماعی هم که در تناظر با این اعضا قرار دارد پادشاه در رأس مرکز قرار دارد و بالاتر از همه و بقیه آدمیان در مراتبی پایین‌تر از او جای می‌گیرند؛ فلز وجودی پادشاه طلاست و رزمیاریان از جنس نقره‌اند و کشاورزان و پیشه‌وران از جنس قلع پس از اعضای یک پیکر بودن بنی‌آدم نمی‌توان مفهوم برابری را برداشت کرد. از سوی دیگر در مصراع دوم از این ابیات سعدی تمامی فرزندان آدم را آفریده گوهری یگانه (خداوند، اهورامزدا) معرفی می‌کند. منظور او از یک گوهرند آن است که همه آدمیان از خداوندند؛ یعنی آفریده خداوند هستند. چنانکه در ترجمه آیه انا لله و انا الیه راجعون گفته می‌شود همه ما از خداییم و به سوی او بازمی‌گردیم و البته این از یک گوهر بودن به برابری انسان‌ها در داشتن آفریننده‌ای یگانه اشاره می‌کند نه به برابری ذاتی انسان‌ها با یکدیگر.

معنی ابیات در بافت حکایت

این حکایت، حکایت پادشاه بیدادگری است که از سعدی می‌خواهد برای دفع بلا (بیم از غلبه دشمن صعب از سر او دعا کند. سعدی به او می‌گوید بر رعیت ضعیف رحمت کن تا از دشمن قوی زحمت نبینی زیرا از نظر سعدی غلبه دشمن بر ملک پادشاه ناشی از ستمی است که او بر رعیت روا می‌دارد و در نتیجه به دست آوردن دل رعیت می‌تواند بلا را از سر ملک دفع کند. در پایان این حکایت سعدی سه بیت:

بنی‌آدم اعضای یکدیگرند	که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار	دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی‌غمی	نشاید که نامت نهند آدمی

را می‌آورد و از آنها برای مستند کردن معنای مندرج در حکایت استفاده می‌کند. این شیوه سعدی است که ابتدا موضوعی را در حکایتی طرح می‌کند و سپس برای اثبات آن استنادی به صورت تمثیل می‌آورد. سعدی در اینجا هم همین کار را کرده است. ابتدا حکایت را آورده و سپس برای اثبات مضمون آن به ابیاتی استناد کرده است. طبیعتاً این

ابیات باید در ارتباط با حکایت معنی شوند.

در این ابیات از پادشاه و رعیتی سخن گفته شده است که همگی به حکم انسان بودن، آفریده یک گوهر (اهورا یا خدواند) هستند؛ این همسانی صرفاً در آفریننده‌ای است که همه انسان‌ها را آفریده است. اما طبق همان نظام اندیشگی کهن که آدمیان را آفریده گوهر وجودی اهورا، ذات واجب‌الوجود معرفی می‌کند. انسان‌ها از لحاظ جایگاه طبقاتی با هم برابر نیستند چنانکه اعضای بدن؛ همان‌طور که در اندیشه مزدایی سر در بدن و در اندیشه فارابی قلب در بدن، از دیگر اعضا مهم‌تر است و جایگاه والاتری دارد شاه هم از همه بالاتر و مهم‌تر است. در عین حال همان‌طور که اعضای بدن با یکدیگر در ارتباط هستند و اگر یکی از آنها به درد آید دیگران هم بی‌قرار می‌شوند، در جامعه انسان‌ها نیز اگر یک عضو به درد آید. بقیه هم از آن متأثر می‌شوند؛ به گفته سعدی وقتی که رعیت عضوی از جامعه از بیدادگری پادشاه به درد آید طبعاً پادشاه هم که عضو دیگری از بدنه جامعه و به مثابه سر یا قلب در جسم است، است از آن متأثر و در نتیجه دردمند می‌شود. این دردمندی برای عضو سر یا قلب (پادشاه)، می‌تواند تهاجم دشمن باشد که به نابودی پادشاهی او می‌انجامد. به همین دلیل است که سعدی به پادشاه توصیه می‌کند برای دفع خطر تهاجم دشمن یعنی دردمندی مهم‌ترین عضو بدن بر رعیت ضعیف اعضای دیگر بدن رحمت آورد.

همان‌طور که دیده می‌شود اگر این ابیات را در بافت کلی حکایت و حکایت را در دل پارادایم شکل‌گرفته در آن معنی کنیم دیگر اعضای یکدیگر بودن بنی آدم به معنی برابری آنها با هم نخواهد بود، هر چند که تمامی آنها فارغ از جایگاه طبقاتی که در آن قرار گرفته‌اند آفریده یک گوهر یعنی اهورا هستند؛ پس اگر روزگار عضوی از آنان (رعیت) را به درد آورد دگر عضوها (پادشاه) را قرار نمی‌ماند و نیز در نتیجه ستمگری خود، در شرف نابودی قرار می‌گیرد. سعدی در آخرین بیت از سه بیت مذکور می‌گوید تو کز محنت دیگران بی‌غمی نشاید که نامت نهند آدمی؛ مخاطب سعدی در این بیت قطعاً پادشاه است. پادشاه عضوی از پیکره جامعه انسانی است و با به درد آمدن اعضای دیگر، دردمندی او امری طبیعی خواهد بود. حال اگر پادشاه از دردمندی رعیت، دیگر اعضا، دردمند و بی‌قرار نشود (بی‌غم بماند)، حتماً عضو این پیکره انسانی نیست و به تعبیر سعدی نمی‌توان نام او را آدمی نهاد بلکه درنده‌خویی اهریمنی است که آفریدگان اهورا یعنی آدمیان را می‌درد.

آنچه می‌تواند درستی این معنا را مورد تأیید قرار دهد جمله‌ای از خود سعدی است که یک بار آن را در نصیحه‌الملوک بیان کرده و یک بار در رساله‌ای که در تربیت یکی از ملوک ملک آباقا با سلطان انکیانو نوشته است؛ به گفته او پادشاهان سرند و رعیت جسد؛ پس نادان سری باشد که جسد خود را به دندان پاره کند (سعدی، ۱۳۸۹: ۸۷۸). در این جمله همان تصویری مشاهده می‌شود که سعدی در پایان حکایت دهم گلستان از بنی آدم و ارتباط آنها با یکدیگر ارائه کرده است.

نتیجه‌گیری

با آشنایی ایرانیان با جهان مدرن و غلبه نگرش مدرن بر ذهن و زبان ایرانیان، برخی از نخبگان ایرانی به نفی گذشته و هر آنچه به آن تعلق داشت پرداختند و برخی دیگر کوشیدند تا گذشته را با زمان خود سازگار گردانند. خوانش مدرن از اشعار سعدی و آموزه‌های اجتماعی - سیاسی ارائه شده در آنها یکی از این تلاش‌ها برای سازگار کردن گذشته با زمان حاضر است. بسیاری از نخبگان ایرانی با خوانش دموکراتیک از بیت معروف سعدی (بنی آدم اعضاء یک

پیکرند/ که در آفرینش ز یک گوهرند)، سعدی را شاعری دانسته‌اند که نه تنها به برابری انسان‌ها ایمان دارد بلکه مبلغ و منادی آن نیز هست. اما اگر با نگاهی که از پیش‌فرض‌های دوره مدرن (برابری و ...) عاری است به سعدی و آموزه‌های اجتماعی و سیاسی او بنگریم و سعدی را در گفتمانی که در آن زیسته است، بررسی کنیم، خواهیم دید که خوانش مرسوم از این بیت سعدی در دوره معاصر، با جهان‌نگری مراتبی سعدی و هم‌روزگاران او - که بنیاد آن باور به سلسله مراتب تمام هستی بوده است - سازگاری ندارد. آنچه تأییدکننده این ادعا است، جدا از جهان‌نگری سلسله مراتبی حاکم بر ذهن و زبان سعدی و هم‌روزگاران او، پیشینه تشبیهی است که سعدی از آن استفاده کرده است. تشبیه جامعه به بدن، تشبیهی است که سابقه آن به ایران پیش از اسلام بازمی‌گردد و در متون کهن شواهد بسیاری دارد. در همه این شواهد، تشبیه جامعه به بدن برای اثبات ضرورت نابرابری انسان‌ها بوده است و نه برابری آنها. هدف سعدی نیز از تشبیه جامعه به بدن، به احتمال بسیار تأکید بر نابرابری انسان‌ها بوده است و نه اثبات برابری آنها.

منابع

- 0 آراین پور، یحیی (۱۳۷۹). *از صبا تا نیما: تاریخ ۱۵۰ سال ادب فارسی*، ج ۲، تهران: زوار.
- 0 براون، ادوارد (۱۳۵۰). *تاریخ ادبیات ایران: از سنایی تا سعدی*، ترجمه غلامحسین صدری افشار، تهران: مروارید.
- 0 **بندش** (۱۴۰۰). ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس.
- 0 بهار، محمد تقی (۱۳۹۳). *بهار و ادب فارسی*، ج ۱، به کوشش محمد گلبن، تهران: علمی و فرهنگی.
- 0 خزائلی، محمد (۱۲۴۴). شرح گلستان، تهران: مؤسسه انتشارات علمی.
- 0 دشتی، علی (۱۳۹۰). *قلمرو سعدی*، زیر نظر مهدی ماحوزی، تهران: زوار.
- 0 **دینکرد**، کتاب سوم (۱۳۸۱). ویراستاری، آوانویسی، یادداشت و ترجمه فریدون فضیلت، تهران: انتشارات فرهنگ دهخدا.
- 0 *گزیده سروده‌های ریگ ودا* (۱۳۷۲). ترجمه سیدمحمدرضا جلالی نائینی، تهران: علمی و فرهنگی.
- 0 سعدی، مصلح الدین (۱۳۸۱). *گلستان*، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.
- 0 سعدی، مصلح الدین (۱۳۸۹). *کلیات*، به اهتمام محمد علی فروغی، تهران: امیر کبیر.
- 0 شانظری، جعفر و مهدی گنجور (۱۳۹۱). «جوهر و تطور آن در حکمت سینوی»، *دو فصلنامه پژوهشهای هستی‌شناختی*، سال اول، شماره ۲: ۱۵۹ - ۱۸۳.
- 0 فارابی، ابونصر (۱۳۹۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران: طهوری.
- 0 کریستنسن، آرتور (۱۳۱۴). *وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان*، ترجمه و تحریر مجتبی مینوی، تهران: مطبعة مجلس.
- 0 **گاتاه**: سرودهای زرتشت (۱۳۵۴). گزارش ابراهیم پورداوود، تهران: دانشگاه تهران.
- 0 مجتبیایی، فتح‌اله (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- 0 مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۹). *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: پیمان.
- 0 نصر، سیدحسین (۱۳۸۳). *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه و تحقیق و تحشیه سعید دهقانی، تهران: قصیده سرا.
- 0 نظام‌الملک توسی (۱۳۹۰). *سیرالملوک*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: نگاه.