

**شبان-رمگی**

**و**

**حاکمیت ملی**

**محمد مختاری**

بیش از صد سال که جامعه‌ی ما دوران گذار از ارزش‌های کهن به ارزش‌های نو را می‌گذراند. بیش از صد سال است که فرهنگ سنتی ما با فرهنگ‌هایی مواجه شده است که در بسیاری از وجوه بنیادی خود، با آن‌ها همساز و همگون نیست.

ناهمگونی و ناهماهنگی این نظام‌های ارزشی، نه تنها همزیستی ناگزیر آن‌ها را دشوار کرده است، بلکه هر دم بر تناقض و تعارض ارزش‌ها، گرایش‌ها، روش‌ها و منش‌ها نیز افزوده است.

البته این گونه دشواری‌ها و گرفتاری‌ها را در هر جامعه‌ای که دوران گذار از کهنه به نو را می‌گذارند، می‌توان باز یافت. اما در موقعیت انتقالی ما، مسایل و

دشواری‌هایی رخ نموده است که هم از ویژگی‌های فرهنگی و عارضه‌های تاریخی منحصر به خود ما نشأت گرفته است؛ و هم از عوارض سیاسی و اقتصادی فرهنگ غیر خودی. به همین سبب نیز دوران انتقالی ما دچار پیچیدگی‌ها و عارضه‌هایی شده است که بدون درک و چاره آن‌ها راه به جایی نخواهیم برد.

نخستین وجه این دشواری‌ها و معضلات این است که فرهنگ سنتی ما، تا پیش از دوران گذار، مدت‌های دراز گرفتار انجماد و انحطاطی دردناک بوده است که پویایی و توان رشد آن را به تحلیل برده بوده است. از این‌رو مقاومت نهادهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و اندیشگی و... آن در برابر گرایش‌های نو، صرفاً به

سائقه‌ی اختلاف نو و کهنه نیست، بل که از بابت فقدان انگیزه و نیروی رشد درونی، و کمبود زمینه‌های متناسب با نوگرایی، در اثر تداوم عوامل انحطاط، نیز بوده است.

وجه دیگری از دشواری‌ها در این است که تعارض نو و کهنه، از مکانیسم فعال اجتماعی و تکامل فرهنگی جامعه نتیجه نشده است. بل که تعارض و تضاد، در اساس میان ارزش‌های کهن «خودی» و ارزش‌های نو «بیگانه» بوده است. یعنی ارزش‌های قدیمی خودی، با ارزش‌های تازه‌ای که از فرهنگ‌های غیر خودی می‌خواسته‌ایم اقتباس کنیم، در تضاد می‌افتاده است.

معضل دیگر ما این بوده است که ارزش‌های نو بیگانه، تنها از راه مجاورت و داد و ستد معمول و طبیعی فرهنگ‌های خودی و بیگانه، مطرح و پدیدار نشده است، بلکه در بسیاری از عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، آموزشی، تربیتی، علمی، اندیشگی، و... متأثر از رابطه‌ای سلطه‌جویانه و وابستگی‌طلب و استعماری نیز بوده است که در این یکی دو قرن، فرهنگ ما را در محاصره داشته است.

پس دوران انتقال ما، گرفتار مشکلی چند بُعدی و همه‌جانبه است، و از تضادها و تناقض‌های گوناگونی رنج می‌برد:

۱- تضاد انحطاط و عقب‌افتادگی با اعتلا و توسعه.

۲- تضاد ارزش‌های نو و سنتی.

۳- تضاد فرهنگ خودی و فرهنگ‌های بیگانه.

۴- تضاد میان استقلال ملی و رابطه‌ی وابستگی، چه استعماری و چه امپریالیستی.

در چنین رابطه‌ی پیچیده‌ای، «سنت» به‌ویژه از لحاظ سیاسی، با سرنوشت ملی گره خورده است، و بی‌آنکه از وجوه انحطاطی فرسوده‌اش تفکیک و پالوده شود، عامل مقاومت در برابر «بیگانه» شناخته شده، و به مبارزه با عوامل و روابط وابستگی‌طلب و سلطه‌گر پرداخته است. از این‌رو نفی هر جزء آن، حتا اجزاء غبارگرفته و زنگ‌زده‌اش نیز، در نظر بسیاری از شهروندان سنتی ما، نه به‌منزله‌ی اثبات «نو» که به معنی

هماهنگی و همسازی با «بیگانه» تلقی یا القا شده است. به طور قطع لمیدگان بر سنت نیز، که منافع و حیثیت اجتماعی و تاریخی‌شان در گرو حفظ آن بوده است، بر این معنا دامن زده‌اند. و هر گونه رویکردی به اخذ تمدن نو را هم‌ردیف دشمنی با هویت ملی و فرهنگ خودی قلمداد کرده‌اند.

پیداست که در این میان عوامل و گرایش‌ها و سیاست‌هایی نیز وجود داشته است که در این همسازی و همدستی با سلطه‌ی بیگانه سهیم بوده است. پس دامنه‌ی بدبینی و بی‌اعتمادی به نوآوران و منادیان اندیشه‌های نو و پیوند با فرهنگ‌های پیشرفته‌ی جهانی، گسترش یافته است. بعضی سیاست‌بازان فرصت‌طلب نیز با ترفندها و سیاست‌های عامه‌پسند، از همین

خاصیت و خصوصیت بهره می‌جسته‌اند، و با عامیانه کردن مسائل فرهنگی، و کشیدن شکل مار، جامعه را علیه معرفت نو و رشد فرهنگی به مقاومت می‌خوانده‌اند، و بسیاری از گروه‌های اجتماعی را علیه گرایش‌های نو می‌شورانده‌اند. و گرنه هیچ عقل سلیمی نیست که به اعتلای ملی علاقه‌مند باشد، و دستاوردهای بشری را رد و انکار کند. و با ارزش‌هایی چون دموکراسی، حقوق بشر، آزادی اراده و حاکمیت ملی و صنعت و فن‌شناسی و... به مخالفت برخیزد. حال اگر از چنین ارزش‌هایی در جوامع غربی، استفاده‌های غیر انسانی هم شده است، بحث دیگری است. روش و گرایش غیر انسانی برخی از آن‌ها نمی‌تواند دلیل فاصله‌گیری ما از اصل ارزش‌ها و دستاوردها باشد.



با توجه به همین عارضه است که راه حل‌های پیشنهاد شده در این صد ساله، اغلب در جهت‌های افراط و تفریط دنبال شده است. در حقیقت بسیاری از راه‌حل‌ها، به اقتضاها و ایجاب‌های جامعه بی‌اعتنا مانده، یا بیشتر به موضع‌گیری‌های سیاسی بدل شده است.

نظری به برخوردهای گوناگون و راه حل‌های پیشنهادشده در این ده‌ها سال، نشان می‌دهد که هر یک اغلب از بابتی دچار نارسایی یا ناسازی بوده است. یکی نتوانسته است برخی از ناهم‌خوانی‌های فرهنگ غیر خودی را با اقتضاها و ملی‌بازیند، و دیگری نخواسته است در هیچ وجهی از فرهنگ خودی تردید

و درنگ کند. یکی سرگشتگی یا خودباختگی در برابر تمدن نو را زاده‌ی بی‌خبری از مقدورات و امکانات فرهنگ غنی خویش دانسته است؛ و دیگری هر مخالفتی را با وجهی از رابطه‌ی فرهنگی نو، نتیجه‌ی کهنه‌پرستی و عقب‌افتادگی تعبیر کرده است.

بحث‌های گوناگون و پردامنه‌ی «اخذ تمدن فرنگی»، «غرب‌زدگی»، «درک هویت شهودی و شرقی»، «بازگشت به خویش»، «سنت و مدرنیسم»، «تهاجم فرهنگی» و... از همین راه و در دل همین گرفتاری پدید آمده است که هنوز هم ادامه دارد.

اما تا هنگامی که سنجش و ارزیابی وسیع و عمیق «آنچه خود داریم»، و «آنچه از دیگری می‌خواهیم اقتباس کنیم»، پدید نیاید؛ راهی به سوی اعتلای فرهنگی و تعیین سرنوشت ملی نیز گشوده نخواهد شد. هر ملتی در گرفتاری میان سنت و مدرنیسم، از چنین پژوهش و سنجش و گزینش آگاهانه‌ای ناگزیر است. پدید آمدن یک ترکیب فعال و توانمند و مفید فرهنگی، در مجاورت فرهنگ‌های پیشرفته، در گرو چنین گزینش آگاهانه‌ای است.

هر سستی تنها هنگامی به درد توسعه‌ی ملی می‌خورد که در ذات خود عاملی بازدارنده نباشد. حفظ هویت فرهنگی در گروه حفظ رشد و استقلال ملی، بنا بر

ایجاب‌ها و اقتضاهای معاصر است. پس اگر سستی نتواند در تعیین سرنوشت و مشارکت ملی کارساز شود، و در حقیقت سکوی پرش به سوی نو نگردد، به یقین کارکردی زیان‌بار یا دست‌کم خنثا خواهد داشت. نمی‌توان بر عوارض و نارسایی‌های فرهنگ کهنه چشم فروبست، و به سرنوشت ملی وفادار ماند.

یکی از ارزش‌هایی که در این دوران گذار مطرح شده، و از هر بابتی مورد نزاع و تضاد بوده، و از درگیری‌ها آسیب نیز دیده است، ارزش «انسان» و حقوق و کارکرد او در زندگی اجتماعی معاصر است.

انقلاب مشروطه در اساس بر محور همین ارزش پدید آمد. و طرز نگرشی را در تعیین حق سرنوشت انسان مطرح کرد که الزاماً با نگرش سنتی ما در این باره متضاد بود.

انقلاب مشروطه بر آن بود که ساخت دیرینه‌ی استبدادی را در حکومت بر مردم بر هم زند و ساختی پدید آورد که در همه‌ی عرصه‌های زندگی اجتماعی و فرهنگ ملی به حاکمیت اراده‌ی انسان ایرانی بینجامد.

مشروطه به معنای دخالت انسان در تعیین سرنوشت ملی، از راه شکل‌گیری قانون بود. لازمه‌ی چنین گرایشی تبیین و تثبیت حقوق مدنی شهروندان و به طور کلی آزادی و جامعه‌ی مدنی بود. چنین ارزش و گرایش و روشی، طبعاً سابقه‌ای در فرهنگ دیرینه‌ی ما

نداشت. حقوق مدنی و تجربه‌های دموکراتیک و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و... در سابقه‌ی تاریخی ما «نهادینه» نشده بود. هیچ شکل و انتظام اجتماعی برای چنین ارزش‌هایی وجود نداشت. در حقیقت چنین ارزش‌هایی اقتباسی بود از دستاوردهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و حقوقی و علمی و اندیشگی فرهنگ‌های غیر خودی. به همین سبب نیز تنها نهاد سیاسی و دستگاه استبدادی قاجار با آن‌ها سر ستیز نداشت، بل که کل فرهنگ ما در بسیاری از وجوه و اصولش با آن‌ها در تعارض بود. به همین سبب نیز به‌رغم تمکین نظام سیاسی جامعه در برابر درخواست مشروطه‌خواهان، مواجهه‌ی همه‌جانبه‌ای از هر گوشه‌ی زندگی اجتماعی، به صورت مستقیم و غیرمستقیم، پنهان و آشکار، در رد و انکار و حذف و تعدیل و

التقاط و حتا مسخ آن‌ها پدیدار شد. حاصل آن شد که طی چندین دهه پس از انقلاب مشروطه شاهد آن بوده‌ایم.

در حقیقت تداوم نگرش به انسان بر مبنای فرهنگ سنتی، خواه‌ناخواه در نحوه‌ی استقرار و تجسم چنین ارزش‌های نوظهوری، در مواضع حقوقی و قانونی و تشکیلاتی حکومت کاملاً مؤثر افتاد. تا جایی که نهادینه‌شدن آن‌ها هنوز هم که هنوز است به‌راستی رخ نداده است.

تاکنون بارها به فقدان تجربه‌ی تاریخی دموکراسی در نظام اجتماعی‌مان اشاره شده است. بارها گفته شده

است که ما طی قرن‌ها از «استبداد شرقی» در رنج بوده‌ایم. اما کمتر خواسته‌ایم دامنه‌ی تأثیر اجتماعی و فرهنگی همین دو عارضه را در زندگی فردی و اجتماعی‌مان بازشناسیم. از این گذشته تاکنون هرگاه که سخن از «فرهنگ» به میان آمده است، بر وجوهی متعالی از دستاوردهای تاریخی‌مان تأکید کرده‌ایم. به بررسی ارزش‌های مثبت و غنای فرهنگی خویش پرداخته‌ایم. و از جمله بر ارزش‌های والای انسانی در نظام ذهنی گذشته‌مان اصرار ورزیده‌ایم. اما کمتر بر آن بوده‌ایم که به محدودیت‌ها و نارسایی‌های این فرهنگ، در مواجهه با اقتضاهای زندگی معاصر، و به‌ویژه در عرصه‌ی حق و شأن و حضور انسان، و حاکمیت اراده و مشارکت ملی در تعیین سرنوشت خویش پردازیم. به‌ویژه کمتر به این پرسش پاسخ گفته‌ایم که به راستی



مبنای نگرش به انسان در فرهنگ سنتی ما چیست؟  
آزادی و برابری و قدرت اراده و مدارا و خرد و بلوغ  
انسانی که اساس ذهنیت مشروطه بوده است، چگونه و  
از راه کدام نهادهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و  
حقوقی و... در فرهنگ ما تبیین و تسجیل شده است؟ و  
اگر به راستی چنین ارزش‌ها و روش‌ها و نهادهایی در  
نظام فرهنگی ما وجود نداشته است، آیا نباید راز  
گرفتاری‌های صدساله را در تقابل این بخش فرهنگ با  
فرهنگ هنو نیز جستجو کرد، و سپس به فاصله‌گیری از  
عوامل بازدارنده پرداخت، و امکانات اجتماعی و  
سیاسی و فرهنگی این فاصله‌گیری را به طور بنیادی  
پدید آورد؟

من بر آنم که در این بررسی همین مسایل را از راه تحلیل و بازخوانی ادبیات کهن مان بازجویم. و معتقدم که تاکنون از این زاویه به این ادبیات غنی ننگریسته‌ایم.

ادبیات ما تبلور باورها، ارزش‌ها، هنجارها و گرایش‌های فرهنگ دیرینه‌ی ماست. و تاکنون هم از زاویه‌های مختلفی پژوهش شده است. در تأیید و بزرگداشت و غنا و علو آن بسیار سخن گفته‌ایم که البته بجا نیز بوده است. اما گرفتاری‌های دوران گذار، و ضرورت‌های سرنوشت ملی، ما را ناگزیر می‌کند که بر محدودیت‌های آن نیز به تبع محدودیت‌های کل فرهنگ مان چشمی بگشاییم.

من بر اسناد ادبی مان، به منزله‌ی اسناد فرهنگی کهن مان  
می‌نگرم. و تأمل و تحقیق در آن‌ها را برای شناخت  
هرچه بیشتر خویش یک ضرورت فرهنگی می‌دانم. با  
این‌گونه پژوهش‌ها و تأمل‌ها در تمام عرصه‌های  
فرهنگ خودی، می‌توان عوامل بازدارنده را بهتر  
بازشناخت. و در نتیجه با چشم بازتر و برنامه‌ی  
آگاهانه‌تری به سراغ فرهنگ‌های مجاور رفت. و با تأمل  
و پژوهش دقیق در آن‌ها، امکان‌گزینش آگاهانه را در  
پاسخ به ضرورت‌های ملی پدید آورد.

البته فرهنگ انسانی همواره از راه نقد و نفی اصولی و  
مبارزه، غنی و نو شده، و تکامل یافته است. ضمناً غنای

فرهنگ و توسعه‌ی ملی، خود عذرخواه چنین  
جسارت‌هایی است.

ادبیات ما، در یک نگاه کلی، در دو عرصه‌ی کاملاً قابل  
تشخیص، دو رویکرد معرفتی به انسان و زندگی را  
بازمی‌شناساند. اگرچه این دو رویکرد، در تحلیل نهایی،  
از یک خاستگاه کلی جدا و برکنار نیست. از این دو  
راه و روش است که می‌توان حد و مرز و ارزش و  
کارآیی انسانی و خرد و اراده‌اش را، در گزینش زیستی  
و اجتماعی، بازشناخت. اصول و پایه‌های اساسی نظم  
اجتماعی - کیهانی را به گونه‌ای که معین است  
دریافت. میزان و نوع وابستگی یا استقلال آدمی را در

برقراری رابطه با جامعه و جهان، یا حد اختیار و انتخاب و دخالتش را در آنها مشخص کرد.

این دو گونه برخورد با نظم موجود را می‌توان چنین تبیین کرد:

الف- پیروی از نظم مسلط یا هماهنگی با آنچه هست. به منظور حفظ و برقراری نظم تخطی‌ناپذیر در زندگی اجتماعی و جهان. در این رویکرد، ارزش فرد تابع ارزش جامعه و جهان است.

ب- فاصله‌گیری از نظم مسلط. از راه توجه به درون خویش، و فراغت از بیرون؛ که در حقیقت با نفی

انفعالی آن همراه است. در این رویکرد، ارزش فرد در معنویت منتزع از جامعه و دنیا، از آن‌ها فرامی‌گذرد.

رویکرد نخست، از سر ارزش‌ها و روابطی که مبتنی بر ساخت مسلط دیرینه است به آدمی می‌نگرد. و توفیق او را در پیروی از چنین نظامی، یا دست‌کم در هماهنگی با آن تصور و تصویر می‌کند.

رویکرد دوم، گذشتن از سر زندگی اجتماعی، و نهایتاً نفی انفعالی آن را پیشنهاد می‌کند. تا درون آدمی به حضوری منفی در برابر کل نظم موجود اعتلاء یابد. و از این راه به آنچه شایسته‌ی معنویت و روحانیت آن است دست یابد.

اولی گرایشی است منطقی و اخلاقی و سیاسی و علمی، که باید آن را در آثار تاریخی و اخلاقی و ادبی

و علمی و متون مربوط به تعلیم و تربیت، و سیاست  
مدن و تدبیر منزل، و سیاست نفس و روان‌شناسی  
اجتماعی، و پیش از همه در بازتاب‌های آن‌ها در  
ادبیات بازجست.

در این‌گونه آثار، هم منش و روش و ارزش روابط  
انسانی مشخص می‌شود؛ و هم روان‌شناسی و رفتار  
فردی و اجتماعی، و افت و خیز و اوج و حضيض  
احساس‌ها و اندیشه‌های مربوط به رستگاری انسان، و  
میزان کارآیی و فردیت خلاق او.

دومی گرایشی است اشرافی و شهودی و عرفانی، که  
باید آن را در آثاری جست که به فاصله‌گیری از نظام و  
مناسبات مسلط اجتماعی راغب است. و نوعی نفی  
منفعلانه را توصیه می‌کند. مانند بسیاری از آثار متصوفه

که حاصل برخوردی منفی با دنیا و واقعیت است: دنیا و واقعیتی که آدمی را از امکان اعتلای خویش باز داشته است؛ هم از علو سکرآمیز روح او جلوگیری کرده است و هم ارزش او را به ابتدال زندگی معمول مادی آلوده است.

در این میان البته آثار واقع‌بینانه‌تری چون گلستان و بوستان سعدی نیز در مرز مشترک هر دو گرایش پدید آمده است. و خود نتیجه‌ی کوشش‌های آموزشی و مکتبی است که هم به سلوک و خلاق مبتنی بر نظم اجتماعی نظر دوخته است، و هم به آفاق «طیران» انسانی نگاهی افکنده است. و راهی میانه روانه برای پل زدن میان دو گرایش، برگزیده و پیشنهاد کرده است.



اما نگاهی دقیق‌تر به هر دو گرایش، نشان می‌دهد که هیچ‌یک از این دو، از کلیت نظام ارزشی فرهنگ ایرانی بیرون نیست. در نتیجه یکی از راه اثبات، و یکی از راه نفی، از همین اساس مایه گرفته و با همین ساخت شکل یافته است. منتها یکی به گونه‌ای مستقیم، و دیگری به گونه‌ای غیر مستقیم. آن راه بینابین نیز به شیوه‌ی مصلحت‌گرایی میانه روانه، باز بر همین اساس مبتنی است. و شاید به دلیل واقع‌بینی محافظه‌کارانه‌اش، توانسته است قرن‌ها مورد توجه قرار گیرد. و از بسیاری جهات بیشتر با واقعیت عملی هماهنگ بماند.

اما آنچه از این گرایش‌ها برمی‌آید این است که در یک چیز مشترکند. و آن عدم دخالت در وضع موجود، برای دگرگون کردن ریشه‌های آن است.

این وفاداری به ساخت نظام، سبب شده است که هم در نظام معرفتی - ارزشی متصوفه و سلسله مراتب ذهنی و ارتباط و آموزشی آن‌ها، نوعی برداشت از نظام اجتماعی مسلط صورت گیرد؛ و هم در نظام معرفتی - ارزشی دانشمندان و اهل سیاست و تاریخ، و ادیبان و مبلغان اخلاقی، چنین مشخصه‌ای نمودار باشد.

چه عارف شیفته و چه دانشمند اخلاقی، چه ادیب پندآموز و چه شاعر تغنی‌گر، همگی بر اساس هنجار و رابطه‌ای به عمل یا نظر یا سخن پرداخته‌اند، یا ارائه طریق کرده‌اند، که از اعتقاد خدشه‌ناپذیر به یک ساخت ذهنی و تاریخی و اجتماعی برمی‌آید. و غالباً همگان تسلیم آنند، و بدان تمکین می‌کنند. یا گویی از آنجا که

هنجار دیگری برای برقراری رابطه و رفتار نمی‌شناسند، در شکل و ساخت و نظم پذیرفته‌ی خویش نیز بدان تأسی می‌کنند. یا از آن نسخه‌برداری می‌کنند. به طوری که نشانه‌های اصلی آن را در بازتاب‌های کلامی و رفتاری‌شان به روشنی می‌توان بازشناخت.

بررسی این «رابطه» و ارزش ویژه‌ای که مبنای هر یک از رویکردهای یاد شده است، سبب می‌شود که هم حد و مرز «فردیت» انسان، و کاربرد اجتماعی «خرد» مشخص شود؛ و هم چگونگی «آزادی» و تصور «برابری» و وجود یا عدم «حاکمیت اراده» و «حق تعیین سرنوشت» در دل این نظام، روشن گردد؛ هم اساس روابط و امتیازهای مادی و معنوی در جمعه نمایان

شود؛ و هم برداشت و انگاشت انسان ایرانی از ارزش‌هایی که برای حق و شأن و حضور اجتماعی خود، و نحوه‌ی رابطه‌اش با «قدرت» و نظام سیاسی جامعه، اندیشیده است مشخص گردد.

من مبنای این «رابطه» و «ارزش ویژه» را در بدیهی بودن اصلی می‌جویم که اصول و ارزش‌های دیگر، تقریباً به واسطه یا بی‌واسطه، بدان منتهی می‌شود، یا از آن نشأت می‌گیرد. و ادبیات کهن ما در هر نوعش، تجلی‌گاه چرخش و گرایش حول چنین محوری است. به گونه‌ای که هم در دور شدن خود از آن، و هم در نزدیک شدنش بدان، همواره حرمت «تابویی» آن را حفظ و محافظت کرده است.

## شبان-رمگی [۱]

من این اصل را که مبنای روابط اجتماعی است، «شبان -رمگی» نام می‌نهم. و آن را در گرو یک نظم اجتماعی مقدر می‌یابم که گروه‌بندی بدیهی و معینی را مشخص می‌کند. بخشی از جامعه را در برابر بخشی دیگر، به هر دلیل و علتی، به امتیازهای ممتاز می‌شمارد. به بخشی از جامعه حق مالکیت و معنویت و امتیاز تعیین سرنوشت خویش و سرنوشت دیگران را می‌دهد. بخشی از جامعه را نیز به صورت تابع درمی‌آورد که نیازمند قیومت و هدایت و اداره شدن است. خصلت عمومی و اصلی این واقعیت، در تأیید و تأکید بر تفاوت، اختلاف،

تضاد، و به طور کلی نابرابری، نمایان می‌گردد، که پایه‌ی ارزشی هر رفتار و گفتار و پنداری است.

از این نظرگاه، انسان در وجه عام خود، در حکم کودک صغیری است که به سبب نارسایی و عدم بلوغ ذهنی، به قیم نیازمند است. یا در کلیت اجتماعی خود، در حکم رمه‌ای است که بی‌شبان و چوب دستش، از هم می‌پاشد، و هرز و هدر می‌رود.

این خصلت فرهنگی، هم خصلت افراد است، و هم خصلت جامعه است. هم در یک واحد کوچک اجتماعی، ساری و جاری است؛ و هم رابطه‌ی انسان و جهان را می‌نمایاند. هم در رابطه‌ی فرد با فرد برقرار است؛ و هم در رابطه‌ی فرد با گروه، یا رابطه‌ی گروه با گروه. حتا در رابطه‌ی فرد با درونش نیز متصور است.

جالب توجه این است که هم روابط دوستانه از آن مایه می‌گیرد، و هم روابط دشمنانه. هم کسی که از وفاداری به «وضع موجود» سخن گفته، بر همین مبنا سخن گفته است؛ هم کسی که از «وضع موجود» ناخشنود بوده، و از آن اعراض کرده، یا بر آن تاخته، یا برافتادن آن را طلبیده است، باز جایگزینی بر همین مبنا و روال پیشنهاد کرده است. و این امر اخیر تراژیک‌ترین جنبه‌ی تاریخی «تناقض» دیرینه‌ی فرهنگی ماست.

هم عنصری و انوری و معزی و نظام‌الملک و جوینی و رشیدالدین فضل‌اله، در پذیرش و تأیید و ترویج و تبلیغ‌شان، تابع و تحکیم بخش این ارزش و رابطه بوده‌اند. و هم ناصر خسرو و کسائی و سهروردی و

عين القضاۃ و حسن صباح و خواجه نصير و نقطويه و  
سربداران و... در اصلاح و اعتراض و اعراض و نفی و  
انکار و عصیان‌شان.

نه سلسله مراتب باطنیان مصر و الموت از این قاعده  
مستثناست. نه سلسله‌ی مشایخ و دستگاه و روابط و  
مدارج تصوف. نه نظام آموزشی نظامیه‌ها، و نه آموزه‌ها  
و معیارهای تعلیم و تربیت امیران و شاهانی که  
فرزندان‌شان را چون کیکاووس بن وشمگیر به  
رهنمودها و تجربه‌های خویش فرامی‌خوانده‌اند.

نه فردوسی و بیقھی و ابن‌سینا و غزالی و سعدی و  
نظامی و صائب و... در تعادل‌جویی خردمندانه‌شان از



این روش و ارزش و گرایش به طور بنیادی عدول کرده‌اند؛ نه سنایی و عطار و مولوی و عراقی و حافظ و... در فاصله‌گیری وارسته، و ترک دنیای عاشقانه و رندانه‌شان، از تأثیر آن مبرا یا برکنار مانده‌اند.

اگرچه این‌ها همه در مجموع، نمایندگان آن دو گرایش منطقی و اشراقی‌اند که در اثبات یا نفی و تصحیح و اصلاح نظری و تعدیل مصادیق قدرت، گفتار و پندار و کردار گویایی داشته‌اند، اما همگان با همه‌ی تفاوت‌ها یا تضادهایشان، به مفهوم مشترکی از قدرت و نظام ذهنی آن و رفتار و پندار ناشی از آن، پای‌بند بوده‌اند که «رابطه‌ی» آدمی را تابع «سلسله مراتب» نگه می‌داشته است. هم عرصه‌ی معنوی و هم عرصه‌ی مادی زندگی

انسان‌ها را به «ساحت واحدی» می‌پیوسته است که  
مشخصه‌ی دیرینه‌ی فرهنگ ایرانی است.

در این فرهنگ، جامعه در هرم قدرتی متجلی شده است  
که رأس آن کل ساخت و نهادها و تشکیلات قدرت و  
حاکمیت است، و قاعده‌اش کل نفوس جامعه را  
دربرمی‌گیرد که ذرات منفرد ناپیوسته‌ای هستند و  
قدرت مستقیماً بر آن‌ها اعمال می‌شود. در نتیجه هیچ  
نهاد واسطه‌ای بین فرد و قدرت حاکم تنظیم‌کننده‌ی  
رابطه نیست. رأس هرم اساساً برآمدِ حق حاکمیت  
عمومی انسان‌ها نیست. بل که به علل و طرق مختلف،  
تجسم یک قدرت جدا از همگان، یا منتزع از اراده‌ی  
انسان‌های عام بوده است. یعنی قدرتی که از انسان عام

و اراده و بلوغ ذهنی و خواست و آرزو و منافع او  
نشأت نمی گرفته است. بلکه تنها بر انسان اعمال  
می شده است. بدیهی است که عین همین سلسله مراتب  
در ساخت معرفتی و اعتقادی افراد نیز متبلور بوده  
است.

همیشه مقام یا موقعی بوده است که چنین قدرتی را به  
خود منسوب کرده، یا متعلق به خود دانسته است. یا  
چنین قدرتی به او منسوب شده یا تعلق یافته، و یا  
تفویض شده است. همواره یک عمل یا عامل برتر و  
فراتر وجود داشته است که بر عموم انسانها، و طبعاً  
بر سرنوشت آنها مسلط بوده است.

این قدرت و دارنده‌ی آن، که همه‌ی حق را در خود می‌داشته یا می‌پنداشته است، در نهایت مشروط به امتیاز و شرط و امکان موروثی یا معنوی بوده، که معمولاً کسی که از آن‌ها بی‌بهره بوده نیز خود را بدان‌ها متصف می‌شمرد است.

یکی از بالاترین نمودهای اجتماعی- سیاسی- اعتقادی این امتیاز، «قَر» پادشاهی بوده است. اما این «قَر» که در دوره‌های متأخر به نیروی معنوی سلطان و حاکم و... تعبیر شده، چیزی نبوده است که شاه یا حاکمی، خود را فاقد آن تصور کرده باشد. به همین سبب نیز این قدرت و مقام، عملاً یک قدرت و مقام مطلق بوده است، که حق مطلقى نیز پدید می‌آورده است. و دیگران را تنها به ازای پذیرش این حق مطلق، و

اطاعت از آن، «محق» می‌شناخته، یا به خود نزدیک، یا از خود دور، می‌کرده است. و طبعاً در برابر هیچ کس و هیچ نهادی نیز مسئول نبوده است.

از این راه و بدین ترتیب، همیشه حقیقت مطلق تنها از آن کسانی بوده است که در راستای این قدرت و اعتقاد قرار داشته‌اند. در نتیجه حقیقت مطلق همیشه در «بالا» و کارکرد و حق «بالایی‌ها» بوده است. هم‌چنان که پیروی از آن، کارکرد و حق «پایینی‌ها» شمرده می‌شده است. پس حق «آمریت» از آن «بالایی‌ها» و حق «اطاعت» از آن «پایینی‌ها» است. حق تعیین سرنوشت از آن «بالایی‌ها»، و حق تأیید آن از آن «پایینی‌ها» است. این رابطه‌ای است حق و مقدر. که از

آن گریزی نیست. و همیشه هم از پیش تعیین شده است.

اما حضور و شأن و مفهوم این قدرت برتر، تنها در رأس هرم خلاصه و محدود نمی‌ماند. بل که آنچه در تاریخ زندگی ایرانی، یک مسأله‌ی ساختی به حساب می‌آید، این است که این نوع ساخت قدرت و امتیاز مادی و معنوی، از رأس هرم تا پایه‌ی هرم، به صورت «سلسله مراتب» طولی یا عمودی پذیرفته‌ای برقرار بوده و تکرار می‌شده است. همچنان که در موقعیت‌ها و مقام‌های برتر و فروتر، در هر گونه درجه‌بندی فردی یا گروهی و اجتماعی نیز به صورت عرضی یا افقی، متجلی می‌شده است.

هر کس در هر موقعیتی، و به اعتباری، خود رأس هرم کوچکتری به حساب می‌آید که در هرم‌های بزرگتری محاط است. همه به ابتلای «قدرت» مبتلایند. رابطه‌ی انسان‌ها با هم، نه رابطه‌ی برابر، بل که رابطه‌ی بالا و پایین، رئیس و مرئوس، سلطان و رعیت، رهبر و پیرو، یا همان شبان و رمه است. خواه این شبان - رمگی درون یک خانواده باشد، خواه در حد یک محله یا روستا و صنف و گروه و طبقه و شهر و کشور، و خواه در یک مذهب و طریقت و فرقه و جنبش و دعوت و مدرسه و خانقاه و... اصل، برقراری قداست آن بالایی است. و به قول نظام‌الملک کسی را نرسد که در آن تردید یا خدشه‌ای کند.

یک شبان همیشه در هر گوشه‌ای و هر بخشی از جامعه که باشد، رمه‌ای دارد. یا رمه‌ای پیدا می‌کند. هیچ کس هم که نباشد، بالاخره زن و بچه‌ای در میان خواهد بود، یا برادر کوچکتري، یا همبازی خردتري، یا شاگردی و... هر کس خود را در درون به صورت شبانی تصور می‌کند. اگرچه خود در بیرون، نسبت به شبان بزرگ‌تر، جزء رمه به حساب می‌آید. باز همان ساخت و سنت «شبان - رمگی» را نسبت به زیردستان خود، یا اساساً نسبت به کسانی که به لحاظی از خود فروترشان می‌انگارد، اعمال می‌کند.

رابطه‌ی بالا و پایین، خواه ناخواه امری نیست که تنها در هویت اجتماعی و سلسله مراتب اداری و سیاسی متصور یا مجسم باشد. بل که این یک ارزش بدیهی و



اعتقادی است که تأثیر قطعی و قاطع در ذهنیت جامعه نیز دارد. و از راه روان‌شناسی فردی و اجتماعی، به صورت مشخصی اصلی این نظام فرهنگی درآمده است. ترتیب و آیین جامعه و انسان بر همین نظم و نسق است. کارکرد آن کسی که در رأس هرم بزرگ جامعه است، از راه سلسله مراتب، این است که «ترتیب و آیین ملک را به جای خویش بازبرد، و اندازه‌ی درجه‌ی هر کسی پدیدار کند. ارزانیان را به پایه‌ی خویش رساند، و نازرانیان را دست کوتاه کند، و به کار و پیشه‌ی خویش فرستد». [۲]

آنکه درباره‌ی «سیاست مدن» می‌نویسد نیز قصدش در واقع پرداختن دستگاهی برای «عدالت» یا نظریه‌ای

حقوقی و... نیست. بل که مقصودش پرداختن به اموری است که مایه‌ی استحکام نظام می‌شود. و حتا فایده‌ی حکمت عملی را در این می‌داند که فاضیل و طریق کسب آن‌ها و رذایل و راه اجتناب از آن‌ها را به ما می‌آموزد. و ما را از کمالات انسانی برخوردار می‌سازد. و هنگامی که به توضیح این فضایل می‌پردازد، دانسته می‌شود که فضیلت به معنای حفظ موقع و مقام هر کسی است. و اساساً خداوند مردم را از حیث عقول و آراء متفاوت خلق کرده است، و به همین سبب اختلاف در طبقات اجتماعی حاصل می‌شود. اگر همه‌ی مردم از زمره‌ی ملوک و فرمانروایان و یا جملگی از اهل کسب و حرفه بودند، جامعه قوام نمی‌یافت و نظام آن می‌گیسخت. اگر همه غنی بودند هیچکس به دیگری در امور اجتماعی معاونت و برای او کار نمی‌کرد. و اگر

همه تهیدست بودند از زیان و نومیدی هلاک می شدند.

[۳]

پس هر کس باید در تکافوی نیازها و حل مسایل و حرکت در مدار معین خویش باشد. کار هر کس تنها به دست خود اوست. و آنکه در رأس امور است کار و کارکردش حفظ استحکام همین بنیان، و نگهداری رعایا در فرمان است. زیرا می داند که وقتی کشور از ترتیب بیفتاده باشد، چنین می شود: شریفان مالیده شوند، و دونان با دستگاه گردند. و هر که را قوتی باشد هرچه خواهد کند. و کار مصلحان ضعیف شود، و بدحال گردند. و مفسدان توانگر شوند. و کمتر کسی به امیری رسد، و دون تر کسی عمیدی یابد. و اصیلان و

فاضلان محروم مانند. و هر فرومایه‌ای باک ندارد که لقب پادشاه و وزیر بر خویشان نهد... رعیت بی‌فرمان شود. و لشکریان دور از دست گردند. و تمیز از میان مردم برخیزد. [۴]

از «نامه‌ی تنسر» و «پندنامه‌ی اردشیر بابکان» و «مینوی خرد»، و نیز اندرزها و پندنامه‌های دیگری که جابه‌جا در شاهنامه، گرایش و منش انسانی ایران باستان را می‌نمایانند، تا کتاب‌های دوره‌ی هزارساله‌ی زبان دری، چه از نوع قابوس‌نامه و سیاست‌نامه، یا اخلاق ناصری و نفایس‌الفنون آملی و جامع مفیدی و...، و چه از نوع مرزبان‌نامه و کلّیله و دمنه و مقامات حمیدی و انوار سهیلی و... یا تاریخ‌های بلعمی و بخارا و بیهقی و

راحت‌الصدور و سیرت جلال‌الدین و جهان‌گشا و  
رشیدی و وصاف و گزیده‌ی مستوفی و حبیب‌السیر و  
ناسخ‌التواریخ و... و چه کتاب‌های اهل حق و تصوف  
چون کشف‌المحجوب و طبقات الصوفیه و  
اسرارالتوحید و آثار ژنده پیل و تذکره‌الاولیاء و  
مناقب‌العارفین افلاکی و... همه به چنین ساخت ذهنی و  
عینی صریح و مشخصی احاله می‌یابند. بر این‌ها مزید  
می‌شود کل قصاید و منظومه‌ها و مثنوی‌های حوزہ‌ی  
مدح و داستان و اخلاق و آموزش و... حتا آثار فلسفی  
و یا روایی عامیانه و افسانه‌ها که باز بر مبانی این  
«رابطه‌ی» بدیہی و خدشه‌ناپذیر تأکید می‌ورزند.

آن اصل خدشه‌ناپذیر و رابطه‌ی «شبان - رمگی»، با تفاوت‌هایی اندک، که احیاناً از این اثر تا آن اثر، یا از این حوزه‌ی ادبی تا آن حوزه‌ی تاریخی و... یافته است، هم‌چنان در تمام این آثار نمایان و ساری و جاری است. و چون و چرایی هم در آن نیست.

شاید این تأکید بر اصل «شبان- رمگی»، به گمان بعضی، کمی مبالغه‌آمیز آید. و گمان رود که وجوه دیگر این ادب و فرهنگ را در باب انسان و روابط اجتماعی از یاد برده‌ام. اما تأکید می‌کنم که اولاً این اصل چندان در ساخت فرهنگی ما ریشه‌دار است که بندرت می‌توان شعر و سخن و بحث فلسفی و اخلاقی و... یافت که از آن برکنار مانده باشد. و چنانچه حرف

و سخنی برکنار از آن نیز پیدا شود، استثنای منحصر و  
غیرقابل تعمیمی است که نمی‌تواند مشخصه‌ی ذهنیت  
پیش از مشروطه‌ی ما محسوب شود.

ثانیاً من در این بحث تنها به طرح و مبنای اساسی در  
جهت ترسیم نوع چهره‌ی انسانی، به‌ویژه با توجه به  
موقعیت ارادی و فردیت او پرداخته‌ام. و برآن نیستم که  
در این بحث همه‌ی خطوط چهره‌ی این فرهنگ و ادب  
را بازنمایم. ضمناً بر یک نکته نیز مشخصاً تکیه می‌کنم.  
و آن این است که تاکنون غالباً پژوهشگران بر وجوهی  
از فضایل اخلاقی و رفتاری و ارزش‌های عالی و  
متعالی گذشته‌ی ما پرداخته‌اند که جا دارد با توجه به  
چنین ساخت و گرایش اساسی، دوباره ارزیابی شود.  
هر فضیلت و رذیلتی باید در کل دستگاه ارزشی این

نظام سنجیده شود. و تنها در چنین حالتی است که جنبه‌ها و پی‌آمدهای دیگر فضایل و مکارم اخلاقی ما نیز روشن می‌گردد.

در جامعه‌ای که بر نظم و امتیاز و رابطه‌ای ویژه استوار است، اخلاقیات و رسوم و عادات و روش و منش معین و متناسبی اشاعه می‌یابد که بیش از هر چیز، با حفظ و برقراری همان نظم و امتیاز هماهنگ است. نظم‌ی که بر عدالت اجتماعی و آزادی و خرد و اراده‌ی آگاه آدمی مبتنی باشد، روش‌های اخلاقی و رفتارهای فردی و اجتماعی متناسب با خود را می‌طلبد. نظم‌ی هم که خواه از نظر سیاسی و اقتصادی و خواه از لحاظ



اعتقادی و اندیشگی بر امتیاز و سلسله مراتب استوار است، سلوک و اخلاق مربوط به خود را می‌جوید.

به همین سبب نیز «مدینه‌های فاضله» ای که در گذشته پیشنهاد شده است، [۵] در نهایت چیزی جدا از همان اعتقادات و ارزش‌های تخطی‌ناپذیر نبوده است. به همین دلیل نیز غالب آن‌ها دچار تناقضی حل‌ناشدنی و آشکار باقی مانده است. یا اساساً چشم‌انداز خود را اتصال به موجودات روحانی و غیرزمینی قرار داده است.

در این میان البته گاه پای اشعار و آثار متفاوتی چون بعضی از غزل‌های حافظ، و چند قصیده‌ای از ناصر خسرو و... نیز به میان می‌آید که توجه دقیق‌تری را

می‌طلبد. اگرچه به نظر من این‌ها نیز به اعتباری خود باز در مفصل همان «تناقض» قرار می‌گیرد. و از بابت روشن‌گری این ذات متناقض فرهنگی بس ارزشمند است.

این‌گونه آثار از یک سو روایت‌گر پای‌بندی به نظام و واقعیت سخت دل‌شکن و آزاردهنده است. و از سوی دیگر، اعتراض به آن و نفی و طرد آن را فریاد می‌کند. بی‌آنکه در این اعتراض و نفی، نظمی مخالف یا متفاوت یا متضاد با آن پیشنهاد شود. گویی این «ذهنیت» جز در جهت تلطیف یا تعدیل یا جابه‌جایی مصادیق چنین نظمی، کارایی نداشته است. پس همواره یا از آن کناره گرفته است. یا مصداقی دیگر را پیشنهاد کرده است. و این همه به امید برقراری تعادلی بوده

است که خود صورت دیگری از همان ساخت و مفهوم اصلی است.

با این همه شعر کسی چون حافظ از بابتی، و سخن کسی چون ناصر خسرو از بابتی دیگر، در حد فاصل آن دو گرایش یاد شده است. با این تفاوت که اگر حد فاصل سعدی جنبه‌ی اثباتی دارد، گرایش اینان حاوی نفی است. جنبه‌ی اندوه‌بارش نیز در همین است که اساس مشکل را نه در اصل «مفهوم» بل که تنها در «مصادق» آن می‌یابد. از این رو هم «مفهوم» رایج معین درباره‌ی نظم اجتماعی - کیهانی را می‌پذیرد، و هم مدام مصادیقش را نفی می‌کند. در نهایت مصادق‌هایی هم که خود ارائه می‌دهد، با آن دیگرها تفاوتی ماهوی ندارد.

ناصر خسرو وضع دردناک‌تری نیز می‌یابد. اگرچه خود متوجه آن نیست. او در تعصب سخت و اعتراض اخلاقی و زهد عبوس خود، از یک سو تنها راه چاره را فاصله‌گیری از این نظم دنیایی می‌پندارد. و از سوی دیگر برآن است که مصداق نظم مسلط را در همین دنیا تعویض کند. در حالی که مصداق قابل پذیرش او نیز باجی به مصداق نفی‌شده نمی‌دهد. و میان خلافت بغداد و خلافت قاهره، در اساس تفاوتی نیست. ]

[۷]هم‌چنان که میان نظام حکومتی شاه شجاع و امیر مبارزالدین نیز در زمان حافظ، تفاوت ماهوی وجود ندارد. [ ۸ ]

به هر حال ما همواره با چنین تناقضی زیسته‌ایم، و خود را با آن منطبق کرده‌ایم. در نتیجه بسیاری از مسائلی که می‌تواند مانع و رادعی در راه رشد و اعتلای آدمی تلقی شود، برای ما به صورت اصول و عقاید و عادات و اخلاقیات سنتی و ارزش‌های بدیهی درآمده است. همواره نیز پشت‌کننده‌ی بدان‌ها، از هر جنبه و از هر نظرگاهی، مبعوض و مطرود و مردود و ملعون و... تلقی شده است.

به هر گوشه از ادب پارسی که بنگریم رنگ و نشانی از هستی استبدادزده‌ی ما، و رابطه‌ی شبان - رمگی دیرینه، پدیدار می‌شود. حتا اگر کتابی به‌هیچ روی و از هیچ راه به این «مفهوم رایج» مربوط نشود، گویی «مقدمه» و

«دیباچه‌ی» آن محمل مناسبی بوده است برای بازتاب این ابتلای عمومی. اصرار و ابرام در این امر تا حدی است که مقدمه‌ی آثار شاعران و نویسندگان این هزارساله به‌راستی عبرت‌انگیز است، و خود عرصه‌ی پژوهشی دامنه‌دار است که فعلاً قصد پرداخت به آن را ندارم.

به‌هر حال سابقه‌ی ذهنی و تاریخی ما، این مفهوم رایج و ابتلای سلسله مراتب را به تمام عرصه‌های حیات تعمیم داده است. و پیش از هر چیز نیز تبلور آن را در هرم قدرت جامعه، چنین توجیه و تحلیل کرده است:

جهان بر سلاطین گردد، و هر کسی را که برکشیدند،  
برکشیدند. و نرسد کسی را که گوید چرا چنین است.

[۹] و ملوک هرچه خواهند گویند، و با ایشان حجت گفتن روی ندارد. [۱۰] زیرا قوت پادشاهان را خدای بزرگ به آنها عطا کرده است، و بر خلق زمین واجب کرده که بدان قوه بیاید گروید. [۱۱]

ملک تالی دین است. و هر که دین او پاک‌تر و عقیدت او صافی‌تر، در بزرگداشت جانب ملوک و تعظیم فرمان‌های پادشاهان مبالغت زیادت واجب شمرد، و هوا و طاعت و اخلاص و مناصحت ایشان را از ارکان دین پندارد. و اگر این مصلحت بر این سیاق رعایت نیافتنی نظام کارها گسسته گشتی. [۱۲]

البته این معنا تنها بر زبان یک سیاست‌مدار یا خدمت‌گزار حکومت، چون بیهقی، و یا دبیر حاشیه‌نشینی چون نصراله منشی جاری نیست. بل که

هواداران هر فرقه و گروه و گرایشی نیز بر همین اساس، به تبیین کارکرد و مفهوم «شبان - رمگی» پرداخته‌اند. اگرچه هر یک به سائقه‌ی گرایش متفاوت خویش، انتظار خود را از این اصل نیز بیان داشته‌اند. که در اینجا تنها به ذکر چند نمونه به ترتیب از یک مذهبی متعصب، یک صوفی سرگردان، یک عالم اخلاق، و یک شاعر و ادیب جهان‌دیده بسنده می‌کنم:

پادشاه راعی رعیت باشد، و راعی را با آفتاب مشابَهت کرده‌اند که بر همه‌ی بقاع به نیک و بد تافته شود. و نیک و بد دنیا به حجت ظاهر شود. و به قیامت پدید آید محق از مبطل و تقی از شقی و موافق از منافق.



پادشاه چون شبان است و رعیت چون رمه. بر شبان واجب باشد که رمه را از گرگ نگاه دارد، و در رفع شر او بکوشد. و اگر در رمه بعضی قوچ با قَرَن باشد، و بعضی میش و بی قَرَن، صاحب قَرَن خواهد که بر بی قَرَن حیفی کند، و تعدی نماید، آفت او زایل کند. [ ۱۴ ]

سلطان سایه‌ی هیبت خدای است بر روی زمین. یعنی که بزرگ و برگماشته‌ی خدای است بر خلق خویش. پس نباید دانست که کسی را که او پادشاهی و قَر ایزدی داد، دوست باید داشتن، و پادشاهان را متابع باید بودن و ملوک منازعت نباید کردن، و دشمن نباید داشتن. [ ۱۵ ]

نخستین ابیات باب اول بوستان نیز به چنین نظام ارزشی و مراتب و چشم‌اندازهای آن ناظر است:

شنیدم که در وقت نزع روان

به هرمز چنین گفت نوشیروان

که خاطر نگهدار درویش باش

نه در بند آسایش خویش باش

نیاید به نزدیک دانا پسند

شبان خفته و گرگ در گوسپند

برو پاس درویش محتاج دار

که شاه از رعیت بود تاجدار

رعیت نشاید به بیداد کشت

که مر سلطنت را پناهند و پشت

مراعات دهقان کن از بهر خویش

که مزدور خوشدل کند کار بیش [ ۱۶ ]

این نیز پیشنهادی مصلحت‌گرایانه از گلستان سعدی  
است که نوع فضیلت اخلاقی را در روابط انسان‌ها،  
مطابق گرایش مسلط تعیین می‌کند. و اصل قدرت را  
مبنای رفتار می‌نمایاند:

ناسزایی را که بینی بختیار

عاقلان تسلیم کردند اختیار

چون نداری ناخن درنده تیز

با بدان آن به که کم‌گیری ستیز

هر که با پولاد بازو پنجه کرد

ساعد سیمین خود را رنجه کرد

باش تا دستش ببندد روزگار

پس به کام دوستان مغزش برآر [۱۷]

تعمیم و اشاعه‌ی این روش و گرایش، به روان‌شناسی و رفتار ویژه و دیرینه‌ای انجامیده است که از راه چند مشخصه‌ی بارز، همگان را به نوعی حامل و عامل، یا تابع و مطیع قدرت و حقِ ناشی از آن تبدیل می‌کرده است. از این رو بازتاب‌ها و گونه‌های مکمل این «شبان-رمگی» را در سطح‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی چنین می‌توان تبیین کرد:

الف- پدرسالاری که نمودار تمرکز قدرت و حق و شأن آن در فرد شاخص خانواده تا جامعه و جهان است.

ب- مردسالاری که نمودار تمرکز قدرت و حق و شأن آن در دست جنس اول است. از بالا تا پایین جامعه.

ج- رئیس، پیر، شیخ، ارباب، آقا، مراد، قطب، مقتدا، مرشد، پیشکسوت، مرجع سالاری که خود نمودار قدرت و حق و شأن در درجه‌ها و موقعیت‌های گوناگون اجتماعی، آیینی، عقیدتی، فرهنگی، حرفه‌ای و... است. و هرگز نباید آن را با ضرورت رعایت حرمت و ادب و ارادت به بزرگان و پیران و استادان و... مشتبه کرد.

د- من محوری که نمودار تصور و تمرکز قدرت و حق در خویش است.

### نابرابری حقوق

این‌ها همه نمودار فرهنگی است که در آن، حاکمیت و قدرت و حق از آن همه‌ی آحاد انسانی نیست. و همیشه هر حق و حرمتی، سایه‌ای از زور و ترس نیز فرومی‌افکند. در نتیجه به ازای ارزش و حق هر فرد، ارزش و حق فرد دیگر نادیده گرفته می‌شود، یا که از میان می‌رود. همیشه در هر گوشه از جامعه، مرجعی و ریش سپیدی و رئیسی و شاهی و شاه‌چه‌ای و قدرتمندی و ارباب و مقتدا و مرادی هست که هم بر

سنت و آیین شبان-رمگی تأکید می‌ورزد، و هم فردیت دیگران را به ازای حفظ فردیت خوش، دستخوش نفوذ و فشار و تأثیر عوامل و اجزای گوناگون این نظام سلسله مراتبی می‌کند. در نتیجه امکان اراده و خلاقیت آزاد فرد را از او سلب می‌کند. و توان سازنده‌اش را به حداقل می‌رساند، یا همیشه وابسته به دیگری نگه می‌دارد.

نمودهای ریشه‌دار این دستگاه نظری و عملی را در رفتار هر فرد، می‌توان در عرف و عادت و سلوک و اخلاق و ویژگی‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی دیرینه‌ی ما بازجست. مانند من محوری، کیش شخصیت، نخبه‌گرایی، سلطه‌طلبی، خودپرستی‌های عقل کلی، شیوه‌های مرید و مرادی، خویش‌ن بزرگ

پنداری‌های حتا خیرخواهانه!، حامل حقیقت مطلق  
پنداشتن خویش، باطل انگاشتن عقاید دیگران،  
مفاخره‌های زروگویانه یا بی‌خبرانه یا متعصبانه و... هم  
چنان که پیامدهای اندیشگی و اعتقادیِ جمعی آن را  
در قبال جهان و طبیعت و قدرت برتر، می‌توان در  
«بندگی و خاکساری و فرودستی و بی‌مقداری ذلیلانه»،  
«ترس»، «تسلیم‌پذیری»، «اعتقاد به بی‌اعتباری زندگی»،  
«عدم رستگاری انسان در این دنیا» و... مشاهده کرد،  
که کارآیی همه‌ی این‌ها نخست در نفی «فردیت» و  
اراده‌ی آدمی، و طبعاً نفی حق و شأن و حضور اوست.

پیداست که حفظ موقعیت افرادی بدین‌گونه نابرابر،  
نمی‌تواند با اصل برابری انسان‌ها هماهنگ باشد. و آنچه



در فرهنگ ما دستاوردی در باب برابری محسوب شده است، در اساس، مربوط به منشأ پیدایش آدمی و آفرینش است. البته این دستاورد نسبت به آنچه پیش از آن در نظام کاستی یا طبقات معین و غیرقابل نفوذ، در ایران پیش از اسلام حاکم بوده است، خود نقطه‌ی عطف ارزشمندی است. اما هرگز به «برابری» در معنای حقوق بهره‌وری اجتماعی ارتباطی ندارد.

این‌گونه نظریه‌ی برابری، تنها تصویری از برابری در ارزش زیستی و نژادی است، و نه در تحقق ارزش اجتماعی انسان. نظام اجتماعی هم‌چنان اساس نابرابری، و حتا نفی عملی همین ارزش نظری است. از این‌رو از این گونه اعتقاد و برابری، در عمل تعارفی بیش

نمی‌مانده است. چه در عمل و چه در نظر، به تصور  
برابری انسان‌ها در حقوق و آزادی‌های اجتماعی  
نمی‌انجامیده است. هم‌چنان که درباره‌ی به اصطلاح  
«جنس دوم» نیز از این‌گونه تعارفات و  
ارزش‌گذاری‌های مجرد، بسیار دیده شده است، حال  
آنکه سرتاسر زندگی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و  
فرهنگی ما، زن را به یک موجود فرعی و تابع و  
«متعلقه‌ی» مرد تبدیل می‌کرده است. و کارکرد ویژه‌ای  
برایش در نظر می‌گرفته، که از اندیشه‌ی «نابرابری»  
نتیجه می‌شده است، و نه فقط از موقعیت و نوع  
جنسیت او:

زن خوب فرمانبر پارسا

کند مرد درویش را پادشا

که را خانه آباد و همخوابه دوست

خدا را به رحمت نظر سوی اوست

چو مستور باشد زن و خوبروی

به دیدار او در بهشت است شوی

دلارام باشد زن نیکخواه

ولیکن زن بد خدایا پناه

در خرمی بر سرایی ببند

که بانگ زن از وی برآید بلند

چو زن راه بازار گیرد بزن

وگر نه تو در خانه بنشین چو زن

اگر زن ندارد سوی مرد گوش

سراویل کحلش در مرد پوش

چو در روی بیگانه خندید زن

دگر مرد گو لاف مردی مزین

ز بیگانگان چشم زن کور باد

چو بیرون شد از خانه در گور باد

چه نغز آمد این یک سخن زان دو تن

که بودند سرگشته از دست زن

یکی گفت کس را زن بد مباد

دگر گفت زن در جهان خود مباد

زن نو کن ای دوست هر نوبهار

که تقویم پاری نیاید به کار [۱۹]

عشق که شریف‌ترین و آرمانی‌ترین رابطه‌ی بی‌واسطه میان انسان‌هاست، از اندیشه‌ی نابرابری تأثیر دوگانه‌ای گرفته است. از یک سو حضور رابطه‌ی هماهنگ و یگانه میان زن و مرد را از میان برده، یا مخدوش کرده است. و از سوی دیگر به عشق مذکر گراییده که سرتاسر ادبیات ما را به خود اختصاص داده است. و اساسش اغلب بر رابطه‌ای یک سویه میان آقا و برده است.

به هر حال اگر ارزش برابر در بهره‌وری از حق و شأن و حضور و قدرت مادی و معنوی تحقق نیابد، و موقعیت

هر کس از پیش، و بنابه علل و عوامل گوناگون و فراتر از کار و کارکرد و توان و دستاوردش تعیین شده باشد، دیگر چگونه می‌توان از مساوات سخن گفت؟ برابری در این منطق، مبتنی بر حفظ موقعیت از پیش تعیین شده است، و نه در تغییر آن به سود همگان. فرد از موقعیت اجتماعی‌اش منتزع نیست. انسان در رابطه‌هایش شناخته می‌شود، و تحقق می‌یابد. شأن و حضور و حق و قدرت‌ش در گسترش همین رابطه معنا می‌شود. حال آن‌که حفظ سنت نابرابر موقعیت‌ها و امتیازها، گستره‌ی روابط آدمی را تنگ‌تر و تنگ‌تر می‌سازد. مسأله با ستایش‌های توخالی و تعارف‌های بی‌مزه و احترام‌گزاری‌های بی‌ضمانت اجرا به فقیر و غنی و ارباب و برده، و کارگر و کارفرما و زن و مرد نیز حل نمی‌شود. تنها هنگامی می‌توان به برابری

انسان‌ها در نظام ارزشی یک جامعه باور داشت که در آن نظم و نهاد، راه و حق و امکان عملی و حقوقی و قانونی شکوفایی استعدادها و کارآیی‌های انسانی مشخص و معین و در دسترس همگان باشد. بدیهی‌ست که چنین وجهی، از مشخصات فرهنگ سنتی ما نیست.

### ساخت استبدادی ذهن

جامعه‌ای که اساسش بر ساخت استبدادی قدرت و معرفت است، مشخصات و مختصات افرادش را نیز مطابق نمونه‌های مطلوب رفتاری و پنداری خود می‌آراید. ساخت استبدادی ذهن، زاینده و زاینده‌ی ساخت استبدادی جامعه است. مشخصه‌ی زندگی

کسانی است که در برابر قدرت و بالا دست زبوند، و نسبت به زیردست، مستبد و خودسر و خودرأی.

این ساخت استبدادی، کل انسان و جهان را ملاک روابط آدمی قرار نمی‌دهد، بل که روابط انسان‌ها را تنها مطابق ارزش‌های تعیین‌شده توسط بخشی از انسان‌ها، معین می‌کند. ساخت استبدادی ذهن به‌رغم همه‌ی بحث‌ها و جدل‌های دراز دامن درباره‌ی جبر و اختیار، در عمل و در تحلیل نهایی، قدرت اراده و آزادی آدمی را به عاملی دیگر وابسته می‌دارد. و یا آن را تنها به امکان و حرکت و کنشی در محدوده‌ی یک نظام اندیشگی و اجتماعی تغییرناپذیر، محدود و معین می‌کند.



بحث‌های تجربیدی راجع به اینکه انسان مجبور است، یا مختارِ فعل خویش است، اغلب از حوزه‌ی فلسفه و کلام و... فراتر نمی‌رود. به‌ویژه به عرصه‌ی زندگی عملی و ساخت اجتماعی نمی‌کشد. آنچه در این‌گونه بحث‌ها از «آزادی» اراده می‌شود، یک امر جدا از فعلیت یافتن اراده‌ی انسان در اداره‌ی جامعه، و دخالت در سرنوشت و نظام اجتماعی است. از این رو در اساس، در این گرایش، حاکمیت و قدرت اراده‌ی آزاد و آگاه آدمی، برای رابطه‌گیری و برقراری مناسبات آزاد، محلی از اعراب ندارد. نه قرارداد و قانونی از آن حمایت می‌کند، نه در نهادی اجتماعی تبلور می‌یابد. ارزش آدمی همواره در سیطره و دایره‌ی معین نظم معلوم، مفهوم است. خویشکاری انسان، کارآیی او را

در این نظم، معین می‌دارد. او در نبرد میان نیکی و بدی شرکت می‌جوید، اما تنها مطابق ضابطه‌ها و امکان‌هایی که همین نظام اجتماعی و مقدر تعیین کرده است. و این شرکت جستن برای دگرگونی بنیادی آن نیست. در هر رابطه پای کسی دیگر نیز به میان می‌آید که برتر یا تعیین‌کننده است. از فردی‌ترین و جزئی‌ترین روابط انسانی تا پیچیده‌ترین و کلی‌ترین مناسبات اجتماعی تابع همین قاعده و ضابطه است. کمتر حرکتی در نفی و انکار و سست گرفتن این قاعده و ضابطه پذیرفتنی است. هم در شاهنامه این نظم مقدر اجتماعی به یک اصل و تابوی بزرگ می‌گراید، [۲۰] و هم در مدینه‌ی فاضله‌ی سعدی. فقدان اراده‌ی آزاد، تنها در برقراری رابطه با آدمی محسوس نیست، بل که رابطه‌گیری

مستقیم و بی واسطه با طبیعت را نیز مخدوش می کند، و  
پیرو خود می سازد.

فرهنگ مبتنی بر رابطه‌ی ارباب- رعیت، چه به صورت  
اقطاع، چه به شکل تیول، چه همراه با وابستگی برده‌وار  
دهقان به زمین، و چه به گونه‌ی دیگر، بخش بزرگی از  
انسان‌ها را فاقد اراده‌ی آزاد برای ارتباط مستقیم با  
طبیعت می‌خواهد. در نتیجه چنین انسانی نه در  
بهره‌گیری از طبیعت، و نه در رابطه‌گیری با آن، حق و  
شان و قدرتی نداشته است. دهقان وابسته به زمین حتا  
از ابتدایی‌ترین شکل رابطه‌گیری با بخش‌هایی از هستی  
طبیعی محروم می‌ماند. چنین کسی نمی‌توانسته است

جایی فراتر از حوزه‌ی زحمت و مشقت خود را نیز ببیند. چه رسد به اینکه از مواهب آن بهره برد.

بدین ترتیب، هم رابطه‌ی انسان با انسان، فرعی بر نظام مسلط اجتماعی بوده است، و هم رابطه‌ی انسان با طبیعت. به طبع چنین ساختی نمی‌تواند بر آزادی فرد استوار باشد. هر رابطه‌ای با رنگ و انگ‌های گوناگون، مانند حرمت فلان و رعایت بهمان و رضایت بیسار و... تنها بر اساس استبداد برقرار می‌شود. استبداد خصلت رابطه‌ی «بالایی‌ها و پایینی‌ها»ست. رابطه‌ی «بالا-پایین» نه تنها در جامعه و نظام مناسبات، بلکه در اساس ارزش‌ها و طرح ذهنی و معرفتی افراد نیز برقرار است. ذهن افراد با گونه‌ای «استبداد» پرورده می‌شود که گویی جز آن وجه دیگری متصور نیست. به‌ویژه که این

استبداد همواره با «حق» جابه‌جا و جایگزین می‌شود. پس هر کسی درون خود شبانی دارد که به خود حق می‌دهد چوب‌دستش را بر سر رماهش فرود آورد. رابطه‌ی جامعه بر اساس و به یاری این چوب‌دست برقرار می‌شود، یا برقرار می‌ماند. چه تعلیم و تربیت، چه روابط سیاسی و اداری و حکومتی، چه روابط میان لایه‌ها و طبقات اجتماعی، از همین ساخت و ابزار یاری و مایه می‌گیرد تا برقرار ماند. رابطه با بسیاری از عوامل و پدیده‌ها و اشیاء در حکم «تابو» جلوه می‌کند. همواره لایه‌ای از ترس بر «حرمت» کشیده است. در نتیجه هر رابطه‌ی درونی و اعتقادی را نیز به چنین شائبه‌ای می‌آلاید. راز بسیاری از تهدیدها و اندازها را در پندها و اندازهای اخلاقی و... در همین ویژگی باید جست. چوب‌دست همیشه روی سر افراد هست، تنها

شکل فیزیکی آن مهم نیست. بل که مهم‌تر از آن تصویر ذهنی است که در نهانی‌ترین لایه‌های درون «پیرو و مطیع» نیز نمودار است. بسیار طبیعی می‌نماید اگر که پردازندگان یا مؤلفان این ساخت استبدادی ذهن، از این تصویر ذهنی به «وجدان» تعبیر کنند تا اصل برقرار ماند. بیهوده نیست که تمام تلاش عرفا و فاصله‌گیران از این نظام اجتماعی و ذهنی، بر آن متمرکز بوده است که جای این «ترس» را با «عشق» عوض کنند.

تقدیر

در سیطره‌ی چنین روابط و عوامل و نیروهایی، «خردمند آن است که خویش را در قبضه‌ی تسلیم نهد،

و بر هول و قوت خویش و عدتی که دارد اعتماد  
نکند». [۲۲] یعنی همکاری با نظم مقدر، اساس حرکت  
و کوشش آدمی است. حقی برای دگرگون کردن این  
نظم متصور نیست.

دو چیز محال عقل است. خوردن بیش از رزق مقسوم،  
و مردن پیش از وقت معلوم.

قضا دگر نشود گر هزار ناله و آه

به کفر یا به شکایت برآید از دهنی

فرشته‌ای که وکیل است بر خزاین باد

چه غم خورد که بمیرد چراغ پیرزنی

به نانهاده دست نرسد، و نهاده هر کجا که هست برسد.

شاید چنین مفهومی از تقدیر در سنت و عادت فرهنگی ما آرام‌بخش باشد. اما چنین آرامشی از سر انفعال است. نخستین برآمد منفی این پذیرش و آرامش نیز این است که اصل قدرت را به یک تقدیر اجتماعی بدل کرده است. قدرتی که تخطی نمی‌پذیرد، و قعطی و همیشگی انگاشته می‌شود، و کسی حق دخالت در آن را ندارد زیر «با قضا مغالبت نرود».[۲۴]

فرهنگ ایرانی در پی شکستن راز تقدیر نبوده است، بل که در راز ایستاده است. آن را پذیرفته است. هرچه را نمی‌داند، اما از اتفاقش در شگفت است، به آن راز پیوند می‌دهد.

ادبیات ایرانی در بخش اعظم خود، بیان رازهای جهان را تعهد کرده است، و در مرحله‌ی باور و تسلیم به



آنها قرار دارد، نه در مرحله‌ی شناخت آنها یا تردید در آنها. شاید این با فرمانبرداری کورکورانه از تقدیر تفاوت داشته باشد. اما هرچه هست عاملی نیرومند برای تداوم وضع موجود است که به سود همگان نیست. در این پیروی و تسلیم، گاه رعایت سنت‌ها و قوانین اجتماعی نیز در میان می‌آید. اما نمی‌توان آن را مساوی شناخت قوانین تاریخی و اجتماعی و هماهنگی با آنها دانست.

توجیه رمز این‌گونه تسلیم و احتراز جستن و یافتن علت آنچه پنهان و مرموز است، در ایمان قطعی به خیر و کمال نظام جامعه و نظام کیهانی نهفته است. در این نظام، هر کس و هر چیز در جای ضرور و شایسته‌ی

خود انگاشته می‌شود. این‌گونه آرامش و سکون و  
اعتدال، تنها در تصویری ایستا از جهان و جامعه،  
می‌تواند پدید آید:

چو دولت نبخشد سپهر بلند

نیاید به مردانگی در کمند

نه سختی رسد از ضعیفی به مور

نه شیران به سرپنجه خوردند و زور

چون نتوان بر افلاک دست آختن

ضرورست با گردشش ساختن [۲۵]

این تصور ایستا از جهان و جامعه، تقدیر را به صورت قانون زندگی، و برای زندگی درمی آورد. پس نمی توان برآن شورید و آن را بر هم زد. اما می توان کردار آدمی را با این قانون سنجید. از همین راه است که تقدیر به قانونی اخلاقی و کیفر مبدل می شود. [ ۲۶ ]

این همه تأکید بر ناپدیداری و بی اعتباری روزگار و پستی دنیا، در سرتاسر ادبیات کهن ما، ناشی از چنین دستگاه نظری و ساخت اجتماعی است که به تقریب جایی برای اراده ی آزاد فرد باقی نگذاشته است. هرگونه رستگاری و روش و منش و گرایش نیک را در تسلیم و وفاداری به ارزش هایی وابسته و پیوسته است که به تداوم سنت و آیین یاری می کند.

## خرد

در این روابط و نظام ارزش‌ها کاربرد خرد اهمیت ویژه‌ای می‌یابد، و مهم‌ترین عامل در رستگاری آدمی و برقراری تعادل اجتماعی تلقی می‌شود. خرد به یاری فرد می‌آید تا بر این لبه‌ی تیغ، در حفظ تعادل و توازن بکوشد. بر عهده‌ی خرد است که آدمی را از آنچه در بیرون و درون گرفتاری‌زاست برهاند.

شناخت راه و رسمی که انسان را بر سلامت بدارد، کار خرد و دانش است. و آن هر دو گرایش یادشده، در آغاز بحث، به استعانت خرد دل بسته‌اند. اما هر یک

تعبیر ویژه‌ای از آن ارائه می‌دهد. هم پیروی از نظم موجود، به یاری خرد موکول و میسر است، و هم فاصله‌گیری از آن.

البته آنجا که خرد دلیل و راهنمای اعراض از دنیا و ترک این مادیت آلوده می‌شود، وجه مشخص و روشنی پدید می‌آید. اما هنگامی که سخن از کاربرد خرد در پیروی از وضع موجود باشد، مسأله هم گونه‌گون می‌شود، و هم پیچیده. زیرا آن کس که پیروی از وضع موجود را برگزیده است، می‌داند که دانش و خرد بر آنچه این نظم و حاکمیت می‌طبد، مبتنی است، و هیچ عملی نمی‌تواند مانعی بر سر راه حکومت باشد. در نهایت آنچه غزالی [۲۷] یا خواجه نصیر نیز می‌گویند

برای تهذیب و تزکیه‌ی سلطان و حاکمیت خاص، و در  
راه اصلاح مفاسدی است که احتمال دارد به چنین  
نظامی راه یابد. وگرنه اساس همان اساس نظام‌الملکی  
است. یعنی خرد همزاد آزادی و حق تعیین سرنوشت  
انسان و حاکمیت اراده‌ی او نیست. بل که فقط توازن و  
تعادل لازم را میان انسان و حاکمیت اعمال شده بر او  
فراهم می‌آورد. و از این راه متأسفانه به همزادی  
استبداد می‌گراید. گویی روال ذهنی و ارزش انسانی در  
این جامعه چنان است که از «انبان» [۲۸] ملا قطب  
شیرازی نیز دست آخر باید همان چیزی بیرون آید که  
در «جامع» رشیدی [۲۹] نهفته است.

هم ناصر خسرو در دعوت مؤکد و مکرر به «خرد»  
مصدیقی از چنین نظمی را پیشنهاد می‌کند که بر ذهنیت  
معطوف به حامل حقیقت و قدرت و حاکمیت مطلق  
مبتنی است، و هم عنصری که مصداقی برای این نظم و  
قدرت و حاکمیت، بیرون از دایره‌ی ذهنیت و اعتقاد  
ناصر خسرو، یا در تقابل با آن می‌طلبد، و آن را در  
قصاید عقلانی‌اش می‌ستاید. هر دو نیز مخالفان این  
مصادیق را به یاری خردی می‌کوبند که از چوب‌دست  
شبانی قابل تمیز و تشخیص نیست. [ ۳۰ ]

بر این اساس همه کس را عقل خود به کمال نماید، و  
فرزند خود به جمال.

گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد

به خود گمان نبرد هیچ کس که نادانم [ ۳۱ ]

هنگامی که پای اثبات نظریه‌ی خویش در میان است، این خرد در تعصب نیز کاربرد پیدا می‌کند. و این زمانی است که کسی برای اثبات نظر خویش که البته همیشه حق است، به خرد متوسل می‌شود. و مخالفت خود را بی‌خرد، و دور از راه روشن خردمندی می‌پندارد. این گونه هشدارها و زنهادهای مبتنی بر «خرد» در ادب پارسی، برای نفی و رد مدعی یا دشمن یا رقیب یا مخالف، فراوان‌تر از آن است که نیازی به استشهاد داشته باشد. اما برای نمونه می‌توان جابه‌جا به آثار ناصر خسرو مراجعه کرد. مثلاً هنگامی که در رد کسی سخن می‌گوید، برخورد منفی و منکرانه‌ی خویش را چندان قوی می‌گیرد، که حتا به کسی چون محمد زکریای رازی نیز دشنام‌هایی از این گونه نثار می‌کند:



نادان غافل، جاهل، مهوس بی‌باک و... و سخنان او را، بدین سبب که برخلاف پیروان ارسطو در ایران، به جمع میان دین و فلسفه معتقد نیست، هوس و دعاوی دور از خرد و خرافات بی‌دلیل می‌خواند. [ ۳۲ ]

به‌هرحال خرد کاربردی، نیرویی نیست که آدمی آن را در تبیین خاص خویش از جهان به کار ببرد، یا که در تعیین سرنوشت خویش به آن متکی باشد. خرد تعادل و توازن میان قوای نفسانی انسان پدید می‌آورد. از این‌رو «قوه‌ی دوست» است. حال آنکه دو قوه‌ی دیگر آدمی یعنی خشم و آرزو «قوه‌ی دشمن» اند. و مرد کامل کسی است که تعادلی میان سه قوه‌ی خرد، خشم و آرزوی او برقرار باشد. [ ۳۳ ]

حوزهی این برقراری تعادل و توازن در «سیاست نفس» است. در حوزهی «سیاست مدن» نیز جز از طریق فرد، کارآیی بنیادی ندارد. اگر فردی که تبلور حق و قدرت و حاکمیت نظام اجتماعی است، از چنین «خرد» تعادل بخشی برخوردار باشد، چه بسا که زندگی اجتماعی بیشتر قابل تحمل شود. و اگر آنان که در «سلسله مراتب قدرت» قرار دارند، از خرد فاصله گیرند، حاصل چیزی جز اغتشاش و بلای مضاعف نخواهد بود، و جور و ستم که خاصیت چنین نظامی است، از حد معمول خود نیز درمی گذرد.

پس ملک از خردمندان جمال گیرد. و پادشاهان به صحبت خردمندان از آن محتاج ترند که خردمندان به قربت پادشاهان.

پندی اگر بشنوی این پادشاه

در همه عالم به از این پند نیست.

جز به خردمند مفرما عمل

گرچه عمل کار خردمند نیست. [ ۳۴ ]

اما همین خرد که این همه حاکمان بدان نیازمندند،  
خود به همه آموخته است که در نزدیک شدن به رأس  
قدرت و حاکمیت باید حد نگه دارند. و بسیار به  
احتیاط عمل کنند. زیرا نصیحت پادشاهان کردن کسی  
را مسلم باشد که بیم سر ندارد و امید زر. [ ۳۵ ] و عاقل  
چون خلاف درمیان آمد بجهد، چون صلح بیند لنگر  
بنهد که آنجا سلامت بر کران است، و اینجا حلاوت در  
میان. [ ۳۶ ]

از اینرو آن کس که چون بیهقی به کار جهان می‌پردازد، خرد را راهنمای خویش در پیرون شدن از مضایق و دشواری‌های سیاست، و در کنار آمدن و مماشات با وضع موجود می‌شناسد. و آن کس هم که مانند دوست سعدی، به زندگی معمول و عادی و دور از درگیری سیاست و قدرت می‌اندیشد، چون در امضای کاری متردد باشد، باز ناگزیر است که آن طرف را اختیار کند که بی‌آزارتر باشد. [ ۳۷ ]

اما برای کناره‌گیری از این دنیا، کارکرد خرد یکرویه و صاف و صریح است. خرد در اینجا مبنای امر و نهی مشخصی است. وسیله‌ی گزینش یک سوی است.

همچنان که علم نیز در این زمینه کارکردی از همین  
دست دارد:

خرد کیمیای صلاح است و نعمت

خرد معدن خیر و عدل است و احسان

به فرمان کسی را شود نیکبختی

به دو جهان که باشد خرد را به فرمان

نگهبان تن جان پاک است لیکن

دلت را خرد کرد بر جان نگهبان

به زندان دنیا روان است جانت

خرد خواهدش کرد بیرون ز زندان [۳۸]

این وجه خرد همه جا بر یک روال و یک سیاق است. درجه‌ی قاطعیتش معین و دور از هر نوسانی است. به‌ویژه که پشتوانه‌ی قوی و محکمی از آن خرد نخستین دارد که نخستین آفریده است. و در حقیقت هرگونه ستایشی از خرد بدان باز می‌گردد. زیرا هم نمودی از آفرینش روحانی است و هم عامل و الگوی اصلی در پرداخت به سرنوشت روحانی بشر است. این نکته هم از عقل مادی یا بالقوه که تنها نزد مردم عادی است برمی‌آید، و هم از عقل مقدسی که سرآمد به فعل درآمدن عقل در حالات و موقعیت‌های مختلف است؛ و تنها شمار اندکی از انسان‌ها از آن بهره‌ورند؛ و آن مفهوم ادراک و تمیز منطقی که به کار پرداختن به اینجا و این جهان می‌آید، تنها یک وجه فرعی و تابع است و بس:

کنون ای خردمند وصف خرد

بدین جایگه گفتن اندر خورد

خرد بهتر از هر چه ایزد بداد

ستایش خرد را به از راه داد

خرد رهنمای و خرد دلگشای

خرد دست گیرد به هر دو سرای

ازو شادمانی و زویت غمی ست

وزویت فزونی و زویت کمی ست

خرد تیره و مرد روشن روان

نباشد همی شادمان یک زمان

کسی کو خرد را ندارد به پیش

دلش گردد از کرده‌ی خویش ریش

هشیوار دیوانه خواند و را

همان خویش بیگانه دارند و را

خرد چشم جان است چون بنگری

تو بی چشم شادان جهان نسپری

نخست آفرینش خرد را شناس

نگهبان جان است و آن را سپاس

سپاس تو گوش است و چشم و زبان

کز این سه رسد نیک و بد بیگمان



خرد را و جان را که یارد ستود

و گر من ستایم که یارد شنود. [ ۳۹ ]

چنان که پیداست در این ستایش ممتاز از خرد نیز، که خاص فردوسی است، وجه کاربردی خرد بیدرنگ از حد یک عامل تعادل بخش در «سیاست نفس»، به وجه مقدس و فوق انسانی خود می گراید. وجهی که ادبیات پارسی در طرح و ستایش آن ممتاز است. [ ۴۰ ] خردی که در «سیاست مدن» و حیات اجتماعی به کار می آید، اغلب یا در اساس، به همراه چند عامل اصلی دیگر چون نژاد و گوهر و... کارآیی می یابد. در نتیجه در اینجا نیز باز همان تناقض عمیق در ذات این فرهنگ نمایان می شود. آدمی به رغم بهره‌وری از چنین خردی، امکان مشارکت در تعیین سرنوشت خویش را نمی یابد.

نظام اجتماعی- فرهنگی- کیهانی، بر اساس  
پیش فرض‌های پذیرفته برقرار است. در نتیجه کارکرد  
خرد اساساً در جهت سازمان‌دهی خردمندانه‌ی جامعه  
نیست.

### سیاست نفس و اخلاق فردی

بدین ترتیب در این فرهنگ، هر تکلیفی یکسره به  
عهده‌ی فرد است. هر تعادل و توازنی تنها از او انتظار  
می‌رود. اگرچه در عمل و واقعیت، نظام اجتماعی بر  
آدمی چیره است، بازهم اصل همه چیز در ذات و نفس  
آدمی جستجو می‌شود. و این از آن‌روست که حق

«عقل در دست نفس چنان گرفتار است که مرد عاجز  
در دست زن گریز». [۴۱]

سیاست نفس اساس حل مشکلات اجتماعی است. و  
چنان که یاد شد برقراری اعتدال در سیاست مدن نیز  
در حقیقت به حفظ اعتدال در فرد موکول است. هر  
مقرره و قانون و ضابطه‌ای تنها از این طریق کارآیی  
می‌یابد. در واقع جامعه را سیاست عقلانی- اجتماعی به  
انتظام مطلوب نمی‌رساند. از تبلور مادی و معنوی و  
عمومی و نهادی ارزش‌ها و مقررات در یک نظام اداری  
متعادل خبری نیست. اگر فرد خوب باشد، موانع  
اجتماعی مسأله‌ای به حساب نمی‌آید. جامعه در هر  
شکل و هر نظامی که هست، گو باشد. مهم این است  
که فرد به اخلاق نیکو آراسته شود.

به همین سبب می‌توان آشکارا دید که شاعران گذشته‌ی ما، به‌رغم آنکه انسان‌دوستان ارزشمندی بوده‌اند، بسیاری از آنچه را که مانع و رادع و یا عارضه‌ای در مناسبات اجتماعی و انسانی می‌توان ارزیابی کرد، طبیعی می‌انگاشته‌اند؛ و آن‌ها را هم چون اصولی بدیهی پذیرا می‌بوده‌اند. چنان که سعدی هم انسان‌دوست گرانقدری است و هم به اقتضای این فرهنگ و نظام اجتماعی، یک مردسالار، پدرسالار، پیشکسوت سالار، و تابع رابطه‌ی مرید و مرادی و بالا و پایین، و مرکزیت و سلسله مراتب قدرت است. در برخورد با این مجموعه نیز مصلحت‌گرایی است که به حفظ عافیت و سلامت، در برکناری او از دو لبه‌ی تیز و متضاد فقر و غناء، درویشی و پادشاهی، ستم و عدالت و... است.

پس قناعت، تواضع، خاموشی، آرامش، تعادل طبع و  
ترحم و... توصیه و تأکیدی نظری و عملی اوست.

برای حفظ و برقراری اعتدال زندگی انسانی، هیچ گونه  
دگرگونی و دخالتی بنیادی از سوی فرد در اصل نظام  
صورت نمی‌پذیرد. نظام همان است که هست. این فرد  
است که باید مبنا و محمل هر دگرگونی در خود باشد.

ادبیات اخلاقی و پندآمیز ما، اساس خطاب خود را به  
گونه‌ای فردی برآورده است. گویی «فرد» در یک مدار  
خودبسته و بی‌رابطه یا در خلاء، و مجزا از مجموعه‌ی  
نظام اجتماعی و فرهنگی می‌زید. به آنچه کمتر عنایت  
می‌شود، همان نظم قدرت و حاکمیت سلسله مراتبی

است که حقی است تخطی ناپذیر. و همه چیز در  
سیطره‌ی آن است.

شعر ما از زاویه‌ی اخلاق فردی به انسان مهر می‌ورزد.  
او را جدا از موقعیتش می‌نگرد. رعایت او را توصیه  
می‌کند. خواستار و هوادار رستگاری اوست. بی‌آن‌که  
اساس جمعی حضور آدمی را در این رستگاری  
کارساز بداند. یا که جز گله و شکایت از این نظم  
مقدر، که بیدرنگ از جامعه به کیهان و سپهر و روزگار  
تسری می‌یابد، یا تأویل می‌شود، کار دیگری انجام  
دهد. نفرین و ناله و شکوه و گاه پرخاش در برابر  
سرنوشت مسلم، و از پیش تعیین‌شده، تنها واکنش این  
ذهن مقهور مکلف است.

شاه و گدا و فقیر و غنی و حاکم و محکوم و... به یکسان به رعایت نوعی رفتار و گفتار و پندار فراخوانده یا پند و اندرز داده می‌شوند، که شایسته‌ی نظم موجود است. ذات این اخلاق در همین تناقض است که حاکم و محکوم را بر یک روال به رعایت ارزش‌ها و اصول خود فرامی‌خواند. هرگونه رفتار و سلوک اندیشه و رابطه‌ی انسانی، از راه پند و اندرز توصیه می‌شود. بی‌آنکه برای انتظام این روابط یا رعایت اخلاق و تعلیم و تربیت و عدالت، نظم و نهاد اجتماعی متناسبی وجود داشته باشد. شاید از همین بابت است که در ادبیات ما این همه پند و اندرز و هشدار و زنهار و... وجود دارد که گاه به پرگویی مفرطی می‌انجامد.

قاعدتاً در جامعه‌ای که از راه قانون و تعلیم و تربیت  
اجتماعی نظام عقلانی یافته باشد، نیازی به این همه  
ادبیات اندرزی نباید باشد.

وقتی امکان برقراری توازن و تعادل در بیرون یا نظم  
اجتماعی وجود ندارد، پس فشار بر فرد، یا ترغیب او  
به حفظ آن، پیامدی طبیعی یا ناگزیر است. به همین  
سبب نیز هست که کتاب‌های اخلاقی و نصیحت‌نامه‌ها  
و... تا حد غیرقابل تحملی از «تناقض» انباشته است.  
چنین تناقضی از گوشه و کنار مدینه‌ی فاضله‌ی سعدی  
آشکار است.



گفته‌اند که این «مدینه‌ی فاضله» به تقریب گل سرسبد  
گرایش‌های اخلاقی و ارزش‌های اجتماعی ماست.  
جدال سعدی با مدعی، در واقع بیان همین تناقض برای  
برقراری تعادل و توازن است.

کلمات قصار در رسوا کردن مستبدان، و ذم چاپلوسی  
در برابر سلاطین، با اندرز برای تحمل خاشعانه، در  
صورتی که ستم از ناحیت زورمندان رواگردد، و  
اطاعت از صاحبان قدرت، درمی‌آمیزد.

سعدی هم این گونه می‌سراید:

من از بینوایی نیم روی زرد

غم بینوایان رخم زرد کرد.

نخواهد که بیند خردمند ریش

نه بر عضو مردم نه بر عضو خویش

یکی اول از تندرستان منم

که ریشی بینم بلرزد تنم

منغض بود عیش آن تندرست

که باشد به پهلوی بیمار سست

چو بینم که درویش مسکین نخورد

به کار اندرم لقمه زهرست و درد. [ ۴۲ ]

و هم می گوید:

مکن ز گردش گیتی شکایت ای درویش

که تیره‌بختی اگرهم بر این نسق مردی  
توانگرا چو دل و دست کامرانت هست  
بخور ببخش که دنیا و آخرت بردی

ستایش اراده‌ی انسان به عمل، نصیحت به تسلیم و رضا  
در برابر سرنوشت محتوم را در پی دارد. آرزوی  
انسان‌دوستانه‌ی تساوی انسان‌ها- به دلیل اینکه در  
آفرینش ز یک گوهرند - با قبول اینکه جامعه‌ی بشری  
از ازل تا ابد، به فرادست و فرودست تقسیم شده است،  
و نصیحت به فرودستان که با این سرنوشت بسازند، و  
هرگز از در «نبرد با شیران» درنیایند، تبلور همین  
تناقض است.

در جامعه‌ای که «درویش را دست قدرت بسته است، و توانگر را پای ارادت شکسته» [۴۴] جز این چه توصیه‌ای می‌توان کرد که «ای خداوندان نعمت اگر شما را انصاف بودی و ما را قناعت، رسم سؤال از جهان برخاستی».

سعدی یا هر اخلاق‌گرا و پندآموز تعادل‌گرای دیگر در این فرهنگ و ادبیات، چگونه می‌توانست دو امر سازش‌ناپذیر را سازش دهد. و در یک زمان با بلاغتی یکسان دو گرایش آشتی‌ناپذیر را تبلیغ کند.

شاید مسأله‌ی مهم این است که آنچه امروز از نظر ما آشتی‌ناپذیر، و منحصراً متضاد جلوه می‌کند، از نظر

آنان بدیهی یا سازگار می‌نموده است. برای شاعران و ادیبان و اخلاق‌گرایان ما، این گونه اخلاقیات ناهمگن، یک کل زنده بوده است. فلسفه‌ی معاش آنان، فلسفه‌ی فرودستانی بوده است که از ضعف خود آگاهند، و از زورمندان متنفرند. لیکن از نبرد آشکار می‌پرهیزند، یا می‌هراسند. یا در اساس در اندیشه‌ی چنین نبردی نیستند. و یا حتی برای مشارکت در حاکمیت خویش نمی‌شناسند. و اگرهم روزی به چنین حق یا نبردی توجه داده شوند، آن را عدول از نصیب و قسمت ازلی می‌انگارند. و در نهایت هم اگر به چنین نبردی کشانده شوند، به راهبری شبانان دیگری قانع یا ناگزیر یا گرفتار می‌شوند.

حاصل این فلسفه، مقابله با شر به وسیله‌ی عقب‌نشینی  
فردگرایانه از برابر آن است. از همین راه است که  
جامعه در اساس خود به آن نظم قاهر و برقرار تن  
درمی‌دهد. و آن را منطقی یا طبیعی یا بدیهی می‌انگارد.  
زیرا می‌بیند تا بوده همین بوده است، و می‌اندیشد که  
تا هست همین است. پس تنها راه دیگری که باقی  
می‌ماند، همان فاصله‌گیری از نظم موجود است که در  
تجربه‌ی صوفیانه‌ی تاریخ‌مان به تفصیل شاهد آن  
بوده‌ایم.

اشاره:

جستار « شبان- رمگی و حاکمیت ملی » از کتاب  
« تمرین مدارا » بیست مقاله در بازخوانی فرهنگ و ...

(انتشارات ویستار، ۱۳۷۷) نوشته محمد مختاری با

اجازه فرزند او، سهراب مختاری برگرفته شده است.

### پانویس:

۱- اصل این بحث به تفصیل، و همراه با تشریح «رویکرد دوم» که فاصله‌گیری از وضع موجود بنابر سلوک عرفانی است در کتاب «انسان در شعر معاصر» آمده است.

ضمناً در چاپ مجله‌ی «تکاپو» در سال ۷۲ شماره‌ی ۱ و ۲ کل منابع و مآخذ حذف شده بود. در اینجا به منابعی که مستقیماً نقل قول از آنها شده یا ضرورتی داشته، ارجاع شده است.

۲ - خواجه نظام‌الملک، ابوعلی حسن بن علی طوسی: سیاست‌نامه (سیرالملوک). به کوشش دکتر جعفر شعار. ص ۲۱۶ سازمان کتاب‌های جیبی.

۳ - دکتر ذبیح‌اله صفا: تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. مجلد اول. ص ۲۶۰ به بعد که تلخیصی از اصول عقاید ابن سینا را درباره‌ی سیاست

مدن و تدبیر منزل و تهذیب نفس، بنابر «الاشارات و التنبیها» او نقل کرده است.

۴ - سیاست‌نامه. ص ۱۶ - ۲۱۵.

۵ - طرحی از «مدینه‌ی فاضله» ی سعدی را در کتاب انسان در شعر معاصر آورده‌ام. ر. ک به ص ۸۵ به بعد. درباره‌ی «آراء اهل المدینه الفاضله» اثر برجسته‌ی ابونصر فارابی، فیلسوف الهی مشهور به معلم ثانی، باید توجه داشت که در این کتا، که به معنی امروزی حاوی نظریه‌ی سیاسی اوست، هیچ «برنامه‌ی سیاسی» دیده نمی‌شود. سیاست فارابی بر مجموعه‌ی جهان‌شناسی او، و شناختن از قانون‌های کلی که مدیر کائنات است، و روان‌شناسی او مبتنی است؛ و از آن تفکیک نمی‌شود. از این‌رو، مفهومی که از مدینه‌ی فاضله و یا جامعه‌ی نمونه داشته است، شامل کلیه‌ی سرزمین‌های معمور بوده که مسکون بشر باشد.

درباره‌ی رئیس مدینه و خصال او ر. ک: آراء اهل المدینه الفاضله. قدم‌له و حقه‌الدکتور البیر نصری نادر. طبع بیرون. ۱۹۵۹ ص ۱۰۸ - ۹۹.

این مدینه‌ی فاضله بیشتر «مدینه‌ی معصومین آخرالزمان» است. در این‌باره ر. ک: هانری کربن: تاریخ فلسفه‌ی اسلامی. ترجمه‌ی اسدالله مبشری. ص ۲۰۹ - ۲۰۰.



۶- بحث‌ها و نظریه‌های سیاست در ایران، بیشتر مبتنی بر گرایش اخلاقی افلاطونی بوده است. نه آن‌گونه که ارسطو به سیاست می‌نگریسته است، و هر پدیده‌ی سیاسی را در جوامع انسانی آفریده‌ی تغییرات اجتماعی می‌دانسته است. از این‌رو در این مطالعات، از آن تنازع و برخورد و تضاد که در طرح نظریه‌ی سیاسی ارسطو میان طبقات اجتماعی دیده می‌شود، نشانی نیست.

۷ - ر. ک به وصف خلافت فاطمی در مصر که خود ناصر خسرو در «سفرنامه» یاد کرده است. صفحات ۶۱- ۶۰، ۶۷- ۶۳، ۷۶- ۷۴.

سفرنامه به کوشش دکتر نادر وزین‌پور. چاپ سازمان‌های کتاب‌های جیبی.

۸ - درباره‌ی اوضاع عصر حافظ و حکومت این دو تن، ر. ک: محمود کتبی: تاریخ آل مظفر چاپ ۱۳۳۵.

دکتر قاسم غنی: بحث در آثار و افکار و احوال حافظ. جلد اول. چاپ زوار.

۹ - ابوالفضل بی‌هقی: تاریخ مسعودی. تصحیح دکتر علی‌اکبر فیاض. ص ۳۹. چاپ دانشگاه مشهد.

۱۰ - همان ص ۲۶۷.

۱۱ - همان ص ۹۹.

۱۲ - ابوالعمالی نصراله منشی: کلیله و دمنه. تصحیح مجتبی می‌نوی. چاپ دانشگاه تهران. ص ۶ و ۴.

۱۳ - عبدالجلیل قزوینی رازی: النقض، بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض. تصحیح می‌رجلال‌الدین محدث ارموی. ص ۶۴ و نیز ص ۱۳۰.

۱۴ - نجم‌الدین رازی (معروف به دایه): مرصاد العباد. تصحیح دکتر محمد امین ریاحی. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. ص ۴۳۸.

۱۵ - امام محمد بن محمد غزالی طوسی: نصیحة الملکوک. تصحیح جلال‌الدین همایی. انتشارات انجمن آثار ملی. ص ۸۱ به بعد.

۱۶ - شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی: بوستان. تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی. انتشارات خوارزمی ص ۴۲.

۱۷ - سعدی: گلستان. تصحیح رستم علی‌یف. ص ۸۶.

۱۸ - خواجه نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی.  
انتشارات خوارزمی. فصل هفتم. ص ۱۵۴-۱۳۱.

۱۹- بوستان ص ۱۶۲

۲۰ - راجع به کارکرد انسان در نظام اجتماعی ایران در شاهنامه و منابع و  
مآخذ مربوط به آن. ر. ک: محمد مختاری: حماسه در رمز و راز ملی. ص  
۱۲۳ به بعد.

۲۱ - کارل وتیفوگل جامعه‌شناس آلمانی، مفهوم تازه‌ای از استبداد را  
بنابر آنچه در جامعه‌های شرقی برقرار بود، با عنوان «دسپوتیسم شرقی»  
عرضه کرده است. مقصودش از این اصطلاح وضعیت جامعه‌ای است که  
دارای چنین مشخصاتی باشد:

۱- حکومت فردی

۲- اداره‌ی کشور با سازمان اداری متمرکز

۳- نبودن اشرافیتی ثابت

۴- پست بودن موقعیت بازرگانان در جامعه

۵- کم اهمیتی برده‌داری

## ۶- کشاورزی مبتنی بر آبیاری وسیع

وتیفوگل به شیوه‌ای اغراق‌آمیز بر این اصل آخر تأکید می‌ورزد تا حدی که گاه عوامل دیگر اجتماعی و اقتصادی و طبیعی و سیاسی و... را در برابر عامل «آب» بسیار کمرنگ می‌کند. به عقیده‌ی او این گونه نظام اجتماعی اقتداری پدید می‌آورده است که هیچ حد و قانون و سنتی نداشته است و خودسرانه اعمال می‌شده است. ر. ک:

Karl. A. Wittfugel: Oriental Despostism. A comparative Study of Total Power. Yale University. ۱۹۶۴.

۲۲- تاریخ بیهقی ص ۶۳۰

۲۳- گلستان ص ۴۵۹

۲۴- تاریخ بیهقی ص ۱۹۷

۲۵ - بوستان. ص ۱۳۶. ضمناً تمام باب پنجم از این بابت قابل تأمل است.

۲۶- تفصیل این مطلب را در کتاب «حماسه در رمز و راز ملی» آورده‌ام. ر. ک به صفحات ۱۶۴ به بعد، ۲۰۱ به بعد، ۳۵۱ به بعد.

درباره‌ی «تقدیر» بحث ممتع و گسترده‌ای نیز در اثر زیر هست:

جلال ستاری: هزار و یک شب و افسانه‌ی شهرزاد صفحات ۳۰۲-۲۰۲  
چاپ ۱۳۴۸.

۲۷ - درباره‌ی آراء غزالی درباره‌ی سیاست، ر. ک: هانری لائوست:  
سیاست و غزالی ۲ جلد. ترجمه‌ی مهدی مظفری. بنیاد فرهنگ ایران.  
فصل‌های چهارم و پنجم به‌ویژه ص ۳۵۴ به بعد. و نیز ر. ک: کیمیای  
سعادت. به کوشش حسین خدیوچم. رکن دوم. اصل دهم. ص ۵۲۵ به  
بعد. سازمان کتاب‌های جیبی.

۲۸ - انبان ملاقطب از تشبیهات زبانزد فارسی بوده است. زیرا قطب‌الدین  
محمود شیرازی که هم‌دوره‌ی رشیدالدین فضل‌اله وزیر سلاطین مغول  
بوده، و به «الشارح العلامه» معروف بوده است، در علوم گوناگون تبحر  
داشته است. علم او را بر هر چه می‌خواسته‌اند مشتمل می‌دانسته‌اند.

راجع به مناسبات و سلوک ملاقطب با دربار مغولان و رشیدالدین فضل‌اله  
ر. ک: مجتبی می‌نوی: نقد حال. ص ۳۸۶-۳۴۴ چاپ خوارزمی.

۲۹ - رشیدالدین فضل‌اله: جامع‌التواریخ. که یکی از اعظم کتب تاریخی  
به زبان فارسی است. بخش‌هایی از آن تاکنون منتشر شده است. از جمله

ر. ک: جامع التواریخ جزء اول از جلد اول. به اهتمام آ. آ. روماسکویچ. ل.  
آ ختاموروف. ع. ع. علی زاده. مسکو. ۱۹۵۶.

۳۰ - در این باره ر. ک: دیوان ناصر خسرو. تصحیح مجتبی می نوی-  
مهدی محقق. چاپ دانشگاه تهران. از جمله صفحات ۶- ۴۳۵، ۳۰- ۵۲۶.  
همچنین دیوان عنصری: تصحیح دکتر محمد دبیر سیاقی. صفحات ۱۷۹-  
۱۶۷.

۳۱ - گلستان ص ۴۳۸.

۳۲ - ر. ک: تاریخ علوم عقلی ص ۱۷۶.

۳۳ - تاریخ بیهقی.

۳۴ - گلستان ص ۴۲۴، ۳۵- همان ص ۴۸۰.

۳۶- همان ص ۴۷۷، ۳۷- همان ص ۴۳۰

۳۸- دیوان ناصر خسرو ص ۸۴

۳۹ - فردوسی: شاهنامه. ج اول ص ۳- ۲. تصحیح رستم علی یف- محمد  
نوری عثمانوف. چاپ تهران ۱۹۷۱

۴۰ - در ادبیات پارسی تعبیرهای گوناگونی برای «خرد» هست که آن را فوق همه چیز قرار می‌دهد. سنایی در «حدیقه» آن را «سلطان قادر خوشخو» خوانده و گفته است: عقل شاه است و دیگران حشمتند. ر. ک: حدیقه الحقیقه. تصحیح مدرس رضوی. چاپ دانشگاه تهران. ص ۳۰۵-۲۹۷. این تعبیر و تشبیه که جابه‌جا در ادب فارسی مشهود است، نشانگر اوج و اعتلای مقام انسانی است از این دیدگاه، کمال واقعی نفس انسان در ایناست که خود یک عالم عقلانی شود، که در آن تمام نظم جهانی و مراتب وجود منعکس است. این گونه انطباق نهایی انسان با هستی، بر یک هماهنگی درونی منطبق است. و تنها از راه تجرد و تجرید می‌تواند پدید آید.

ضمناً جهانگیر کویاجی، دانشمند هندی پژوهشی کرده است در مفاهیم فلسفی و عقلی شاهنامه، و در اصل «خرد» بر این باور است که توازی و تشابه ویژه‌ای وجود دارد میان نظرگاه «شاهنامه» و «مینوی خرد». که در هیچ اثر دیگری تا این حد به خرد اهمیت داده نشده است.

خرد در این کتاب تنها نقطه‌ای آغاز هستی نیست، بل که دایره‌ای است شامل و کامل که همه موظفند آن را ستایش کنند. آن هم در حد نیایش. کویاجی این اصل را در سه مرحله: آیین خرد، بستگی‌های خرد با روان و

تن آدمی، نقش خرد در آفرینش، تحلیل کرده است. ر. ک: پژوهش در  
شاهنامه. ترجمه‌ی دکتر مهدی غروی. ص ۳۷-۳۱ از انتشارات مجله‌ی  
هنر و مردم. همچنین ر. ک: می‌نوی خرد. ترجمه‌ی دکتر احمد تفضلی.  
بنیاد فرهنگ ایران.

۴۱- گلستان ص ۴۵۲.

۴۲- بوستان ص ۵۸.

۴۳- گلستان ص ۴۲۰.

۴۴- همان ص ۴۰۰