

نظریه انحطاط از منظر سعدی و ابن خلدون

دکتر محمد قراگوزلو

چکیده

کم یا بیش سه سده پس از عبور جهان غرب از دروازه مدرنیته، جامعه ایران هنوز در چالش میان دو آموزه سنت - مدرنیته گریبان خود را از چنگال مؤلفه‌های شبه مدرن رها نکرده است. در این میان چیستی و چه‌سانی انحطاط ایران که در متون کلاسیک جامعه‌شناسی اسلامی و ایرانی مسبوق به سابقه است، از جایگاه تأمل برانگیزی برخوردار است؛ چرا که خود موجب آشکار شدن فرایند ظهور و سقوط تمدن‌ها می‌گردد و راهی به سوی توسعه متوازن می‌گشاید.

در این مقاله کوشیده شده است تا با باور بدین امر، نکات ارزنده و کلیدی در مقدمه *ابن خلدون و گلستان سعدی* با پشتوانه مطالعات جامعه‌شناختی مورد بررسی قرار گیرد.

کلید واژه: ابن خلدون، سعدی، گلستان، انحطاط.

اگرچه نظریه‌پردازی مدون و مدرن در زمینه چیستی و چه‌سانی انحطاط ایران با تأمل و تحقیق جواد طباطبایی در دوران معاصر وارد عرصه و ویژه‌ای شده و از چارچوب مشخصی در حوزه تاریخ و جامعه‌شناسی و تا حدودی فلسفه برخوردار

گردیده است،^۱ اما باید توجه داشت که این موضوع مهم و بن‌ساختی در متون کلاسیک جامعه‌شناسی اسلامی و ایرانی تا حدودی مسبوق به سابقه است. غریبان از طریق نقد فلسفی و جامعه‌شناختی امثال گیبون و اشپینگر، فرایند ظهور و سقوط تمدن‌ها را به دقت کاویدند تا از طریق شناسایی جاده پیچ‌درپیچ فراگرد انحطاط و اضمحلال سنت و شناساندن فراشد مدرنیته به توسعه متوازن برسند. ما اگرچه متون گران‌سنگی هم‌چون مقدمه ابن‌خلدون و حتی همین گلستان سعدی را پشتوانه پشتیبانی مطالعات جامعه‌شناختی خود داشتیم، چنان نکرديم که باید. قضا را هر دو متن یاد گفته در روزگاری تدوین و تألیف شده‌اند که می‌توان از آن به عنوان آغاز دوران انحطاط ایرانیان و زمان فروپاشی تولید اجتماعی (اقتصادی، سیاسی، فرهنگی) و تلاش جامعه ایرانی سخن گفت. دوران مغول.

سعدی و ابن‌خلدون هر چند کم یا بیش به فاصله یک قرن از هم می‌زیسته‌اند و با وجودی که به دلیل وجه تخصصی اندیشه ابن‌خلدون نمی‌توان به قیاس تطبیقی دو اثر «گلستان» و «مقدمه ابن‌خلدون» دست یازید، اما به گواهی نکاتی که در پی گفته خواهد شد، یافتن مانسنگی اندیشه - در این‌جا موضوع انحطاط - میان آثار این دو بزرگ‌چندان دشوار نیست. از جهت دیگر شکل و شمایل زندگی سعدی و ابن‌خلدون نیز بی‌شباهت نیست. قصد من پیوندی تأویل‌آمیز میان ریش سعدی و سبیل ابن‌خلدون نیست. مبحثی است متدولوژیک که پیش‌تر نیز در باب قیاس آرای این دو و مقایسه افکار دیگران^۲ سفته و گفته‌ام و از آن‌جا که «به رغم مدعیانی که منع عشق کنند» به جدالی از سر انکار خوانده نشده‌ام، بر این باورم که چنین سکوتی اگرچه الزاماً به معنای تأیید نگاه و نظرگاه من نیست، اما به هر حال مؤید تفکری است قابل تأمل. یا اگر به مزاجتان خوش نمی‌آید، بخوانید قابل تحمل، چنان‌که سعدی پادشاهان را به رعایت آن دعوت کرده بود.

باری، سال‌یاد میلاد سعدی به درستی دانسته نیست و حسب بعضی شواهد نباید از دهه نخست سده هفتم این سوتر باشد. این معضل از آن‌جا ناشی می‌شود که افرادی از قبیل سعدی و حافظ از آن‌جا که در خانواده‌ای مشهور و متمکن زاده نشده‌اند، پس تاریخ

نظریه انحطاط از منظر سعدی

زایش ایشان بر ظهر کتاب یا رقعہ‌ای ثبت نشده است. برخلاف سعدی تاریخ تولد ابن‌خلدون به دقت در سال ۷۳۲ از هجرت ضبط گردیده است. به یک اعتبار ابن‌خلدون معاصر حافظ و ده پانزده سالی از آقای ما (خواجہ شیراز) خردتر بوده است. گفته شده سعدی به سال ۶۹۱ تا ۶۹۴ به هیچ کاره‌گی ملک وجود خویش پیوسته است. قصد ما زیست‌نامه‌نویسی نیست، گیرم ناگزیر از طرح این نکته‌ء گریزن‌ناپذیریم که حوادث ایام شباب سعدی نیز در شولایی از نادانستگی پوشیده مانده است. گو این‌که چه در این دوران برای مصلح‌الدین یا مشرف‌الدین از آن دست حوادثی رفته باشد - چنان‌که افتد و دانی!! - و یا تا گاه پنجاه سالگی چندان خواب بوده باشد که به فکر آن افتاده «مگر این پنج روزه دریابد» (چه چیز را دریابد بماند)؟! تفاوتی نمی‌کند. کما این‌که باز هم توفیری ندارد که سفرهای پی‌درپی او از بغداد تا سومنات در عالم رؤیا به وقوع پیوسته و حاصل خیال‌پردازی‌های شاعر بوده است - چنان‌که پورپی‌رار مدعی شده - یا در عالم عین رخ نموده است. قدر مسلم این است که سعدی در نیم‌گاہ سدهء هفتم به دربار ابوبکر بن سعد بن زنگی - از اتابکان سلغری فارس - مقامی و مقامی امن داشته است. آن‌گونه که به جبران این بستان‌کاری (حقوق و مزایا و راحت جان) بدهی خود را - بده بستان مثلاً - به سعدی پسر ابوبکر ادا کرده و ناچار یا به اختیار تخلص خود را سعدی گزیده است. عبدالرحمان ابن‌خلدون نیز مانند سعدی به دم و دست‌گاہ قدرت سیاسی نزدیک بوده است. او از ابتدای جوانی وارد مشاغل اجتماعی و سیاسی - غیر حزبی!؟ - شده و وظیفهء طغرانبوسی و کاتبی و حاجبی سفارت و وزارت را در دولت‌های مختلف آفریقیه و اندلس به عهده گرفته است و یک چند به سال ۷۸۴ به مصر تشریف برده و از سوی سلطان آن ولایت به مقام قضاوت و بالاتر از آن قاضی القضااتی مالکیان نایل آمده و در جامع‌الازهر بر کرسی تدریس نشست و سرانجام هستی‌اش در سال ۸۰۸ هـ ق به نیستی گره خورده است.

این دو زیست‌نامهء مجمل را گفتم تا گفته باشم سعدی و ابن‌خلدون از درون و نزدیک با ساز و کارهای قدرت سیاسی و مناسباتی که در متن دربار پادشاهان و حاکمان

دوران خود جریان داشته است، آشنا بوده‌اند و به جز نظریه‌پردازی پیرامون چارچوب رفتارها و برون داده‌های قدرت، گفت‌آوردشان حاصل تجربه‌ء عینی‌شان نیز بوده است. به عبارت دیگر سعدی به طور دیمی و از قفای اتاق انتزاعی شبه روشن‌فکر این‌سان شلنگ‌انداز به نقد ستم‌بارگی شاهان عصر خود نرفته است:

نماند ستمکار بد روزگار بماند بر او لعنت پایدار

(سعدی، ۱۳۷۶: ۵۷)

برای آن‌که بیش از این به طنابِ اطناپ آویزان نشویم، لاجرم ادامه بحث را به اجمال و در چارچوب ایجاز پی خواهیم گرفت.

رحمت به رعیت و پرهیز از ستم

هر چند برخی را گمان بر این است فکر مردم سالاری یا دموکراسی^۲ پدیده‌ای مدرن است، اما آثار به جای مانده از شیوه‌های حکومتی در تمدن بابل، سومر و یونان مؤید مشارکت مردم - نوعی دموکراسی نخبگی - در شکل‌بندی حکومت بوده است. به هر ترتیب آنچه که در بررسی باب اول گلستان سعدی - آن‌جا که از سیرت پادشاهان سخن می‌گوید - باید با توجه به مکان و زمان مؤلف لحاظ شود، توجه به سلطه‌ء مطلق شخص پادشاه بر جان و مال و ناموس... همهء مردم بوده است. صرف‌نظر از اوضاع طبقاتی و ستم‌های ناشی از مناسبات ظالمانه‌ء دوران حاکمیت فنودالیسم در عصر سعدی، (عنان‌گسیختگی قدرت و فقدان هرگونه باور - نهاد یا سازمان پیش‌کش - که متضمن تحدید قدرت باشد) واقعیت این است که کمترین انتقاد از عملکرد قدرت نه فقط بازی با دم شیر به هزینه‌ء شیربهای جان و خان و مان بوده است، بلکه اصولاً چنین رسالتی از حوزه شعر و ادبیات نیز بیرون بوده است. قصیده‌ء دوران غزنوی و تغزل‌های پس از آن به دریوزگی و کاسه‌لیسی شاهان و وصف طبیعت اشتغال داشته است. شکل‌گیری غزل با سنایی و عطار و سپس رومی چیزی جز عرفان عابدانه عاشقانه - که در جای خود ارجمند است - به ارمغان نیاورده است. غزل حافظ یک استثناى تکرارناپذیر است. در این میان بعضی متون در نقد قدرت کم‌نظیر است. گلستان سعدی در این میدان گل

نظریه انحطاط از منظر سعدی

سرسید گلستانی است که سوگ‌مندان - و به دلایلی که شرحش به اجمال رفت - یکی دو گل بیشتر ثمر نداده است. باری، جان‌مایه و پایه‌گفتمان غالب بر باب اول گلستان بر مبنای رعایت حرمت و حقوق اولیه رعیت و دعوت قدرت به مردم‌داری شکل بسته است. سعدی بارها و به کرات و مرات پادشاهان را به پرهیز از ستم و مردم‌آزاری زنهار و هشدار داده است. در حکایت ششم (باب اول گلستان) می‌خوانیم: «یکی را از ملوک عجم حکایت کنند که دست تناول^۳ به مال رعیت دراز کرده بود و جور و اذیت آغاز کرده...»، نیازی به خوانش باقی حکایت و پردازش بقیه روایت سعدی نیست. پیداست که مؤلف دو عامل:

الف. دست تناول به مال رعیت، ب. جور و اذیت مردم، را که تعبیر دیگری از فساد مالی و استبداد است، به چالش کشیده و سبب‌ساز تنگ شدن عرصه حکومت بر شاه خوانده است. به نظر سعدی در نتیجه چنان رویکردی هواخواهان حکومت به تدریج پراکنده می‌شوند و در روزهای سختی به صف دشمنان می‌پیوندند و در صورت بروز هر گونه ناامنی (بحران) - نمونه را جنگ فرا مرزی - زمینه زوال حکومت را تسهیل می‌کنند:

پادشاهی که طرح ظلم افکند پای دیوار ملک خویش بکند
پادشاهی کاو روا دارد ستم بر زیردست دوست‌دارش روز سختی دشمن زورآورست
(سعدی، ۱۳۷۶: ۴۴)

از نظر سعدی ستم و استبداد حکومت پایه‌های نظام سیاسی را سست می‌کند و زمینه‌های شکاف و گسل در زمین حاکمیت را زمینه می‌سازد. سعدی به آینه «رحمت بر رعیت» چنان می‌نگرد که پنداری با کم‌ترین تلنگری به آن، ارکان اصلی و اصولی قدرت به مخاطره می‌افتد. در حکایت دهم از باب اول گلستان چهره دیگری از این نگره به تصویر درآمده است: «بر بالین تربت یحیا پیغامبر علیه‌السلام معتکف بودم که یکی از ملوک عرب که به بی‌انصافی منسوب بود، اتفاقاً به زیارت آمد و نماز و دعا کرد و حاجت خواست... آن‌گه مرا گفت از آن‌جا که همت درویشان است و صدق و معاملات ایشان خاطری همراه

من می‌کنند که از دشمنی صعب‌اندیش‌ناکم. گفتمش: بر رعیت ضعیف رحمت کن تا از دشمن قوی زحمت نبینی». (سعدی، ۱۳۷۶: ۴۷)

به راستی این رعیت کیست و از چه پایگاه طبقاتی برخوردار است که این همه توجه و حساسیت سعدی را برانگیخته است؟ مگر در زمان سعدی بر رعیت چه می‌رفته است که او تا این حد نسبت به رعایت حدود حقوق ایشان تأکید کرده و قدرت سیاسی قدرت را از آزار این طبقه هشدار داده است. به طور کلی و با شناختی که از جامعه طبقاتی روزگار سعدی داریم، می‌توانیم رعیت را طبقه مولد، ندار، تحت ستم و به یک باور محبوس در زندان سه گانه اصحاب قدرت به شمار آوریم. در این‌جا منظورم از سه ضلع قدرت، به وضوح عبارت است از: فنودالیسم شرقی (دهگانان)، قدرت نظامی ایلخانی و ایلغاری و در یک برداشت عمومی نظامیان و روحانیان که به واقع نقش همان موبدان دوران ساسانیان را بازی می‌کنند. کم یا بیش، ده سال پیش از مرگ سعدی به سال ۶۸۱ ق خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی - که خود از طبقه استثماریکننده رعیت و وابسته قدرت حاکم بوده است - در جریان بازنمود حکایتی رایج، وصف حال رعیت را چنین به ثبت رسانده است: «در ولایت یزد یکی از ملاک به دیهی رفت که آن را فیروزآباد گویند - از معظمت دیه‌های آن‌جا - تا باشد که از ارتفاع ملکی که داشت چیزی تواند ستد و هر چند سعی نمود، در سه شبانه‌روز هیچ آفریده از کدخدایان را به دست نتوانست آورد و هفده محصل صاحب برات و حوالت در میان دیه نشسته بودند و دشتبانی و دو رعیت را از صحرا گرفته بودند و به دیه آورده به ریسمان در آویخته می‌زدند تا دیگران را به دست آرند و قطعاً میسر نشد!» (رشیدی، ۱۳۳۸: ۱۰۳۰)

البته این حادثه مربوط است به سال ۶۸۱ ق که، باز به قول رشیدالدین فضل‌الله: «بر اثر غلبه مغولان و تقلیل شدید نفوس زحمت‌کش یا مالیات‌دهندگان، مساحت اراضی مزروعی در بعض نقاط به نه دهم بالغ گشته بود!»

که جمله مغشوشی است به نقل از ترجمه پتروشفسکی و فصیح عبارت این است که فقط یک دهم کل زمین‌های کشاورزی زیر کشت بود. با این همه ببینید در سال‌های بعد

عمّال حکومت با همین مالیات دهندگان بینوای باقی مانده چه کرده بودند که گندش عطسه به دماغ بی احساس خان مغول (سلطان غازان خان، مخدوم خواجه رشید، که از ۶۹۴ تا ۷۰۳ ق سلطنت کرد) می اندازد و او را از خواب بی خبری بیدار می کند و چنان به وحشتش می افکند که به ناچار روزی سران لشکر را گرد آورده طی سخنرانی شگفت انگیزی خطاب بدیشان می گوید: «... من جانب رعیت تازیک (ترکان به طور کلی ایرانیان را تازیک می نامیدند) نمی دارم؛ اگر مصلحت است که تا همه را غارت کنم بر این کار از من قادرتر کسی نیست. به اتفاق بغارتیم، لیکن اگر من بعد تغار و آش توقع دارید و التماس نمایید با شما خطاب عنیف کنم! باید که شما اندیشه کنید که چون بر رعایا زیادتی کنید و گاه و تخم ایشان و غله ها بخورائید، من بعد چه خواهید کرد و آنچه شما ایشان را از زن و بچه می زنید و می رنجانید، اندیشه باید کرد که زنان و فرزندان ما نزد ما چگونه عزیزند و جگرگوشه، از آن ایشان هم چنین باشند و ایشان نیز آدمیاند چون ما! و حق تعالی ایشان را به ما سپرده و نیک و بد ایشان از ما خواهد پرسید. جواب چگونه گوئیم به وقتی که ایشان را می رنجانیم؟ - جمله سیریم و هیچ خلل عیاد نه؛ چه واجب آید و چه بزرگی و مردانگی حاصل آید از رعیت خود رنجانیدن الا آن که شومی بزه آن برسد و به هر کاری که روی آرند منجج نیاید؟ - باید که رعیت ایل از یاغی پیدا باشد و فرق آن است که رعایای ایل از ما ایمن باشند و از یاغی نایمن. چگونه شاید که ایل را ایمن نداریم و از ما در عذاب و زحمت باشند؟ و هر آینه نفرین و دعای ایشان مستجاب بُود و از آن اندیشه باید کرد. - من همواره شما را نصیحت می کنم و شما متنبه نمی شوید!» (همان: ۱۰۴۴-۱۰۴۵). سلطان غازان را فشار جناح چپ درباریان - به رهبری وزیر معروف رشیدالدین فضل الله - واداشت که عدالت ناگزیرش را نه به عنوان حقوق انسانی حکومت شوندگان بلکه تنها به مثابه نوعی دست مایه برای تحصیل عواید بیشتر «سرمایه گذاری» کند. این چنین برداشتی از عدالت و انصاف، کاملاً از فحوای کلام او آشکار است. این نطق را منابع متعددی ضبط کرده اند و طبعاً با کلمات و عبارات مختلف، اما لحن و مفهوم در تمامی منابع یکی است. از جمله این منابع یکی دستورالکاتب است که پتروشفسکی آن

را «مجموعه اسناد رسمی جلایریان» خوانده و دیگری *ارشاد الزراعه* است که به سلطان الجایتو (ملقب به خدابنده یا خربنده) برادر و جانشین غازان خان منسوبش کرده‌اند. متنی که آوردم منقول از جامع‌التواریخ رشیدی است، لیکن برای آن‌که تا حدودی از چند و چون اختلاف روایت‌ها آگاه شوید، قسمت‌هایی از دو روایت دیگر را هم که پتروشفسکی در کتابش آورده، نقل می‌کنم. آقای کشاورز - مترجم کتاب - این متون را از منابع اصلی خود نقل کرده است: «... تا امروز جانب رعیت مرعی می‌داشتیم. بعدالایوم این رعایت را برطرف می‌کنیم. اگر مصلحت باشد بیایید تا همه را غارت کنیم و هیچ چیز را از امتعه و غیره بدیشان نگذاریم، اما به شرط آن‌که دیگر علوفه و مرسوم نطلبید و اگر بعد از این یکی از این نوع التماس را از من کند، او را در حال به سیاست رسانم... ترتیب و جمعیت و جمیع مصالح ما و شما و آبادانی از سعی و کار رعایا باشد و از زراعت و کار تجارت و چون ایشان را غارت کنیم، آن زمان این چنین توقعات از که توان کرد؟ و شما اندیشه کنید که اگر گاو و تخم از رعایا بستانیم و غلات ایشان را بخورانیم، ایشان را به ضرورت ترک زراعت باید کرد. بعد از آن‌که ترک زراعت کنند و محصول نباشد شما چه خواهید کرد؟» (*ارشاد الزراعه*، نسخه خطی بانو ام. پشچروا)

و سرانجام بد نیست این را هم بدانیم که علی‌رغم همه اصلاحات غازان‌خانی، تنها نوزده سال پس از مرگ او یعنی به سال ۷۵۸ق - هنگامی که ملک اشرف ناگزیر شد با دستپاچگی تمام از برابر حیثی بک خان بگریزد و از هفده خزانه‌ای که فقط طی چهارده سال سلطنت خود به ظلم و ستم انباشته بود، تنها به آن‌چه دست داشت «قناعت» کند، نفوذ طلا و نقره و نفایس و جواهراتش را چهارصد قاطر و هزار شتر زیر بار بود که هر قاطر را فرهنگ *آنندراج* دو رأس نوشته است و البته تردید نباید داشت که «این مختصر» فقط حصه‌ء خان اعظم بوده است از مجموع چپاول رعیت و از اندوخته‌های امیران و سران و حاکمان و والیان و قاضیان تا کم رتبه‌ترین عوامل این ایلغار هرگز هیچ مورخی رقمی به دست نداده است. (احمد شاملو، مقاله رند و رندی در غزل‌های حافظ). باری از نظر سعدی «زحمت دشمن» یادگفتمان و برآیند منفی و تبعی عدم رحمت به رعیت است و

جالب این‌که سعدی از این مرحله فراتر رفته و کار پند و اندرز اخلاقی به پادشاهان را تا مرحله تذکر و هشدار به ایشان بالا کشیده است:

ز گوش پنبه برون آر و داد خلق بده وگر تو می ندهی داد، روز دادی هست

(سعدی، ۱۳۷۶: ۴۷)

توصیه به حاکمان گران‌گوش به منظور شنیدن سخن و پاسخ‌گویی به مطالبات عدالت‌خواهان مردم آن هم در قرون وسطی مایه مباحث تاریخ ستم‌ستیزی و تاریخچه عدالت‌خواهی در کار شاعران این کهن بوم و بر است. رحمت به رعیت در حکایت چهل و یک نیز مضمون‌پردازی شده و مورد توجه سعدی قرار گرفته است: «اسکندر رومی را پرسیدند دیار مشرق و مغرب به چه گرفتی... گفتا به عون خدای عزوجل هر مملکتی را که گرفتم، رعیتش نیازدم...» (سعدی، ۱۳۷۶: ۶۹). نگاه سعدی به ناپایداری قدرت سیاسی از یکسو معطوف به باوری حکیمانه با هاشوری از مشرب جهان‌نگری رندانه خیامی - حافظی است و از سوی دیگر حامل بینشی ظلم‌ستیز و تحدید‌کننده عنان گسیختگی قدرت سیاسی است. سعدی با صراحت و بی‌کنایت پادشاه را نشانه می‌گیرد تا این گلوله را شلیک کند:

دریاب کنون که قدرتت هست به دست کاین دولت و ملک می‌رود دست به دست

(سعدی، ۱۳۷۶: ۶۳)

و در متن دو حکایت بعدی (حکایت ۳۰) دو بیتی خوش‌سازی کوک می‌کند و چنین

می‌نوازد:

دوران بقا چو باد صحرای بگذشت تلخی و خوشی و زشت و زیبا بگذشت
پنداشت ستمگر که جفا بر ما کرد در گردن او بماند و بر ما بگذشت

(سعدی، ۱۳۷۶: ۶۳)

البته با کمی چاشنی خوش‌بینی و با شناختی که از انسان دوستی سعدی داریم، فرض را بر این می‌گذاریم که مواضع سعدی و رشیدالدین فضل‌الله و غازان خان در مورد رعایت حریم رعیت از دو منظر متفاوت صورت بسته است.

بی‌تردید نگاه عبدالرحمان ابن‌خلدون اندولسی به مباحث پیشین، به مراتب از نگرش سعدی عمیق‌تر و جامع‌تر است. بدیهی است جامعه‌شناسی ابن‌خلدون تخصصی است، چندان که غزل سعدی چنین است. طبیعی است که در هزاره سوم بخشی از مبانی جامعه‌شناختی ابن‌خلدون نه فقط اعتبار متدولوژیکش را از دست داده باشد، بلکه در تحلیلی کلی و منطبق بر منطق دموکراسی این آموزه‌ها، ارتجاعی نیز تلقی شود. درک چنین مفاهیمی فقط با لحاظ کردن موقع، مکان و زمان ابن‌خلدون میسر تواند بود و ما به یکی دو مورد با ذکر اشارتی بسنده می‌کنیم.

خشونت

«خودکامگی [حکومت مطلقه] از امور طبیعی کشورداری است». (ابن‌خلدون: ج ۱، ۳۱۰:۱۳۶۶) «توانگری و تجمل‌خواهی از امور طبیعی کشورداری است». (همان: ۳۱۸) هم‌چنین ابن‌خلدون در باب دوم از مجلد اول مقدمه خود توجه‌اش را معطوف دو مقوله «عصبیت» و «قومیت» می‌کند و فصل بیست و ششم را به این مبحث اختصاص می‌دهد که «هرگاه قوم عرب بر کشورهای دست یافت، به سرعت آن ممالک رو به ویرانی می‌روند». (همان: ۲۸۵) و یا در فصل بیست و هشتم همین باب، بحثی را می‌گشاید تحت این عنوان که «در این‌که تازیان نسبت به همه ملت‌ها از سیاست کشورداری دورترند». (همان). بیچاره ابن‌خلدون اگر امروز در میان ما بود و یک تکه پا قدم رنجه می‌فرمود و از اندلس تا همین دُبی تشریف می‌آورد، معنای سرمایه‌گذاری در سرزمینی بادیه‌نشین که از عمر اتحاد سه امیرنشینش (سال ۱۹۷۲) هنوز چهار دهه سپری نشده است؛ در می‌یافت و به رونق صنعت توریسم، هتلداری، بازرگانی و اداره منطقه آزادی تجالی مالی پی می‌برد و یحتمل نظرش را پس می‌گرفت.

باری ابن‌خلدون در جای دیگری گفته است «هرگاه ملتی وحشی باشد، کشور او پهناورتر خواهد بود». (همان: ۲۲۷). کسی چه می‌داند؛ شاید ابن‌خلدون به کشورگشایی مغولان - که جماعتی صحرائنشین و بربر بودند، چشم داشته است. به هر ترتیب و بدون در نظر گرفتن مفاهیم مدرن دولت - ملت (State-Nation) ابن‌خلدون در مقام پیشتاز

نظریه انحطاط از منظر سعدی

جامعه‌شناسی سیاسی، اقتصادی و فلسفی بیش و پیش از هر متفکر مسلمان دیگری به نظریه‌پردازی در خصوص ابعاد مختلف انحطاط و چرایی ظهور و سقوط تمدن‌ها پرداخته است و در مواردی با گلستان سعدی، ضلع مشترک بسته است. نمونه را ابن‌خلدون در فصل شانزدهم از باب سوم گوید: «در این‌که ناز و نعمت در آغاز نیرویی بر نیروی دولت می‌افزود» (همان: ۳۳۲) و سعدی در حکایت چهارده از باب گلستان تقریباً بر همین مقوله (معاش نظامیان) پای فشرده است. ابن‌خلدون، حکومت را از دست‌یازی به روش‌های خشونت‌آمیز در مواجهه با رعیت پرهیز داده است. خشونت در اصول جامعه‌شناختی ابن‌خلدون در مقام یکی از زیرساخت‌های اصلی دلیل تباهی و انحطاط حکومت‌ها مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است: «در این‌که خشونت و شدت برای کشور زیان‌بخش است و اغلب مایه تباهی آن می‌شود» (همان: ۳۶۱) سعدی نیز خشونت را عامل زوال دولت دانسته است:

چو شاید گرفتن به نرمی دیار به پیکار خون از مشامی نیار^۵
به مردی که ملک سراسر زمین نیرزد که خونی چکد بر زمین
اگر پیل زوری و گر شیر چنگ به نزدیک من صلح بهتر ز چنگ^۶

(سعدی، ۱۳۷۶: ۲۲۲)

ابن‌خلدون در باب سوم از فصل چهل و سوم مقدمه خود نگاه نگرانش را به مقوله ستم دوخته و بسان سعدی آن را یکی از عوامل انحطاط قدرت‌ها دانسته است: «در این که ستم اعلام‌کننده ویرانی اجتماع و عمران است» (همان: ۵۵۲) و در فصل چهل و چهارم و ششم از همین باب از «فرتوتی و فرسودگی دولت‌ها» در جایگاه سبب‌شناخت انحطاط یاد کرده است (همان: ۵۶۶-۵۶۰).

مردم دوستی سعدی

نوع دوستی سعدی اظهر من الشمس است. نه فقط برای ما ایرانیان که برای جهانیان و همهء اعضای ملل متحد. می‌دانم که می‌دانید از کدام بیت مشهور سعدی که نزد عارف و عامی شهره شده است، سخن می‌گوییم، پس نمی‌گوییم.

جدا از «بنی آدم» دوستی سعدی رعایت حریم حرمت مردم نیز نزد او تمیز است و ممتاز و با عبادت هم‌تراز است. طرح این نکته که بنیادهای مجهول اسطوره‌ه ضحاک و بنیهء مجعول تاریخی آن تا چه حد محک نقد خورده است، فعلاً بماند و مگر هوچیان اجازه می‌دهند که واژگون‌سازی طبقات جمشید ساخته از سوی ضحاک مورد تجزیه و تحلیل نظری قرار گیرد؟ باری سعدی برای تأکید بر اهمیت حمایت مردم در جریان تحکیم قدرت سیاسی گوشه‌ای از حکایت ۶ را به باز نمود مجملی از مناسبات روزگار ضحاک (به روایت فردوسی؟) و باز شناخت چیرستی انحطاط حکومت او و به قدرت رسیدن فریدون اختصاص داده و چنین گفته است: «خلقى بر او [فریدون] به تعصب گرد آمدند و تقویت کردند و پادشاهی یافت». به دیگر سخن اگر گردآیش و پایش مردم از فریدون نبود او - به تعبیر سعدی - پادشاهی نمی‌یافت. پس فریدون شاه و پادشاهانی مانند او قدرت را از عقبهء پشتیبانی مردم قبضه کرده‌اند. مردم دوستی سعدی تا آن جا گل می‌کند که به تمثیلی کنایی استناد می‌جوید تا گفته باشد: «سر جملهء حیوانات گویند شیر است و اذل جانوران خر و به اتفاق خر باربر به که شیر مردم در». (سعدی، ۱۳۷۶: ۵۶)

در حکایت ۲۱ نیز سعدی بی‌تعارف دست به انتقاد از مردم‌آزاری زده است تا حجت مردم‌دوستی‌اش را تمام کرده باشد. در حکایت ۲۸ شکل دیگری از مردم‌دوستی در گلستان به گل نشسته است: «ملوک از بهر پاس رعیتند، نه رعیت از بهر طاعت ملوک». شاید بر همین مبنای اندیشگی است که سعدی رعیت را از مصاحبت با ملوک پرهیز داده و ایشان را به استقلال اقتصادی و سیاسی از قدرت حاکم دعوت کرده است:

به دست آهک تفته کردن خمیر به از دست بر سینه پیش امیر

(سعدی، ۱۳۷۶: ۶۷)

سعدی و حافظ اگرچه از روی اکراه راهی به دربار داشته‌اند، اما معلوم است که مانند روشنفکران معاصر از خدمت به قدرت سیاسی دل خوش نبوده‌اند. حافظ نیز مانند سعدی، مخاطبش را از مصاحبت با حکام پرهیز داده است:

صحبت حکام ظلمت شب یلداست نور ز خورشید جو بو که برآید

اعتماد

موضوع اعتماد میان حکومت و مردم از جمله مباحثی است که در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی متاخر مطرح شده است. وجود زنده و شاداب «اعتماد ملی» منجر به شکل‌گیری پدیده ارزشمندی می‌شود که از آن به سرمایه اجتماعی (Capital Social) یاد می‌کنیم. سرمایه اجتماعی به ثبات قدرت و مصونیت آن از آسیب‌های داخلی و خارجی یاری می‌رساند. روشن است که سعدی مقوله اعتماد را تا این حد - که خود موضوع ده‌ها جستار و کتاب است - در ذهن خود توسعه نداده است، اما به هر حال توجه او به «اعتماد» در مسیر پیش‌گیری از زوال و انحطاط حاکمیت سخن شگفت‌انگیز است:

«هرمز را گفتند: وزیران پدر را چه خطا دیدی که بند فرمودی؟ گفت: خطایی معلوم نکردم، ولیکن دیدم که مهابت من در دل ایشان بی‌کران است و بر عهد من اعتماد کلی ندارند. ترسیدم^۷ از بیم گزند خویش آهنگ هلاک من کنند. پس قول حکما را کار بستم که گفته‌اند:

از آن کز تو ترسد بترس ای حکیم وگر با چون او صد برآیی به جنگ
از آن مار بر پای راعی زند که ترسد سرش را بکوبد به سنگ»

(سعدی، ۱۳۷۶: ۴۵)

نگارنده به سادگی و مستقیم از این حکایت گلستان نتیجه می‌گیرد که ایجاد جو ترس و وحشت - که نتیجه حاکمیت استبداد است - برای حکومت خطرناک‌تر است تا مردم!! فقدان اعتماد و اعمال قدرت از طریق ارباب و ارهاب ثبات جامعه را متزلزل می‌کند و لاجرم به گسترش قدرت پلیسی می‌انجامد و روال زوال را سرعت می‌بخشد.

فاصله سعدی با قدرت

در متن جمع‌بندی چپستی مناسبات سعدی با قدرت سیاسی حاکم اشاره به چند نکته ظریف ضروری است. شبه‌گفتمانی که زنده یاد محمد مختاری در کتاب *تمدین مدارا* از آن تحت عنوان «شبان رمه‌گی» یاد کرده است، ما را به بازخوانی روابط سعدی و امثال او با دربار [اتبکان] فرا می‌خواند. این مهم نه درباره سعدی که در خصوص نویسندگان شاخص عصر سنت از ابوالفضل بیهقی مورخ تا نمونه را محمدتقی بهار نیز لاجرم اجتناب‌ناپذیر و ای بسا در شناخت فربه‌گنه اندیشه‌های ایشان اجباری است. گفتم اجباری و اضافه می‌کنم که به رغم شرایط متفاوت زیست محیطی (اجتماعی و...) امثال ناصر خسرو، مسعود سعد سلمان، سیف فرغانی و ابن‌یمین و جز این‌ها با اوضاع و احوال زندگی اهل قلم و اندیشه‌های معاصر؛ تبیین چنین مؤلفه‌ای می‌تواند به تصریح جایگاه فرهنگی این اکابر کمک کند و با دقت بیشتر پایگاه طبقاتی آنان را باز نماید. آنچه فی‌الحال در رابطه با چگونگی ارتباط سعدی و قدرت می‌توان گفت، به اجمال از این قرار تواند بود:

۱. سعدی به شهادت همه شواهدی که در گلستان - و سایر آثار غیرتغزلی و حتی غنایاش - به دست داده است، از کلیات حقانیت حاکمیت حکومت وقت دفاع کرده است.
 ۲. از نظر سعدی - برخلاف ابن‌یمین سربهدار - وجود پادشاه (قدرت متمرکز) امری بدیهی، طبیعی و البته حیاتی است.
 ۳. سعدی برخلاف امثال ابوحامد محمد غزالی چنین ضرورتی را به طور مطلق و بدون پیش شرط نپذیرفته است.
- سعدی مانند دموکراسی‌خواهان معاصر برای تحدید قدرت لوازم و التزاماتی را پیش کشیده است که ما به مواردی از آنها ذیل پرهیز از ستم، رعایت حقوق رعیت، اعتمادسازی و... اشاره کردیم و نگفته نگذیریم که سعدی از این لحاظ به شدت با گفتمان حاکم و مسلط بر مدارس نظامیه بغداد مرز بسته است. این‌که خواجه نظام‌الملک «دادن هر نوع آزادی به رعیت را برای هیبت پادشاهان زیان‌آور» می‌داند، زیرا «به سرکشی

خواهد انجامید» یا بیهقی می‌گوید: «رعیت باید که از پادشاه بترسد، ترسیدنی تمام» (بیهقی، ۲۵۳۵:۴۱۶) یا امام محمد غزالی که حتی «برای حکومت غیرعادل نیز طغیان» را روا نمی‌دارد یا ابن تیمیه که در جوانی - نزدیک‌تر از سعدی - شاهد هجوم مغولان بوده است، به تأکید می‌گوید: «حتی اگر کسی از سلاطین بیدادگر حاکم شود، بهتر از آن است که هیچ کس حاکم نباشد و شصت سال با حاکم ظالم به سر بردن، بهتر از یک شب بدون حاکم» سر کردن است و... مانند این اظهارنظرها، جملگی در قیاس با گوشه‌ای از نظریه پردازی سعدی پیرامون قدرت، نمایانگر آزادگی صاحب گلستان است. اندازه این آزادگی را باید از دریچهء فهم زمان و مکان سعدی سنجید.

۴. محمد مختاری در مبحث «شبان رمه‌گی» به مفهوم اجتماعی و فلسفی این نظریه یعنی وجود استبدادپذیری و ساخت استبدادی ذهن که خود فرزند سلطهء تاریخی و طولانی است و نیاز به شبان و فرمانروا و منجی را طبیعی و جا افتاده و سنتی می‌کند، پرداخته است. او از انقلاب مشروطه به عنوان تحولی عظیم که این ساخت را شکسته یاد کرده است، اما شرایط بازگشت آن را در جامعهء نوین کاویده و در این کاوش چندین بار به اعمال تاریخ رفته و از پندگویی‌هایی که ضمن رسوا کردن مستبدان و ذم چاپلوسی با یکسان‌نگری دربارهء شاه و گدا و اخلاق بی‌تناقض آمیخته است، مطالب مفیدی نوشته است. او ادبیات اخلاقی و پندآمیز ما را [نمونه را گلستان] گونه‌ای می‌داند که در آن اساس خطاب، فردی است و مجزا از جامعه. او به این نکته که در ادبیات سنتی خرد در خدمت تعادل بر روی لبهء تیغ و حفظ «نظم موجود» قرار گرفته است (مختاری، ۱۳۷۷:۷۷) شکوه داشت، اما این را نیز در کاربرد دوگانهء خرد می‌شناخت که یک گرایش نیز از آن به عنوان وسیلهء حفظ فاصلهء لازم با قدرت برخوردار می‌کردند (هم در مورد سعدی، هم در مورد بیهقی). (رییس‌دانا، ۱۳۸۵:۷۵).

ضلع مهمی از گلستان سعدی در همین فاصله‌گیری لازم با قدرت شکل بسته است و یکی از شاخص‌های برجستهء فکر فرهنگی مدارا و استبدادستیزی را در تاریخ این کهن‌بوم و بر بار داده است.

نقد هجوآمیز قدرت

بی‌تردید طرح موضوع وجود حاکم - از هر نوع آن - دموکرات، نیمه دموکرات و شبه آزادیخواه در کل تاریخ اجتماعی ایران، سخن یارهای بیش نیست. هر چند ممکن است در قیاس با عملکرد دو امیر محلی یکی را در آزار مردم و استبدادورزی افراطی خواند و به او نمره ۲۰ داد و دیگری را کمی فروتر از او نشان داد و امتیاز کمتری به حساب آدم‌کشی‌اش نوشت. چندان که در قیاس با امیرمحمد مظفر و شاه شجاع می‌توان از شاه ابواسحاق اینجو یاد کرد که به سبب باز گذاشتن راه شادخواری رندان در مقایسه با دو امیر آل مظفر که در میخانه بسته و دروازه ریا گشوده‌اند، اندکی قابل تحمل بوده است. چنین قیاسی اگرچه راه به جایی نمی‌برد و روزنه‌ای از امکان نمایش آزادی‌خواهی حاکمان گذشته ایران به تصویر نمی‌کشد، اما می‌تواند با نگاهی به سوی دیگر ماجرا به تصریح نکته مهم و مبهمی کمک کند که ما در این بخش به اجمال اشارتی به آن خواهیم کرد. بی‌شک هدف من از کاوش سطحی این ماجرا، ورود به جاده چندطرفه و طولانی مدیحه‌سرایی در شعر و ادبیات این مرز و بوم نیست، کما این‌که بر آن نیز نیستم تا از طریق در کنار هم نشانیدن سعدی و حافظ و عبید از یک‌سو و امثال معزی و انوری و فرخی از سوی دیگر، جماعت دوم را به دلیل در پیوزگی ترکان غزنوی و کاسه‌لیسی سلجوقیان محاکمه کنم، اما برای نشان دادن سعه صدر و آزادگی گروه اول همین اشارت کافی است که استبدادخویی اتابکان فارس و آل اینجو و آل مظفر و آل جلایر - که سعدی و حافظ و عبید با ایشان سر و کار داشته‌اند - در مقایسه با مردم‌خواری غزنویان و سلجوقیان - که آن همه قصاید غراً در ستایش از طبع لطیفشان به دیوان‌های شعر فارسی راه یافته است - کم یا بیش هم‌تراز بوده است. فقط با لحاظ کرد چنین معیاری است که می‌توان به آزادگی سعدی و حافظ و عبید حکم داد و قصیده‌سرایی هم‌چون انوری و فرخی و معزی را به افلاس در آزادمنشی محکوم کرد. این نکته را دست‌کم نگیریم. به واقع آنچه در ارزیابی چنین مسئله مهمی مطرح تواند شد، همان مؤلفه‌ای است که اینک از آن به «فردیت خلاق نویسنده»^۱ تعبیر می‌شود و در نقد ادبی معاصر از

جایگاه ویژه‌ای بهره‌مند است. به عبارت روشن‌تر؛ سعدی با استفاده از خلاقیت فردی خود و به اعتبار بهره‌جستن از گذشته فرهنگ و تاریخی محیط زیست خود، حوادث اکنون دوران خود را به آینده پیوند زده است. ترکیب گذشته + اکنون + آینده، سبب شده است که گلستان در زمانه ما نیز هم‌چنان اهمیت فرهنگی و اجتماعی‌اش را حفظ کند. به تعبیر مختاری، اکنون، مفصل اشتراک و افتراق گذشته و آینده است. هم در ادامه زندگی و هم در تولید هنر، با چنین روندی مواجهیم. از این رو «آشنایی زدایی» در شعر و هنر فقط به معنای رها شدن از عادت یا سیطره کاربردهای گذشته نیست. این طریقه «کند کردن یا گسیختن دریافت‌های ادراکی خودکار» توسط هنرمند به گشودن رابطه‌ای از اکنون به آینده می‌انجامد. [روندی که در اندیشه سعدی طی شده و به حافظ رسیده و از حافظ پس از یک انقطاع فرهنگی به دوران ما پیوند خورده است...]. بدین ترتیب هرگونه گذشتگی در شعر و هنر وقتی در اکنون پایان می‌یابد که آیندگی آنها در اکنون آغاز شود. از همین طریق است که رابطه دیالکتیکی میان «کارکرد بیانی» و «کارکرد تجربی» زبان برقرار می‌ماند... یعنی شعر و هنر نو در لحظات مختلف تاریخی با استعداد و هویت فردی شاعر و هنرمند تحقق می‌یابد و با ذائقه پذیرش مخاطب - که البته می‌تواند متنوع باشد و به تاویل‌های گوناگون بینجامد - به مصرف برسد.

وقتی که روش‌های حکومتی امیران از دوران حاکمیت غزنویان و سلجوقیان تا زمانه سلطه اتابکان و مظفریان و جلایریان و غیره فرقی نکرده، سهل است در این دوره آخر - به واسطه هجوم مغول، حاکمیت درنده‌خوتر نیز شده است - آنگاه فردیت خلاق و آزادگی فردی نویسنده است که به جایگاه اجتماعی او قدر و منزلت می‌بخشد و یکی را هم‌چون معزی به پابوسی امیر ترک‌نژاد می‌فرستد تا به طرز بی‌شرمانه‌ای بگوید:

آن لب که کف پای تو بوسد فرداش علی بوسه دهد بر لب کوثر

(معزی، ۱۳۱۸: ۱۶۲)

و دیگری را مانند حافظ در برابر سلطان خون‌ریز مظفری می‌نشانند تا با عزت نفس و سعه صدر و آزادگی بی‌مانندی بسراید:

باده با محتسب شهر ننوشتی زنه‌ار بخورد باده‌ات و سنگ به جام اندازد

(حافظ، ۱۳۶۹: ۲۹۵)

شرح این موضوع - که باز هم به صورت کوتاه در مقدمه کتاب همسایگان درد مورد توجه من قرار گرفته است - می‌گذارم تا روز دیگر و برای تشریح گوشه‌ای از آزادمنشی سعدی وارد زاویه‌ای بسته می‌شوم که می‌توان از آن تحت عنوان «نقد هجوآمیز قدرت سیاسی» سخن گفت.

این‌گونه (ژانر) ادبی در همان دوران مغول و پس از سعدی با لطایف عبید و غزل‌های حافظ به اوج رسیده است و من از چیستی ماجرا، این‌جا و آن‌جا سخن گفته‌ام.^۹ به گمانم دوست فرزانه‌ام جناب رضا انزابی‌نژاد نیز در یکی از سال‌یادهای دهه‌ه پساداشت سعدی طی مقاله‌ای متقن ابعادی از این پدیده را شناسایی کرده است. همین قدر بگویم، چنین گونه‌ای در شعر و ادبیات سایر ملل نیز مسبوق به سابقه است و در دوران ما نویسندگان برجسته‌ای مانند اینیاتسیوسیلونه (نان و شراب) و اتل لیلیان وینیچ (خرمگس) و... قدرت دیکتاتوری و فاشیسم را با حربه طنز به نقد کشیده‌اند. از یک منظر می‌توان گفت ادبیات هجوگو نماینده دوران شکست سیاسی اجتماعی است. زمانی که قدرت دیکتاتوری مطلق بر تمام عرصه‌های سیاسی اجتماعی و فرهنگی بساط خود را پهن می‌کند و به تبع آن مردم سرهایشان را از محل جولان تیغ حاکمان پایین می‌گیرند و از خیابان و میدان به خانه کوچ می‌کنند و همه راه‌های مبارزه مستقیم و حتی گفت‌وگو با حاکمان مسدود می‌شود، هنرمند متعهد برای استمرار حضور خود در عرصه تضاد اجتماعی ناگزیر به حربه طعنه و طنز متوسل می‌شود. کنایه - و البته استعاره نیز - وجه زیبایی‌شناختی زبان هجو و هزل و طنز است که هر کدام در جای خود و به نوبت وارد متن زبان می‌شوند و موضوعی را مصور می‌کنند.

چه زمان غزنویان و سلجوقیان و چه دوران آل‌مظفر و به طور کلی عصر سلطه مغول زمان، زمانه ترس و شکست است. با این تفاوت که در زمان غزنویان، هنر متعهد حداکثر ابوالفضل بیهقی و ابوالقاسم فردوسی را با احتیاط روانه میدان کرده است، اما

در روزگار پرادبار تاتار استعداد‌های شاخص و بی‌مانندی شکفته شده است. به عقیده محمد مختاری: «شعر منفی، شعر یأس، شعر سرخوردگی و شکست، نشانه‌ای از احساس عمیق فاجعه قلمداد می‌شود. نموداری از مبارزه غیرمستقیم به حساب می‌آید. از این بابت شاید ریشه در گرایش سنتی فرهنگی دارد که در تاریخ طولانی ما، اساساً خود را در مفهوم «پیروزی در شکست» نمودار ساخته است. تاریخ سراسر شکست مردم ما این خصلت را تقویت کرده است که خود را در هر دوره از شکست، در سیمای برخوردها و رفتارها و گفتارهای منفی متبلور کند. زبان هزل و طنز و نفی نسبت به فاتحان، فاصله‌گیری از دستگاه سلطه و نادیده گرفتن سلطه‌گر همواره یک مشخصه فرهنگی ما بوده است. همیشه مخالفت‌ها و موضع‌گیری‌های مردمی در چنین زبانی بازتاب می‌یافته است. اعتقاد به غصب حکومت توسط حاکمان جور، سرباز زدن از مشروعیت بخشی به اقتدار حکومت‌ها، اقناع از مشارکت در قدرت نمایاندن تمکین اجباری خود در برابر قدرتمندان و خاموشی گزینی سیاسی و ساختن مضامین و تعبیرهای منفی و کنایی و هزل آمیز و غیره درباره دستگاه‌های خرد و کلان و حکومت‌ها و... همه نتیجه موقعیت اجتماعی و فرهنگی و سیاسی شکست‌خوردگی تاریخی بوده است. موقعیتی که در گره‌گاه امتناع و انفعال متبلور می‌شده است...» (مختاری، ۱۳۷۸: ۷۶).

معلوم است که در کل تاریخ شعر و ادبیات ایران زمین مولانا نظام‌الدین عبید زاکانی - که سلمان ساوجی او را «جهنمی و هجاگو» خوانده - در چنین عرصه‌ای پیش‌تاز است و بسیار دور است که نویسندگانی را یارای رسیدن به او باشد، اما سعدی نیز در آفرینش این گونه هنری، سخت خوش‌قریحه است. همین عنصری که زنده یاد محمد مختاری از آن تحت عنوان «نمایاندن تمکین اجباری خود در برابر قدرتمندان» تعبیر کرده است در گلستان به شیواترین و البته تلخ‌ترین صورت ممکن مجال جلوه یافته است:

خلاف رای سلطان رای جستن به خون خویش باشد دست شستن

اگر خود روز را گوید شب است این ببايد گفت: آنک ماه و پروین

(سعدی، ۱۳۷۶: ۶۴)

طرح چنین مناسباتی از یکسو موید وجود حاکمیت مطلق و سیاه استبداد است که هیچ منطق و گفتمان و سخن دیگری جز بی‌منطقی خود را نمی‌پذیرد و از سوی دیگر نماد تمکین ناگزیر و روشنفکری همچون بوذرجمهر حکیم در برابر قدرت عنان گسیخته‌ای است که بهای کم‌ترین مخالفتی با آن محکومیت به مرگ است. تاریخ ما از ماجرای خون‌بار عدم تفاهم در پذیرش تفاوت‌ها چه از طرف حاکمان و چه از جانب مردم لبریز است. گفتمان حاکم پاتریمونالیسم بر تمام ادوار تاریخ اجتماعی ایران ناگزیر همان وضعی را رقم زده است که سعدی به ایجاز و فصاحت بی‌مانندی همه‌ا ابعاد فاجعه‌آمیزش را باز نموده است. فرهنگ پدرسالاری فقط و فقط بر مدار تمکین و اطاعت بی‌چون و چرای طرف مقابل جریان یافته است و هرگونه صدای متفاوت و متخالفی را با خون شسته است. در چنین مدار معیوبی معلوم است که گفت‌وگو جای خود را به تک‌گویی می‌دهد و اگر امیر سفیهی به هر دلیلی شب را روز و ماست را سیاه خواند، همگان در جست‌وجوی توجیه سفاهت او - به تعبیر سعدی - باید رنج حماقت نشان دادن «ماه و پروین» قلبی را به جان خود هموار کنند.

«در نابرابری قدرت رابطه متقابل و متعادل گفت و شنید و پرسش و پاسخ به وجود نمی‌آید. یکسو تنها می‌گوید و یکسو تنها حرف‌شنوی می‌کند و این قرار چندان تداوم می‌یابد که کاردی به استخوان برسد و کاسه صبری لبریز شود، تا سر برآورد و سرکوب شود». (مختاری، ۱۳۷۸: ۸۸).

قیام‌های ضد استبدادی سربداران سبزواری تا کرمان برآیند همین فرآیند است. وقتی کسی حاضر نباشد به استدلال هر چند بی‌بهره از منطق و فاقد عقلانیت طرف مقابل گوش فرا دهد، جامعه را ستیز و تضاد و ناامنی و وحشت فرا می‌گیرد. سعدی در بازتاب چنین وضعی به راستی استاد است. به حکایت شانزده از باب اول گلستان تأمل کنید تا عمق این تک‌گویی استبدادی را بهتر دریابید: «حکایت آن روباه مناسب حال توست که دیدندش گریزان و بی‌خویشتن، افتان و خیزان. کسی گفتش: «چه آفت است که موجب مخافت است؟» گفتا: «شنیده‌ام که شتر را به سخره می‌گیرند!» گفت: «ای سفیه! شتر را با

تو چه مناسبت است و تو را بدو چه مشابَهت؟ گفت: «خاموش! اگر حسودان^۱ به غرض گویند، شتر است و گرفتار آیم که را غم تخلیص من دارد؟ تا تفتیش حال من کنند و تا تریاق از عراق آورده شود، مار گزیده مرده بود!» (سعدی، ۱۳۷۶: ۵۲) شگفت‌انگیز است نه؟ سعدی چقدر هوشمندانه از واژه‌ها برای تبیین مناسبات اجتماعی عصر خود سود جسته است. این حکایت نشان می‌دهد که:

الف. هیچ گفت‌وگویی میان دوستان و محبوس در جریان نبوده است.

ب. سهل است هیچ گفت‌وگو و تبادل نظری میان مردم - نیز - وجود نداشته است. و البته نکته شگفت‌انگیز همین بخش دوم ماجراست. سعدی با گزینش کلمه «خاموش» عمق تاریک فاجعه را روشن کرده است. در واقع این «خاموشی‌گزینی» اجتماعی - که پیش‌تر مورد اشاره ما قرار گرفت - یکی از دلایل انسداد مسیر رشد تنوع و تکثر آرا و اندیشه‌ها و مانع اصلی رواج فرهنگ مدارا میان مردم ایران بوده است. به قول شاملو:

تو می‌باید خاموشی بگزینی

به جز دروغت اگر پیامی

نمی‌تواند بود

اما اگر ت مجال آن هست

که به آزادی

نالای کنی

فریادی درافکن

و جانت را به تمامی

پشتوانهء پرتاب آن کن.

(شاملو، ۱۳۸۲: ۷۷۰-۷۶۹)

به عبارت دیگر از نظر شاعر دو راه بیشتر فرا روی انسان آگاه متصور نیست: خاموشی یا مرگ. مرگی که مانند فواره صورت می‌گیرد. انسان آزاده ابتدا برمی‌خیزد و

تا آنجا که ممکن است ارتفاع می‌گیرد و بعد در خود فرو می‌شکند و می‌افتد. فریادی که اگر تا باران پر نکشد، به مرداب مرداران فرو می‌غلند.

فریادی شو تا باران

وگرنه مرداران....

(همان: ۶۷۷)

و هنگامی که از طریق خاموشی اجباری به قول حافظ حکم می‌کنند که:

گویند رمز عشق مگویند و مشنویید مشکل حکایتی ست که تقریر می‌کنند

(حافظ، ۱۳۶۹:۳۲۹)

و به تعبیر شاملو:

«دهانت را می‌بویند

مبادا که گفته باشی دوستت می‌دارم...».

(شاملو ۱۳۸۲:۸۲۴)

لاجرم هنرمند متعهد و مبارز شیوه دیگری برمی‌گزیند:

«مردی چنگ در آسمان افکند

هنگامی که خورش فریاد

و دهانش بسته بود

خنجی خونین

بر چهره ناباور آبی

عاشقان چنینند...».

(همان: ۷۱۹)

حاکمیت فرهنگ اطاعت و خاموشی‌گزینی که مستقیماً از گفتمان مسلط پدرسالارانه بر

تاریخ اجتماعی ایران تاثیر پذیرفته است، منشا بسیاری از تضادهایی بوده است که هنوز

نیز به سبب نقد نشدن؛ گریبان جامعه ما را رها نکرده است.

«جامعه‌ای که نمی‌تواند در تفاوت به تفاهم برسد، با تقابل‌ها به ستیز می‌گراید. اگر جامعه‌ای پذیرفته باشد که تنوع و کثرت حضور، تفاوت آرا و اختلاف نظر به معنای درجات مختلف حضور اجتماعی است و برای نهادی کردن آزادی راه و چاره بیندیشد و برقرار کند، همه چیز یک سره و یک راست و به سرعت به جدال نمی‌انجامد. به جای هر رفتاری جنگ و دعوا در نمی‌گیرد. این جنگ و دعوا تنها در حوزه سیاست و مبارزه سیاسی هم خلاصه نمی‌شود، بلکه در چنین جامعه‌ای هر برخوردی تا نهایت خونین خود راه درازی ندارد. راه رسیدن از تفاوت به اختلاف [به تعبیر سعدی «به سخره نگرفتن شتر»!] و از اختلاف به تضاد [از روباه به شتر] و از تضاد به ستیز [تقابل با «غم تخلیص»] راه بسیار کوتاهی است. منتها وقتی پای قدرت‌ها و حکومت‌ها^{۱۱} به میان می‌آید، طبعاً ابعاد مسئله و مسئولیت‌ها افزون می‌شود. بنابر همین سنت رفتاری در روابط روزمره در حیات معمول کوچه و بازار و خانه و خانواده نیز رسیدن به نقطه ستیز، بسیار محتمل‌تر از رسیدن به نقطه تفاهم است. بر همین اساس است که بین دو همسایه، دو ره‌گذر، دو خویشاوند، دو نویسنده مطبوعات، دو طرف معامله، دو شریک مزرعه و شرکت یا دو عشیره و طایفه و ایل و غیره به طور کلی بین دو طرف که به سببی یا برای کاری یا موضوعی با هم برخورد می‌کرده‌اند این همه نزاع و زد و خورد و حتی خونریزی و کشتار رخ می‌داده است و رخ می‌دهد...» (مختاری، ۱۳۷۸: ۸۹).

سعدی با انسان معاصر درس انسانیت، «انسانیت» در مقام «تجسد وظیفه» [شاملو] را تکرار و تاکید کرده است. برای فهم چنین آموزه‌ای کافی است اندکی در حکایات کنایه گلستان تامل کنیم و آن‌گاه این پرسش سوزان را فرابیش کشیم که پس از گذشت نزدیک به هشت قرن چگونه است که اثری هم‌چون «گلستان» هنوز برای انسان معاصر جالب و جذاب است؟ مباحث زیبایی‌شناسی متن بماند. چرا که در این قیاس زبان فارسی متونی را تجربه کرده است که به لحاظ مبانی زیبایی‌شناسی دست کمی از «گلستان» ندارند. درک تفسیری و فهم هرمنوتیکی نیز اگرچه به معاصر شدن آموزه‌های گلستان سعدی

یاری تواند رساند، با این همه به نظر می‌رسد رمز و راز ماندگاری و جاودانگی آثاری از جنس گلستان و غزل‌های حافظ که البته در شعر و ادبیات فارسی کم‌شمارند - در جای دیگری نهفته است.

به نظر من یکی از این رموز در «زمینی» بودن شعر و اندیشه سعدی جاسازی شده است. بعضی از شاعران ما در چنان مرتبه‌ای از عالم ملکوت نشسته‌اند که نگاهشان که می‌کند، کلاه از سرت می‌افتد. توفیق دیگر سعدی که او را معاصر ما کرده است، در روش، منش و کنش متعادل او ریشه دوانده است. به جز این دو مؤلفه - که نیازمند تحلیل و تعلیل مبسوط است - نکته مهم دیگری هم در پشتوانه ماندگاری سعدی خوابیده است. کارل مارکس در خصوص چیستی به ابدیت پیوستن و چرایی همیشگی شدن حماسه‌ها و تراژدی‌های یونانی گفته بود، «آنها از زمان آفرینش تا کنون به نیازهای اساسی و ماندگار انسانی پرداخته‌اند و با آن ارتباط و پیوند داشته‌اند». گمان می‌کنم چند آموزه‌ای که در سلسله مباحث گذشته طرح و شرح شد، موید انطباق متن گلستان سعدی با نظریه مارکس باشد. سعدی در گلستان به نیازهای اساسی و ماندگار انسان «لحظه‌ها و همیشه» پرداخته و اندیشه خود را به طراحی دقیق این مطالبات عمیق و تاریخی پیوند زده است. پس شایسته است که:

گلستان سعدی را جدی بگیریم و جدی‌تر بنگریم.

بله! حق با شماست. هم «گلستان» و هم «سعدی» ماجرای شگفتناکی است. رازی سر به مهر که سوگمندانه به سبب پاستوریزه کردن «گلستان» و اطلاق آن به عنوان یک متن ادبی مطلق و کم و بیش اخلاقی - در حد چند نصیحت منسوخ - سطوح مختلف جامعه ایران را از دسترسی به این گنج سر به مهر دور کرده است. آنچه در این گفت آورد رفت، فقط اشارتی به صلتی است که از خوانش دیگرگون گلستان دست ما را تواند گرفت...

باقی این سخن را ای مطرب ظریف زین سان همی شمار که زین سانم آرزوست
(مولوی، ۱۳۶۲: ۲۰۳)

پی‌نوشت:

۱. مطالعه و تحقیق و نظریه‌پردازی دکتر جواد طباطبایی با انتشار جلد (مجلد) نخست کتاب *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران* شکل مدونی یافته است. بنگرید به: طباطبایی، جواد (۱۳۸۰) *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: نگاه معاصر.
۲. کتاب در دست چاپ نگارنده تحت عنوان *درآمدی به اکزیستانسیالیسم و حکمت متعالیه* مقایسه تطبیقی اندیشه‌های اصالت وجودی فیلسوفانی هم‌چون مارتین هایدگر، سورن کی‌یرکه‌گور، گابریل مارسل، ژان ساتر یا حکمای ایرانی مانند سهروردی، ابن‌سینا، فارابی تا ملاصدرا و سبزواری است.
۳. باید توجه داشت که دموکراسی به مفهوم مردم‌سالاری نیست، اما از آن‌جا که این واژه‌یابی در ایران معاصر رایج شده است، نگارنده نیز با ارجاع خواننده به کتاب خود تحت عنوان «فکر دموکراسی سیاسی» علی‌الحساب همین تعبیر را به کار برد.
۴. ترکیب «دست تطاول» بی‌درنگ این شعر زیبای شاملو را برای من تداعی می‌کند: میوه بر شاخه شدم / سنگ پاره بر کف کودک / چنین که دست تطاول / به خود گشاده / منم (احمد شاملو، ۱۳۸۲).
۵. البته جناب سعدی با ما نگفته است که چگونه می‌شود «دیار» یا «کشوری» را چنان به «نرمی» تسخیر کرد که حتی خون از «مشام» تنابنده‌ای نریزد. گرفتن دیار آن‌هم بدون پیکار؟ فرض کنیم که سعدی مثلاً به ماجرای «اسب تروا» نظر داشته است، اما مگر نه این‌که در همان پیکار خون‌ها جاری شده است. به هر ترتیب و صرف‌نظر از فقدان مناقشه در مثل عقل نگارنده در جست‌وجوی دریافت راه‌کار سعدی به جایی نرسید. شاید سعدی از نوعی کودتای سفید یا «انقلاب نارنجی» - به تعبیر معاصران - سخن گفته است!
۶. در این زمینه بنگرید به مقاله‌ای از همین قلم تحت عنوان «جنگ و صلح از مزغل سعدی» مندرج در مجموعه مجلات سعدی‌شناسی، دفتر هفتم، اردیبهشت ۱۳۸۳، ص ۴۱-۵۴.
۷. این نکته‌ای ظریف در تبارشناسی بافت قدرت سیاسی در ایران و شرق است. حاکمان از ترس شورش رعیت، اندکی رعایت حال این طبقه می‌کرده‌اند. در واقع تفاوت زیادی میان مواضع «هرمز» و «غازان‌خان» نسبت به حرمت‌گزاری به حقوق رعیت دیده نمی‌شود.

۸. در این زمینه بنگرید به: خراپچنکو، میخائیل (۱۳۷۱)، *فردیت خلاق و نویسنده*، برگردان نازی عظیمیا، تهران: آگاه.

بحث پیرامون مبانی فلسفی و معرفت‌شناخت این پدیده به مراتب فربه‌تر از این مجال مجمل است. من در گوشه‌ای از کتاب *مبسوط در آمدی به اگزستانسیالیسم و حکمت متعالیه* آن بخش از اندیشه انسانی را که مولود شخص انسان است، بررسی‌دهام و از جمله - پیرامون ترمینولوژی بحث - چنین نوشته‌ام: «تاریخ فلسفه هستی را از کجا باید شروع کرد؟ منتقدی چون نویسنده کتاب *اندیشه هستی و کی‌یرکه‌گور* فرانسوی در پاسخ این پرسش گوید: «من از کی‌یرکه‌گور شروع می‌کنم». بعضی دیگر شاید بگویند بهتر بود از هگل شروع شود. چرا که هگل در کتاب *فنونولوژی* بهتر از همه پیشینیان خود نشان داده است که چگونه اندیشه انسانی محصول فرد انسانی واقعی است. برخی دیگر خواهند گفت: باید این تاریخ را از شلینگ شروع کرد. چرا که او ایده‌آلیسم مطلق را بر بنیاد نظریات کانت اسپینوزا و فیخته ساخته است...» در این باره بنگرید به: قراگوزلو. محمد (۱۳۸۶) *در آمدی به اگزستانسیالیسم و حکمت متعالیه*، تهران: قصیده‌سرا - ص ۲۱۳.

۹. ن. ک. به: قراگوزلو. محمد (۱۳۷۹) *شیوه شهر آشوبی*. تهران: ایران جام، دو مقاله «مشکلات امنیتی حافظ» و «حافظ و عبید» در همین کتاب.

۱۰. دقیقه دقیق دیگری که نباید در این حکایت عجیب سعدی مکتوم بماند، نقش آفرینی «حسودان» است. به راستی این «حسودان» کیانند که تا این حد در متن قدرت رخنه کرده‌اند که می‌توانند با گواهی دروغ چنان مرز دوغ و دوشاب را مخدوش کنند که نه فقط جای دو جنس ناهمگون - آن هم در قواره‌های بی‌قواره و نامتناسب «شتر» و «روباه» - عوض شود، بلکه یکی را به جای دیگری آن‌سان سیاست کنند که نوشدارو پس از مرگ سهراب برسد!! چرا سعدی به جای «حسودان» نگفته است «مخالقان» یا «معاندان» و...؟ انتظار نداشته باشید که صاحب این قلم گزینش واژه «حسودان» را - آن هم در فرایند یک استنتاج منجر به قتل - به حساب اتفاق بگذارد. درباره نقش کلیدی واژه پیش‌تر و به هنگام بحث پیرامون هرمنوتیسم سخن گفته‌ایم. من تصور می‌کنم سعدی در این جا تحت تاثیر حکایات رازناک *کلیله و دمنه* بوده است. برای نمونه بنگرید به: حکایت کشته شدن گاو به دست شیر بر اثر سعایت نامان و حسودان. در تاریخ ایران زمین نیز چنین قتل‌هایی کم نبوده است. از حسنک وزیر تا قائم‌مقام و میرزا تقی‌خان، جملگی در نتیجه فشار و جو سازی «حسودان» و سفاهت شاهان، کشته شده‌اند.

نظریه انحطاط از منظر سعدی

۱۱. نکته جالب دیگر در حکایت سعدی این است که حکومت و حاکم مورد نقد که اختیار «تخلیص» زندانی در ید قدرت اوست، در این جا غایب است. سعدی نمی‌گوید چه کسانی «شتر را به سخره می‌گیرند» و...

منابع:

۱. ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۶۶) مقدمه *ابن خلدون*، برگردان: محمد پروین گنابادی، تهران: علمی. فرهنگی ۲ مجلد.
۲. احمدی، بابک (۱۳۷۲) *ساختار و تاویل متن*، تهران: مرکز.
۳. بیهقی، ابوالفضل (۲۵۳۵) *تاریخ بیهقی*، تصحیح علی‌اکبر فیاض، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۴. پابکین، ریچارد (۱۳۷۷) *دین این‌جا اکنون*، برگردان: مجید محمدی، تهران: قطره.
۵. پتروشفسکی، ا. پ (۱۳۵۷) *کشاورزی و مناسبات ارضی ایران در عصر مغول*، برگردان: کریم کشاورز، تهران: نیل، ۲ مجلد.
۶. حریری، ناصر (۱۳۶۵) *هنر و ادبیات امروز، گفت و شنودی با احمد شاملو*، بابل: کتاب‌سرای بابل.
۷. رییس دانا، فریبرز (۱۳۸۵) *گفت‌آمدهایی در شعر معاصر ایران*، تهران: نشر دیگر.
۸. ——— (۱۳۸۶) *گفت‌آمدهایی در ادبیات*، تهران: نگاه.
۹. سریع‌القلم، محمود (۱۳۷۷) «تحول فرهنگی و آینده توسعه‌یافتگی ایران» [مقاله]، یزد: مجموعه مقالات همایش دین فرهنگ توسعه.
۱۰. سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۵۷) *کلیات سعدی*، تصحیح محمد علی فروغی، تهران: امیرکبیر.
۱۱. شاملو، احمد (۱۳۸۲) *دقت‌اول: اشعار*، تهران: نگاه.
۱۲. شریعت، فرشاد (۱۳۸۲) «تحول جامعه مدنی در اندیشه سیاسی غرب» (جان استوارت میل...) [مقاله]، *ماهنامه اطلاعات سیاسی اقتصادی*، ش ۱۹۶-۱۹۵.
۱۳. طباطبایی، جواد (۱۳۸۰) *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: نگاه معاصر.
۱۴. فرخزاد، فروغ (۲۵۳۵) *گزیده اشعار فروغ*، تهران: مروارید.
۱۵. فضل‌الله، رشیدالدین (بی‌تا) *جامع التواریخ رشیدی*، تهران: اقبال و شرکای.
۱۶. قراگوزلو، محمد (۱۳۸۶) «آسیب شناخت دانشگاه و ...» *ویژه‌نامه روزنامه اعتماد*.
۱۷. ——— (۱۳۷۸) *حالات عشق پاک*، تهران: مولف.

۱۸. _____ (۱۳۸۶) درآمدی به: *اگزستانسیالیسم و حکمت متعالیه*، تهران: قصیده سرا.
۱۹. _____ (۱۳۷۸) «قیام سربداران کرمان» [مقاله]، *کیهان فرهنگی*، ش ۱۴۹.
۲۰. _____ (۱۳۸۶) *همسایگان درد*، تهران: نگاه.
۲۱. لاک، جان (۱۳۷۶) *نامه‌ای در باب تساهل*، برگردان: شیرزاد گلشاهی، تهران: نی.
۲۲. مختاری، محمد (۱۳۷۷) *تمرین مدارا*، تهران: ویستار.
۲۳. _____ (۱۳۷۸) *چشم مرکب «نو اندیشی از نگاه شعر معاصر»*، تهران: توس.
۲۴. معزی، امیرمحمد (۱۳۱۸) *دیوان معزی*، تصحیح عباس اقبال، تهران: اسلامیه.
۲۵. منصوری، رضا (۱۳۷۸) *ایران ۱۴۲۷ (عزم ملی برای توسعه علمی فرهنگی)*، تهران: طرح نو.
۲۶. مولوی رومی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۶۲) *کلیات شمس تبریزی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۷. میل، جان استوارت (۱۳۶۳) *رساله درباره آزادی*، برگردان: جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: عملی، فرهنگی.
۲۸. وال، ژان (۱۳۴۵) *اندیشه هستی*، برگردان: باقر پرهام، تهران: طهوری.
۲۹. هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۷) *مبانی کلامی اجتهاد*، تهران: خانه خرد.
۳۰. یوشیج، نیما (۱۳۶۳) *حرف‌های همسایه*، تهران: دنیا.
۳۱. Ambuel, David (۱۹۷۲) "Philosophy and the Question of Intolerance" from philosophy Religion and the Question of Intolerance of by Mehdi Amin Razavi, state university of New York.
۳۲. Bakhtin. M (۱۹۸۱) *Discours in Life and Discours in Poetry*. In the Dialogic imagination. Four Essays, by M. M. Bakhtin. Trans: caryl Emerson and Micheal Holoquist. Austin university of Texas Press.
۳۳. Mill. Jan.s (۱۹۹۱) "On Liberty" oxford, oxford university press.