

مقاله پژوهشی - فصلنامه علمی **رهیافت**

سال چهاردهم، شماره ۵۲، پاییز ۱۳۹۹
صفحه ۲۸۵ تا ۳۰۲

مقایسه فضیلت «میانه‌گزینی» در دو گفتمان ایران شهری و انقلاب اسلامی (مطالعه موردی: فردوسی و شهید مطهری)

سعید روشن ضمیر / دانشجوی دکتری رشته علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران Saeed38380@gmail.com
علی اکبر امینی / استاد یار گرو علوم سیاسی، دانشکده علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول) Amini.uni@yahoo.com

چکیده

چگونگی زیست آدمی در جهان و هنجارها و نابهنجارهای رفتاری او، از قدیم الایام، یکی از دغدغه‌های همیشگی بشر بوده است. از همین رو، متفکران و فلاسفه یونانی و اسلامی با تقسیم قوه شناختی آدمی به دو بُعد نظری و عملی، مباحث مربوط به رفتار انسانی را ذیل مقوله عقل عملی طرح و دنبال کرده‌اند. در همین راستا، مقاله با طرح این پرسش اصلی که مفهوم میانه‌گزینی به عنوان یک فضیلت عقل عملی، چه جایگاه و مولفه‌هایی دارد آن را در اندیشه فردوسی (نماینده گفتمان ایران شهری) و اندیشه استاد مطهری (نماینده گفتمان انقلاب اسلامی) همسنجی و مقایسه کرده است. فرضیه مقاله بر آن بوده که این دو متفکر با توجه به آبخورهای فکری مشترک که همانا عقل و استدلال عقلی است به رغم تفاوت‌های پارادایمی معهدا مباحث مشترکی را در حوزه زیست و کردار انسانی ارائه کرده‌اند. پژوهش به این نتیجه‌گیری رسیده است که این دو اندیشمند تمدن ایرانی با تکیه بر پشتوانه‌های خرد فلسفی و دستورات دینی الگوی رفتاری مشابهی را در این بخش از عقل عملی توصیه کرده‌اند، لذا القای تعارض مطلق بین گفتمان‌های ایرانی و اسلامی سخنی ایدئولوژیک بوده که بایستی وثاقت آن در هر مورد پژوهیده شود. روش جمع‌آوری داده‌ها کتابخانه‌ای و رویکرد مقاله تفسیری بوده است.

کلیدواژه: عقل عملی، اخلاق، فردوسی، میانه‌گزینی، اعتدال، مطهری، ایران شهری، انقلاب اسلامی.

تاریخ تأیید ۱۳۹۹/۰۸/۰۸

تاریخ دریافت ۱۳۹۹/۰۶/۱۶

مقدمه

از دیرباز یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های بشری «شناخت» (knowledge) بوده است که در یونان باستان به آن اپیستمه (Episteme) می‌گفته‌اند. این شناخت عموماً در دو حوزه کلی متمرکز شده بود: عقل نظری و عقل عملی (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۱۵). علم و اندیشه انسان را عقل نظری رهبری می‌نماید و عمل و انگیزه انسان را عقل عملی، کنترل طغیان‌های علمی مانند وهم، خیال، قیاس و گمان، با عقل نظری است، ولی رام کردن لغزش‌های شهوت و غضب، کار عقل عملی است. بنابراین، همه امور ادراکی انسان که از سنخ اندیشه و علم است، تحت رهبری عقل نظری است، ولی اجرای احکام الهی و امور تحریکی انسان که از سنخ عمل است، تحت رهبری عقل عملی است. مرز وظایف عقل نظری و عقل عملی کاملاً متفاوت است، ولی هر دو از شئون نفس انسان و زیر نظر نفس هستند. در این دیدگاه گفته می‌شود: «عقل نظری چونان قوه مقننه و عقل عملی بسان قوه مجریه است، ولی در حقیقت امام اصلی، عقل نظری است، چون عقل عملی از عقل نظری فرمان می‌گیرد؛ عقل نظری فتوا می‌دهد که حلال و حرام الهی، زشت و زیبا و حق و باطل کدام است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۶۰)

ریشه این تقسیم بندی عقل به دو بعد نظری و عملی به کتاب متافیزیک ارسطو می‌رسد. ارسطو در انتهای فصل اول کتاب دوم به این تقسیم بندی مبادرت کرده است: «حق این است که فلسفه شناخت حقیقت نامیده شود. زیرا هدف نهایی معرفت نظری حقیقت است در حالی که غایت معرفت عملی عمل و اثربخشی است و وقتی هم که مردان عمل می‌خواهند ماهیت شیئی را بشناسند موضوع نظرشان آن چیزی است که با مقصود معین ایشان در لحظه‌ای معین ارتباط دارد نه علت آن شی» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۷۴). بعد از باروری تفکر فلسفی در جهان اسلام این تقسیم بندی مورد پذیرش حکمای مشایی و بعداً تقریباً عموم فلاسفه مسلمان قرار گرفت. از همین رو، عموماً در تمام تاریخ حکمت اسلامی، بعد از تقسیم بندی ابن سینا از معرفت انسانی، غالب متفکران بحث خودشان را با همین تفکیک عقل به دو سطح نظری و عملی آغاز کرده‌اند. ابن سینا خود در دانشنامه علائی که تلاشی برای فارسی نویسی در حوزه اندیشه عقلی بود، و اثبات این که زبان فارسی توانایی بیان معقولات را دارد، می‌نویسد: «اندریافت [شناخت/عقل] دو گونه است: یکی اندریافت نظری، و یکی اندریافت عملی؛ اندر یافت نظری؛ [برای مثال] چنان که دانی که خدای یکی است. و اندر یافت عملی؛ [برای نمونه] چنان که دانی که ستم نباید کردن، زیرا که یکی اندریافت را آمیزش نیست به کردار،

و دیگر اندریافت سبب کردارست. و اندریافت عملی کلی بود، چنان که گفتیم. و جزوی بود چنان که گوئی: این مرد را نباید زدن» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۱). در همین راستا، شیخ شهاب الدین سهروردی در یکی از تصانیف خودش می‌نویسد: «بباید دانستن که نفس انسانی را دو قوت است: یکی دریابنده و یکی در کارکننده، و قوت دریابنده یا نظری است یا عملی، و نظری مثلاً چنانست که بداند که عالم محدث است و عملی چنانکه بداند که ستم زشت است. و فرق میان این دو قوت آنست که نظری مقصور است بر علم بحت، و عملی اگر چه روی سوی عملی دارد از آن عمل علمی لازم آید که بداند که آن معلوم کردنی است یا بجای گذاشتنی است. و اما قوت کارکننده قوتی است که چون اشارت کند بعملی سوی آن عمل منبعث شود، و این قوت را «عقل عملی» خوانند نه از بهر آن که او دریابنده است بل از بهر آنکه او محرکست از دریابنده. و چنانکه قوت محرکه در حیوان یا از بهر طلب چیزست یا گریختن از چیزی، همچنین قوت محرکه که در انسانست یا از بهر کاری نیکوست یا از بهر کاری نه نیکوست. و آن قوت در حیوان الهامی است و در انسان عقلی، و هر دو قوت در انسان موجود است» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۲۲).

این دو شاخه معرفت دارای زیرمجموعه‌هایی نیز هستند. فلسفه نظری به علم الهی، ریاضی و طبیعی تقسیم می‌شود؛ که به ترتیب: علم اعلاء علم وسط و علم اسفل نامیده می‌شود. قسمت دوم نیز به سه بخش تقسیم می‌شود: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن. اولی تدبیر امور شخصی انسان، دومی تدبیر امور خانواده و سومی تدبیر امور مملکت است با آنکه علوم یکی بعد از دیگری از فلسفه جدا شده است (صلیبیا، ۱۳۶۶: ۵۰۳). پس انسان دارای شناخت است و بخشی از آن عملی است و عملی می‌تواند در رابطه با خود باشد (اخلاق)؛ در رابطه با خانواده باشد (تدبیر منزل)؛ و در رابطه با جامعه باشد (سیاست).

بنابراین، یکی از مقبولات تاریخ تفکر اسلامی بحث در باب عقل عملی بوده است و یکی از شقوق آن اخلاق. حال این پرسش مطرح می‌شود که مکاتب و متفکرین مختلف چه تصویری از مراتب این عقل عملی در حوزه اخلاق داشته‌اند. برای نمونه، ملا صدرا می‌گوید عقل عملی بر حسب استکمال چهار مرحله دارد: اول تهذیب ظاهر است. (که در حکمت عملی تهذیب اخلاق گفته‌اند) مقدمات تهذیب ظاهر عمل کردن به آداب شریعت است دوم تهذیب باطن است و پاک کردن قلب است از اخلاق و ملکات بد و خواطر شیطانی و سوم روشن کردن قلب به صور علمی و معارف حقه ایمانیه و چهارم فنای نفس است از ذات خود

و بریدن نظر از غیر خداوند و منحصر کردن توجه به خداوند که نهایت سیر الی الله است و بعد از این منازل باز هم مراحل و منازل بسیار است (سجادی، ۱۳۷۹:۳۳۹).

در همین راستا، این پژوهش مقایسه‌ای تطبیقی ما بین عقل عملی در دو گفتمان ایرانی شهری و انقلاب اسلامی را با مورد پژوهی اندیشه فردوسی و اندیشه شهید مطهری در کانون توجه خودش قرار داده است. یکی از تهدیدات انقلاب اسلامی القای تعارض آن با گفتمانهای ایرانی است. دائماً ناآگاهان و مغرضان بر طبل تنش و درگیری این دو گفتمان می‌کوبند تا از این نمد، کلاهی از منافع حاصل کنند. اما بر محققان است که این تعارض ادعایی را در مقولات مختلف بسنجند و تصویری راستین از هر دو پدیده به دست دهند.

از همین رو، پرسش اصلی مقاله در باب شناسایی مولفه‌های فکری دو متفکر و همسنجی آنها در باب مقوله میانه‌گزینی و یا اعتدال است. دو متفکر با قریب یک هزاره فاصله زمانی اما با تأمل بر یک دغدغه همیشگی: چگونگی زیست انسانی. از آنجایی که دایره عقل عملی بسیار گسترده است، مورد پژوهی (case study) این تحقیق بر مفهوم «میانه‌گزینی» در اندیشه فردوسی (از گفتمان ایرانی شهری یا ایران گرایی) و مقایسه و ردگیری و ردیابی همین مفهوم در اندیشه شهید مطهری (از گفتمان اسلامی) متمرکز شده است. فرضیه پژوهش بر آن بوده است که اگرچه می‌توان متفکران را در مکتهای فکری مختلفی قرار داد، ولی وقتی که می‌خواهیم نگاه اندیشمندان به مفاهیم عام و جهانشمول (Universal)ی همچون اعتدال در رفتار و کردار را بررسی کنیم، می‌توان با واکاوی و کشف بُنمایه‌های فکری آنان و جوه تشابه را فراسوی مرزبندی‌های بعضاً تصنعی مکاتب بازیافت و با تکیه بر آنها ریشه‌های مشترک اندیشه‌ها را کشف کرد.

به همین منظور در این تحقیق با شیوه‌ای تفسیری بر آن خواهیم بود تا با ترسیم مختصات مبانی فکری دو متفکر که بنا بر فرض ما ریشه در یک منبع مشترک - عقل جهانشمول بشری - دارند، اولاً به درک بهتری از جریانهای فکری درون تمدنی دست پیدا کنیم و در ثانی با برجسته کردن نقاط همپوشان نشان دهیم که طبقه بندی‌های تحمیلی چقدر گاهی می‌تواند با واقعیت متفاوت باشد. طبقه بندی‌های تحمیلی که می‌خواهند با مرزبندی‌های غیرواقعی ستیزی مصنوعی ما بین گفتمانهایی ایجاد کنند - مانند تقابل اسلام و ایران - که بعضاً ما به ازایی در جهان عینی ندارد و تنها دستاوردها در تنور نزاعهای سیاسی است و ایجاد تنش و تفرقه در جامعه است.

میان‌گزینی: تعریف و تبار مفهوم

از جهاتی می‌توان «میان‌گزینی» را معادلی برای نظریه حد وسط ارسطو در فلسفه اخلاق در نظر گرفت. از نظر ارسطو، فضیلت اخلاقی عبارت بود از یک حد وسط یا میان‌گزینی در طیفی از افراط و تفریط (گمپرتس، ۱۳۸۵: ۱۴۷۷)؛ ارسطو می‌گوید: «فضیلت ملکه‌ای است که حدّ وسطی را انتخاب می‌کند که برای ما درست و با موازین عقلی سازگار است، با موازینی که مرد دارای حکمت عملی حدّ وسط را با توجه به آنها معین می‌کند» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۶)؛ لذا ارسطو می‌نویسد: «بدین سان روشن کردیم که فضیلت اخلاقی حد وسط است و به چه معنی حد وسط است؛ و گفتیم که فضیلت حد وسط میان دو رذیلت است که یکی افراط است و دیگری تفریط» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۷۴).

البته ارسطو توضیح می‌دهد که حد وسط در اخلاق امری ریاضیاتی نیست که همیشه بتوان به حالتی مکانیکی آن را توضیح داد و توصیه کرد و بلکه بسیار تابع شرایط است: «در هر مقدار تقسیم پذیر بیشتر و کم تر وجود دارد، هم فی نفسه و هم برای ما؛ و یک حدّ وسط بین هر دو حد، یک حدّ وسط عینی یا حسابی به یک فاصله از دو طرف وجود دارد. اما یک حدّ وسطی نسبت به ما نیز وجود دارد، که در همه آدمیان یکی نیست، بلکه از فردی به فردی دیگر تفاوت دارد، مثلاً آن جا که ۱۰ زیاد است و دو کم، شش حد وسط است. این حدّ وسط عددی است، ولی حدّ وسط درست برای ما را نباید چنین حساب کرد؛ زیرا اگر برای کسی غذا به مقدار ده مینه زیاد است و به مقدار دو مینه کم است، استاد ورزش به سادگی غذا به مقدار شش مینه را برای او معین نمی‌کند، چون این مقدار ممکن است هنوز هم برای آن کس زیاد یا کم باشد. برای یک ورزشکار کم و برای یک تازه کار زیاد است. بدین جهت استاد هر فن، از افراط و تفریط پرهیز می‌کند و حدّ وسط را می‌جوید و می‌گزیند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۴). عموماً مشهورترین این محاسن اخلاقی همان فضایل اربعه است که آنها را در اصطلاح علمای اخلاق (Cardinal Virtues) می‌گویند؛ که عبارت‌اند از: حکمت (Prudence) | عفت (Temperance)، شجاعت (Fortitude) و عدالت (Justice). و این هر چهار حدّ وسط و فضیلت‌اند و اطراف آنها (یعنی افراط در هر طیف رفتاری) رذیلت شمرده می‌شده است.

بعد از نهضت ترجمه در جهان اسلام که متون فلسفی به زبان عربی ترجمه شد، متفکران اسلامی همین تعریف از فضیلت را برگرفتند چون از جهاتی با مبانی فکری اندیشه وحیای اسلام نیز هماهنگ بود. برای مثال در سوره مبارکه اسرا چنین می‌خوانیم: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ

مَعْلُوهٌ إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا / و نه دست خود را به گردنت بسته بدار (که هیچ انفاقی نکنی) و نه آن را کاملاً باز گذار که (چیزی برای خودت نماند و) سرزنش شده و حسرت خورده (به کنجی) نشینی» (اسرا، ۲۹). در شأن نزول این آیه روایتی آورده‌اند که در متون فارسی در تفسیر آن از مفهوم «میانه‌گزینی» نیز استفاده شده است:

«رسول خدای (ص) نشسته بود در جمع یاران که کودکی درآمد و گفت: انّ امی تستکسیک درعا (مادر من از تو پیراهنی می‌خواهد)، و به نزدیک رسول (ص) هیچ پیراهن نبود مگر آنچه پوشیده بود، کودک را گفت آری پدید آید، وقتی دیگر باز آی. کودک باز گشت و با مادر گفت، مادر دیگر بار او را بفرستاد گفت: قل له انّ امی تستکسیک القمیص الذی علیک (بگو آن پیراهن می‌خواهد که پوشیده‌ای)، رسول (ص) در خانه شد پیراهن بر کشید و به وی داد و عریان بنشست، وقت نماز درآمد بلال بانگ نماز گفت و یاران همه منتظر، چون رسول (ص) نیامد همه دل مشغول شدند تا یکی از ایشان رفت و رسول را عریان دید! در آن حال جبرئیل آمد و آیت آورد: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوبَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ» اول او را نهی کرد از بخل و امساک از نفقه، می‌گوید چنان نه که یکبارگی دست از انفاق بر بند آری مانند کسی که دست خویش با گردن خویش بسته بود و چنان نیز نه که از همه روی دست گشاده داری و گسترده، یعنی که راه میانه‌گزین نه اسراف و نه تقتیر» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۵۴۵).

لذا متفکران اسلام در اینجا کاملاً در موضع جمع عقل و شرع بودند چرا که هم شرع مقدس و هم خرد فلسفی حد وسط و میانه‌گزینی را توصیه می‌کرد. برای نمونه، در یکی از مجالس فلسفی سده سوم هجری این گفتگو را مشاهده می‌کنیم: «ابوحیان مطالب دیگری نیز از این گونه مجالس بحث و گفتگو نقل کرده است، از جمله می‌گوید که در مجلسی با فلاسفه بغداد، عامری گفت: «قوه شهوانی هر گاه افراط کند آن را «شره» گویند و هر گاه تفریط کند آن را «خمود» و هر گاه در حد وسط باشد آن را عفت گویند.» و دو قوه غضبی و عقلی را نیز در حالت افراط و تفریط و اعتدال بیان کرد؛ پیداست که عامری نظریه ارسطو را درباره فضیلت می‌گفته است (عامری، ۱۳۷۵: ۷۵). و این همان معنایی است که در قرآن ویژگی مومنین است: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا؛ آنان کسانی هستند که هر گاه انفاق کنند نه اسراف کنند و نه سخت‌گیری، بلکه در میان این دو، اعتدال می‌ورزند.» (فرقان، ۶۷)

بنابراین، در تمدن اسلامی، مفهوم میانه‌گزینی به عنوان یک فضیلت اخلاقی در ذیل عقل عملی مدنظر بوده است، و متفکران مسلمان با تکیه بر خرد فلسفی و متون وحیانی آن را

تئوریزه می‌کرده اند تا بتواند مبنایی برای تولید هنجارهای اجتماعی جامعه واقع گردد. جمع این چارچوب اخلاقی را در دوره اوج پختگی فکری متفکرین اسلامی در سده‌های بعد می‌بینیم که تمام این مفاهیم و دستگاہ فکری‌اش را مجموعاً ذیل یک «قاعده» می‌آورده‌اند. برای نمونه، شیخ محمود شبستری در گلشن راز آن را به نظم و فشرده آورده و لاهیجی در مفاتیح الاعجاز که شرح آن است، تفصیل داده است: «این قاعده‌ای است کلیه در بیان اصول اخلاق و شعب آن فلهدا فرمود که اصول خلق نیک آمد عدالت/پس از وی حکمت و عفت شجاعت [یعنی] بدانکه نفس انسانی که نفس ناطقه نیز می‌گویند جوهری است بسیط که از شأن او بود ادراک معقولات بذات خویش و تصرف در این بدن محسوس که بیشتر مردم آن را انسان می‌گویند بتوسط قوی و آلات است پس نفس انسانی را دو قوت بود یکی ادراک که نطق می‌خوانند و بدین قوت از سایر حیوانات متمیز و مخصوص گشته است و دوم قوت تحریک و بدین قوت با سایر حیوانات مشارک است و هر یکی از این دو قوت مشعب بدو قسم می‌شوند: اما قوت ادراک بقوت نظری و قوت عملی زیرا که اگر توجه قوت ادراک به معرفت حقایق موجودات و احاطه باصناف معقولات بود آن قوت را باین اعتبار- قوت نظری و عقل نظری می‌خوانند، و اگر توجه او بتصرف در مصنوعات و تمیز میان مصالح و مفاصد افعال و اعمال باشد آن قوت را از این روی قوت عملی و عقل عملی می‌نامند و از جهت انقسام این قوت ادراک بدین دو شعبه است که حکمت بدو قسم منقسم می‌گردد چنانچه ذکر کرده خواهد شد. و اما قوت تحریک ارادی بقوت شهوی و قوت غضبی، زیرا که اگر تحریک منبعث بسوی جذب نفعی بود آن را قوت شهوی می‌گویند و اگر منبعث بسوی دفع ضرری باشد آن را قوت غضبی می‌نامند پس باین اعتبار که ذکر کرده شد قوت چهار باشد: قوت نظری و قوت عملی و قوت شهوی و قوت غضبی. و هرگاه که تصرف هر یک در موضوعات خویش بر وجه اعتدال بود چنانکه باید و چندان که شاید بی‌افراط و تفریط هرآینه هریکی را بسبب اعتدال فضیلتی حاصل شود پس فضائل که اصول اخلاقند نیز چهار باشند یکی از تهذیب قوت نظری و آن را حکمت می‌گویند دوم از تهذیب قوت عملی و آن را عدالت می‌نامند سیوم از تهذیب قوت شهوی و آن را عفت گفته‌اند چهارم از تهذیب قوت غضبی و آن را شجاعت می‌خوانند. چون کمال قوت علمی آنست که تصرفات او در آنچه تعلق بعمل دارد بر وجهی باشد که باید و تحصیل این فضائل مذکور تعلق به عمل می‌دارد از این جهت عدالت موقوف بود بر حصول آن سه فضیلت دیگر که حکمت و عفت و شجاعت است» (لاهیجی، ۱۳۹۰: ۳۹۳).

میانه‌گزینی در اندیشه فردوسی

خرد و خردورزی از مفاهیم مهم و محوری شاهنامه است؛ به طوری که واژه خرد و مشتقات آن بیش از نهمصد بار در این اثر سترگ تکرار شده است. در ابیات متعدد شاهنامه به نقش بارز خرد در زندگی دنیایی و مینوی انسان اشاره می‌شود. اهمیت خرد در شاهنامه به گونه‌ای است که دیباچه آن، ستایش خرد است؛ در این ابیات، خرد نخستین آفریده و برترین نعمت خداوند معرفی می‌شود که در هر دو جهان راهنما و دست‌گیر آدمی است. در بخش‌های دیگر شاهنامه نیز بارها خرد داده آفریدگار و موهبتی ایزدی معرفی می‌شود که بر مبنای سزاواری به انسان تعلق می‌گیرد. پرستش خداوند، اطاعت از دستورات او و دین‌داری نیز از نشانه‌های خردمندی است. شاهرخ مسکوب در کتاب تن پهلوان، روان خردمند کاربرد خرد در شاهنامه را کل کیهان می‌داند؛ اما این خرد و دانش، با همه کارکردهای خود فقط به وجود خدا می‌تواند اعتراف کند و از شناخت آفریننده هستی، ناتوان است (دلپذیر و همکاران، ۱۳۹۶). بنابراین فردوسی، مانند هر نویسنده بزرگ دیگری، دارای دو شأن شاعری و متفکری است که بخش فکری شخصیت او با مفاهیم و مقولات خرد و عقل سر و کار دارد. یعنی در اشعار او مایه‌هایی از اندیشه و خرد پدیدار شده که هم تراز و هم سنگ آثار متفکران و فلاسفه می‌تواند مورد توجه بشر واقع گردد. یکی از این اندیشه‌ها توصیه‌های اخلاقی و رفتاری است که در داستانهایی که روایت می‌کند، گاه به تصریح و مستقیماً، گاه به تلویح و اشاره، آمده است و می‌تواند برای خواننده راهنمای راه درست زیستی باشد.

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، فضیلت، به عنوان ملکه‌ای نفسانی که باید عادات خیر را در انسان نهادینه کند، به نظر عموم متفکران یونانی و اسلامی، و همچنین بنا بر توصیه قرآنی به حضرت رسول (ص)، حد وسط و راهی میانه بین افراطها و تفریطها در تمامی بزنگاه‌های رفتاری و عادات اخلاقی است. از این حد وسط در اندیشه فردوسی به «میانه‌گزینی» یاد شده است که نه تنها به راحتی معنای مورد نظر را به ذهن متبادر می‌کند بلکه تعبیری بسیار رسا و خوش‌آهنگ است.

فردوسی در بخش پادشاهی اردشیر چندین پند را به خواننده توصیه می‌کند و سپس مفهوم «میانه‌گزینی» را طرح می‌کند:

میانه‌گزینی بمانی به جای خردمند خوانند و پاکیزه‌رای

نکته اساسی اندیشه فردوسی در این است که در یک نظام منسجم فکری این پند را طرح می‌کند. بدین معنا که از یک مقدماتی به این مفهوم می‌رسد. در ابتدا متذکر می‌شود که از منظر یک خرد جاودان یا حکمت خالده (perennial philosophy) و عقلانیت جهانشمول سخن می‌گوید که برای هر ذات پاکی که دارای عقل سلیم (Common sense) باشد (فردوسی آشکارا در بیت چهارم بر این خرد جاودانی تاکید داشته است: سه دیگر بدانی که هرگز سخن/نگردد بر مرد دانا کهن)، پذیرفتنی است: «به گفتار این نامدار اردشیر/همه گوش دارید برنا و پیر»؛ سپس مبانی متافیزیک توحیدی‌اش را طرح می‌کند که قائل به وجود خداوند است و این که بنیاد اعتقادی اوست: «هر آن کس که داند که دادار هست/نباشد مگر پاک و یزدان پرست». که در همین بیت کلمه «دادار» در معنای «حاکم عادل» آمده است (بغدادی، ۱۳۸۲:۱۴۵) که یعنی موجودی که افراط و تفریط ندارد. بدیهی است که بحث درباب اصل توحیدی متعلق به بخش نخست قوه شناخت آدمی است که همانا فلسفه اولی یا متافیزیک است که به الهیات بالمعنی الاخص می‌پردازد و عموماً بعد از آن است که عقل عملی طرح می‌شود. پس فردوسی وارد حوزه خرد عملی شده و اصول اخلاقی را باز می‌نماید:

چهارم چنان دان که بیم گناه	فزون باشد از بند و زندان شاه
به پنجم سخن مردم زشت گوی	نگیرد به نزد کسان آب‌روی
بگویم یکی تازه اندرز نیز	کجا برتر از دیده و جان و چیز
خنک آنک آباد دارد جهان	بود آشکارای او چون نهران
دگر آنک دارند آواز نرم	خرد دارد و شرم و گفتار گرم
به پیش کسان سیم از بهر لاف	به بیهوده پیراگند بر گراف
ز مردم ندارد کسی زان سپاس	نپسندد آن مرد یزدان شناس

به دنبال این بحث فردوسی مفهوم محوری «میانه‌گزینی» را طرح می‌کند که و آن را در کانون اندیشه عقل عملی‌اش قرار می‌دهد:

میانه‌گزینی بمانی به جای خردمند خوانند و پاکیزه‌رای

در این بیت بسیار مهم، فردوسی میانه‌گزینی را هم شرط پایداری اعلام می‌کند و هم شرط خرد. شرط پایداری است بدین معنا که با عمل به میانه‌گزینی بقای اجتماعی و ثبات موقعیت شما تامین می‌گردد؛ چرا که می‌گوید با میانه‌گزینی بمانی به جای، یعنی برجا و پایدار باقی بمانی. و در ادامه می‌گوید که عامل به میانه‌گزینی را «خردمند» می‌خوانند.

خردمند در اینجا و با توجه به عقبه فکری فردوسی در معنای صاحب‌نوس (Nous) در اندیشه یونانی است: «به لحاظ معنایی این واژه معادل دقیق واژه یونانی (Nous) است که دربرگیرنده دو جنبه «خرد» و «عقل سلیم» است؛ به معنای خرد، عقل و اندیشه خداوندی است که از طریق آن عالم را می‌آفریند و سر پای نگاه می‌دارد. در قطعه‌ای به یاد ماندنی، مینوی خرد خود را به عنوان اصل سازنده (جوهره خلاق) در خداوند معرفی می‌کند و می‌شناساند» (زینر، ۱۳۸۹: ۴۸۱). پس میانه‌گزینی یکی از محورهای قانونی پایبندی به خرد است که موجب ثبات و بقا و خردمندی است. ریشه‌یابی این مفهوم در نظام فکری ایرانی پیشااسلامی و متونی که شاهنامه از آنها تغذیه کرده می‌تواند راهگشای تحقیق باشد.

بنابراین شاید تبار این اندیشه را، با توجه به منابع ایرانی‌شهری تفکر فردوسی، بتوان در واژه پیمان به معنای نگاهداشتن اندازه و اعتدال و جوهره خرد جستجو کرد که «به عنوان تعادل میان افراط و تفریط» آمده است (زینر، ۱۳۸۹: ۴۷۸). عدول از پیمان نیز مساوی با افراط و تفریط و گناهی نابخشودنی است. این مسئله به‌طور گسترده در متون پهلوی بیان شده است؛ در یکی از اندرزهای پهلوی منسوب به بهزاد فرخ‌پروز، ضمن بیان مزایای خردمندی آمده است: میانه‌روی به خرد پیداتر... است (دلپذیر و همکاران، ۱۳۹۶). در دینکرد ششم نیز خرد با میانه‌گزینی ارتباط مستقیمی دارد و جنبه‌های گوناگون زندگی را در بر می‌گیرد. ایرانی‌شناس شهیر بریتانیایی می‌نویسد: «در دینکرد پیمان با خرد یکی است و بیشتر برای تعادل میان افراط و تفریط تلقی می‌شود؛ درحالی که افراط و تفریط دو جنبه از محسوب می‌شوند. خرد سلاح مینوی اهرمزد است در حالی که آز به معنی کژاندیشی و ارتداد (=بدعت) سلاح مینوی [غیرمادی] اهریمن است» (زینر، ۱۳۸۹: ۴۷۸). به بیان دیگر اندرزهای دینکرد ششم انسان را به زندگی نیک و خردمندانه‌ای راهنمایی می‌کنند که اصل آن میانه‌روی است (دلپذیر و همکاران، ۱۳۹۶).

با چنین پشتوانه فکری‌ای است که در شاهنامه میانه‌روی و رعایت اعتدال در جنبه‌های گوناگون زندگی، یکی از اصول اخلاقی و بنیاد خرد عملی و خردمندی قلمداد می‌گردد:

ستوده کسی کو میانه‌گزید تن خویش را آفرین گسترید

نکته جالب دیگر این است که عموماً این توصیه‌ها به اعتدال و میانه‌گزینی از زبان شاهان است و بیانی از عالی‌ترین وجوهات خرد‌نخبگان جامعه. چنان که برای نمونه، اورمزد در بستر مرگ به پسرش که جانشینی او خواهد بود وصیت می‌کند:

هر آن کس که باشد خداوند گاه میانجی خرد را کند بر دو راه

نه تیزی نه سستی به کار اندرون خرد باد جان تو را رهنمون
 از همین جهت است که به دلیل وجود مفهوم آشه که اشاره به یکپارچگی نظم هستی دارد، یکی از نتایج حکمرانی نیک ناظر بر تعادل حتی در ابعاد کیهان شناختی آن است. برای نمونه، مقایسه‌ای میان نتایج حکمرانی جمشید و ضحاک، که در قطعه‌ای از دینکرد نهم آمده است، این نکته را آشکار می‌سازد: «جمشید نیاز، تنگدستی، گرسنگی، تشنگی، پیری، مرگ، شیون، مویه، سرما و گرمای خارج از اعتدال و آمیزش دیو با مردم را از جهان بازداشته بود، اما تو بر جهان نیاز، تنگدستی، آز، گرسنگی و تشنگی، خشم دارنده نیزه خونین، خشکسالی نابود کننده چراگاه‌ها، ترس، خطر، پنهان کاری و پیری بدنفس را رها کردی، تو دیو را قابل ستایش کردی...» (کریستن سن، ۱۳۸۹: ۳۰۸).

می‌توان گفت که مفهوم میانه‌گزینی به عنوان معادلی برای اعتدال و فضیلت حد وسط نه تنها در نظام فکری فردوسی طرح شده است بلکه با یک انسجام نظری ریشه در یک نظام فکری مشخص دارد که غایت آن دستیابی انسان به ثبات و پایداری در زندگی است. حال به بررسی همین مفهوم و مضامین مطروحه در اندیشه استاد شهید مطهری خواهیم پرداخت تا در نهایت، در نتیجه‌گیری، اندیشه این دو متفکر را نسبت به این مفهوم همسنجی کنیم.

اعتدال در اندیشه شهید مطهری

اعتدال یکی از مهم‌ترین بحث‌های اخلاقی در دین مقدس اسلام است که مورد توجه بسیاری از فیلسوفان و اندیشمندان از جمله شهید مطهری بوده است. دین اسلام نه تنها در میدان عمل توصیه‌های ویژه‌ای به انسان درباره اجرا و عمل به اعتدال دارد بلکه بالاتر از آن، سعادت‌مند شدن جامعه و تشکیل مدینه فاضله را در گرو عمل به اعتدال و دوری از افراط و تفریط قابل تحقق می‌داند (احمدپور، ۱۳۹۹: ۶۵). استاد شهید مطهری در چنین سنت فکری‌ای مباحث خودش در باب اعتدال و میانه‌گزینی را طرح کرده است. از نظر شهید مطهری بنیاد اسلام بر اعتدال بنا شده است:

«یکی از خاصیت‌های بزرگ دین مقدس اسلام اعتدال و میانه روی است. خود قرآن کریم امت اسلام را به نام «امت وسط» نامیده است و این تعبیر، تعبیر بسیار عجیب و فوق العاده‌ای است. امت و قوم و جمعیتی که واقعاً و حقیقتاً دست پرورده قرآن کریم باشند، از افراط و تفریط، از کندروی و تندروی، از چپ روی و راست روی، از همه اینها برکنار آند. تربیت قرآن همیشه اعتدال و میانه روی را ایجاب می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۲).

«اعتدال» مفهومی متناظر با «میانگزینی» در نظام فکری اندیشه استاد مطهری است که ذیل مباحث عقل عملی و دستورات اخلاقی در مجموعه آثار ایشان طرح و بحث شده است. از نظر ایشان اعتدال حد وسط و مرز مطلوب تمام امور است. برای نمونه، در کتاب اسلام و مقتضیات زمان، استاد مطهری در این باره بحث مبسوطی را آورده‌اند. ایشان در جلد یکم این کتاب، در بخش افراط و تفریط‌ها، در ابتدا بنیادهای وحیانی این مفهوم عقلانی را طرح می‌کنند. طرح بحثی وحیانی برای اثبات مفهومی فلسفی خود استوار بر قاعده ملازمه عقل و شرع در اندیشه اسلامی و به ویژه شیعی است. این قاعده می‌گوید «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل»، یعنی هر آن چه مورد تایید عقل است مورد تایید شرع هم هست و بالعکس. از همین رو، استاد مطهری با استناد به آیه «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره، ۱۴۳) می‌فرماید که روح و جوهره راستین قرآن و اسلام اعتدال است (مطهری، ۱۳۶۲: ۶۹). شهید مطهری بنابراین مبنای قرآنی و وحیانی با بررسی مبانی فکری و تاریخی جریانهای افراطی و تفریطی در ادامه می‌نویسد: «در مسأله انطباق با مقتضیات زمان، دو جریان مخالف که هر دو غلط بوده است، در تاریخ اسلام همیشه وجود داشته است. یک جریان افراطی، یعنی دخل و تصرفهای بی جا در دستورهای دینی، به واسطه یک خیالات و یک ملاحظات کوچک که ما اسم آنها را جهالت گذاشتیم، جریان دیگر توقف و جمود بی جایی است که برخلاف منظور و روح اسلام است» (مطهری، ۱۳۶۲: ۶۹).

دقیقاً مانند فردوسی که میانگزینی را به تبعات عملی آن پیوند می‌زد و نشان می‌داد که با عمل به میانه روی می‌توان به ثبات و پایداری رسید، مطهری بحث انسان کامل را به عنوان یکی از نتایج دوری از افراط و تفریط می‌آورد. از منظر استاد مطهری کمال انسان در تعادل و توازن است. انسان کامل آن انسانی است که همه ارزشهای انسانی در او رشد کرده و هیچ کدام بی رشد نمانده و به علاوه همه این ارزشها، هماهنگ با یگدیگر رشد کنند و به حد اعلا برسند؛ آن گاه این انسان می‌شود انسان کامل. انسانی که قرآن از او تعبیر به امام می‌کند: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره، ۱۲۴) تو اکنون به حدی رسیده‌ای که می‌توانی الگو باشی، امام و پیشوا باشی و به تعبیر دیگر تو انسان کاملی، انسان‌های دیگر برای کامل شدن باید خود را با خود تطبیق دهند (مطهری، ۱۳۸۵: ۳۳). یعنی برای نیل به عالی‌ترین حد انسانی که انسان کامل است باید «تعادل و توازن» داشت که بدیهی است نقطه مقابل افراط و تفریط است.

همان گونه که اندیشه فردوسی را در تبارشناسی به اصلی ترین منابع فکری اش متصل کردیم، در اینجا نیز سزااست تا هم برای وحدت معرفت شناختی-روش شناختی و هم برای ایضاح بحث کانونی ترین عقبه فکری مطهری در این بحث را برجسته کنیم. با توجه به این که استاد مطهری علاقه ویژه‌ای به امام علی و نهج البلاغه داشتند، و حتی کتابی در این باب تدوین کرده‌اند، می‌توان گفت که یکی از اصلی ترین آبخورهای فکری ایشان در بحث اعتدال، کلام امام علی (ع) بوده است.

استاد مطهری بحث اعتدال و تعادل را که در اندیشه فردوسی بیشتر جنبه اخلاقی داشت و ناظر بر اولین زیر شاخه عقل عملی بود به عرصه تدبیر مدینه بسط می‌دهد و با اشاره به سیره و کلام امام علی می‌نویسد: «از نظر علی (ع) آن اصلی که می‌تواند تعادل اجتماع را حفظ کند و همه را راضی نگهدارد، به پیکر اجتماع، سلامت و به روح اجتماع آرامش بدهد عدالت است، ظلم و جور و تبعیض قادر نیست حتی روح خود ستمگر و روح آن کسی که به نفع او ستمگری می‌شود راضی و آرام نگهدارد تا چه رسد به ستمدیدگان و پایمال شدگان، عدالت بزرگراهی است عمومی که همه را می‌تواند در خود بگنجانند و بدون مشکلی عبور دهد، اما ظلم و جور کوره راهی است که حتی فرد ستمگر را به مقصد نمی‌رساند» (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۱۳). و این معنایی است که در کلام امیر به صراحت آمده است: «الْيَمِينُ وَالشَّمَالُ مَضَلَّةٌ وَالطَّرِيقُ الْوَسْطَى هِيَ الْجَادَةُ». راست و چپ گمراهی است، و راه میانه، جاده اصلی است» (نهج البلاغه/ خطبه ۱۶). جالب اینجاست که در شاخه دم عقل عملی (تدبیر منزل یا اقتصاد) نیز امام علی میانه روی را توصیه کرده اند: «ما عال من اقتصد/ هر کس میانه روی پیشه کند (صرفه جویی کند) نیازمند نگردد»، و همچنین در نامه حضرت به زیاد آمده است: «و دع الاسراف مقتصدا»؛ زیاده روی بگذار و میانه رو باش.

در اینجا نکته‌ای که پیش می‌آید محاسبه حد وسط است. همان که در نقل قول ارسطو هم آمده بود که اگر بخواهیم حد وسط برای نمونه یک تا ده را بگیریم، آیا همیشه پنج خواهد بود؟ ارسطو، همان گونه که پیش تر نقل شد، به صراحت گفته بود «بدین جهت استاد هر فن، از افراط و تفریط پرهیز می‌کند و حد وسط را می‌جوید و می‌گزیند» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۶۴)؛ یعنی باید متر و معیار و اهل فنی باشد که این حد وسط را نشان دهد. در اندیشه استاد مطهری و اندیشه علوی نیز اعتدال و میانه‌گزینی به معنای حد میانگین دو طرف نیست بلکه معیاری برای کنش وجود دارد. آیت الله خامنه‌ای که خود از نهج البلاغه پژوهان است و اثری سه جلدی در این زمینه دارد، این نکته را برجسته کرده است: «دشمنان انقلاب از روز

اول آمدند تعبیر ادبیات تندرو و میانه‌رو را مطرح کردند؛ فلانی تندرو است، فلان جریان تندرو است، فلان جریان میانه‌رو است. آن روز، از همه تندروتر هم از نظر آنها امام بزرگوار بود؛ امروز هم از همه تندروتر، به نظر آنها این بنده‌ی حقیر هستم. میانه‌رو حرف قشنگی است اما اسلام این جور حرف نمیزند؛ بفهمیم معارف اسلامی را. اسلام، طرف‌دار میانه و طرف‌دار «وسط» است: وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ أُمَّةً وَسَطًا. اما «وسط» در اسلام چیست؟ در مقابل تندرو است؟ نه، «وسط» در مقابل منحرف است: الْيَمِينُ وَالشِّمَالُ مُضَلَّةٌ وَالطَّرِيقُ الْوَسْطِيُّ هِيَ الْجَادَّةُ؛ این نهج‌البلاغه است. راه میانه یعنی راه مستقیم، راه جاده. اگر از این راه مستقیم منحرف شدید - چه به این طرف و چه به آن طرف - این غیر میانه است» (خامنه‌ای، بیانات مورخه ۹۴/۱۲/۵).

تمام این مفاهیم در متن اصلی این نظام اندیشی، یعنی قرآن و سپس نهج‌البلاغه ریشه دارد، و استاد مطهری این بحث را بر آنها استوار کرده است. برای نمونه‌ای دیگر، امام علی (ع) آنان که از راه اعتدال به سوی افراط و تفریط کشانده می‌شوند را جاهل می‌خواند و می‌فرماید: «لَا تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مُفْرَطًا أَوْ مُفْرَطًا؛ همیشه جاهل را نمی‌بینی جز اینکه یا زیاده‌روی می‌کند و یا کم می‌آورد.» (نهج‌البلاغه حکمت ۷۰). استاد مطهری در تفسیر قرآن برای تبیین مفهوم میانه روی و اعتدال در امور جنسی که یکی از غرایز اصلی انسانی است و اسلام برخلاف مسیحیت به سرکوب آن اعتقادی نداشته بلکه ارضای مشروع آن را در نهاد مقدس ازدواج بلاشکال می‌داند، با اشاره به همین حدیث رفتار غلط کلیسا در تاریخ اروپا را نقد می‌کند: «در اینجا خوب است گفته شود به حکم الجاهلِ إِلَّا مُفْرَطًا أَوْ مُفْرَطًا دنیای اروپا تا قبل از این دو سه قرن اخیر که قانون حاکم بر آن قانون کلیسا بود در یک حد افراطی در محدود کردن روابط جنسی کوشش می‌کرد و به اسلام در یک سلسله مسائل ایراد می‌گرفت. اساساً در قانون کلیسا، ارتباط جنسی مطلقاً ولو با زن شرعی یک کار پلید بود. از نظر آنها زن ذاتاً موجودی پلید بود و عمل مقاربت ولو با زن شرعی عمل کثیفی بود و لهذا افراد مقدس و پاک و منزله افرادی که شایستگی داشتند به مقامات عالی روحانی برسند کسانی بودند که در همه عمر زنی را لمس نکرده و با زنی نزدیکی نکرده بودند. پاپ از میان افرادی انتخاب می‌شد و اکنون هم چنین است که تمام عمر را مجرد بسر برده بودند، و اصلاً نفس مجرد مقدس بود. می‌گفتند افرادی استعداد دارند این عمل مقدس را انجام دهند که در تمام عمر با هیچ زنی تماس نداشته باشند. این افراد کم هستند. همینها هستند که بعداً کشیش و کاردینال می‌شوند و بعضی به حد پاپ می‌رسند. می‌گفتند: اما اکثر مردم که نمی‌توانند مجرد باشند.

اگر ما به اکثر مردم بگوییم مجرد زندگی کنند اینها مرتکب عمل زنا می‌شوند که پلیدتر است، و بیشتر عمل جنسی انجام می‌دهند. بنابراین از باب دفع افسد به فاسد ازدواج را اجازه می‌دادند. اسلام برعکس، تجرد و عزوبت را پلید می‌داند و گفته است زمین آدم عزب را لعنت می‌کند که بر آن بول کند و ازدواج را مقدس می‌شمارد» (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۸).

پس همان گونه که مشاهده کردیم، استاد مطهری با تکیه بر منابع فکری و حیاتی‌اش، از جمله قرآن و نهج البلاغه، مفهوم میانه‌گزینی را با کلیدواژه‌های اعتدال و میانه روی طرح کرده است و در این راه فراتر از اندیشه فردوسی توانسته آن را در حوزه‌های مختلف حیات فردی و جمعی انسان طرح و دنبال کند.

همسنجی میانه‌گزینی فردوسی و اعتدال مطهری

مشاهده کردیم که هر دو گفتمان ایران‌شهری (با موردپژوهی اندیشه فردوسی) و انقلاب اسلامی (با مورد پژوهشی تفکر شهید مطهری) التفاتی جدی به سعادت انسانی داشته‌اند و در این راستا، فضیلت میانه‌گزینی و یا اعتدال را به عنوان یکی از اصلی‌ترین فضایل عقل عملی مورد توجه قرار داده‌اند. عموماً این گونه تصور می‌شود که متفکر متقدم (در اینجا فردوسی) الزاماً باید بر متفکر متاخر (در اینجا شهید مطهری) تاثیر گذاشته باشد فلذا در تفسیر دومی باید وجوهای تاثیرپذیری را برجسته کرد. اما به تعبیر کوئنتین اسکینر، این «تبارنامه» سازی‌ها (اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۳۸)، گاهی مطلقاً هیچ اعتباری ندارد و قابل اثبات نیست. بلکه التفات به این موضوع را می‌توان از جنس «پرسشهای بی‌زمان» و «مسائل دیرپا» (بوشه، ۱۳۹۵: ۳۷) دانست که در ذیل عقل عام بشری برای هر متفکری طرح می‌شود چرا که نیاز ذاتی و برناگذشتنی هر جامعه‌ای است. از همین رو، فردوسی بایستی به این موضوع می‌پرداخته و لاجرم هزاره‌ای پس از او شهید مطهری نیز به همین. اما نوع صورتبندی مفهومی این فضیلت در اندیشه این دو بزرگ، کاملاً همجنس نیست و وجوه تشابه و تفاوتی قابل اعتنا دارد. از منظر وجه تشابه، هر دو یک مفهوم اصلی در خرد عملی را برگزیده‌اند و آن را در چارچوبهای نظام عقلی و استدلالی عام بشری تعریف و تحلیل و تجویز کرده‌اند. از این منظر می‌توان گفت که هسته مشترکی دارند که بخش زیادی از مفهوم را در دستگاه فکری هر دو همپوشانی می‌کند و هیچ تعارضی در کار نیست. اما یکی از عمده‌ترین وجوه اختلاف، تبارهای فکری دو متفکر است. در حالی که فردوسی بحث خود را ناظر بر خدای‌نامه‌های ساسانی و حکمت‌نامه‌های ایران قدیم پیش می‌برد، چیزی که در مقدمه شاهنامه بر آن تصریح شده است، منابع فکری شهید مطهری که دائماً به آنها رجوع می‌کند، متون دینی و وحیانی اسلامی

است. تا بدین جا نیز باز اختلاف چندان و قابل توجهی مشاهده نمی‌شود چرا که هر دو منابع – حکمت‌نامه‌های ایرانی و متون اسلامی – در نهایت (در این موضوع) نظام استدلالی خود را ذیل چتر عام عقل بشری و سازهٔ احتجاجی آن بنا کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد که بحث فردوسی بیشتر معطوف به خرد سیاسی و تدبیر شهر و مُلک باشد و بحث استاد مطهری بیشتر ناظر بر فضیلت فردی و اخلاق در حوزهٔ خصوصی. اگر دقت کنیم فردوسی در بیشتر موارد میانه‌گزینی را یا در صحنه‌هایی از خطبه‌های شاهی قرار داده است و یا در لحظات احتضار شاه پیشین و دقایقی قبل از بر تخت نشینی شاه پسین. در این موارد، میانه‌گزینی به عنوان تدبیری از ادارهٔ کشور طرح شده و خصلتی کاملاً سیاسی/مدنی دارد. شاه باید میانه‌گزین باشد و از افراطها و تفریطها در همهٔ موارد پرهیز کند، چرا که چنین خصلتی سمی است مهلک در سیرهٔ ملوک. اما شهید مطهری بعد از ترسیم بنیادهای فکری خودش و تبیین آنها با متون دینی و وحیانی، با نیم‌نگاهی به مباحث انسان کامل و اخلاق حوزهٔ خصوصی و نوعی نگاه عرفانی بحث را پیش می‌برد، لذا می‌توان گفت صبغهٔ اخلاق فردی و فضایل حوزهٔ خصوصی در بحث شهید مطهری پررنگ‌تر است. با این حال، و با توجه به بنیادهای استدلالی و عقلی مشترک هر دو متفکر در باب این بحث، تعارضی دیده نمی‌شود بلکه توافقی تقریباً جامع بین دو متفکر در موضوع میانه‌گزینی و اعتدال وجود دارد.

نتیجه‌گیری

میانه‌گزینی در طول تاریخ در اندیشهٔ اندیشمندان کهن و نو از جایگاه والایی برخوردار بوده است. در این مقاله تلاش بر آن بوده است که به وجوه اشتراک دو تن از اندیشه‌وران ایران زمین یعنی فردوسی و مطهری پرداخته شود و اینکه اعتدال از دیدگاه این دو، یکی از راه‌های وصول به جامعهٔ امن، آرام و مرفه است. لذا از همین رو با تبارشناسی مفهوم اعتدال به عنوان حد وسط اخلاقی در اندیشهٔ حکمای یونان و متفکران تمدن اسلامی نشان داده شد که فضیلت همیشه یک حالت میانه در دو حد افراط و تفریط است. متن پژوهی نشان داد که این مفهوم با عبارت «میانه‌گزینی» در اندیشهٔ فردوسی طرح شده و در یک نظام فکری منسجم که مبانی متافیزیکی دارد، ارائه شده است. از نظر فردوسی انسان راستین باید دارای خرد باشد که این خرد در ابتدا به وجود خداوند آفرینشگر شناخت پیدا می‌کند و به هستی او اقرار دارد (عقل نظری)؛ سپس در حیات روزمره بایستی برخی از فضایل اخلاقی را رعایت و از برخی دیگر (به عنوان رذایل) پرهیز کند. نتایج این اقدام مبتنی بر خرد عملی ثبات و پایداری و بقا و استواری زندگی است.

استاد مطهری نیز همین معنا را در قالب و کسوت واژگانی دیگر ولی با وحدت مضمون طرح می‌کند. از نظر ایشان مبانی دینی و وحیانی اسلام ناظر بر حد وسط و پرهیز از افراط و تفریط است. در غلتیدن در دو حد افراطی و تفریطی گونه‌ای از همان جهالتی است که اسلام با آن ستیزیده است (ایزوتسو، ۱۳۸۸). لذا اسلام اساساً در روح و جوهره‌اش چیزی جز میانه روی نیست و این این میانه روی و اعتدال همان راهی است که در نهایت سعادت و نیکبختی آدمی را در همه ابعاد فراهم می‌کند. استاد مطهری با طرح این بحث و تبارشناسی‌اش، نشان می‌دهد که در همه ابعاد عقل عملی (اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدن) راه درست میانه‌گزینی است. و با عمل به میانه‌گزینی است که سعادت و کمال انسان در هر سه حوزه حیات بشری (فرد، خانواده، مدینه) حاصل می‌گردد.

حال در مقام جمع بندی می‌توان گفت که شباهت و نزدیکی اندیشه فردوسی و استاد مطهری در یک مفهوم پایه بر اهل تحقیق همان نکته‌ای را می‌گشاید که پیش تر ذکرش گذشت: «تبار عقلانی مشترک» چرا که اندیشه خردگرای فردوسی که ریشه در حکمای باستان دارد و اندیشه دیانت‌عقلانی شهید مطهری که ریشه در وحی دارد، هر دو ناظر بر اندیشه و رفتاری هستند که جهانشمول است. پس می‌توان گفت که مفاهیم عقلانی در تمام دستگاه‌های فکری آن گاه که مبتنی بر ذات و عقل سلیم بشری باشند، یکسان اند، حال چه به زبان خرد ناسوتی باشد یا کلام لاهوتی، فرقی نخواهد داشت. از سویی دیگر، این دست تحقیقات و پژوهش‌ها می‌توانند یک وجه کاربردی بسیار حیاتی و کارآمد برای فضای سیاسی و اجتماعی ما داشته باشند که همانا تنش زدایی از گفتمان‌هایی است که در نهایت بنیادهای تمدنی ما را شکل داده‌اند. ایران و اسلام دو کلان روایتی هستند که در امتزاج با یکدیگر ایران اسلامی را بر ساخته‌اند. تلاش برای ترسیم تضاد بین این دو ماحصلی ندارد جز افزایش تنش‌های فکری و اجتماعی ما که یکی از جدی‌ترین تهدیدات علیه انقلاب اسلامی است که گاه توسط ناآگاهان و گاه به واسطه مغرضان طرح و دنبال می‌شود. در مقابل می‌توان با طرح پرسشهایی از این دست که آیا واقعاً میان بنیادهای فکری این دو گفتمان ایرانی و اسلامی تضادی وجود دارد یا نه؛ و در ادامه با طرح پرسشهای موردی مانند موضوع همین تحقیق، مولفه‌های فکری نزد متفکران ایران‌گرا و اسلام‌گرا را زیر ذره بین تحقیق قرار داد و تلاشهای مغرضان و ناآگاهان که خواهان بر ساختن تنش‌های مصنوعی‌اند خنثی کرد و با تبیینها و تفسیرهای دقیق نشان داد که گاهی اساساً تضاد و تناقضی وجود ندارد.

منابع و مآخذ:

- ابن سینا، عبدالله (۱۳۸۳)، **طبیعیات دانشنامه علائی**، تصحیح مشکوه، همدان، انتشارات دانشگاه همدان
- ارسطو (۱۳۸۹)، **مناظیر یک**، ترجمه لطفی، تهران، انتشارات طرح نو
- ارسطو (۱۳۸۵)، **اخلاق نیکوماخوس**، ترجمه لطفی، تهران، انتشارات طرح نو
- احمدپور، علی (۱۳۹۹)، **بررسی اعتدال؛ آثار و موانع آن از دیدگاه شهید مطهری**، **فصلنامه علمی - ترویجی اخلاق**، ۱۶(۳۷)، ص ۶۵-۸۸
- امینی، علی اکبر (۱۳۸۵)، **میانی و ساختارهای سیاسی در ایران باستان**، **دانشنامه حقوق و سیاست**، شماره ۵.
- بغدادی، عبدالقادر (۱۳۸۲)، **لغت شاهنامه**، تصحیح زالمان با ترجمه سبحانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، **کاوشهای عقل عملی**، تهران، انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵)، **ولایت فقیه: ولایت، فقاوت و عدالت**، قم، انتشارات اسرا
- دلپذیر، زهرا، بهنام فر، محمد، راشد محصل، محمد رضا (۱۳۹۶). **بررسی تطبیقی مفهوم خرد در اندرزه‌های دینکرد ششم و شاهنامه فردوسی**. **متن‌شناسی ادب فارسی**، شماره ۴(۴)، صفحات ۵۳-۶۷
- دشتی، محمد (۱۳۸۸)، **معارف نهج البلاغه در شعر شاعران**، نشر موسسه تحقیقاتی امیرالمومنین.
- ریاحی، محمد امین (۱۳۷۵)، **فردوسی**، تهران، انتشارات طرح نو
- زینر، آر. سی (۱۳۸۹)، **طلوع و غروب زردشتی‌گری**، ترجمه قادری، تهران، نشر فکر روز
- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۹)، **فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا**، تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، **مجموعه مصنفات (جلد سوم)**، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، **فرهنگ فلسفی**، ترجمه صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات حکمت
- عامری، ابوالحسن (۱۳۷۵)، **رسائل ابوالحسن عامری**، تصحیح سبحان خلیفات، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، **شاهنامه**، تصحیح ژول مول، تهران، انتشارات علمی
- کریستن سن، آرتور (۱۳۸۹)، **نخستین انسان و نخستین شهریار**، ترجمه تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، نشر چشمه
- گمپرتس، تئودور (۱۳۸۵)، **متفکران یونانی (جلد ۳)**، ترجمه لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، **اسلام و مقتضیات زمان**، تهران، انتشارات صدرا
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، **مجموعه آثار**، تهران، انتشارات صدرا
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، **سیری در نهج البلاغه**، تهران، انتشارات صدرا
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، **انسان کامل**، تهران، انتشارات صدرا
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، **آشنایی با قرآن**، جلد ۴، تهران، انتشارات صدرا
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، **مجموعه آثار و مقالات**، تهران، انتشارات صدرا
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۰)، **مفاتیح الاعجاز**، تصحیح برزگر و کرباسی، تهران، انتشارات زوآر
- میدی، ابوالفضل رشید الدین (۱۳۷۱)، **تصحیح علی اصغر حکمت**، تهران، انتشارات امیر کبیر