

مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز
دوره بیست و دوم، شماره اول، بهار ۱۳۸۴ (پیاپی ۴۲)
(ویژه‌نامه زبان و ادبیات فارسی)

نگاهی به ساختار اجتماعی اندیشه مولوی در مثنوی

دکتر غلامرضا رحمدل*

دانشگاه گیلان

چکیده

در این مقاله پس از ارائه تعاریف مفهومی و مقایسه‌ای ابعاد مختلف اندیشه، حوزه‌های متنوع اندیشه اجتماعی مولوی در سه مورد محور کلی طبقه‌بندی و تحلیل شواهد و قرائن هر یک از آن‌ها، از دفترهای شش‌گانه مثنوی ذکر شده است، طرح اجمالی مقاله حاضر به شرح زیر است:

۱. اندیشه اجتماعی در عرصه شناخت

۱.۱. تحلیل و مدارا

۱.۲. نیرنگ‌شناسی

۱.۳. بینش روان‌شناختی

۱.۴. کاربردشناسی

۲. اندیشه اجتماعی در عرصه نقد اجتماعی

۲.۱. نکوهش زراندوزان و چاپلوسان

۲.۲. نقد ریاست و حکومت

۲.۳. نقد مشورت با ناهلان

۳. تحلیل رفتارهای اجتماعی

۳.۱. تحلیل و تعلیل کنش‌ها و گرایش‌ها

۳.۲. آسیب‌شناسی قضاوت

۳.۳. تحلیل تمثیلی گزافه‌گویی

۳.۴. خرافه‌ستیزی (تحلیل و تأویل منطقی عملکرد انسان و انتساب صلاح و فساد انسان به خود وی و مردود دانستن انتساب فرافکنانه عملکرد انسان به بخت و اقبال و گردش روزگار).

۳.۵. تحلیل عواقب و عقبات ظلم

۳.۶. تحلیل ضرورت تقیه

۳.۷. تحلیل رفتارهای غریزی انسان

۳.۸. تحلیل تکفیر

۳.۹. تحلیل ناسپاسی مردم

واژه‌های کلیدی: ۱. اندیشه ۲. اخلاق ۳. اصلاح ۴. فلسفه ۵. تحلیل.

۱. مقدمه

مراد از اندیشه (نظر، نظریه)، اندیشیدن بر اساس اندازه و مقیاس است (فرهنگ معین) و محصول طبیعی و فرایند شده آن، فرضیه‌هایی است که متغیرها یا علت‌ها و معلول‌های آن، عینی، غیرانتزاعی، کمی و قیاسی باشند نه

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی

سماعی. هر چه درجه عینیت و غیر انتزاعی بودن عناصر فرضیه، ملموس تر باشد، آن فرضیه واقعی تر و مقبول تر است. به عبارت دیگر اندیشمند (محقق) امر تحقیق و تفکر علمی را، با ساختن فرضیه‌ها شروع می‌کند و در روند تحقیق می‌کوشد که به کشف روابط معنی‌دار بین ارکان فرضیه یعنی متغیرها (Variables) توفیق یابد. اگر به کشف این روابط نائل شد، آن گاه فرضیه به مرتبه نظریه ارتقاء می‌یابد و می‌تواند، خود، مأخذ پژوهش‌های دیگر شود. بنابراین می‌توان گفت که تولید اندیشه اجتماعی، ساختار استقراری دارد و آنگاه که مأخذ اندیشه‌سازی‌های بعدی پژوهندگان قرار می‌گیرد، وارد قلمرو قیاس می‌شود.

امام فخر رازی گوید: نظرها ترتیب امور تصدیقی است برای نیل به تصدیقات (سجادی: ۱۳۶۳).

بنابراین، عناصر تشکیل دهنده اندیشه (نظریه)، امور تصدیقی (احکام مبتنی بر تصورات) است: نه امور بدیهی یعنی معارف بی‌نیاز از تأمل و فکر و استدلال. اندیشه (نظریه) اجتماعی، قلمرو شمول متنوعی دارد و در همه حوزه‌های دانش بشری، اعم از علوم انسانی و تجربی قابل کاربرد است، از جمله: اندیشه سیاسی، اندیشه ادبی، اندیشه فلسفی، اندیشه دینی و... اندیشه در نگرشی دیگر، حاصل گره خوردگی و در هم تنیدگی تجربه و تفکر است. قرآن کریم صاحبان اندیشه ناب را صاحبان خرد لقب می‌نهد و در کنار راسخون فی‌العلم که شایستگی تأویل متشابهات قرآن را دارند قرار می‌دهد (سوره آل عمران، آیه ۷). از دیدگاه قرآن کریم، همچنین صاحبان خرد ناب کسانی هستند که در آفرینش آسمان و زمین و از پی هم آمدن شب و روز، نشانه‌های خدا را می‌بینند و از طریق تمعق و تأمل در ساختار اجزاء آفرینش، به کشف روابط معنادار بین آفریده و آفریننده نائل می‌آیند (سوره آل عمران، آیه ۱۹).

اندیشه در سیره معصومین نیز از جایگاه ارجمندی برخوردار است تا جایی که فضیلت یک ساعت تفکر کردن، از هفتاد سال عبادت کردن، بیشتر ارزیابی می‌شود. در فلسفه غرب، گر چه جمله معروف من می‌اندیشم پس هستم، به نام دکارت ثبت شده است، اما اگر نیک بنگریم، اساس این کلمه قصار را در مثنوی مولوی می‌یابیم، زیرا پیش از دکارت، این مولوی بود که موجودیت و هستن انسان را قائم به اندیشه می‌داند و می‌گوید:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

اندیشه اجتماعی در فلسفه افلاطون، مبتنی بر اعتدال است و از آن به فضیلت تعبیر می‌شود. برای نمونه، تهور و جبن نمودهایی از زیاده‌روی و کندروی می‌باشند و اندازه میانه این دو، که شجاعت است، فضیلت محسوب می‌شود. اندیشه اجتماعی در فلسفه اخلاق ارسطو بر پایه اعتدال هریک از قوای سه گانه شهویه و غضبیه و عاقله است. در فلسفه اخلاق رواقیان، اندیشه اجتماعی از ارجاع امور به تقدیر و سازگاری با وضع موجود نشأت می‌گیرد (کلیات فلسفه، ۲۹، ۱۵، ۱۰: ۱۳۶۹).

موضوع اندیشه اجتماعی، ساختار روابط کنش‌های اجتماعی و نمادها و نمایه‌های آن (گروه‌های اجتماعی، نهادهای اجتماعی، قشرهای اجتماعی، سازمان‌های اجتماعی، فرهنگ‌ها و خرده فرهنگ‌ها و...) می‌باشد. خاستگاه اندیشه اجتماعی (برداشت) نظریه‌پرداز و زمینه تولید آن «واقعیات موجود» در «حیات اجتماعی» و عناصر مشکله آن: یعنی «نظم، منطقی، توصیف و تبیین» است که این عناصر، کلیت نظریه را به صورت ساختار و پیوستاری قابل قبول در می‌آورند، در نتیجه گفته‌اند: نظریه برداشتی است منظم، منطقی، توصیفی و تبیین کننده که با واقعیات اجتماعی پیوسته است و به بیان چرایی و چگونگی حیات جمعی می‌پردازد (ارمکی، ۱۶: ۱۳۷۶). در تعریفی دیگر گفته‌اند: نظریه، هم نگرشی جامع قضایای متعدد، در قالب یک مجموعه به هم پیوسته و منطقی است و به کمک آن می‌توان، برخی از پدیده‌ها را تبیین کرد (توسلی، ۲۵: بی تا).

نظریه اجتماعی محصول فرایند تفکر اجتماعی است و تفکر اجتماعی، در طول حیات انسان، به صورت‌های گوناگون وجود داشته و در هر دوره‌ای به نامی خوانده شده و به رنگی در آمده است... و در هر حال، علمای این علم به دنبال شناخت حیات اجتماعی بشر بوده‌اند (ارمکی، ۲۰: ۱۳۷۶).

بین اندیشه اجتماعی و اخلاق اجتماعی، علی‌رغم مشابهت‌های دوجانبه، وجوه افتراق برجسته‌ای وجود دارد. خاستگاه اخلاق، عرف و فرهنگ و موارث ملی و دینی است که نسل به نسل و سینه به سینه، در خودآگاه جامعه، نهادینه می‌شود. اما اندیشه، زاده فکر و کنش‌های حسی و تجربی و ثمره سلوک معرفت‌شناختی و محصول خرد ورزی دانایان و فرهیختگان است. خاستگاه اخلاق، ارزش‌ها و آرمان‌ها است و آبش‌خور اندیشه اجتماعی واقعیات موجود. آرمان‌ها و ارزش‌های اخلاقی، از جنس ذهنیات و موهومات نیستند؛ بلکه از متن حیات طیبه بشر نشأت می‌گیرند و در زمره واقعیات متعالی‌اند که در روند گسست بین فرهنگ سنتی و فرهنگ صنعتی - با دریغ بسیار - حضورشان در جوامع بشری کمرنگ‌تر می‌شود.

اندیشه اجتماعی، به نظرها و نظریه‌هایی اطلاق می‌شود که از فکر دانایان نشأت می‌گیرد، نه از عرف عام و اندیشه‌پرداز، مخاطبان را در برقراری روابط انسانی و مناسبات و ارتباطات اجتماعی، به رعایت دستاوردهای اندیشه اجتماعی توصیه می‌کند.

گاهی نظریه‌های برخاسته از اندیشه اجتماعی، با باورداشت‌های اخلاقی متعارض می‌شوند برای نمونه نظریه اجتماعی پراگماتیسم (Pragmatism) که اصالت هر عملی را در سودمندی آن می‌داند، با اخلاق اجتماعی کانت که از وجدان عمومی جامعه نشأت گرفته و نیت پاک و حس تکلیف را معیار ارزیابی اعمال می‌داند، مغایرت دارد. ره‌آورد انسان‌شناختی تفکر مولانا را، به اعتباری می‌توان، از دو خاستگاه منبعث دانست:

۱. بایدها و نبایدهایی که از خاستگاه عرف اجتماعی و فرهنگ عمومی نشأت می‌گیرد و از آن به اخلاق تعبیر می‌شود.

۲. بایدها و نبایدهایی که از فکر و تجربه و روانشناسی اجتماعی مولانا سرچشمه می‌گیرد و از آن به اندیشه اجتماعی تعبیر می‌شود.

اندیشه اجتماعی مولوی، آنگاه که معطوف به انسان «بما هو انسان» می‌شود، کمال‌گرا و ستایش‌گر است. او انسان را مانند قرآن و عصای موسی و نفس عیسی، مجموعه‌ای از حقایق متعالی و رمز اندر رمز می‌داند: مرغ باغ ملکوتش می‌خواند که چند روزی در کنده و زنجیر تن گرفتار آمده است؛ اما آنگاه که انسان را در موجودیت اجتماعی‌اش مورد ارزیابی قرار می‌دهد، او را موجود مسخ شده‌ای می‌یابد که از فطرت و جبلت قدسی و عرشی خود خارج شده و به صورت دیو و دد و گرگ آدمخوار، در آمده و جواب خوبی را با بدی می‌دهد.

۲. نگاهی به اندیشه (نظریه) اجتماعی در مثنوی معنوی

اندیشه اجتماعی مولانا را، به اعتباری می‌توان، به دو بخش تقسیم کرد. نخست آن بخش از دیدگاه‌ها و نگرش‌هایی که جهت‌گیری آرمان‌گرایانه دارد و انسان آرمانی و مدینه فاضله (آرمان‌شهر) را ترسیم می‌کند؛ یعنی مدینه و جامعه‌ای که مولانا برای مصور ساختن آن‌ها از تعبیرات نمادینی همچون دریا، بالا، مطلع شمس، نیستان، باغ ملکوت و... کمک می‌گیرد. این آرمان‌شهر، جامعه‌ای ورای وضع موجود و حتی دارای طبیعتی است، ورای طبیعت موجود. جامعه مدنی مولانا جامعه‌ای است، اثری که با گرتنه برداری از دنیای مثالی و با تکیه بر آیه کریمه «ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (حجر: ۲۱)، باز پروری و باز آفرینی شده است.

در مدینه آرمانی مولانا، مواد و مصالح و عناصر طبیعت و جامعه، نه بر اساس واقعیات موجود، بلکه آنگونه که مولانا می‌خواسته است با هم ترکیب شده و آرمان‌شهر مولانا را تشکیل داده است. انسان آرمانی مولانا نیز انسانی است آراسته به همه فصیلت‌ها و منزله از همه رذیلت‌ها. مولانا در نگاه آرمان‌گرایانه، آنچه که می‌بیند، دیو و دد و همراهان سست عنصر است و آنچه که می‌خواهد، شیرخدا و رستم دستان. او این حقیقت تلخ را باور کرده است که انسان مورد جستجو و مورد آرزویش، یافت می‌نشود، زیرا دیگران نیز در طلبش روزان و شبان را در نور دیده و سرانجام دست از

جستجو کشیده و جز غبار راه، دست آوردی نداشته‌اند، اما مولانا با این همه دست از طلب نمی‌دارد و چراغ داستان انسان پژوه وی، خاموش نمی‌گردد و به منکران انسان اثیری و مبلغان شکست جستجو پاسخ می‌دهد؛ پس: آنچه یافت می‌نشود آنم آرزوست.

انسان آرمانی مولانا با جارویی جادوانه و حیرت برانگیز، به امر دوست، دریا را غبار می‌روید، سجده بی‌ساجد اقامه می‌کند، گردن به شمشیر دوست می‌سپارد تا از هر رگ بریده‌اش صد هزار چراغ برآید.

حلقه‌های اتصال جامعه‌ای که مولانا از آن سخن می‌گوید، چه جامعه آرمانی و چه جامعه واقع‌گرا، عشق و «حکمت» است. عشقی که از دل می‌جوشد و مرده را زنده، گریه را خنده و هشیار عافیت جوی را سرمست شوریده و مجنون زنجیر گسلنده می‌کند و حکمتی که از سر می‌جوشد و ریشه در اندیشه دارد و ودیعه الهی است که هر کس باید به قدر سعه وجودی خود آن را بچشد که؛ من لم یذق لم یدر. مولانا ضرورت حیات حکمت را در مقدمه منشور دفتر دوم مثنوی به شیواترین اسلوب تبیین کرده است. جامعه تهی از حکمت، به جنازه‌ای می‌ماند که اجزاء و عناصر تشکیل دهنده آن، قادر به ایجاد ارتباط با طبیعت نیست و بر او، نمرده باید نماز جنازه گزارد؛ زیرا که زندگی، عبارت از برقراری ارتباط با طبیعت است و مرگ عبارت از قطع ارتباط با طبیعت. حکمت مانند آب در خاک است برای تهیه کلوخ و به منزله افسار است بر بینی شتر. مقدار تمتع هر انسان از موهبت حکمت به وسعت مشرب و مرتبت ظرفیت او بستگی دارد. آنان که در مرتبه ارضی و سماوی (مرتبه مادی) فرو مانده‌اند در تمتع از حکمت، ظرفیتی محدود دارند زیرا آسمان و زمین (عالم ناسوت) با همه وسعت و بی‌کرائگی، میزان پذیر است؛ و السماء رفعها و وضع المیزان؛ اما آنان که به مرتبه (نوراللهی) رسیده‌اند، مستعد استغراق در حکمت بی‌حساب و مشمول آیه یرزق من یشاء بغیر حساب هستند.^۲ فر و شکوه و فریبهی دل، قائم به چریدن در مرغزار حکمت است:

کار خود کن روزی حکمت بچر
تا شود فریسه دل بسا کر و فر
حکمت قرینه «حیات» است؛ پس جان را خاطر خواه خود کره است؛ همچنان که باغ و راغ نقوش «نایب‌دار» هستی‌اند پس «تن» را به دنبال خود می‌کشاند:

میل جان در حکمت است و در علوم
میل تن در باغ و راغ است و کروم
با این همه، حکمت، در هر بیغوله‌ای علم استقرار برنمی‌افزاید، بلکه جایگاه شایسته خود را طلب می‌کند. قند حکمت را با ذائقه زاغ و زغن مجالستی نیست؛ همچنان که باغ و راغ را با ذائقه کرم سرگین:

قند حکمت از کجا زاع از کجا
کرم سرگین از کجا باغ از کجا
چاک نادانی رفو نپذیرد و خاک نادانی تخم حکمت را بر نتابد و به بار نمی‌نشاند:

چاک حمق و جهل نپذیرد رفو
تخم حکمت کم دهش ای پند گو

بخش دیگر اندیشه اجتماعی مولانا، مأخوذ از روابط اجتماعی موجود (وضع موجود) است که می‌توان از آن به رئالیسم اجتماعی تعبیر کرد. رستگاه این بخش از اندیشه اجتماعی مولانا، بایدها و نبایدهای واقع‌گرایانه جامعه است و مولانا آن‌ها را در قالب نظریه‌های اجتماعی، برای اصلاح ساختار اجتماعی موجود و هنجارمند کردن و ضابطه‌مند ساختن روابط انسانی بیان داشته است. در این مقاله، به نمونه‌هایی از این گونه دیدگاه‌های مولانا، بر اساس روش طبقه‌بندی مفهومی، اشاره می‌شود.

۲.۱. تحمل و مدارا

یکی از مبانی روش شناسی عرفان اجتماعی مولانا، مقوله اجتماعی تحمل و مداراست. تحمل و مدارا جزئی از فرهنگ روابط انسانی است و نقش کارساز، در ثبات و آرامش جامعه دارد. بنا به نص صریح قرآن مجید، یکی از رموز موفقیت پیامبر اسلام، در توسعه و تعمیق و نهادینه کردن تفکر اسلامی، خویشنداری و مدارا و اجتناب از خشونت و ترش‌رویی، در ابلاغ و تبلیغ رسالت الهی بوده است، چنان‌که می‌فرماید: لو کنت فظاً غلیظاً القلب لا نفصوا من حولک.^۳

ای محمد! اگر تو سختگیر و نامهربان بودی، مسلماً مردم از دور تو پراکنده می‌شدند. البته آنچه که از آن به مدارا و سماحت اسلامی تعبیر می‌شود، جزء مباحث روش شناختی دینی است و کاربرد و جواز آن، در شیوه تحقق اصول است نه در خود اصول. مولانا نیز خویشتن‌داری و مدارا را، در شیوه بیان و نحوه عملی ساختن اصول و بنیان‌های دینی موجه می‌شمارد، نه در ذات اصول، چنان‌که گوید:

نرم گو اما مگو غیر صواب و سوسه مفروش در عین الخطاب
صواب گفتن جزء اصول است و تسامح و نرمش، در اقامه گفتار صائب، روش تحقق اصول.

اولین تجربه رسالت موسی (ع)، به امر خداوند، حضور در کاخ فرعون و گفت و گو با آن جبار بود. گفت و گوی موسی با فرعون، دو مشخصه دارد؛ یکی اعلام وحدانیت و ربوبیت خداوند و فراخواندن فرعون برای گردن نهادن حاکمیت رب السموات و الارض که در واقع، اساس دستور کار موسی بود و دیگری، شیوه ابلاغ وحدانیت خداوند و روش گفت‌وگو با فرعون و درباریان که در واقع مربوط به سبک مدیریت اجرای فرمان خدا بود و حوزه روش شناختی اجرای احکام را شامل می‌شده است.

تأکید بر وحدانیت خداوند و آری گفتن به رب یگانه و نه گفتن به رب الارباب (فرعون) جزء اصول رسالت موسی بود و موسی اجازه هیچگونه نرمش، در بست و گشاد آن را نداشت و از این حیث، با صلابت و انعطاف ناپذیر بود. اما نحوه اجرای حکم، یعنی شیوه ابلاغ رسالت و سبک گفت و گو با فرعون (روش کار موسی) مبتنی بر بردباری و سماحت و گفتار نرم بود و لازمه آن سعه صدر، خرد ورزی و فصاحت در شیوه اقامه سخن (فقاہت قول) و معاضدت و زبیری سخن سنج و مشاوری زبان‌آور و فرزانه بوده است. ابن مشاور، همان هارون برادر موسی بود که موسی می‌گفت: اخی هارون هو افصح منی لساناً. حال ببینیم که مولانا این لطیفه مدیریتی (مدیریت اجرای احکام الهی) را چگونه به تصویر کشانده است:

موسی‌ا رو پیش فرعون ز من نرم بایند گفت قولاً لیناً
آب اگر در روغن جوشان کنی دیکدان و دیگ را ویسران کنی
نرم گو اما مگو غیر صواب و سوسه مفروش در عین الخطاب

(مثنوی، ۱۷-۳۸۱۵: ۱۳۶۹)

از دیگر جلوه‌های مدارا، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. ۲. مدارا معیار خوشخویی: یکی از مظاهر مدارا که خود از مصادیق ادب به شمار می‌آید، تحمل گستاخی بی‌ادبان است.

تحمل گستاخی و تعنت بی‌ادبان، جلوه‌هایی از خوی خوش است. همچنان‌که شکایت از ناسازگاری و ناسپاسی بدخویان خود از مصادیق بدخویی است. زیرا چون نیک بنگرید بدخویی هم از اطوار بدخویی است:

ای مسلمان خود ادب اندر طلب نیست الاحمل از هر بی ادب
هر که را بینسی شکایت می‌کند که فلان کس راست طبع و خوی بد
این شکایت گر بدان که بد خو است که مرآن بد خوی را او بدگو است
زان که خوش خو آن بود کو در خمول باشد از بدخوی و بد طبعان حمل

(مثنوی، ۵-۷۷۲)

۱. ۲. صبر و مدارا در مقابل گستاخی ناهلان: خویشتنداری در مقابل دشنام جاهل، با مدد از «عقل دوراندیش» نه (عقل سطحی‌نگر)، جلوه‌های دیگری از مصادیق مدارا است. صبر در مقابل ناهلان، صیقل دهنده جان‌ها و شفاف‌کننده دل‌های شایستگان و وارستگان است. صبر ابراهیم در مقابل آتش کینه‌توزی‌های نمرود، او را

مانند آینه شفاف نمود؛ همچنان که صبر در مقابل کفرورزی‌های طاقت‌سوز نوحیان، آینه جان نوح را صیقل داد. پس:

با سیاست‌های جاهل صبر کن	خوش مدارا کن به عقل من لدن
صبر با ناهل، اهلان را جلاست	صبر صافی می‌کند هر جاد لیست
آتشش نم‌رود ابراهیم را	صفوت آینه آمد در جلا
جور کفر نوحیان و صبر نوح	نوح را شد صیقل مرآت روح

(همان، ۵۰-۴۷-۲۰)

۲.۲. نیرنگ شناسی

شناخت ماهیت نیرنگ و شیوه‌های رنگارنگ و اغواگرانه نیرنگ بازان و نیرنگ سازان، بخشی از دغدغه‌های انسان اندیشی و انسان‌گرایی مولانا را تشکیل می‌دهد. دیدگاه‌های نیرنگ شناسی مولانا، مبتنی بر واقعیات اجتماعی (رنالیسم اجتماعی) و حاصل مشاهدات و تجارب گرانقدر شخصی مولانا و جزئی از ذخایر عقل معاش او، در مواجهه با کنش‌های اجتماعی است. او می‌دید که جامعه آن چنان به بحران هویت گرفتار آمده و روح همبستگی و همدلی آن چنان از جامعه رخت بر بسته که مواضع افراد، ریشه در منافع آن‌ها دارد و روابط انسان‌ها فقط بر حول منافع ناپایدار دنیا دور می‌زند. جامعه‌ای که در آن، نه از شیر خدا خبری است و نه از رستم دستان و نه حتی از انسان. حیوانات ناطق به جای آن که در روند تکاملی خود، به انسان‌های عاشق تبدیل شوند، در سیر قهقرایی، به جانوران درنده و بی‌منطق بدل شده‌اند و گوشت بدن یکدیگر را می‌خورند:

آدمی خوارند اغلب مردمان از سلام علیکشان کم جوامان

(همان، ب ۲۵۱)

جامعه‌ای که در آن تا خورجینت پر نان است و کیسه‌ات به سامان دوستانت بسیارند، اما وقتی که خورجینت بی‌نان و کیسه‌ات بی‌سامان شد، مگس‌های دور شیرینی از تو می‌گریزند و به سوی شیرینی سرای دیگری روی می‌آورند و قس علیهذا:

ویسه و معشوق تو هم ذات توست وین برونی‌ها همه آفات توست

(همان، ب ۲۲۹)

پس به چرب و شیرین سخنان متملقان نباید فریفته شد و دعوت آن‌ها را نباید دلیل بر ارادت و خواهندگی آن‌ها شمرد:

خرم آن باشد که چون دعوت کنند تو مگویی مست و خواهان منند

(همان، ب ۲۳۰)

نگاه مولانا به جامعه، محتاطانه است؛ نه بدبینانه و مبانی مردم شناسی مولانا، برگرفته از جان مجروح و فریاد چاک چاک انسان‌هایی است که هنوز هم داغ شمشیرهای عریان و خنجرهای پنهان برسینه و پشت آن‌ها به نشانه عبرت روزگاران، به یادگار مانده است. آن‌ها به هرکسی که گل دادند، به دستشان ساطور زد؛ پس به هیأت مارگزیدگانی در آمدند که ریسمان‌های سیاه را هم مارهای یخ زده می‌پندارند؛ همان مارهای یخ زده‌ای که با چشیدن جرعه‌ای از آفتاب، جان می‌گیرند و دندانهای زهرآگین خود را در چشم‌خانه همسفران و همسفرگان خود فرو می‌برند. مبانی نیرنگ شناسی مولانا، زبان حال مارگزیدگانی است که داغ دندان‌های مار آن خانگی بر دست‌های آنان نقش بسته و برای آن‌ها آینه عبرت شده است. مارگزیدگانی که از زید و بکر، یکسره مکر دیده‌اند و زبان حال آن‌ها چنین است:

من هلاک فعل و مکر مردمم من گزیده زخم مار و کژدمم
گوش من لا یلذغ المؤمن شنید قول پیغمبر به جان و دل گزید

(مثنوی، ۱۱-۹-۹۰)

پس در چنین جامعه‌ای، دعوت دوستی و همدلی به منزله صغیر مرگ آوری است که از حنجره صیادان می‌روید نه از منقار مرغان؛ هم‌نفس صغیر مرگ‌آوری است که صیادان خون‌ریز، پشت آن به کمین نشسته‌اند، صیادانی که پرندگان را به جرم پرواز سر می‌برند و صغیر آن‌ها را نیز از منقار بی‌جان‌شان می‌ربایند تا دست‌مایه فریب مرغان دیگر سازند. مرغان صغیرپرست، چشم‌های آتش‌بار گرگ‌های بیابان را چراغ هدایت می‌پندارند و به کرشمه مهتابی رنگ صغیر، دل می‌بندند و وقتی که به دامگاه نزدیک شدند: سرها بریده بینند بی‌جرم و بی‌جنایت. پس:

دعوت ایشان صغیر مرغ دان	که کند صیاد در مکمن نهان
مرغ مرده پیش بنهاده که این	می‌کند این بانگ و آواز و حنین
مرغ پندارد که جنس اوست او	آید بر در دستان پوست او

(همان، ۳۳-۳۳۱)

زندگی در جهانی که به مثابه لانه ماران است، بازی نیست، بلکه جانبازی و حيله و مکر و دغل‌سازی است و مکر آفرینان به جای شمشیر عریان، سکه‌های درهم و دینار به دست گرفته‌اند تا چشم‌ها را خیره کنند، پس هر فراخوانی را که تو را از یاوران واقعی جدا کند، اگر سود صد در صد هم پشتوانه‌اش باشد، مپذیر:

آن نه بازی بل که جانبازی است آن	حيله و مکر و دغل‌سازی است آن
هرچه از یارت جدا اندازد آن	مشنو آن را کان زیان دارد زیان
گر بود آن سود صد در صد مگیر	بهر زر مگسل ز رنجور فقیر

(مثنوی، ۴۲۸۰۰۰۰)

نیرنگ، فقط در چهره روزمرگی رخ نمی‌نماید، بلکه از راه حکمت و دانش نیز وارد می‌شود. نیرنگ وقتی که در لباس حکمت در آید، از خطرناک‌ترین نیرنگ‌هاست. حکمت از زبان ناحکیم جامه فاخری است که به صورت عاریت، برتن پوشنده جامه، راست گردیده باشد و یا حله سرقت شده‌ایست که راه زنان برتن می‌کنند تا دست سرقت نشان خود را در آن پنهان کرده و بر افکار عمومی خاک بپاشد:

حرف حکمت از زبان نا حکیم	حله‌های عاریت دان ای سلیم
گر چه دزدی حله‌ای پوشیده است	دست تو چون گیرد او ببریده است

(همان، ۷۴-۶۷۳)

مردان نیرنگ‌پیشه، ماهیت درونی خود را آشکار نمی‌کنند و غیر از آنند که می‌نمایانند. اگر با کسی سرستیز داشته باشند، این دشمنی را در پرده نگه می‌دارند. نیرنگ بازان مانند خارهایی هستند که در زیر آب جویبار به کمین نشسته‌اند تا به پای استحمام کنندگان، فرو روند. اگر انسان، بدون تأمل، در چنین جویباری، تن بشوید، خار پنهان، نیش خود را بر بدنش فرو خواهد کرد و در این میان فقط عاقلانند که ذهنی پربار و عقلی آفاق اندیش داشته و از دزدان حله پوش و نا حکیمان حکمت فروش حذر می‌کنند:

آدمی را دشمن پنهان بسی است	آدمی با حذر عاقل کسی است
خلق پنهان زشتشان و خوبشان	می‌زند در دل بهر دم کوبشان
بهر غسل ار در روی در جویبار	بر تو آسیبی زند در آب خار

(همان، ۳۹-۱۰۳۸)

۳. بینش روان‌شناختی

روان‌شناسی رفتار اجتماعی، جایگاه قابل ملاحظه‌ای در اندیشه مولانا دارد که به دو نمونه آنها اشارت می‌شود:

۱. روان‌شناسی تمرکز: اگر انسان تمام نیروی خود را در یک نقطه متمرکز کند و ثقل توجه خود را با جدیت در همان

نقطه معطوف بدارد، رنجه‌ها و محنت‌های خود را از یاد خواهد برد. همچنان که زنان مصر، با تمرکز توجه خود به چهره یوسف، از بریده شدن دست و دردها و جراحات ناشی از آن بی‌خبر بوده‌اند:

چون به جد مشغول باشد آدمی او ز دید رنج خود باشد عمی
از زنان مصر یوسف شد سمر که ز مشغولی بشد زیشان خبر

(مثنوی، ۷-۱۶۰۶)

۲. روان‌شناسی عادت: عادت اگر چه جایگاه تعیین کننده و نقش آفریننده‌ای در زندگی بشر دارد و نیروی محرکه سازگاری بشر با جامعه و طبیعت به شمار می‌آید، اما گریز از جاذبه عادات مخرب و باز دارنده، مورد توجه و توصیه مولانا می‌باشد. حکیم بلخ در این خصوص می‌گوید: اگر در یک خانه، بیش از دو روز بمانید، عشق و علاقه آن خانه در قلب شما، آشیانه می‌کند و مجال انتقال و هجرت را از شما می‌گیرد. پس به «قول سعدی» خاطر به هیچ یار و به هیچ دیار نباید سپرد که بر و بحر فراخ است و آدمی بسیار، باید رنج سفر را به جان خرید و از جذب شدن به نیروی فریبنده سکونت و عادت و استمرار در استقرار بر حذر بود.

مولانا، عادت‌گریزی و شالوده‌شکنی عادت را متغیر (عامل) نیرومندی برای موفقیت و سربلندی در آزمایش‌ها و پیچ و خم‌هایی می‌داند که در مقابل انهمان کمین گشاده‌اند. شالوده‌شکنی عادت، انسان را در عبور از این آزمایش‌ها، خالص و سبکبار می‌کند و رنج عبور را برایش آسان می‌سازد. و گر نه نیروی جاذبه ماندن، کنش دل‌کنند را برای پیوستن دشوار می‌سازد:

گفت در یک خانه گر باشم دو روز عشق آن مسکن کند در من فروز
غره المسکن أحارة اننا انقلی یا نفس سافر للعنا
لا اعنود خلق قلبی بالمكان کی یکون خالصاً فی الامتحان

(مثنوی، ۱۹۳۸-۱۹۳۰)

۳.۱. کاربرد مناسب

حکیم الهی بلخ، در ادامه قصه ماهیان آبگیر، استنباط سطحی ابناء عوام را از حدیث حب الوطن من الایمان به بوته نقد می‌کشاند. در مشرب وسیع مولانا، وطن نیز معنا و مفهومی گسترده می‌یابد. او وطن را همان عالم ملکوت می‌داند که منتهیاً و مولد همه انسان‌هاست و از آن به باغ ملکوت یا نیستان تعبیر می‌کند. وطن، عبارت از محدوده جغرافیایی و طبیعی با هویت فرهنگی خاص نیست، بلکه وطن واقعی، آن سوی عالم ناسوت است. پیداست که او در این تحلیل به نقد روش شناختی مواریث فرهنگی می‌پردازد و به نوع کاربرد سنت، انتقاد دارد نه به خود سنت. مولانا برای باور نشان کردن نقد روش شناختی سنت، به بیانی تمثیلی روی می‌آورد و به کاربرد نا به جا و نامناسب دو قطعه دعای کوتاه اشارت می‌نماید. گر چه در این تمثیل نیز مانند برخی از تمثیلات دیگر، بیان بی‌پرده اسافل اعضاء، طنز مولانا را به هزل سوق می‌دهد، اما پیام و هدف تمثیل، آنچنان برجسته و نیرومند است که تمامی عناصر زبانی بیان از جمله، رکت و هزل و هجا را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و همه را به عنوان ابزار تبیین و ابلاغ پیام، به خدمت می‌گیرد: فردی در وقت استنجاء، به جای خواندن دعای مخصوص استنجاء یعنی «اللهم اجعلنی من التوابین و اجعلنی من المطهرین»، دعای مخصوص استنشاق یعنی «اللهم ارحنی رائحه‌الجنه» را خوانده بود. شخص دیگری که از کنارش می‌گذشت او را در کاربرد نا به جا و نامناسب دعا مورد انتقاد قرار داد:

آن یکی در وقت استنجاء بگفت که مرا با بوی جنت دار جفت
گفت شخصی: خوب ورد آورده‌ای لیک سوراخ دعا گم کرده‌ای
این دعا چون ورد بینی بود، چون ورد بینی را تو آوردی به کون
رائحه جنت زبینی یافت هر رائحه جنت کی آید از دبر

(همان، ۲۵-۲۲۲۲)

مولانا دامنه روش‌شناسی بحث را توسعه می‌دهد و نتیجه‌ای کلی و عام می‌گیرد و می‌گوید: هر چیزی باید در جای خود به کار گرفته شود؛ زیرا که هر چیزی به جای خویش نیکوست. آن که پیش ابلهان تواضع می‌کند و نزد شاهان تکبر می‌ورزد، در نحوه کاربرد و روش استفاده از این میراث فرهنگی تواضع، ناتوان است و بر نفس تواضع، ایرادی وارد نیست. پس اگر سنت‌های پویا و پذیرفته شده جامعه در محل و موقعیت مناسب خود به کار گرفته شوند، تأثیری مثبت و کارساز خواهند داشت:

ای تواضع برده پیش ابلهان	وی تکبر برده تو پیش شهان
آن تکبر بر خسان خوب است و جفت	هین مرو معکوس، عکسش بند توست
بوی گل بهر مشام است ای دلیر	جای آن بو نیست این سوراخ زیر
کی از آنجا بوی خلد آید ترا	بو ز موضع جو اگر باید ترا
همچنین حب‌الوطن باشد درست	تو وطن بشناس ای خواجه نخست

(همان، ۳۱-۲۲۲۶)

در واقع می‌توان گفت که مولانا به روش فلاسفه جدید (کلیات فلسفه، ۴۵) عمل می‌کند نه به روش فلاسفه کلاسیک، یعنی به جای ثابت انگاشتن و بدیهی تلقی کردن قرائت‌های متداول از موارث فرهنگی و اخلاقی، نخست به نقد و تحلیل این قرائت‌ها می‌پردازد. به عبارت دیگر به جای آن که اصل متن را مورد نقد و قداست آن را مورد تردید قرار دهد، به شالوده شکنی تأویل‌های رایج از متن می‌پردازد و توصیه‌های راه‌کار شناسانه ارائه می‌دهد.

۲.۳. نکوهش زر اندوزان و چاپلوسان

مولانا در مقابل صاحبان ثروت و قدرت، موضعی آشتی‌ناپذیر و قاطع دارد. حکیم الهی بلخ، شاهان و شاه تباران را سرگین دانه‌هایی می‌داند که قبله‌گاه و محراب مایگان شاه‌پرست شده‌اند. همچنین آن‌ها را دون مایگانی می‌داند که فقط سگ‌های متملق و چاپلوس در مقابلشان خضوع می‌کنند. شاهان و شاه تباران، کاسه لیسانی هستند که دیگ‌لیسان ذلیل و دنیاپرست آن‌ها را ولی نعمت خود می‌پندارند و بر آستانه آنان پیشانی ذلت می‌مالند. مولانا در تفسیر مراتب دون همتی چاپلوسان شاه‌پرست، نکته لطیفی دارد و می‌گوید: چاپلوسان خود حقیرند، ترشان نیز حقیر است. آن‌ها مانند موش‌هایی هستند که ترس آن‌ها از گربه است نه از شیر، زیرا ظرفیت دل آن‌ها آن قدر محدود است که گنجایش ترس از شیر را ندارد.

گربه‌ها نیز از سگ می‌ترسند نه از آفتاب. زیرا آفتاب را نشناخته‌اند تا خوف از جلالت آن، قلب‌های آن‌ها را فرو ریزد. سگان نیز به نوبه خود منت‌پذیر نان و استخوان دونانند و شیر را عار است کورا بگروند:

آن چنان که حق زگوشت و استخوان	از شهان باب صغیری ساخت آن
اهل دنیا سجده ایشان کنند	چون که سجده کبریا را دشمنند
ساخت سرگین دانگی محرابشان	نام آن محراب میر و پهلوان
آن سگان و این خسان خاضع شوند	شیر را عار است کورا بگروند
خوف ایشان از کلاب حق بود	خوفشان کی ز آفتاب حق بود
رو به پیش کاسه لیس ای دیگ لیس	توش خداوند و ولی نعمت نویس

(مثنوی، ۶-۳۰۰۰)

بیر بلخ همان گونه که چاپلوسان و دیگ‌لیسان را به خاطر آستان بوسی و مجیزگویی شاهان و ثروتمندان تقبیح کرده است و عمل آنها را خوار می‌شمارد، صاحبان ثروت و قدرت را نیز که قبله‌گاه چاپلوسان هستند و به مجیزگویی‌ها و رشوت دهی‌های چرب و شیرین آن‌ها اعتماد می‌کنند، به باد ملامت می‌گیرد و می‌گوید: اعتماد بر یاوه سرایی‌های چرب و شیرین چاپلوسان به منزله گنبد ساختن از حباب و خیمه ساختن از طنابی سست و واهی است:

ای بکـرده اعتمـاد و واثقـی
بردم و بر چاـپلـوس فاسقـی
قبه‌ای بر ساختستی از حبـاب
خیمه است بس واهـمی طناب

(مثنوی، ۴۸-۱۶۴۷)

۳.۳. ریاست و حکومت

مولانا مانند بسیاری از عرفای آزاد اندیش و بلند نظر، حکام و فرمان‌روایان سیادت طلب و مفاخره‌جو را خوار می‌شمارد و آن‌ها را به داشتن خلق و خوی ضد انسانی از جمله، استبداد و شکستن حریم اندیشه و تفکر، متصف می‌کند و می‌گوید: شاهان و رئیسان، حرف حق را بر نمی‌تابند و صدای معترضان را هر چند هم که از سر خیرخواهی برآمده باشد، درهم می‌شکنند پس در روزگار سلطه جباران، حق را جز در زیر لحاف نتوان گفت:

کسی تـوان حق گفت جز زیر لحاف
با تـو ای خشم آور آتش سجاف

(همان، ۲۷-۱۹۲۴)

شیطان نیز قربانی خصلت ریاست طلبانه و نژاد پرستانه خود شده بود. او نژاد آتش را از نژاد خاک، برتر می‌پنداشت و سجده کردن را به منزله گردن نهادن به ریاست آدم می‌دانست و می‌گفت: آتش را نشاید که پیشانی بر آستانه خاک بساید.

ابلیس در فرایند تحلیل‌های خود محورانه و تبار پرستانه، به شجره نسب خود می‌نازید و خود را خواجه و خواجه‌زاده و برای هر نوع هنری، قابل و آماده می‌پنداشت. او نژادپرستی و ریاست‌طلبی را در زمره هنر به شمار می‌آورد و از آتش غرور، آنچنان گرم بود که تن دادن کرامت انسان را به منزله پذیرش ریاست دشمن می‌پنداشت. او خود را رب الارباب و فرعون آسمان می‌دانست و حتی به فرمان خدا نیز گردن نمی‌نهاد:

شد عزازیلی ازین مستی بلیس
خواجه‌ام من نیز و خواجه زاده‌ام
در هنر من از کسی کم نیستم
من ز آتش زاده‌ام او از و حل
که چرا آدم شود بر من رئیس
صد هنر را قباـبل و آمـاده‌ام
تا به خدمت پیش دشمن بیستم
پیش آتش مر و حل را چه محل

(مثنوی، ۲۷-۱۹۲۴)

مولانا در نگرشی دیگر از ارزیابی ریاست، شاهان و قدرتمندان را به جنازه‌هایی تشبیه می‌کند که سنگینی آن‌ها بر دوش مردم تحمیل می‌شوند، یعنی هزینه سنگین خوشگذرانی‌ها و زندگی پر خرج و مجلل آن‌ها را مردم می‌پردازند. او همچنین، سبک‌باران و وارستگان از انگیزه‌های ریاست‌خواهانه را به سمندهای چابک، مانند می‌کند که یال می‌افشانند و بر زمین پای می‌کوبند و سبک‌بارانه ره می‌پویند:

نام میری و وزیری و شهی
بنده باش بر زمین رو چون سمنند
در نهانش مرگ و درد و جان دهی
چون جنازه نه که بر گردن برند

(همان، ۲۶-۲۲۵)

حکیم بلخ با برداشتی مردم شناختی از تأویل رؤیا می‌گوید: هر که در خواب، تابوت را ببیند به ریاست و منصب می‌رسد زیرا شاهان و رئیسان مانند تابوت، بر دوش‌های مردم، بار شده‌اند و هزینه‌های کمرشکن ریخت و پاش‌ها و تجمل‌گرایی‌های آن‌ها را مردم، پرداخت می‌کنند:

بر جنازه هر که را بینی به خواب
ز آن که آن تابوت بر خلق است بار
فارس منصب شود عالی رکاب
بار بر خلقان فکندند این کبار

(همان، ۳۱-۳۳۰)

پس:

بار خود برکس مننه بر خویش نه
سروری را کم طلب درویش به
مرکب اغنای مردم را مپا
تا نیاید نقرست اندر دو پا

(همان، ۲۹-۳۲۸)

مولانا در دفتر پنجم مثنوی، شهوت طلبی و ریاست جویی را به محک نقد مقایسه‌ای می‌کشد و ریاست طلبی را از شهوت طلبی، به مراتب، بدتر و ویرانگرتر می‌شمارد، از جمله می‌گوید:

رستن‌گاه شهوت، شکم و عورت است. اما جاذبه ریاست، شعاعی بسیار گسترده‌تر را در برمی‌گیرد. لغزش آدم، از نوع شهوت و عامل این لغزش، شکم و خوراک بود. اما طغیان ابلیس از نوع تکبر و سرچشمه این طغیان، جاه‌طلبی و خلافت خواهی بود (پذیرش خلافت آدم را بر خودگران می‌شمرد).

لغزش مبتنی بر شهوت، مستعد اصلاح و بازگشت است، اما طغیان مبتنی بر ریاست خواهی و جاه‌طلبی، سیر قهقرایی دارد و روی به اصلاح و اثابت ندارد. به همین جهت است که آدم پس از خوردن میوه ممنوعه، استغفار می‌کند و با تحمل جزای هبوط و اقرار به ستم ورزیدن بر خویشتن خویش، مقام خلافت و نبوت خویش را باز می‌یابد، اما ابلیس همچنان در تکبر و طغیان باقی می‌ماند و روی به توبه نمی‌آورد و مطرود خداوند می‌شود.

اگر ابعاد ریاست به دقت سنجیده و شاخه‌های آن باز گشوده شود، دفتری دیگر باید تا گنجایش این شرح و تفسیر را داشته باشد.

اساس ریاست بر منازعه و ستیز است، بر این میزان است که صد خورنده برگرد خوانی بگنجند؛ اما دو ریاست جو در جهانی نگنجند. دیگر، ریاست بر مدار سیاست می‌گردد و سیاست از باب‌الملک عقیم، یائسه است (سیاست بی‌پدر و مادر است) تا جایی که ریاست‌طلب، جهت رسیدن به اهداف جاه طلبانه خود، با خویشان قطع رابطه می‌کند و به جز من ریاست جوی خویش، همگان را بیگانه می‌شمارد:

حرص بط یکتاست این پنجاه تاست
حرص بط از شهوت حلق است و فرج
زلت آدم ز اشکم بود و براه
لاجرم او زود استغفار کرد
حرص حلق و فرج هم خود بدرگی است
بیخ و شاخ این ریاست را اگر
صد خورنده گنجد اندر گرد خوان
آن شنیدستی که الملک عقیم
حرص شهوت مار و منصب ازدهاست
در ریاست بیست چندان است درج
وان ابلیس از تکبر بود و جاه
وان لعین از توبه استکبار کرد
لیک منصب نیست آن اشکستگی است
باز گویم دفتری باید دگر
دو ریاست جو نگنجد در جهان
قطع خویشی کرد ملک جو زبیم

(همان، ۲۹-۵۱۸)

بدیهی است که چرب و شیرین ریاست، رئیس‌ان و فرمان‌روایان را پای در زنجیر و آزادگی و وارستگی آن‌ها را در اعماق وابستگی دفن می‌کند، پس وقتی که از ریاست معزول شدند باید، آن‌ها را به عنوان موجودات قابل ترحم نگاه کرد. بر سه کس باید رحم آورد: رئیسی که خوار شد؛ توانگری که بی‌دینار شد و دانایی که در میان ابلهان گرفتار شد:

گفت پیغمبر که با این سه گروه
آن که او بعد از رئیسی خوار شد
وان سوم کس عالمی کاندر جهان
رحم آرید از ز سنگید و ز کسوه
وان توانگر هم که بی‌دینار شد
مبتلا گردد میان ابلهان

(همان، ۲۸-۸۲۶)

۳.۴. اجتناب از مشورت سست مایگان

مولانا، مشورت را از اصول زندگی اجتماعی دانسته و هم اندیشی با مشاور اهل و عاقل را، موجب پیشبرد اهداف اجتماعی و روشنتر ابهامات می‌داند؛ چنان که می‌گوید: هم رای و همگرایی خاک با نسیم بهاری، سرا پای وجودش را شکفته می‌سازد و هم سخنی درخت با نسیم، دامن دامن شکوفه بر دست‌های سبزش می‌نشانند. اما مشورت نا اهل با نا اهل نه تنها گره‌گشای ابهامات نمی‌شود؛ بلکه کار را به کلافی سر در گم می‌نشانند:

نفس با نفس دگر خندان شود ظلمت افزون گشت و ره پنهان شود

(مثنوی، ب ۲۷)

و یا:

نفس با نفس دگر چون یار شد عقل جزوی عاطل و بی‌کار شد

(همان، ب ۲۱)

مولانا، در دفتر چهارم مثنوی در « قصه آن آبیگر و صیادان و سه ماهی، یکی عاقل، یکی نیمه عاقل و آن دگر مغرور و ابله » علاوه بر نتایج مشاوره عاقل با عاقل و جاهل با جاهل (نفس با نفس)، چشم انداز دیگری از مشاورت را نیز که همان مشاورت عاقل با جاهل است، بیان می‌نماید. ماهی عاقل پس از احساس خطر از سوی صیادان، بی‌درنگ، تصمیم به هجرت از آبیگر می‌گیرد و بر آن می‌شود تا رنج سفر را بر خویش هموار سازد و خود را با جستاری شکوهمند به سینه گرم دریا بسپارد. او در این تصمیم با دو ماهی دیگر مشورت نکرد، زیرا می‌دانست که مهرزاد و بوم بر جان ماهیان پنجه افکنده و آن‌ها را دلبسته و وابسته به آبیگر حقیر کرده است. مشورت با آن دو ماهی، جز درنگ و تأخیر و فرا رسیدن صیادان مرگ، ره‌آوردی نداشت. مشورت سزاوار زنده دلانی است که از مشاورت آن‌ها، زندگی و سر زندگی حاصل شود. مولانا ریشه جهل و بلاهت ماهیان را در فریفتگی آن‌ها به حب‌الوطن می‌داند. آن‌ها غافل از آن بودند که وطنشان اقیانوس ناپیدا کرانی است که نیل‌های پرخروش نیز حیران جمال زلال او بوده و روی به سوی او دارند تا چه رسد به برکه‌ای حقیر که گره‌گاه دلبستگی ماهیان بوده است:

گفت با اینها ندارم مشورت که یقین سستم کنند از معذرت
مهرزاد و بوم بر جانشان تند کاهلی و جهلشان بر من زند
مشورت را زنده‌ای بایند نکو که ترا زنده کند آن زنده کو
از دم حب‌الوطن بگذر مایست که وطن آن سوست جان این روی نیست
'گر وطن خواهی گذر آن سوی شط این حدیث راست را کم خوان غلط

(همان، ۱۲-۲۲۰۸)

۴. تحلیل رفتارها و کنش‌های اجتماعی

بخش‌های قابل ملاحظه‌ای از حکایات و تمثیلات مثنوی، به تحلیل و تفسیر رفتارها و کنش‌های اجتماعی انسان دلالت دارد. عارف بلخ، در این تحلیل‌ها با استمداد از نیروی مشترک ذوق و استدلال، به ریشه‌یابی و ریشه‌شناسی و تأویل زیباشناختی کنش‌ها، تعامل‌ها و قضاوت‌های انسان می‌پردازد. از جمله، گرسنگی و سیری را به تحلیل می‌کشد و کنش‌ها و واکنش‌های انسان را در مواجهه با این دو پدیده غریزی تشریح می‌نماید. گرسنگی را زاینده خوی سگی و بد پیوندی و بد رگی و سیری را زمینه ساز شخصیت مرداری می‌داند و سرانجام نتیجه می‌گیرد که انسانی که به وقت سیری مردار و به هنگام گرسنگی، سگ است، با شیران هم تگی نتواند کرد. در نگرشی دیگر، شیوه‌های مختلف و ترفندهای رنگارنگ را در بهره‌کشی انسان از انسان گوشزد می‌کند و به انسان توصیه می‌نماید که اگر هنر و کمالی دارد، آن را پنهان نگه دارد؛ زیرا اگر دانه باشد طعمه مرغان می‌شود و اگر گل باشد، سرش به دست کودکان از شاخه بریده

می‌شود، پس باید به شیوه ملامت‌نمای عمل کند؛ اگر دانه است، خود را دام بنمایاند و اگر گل است، خود را گیاه نارس نشان دهد؛ زیرا در جامعه مبتنی بر اصطکاک منافع، پر زیبای طاووس، دشمن جان او می‌شود، ناله معطر آهو، طمع صیادان را به سوی او برمی‌انگیزاند؛ عاج گران قیمت فیل، ضربه مرگ آور و نفس‌گیر پیل‌بان را بر پیکرش فرود می‌آورد و خونش را می‌ریزد و جاذبه پوستین لطیف، تیغ مرگبار صیادان را به سوی روباه صحرا سوق می‌دهد. پس هر کس که حسن و کمال خود را به نمایش در آورد، آرامش و قرار نخواهد داشت، زیرا حسادت دشمنان، او را پاره پاره و مزاحمت دوستان، او را بیچاره خواهد کرد.

این گونه تحلیل‌های اجتماعی مولانا نشأت گرفته از جامعه‌ایست که مردمانش آدمی خوارند. آنان در مصیبت همنوعان، شادی کنان، الفاظ تأسف بر زبان می‌نشانند و به سلام‌ها و اظهار ارادت‌های آن‌ها نمی‌توان اعتماد کرد. اگر به آن‌ها خوبی کنی، در قبالتش بدی می‌بینی؛ زیرا جواب جوانمردان را با ناسپاسی و حق‌ناشناسی می‌دهند. در چنین جامعه‌ایست که بر قامت ناساز خودبینی و جهنم خوئی، جامه دین می‌پوشانند و تندخویی و تعصب را نام، دین می‌گذارند.

مولانا با وجود چنین دورنمای طاقت‌فرسا و مایوس‌کننده‌ای از تبهکاری‌های جامعه، باز، امید خود را از دست نمی‌دهد؛ زیرا بر آن باور است که اگر چه ستمکاران بر سرنوشت جامعه چنگ انداخته و خون مردم را در شیشه کرده و «مستانه در زمین خدا نعره می‌زنند»؛ اما ظلم نیز مانند هر جریان طبیعی و اجتماعی دیگر، در روند قهقرایی خود به نقطه اشباع می‌رسد و ثمره تلخ آن در شریان ستمگران به جریان در خواهد آمد. واذاقها الله لباس الجوع والخوف بماکانوا یصنعون (قرآن کریم، سوره نحل، آیه ۱۱۲).

بنابراین اگر کسی، پای، کژ گذارد، کژ می‌بیند؛ چاه کنی که چاه برای دیگران حفر کرده و ده‌ها تن را در آن زنده به گور می‌نماید، سرانجام خود نیز در اعماق همان چاه سرنگون می‌شود و طعمه مرگ می‌گردد و آن که بر جاه نازد در زمین خدا استکبار ورزد، سرانجام، جاه، چاه وی خواهد شد.

مولانا در زمینه تحلیل فرایند ظلم، دیدگاهی مترقی و پیشرو دارد؛ دیدگاهی که بالنده‌تر از معیارها و بردارهای تأویل و تفسیر متعارف زمان اوست. رنج و ذلت و سر زندگی و عزت، در پندار نخبگان جامعه و در فرهنگ باورداشت‌های عامه، معلول (قران) ستارگان به شمار می‌آید. به عبارت دیگر، در باور قدما، بشر را در تعیین سرنوشت خویش هیچگونه اراده و اختیاری نبوده است. در فرهنگ تصورات و پنداشته‌های رایج عصر مولوی، تنها عامل تعیین کننده در شکل‌دهی سرنوشت انسان، عامل (متغیر) موهوم بخت تلقی می‌شده است. اما مولانا با نگرش واقع‌گرایانه و روشمند، به جای انتساب تلخ و شیرین و فراز و فرود زندگی انسان به قران ستارگان و گزینش موهوم و تصادفی بخت و اقبال، آن را به عملکرد خود انسان منتسب می‌کند و می‌گوید: گناه خود را به گردن دیگران می‌فکن و با جزا و عدل حق که میزان سنجش عملکردهاست، ستیز مکن.

نگاه نقاد و موشکاف مولانا، کنش‌ها و گرایش‌ها و نگرش‌های اجتماعی را با منطق روان‌کاوانه و واقع‌گرایانه به تحلیل می‌نشیند و انگیزش‌های مادی و منفعت طلبانه را منشأ تکوین آن‌ها می‌شمارد. او جامعه را مانند بازار بزرگی تصور می‌کند که در آن، روابط انسانی و ارتباطات اجتماعی، بر اساس جلب منافع و دفع ضرر استوار است. در این جامعه، هیچ سلامی بدون طمع نیست. فرد فقط تا زمانی به همنوع خود احترام می‌گذارد و به او ابراز دوستی می‌ورزد که برای او منشأ جلب منفعت و دفع مضرتی باشد؛ اما وقتی که احساس کرد، سیب به پیازی گندیده تبدیل شده و دیگر فایده‌ای از او بر نمی‌خیزد، او را رها می‌کند و به سیب دیگر روی می‌آورد... در این جامعه، روابط انسانی بر اساس مدیریت نردبانی تنظیم می‌شود، مدیریتی که در آن نردبان‌ها پس از استفاده، تبدیل به هیزم می‌شوند. خلاصه کلام این که در چنین جامعه‌ای:

بی طمع نشنیده‌ام از خاص و عام من سلامی ای برادر و السلام

مولانا در پرتو همین نگرش واقع‌گرایانه به تحلیل روان‌شناختی قضاوت انسان می‌پردازد و مواضع آسیب‌شناسی قضاوت را بیان می‌دارد. از دیدگاه مولانا، قضاوت‌های ما ریشه در حب و بغض ما دارند و کمتر اتفاق می‌افتد که امور و حوادث را خارج از زاویه حب و بغض مورد قضاوت قرار دهیم. انسان‌ها، آینه یکدیگرند؛ هرکس عکس خود را در آینه می‌بیند. اگر یوسف با همه حسن و جمالی که دارد در چشم برادرانش گرگ می‌نمایند، به جهت حسادت است که روح آن‌ها را تسخیر کرده و رستنگاه قضاوت و ارزیابی آن‌ها قرار گرفته است. اگر پسری پدر خود را مانند سگ می‌بیند: آن پدر سگ نیست تأثیر جفاست. وقتی که یخ‌های جفا ذوب شد و پدر با پسر صلح کرد و سگ‌پنداری از میدان قضاوت پسر خارج گشت آنگاه بابا، محبوب دل فرزند می‌گردد. بنابراین هرگاه نیک بنگریم، در می‌یابیم که بسیاری از قضاوت‌های ما که بر اساس آن دیگران را به دشنام و اتهام می‌بندیم، نشأت گرفته از ذهن و ظن ما هستند و هرگاه به قول هوسرل پدیدارشناس آلمانی پیش فرض‌ها و پیش داوری‌ها را با تکیه بر اصل تعلیق پدیداری (Epoche) بین الهالین قرار دهیم و ذهن خود را از رسوبات تعینات لایروبی کنیم، هوای دل آفتابی می‌شود و لایه‌های منجمد و شکن در شکن قضاوت یکی پس از دیگری ذوب و توده‌های متراکم ابر در منتهی‌الیه حاشیه آسمان بایگانی می‌شوند. این فصل از مقاله را با ذکر نمونه‌هایی از ابیات دفترهای مثنوی که به تحلیل رفتارهای اجتماعی و روابط انسانی، اشعار دارند به پایان می‌بریم.

۴.۱. تحلیل کنش‌ها و گرایش‌ها

(تأویل انگیزه‌های سود پرستانه و پراگماتیستی برای رفتارهای اجتماعی).

دست کی جنبد به اینار و عمل	تا نبیند داده را جانش بدل
تا نبیند کودکی که سیب هست	او پیاز گنده را ندهد زدست
این همه بازار بر بوی غرض	بر دکانی شسته بر بوی عوض
صد متاع خوب عرضه می‌کنند	و اندرون دل عوض‌ها می‌تنند
یک سلامی نشنوی ای مرد دین	که نگیرد آخرت آن آستین
بی طمع نشینده‌ام از خاص و عام	من سلامی ای برادر والسلام

(مثنوی، ۶۱-۳۳۵۳)

۴.۲. آسیب‌شناسی قضاوت

ای بسا ظلمی که بینی در کسان	خوی تو باشد در ایشان ای فلان
آن تویی وان زخم بر خود می‌زنی	برخود آندم تار لعنت می‌تنی

(همان، ۳۰-۱۳۲۸)

بسا پدر از تو جفایی می‌رود	آن پدر در چشم تو سگ می‌شود
آن پدر سگ نیست تأثیر جفاست	که چنان رحمت نظر را سگ نماست
گرگ می‌دیدند یوسف را به چشم	چون که اخوان را حسد می‌بود و خشم
با پدر چون صلح کردی خشم رفت	آن سگی شد گشت بابا یار زفت

(همان، ۵۹-۳۲۵۶)

۴.۳. تحلیل تمثیلی گزافه‌گویی

این زبان چون سنگ و فم آهن وش است	و آنچه بجهد از زبان آن آتش است
سنگ و آهن را مزن بر هم گزاف	گه ز روی نقل و گه از روی لاف

(همان، ۴-۱۶۰۳)

۴.۴. تحلیل ضرورت تقیه

دانه باشی مرغکانست بر چنند
دانه پنهان کن به کلی دام شو
هرکه داد او حسن خود را در مزاد
چشم‌ها و خشم‌ها و اشک‌ها
دشمنان او را ز غیرت می‌درنند

غنچه باشی کودکانست بر کنند
غنچه پنهان کن گیاه بام شو
صد قضای بد سوی او رو نهاد
بر سرش ریزد چو آب از مشک‌ها
دوستان هم روزگارش می‌برند

(مثنوی، ۴۷-۱۸۴۳)

۴.۵. تحلیل رفتارهای غریزی انسان

(انسان وقتی که گرسنه است مانند سگ است، و وقتی که سیر است، مانند مردار؛ پس چگونه می‌تواند با شیران هم تکی کند):

چون گرسنه می‌شوی سگ می‌شوی
چون شدی تو سیر مرداری شدی
پس دمی مردار و دیگر دم سگی

تند و بد پیوند و بد رگ می‌شوی
بی‌خبر بی‌با چو دیواری شدی
چون کنی در راه شیران خوش تگی

(همان، ۸۸-۲۸۸۶)

۴.۶. تحلیل تکفیر

خویش بین چون از کسی جرمی بدید
حمیت دین خواند او آن کبر را

آتشی در وی ز دوزخ شد پدید
نگرد در خویش نفس گبر را

(همان، ۶۲-۳۳۶۱)

۴.۷. تحلیل ناسپاسی مردم

قصه مردی که افعی از کنارش می‌گذشت ولی او آن افعی را نمی‌دید؛ مرد دیگری که آن صحنه را می‌دید، فریاد کشید تا مرد غافل را آگاه کند؛ اما مرد غافل به جای سپاس، با آن مرد، از در پرخاش در آمد و گفت: خاموش باش و عیشم را منغص مکن. افعی به مرد غافل نزدیک شد و او را نیش زد. مار گزیده در حالی که از درد به خود می‌پیچید، روی به آن مرد کرد و گفت: چرا گریبان ندریدی و مرا از این خطر آگاه نکردی؟ آن مرد در جوابش:

گفت من کردم جوانمردی و پند
از لثیمی حق آن نشناختی
این بود خوی لثیمان دنی

تا رهانم مر ترا زین خشک بند
مایه ایذاء و طغیان ساختی
بد کنند با تو چو نیکویی کنی

(مثنوی، ۸۰-۹۷۸)

۴.۸. خرافه‌زدایی

(تحلیل و تأویل خرافه ستیزانه عملکرد انسان و انتساب صلاح و فساد فرد به عملکردش و مردود داشتن انتساب آن به بخت و اقبال و گردش روزگار):

الف:

چون بکاری جو نروید غیر جو
جرم خود را بر کسی دیگر منه
جرم بر خود نه که تو خود کاشتی
رنج را باشد سبب بد کردنی
آن نظر در بخت چشم احوال کند
متهم کن نفس خود را ای فتی

قرض تو کردی ز که خواهد گرو
هوش و گوش خود بدین پاداش ده
با جزا و عدل حق کن آشتی
بد ز فعل خود شناس از بخت نی
کلب را کهدانی و کاهل کند
متهم کم کن جزاء و عدل را

(همان، ۳۵-۴۳۰)

ب:

بـاد بر تخت سلیمان رفت کژ
بـاد هم گفت ای سلیمان کژ مرو
بـس سلیمان گفت بادا کژ مغز
ور روی کـژ از کـژم خشمین مشو
(همان، ۹۹-۱۸۹۸)

ج:

در فتاد اندر چهی کو کنده بود
ای که تو از جاه ظلمی می کنی
زان که ظلمش در سرش آینده بود
دان که بهر خویش چاهی می کنی
(همان، ۱۳۲۰-۱۳۱۷)

گذار از صورت به معنی شوریدگی و دلبردگی، هرگاه، به صورت بستر و زمینه حرکت، نمود داشته باشد، حرکت هدفدار را گرم و سر زنده نگه می‌دارد و رفتار اجتماعی را تهذیب و عزم و اراده را منقح و استوار می‌سازد اما اگر، شوریدگی، پیش درآمد فرنقتگی شود، ذوق شدن مبدل به خلسه ماندن و شوق پرواز، تبدیل، به وسوسه دانه و دام می‌شود. آنگاه عکس مه‌رویان بستان خدا، دام اولیاء می‌گردد و تماشای سدره و طوبی، دل را از توجه به قامت یار باز می‌دارد. در چنین موقعیتی، هنر، دشمن پنهان صاحب هنر می‌گردد، چنان‌که آب و رنگ چهره زرگر سمرقندی شوکران جانش می‌شود، نافه مشک افشان، تیغ خون افشان گلوی آهو می‌گردد، استخوان پیل در دست پیلان، عمود آهنین می‌شود تا با آن مغز سر پیل را بیاشوبد و پوست روباه مسلخ زندگی‌اش می‌شود و در یک کلمه، زیبایی، هنر قتاله می‌گردد و مقتول، وقتی که پر خویش را در کنار تیر دلدوز دید:

گفتا ز که نالیم که از ماست که بر ماست:

آن نمی‌بینی که هر سو صد بلا
ای بسا صیاد بی‌رحمت مدام
چند تیر انداز بهر باله‌ها
اختیار آن را نکو باشد که او
لیک بر من پر زیبا دشمنی است
لوه گاه و اختیارم آن پر است
همچو طفلم یا چو مست اندر فتن
سوی من آید پی این باله‌ها
بهر این پرها نهد هر سوی دام
تیر سوی من کشید اندر هوا
مالک خود باشد اندر اتقوا
چون‌که از جلوه‌گری صبریم نیست
بر کنم پر را که در قصد سراسر است.
نیست لایق تیغ اندر دست من

(همان، ۱۶۵۲/۱۶۵۱/۱۶۵۰/۱۶۴۵/۱۶۴۴/۱۶۴۳)

گاه نیز زیبایی و هنر به منزله استتار زهر در غسل و مزبله در سبزه است. در چنین موقعیتی، حکومت شیطانی در خاتم سلیمانی پنهان می‌شود و دیو با سرقت نام سلیمان بر سریر سلطنت تکیه می‌زند:

دیو گر خود را سلیمان نام کرد
نام خود کرده سلیمان نبی
ملک برود و مملکت آرام کرد
روی پوشی می‌کند بر هر صبی

(مثنوی، ۱۲۸۵/۱۲۶۶)

غل و زنجیر در جستجوی پاها و گردن‌ها، به صورت طوق زرین نمودار می‌شود و با درخشش آفتابی خود چشم‌ها را خیره و قلب‌ها را تیره می‌کند.

طوق زرین و حمایل بین هله
غل و زنجیری شده است و سلسله

(همان، ۱۶۱۳)

و به تعبیر قرآن کریم، باطل لباس حق می‌پوشد تا حق را کتمان کند (آیه ۴۲ سوره بقره).
در این میان، آخر بینان، زنجیر اسارت را طوق زرین می‌پندارند و دیو را سلیمان انگارند. اما آخر بینان، صورت و

لقب و نام را پشت سر می‌گذرانند تا به معنی برسند:

هر که آخر بین‌تر او مسعودتر
هر که آخر بین‌تر او مطرودتر
(مثنوی، ۱۶۱۵)

آن‌ها که نفسی زلال چون باران و سلوکی دراک چون فرشتگان ندارند، اگر به اسم اعظم نیز دست یابند به جای آن‌که مرده را زنده کنند، خود به پنجه مرگ دریده می‌شوند و آن‌ها که مستعد نظر نیستند اگر به جام‌جم نیز دست یابند سودی از آن نمی‌برند. آنان اگر ذوالفقار حیدر را هم به ارث برده باشند، چون بازوان اسداللهی ندارند، ذوالفقار به کارشان نخواهد آمد و اگر تیر ابراهیم را هم بدوش داشته باشند، اما بت درون خود را به آتش نیفکنند عنوان بت‌شکنی به آن‌ها اطلاق نخواهد شد. اما آخر بینانی که در تموز گرم، دی و در شعاع شمس فی (سایه) را دیده‌اند و از صورت به معنی رسیده‌اند و از تنگنای قول به گسترک عمل پای نهاده‌اند و به قول نیما یوشیج، به آن چنان ملکه‌ای از آزادگی دست یافته‌اند که: در شب سرد زمستان کوره خورشید هم چون کوره گرم اجاقشان نمی‌سوزد، قادرند از تیغ چوبین ذوالفقار بسازند:

گر دلبلت هست اندر فعلل آر
تیغ چوبین را بدان کن ذوالفقار
(همان، ۲۵۰۸)

آخر بینان، شکم به گاه و جو می‌سپارند و آخر بینان دل به نور حق، و در نتیجه:

هر که گاه و جو خورد قربان شود
هر که نور حق خورد قرآن شود
(همان، ۲۴۸۰)

آخر بینان به روندگان خایف درس رشادت می‌دهند اما خود از ترس، بند بند استخوانشان می‌لرزد، به دیگران درس توکل می‌دهند اما خود در افزون‌طلبی و دنیا خواهی طرفه‌ترین نیرنگ‌ها را به کار می‌بندند و پشه را در هوا رگ می‌زنند:

خایفان را را کسردی دلیر
از همه لِرزان تری تو زیر زیر
بر همه درس توکل می‌کنی
در همه تو پشه را رگ می‌زنی
(همان، ۲۵۱۰-۲۵۱۱)

یادداشت‌ها

۱. آیه ۲۱، سوره حجر
۲. دفتر دوم مثنوی معنوی، مقدمه منثور.
۳. قرآن کریم، سوره آل عمران، آیه ۵۹.
۴. قرآن کریم، سوره قصص، آیه ۳۴.
۵. لا یدلغ المؤمن من جحر واحد مرتین (مؤمن از یک سوراخ دو بار گزیده نمی‌شود)

منابع

- قرآن مجید
- آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۷۵). اندیشه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، تهران: مؤسسه نشر جهاد.
- _____. (۱۳۷۵). نظریه در جامعه‌شناسی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____. (۱۳۷۶). نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: سروش.
- پاپکین، ریچارد. (۱۳۶۹). کلیات فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: چاپ ششم.

- توسلی، غلامعباس. (بی تا). *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: سمت.
- دیچز، دیوید. (بی تا). *شیوه‌های نقد ادبی*، ترجمه غلامحسین یوسفی و صدقیانی، تهران: انتشارات علمی.
- راوندی، مرتضی. (۱۳۵۴). *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۶۲). *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: بنگاه مؤلفان و مترجمان ایران.
- سلیم، غلامرضا. (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی ادبیات*، تهران: توس.
- شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۷۳). *نهج البلاغه*، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
- کونن، بروس. (۱۳۷۳). *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، چاپ سوم.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۶۹). *فیه مافیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم.
- _____ (۱۳۶۹). *مثنوی معنوی*، تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران: زوار.