

فضیلت مدنی

در اندیشه عرفانی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی

عباس منوچهری^۱

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

یدالله هنری

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بوعلی سینا همدان

(تاریخ دریافت: ۹۲/۴/۳۱ - تاریخ تصویب: ۹۲/۶/۲۷)

چکیده

یکی از مؤلفه‌های شاخص و بنیادین اندیشه سیاسی، مفهوم «فضیلت مدنی» است که تحقق غایت سیاست وابسته به بسط و گسترش و تعمیق آن در میان انسان‌هاست. در این نوشتار ضمن واکاوی آثار مهم عارف بزرگ ایرانی، جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی، ظرفیت و امکانات سیاسی اندیشه وی در چارچوب نظری اسپریگنز و نظریه دلالتی- پارادایمی بررسی و تحلیل شده است. مدعای مقاله این است که با توجه به دلالت‌های معرفتی، تبیینی و هنجاری اندیشه مولوی، اندیشه وی متضمن عناصر و مؤلفه‌های مهمی چون عشق، دوستی، مدارا و نیز نقد سیاسی و اجتماعی به عنوان شاخص‌ترین فضیلت‌هایی است که آشکارا وجه و صبغه مدنی دارند.

واژگان کلیدی

اندیشه سیاسی، دوستی، عرفان، عشق، فضیلت مدنی، مدارا، مولانا

۱. مقدمه

محور توجه اندیشه سیاسی همواره معطوف به سامان‌بخشیدن به زندگی انسان بوده است. در حقیقت اندیشه سیاسی در پی پاسخ‌گفتن به پرسش‌هایی از این دست است که چگونه انسان‌ها می‌توانند در کنار یکدیگر زیستی شایسته، عادلانه، بخردانه و بدون تهدید و خشونت و فساد را تجربه کنند و یا چگونه با هم به‌گونه‌ای اخلاقی، عادلانه و صلح‌آمیز زندگی کنند؛ به این ترتیب، جزء جدایی‌ناپذیر اندیشه سیاسی، هنجاری‌بودن آن است. به این معنا که اندیشه سیاسی افزون‌بر توصیف و توضیح سرشت «امر سیاسی»، در پی دستیابی به معیاری برای خوب یا درست‌زیستن از راه مناسبات نیک و عادلانه است. نکته مهم دیگر درباره اندیشه سیاسی، به‌ویژه در میراث ایرانی - اسلامی، آن است که باوجود برخی دیدگاه‌ها، اندیشه سیاسی در قالب‌ها و صورت‌های بیانی گوناگونی ظهور و بسط یافته است که تنها یکی از صورت‌های آن و البته مهم‌ترین آن، «فلسفه سیاسی» است. از جمله صورت‌های دیگر اندیشه سیاسی می‌توان به ادبیات سیاسی، ایدئولوژی سیاسی، الهیات سیاسی - که شامل فقه سیاسی، عرفان سیاسی و کلام سیاسی است - اشاره کرد. در این میان تفکر عرفانی به عنوان یکی از صورت‌های بالقوه اندیشه سیاسی، از حوزه‌های مهم فکری در تاریخ ایران است که به‌ویژه از سده‌های میانی دوره اسلامی تأثیر گسترده و پایداری بر ساحت‌ها و قلمروهای معرفتی، سیاسی و اجتماعی ایران نهاده است. تأثیر بنیادین عرفان در تاریخ تفکر ایران به‌حدی بوده که از اندیشه عرفانی به عنوان رویکرد مسلط در اندیشه و فرهنگ ایرانی یاد شده است. از این‌رو در بحث از ماهیت اندیشه سیاسی در ایران، نسبت «عرفان»، به عنوان یکی از وجوه و صور اندیشه، با «اندیشه سیاسی»^۱ توجه و نظر پژوهشگران را برانگیخته است (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۷۰). هدف این مقاله سنجش امکانات سیاسی اندیشه مولانا به‌عنوان یکی از نمایندگان تفکر عرفانی است. درباره ظرفیت‌های سیاسی و مدنی اندیشه مولانا جلال‌الدین بلخی به دلیل غلبه رویکرد ادبی و باطنی بر تبعات مربوط به مولانا، پژوهش درخور توجهی انجام نشده است. البته در سال‌های اخیر پژوهش‌های اندکی برای تحلیل و فهم برخی از ابعاد اجتماعی و سیاسی اندیشه‌های مولانا صورت گرفته است که می‌توان از آنها به عنوان بستری برای سامان‌دادن به پژوهشی جامع درباره امکانات و ظرفیت‌های سیاسی اندیشه مولانا بهره گرفت.

۲. بحث

در این مقاله، از نظریه جستاریِ توماس آرتور اسپریگنز^۲ و رهیافت دلالتی به عنوان چارچوبی

1. Political thought.

2. Thomas A Spragens .

نظری برای تبیین اندیشه سیاسی مولانا بهره می‌گیریم. اسپریگنز اندیشه‌های سیاسی را با الگوی چهارگانه جستاری خود یعنی مشاهده بحران، تشخیص علل بحران، آرمان‌شناسی، و درمان یا راه‌حل بحران، تحلیل و بررسی کرده است (اسپریگنز، ۱۳۷۷، ص ۴۱؛ منوچهری، ۱۳۸۹، ص ۷۸). در این مقاله بر اساس رهیافت اندیشه‌شناسانه توماس اسپریگنز، مقومات تبیینی و وضعیتی، مقومات معرفتی و نیز دلالت‌های هنجاری اندیشه عرفانی مولانا بررسی می‌شود. توضیح اینکه بر اساس رهیافت دلالتی که نوعی بازسازی رهیافت اسپریگنز است، هر اندیشه سیاسی دست‌کم مرکب از چهار عنصر و مقوم اصلی است که عبارت‌اند از: مقومات تبیینی یا وضعیتی، مقومات و مبانی معرفتی، دلالت‌ها و تضمینات هنجاری، و دلالت راهبردی. مقوم تبیینی یا وضعیتی ناظر بر تبیین وضع موجود و تحلیل اوضاعی است که در آن اندیشه‌ورزی صورت می‌گیرد. اندیشه‌های سیاسی اغلب در پاسخ به ضرورت‌های موجود اندیشیده شده‌اند؛ این ضرورت‌ها به شکل‌های گوناگون در هر اندیشه معینی تحلیل شده‌اند که به‌طور کلی می‌توان آن را مقومات تبیینی نام نهاد. بدیهی است که این سخن به معنای برداشت تقلیل‌گرایانه از اندیشه نیست؛ آن‌گونه که برخی اندیشه را هم در مقام تکوین و پیدایش و هم در مقام بسط و تداوم، امری تبعی و طفیلی دانسته، ظهور و بسط و تداوم هرگونه اندیشه‌ای، از جمله اندیشه سیاسی را مبتنی بر بستر تاریخی و اجتماعی آن تلقی نموده‌اند و میان زمینه و دوران تاریخی اندیشه و ظهور و گسترش آن رابطه تعیین‌کنندگی و جبری قائل شده‌اند. صورت اعتدالی این برداشت ضمن تأکید بر هویت استقلالی اندیشه، میان اندیشه و بافت و بستر تاریخی ارتباطی قویم قائل است، و فهم اندیشه را در گرو آگاهی و اشراف به بستر تاریخی ظهور آن می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۱۲). براین اساس، در کوشش برای کشف و فهم اندیشه سیاسی یک متفکر باید دید که آیا او درباره وضعیت سیاسی و اجتماعی زمانه خود دغدغه و تأملی داشته است یا خیر. مقوم دیگر اندیشه سیاسی، مبانی معرفتی است. هر متفکر سیاسی دارای نوعی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و سعادت‌شناسی است که بر مبنای آن معضلات موجود منشأشناسی می‌شوند و با ابتنا به آنها دلالت‌ها و تضمینات هنجاری نیز تدوین می‌شوند. نوع نگاه یک متفکر به هستی و انسان و تلقی و تعریف او از سعادت، جهت‌گیری وی در اندیشه سیاسی را تعیین می‌کند. اما مقوم سوم هر اندیشه سیاسی، دلالت هنجاری است؛ به این معنا که فهم اندیشه سیاسی یک متفکر تنها با استناد و ابتنا بر دلالت‌های تبیینی و وضعیتی، و مبانی معرفتی آن امکان‌پذیر نیست. عنصر بنیادین اندیشه سیاسی، ضرورت‌ها و دلالت‌های هنجاری آن یعنی پیشنهادها و باید‌ها و نبایدهای متفکر در راستای نحوه تدبیر جامعه و سامان‌بخشی به آن است. از این منظر، ممکن است نظام‌های اندیشه‌ای با مقومات تبیینی و مفروضات و مبانی معرفتی متفاوت و حتی متعارض، دارای تضمینات و دلالت‌های هنجاری و سیاسی مشابهی باشند. دلالت هنجاری ناظر

بر وضعی است که موجود نیست، اما ایجاد آن مطلوب است. دلالت راهبردی ترسیم سامان اقتدار سیاسی و جایگاه و نقش شهروندی است. درباره این دلالت، نکته مهم این است که چه بسا مقومات تبیینی و نیز دلالت‌های معرفتی و هنجاری در اندیشه یک متفکر وجود داشته باشد، اما وی هیچ‌گونه اشاره‌ای به نظم و نظام اقتدار بسامان و مطلوب نکرده باشد. در چنین مواقعی در حقیقت متفکر یا به لوازم و پیامدهای منطقی اندیشه خود توجه نداشته است و یا عاملان و از سر اختیار و به دلایل خاص از تصریح به نتایج هنجاری مبانی معرفتی اندیشه خود و نوع تحلیل و تبیین خویش از وضعیت موجود، خودداری ورزیده است. در این‌گونه مواقع است که موضوع فهم تضمینات هنجاری اندیشه متفکر، حساسیت و اهمیت بیشتری می‌یابد. اگر اندیشه متفکری دارای دلالت هنجاری باشد، قاعدتاً باید دارای دلالت راهبردی نیز باشد. اسپریگنز ضمن اذعان به این نکته مهم که فهم اندیشه سیاسی یک متفکر منوط و مشروط به آگاهی و اشراف بر مقومات تبیینی و زمینه‌های عینی آن است، به ضرورت‌ها و دلالت‌های هنجاری، یعنی راه‌حل و درمان بحران و استقرار سامان جدید اقتدار، توجه ویژه‌ای نشان می‌دهد (اسپریگنز، ۱۳۷۷، ص ۱۵۶).

۱.۲. دلالت‌های وضعیتی و تبیینی اندیشه مولوی

اشاره شد که یکی از مقومات اندیشه سیاسی، تحلیل و تبیین روشن متفکر از شرایط زمانه است. در بحث از دلالت‌های تبیینی اندیشه مولانا دو پرسش مهم مطرح است؛ نخست اینکه آیا مولانا تحلیل و تصویر ذهنی خاصی از اوضاع سیاسی، اخلاقی و اجتماعی زمانه خویش دارد؟ و در این صورت چگونه می‌توان از موضع و دیدگاه وی درباره اوضاع عصرش آگاهی یافت. پرسش دوم این است که از نظر مولانا بحران غالب عصر وی چه نوع بحرانی است؟ با توجه به این موضوع مهم که هر اندیشه‌ای در پیوند تام با بحران‌های زمانه متفکر شکل می‌گیرد و سامان می‌یابد، پرسش این است که نسبت اندیشه مولانا با مسائل و بحران‌های عصر وی چیست؟ برخی مولانا را به بی‌اعتنایی نسبت به وضع موجود مردم در خلال بحران‌ها و نابسامانی‌های همه‌جانبه عصر متهم کرده‌اند. برای روشن‌شدن موضوع تحلیل و تبیین مولوی از شرایط زمانه، توجه به چند نکته ضروری به نظر می‌رسد: نخست، آیا چنانکه برخی گفته‌اند، اندیشه‌های مولانا بی‌زمان، فراتاریخی و بی‌اعتنا به شرایط و مسائل عصر است؟ آیا فرازمانی بودن اندیشه، منافی وجود پیوند میان اندیشه و مسائل عصر صاحب اندیشه است؟ اعتنای به مسائل عصر به چه معناست؟ برای مثال آیا از مولانا انتظار می‌رود که در برخورد با نظام‌های سیاسی حاکم موضع و رفتاری مبارزه‌جویانه در پیش گیرد؟ پاسخ به این پرسش‌ها مستلزم داشتن درکی درست و واقع‌بینانه از بحران‌ها و مسائل زمانه مولوی است. زندگی مولوی

مصادف با یکی از بحرانی‌ترین دوره‌های تاریخی ایران زمین است. قرن‌های ششم و هفتم هجری را باید دوران مصیبت‌های فراگیر اجتماعی و سیاسی در ایران و جهان اسلام دانست: «این دوران شاهد لحظات احتضار و سقوط نهایی نهاد خلافت بود... در طول قرن هفتم با حمله بی‌امان مغول امواج هولناک ویرانی و خون‌ریزی همه جا را درنوردیده و به قول سعدی «سختی به غایت رسید و مشقت به حد نهایت رسید» (موحد، ۱۳۸۷، ص ۳۲۰).

در عرصه داخلی، جدال و دشمنی میان فرقه‌های اسلامی در جریان بود (فروزانفر، ۱۳۷۵، ص ۱۵۳). مثنوی در اجتماعی تولد یافت که آرامش و امنیت از آن رخت بر بسته، و هرج و مرج و بی‌ثباتی جایگزین شده بود. در این جو ناآرام و نامتعادل، همه‌چیز رو به زوال می‌رفت (صفا، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۹).

بنابراین به نظر می‌رسد مهم‌ترین بحران‌های زمانه مولوی، بی‌عدالتی و ناامنی و نیز تشتت مذهبی و غلبه تحجر و تعصبات فرقه‌ای با همه پیامدهای اخلاقی و اجتماعی آن بوده است. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که تحلیل و تبیین مولوی از بحران‌ها و شرایط تاریخی زمانه چگونه بوده است؟

برخی از پژوهشگران ادعا کرده‌اند که مولانا نسبت به مسائل عصر خویش تقریباً بی‌اعتناست و جز به ندرت اشاراتی به این مسائل ندارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷، ص ۷۸). برخی نیز پا را فراتر نهاده و مولوی را به دلیل «سکوت و بی‌دردی و بی‌تفاوتی نسبت به حوادث تلخ روزگار و دردهای جامعه، و پرداختن به مباحث انتزاعی» متهم ساخته‌اند (ایلانلو، ۱۳۸۶، ص ۲۵). درباره اندیشه و موضع عملی مولوی در دوره‌ای که شخصیت وی تحت تأثیر و بلکه در سیطره عرفان است، آنچه می‌توان گفت این است که مسئله نسبت اندیشه با دوران تاریخی و شیوه توجه متفکر به بحران‌های زمانه پیچیده‌تر از آن چیزی است که در بیان برخی منتقدان مولانا به آن اشاره شده است. این که مولانا در آثار خویش به‌طور گسترده و صریح به مسائل و بحران‌های سیاسی عصر خود نپرداخته و موضعی مبارزه‌جویانه علیه مغولان و در دفاع از مردم در پیش نگرفته است، واقعیتی است انکارناشدنی. اما این بیان به‌هیچ‌روی نافی وجود نسبت میان اندیشه مولوی و بحران‌های زمانه وی نیست؛ چراکه اولاً شواهد متعددی از توجه و حساسیت مولوی نسبت به بحران‌های زمانه در آثار وی به‌ویژه در مثنوی و *فیه مافیة و نامه‌ها* موجود است، ثانیاً نوع برخورد اندیشمندان با بحران‌های زمانه یا نوع بحران‌هایی که تشخیص می‌دهند، لزوماً یکسان نیست (اسپرینگز، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸). تحلیل آثار مولوی بیانگر حساسیت ویژه او نسبت به بحران‌های اخلاقی و اجتماعی و سیاسی عصر است. به بیان دیگر «سخن مثنوی زاییده انحطاط متراکم زمان است» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۲، ص ۲۹۲) و در حقیقت پیام آن در متن تحولات و بحران‌های سیاسی، اجتماعی و اخلاقی و مجادلات زمان قابل فهم است. مولانا در

فرازهای متعددی از مثنوی و برخی دیگر از آثار، انحرافات فکری و اخلاقی و نابسامانی‌های اجتماعی و سیاسی جامعه را با دقت تمام نقد و بررسی می‌کند. وی از آن عارفانی نیست که مردم را به تسلیم در برابر حوادث و خضوع و فروتنی و کناره‌گیری از معركة زندگی دعوت کند؛ برعکس وی همواره مردم را به زندگی و کوشش و جهاد مستمر با عوامل متضاد و سرانجام زندگی در همین دنیا دعوت می‌کند (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۱).

از دوره پایانی عمر مولانا شواهدی در دست است که حاکی از حضور جدی وی در عرصه دفاع از حقوق مردم است. در این زمینه از جمله می‌توان به حضور او در دفاع از قونیه در برابر مهاجمان، و مکاتبات و توصیه‌نامه‌های صریح و مکررش به حاکمان برای حل و رفع مشکلات مردمان اشاره کرد که نشان از دغدغه‌های اجتماعی مولانا دارد (کمپانی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۲). با این اشارات مقدماتی، در اینجا ارزیابی مولوی از وضع تاریخی و مسائل و بحران‌های عصر و به تعبیر اسپریگنز، دردشناسی وی، با هدف سنجش نتایج و تضمینات سیاسی آن بررسی خواهد شد.

یکی از راه‌های آگاهی از تبیین و تشخیص مولانا از معضلات و بحران‌های زمانه‌اش، بررسی دیدگاه‌های انتقادی وی است. نگاه انتقادی مولانا را می‌توان در دو سطح متفاوت ارزیابی کرد:

۱.۱.۲. نقد بحران‌های اخلاقی و اجتماعی

از نگاه مولوی در تبیین شرایط زمانه آنچه بیش از همه اهمیت داشته، بحران‌های اخلاقی و روانی و تحجر و تعصبات فرقه‌ای بوده است. از این رو، با وجود انتقادات وی از دستگاه قدرت که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، نقد بنیادین وی بیش از همه معطوف به بحران‌های اخلاقی و خلل‌های معرفتی و غلبه تحجر و تعصب و سلطه گروه‌ها و اقشاری چون فقیهان ظاهرپرست است که البته خود او نیز از مخالفان آنان بی‌نصیب نمانده بود (فروزانفر، ص ۱۵۳).

۲.۱.۲. نقد قدرت سیاسی

پیش از آنکه به سنجش مضامین انتقادی در آثار جلال‌الدین نسبت به قدرت سیاسی بپردازیم، ضروری است که نخست، فهم مولانا را از مقوله قدرت سیاسی ارزیابی کنیم.

فیه‌ما فیه اثر مهم مولانا با ذکر روایتی از پیامبر اسلام (ص) آغاز می‌شود به این شرح: «شرالعلماء من زار الامراء و خیر الامراء من زار العلماء». مولانا ضمن اشاره به برداشت متداول از این روایت مبنی بر ناشایست بودن دیدار عالمان با امرا، برداشت اخیر را ناقص شمرده و در شرح روایت چنین می‌نویسد:

«شر عالمان آن کس باشد که او مدد از امرا گیرد و صلاح و سداد او به واسطه امرا باشد و از ترس ایشان اول، خود، تحصیل به نیت آن کرده باشد که: «مرا امرا صلت دهند و حرمت دارند و منصب دهند» پس، از سبب امرا او اصلاح پذیرفت و از جهل به علم مبدل گشت، و چون عالم شد، از ترس و سیاست ایشان مؤدب شد و بر وفق طریق می‌رود کام و ناکام» (مولوی، ۱۳۸۵، ص ۱۵).

درباره نقل قول پیش‌گفته توجه به چند نکته ضرورت دارد: نخست اینکه، نفس آغاز کردن کتاب با بحث قدرت و چگونگی برخورد با آن، نشان نادرست بودن و دست‌کم تردیدآمیز بودن دیدگاه کسانی است که مولوی را بی‌اعتنا به امر عمومی که کانون و جوهر سیاست است، دانسته‌اند. توجه مولانا به این گزاره افزون‌بر اینکه نشان باور وی به ضرورت وجود حکومت است، متضمن توصیه‌ی هنجاری روشنی به حاکمان است که در امر حکومت به علما رجوع کنند. دوم اینکه توجه جلال‌الدین به رابطه میان امرا و علما، نشان اهتمام وی به موضوع مهم رابطه دانش و قدرت و پیامدها و آثار این رابطه در چگونگی تنظیم و تنسيق حیات عمومی است. مدافعان نظریه تعارض عرفان و اندیشه سیاسی، خوارداشتن قدرت سیاسی و دعوت به بی‌اعتنایی و ورود نکردن به عرصه سیاسی و همکاری با قدرت را از ویژگی‌های ذاتی اندیشه عرفانی، و نشان تعارض آن با اندیشه سیاسی تلقی کرده‌اند. بررسی دقیق موضع مولانا نشان می‌دهد که دیدگاه وی دال بر رد و نفی مصاحبت با سلاطین و قدرتمندان به معنای نفی مطلق قدرت سیاسی و حقیرشمردن آن از موضع بی‌اعتنایی به دنیا، و تنزه‌طلبی سیاسی و یا ملاحظه‌کاری و انفعال نبوده است، بلکه این امر در چهارچوب نگرش کلی وی نسبت به قدرت سیاسی یعنی تأثیرگذاری آن بر سرنوشت جامعه از یک سو، و مخالفت او با قدرتمندان فاسد و مستبد، و تعارض عملکرد آنان با اصول و ارزش‌های اسلامی و انسانی از سوی دیگر بوده است:

«با پادشاهان نشستن از این روی خطر نیست که سر برود که سری است رفتنی چه امروز و چه فردا. اما از این رو خطر است که هر که با ایشان صحبت کرد و دعوی دوستی کرد و مال ایشان قبول کرد لابد باشد که بر وفق ایشان سخن گوید و رأی‌های بد ایشان را از روی دل نگاه‌داشتی قبول کند و نتواند مخالف آن گفتن. از این رو خطرست، زیرا دین را زیان دارد، چون طرف ایشان را معمور داری طرف دیگر که اصلست از تو بیگانه شود» (مولانا، ۱۳۸۹، ص ۲۲).

آنچه از مطلب پیش‌گفته برداشت می‌شود، این است که تجویز فاصله‌گرفتن از قدرت سیاسی و یا همکاری و مصاحبت با قدرت از نظر مولانا هیچ‌یک ناشی از ترس و ملاحظه‌کاری و یا مدهانه و سازش با حاکمان ظالم نیست. بر همین اساس است که وی با وجود مناسبات حسنه‌ای که با معین‌الدین پروانه (۲) دارد، به دلیل یاری کردن به مغولان به وی هشدار

می‌دهد (مولوی، ۱۳۸۹، ص ۱۹). وی به جامعه‌ای سراسر جنگ، خشونت و ستم که عرصه قدرت‌طلبی مشت‌ی دنیاپرست گشته بود، می‌نگرد. اگر مولانا می‌گوید:

آن غزان ترک خون‌ریز آمدند/ بهر یغما در یکی ده در شدند (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۲، بیت ۳۰۵۷).

درواقع از یک تاریخ‌آکنده از ظلم و تعدی و وحشت و خشونت پرده برمی‌دارد. داستان دلقک و شاه ترمذ متضمن نقد و طعنی ظریف در باب خشونتِ طبع و استبداد رأی فرمانروایان عصر است. افزون‌براین، می‌توان گفت مولوی با این حکایت در صدد بیان این اصل کلی است که چون صاحبان قدرت‌های فاسد از بیان حق می‌هراسند و از شنیدن حقیقت به خشم می‌آیند، پیامد سلطه آنان شکل‌گیری جامعه‌ای بسته و استبدادی خواهد بود. در این قصه، حقیقت به شکلی ساده و آشکار چهره می‌نماید، اما دشواری و بلکه خطر بیان حقیقت هم نشان داده می‌شود و این‌گونه استدلال می‌گردد که حق و آزادی هنگامی شکوفا می‌شود که زمینه‌ای مساعد برای رشد و اظهار آن برقرار باشد (وزین‌پور، ۱۳۸۲، ص ۴۳۱).

کی توان حق گفت جز زیر لحاف/ با تو ای خشم‌آور آتش سِجاف (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۵، بیت ۳۵۱۷)
قصه دلقک و منادی ملک ترمذ هم که در دفتر ششم مثنوی آمده است، در واقع اشاره به حکم‌های هوسناکانه پادشاهان و نوعی دهن‌کجی نسبت به آن است (زرین‌کوب، ۱۳۶۶، ص ۳۳۶).

انتقادات مکرر مولوی از مغولان در *فیه‌ما‌فیه* نشان می‌دهد که وی با وجود استغراقات عرفانی‌اش از مسائل روزگار خود برکنار نبوده است. یک راه دیگر بررسی تبیین مولانا از شرایط عصر، و به تبع آن ارزیابی امکانات سیاسی اندیشه وی، واکاوی مکاتباتی است که با حاکمان عصر داشته است. بنابر اسناد موجود، مجموعاً یکصد و پنجاه نامه از مولانا به‌جای مانده است که بخش قابل‌اعتنایی از این نامه‌ها میان وی و حاکمان عصر او در سطوح مختلف ردوبدل شده است (مولوی، ۱۳۷۱، ص ۲۴۶). وی در نامه‌های خود اگر چه از بذل و بخشش القاب و عناوین فروگذار نمی‌نماید، و این موضوع با توجه به گفتمان غالب عصر مولانا دور از انتظار نیست، هیچ‌گاه در نامه‌ها لحن ملتمسانه ندارد و چیزی از برای خود نمی‌خواهد و اگر برای دیگران می‌خواهد در واقع عرض حاجت نمی‌کند، حکم می‌کند و به اصرار و تأکید و با آهنگی آمرانه می‌خواهد که مخاطب نامه کاری را که او می‌گوید، انجام دهد (موحد، ۱۳۷۵، ص ۱۷). وی همچنان‌که در اندیشه و حیات و حتی شعر خود آزاده است، در نگاشته‌های خود نیز آزاده است (مولوی، ۱۳۷۱، ص ۲۳). این مدعا با نگاهی به نامه‌هایی از وی که شامل درخواست او از حاکم وقت برای آزاد کردن زندانیان مخالف حکومت است، آشکار می‌شود (موحد، ۱۳۷۵، ص ۱۷).

در یک ارزیابی کلی، نقد مولانا بر قدرت سیاسی در عین حال که نشان حساسیت وی نسبت به شرایط سیاسی و اجتماعی زمانه است، بیانگر اعتراض مولانا به وضع موجود و نیز آگاهی‌بخشی به مردمان و ترغیب آنان به عمل آگاهانه و مسئولانه در راستای سامان‌دادن فضای

عمومی است که در نوع خود می‌توان آن را نوعی کنش مدنی ارزیابی کرد. واضح است که چنین تأملات و انتقاداتی به دلیل آنکه در متن نظام معرفتی و مفهومی و عرف غالب قرن هفتم صورت می‌گیرد، در قالب واژگان و زبانی ظهور می‌یابد که نشان زیادی از تعبیر و واژگان مألوف در اندیشه سیاسی در آن به چشم نمی‌خورد، اما آنچه مهم است روح و درون‌مایه گفتار مولاناست که پیوند وثیقی با درون‌مایه اندیشه مدنی دارد.

۲.۲. دلالت‌ها و بنیادهای معرفتی اندیشه سیاسی مولانا

۱.۲.۲. هستی‌شناسی

با توجه به این حقیقت که مسئله اصلی عرفا دست‌کم در عرفان عملی، «انسان» و بازگشت وی به اصل خویش است نه جهان، برای کسانی چون مولانا که منظور آنان از طریقه تصوف عمل و تخلق بوده و نه صرف بحث فلسفی، ماجرا از یک دغدغه آغاز می‌شود (قانعی، ۱۳۸۱، ص ۲۹). بنابراین انتظار نمی‌رود که مولانا به روش یک فیلسوف به نحوی منظم به طرح پرسش‌های فلسفی بپردازد، و اصولاً با توجه به تنوع لایه‌های فکری و گسترش استعدادهای یک مغز رشدیافته، انتظار یک مکتب نظام‌مند فلسفی از مولانا کاملاً بی‌مورد و بیهوده است (جعفری، ۱۳۴۸، ص ۲۲). مهم‌ترین پرسشی که در حوزه هستی‌شناسی در پی یافتن پاسخ آن از نگاه مولانا هستیم، این است که حقیقت هستی چیست و کثرت مشهود در جهان هستی واقعی است یا ظاهری؟ آیا جهان هستی به عالم طبیعت منحصر می‌شود یا نه. تردیدی نیست که جهان هستی به عنوان یک واقعیت برای مولانا مطرح بوده است. مولانا با نگاهی وحدت‌گرایانه، عالم هستی را دارای دو سطح غیب و شهادت می‌داند. کثرت‌ها یا ساحت مشهود و آشکار هستی از دید وی وجودی مجازی و اعتباری دارند (زمانی، ۱۳۹۰، ص ۸۷). مولوی هرچند از راه کشف و شهود به فکر وحدت می‌رسد، وحدت او چنان نیست که فاصله میان انسان و خدا را پر کند. اگرچه وی جز یک «وجود» چیز دیگری در این راه نمی‌بیند، نمی‌خواهد که این اندیشه او را به بن‌بست جبر مطلق و سقوط تکلیف بکشاند. از این‌رو به تبع این نظام، هستی‌شناختی، طریقت و شریعت هم‌قدم می‌گردند (زرین‌کوب، ۱۳۷۶، ص ۲۴۰). نگاه ویژه هستی‌شناختی مولانا متضمن آثار بسیار مهمی در حوزه‌های مختلف و از جمله مسئله تلقی از دنیا، دین‌شناسی و به‌ویژه انسان‌شناسی است. تلقی مولانا از زندگی این دنیایی، برخلاف مشهور، دنیاگریزانه و دنیاستیزانه نیست. مقصود وی از دنیا، پدیده‌های عینی عالم مادی نیستند که آدمی را احاطه کرده‌اند و زندگی انسان به‌نوعی به آن‌ها تعلق دارد، بلکه در حقیقت غفلت از وجود مبدأ و معاد انسان یعنی پروردگار است. دنیایی که مولانا انسان را اسیر و زندان آن می‌داند، در خود انسان است و راه آزادی و رهایی از آن نیز در خود اوست (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۱، بیت ۹۸۷):

چیست دنیا از خدا غافل بدن/ نی قماش و نقره و میزان و زن
بر اساس هستی‌شناسی وحدت‌انگارانه مولوی، اساساً مرزی بین دنیا و آخرت وجود ندارد
(مولوی، دیوان):

دنیا همگی عقباست اندر نظر عارف/ دنیات چو عقبا شد دنیات مبارک باد
مولانا در دین‌شناسی نیز اگرچه موضع یگانه و صریحی ندارد، در تحلیل نهایی به‌گونه‌ای
داوری نموده که راه را برای استقرار فضایی مداراآمیز و گفتگوی ادیان مختلف هموار ساخته
است. وی ضمن رد رویکرد انحصارگرایی در دین (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۲)، تکثر ادیان و مذاهب را
امری لازم و بلکه قهری می‌شمارد؛ چراکه طبایع و ذوق‌های باطنی افراد گوناگون است و
لاجرم ذوق‌های متکثر ادیان متکثر طلب می‌کند (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۲، بیت‌های ۱۷۵۷ و ۱۷۶۱):

هرکسی را سیرتی بنهاده‌ام/ هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
هندوان را اصطلاح هند، مدح/ سندیان را اصطلاح سند، مدح

۲.۲.۲. انسان‌شناسی

یکی از مهم‌ترین سطوح معرفتی که با ابتدا بر آن می‌توان ابعاد سیاسی اندیشه یک متفکر را
ارزیابی نمود، نگاه انسان‌شناختی هر متفکر است (بشیریه، ۱۳۸۳، ص ۱۴). در بحث از انسان‌شناسی
هر متفکری پرسش‌های مهمی قابل طرح است که می‌توان پاسخ آنها را با تأمل در نظام
اندیشه‌ای او جستجو کرد (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۳۰۱). در این میان سه پرسش بیش از همه با موضوع
بحث ما مرتبط است: نخست، پرسش از جایگاه و اعتبار انسان در نظام هستی؛ دوم، گستره و
حدود اختیار و اراده او؛ و سوم، پرسش از هویت انسان و اینکه آیا انسان موجودی دارای
هویت فردی یا اجتماعی و یا بینادهنی است. اینکه اندیشمندی تلقی فردگرایانه یا جمع‌گرایانه
و یا بینادهنی از انسان داشته باشد، بر فهم وی از ماهیت سیاست تأثیر خواهد نهاد. با این اشاره
و با عطف به پرسش‌های اخیر، می‌کوشیم تا انسان‌شناسی مولوی و آثار و دلالت‌های سیاسی
آن را ارزیابی نماییم.

در پاسخ به پرسش از موقعیت انسان در نظام هستی، مولانا انسان را اصل و غایت آفرینش
می‌داند. «از نگاه مولانا انسان در نقطه‌ای ایستاده است که جهان و جان جهان را احساس
می‌کند. از این دیدگاه پایگاه انسان در کاینات والاترین پایگاه است، زیرا خوب‌ترین جلوه‌ای
که آن «مطلق» در صورت تعینات هستی داشته، در انسان مشاهده می‌شود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷،
ص ۵۷). «دلیل این قدر و قیمت انسان از نظر عارفان و از جمله مولوی آن است که انسان از نظر
اهل عرفان، نسخه تام، بل اتم الهی است و از این رو در مظهریت ذات اقدس الهی از همه

موجودات عالم کامل‌تر و لایق‌تر است. مولانا بر همین معنا می‌گوید که انسان به منزله آینه‌ای است که خداوند خود را در او می‌بیند» (زمانی، ۱۳۹۰، ص ۴۹۳).

چون مراد و حکم یزدان غفور/ بود در قدمت، تجلی و ظهور (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۶، بین ۲۱۵۸). پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای/ تا بود شاهش را آینه‌ای (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۶، بیت ۲۱۶۰).

در بحث از مقوله جبر و اختیار، مولانا بر این باور است که خداوند در میان کائنات تنها به انسان قدرت انتخاب را عطا کرده است، و همین عطیه‌ای است که او را اشرف مخلوقات ساخته است. وی «برخلاف جمهور اشاعره که در افعال عباد قائل به جبر شده‌اند، طریقه اختیار را اختیار کرده است» (همایی، ۱۳۶۲، ص ۷۷)، و «عقیده جبریه را به معنی سلب اختیار به طور مطلق نمی‌پسندد و از نظر فلسفی آن را باطل می‌داند» (فروزانفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶۴). شواهد آشکاری در مثنوی وجود دارد که مؤید باور مولانا به اختیار انسان است. تصریح مولانا به تربیت‌پذیری انسان و توصیه او به سعی و کوشش به عنوان مفتاح مطلوبات، مستلزم باور وی به اختیار و تکلیف است.

امر و نهی و خشم و تشریف و عتاب/ نیست جز مختار را ای پاک جیب (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۵، بیت ۲۹۷۵)

جهد کن تا پیر عقل و دین شوی/ تا چو عقل کل تو باطن بین شوی (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۴، بیت ۲۱۷۹)

تأکید مولوی بر مجازات و مکافات عمل انسانی نیز دلیلی روشن است بر باور وی به اختیار و آزادی عمل انسان و اینکه هرچه به ما می‌رسد نتیجه اعمال ماست (همایی، ۱۳۶۲، ص ۳۰)

این جهان کوه است و فعل ما ندا/ سوی ما آید نداها را صدا (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۱، بیت ۲۱۶)

ای دریده پوستین یوسفان/ گر بدرد گرگت، آن از خویش دان (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۵، بیت ۳۱۸۲)

در اثبات اختیار انسان و ابطال جبر، مولوی تردید انسان در فرایند عمل و نیز بروز حالت پشیمانی پس از انجام عمل را نشان وجود اختیار در آدمی می‌داند (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۶، بیت‌های ۴۱۳ و ۴۱۴):

در تردد مانده‌ایم اندر دو کار/ این تردد کی بود بی‌اختیار؟

این کنم یا آن کنم او کی گوید/ که دو دست و پای او بسته بود.

در پاسخ به پرسش از هویت انسان و اینکه آیا انسان موجودی است دارای هویت فردی یا اجتماعی، پاسخ مولوی می‌تواند روشنگر برداشت وی از سیاست باشد و امکان استنتاج فضیلت‌های مدنی از اندیشه وی را تسهیل نماید. تأمل در برخی از حکایات‌های مثنوی نشانگر این است که جلال‌الدین ملاحظات مهمی را درباره اجتماعی بودن انسان طرح کرده است. یکی از این ملاحظات توجه وی به مقوله تقسیم کار است که از ضرورت‌های حیات مدنی و اجتماعی و از شمار موضوعاتی است که به‌ویژه در اندیشه اجتماعی دوران جدید توجه

اندیشمندان را برانگیخته است (جعفری، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۱۳۶). مولانا در بیان این موضوع چنین می‌گوید:

هر که او در مکسبی پا می‌نهد/ یاری یاران دیگر می‌کند
چون به انبازست عالم برقرار/ هرکسی کاری گزیند افتقار (مثنوی، دفتر ۵)
بنابر بیت بالا، قوام و استواری زندگی بشر وابسته به همکاری مردمان است. نکته مهم دیگر در اندیشه مولوی که گواهی روشن بر تلقی وی از انسان به مثابه موجودی اجتماعی است، باور وی به پیوستگی شدید سرنوشت انسان‌ها در جامعه انسانی است (جعفری، ج ۱۲، ص ۱۷۶) که در ابیات زیر نمودار است:

گفت انسان پاره‌ای زانسان بود/ پاره‌ای از نان یقین که نان بود
نفس انسانی کنفس واحده است/ نفس حیوانی سفال جامده است (مثنوی، دفتر ۵)
ای بدیده عکس بد بر روی عم/ بد نه عم است، آن تویی، از خود مَرَم (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۱، بیت ۱۳۳۶)
نکته‌ای که بویژه از بیت پیش‌گفته قابل تأمل می‌باشد، این است که مولانا پیوستگی عمیقی میان رفتار و سرنوشت انسان‌ها قائل است، و همه انسان‌ها را در قبال عملکرد یکدیگر مسئول می‌داند. نکته مهم دیگری که به‌خصوص از منظر بحث این جستار دارای اهمیت می‌باشد، این است که به باور مولانا، انسان سرشت نیک و فطرتی خداگونه دارد و همه شأن و اعتباری را که برای نوع انسان قائل است برای همه انسان‌ها یکسان می‌داند. ناگفته نماند که انسان‌ها از نظر استعدادها و وجودی، متنوع و نابرابرند. البته این به معنای آن نیست که در حقوق انسانی و اجتماعی نابرابر باشند (جمشیدی، ۱۳۹۰، ص ۷۸). به این ترتیب، انسان از نگاه مولوی موجودی است جامع قوای وجودی متضاد، و برخوردار از عقل و اندیشه و اختیار و آزادی و نیز دارای افتخار شرافت بر دیگر آفریده‌ها.

۳.۲. دلالت‌های هنجاری اندیشه مولوی (فضیلت مدنی در اندیشه مولانا)

هنجاری بودن، مقوم اصلی اندیشه سیاسی است. هیچ اندیشه و اندیشمندی بدون داشتن پیشنهادهایی مستقیم یا ضمنی در راستای ایجاد یک جامعه بسامان و مطلوب، اندیشه و اندیشمند سیاسی محسوب نمی‌شود. اگر مقوم اندیشه سیاسی را وجود دلالت‌های معرفتی، تبیینی، و به‌خصوص هنجاری ارزیابی کنیم، آنگاه ارزیابی آثار مولوی نشانگر آن است که تضمینات روشنی برای اثبات وجه هنجاری و به‌ویژه صبغه مدنی اندیشه وی وجود دارد. در این صورت یعنی با فرض نشان دادن عناصر و مؤلفه‌های مدنی در نظام فکری جلال‌الدین و به جهت آنکه جوهره اندیشه سیاسی توجه و اهتمام به لوازم و فضایی است که قوام‌بخش مدینه و مناسبات انسانی است، آنگاه می‌توان ادعا کرد اندیشه مولانا جنس سیاسی دارد.

در ضمن بحث از تحلیل مولانا از شرایط زمانه‌اش، گفته شد که وی در یک موقعیت دشوار تاریخی قرار گرفته بود. واکنش‌های منفی عمومی ناشی از غلبه فضای ناامیدکننده و رعب‌آلودی که به دلیل هجمه و سلطه مغولان و پیامدهای جنگهای صلیبی و درگیری‌های فکری و مذهبی داخلی بر جامعه حکم‌فرما شده بود، در اندیشه و عمل وی نیز نمود یافته است؛ با این همه، به هیچ‌روی نمی‌توان گفت که مولوی نسبت به اوضاع به وجود آمده بی‌تفاوت و یا منفعل و یا توجیه‌کننده است. آنچه مسلم است، رویارویی وی با شرایط تاریخی‌اش، و نیز راه‌حل او برای مقابله با بحران‌ها، هم با شرایط و موقعیت تاریخی و هم با بستر مجادلات فکری عصر وی متناسب بوده است. در تلاش فکری برای استنباط ابعاد و عناصر مدنی اندیشه مولوی، به هیچ‌روی نباید در پی یافتن مفاهیم و مضامینی مشابه آنچه که در سنت‌های فکری یونان یا برخی اندیشمندان مدرن و یا حتی فیلسوفان سیاسی مسلمان دوره کلاسیک طرح شده است بود، و حتی نباید انتظار داشت که نوع ورود و پرداختن وی به این مباحث همانند اندیشمندان در سنت‌های یادشده باشد. به سخن دیگر، غرض از این بحث توجه به مؤلفه‌های موجود در اندیشه مولوی است که ناظر و معطوف به سامان‌بخشی به حیات عمومی است، و البته بدیهی است که این گونه عناصر و آموزه‌ها در متن دستگاه معرفتی و شیوه گفتار و زبان متفاوت، از سنت فلسفی و حتی اندرزنامه‌نویسی است. از این رو، هدف در اینجا کوشش برای دریافت درست از درون‌مایه اندیشه مولانا با گذر از ظاهر و پوسته مفاهیم و واژگان و توجه به روح و قصد نهفته در پس گفتار است. راهنمای ما در این تلاش فکری و در برخورد با اندیشه مولانا این است که با استفاده از روش اسکینر گوهر و لب لباب اندیشه مولانا را تا جایی که به قلمرو عمومی و مدنی معطوف است دریابیم. در این قسمت درباره مهم‌ترین عناصر هنجاری اندیشه مولانا با تأکید بر وجوه و ضرورت‌های مدنی اندیشه وی همچون دوستی، همبستگی، و مدارا بحث می‌شود.

۱.۳.۲. دوستی شالوده روابط اجتماعی

از نظر مولانا، عشق عامل اتحاد و یگانگی است و وجود متکثر و شرحه شرحه آدمیان را از بلای حرص و خودخواهی که منشأ و مسبب بسیاری از تفرق‌ها و جدایی‌هاست می‌رهاند:

آفرین بر عشق کل اوستاد / صد هزاران ذره را داد اتحاد (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۲، بیت ۳۷۴۳)

اگرچه میان عشق و دوستی به مثابه «فضیلت»ی مدنی ملازمه مفهومی وجود ندارد و عشق معنایی گسترده‌تر از دوستی دارد، برخی پژوهشگران به درستی عشق را منشأ و مبدأ همه یا بسیاری از فضیلت‌ها دانسته‌اند (اسپونیل، ۱۳۹۰، ص ۳۰۷). عشق به انسان‌ها به معنای همدم‌بودن، ارزشمند دانستن، و نسبت به کسی دغدغه محبت و احسان داشتن است. به تعبیر احمدبن

طیب سرخسی، «عشق فزونی محبت است، و محبت علت پیوند چیزهاست و در پیوند چیزی قوی‌تر از یگانگی نیست» (روزنتال، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵). دوستی از مهم‌ترین فضیلت‌های مدنی است که در سنت‌های مختلف اندیشه سیاسی از یونان تا دوره مدرن و معاصر به شکل‌های مختلف توجه و تأکید اندیشمندان را به خود جلب کرده است. در سنت کلاسیک، دوستی به‌مثابه فضیلتی مدنی حتی در جایگاهی برتر از عدالت می‌نشیند. در دوره معاصر نیز فضیلت دوستی در قالب مفاهیمی چون همبستگی احیا می‌گردد. در قلمرو اندیشه و اخلاق عرفانی نیز اشاره‌های دقیقی به مقوله دوستی به عنوان یکی از مؤلفه‌ها و آداب مهم طریقت وجود دارد. افزون‌بر محبت و دوستی، مفاهیم «صحبت» و «مصاحبت» هم که در لغت به معنی دوستی و مجالست و همنشینی است، به عنوان یکی از آداب مهم طریقت در عرفان اسلامی به آن توجه و پیرامون آن بحث شده است. مصاحبت، به نزد عارفان مقابل وحدت و تفرد است و خواجه عبدالله انصاری آداب صحبت در معاملات با خلق را نصیحت‌کردن و شفقت‌نمودن در حق همگان می‌داند و اینکه حق همه‌کس را فراپیش داری، انصاف همه از خود بدهی به طریق ایثار و مؤاسات و حسن‌خُلق (سجادی، ۱۳۸۹، ص ۲۱). مفهوم دوستی در اندیشه مولوی که نقطه کمال اندیشه عرفانی و به‌ویژه متأثر از سنت و مکتب عرفان خراسان است، در چند سطح قابل بررسی است:

مولانا دوستی و استحکام روابط انسانی را از عوامل پایداری و سرزندگی اجتماعات بشری می‌شمارد. از نگاه وی، دوستی حقیقی آن است که فرد بدون طمع حاجتی و یا امید منفعتی با همنوعان خود دوستی ورزد (رحمدل، ۱۳۸۱، ص ۳۱۵). مفهوم «صحبت» و «مصاحبت» نیز که در متون عرفانی بارها از آن سخن گفته شده، از مضامین موردنظر مولوی است که ارتباط نزدیکی با مقوله دوستی دارد. یکی از مفاهیمی که در مثنوی بحث و نقد درباره آن صورت گرفته است و نشان از رویکرد اجتماعی مولانا و نیز تأکید وی بر همبستگی و دوستی دارد، مفهوم ترهّب و خلوت‌گزینی است. مولوی در «مناظره مرغ با صیاد»، از زبان مرغ دیدگاه و تلقی خود را مبنی بر نفی خلوت‌گزینی و تک‌روی به تفصیل بیان می‌دارد که آشکارا نشان از باور او به ضرورت توجه انسان به زندگی جمعی و مدنی دارد (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۶، بیت‌های ۴۸۳ تا ۵۲۴):

رفت مرغی در میان مرغزار/ بود آنجا دام از بهر شکار
 مرغ گفتش خواجه در خلوت مایست/ دین احمد را ترهّب نیک نیست
 رنج بد خویان کشیدن زیر صبر/ منفعت‌دادن به خلقان همچو ابر
 یار می‌جو تا بیابی راه را/ ورنه کی دانی تو راه و چاه را
 دیو گرگ است و تو همچون یوسفی/ دامن یعقوب مگذار ای صفی
 گرگ اغلب آن گهی گیرا بود/ کز رمه شیشک به خود تنها رود

گر نباشد یاری دیوارها/ کی برآید خانه و انبارها؟

از نگاه مولانا افزون‌بر اینکه دوستی و یاری یک ضرورت عقلانی برای اجتناب از خطرهایی است که فرد و جامعه را تهدید می‌کند، با دوستی و همراهی و همبستگی با جماعت امور سامان بهتری می‌یابد. در چهارچوب همین نگرش است که مولوی در یکی از نگاشته‌های خود در اشاره‌ای تفسیری به قرآن کریم و سنت نبوی می‌نویسد:

«رو یاران طلب و خلوت را بشکن «یا ایهاالمدثر قم فانذر» و برای این مصلحت قلعه را می‌گرفت و مکه را حصار می‌داد» (مولوی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۷). مولوی به‌هیچ‌وجه رویگردانی از جماعت را شرط شریعت و طریقت نمی‌دانست و برای جماعت اهمیت بسیار قائل بود. وی در این مثنوی متأثر از تعالیم استاد خود شمس بود که بر این باور تأکید داشت که آدمی باید با آدمیان باشد، و در تحکیم نظر خود حکایت می‌کند: «زاهدی بود در کوه، او کوهی بود، آدمی نبود، آدمی بودی میان آدمیان بودی که فهم دارند و وهم دارند، قابل معرفت خدایند، در کوه چه می‌کرد...! (مقالات شمس، جلد دوم، ص ۱۲۳). بر این اساس، کمال در آن است که انسان در عین قیام به وظایف اجتماعی، فردیت خود را پاس دارد (موحد، ۱۳۷۵، ص ۱۹۵). وی در تأیید همین نگرش در مثنوی چنین می‌گوید:

بهر این کرده است منع آن باشکوه/ از ترهب، وز شدن خلوت به کوه (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۶، بیت ۲۶۲۸)
تا نگردد فوت این نوع التقا/ کان نظر بخت است و اکسیر لقا (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۶، بیت ۲۶۲۹).
زانکه با عقلی چو عقلی جفت شد/ مانع بد فعلی و بد گفت شد (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۲، بیت ۲۰).
یکی از مهم‌ترین بحران‌هایی که جوامع اسلامی عصر مولوی را در خود فرو برد، تعصب و تفرقه و جدال میان مردمان بود. از این‌رو مولوی در مثنوی می‌خواهد یک راه‌رهایی پیدا کند که بشریت و جامعه خود را از این وضعیت که در آن گرفتار آمده بود، بیرون آورد (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۱، ص ۵۱). اگر با زبان و واژگان سیاسی امروز سخن بگوییم، توجه مولوی به مقوله «خودبینی» و «منیت» و در حقیقت نفی خودبینی و منیت، نوعی «فردیت‌گریزی» و توجه به «دیگری» است که از عناصر بنیادین همبستگی به عنوان یکی از فضیلت‌های مدنی به‌شمار می‌آید. شواهدی بر این موضوع از آثار مولانا و به‌ویژه در مثنوی می‌توان ارائه کرد. در یک حکایت مثنوی، آن یکی آمد در یاری بزد، و وقتی یار گفتش کیستی ای مُعتمد؟ در جواب وی فقط گفت «من» و یار از او رنجید و در به روی وی بسته ماند تا وقتی بعد از یک‌چند دریافت که جوابش درست نبوده است و نمی‌بایست «من» گفته باشد (زرین‌کوب، ۱۳۵۳، ص ۲۳۶)؛ از این‌رو از نگاه مولوی (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۵، بیت‌های ۲۶۶۷ و ۲۶۶۸):

هر که بی «من» شد، همه من‌ها خود اوست/ دوست جمله شد، چو خود را نیست دوست
آینه بی‌نقش شد، یابد بها/ زانکه شد حاکی جمله نقش‌ها

از نگاه مولوی مبدأ همه دشمنی‌ها و درگیری‌ها خودبینی است و کسی که از خودش بیرون آید، همه مردم را «من» خود خواهد شمرد. در اینجا است که شخص دوستدار بشریت می‌شود و از نزاع و ستیز دست برمی‌دارد (زمانی، ۱۳۸۲، ص ۷۱۹). این گونه بی «من» شدن برخلاف تلقی برخی (ایلانو، ۱۳۸۶، ص ۱۰۴) نفی «خود» و «من» انسانی نیست. از نگاه مولوی، آن‌گونه «خودبینی» که عامل ویرانگر عشق و هر نوع معنویت باشد، پذیرفته نیست. حرکت از دنیای فردیت و ورود به دنیای «دیگری»، آغاز سیر معنوی است. معنویت یعنی با «دیگری» صمیمانه و بی‌غرض مادی مرتبط بودن و چنین ارتباطی بدون عشق و دوستی که کانون اندیشه مولانا است، میسر نیست. ادعای عرفان با بی‌اعتنایی به انسان‌ها (دیگری)، مساوی ادعای عرفان با بی‌اعتنایی به خداوند است. به این معنا که معرفت به مقام شامخ او و عشق به خدا با بی‌اعتنایی به نهال‌های باغ او و بی‌توجهی به تجلی‌گاه او که همان انسان‌ها هستند، مساوی است با رویگردانی از خود خداوند (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۸۴). چنین فهمی از «ارتباط»، نوعی تحلیل بین‌الذاتانی از مناسبات انسانی است؛ به این معنا که در عین توجه به «دیگری»، فرد نیز مستحیل نمی‌گردد، و بی‌شک چنین نگرشی می‌تواند مبنای تکوین و قوام نظامی مدنی قرار گیرد.

از نگاه مولانا، اگرچه در تحلیل نهایی، غایت سلوک رسیدن فرد سالک به کمال و سعادت است، ولی انجام مراحل سلوک در هیئت جمعی، وصول به کمال را تسهیل می‌کند و اساساً «جمعیت» مایه نشاط و پویایی است. چنین تلقی و برداشتی منشأ تقویت همبستگی و قوام نظام اجتماعی می‌گردد (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۶، بیت‌های ۵۱۶ تا ۵۲۷):

گیرم آن گرگت نیابد ز احتیاط / بی ز جمعیت نیابی آن نشاط
آنکه تنها خوش رود اندر رصد / با رفیقان بی‌گمان خوش‌تر رود
گر نباشد یاری دیوارها / کی برآید خانه و انبارها
این حصیری که کسی می‌گسترده / نپيوندد به هم، بادش برد

مولوی با تشبیه افراد انسانی به دیوارها، همدلی و همراهی آنها با یکدیگر را موجب آبادی و سامان جامعه می‌داند. افزون‌بر آن، از نگاه وی، در جمع بودن و با جمع زیستن، نه تنها یک تمهید عقلانی برای احتراز از خطرها و تهدیدهای ناشی از تکیه روی فردگرایی است، بلکه اساساً زیستن در جمع با طبیعت انسان سازگارتر و موجب نشاط و سرزندگی بیشتر خواهد بود. یک نمونه روشن از قصه‌های مثنوی که مؤید نگرش مولوی مبنی بر اهمیت جمعیت و وحدت است، داستان باغبان و صوفی و فقیه و علوی است. در این حکایت، مولوی این فایده و فضیلت اخلاقی را تعلیم می‌دهد که یاران همراه چون به سخن نفاق‌افکنان گوش دارند و از یکدیگر جدا گردند، دستخوش آزار و هجوم خصم می‌شوند و ثبات و قدرت ناشی از جمعیت

را از دست می‌دهند (زرین‌کوب، ۱۳۶۶، ص ۳۳۳). وی در این قصه ضمن آموزش یک حکمت عملی، یعنی ضرورت همبستگی و جمعیت، همبستگی را یک عامل و عنصر قدرت تلقی می‌کند. در اثبات همین معنا در *فیه مافیة* با اشاره و استناد به سخن معروف پیامبر اسلام (ص): «لارهبائیة فی الاسلام، الجماعه رحمه» می‌گوید:

«مصطفی صلوات‌الله‌علیه کوشش در جمعیت نمود، که مجمع ارواح را اثرهاست بزرگ و خطیر، در وحدت و تنهایی آن حاصل نشود. و سر اینکه مساجد را نهاده‌اند تا اهل محله آنجا جمع شوند تا رحمت و فایده افزون باشد... کعبه را واجب کردند تا اغلب خلق عالم از شهرها و اقلیم‌ها آنجا جمع گردند» (مولوی، ۱۳۸۹، ص ۸۰).

خود مولانا نیز در طول زندگی خود با آن همه ابتهاجات روحی، جنبه مدنییت اسلام را نیز از یاد نمی‌برد، با همه گروه‌های اجتماعی در ارتباط بود و با همه فرقه‌ها تعامل داشت (زمانی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۰). مخاطب مثنوی همه طبقات و توده‌های مردم هستند (عرفان و انسان امروز، ص ۷۴). او همه را فرامی‌خواند تا از ترس تردمانی جامه فراهم نچینند، بلکه جامه خود را هزاران بار در دریای زندگی فرو برند. بیکار برای غلبه روحی، نه گریز از چالش‌های زندگی، راهی است که او در زندگی تجویز و به آن عمل می‌کرد (شریف، ۱۳۶۵، ص ۳۴۶).

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

عقل با عقل دگر دو تا شود/ نور افزون گشت و ره پیدا شود

نفس با نفس دگر خندان شود/ ظلمت افزون گشت و ره پنهان شود (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر ۲، بیت ۲۷)

مولوی همنشینی و مصاحبت با نیکان را اکسیری شگرف می‌شمرد که داروی بیماری‌های

اخلاقی و معنوی بشر است (مثنوی، دفتر ۱، بیت‌های ۸-۲۶۸۷):

همنشینی مقبلان چون کیمیاست/ چون نظرشان کیمیایی خود کجاست

چشم احمد بر ابوبکری زده/ او ز یک تصدیق صدیقی شده

«همه را دوست دار تا همیشه در گل و گلستان باشی، و چون همه را دشمن داری خیال

دشمنان در نظر می‌آید، چنان است که شب و روز در خارستان و مارستان می‌گردی، پس اولیا

که همه را دوست می‌دارند و نیک می‌بینند آن را برای غیر نمی‌کنند، برای خود کاری می‌کنند»

(مولوی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۳).

اشاره مولانا مبنی بر اینکه دوستی و نیک‌خواهی اولیا درحقیقت برای دیگران نیست، بلکه

«برای خود کاری می‌کنند»، ممکن است این شائبه را ایجاد کند که از نظر عارف، دیگران (غیر)

در اینجا تنها حکم ظرف سلوکی عارف را دارند و فی‌نفسه هیچ شأن و اعتباری ندارند. این

بیان ممکن است چنین تلقی گردد که سخن مولانا مبنی بر دوستی اولیا نسبت به غیر، فاقد

ظرفیت لازم برای ایجاد همبستگی و انسجام مدنی است. در پاسخ به این نکته می‌توان گفت

سخن مولانا درباره انگیزه و غایت دوستی، نافی آثار و توالی اجتماعی دوستی نخواهد بود. اگرچه دوستی‌ای که تماماً با هدف احترام و پاس‌داشتن دیگران صورت گیرد، متضمن آثار اجتماعی بیشتری خواهد بود و دوستی‌ای که با هدف خیررساندن به خود فرد و فاعل عمل تحقق یابد، آثار و پیامدهای اجتماعی و مدنی خود را خواهد داشت. به عبارت دیگر، صرف‌نظر از انگیزه فاعل از انجام یک فعل، نفس انجام یک عمل می‌تواند منشأ آثار اجتماعی باشد. به این ترتیب مولوی یارگزینی و دوستی را از عوامل مؤثر بر سلامت روان، و یار را خوش چیزی می‌داند؛ زیرا که یار از خیال یار قوت می‌گیرد و می‌بالد و حیات می‌گیرد (مولوی، ۱۳۹۰، ص ۳۳۶).

«دوستان را در دل رنج‌ها باشد که آن به هیچ دارویی خوش نشود، نه به خفتن، نه به گشتن و نه به خوردن، الا به دیدار دوست که لقاء الخلیل شفاء العلیل» (مولانا، ۱۳۹۰، ص ۵۸۳).

خیر کن با خلق بهر ایزدت / یا برای راحت جان خودت (مثنوی، دفتر ۴، بیت ۱۹۷۹)

شاید بتوان نکته اخیر را با بحث اریک فروم در باب رابطه عشق با ایجاد یک جامعه سالم در هر دو قلمرو روانی و اجتماعی قیاس کرد. آنچه در نگاه مولوی که در بیت اخیر آمده مهم است و توجه ما را برانگیخته، این است که مولوی بر مقوله خیر و نیکی کردن نسبت به عموم تأکید دارد؛ صرف‌نظر از اینکه انگیزه و قصد از خیر و نیکی تقرب به حق یا طلب راحتی و آرامش نفس باشد. به عبارت دیگر، نتیجه حاصل از خیر و نیکی به خلق، در خدمت جامعه قرار می‌گیرد:

«مرا خوبی است که نخواهم که هیچ دلی از من آزرده شود. اینکه جماعتی خود را در سماع بر من می‌زنند و بعضی یاران ایشان را منع می‌کنند. مرا آن خوش نمی‌آید و صد بار گفته‌ام برای من کسی را چیزی مگوئید، من به آن راضی‌ام» (مولوی، ۱۳۸۹، ص ۸۹).

۲.۳.۲. مدارا

مدارا یکی از مهم‌ترین فضیلت‌های مؤثر در قوام و استحکام مدینه است. در سنت عرفانی و از جمله در میراث عرفان اسلامی - ایرانی نیز مدارا یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاقی اهل معرفت و جوهر عقلانیت شمرده شده است.

«بباید دانست که: مدارا کردن با کافه خلق از اخلاق صوفیان است و گفته‌اند: هر چیزی را جوهری است و جوهر انسان عقل است، و جوهر عقل صبر است، و دلیل عقل مرد تحمل اذی و مؤونت مسلمانان است» (سهروردی، ۱۳۶۴، ص ۱۱۲).

هم او روایتی را از رسول خدا (ص) نقل می‌کند: هر آن کس که حظ او از رفق و مدارات بیشتر باشد، او را خیر و نیکی بیشتر باشد (همانجا). تلقی مولوی از مفهوم مدارا، به مثابه فضیلتی

که قوام‌بخش فضای عمومی و زندگی جمعی باشد، از چند منظر شایسته تحلیل و بررسی است: نخست، از منظر معرفت‌شناختی و انسان‌شناسی، به معنای تحلیل جایگاه مدارا در نظام معرفتی مولوی؛ دوم، از حیث تبیینی، به معنای دلیل و حیث التفات و توجه مولانا به مقوله مدارا در فضای خاص فکری و اجتماعی و سیاسی و ضرورت‌های عصر وی؛ و سوم، از نظر عملی یعنی عمل و رفتار وی به عنوان یک کنشگر.

– «مدارا» الزامی معرفت‌شناختی

مولانا با ابتنا بر انسان‌شناسی خاص خود بر قهری بودن توجه به مدارا تأکید نموده است. تکرر و تفاوت و محدودیت‌های وجودی انسان، بنیادِ توجیه‌کننده مدارا است. در هیچ‌جا پیام تکرر را با عمق و گستردگی که مولانا به آن پرداخته است نمی‌توان یافت (موحد، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳). مولانا ضمن تأکید بر تکرر و تنوع و تفاوت استعدادها و تحمل آدمیان و ضرورت ملاحظه این دقیقه در رویارویی با انسان‌ها، به این نکته مهم توجه دارد که تکررگرایی خود لغزش‌گاه مهیبی است که می‌تواند سر از باتلاق اباحی‌گری درآورد و یا به سرگردانی در وادی نسبیّت منتهی شود؛ از این رو هوشمندانه هشدار می‌دهد:

این حقیقت دان نه حق‌اند این همه / نی به کلی گم‌رهانند این رمه

آنکه گوید جمله حق‌اند احمقیست / وانکه گوید جمله باطل او شقیست (مثنوی، دفتر ۲، بیت ۳۵۷)

مولانا به دلیل باورداشتن کرامت و حرمت همه انسان‌ها و نیز پذیرش تکرر برداشت‌ها و دیدگاه‌های آنان، تفاوت آشکار در زبان و روش و منش آدمیان را واقعیتی انکارناپذیر می‌داند و لاجرم صلا می‌دهد:

سخت‌گیری و تعصب خامی است / تا جنینی کار خون آشامی است (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۹۷)

مبنای مدارا در اندیشه مولانا نه تنها فقر معرفتی انسان و عجز و کاستی اندیشه‌های وی در پی‌بردن به حقیقت امور و در نتیجه ضرورت اصرار نکردن بر موضع خویش در رویارویی با دیگران است، بلکه مدارا ریشه در نوع نگاه و تلقی او از انسان و موقعیت او در عالم هستی دارد. انسان، عریان از هر عرضی، برای جلال‌الدین بسیار مهم است. این انسان است که در مرکز هستی است و حتی ادیان که در نظر وی شأن جلیلی دارند، خادم انسان هستند.

جوهر است انسان و چرخ او را عرض / جمله فرع و سایه‌اند، او را غرض

بر اساس چنین نگرشی است که مولانا ضمن توجه‌دادن به یک اصل بنیادین حقوقی در مناسبات انسانی، یعنی اصل بودن براءت، مخاطبان خود را از بی‌حرمتی به دیگران برحذر می‌دارد:

این چنین بهتان منه بر اهل خلق / این خیال توست، برگردان ورق (مثنوی، دفتر ۲، بیت ۲۳۰۷).

– مدارا، پاسخی به نیاز عصر

از منظر شرایط و الزامات زمان، جامعه عصر مولوی عمیقاً نیازمند توجه به «مدارا» به مثابه یک فضیلت انسانی و مدنی است. چنانکه اشاره شد درگیری‌های گسترده سیاسی و مذهبی و فرقه‌ای، جامعه عصر او را در خود فرو برده بود و این موضوع نه تنها ثبات و سامان جامعه و فضای عمومی را تهدید می‌کرد، بلکه حوزه خصوصی و آرامش روان انسان‌ها را نیز در معرض خطر قرار داده بود. به عنوان یک گواه روشن بر تأثیر نامطلوب درگیری‌های فرقه‌ای بر روان انسان‌ها و در نتیجه مخدوش شدن فضای زندگی، می‌توان به روایت نافذ شمس تبریزی در کتاب قدرناشناخته مقالات شمس با عنوان داستان همدانی و واعظان اشاره کرد:

«آن شخص به وعظ رفت در همدان که همه مشبهی باشند، واعظ شهر برآمد بر سر تخت و مقرران قاصد آیت‌هایی که به تشبیه تعلق دارد آغاز کردند پیش تخت خواندن؛ و واعظ نیز چون مشبهی بود معنی آیت مشبهیانه می‌گفت و همه جمع را گرم کرد بر تشبیه و ترسانید از تنزیه... هفته دیگر واعظی سنی غریب رسید و مقرران آیت‌های تنزیه خواندند و آغاز کردند مشبهیان را پوست کندن که هر که تشبیه گوید کافر شود و از دوزخ نرهد. مردم سخت ترسیدند و گریان و ترسان به خانه‌ها بازگشتند. آن یکی به خانه آمد، افطار نکرد، به کنج خانه سر بر زانو نهاد و ... گفت: چه کنم، ما را عاجز کردند، به جان آوردند. آن هفته آن عالم گفت... هرکه خدای را بر عرش نداند کافر است و کافر می‌میرد. این هفته عالمی دیگر بر تخت رفت، که هرکه خدای را بر عرش گوید یا به خاطر بگذرانند به قصد که بر عرش است یا بر آسمان است، عمل او قبول نیست، ایمان او قبول نیست، منزله است از مکان. اکنون ما کدام گیریم؟ بر چه زیمیم؟ بر چه میریم؟ عاجز شدیم!» (شمس‌الدین محمد تبریزی، ۱۳۷۷، دفتر ۱، بیت ۱۷۸).

نقل قول بالا گواه روشنی است بر مجادله‌های فرقه‌ای که گاه و بی‌گاه از سطح منازعه‌های نظری و فکری فراتر می‌رفت و به نزاع‌های خونین مذهبی منجر می‌شد. بی‌شک تأکید مولانا بر مدارا، افزون‌بر مبانی و ملاحظات نظری و معرفت‌شناسانه، ربط وثیقی با شرایط و الزامات اجتماعی و سیاسی زمانه دارد. مولانا در فیه‌ما فیه فضیلت مدارا را از ویژگی‌های اخلاقی و منشی مصلحان جامعه دانسته است و در توصیف روش مداراآمیز انبیا و مصلحان و مربیان در رویارویی با افراد جامعه می‌گوید:

«از صد کژی یک کژی را می‌گویند تا او را دشوار نیاید و باقی کژی‌هایش را می‌پوشانند، بلکه مدحش می‌کنند که آن کژی است، تا به تدریج این کژی‌ها را یک‌یک از او دفع کنند» (مولوی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱).

یکی از الزامات مدارا ظرفیت تحمل مخالف است. در این باره مولوی چنین می‌گوید:
چون خلاف خوی تو گوید کسی / کینه‌ها خیزد ترا با او بسی

که مرا از خوی من بر می‌کند/ خویش را بر من چو سرور می‌کند
 چون نباشد خوی بد سرکش در او/ کی فروزد آن خلاف آتش در او
 با مخالف او مدارایی کند/ در دل او خویش را جایی کند (مثنوی، بیت ۱۳۲۳).
 ای سلیمان در میان زاغ و باغ/ علم حق شو با همه مرغان بساز (مثنوی، دفتر ۴، بیت ۴۷۷).
 به لحاظ عملی و عینی، شواهد روشنی در زندگی مولانا وجود دارد که بیانگر تقید و تعهد
 عملی وی به مدارا به عنوان یک فضیلت انسانی و اجتماعی است. مولانا به خاص و عام شهر-
 فارغ از دین و مذهب و اعتقاداتشان - حرمت می‌نهاد و ایشان را در مواقع ضروری یاری
 می‌رساند (کمپانی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۲). برخورد مولانا با مخالفان فکری خود، از جمله شیوه برخورد او
 با سراج‌الدین قونوی از علمای بزرگ معاصر مولانا که به لحاظ مشرب فکری در جبهه
 مخالفان وی قرار داشت و در حکایت ذیل نمود یافته است، از مصادیق مشرب مداراآمیز وی
 است:

«وقتی نزد سراج‌الدین قونوی تقریر کردند که مولانا گفته است که من با ۷۳ مذهب یکی‌ام؛
 چون صاحب غرض بود، خواست که مولانا را برنجاند و بی‌حرمتی کند. یکی از نزدیکان خود
 که دانشمند بزرگ بود فرستاد که بر سر جمعی از مولانا پرس که تو چنین گفته‌ای؟ اگر اقرار
 کند او را دشنام بسیار بده و برنجان! آن کس بیامد و برملا سؤال کرد که شما چنین گفته‌اید که
 من با هفتاد و سه ملت یکی‌ام؟ مولانا در پاسخ گفت: گفته‌ام. آن کس زبان بگشاد و دشنام و
 سفاهت آغاز کرد. مولانا بخندید و گفت: با این نیز که تو می‌گویی یکی‌ام» (جامی، به نقل از کتابی،
 ۱۳۹۰، ص ۲۸).

افزون‌براین، از روش خاص مولانا در طرح حکایات و شیوه پیشبرد آن در مثنوی، می‌توان
 نگرش تسامح‌آمیز وی را دریافت کرد. برخی پژوهشگران ضمن قیاس قصه‌های مثنوی با
 محاورات افلاطونی اذعان داشته‌اند که مولانا نیز همچون افلاطون در طرح اقوال مختلف در
 حقیقت به دنبال آن است تا دیدگاه‌های متفاوت را در کنار هم بگذارد و بدین‌گونه روح تسامح
 و مدارا را در شیوه رویارویی با یکدیگر به مخاطبان خویش بیاموزد (زرین‌کوب، ۱۳۶۶، ص ۴۶۱). با
 توجه به این که یکی از لوازم سامان جامعه مدنی وجود فضای تعامل و مفاهمه و تحمل میان
 شهروندان است، توجه به فضیلت مدارا که در قالب گفتگو در قصه‌های مثنوی نمود یافته
 است، می‌تواند به عنوان یک ظرفیت مدنی در اندیشه مولانا ارزیابی گردد.

۳. نتیجه

در این مقاله دلالت‌های تبیینی، معرفتی و هنجاری اندیشه مولانا در چارچوب رهیافت
 اسپریگنز بحث و بررسی شده است. برخلاف برداشت معمول، مولانا هم در مقام نظر و هم به

لحاظ عملی به مسائل و بحران‌های عصر خود توجه داشته است. مولانا با آنکه در زمانه چیرگی گفتمان اشعری‌گری می‌زیسته است، نگرش هستی‌شناختی و نیز انسان‌شناسی‌اش، مغلوب تفکر اشعری نیست و به دلیل باور به کرامت و اختیار انسان، از انسان‌هویی اخلاقی ترسیم نموده است. با تکیه بر دلالت‌های معرفتی و تبیینی اندیشه مولانا، راه برون‌رفت از بحران‌های اخلاقی، اجتماعی و سیاسی زمانه، تأکید و توسل به هنجارهایی چون عشق و دوستی و مدارا است که از شمار مهم‌ترین فضیلت‌های مدنی محسوب می‌گردند. چنانچه تأملات مولوی درباره نسبت دانش و قدرت که در شرایط دشوار تاریخی صورت گرفته است و نیز توجه او به مدارا و دوستی، از سوی نسل‌های پس از وی تداوم و گسترش می‌یافت، می‌توانست منشأ تأملات عمیق‌تر و گسترده‌تری در اندیشه سیاسی و در راستای ایجاد و تقویت فضایی مسالمت‌آمیز و مدنی گردد.

منابع و مآخذ

الف) کتاب‌ها

۱. اسپریگنز، توماس (۱۳۷۷)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، ویراست سوم، تهران: نشر آگاه.
۲. اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۲)، جام جهان‌بین، تهران: نشر قطره.
۳. اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۱)، چهار سخنگوی وجدان ایرانی، تهران: نشر قطره.
۴. اسپونویل، آندره کنت (۱۳۹۰)، رساله‌های کوچک در باب فضیلت‌های بزرگ، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگه.
۵. ایلانلو، مژگان (۱۳۸۶)، عرفان و انسان امروز، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۶. بشیریه، حسین (۱۳۸۳)، عقل در سیاست، تهران: نگاه معاصر.
۷. بیانلو، حسن (۱۳۸۶)، آیا مثنوی چند صدایی است؟ مجموعه مقالات همایش بین‌المللی بزرگداشت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، زیر نظر غلامرضا اعوانی، تهران: ۱۳۸۶.
۸. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۸)، عرفان اسلامی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۹. جعفری تبریزی، محمد تقی (۱۳۴۸)، مولوی و جهان‌بینی‌ها در مکتبهای شرق و غرب، تهران: بعثت.
۱۰. جعفری، محمد تقی (۱۳۸۵)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، تهران: اسلامی.
۱۱. روزنتال، فرانتس (۱۳۸۶)، میراث کلاسیک اسلام، ترجمه علیرضا پلاسید، تهران: طهوری.
۱۲. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۶)، با کاروان حله: مجموعه نقد ادبی، تهران: انتشارات علمی.
۱۳. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶)، سر نی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، تهران: انتشارات علمی.
۱۴. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳)، نه شرقی نه غربی، انسانی: مجموعه مقالات، تحقیقات، نقدها و نمایش‌واره‌ها، تهران: امیرکبیر.
۱۵. زمانی، کریم (۱۳۹۰)، شرح کامل فیه‌ما‌فیه، تهران: معین.
۱۶. زمانی، کریم (۱۳۸۲)، میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، تهران: نشر نی.
۱۷. سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۹)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: انتشارات طهوری.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین عمر (۱۳۶۴)، عوارف المعارف، ترجمه ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۹. شریف، میان محمد (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه در اسلام، زیر نظر نصرالله پورجوادی، جلد دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۰. شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر، تهران: سخن.

۲۱. شمس تبریزی، محمدبن علی (۱۳۷۷)، مقالات شمس، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۲. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۲)، تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، تهران: انتشارات فردوس.
۲۳. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۶۸)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران. چاپ دوم، تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
۲۴. همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۲)، مولوی نامه «مولوی چه می‌گوید». تهران: انتشارات آگاه.
۲۵. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۷۱)، سیاست مدنی، ترجمه سید جعفر سجادی.
۲۶. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۵)، شرح مثنوی شریف، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. قانع خوزانی، مهناز (۱۳۸۸)، اخلاق در نگاه مولانا: چیستی و هستی. تهران: نگاه معاصر.
۲۸. کمپانی زارع، مهدی (۱۳۹۰)، حیات معنوی مولوی. تهران: نشر نگاه معاصر.
۲۹. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹)، حدیث آرزومندی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت. تهران: نگاه معاصر.
۳۰. موحد، محمدعلی (۱۳۸۷)، باغ سبز: گفتارهایی درباره شمس و مولانا، تهران: نشر کارنامه.
۳۱. موحد، محمدعلی (۱۳۷۵)، اسطرلاب حق: گزیده فیه مافیه، تهران: انتشارات سخن.
۳۲. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۸۹)، کتاب فیه مافیه، تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۳. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد (۱۳۷۹)، مثنوی، مقدمه و تحلیل از محمد استعلامی. تهران: سخن.
۳۴. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۱)، مکتوبات، تصحیح توفیق هـ سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۵. وزین پور، نادر (۱۳۸۲)، آفتاب معنوی: چهل داستان از مثنوی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۶. همدانی، امید (۱۳۸۷)، عرفان و تفکر، تهران: نشر نگاه معاصر.

ب) مقاله‌ها

۳۷. جمشیدی، محمدحسین (۱۳۹۰)، حکومت و مردم در اندیشه مولانا. فصلنامه سیاست دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۱۸.
۳۸. رحمدل، غلامرضا (۱۳۸۱)، اخلاق اجتماعی در مثنوی معنوی، پژوهشنامه، ادبیات و علوم انسانی. شماره ۳۳.
۳۹. کتابی، احمد (۱۳۹۰)، تساهل و تسامح (مدارا) در اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، ماهنامه پژوهشگران، شماره ۲۳.
۴۰. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷)، رویکرد مولانا به سنت‌های دینی، کتاب ماه دین، شماره ۱۳۳ و ۱۳۴.
۴۱. منوچهری، عباس (۱۳۸۸)، نظریه سیاسی. پارادایمی. فصلنامه پژوهش سیاست نظری. جهاد دانشگاهی. شماره ۶.
۴۲. موحد، محمدعلی (۱۳۸۹)، پاسخ مولانا به نیازهای وجودی انسان، فصلنامه مولانا پژوهی، سال اول، شماره سوم.