

حکومت و اوصاف حاکمان در مثنوی

دکتر احمد خاتمی

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

شخصیت عرفانی مولانا جلال‌الدین (۶۷۲-۶۰۴ ه.ق) آن چنان در ذهن و خاطر ارادتمندان و علاقه‌مندان جای گرفته که عرصه را برای بررسی وجوه دیگر آن وجود جامع تنگ کرده است. واقعیت این است که مثنوی از جهات مختلف دینی، علمی، فلسفی، و حتی سیاسی و اجتماعی قابل بررسی است. حکومت به عنوان یک مقوله دینی - سیاسی از جمله موضوعاتی است که در مثنوی مورد توجه قرار گرفته و مولانا در جای جای این کتاب شریف، دیدگاه‌های خود را درباره انواع حکومت، مشروعیت حکومت و ویژگی‌های حاکمان اظهار داشته و به تفصیل درباره حکومت‌های غیرمشروع یا حکومت‌های فرعون‌ی و حکومت‌های مشروع یا حکومت‌های سلیمانی سخن گفته است. نویسنده این مقاله سعی دارد با جمع‌آوری دیدگاه‌های مولانا و تدوین آنها زمینه را برای دسترسی به نظر مولانا درباره حکومت فراهم آورد و مبانی فکری و ویژگی‌های حکومت مطلوب او را برشمرد.

کلیدواژه‌ها: ادبیات عرفانی، نقد سیاسی، حکومت و انواع حاکمان، مثنوی مولانا

مقدمه

توجه به مسائل سیاسی و داشتن افکار و اندیشه‌های اجتماعی و طراحی و برنامه‌ریزی برای امور دنیوی و اخروی، که لازمه‌اش داشتن حکومت است از جوهی است که به گونه‌ای در آثار مولانا مشهود و محسوس است. آنچه از آثار مولانا و تاریخ عصر او برمی آید، این است که او با امیران و بزرگان روزگار خود رفت و آمد داشته و بعضی از ایشان مانند **معین‌الدین پروانه** - که از چهره‌های سیاسی روزگار مولانا و مخاطب بیست و پنج نامه از صد و پنجاه نامه او در مکتوبات است - به گونه خاصی مورد توجه مولانا بوده‌اند. البته سلوک مولانا با آنان به هیچ روی مانند بعضی عالمان و فقیهان، متملقانه نبوده است و «برخی اوقات که پروانه سرزده به زیارت او می‌آمد او را دیرتر از معمول می‌پذیرفت و حاکم مستبد ناچار می‌شد مدتی در انتظار بماند و تلخی انتظاری را که محتاجان و ارباب رجوع در درگاه وی می‌چشیدند، دریابد» (زرین کوب، ۱۳۷۲:ص ۳۲۰) و یا هنگامی که همین امیر، مشتاقانه منتظر دیدن مولانا بود و بهاء‌الدین ولد، پیش از اینکه مولانا روی نماید از او عذرخواهی کرد؛ امیر پروانه گفت: «من به جهت آن نمی‌آیم که مولانا به من پردازد و [با من] مکالمت کند، [بلکه] برای آن می‌آیم که مشرف شوم و از زمره بندگان باشم» (مولوی، ۱۳۸۴، ص ۷۵). از این کلام امیر، می‌توان به نفوذ معنوی مولانا در شخصیت‌های سیاسی روزگار خود پی برد. **امین‌الدین میکائیل**، نایب‌السلطنه وقت و **مجدالدین اتابک** هم که صاحب دیوان مملکت محسوب می‌شد، هر دو از مریدان مولانا بوده‌اند (همان، ص ۹۰، ۸۴، ۶۱) و مولانا با ایشان نیز مانند دیگر صاحب منصبان از موضع وعظ و ارشاد سخن می‌گفته است؛ حتی **سلطان عزالدین** را که یک بار به همراه امرا و نواب خویش به دیدار وی آمد، نپذیرفت و بار دیگر که پادشاه از او درخواست پند کرد گفت: «چه پندی دهم، تو را شبانی فرموده‌اند گرگی می‌کنی، پاسبانان فرموده‌اند دزدی می‌کنی، رحمانت سلطان کرد به سخن شیطان کار می‌کنی ...» (افلاکی، ۱۳۶۲:ص ۴۴۴) و شاید علت اینکه امرا و اکابر، عموماً از نزدیک شدن به مولانا ابا داشته‌اند، همین بوده است که «وی حشمت آنها را می‌شکست و صحبت فقرای اصحاب را به صحبت آنها ترجیح می‌داد» (زرین کوب، ۱۳۷۲، ص ۳۱۹).

از مکتوبات مولانا هم برمی آید که مکاتبات او با رجال سیاسی معمول بوده است. نامه‌های مولانا به **امین‌الدین میکائیل** که مقام استیفا داشت و به امور مالی رسیدگی

می‌کرد و در زمان سلطنت عزالدین به مقام نیابت سلطنت ارتقا یافت و **بهاء‌الدین ملک‌السّواحل**، که پس از جلوس رکن‌الدین قلیچ ارسلان بر تخت سلطنت به این سمت گماشته شده بود و **تاج‌الدین (معتز)** که قاضی‌القضاء جلال‌الدین خوارزمشاه بوده است و **جلال‌الدین قره‌طایی** که پس از مرگ علاء‌الدین از جانب غیاث‌الدین کیخسرو دوم به مقام خزانه‌داری خاص و خدمت در طشت‌خانه تعیین گردیده بود و **جلال‌الدین محمود مستوفی** که در زمان کیخسرو دوم مقام استیفا یافته بود و **قاضی سراج‌الدین ارموی** که از بزرگان و علمای قونیه بود و در شورش جبری، مردم را علیه او شوراند و در محاکمه او نیز شرکت کرد و **شمس‌الدین گنجه‌ای**، نایب تاج‌الدین معتز و **قاضی عزالدین قونیوی** که به مقام وزارت عزالدین کیکاووس دوم رسید و عزالدین کیکاووس دوم که به جای کیخسرو بر تخت سلطنت نشسته بود و **علم‌الدین قیصر** که از امرای زمان کیخسرو و سوم است و **فخرالدین ارسلاندغمش** که سنجاقدار غیاث‌الدین کیخسرو بود و **فخرالدین علی بن حسین الرومی**، معروف به صاحب عطا از امرای دولت سلجوقی و **قاضی کمال‌الدین** که ظاهراً قاضی‌القضاء آناتولی بوده است و **مجدالدین علی**، داماد معین‌الدین پروانه و صاحب مقام استیفا در زمان رکن‌الدین چهارم و معین‌الدین پروانه از چهره‌های سیاسی روزگار مولانا که مکرر در نامه‌های مولانا از آن یاد شده است و **نورالدین ولد جاجا** که در زمان رکن‌الدین قلیچ ارسلان چهارم، والی قیر شهر بود و دیگران، نشان از روابط اجتماعی و سیاسی مولانا با رجال و صاحب‌منصبان دارد (رک: سبحانی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۴-۲۴۵).

از نکات دیگری که در تقویت و تأیید توجه مولانا به مسائل سیاسی و اجتماعی مؤثر است، موضعگیری او در برابر اسرافها، تپذیرها و زندگی تجملاتی اعیان و اشراف است. مولانا وقتی در مجلس پروانه، کاسه‌های زر و سیم را بر سر سفره می‌بیند، لب به غذا نمی‌زند و می‌گوید:

طعامِ مکروه را در ظرفِ مکروه نهاده در پیشِ مردان آوردن از دینِ مصلحت دور است
و از مذهبِ مروّت بیرون؛ **وَللهِ الحمد** که ما را از این کاسه‌ها و کیسه‌ها فراغت کلی
بخشیده‌اند و سیر و سیراب گردانیده؛ همانا که به سماع برخاسته این غزل را سرآغاز
فرمود:

به خدا میل ندارم نه به چرب و نه به شیرین نه بدان کیسه پر زر نه بدین کاسه زرین (افلاکی، ۱۳۶۲: ص ۲-۱۹۱)

خود او نیز عملاً از این گونه تجمل‌گرایی پرهیز می‌کرده است.

او در مدرسه‌ای اقامت داشت و بر مسند تدریس تکیه زده بود، پولی که دریافت می‌کرد در قبال تدریس بود... [و هنگامی که] تاج‌الدین معتز خراسانی از امرای خوارزم که در جوار مدرسه مولانا چند بنا ساخته بود، خواست برای مولانا «دارالعشاقی» بسازد، مولانا غزلی فرمود به مطلع:

ما قصر چهار طاق در این عرصه فنا چون عاد و چون تمود مفرنس نمی‌کنیم (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ص ۳۵۸)

نکته جالب این است که مولانا فیه مافیه را با حدیثی از پیامبر اکرم (ص) شروع کرده است که «شَرُّ الْعُلَمَاءِ مَنْ زَارَ الْأُمْرَاءَ وَ خَيْرُ الْأُمْرَاءِ مَنْ زَارَ الْعُلَمَاءَ. نَعْمَ الْأَمِيرُ عَلٰی بَابِ الْفَقِيرِ وَ بُسَّ الْفَقِيرُ عَلٰی بَابِ الْأَمِيرِ» (مولوی، ۱۳۸۴: ص ۱۹): بدترین دانشمندان، آنانی هستند که به دیدار امیران روند و بهترین امیران، آنانی هستند که به دیدار دانشمندان آیند. امیری که به در خانه فقیران رود، بهترین امیر است و فقیری که بر در خانه امیر ایستد، بدترین ایشان است. از این طلبعه نیز می‌توان به نگرش سیاسی و اجتماعی مولانا دست یافت.

حکومت، ضرورت و مشروعیت آن

بحث درباره حکومت، ضرورت و مشروعیت آن از جمله مسائلی است که توجه فیلسوفان و عالمان علوم اجتماعی را از دیرباز به خود جلب کرده است. حکومت در اصطلاح فیلسوفان عبارت است از:

اداره، تدبیر و توجیه؛ مانند اداره کارها و تدبیر شئون دولتی و هدایت سیاستها...

حکومت دارای دو معنی است: یکی مشخص [یا عینی] و دیگری مجرد [یا ذهنی]:

۱. حکومت به معنی مشخص آن، عبارت است از هیأتی مرکب از افرادی که کار اداره دولت را به عهده دارند. مثل رئیس جمهور، نخست‌وزیر، وزرا و کارمندان دولت. این گروه را قوه مجریه گویند و این در واقع یک شخصیت معنوی است که دارای قدرت امر و نهی است.

اینکه منتسکیو گفته است حکومتها بر سه گونه است، جمهوری، سلطنتی و استبدادی، اشاره به همین معنی مشخص حکومت است ...

۲. حکومت به معنی مجرد و انتزاعی آن عبارت است از فرمان‌روایی یافتن اداره امور و تدبیر و سیاست کارها (صلیبا، ۱۳۶۶: ص ۳۲۲).

حکومت را جامعه‌شناسان این‌گونه تعریف کرده‌اند:

حکومت در لغت به معنای فعالیت یا فرایند اداره کردن است. ژان ژاک روسو، حکومت را هیأتی واسط می‌داند که در جهت استقرار وسیله ارتباط بین حاکم و تبعه او برقرار شده و مسئول تبعیه قوانین و تأمین آزادی سیاسی و مدنی است. حکومت در معنای دیگر به معنای نظام خاصی از حاکمیت است. از این رو می‌توان به حکومتیایی از قبیل سلطنتی^۱، توانگران^۲ یا منتقدان^۳ اشاره کرد. معنای دیگر حکومت که مدنظر جان لاک، است قدرت سیاسی را می‌رساند که خود به معنای حق تبعیه قوانین و اعمال آن است (ساروخانی، ۱۳۷۵: ص ۳۲).

برای تأکید بر ضرورت وجود حکومت باید توجه داشت که به نظر جامعه‌شناسان، نهادهای اجتماعی به دو دسته نهادهای نخستین و نهادهای ثانوی یا فرعی تقسیم می‌شود و نهاد حکومت از نوع نهادهای نخستین است. نهادهای نخستین یا اصلی عبارت است از: خانواده، اقتصاد، حکومت یا سیاست، مذهب، آموزش و پرورش. از نظر جامعه‌شناسان، نهادهای نخستین ویژگیهایی دارد که همگانی بودن آنها، ضرورت وجود آنها، منفک نشدن آنها از جامعه بشری از زمره این ویژگیهاست^۴.

ادیان آسمانی بویژه دین اسلام، هر یک به گونه‌ای در طرح مسئله حکومت و ضرورت تشکیل دولتهای سیاسی تأکید کرده‌اند. از بعضی آیات کریمه، مسئله حکومت و حکمیت، شیوه و راه‌های آن قابل استنباط است (رک: حکیمی، ۱۳۶۸: ص ۲/۱۲۴ و خاتمی، ۱۳۸۴: ص ۳۱-۱۷۲۸) در مورد مسأله حکومت، عالمان اسلامی دو نظریه ارائه کرده‌اند:

۱. عده‌ای عقیده دارند که در قرآن، «حکومت دینی» به عنوان یک ضرورت اعتقادی مطرح شده است و الف) حکومت، عقلاً و عملاً، لازم و اجتناب‌ناپذیر است. ب) حکومت و اعمال سلطه از آن خداوند است و هیچ کس را نسزد که بر آدمیان حکم براند و فرمان دهد... مگر کسانی که خداوند این حق را به آنان داده باشد. ج) در میان آدمیان فقط پیامبرانند که از سوی خداوند به اعمال سلطه و قدرت و فرمان بر آدمیان مأذون و مجازند....

۲. در مقابل، گروهی عقیده دارند که «اصولاً حکومت، پدیده و مقوله‌ای عرفی است و موضوعاً از حوزه دین و احکام دینی و شرعی خارج است» (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ص ۸-۹۵۷).

بدیهی است که دیدگاه‌ها هرچند که در شکل و اجرا با یکدیگر اختلافاتی داشته باشند، در «ضرورت حکومت» متفقند؛ حتی گروهی که معتقدند از قرآن کریم، مسئله حکومت استنباط نمی‌شود باز به رأی شورا اعتقاد دارند و بیعت را مبنای مشروعیت حکومت می‌دانند و هرگز حاکمیت مشروط و مشروع را نفی نمی‌کنند.

علاوه بر این، حکومت پیامبر اکرم (ص) و خلفای راشدین بویژه امام علی بن ابیطالب (ع) که رسماً حکومت را در اختیار داشتند و در بقا و توسعه آن به جدّ و جهد می‌کوشیدند^۵، دال بر ضرورت و پذیرش حکومت در اسلام است.

امام علی (ع) در نهج البلاغه صراحتاً به سلطه و حکومت خود اشاره کرده و هدف از پذیرش این مسئولیت را یادآور شده است:

اللَّهُمَّ اِنَّكَ تَعْلَمُ اَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافِسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا اَلْتِمَاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْخَطَامِ وَ لَكِنْ لِنَرْدِ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ وَ نُظْهِرِ الْاِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ فَيَا مَنُ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تَقَامَ الْمَعْظَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ (شهیدی، ۱۳۸۰: ص ۷-۴۰۶) یعنی پروردگارا تو می‌دانی که آنچه از ما سرزد نه برای اشتیاق در سلطنت بود و نه برای خواهش چیزی زیاده از خرده‌ریز دنیا؛ بلکه برای این بود که نشانه‌های دین تو را بازگردانیم و اصلاح را در شهرهای آشکار سازیم تا بندگان ستم‌دیده تو ایمن گردند و حدود فرو گذاشته‌ات بر پای گردد. بجز نمونه مذکور نمونه‌های دیگری دال بر حکومت و ضرورت آن در نهج البلاغه وجود دارد (رک: خاتمی، ۱۳۸۲: ص ۶۰۰-۵۹۸) که قطعاً در آثار اندیشمندان اسلامی از جمله مولانا مؤثر افتاده است.

۱. رسالت کلی حکومت از دیدگاه مولانا

از مثنوی چنین بر می‌آید که مولانا حکومت و سلطه بر جامعه را در اصل از آن ولی خدا و مطابق با اندیشه‌های کلی اسلامی می‌داند. حکومتی که باید پاسنخگوی هر دو بعد مادی و معنوی انسان باشد؛ «به عبارت دیگر حکومت در اسلام چنانکه ملزم به

تنظیم حقوق حیات طبیعی انسانهاست، همان‌طور به تنظیم و اجرای حقوق جانهای تکامل جوی آدمیان نیز موظف می‌باشد» (جعفری، ۱۳۵۷: ص ۱۳۳). یکی از بهترین نمونه‌هایی که در مثنوی برای اثبات این نکته می‌توان نشان داد، ابیاتی است که مولانا هنگام نقل ماجرای غدیر خم سروده است:

زین سبب پیغمبر با اجتهاد	نام خود و آن علی مولانا نهاد
گفت هر کاورا منم مولانا دوست	ابن عم من علی مولانا اوست
کیست مولانا که آزادت کند	بند رقیبت ز پایت برکند
چون به آزادی نبوت هادی است	مؤمنان را ز انبیا آزادی است
ای گروه مؤمنان شادی کنید	همچو سرو و سوسن آزادی کنید

(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر ۶: ۴۲-۴۵۳۸)

با دقت در این ابیات و ابیات پس از آن، روشن می‌شود که مولانا چگونه «برده‌های مانع ولایت را بالا می‌زند و بخشی از اسرار ولایت مطلق و ولایت جزئی را با رموز و اشارات لطیف بیان می‌کند. نکته قابل توجه این است که اولاً کلمه مولانا را به همان معنی ولایت تصرفی و منصب و پیشوایی و هدایت و دستگیری خلق تفسیر می‌کند؛ نه به معنی قرب و دوستی ساده که گروهی از برادران اهل تسنن گفته‌اند. ثانیاً می‌گوید که باید جامعه بشری قدر این موهبت بزرگ الهی را بدانند و شایسته است که تشنه کامان از این آب رحمت بنوشند و سپاسگزاری کنند» (همایی، ۱۳۵۶: دفتر ۲: ۱-۶۲۰).

۴۱



همچنین وقتی می‌خواهد از حکومت علی (ع) یاد کند با توجه به کلام آن حضرت در نهج البلاغه (رک: شهیدی، ۱۳۸۰: ص ۷-۴۰۶) حاکمیت علی را این‌گونه تفسیر می‌کند:

آن که او تن را بدین سان پی کند	حرص میری و خلافت کی کند
ز آن به ظاهر کوشد اندر جاه و حکم	تا امیران را نماید راه حکم
تا بیاراید بهر تن جامه‌ای	تا نویسد او به هر کس نامه‌ای
تا امیری را دهد جان دگر	تا دهد نخل خلافت را ثمر

(مولوی، ۱۳۶۶: دفتر ۱: ۷-۳۹۴۵)

علاوه بر این در موارد دیگری که مولانا به تجلیل از مقام شامخ علی بن ابیطالب (ع) پرداخته، آشکار و پنهان مقام ولایت‌نامه مطلق را نیز متذکر شده و این دسته ابیات غیر

از مجموعه ابیاتی است که مولانا انبیای الهی را نایبان حق می‌داند که نباید آنها را از خداوند جدا دانست.

۲. حکومت از دیدگاه مولانا

آنچه از ابیات مثنوی که برگرفته از معارف اسلامی است برمی‌آید این است که مولانا نیز مانند دیگر عالمان دینی و اغلب مشایخ عرفانی، حکومت مطلق را از آن باری تعالی می‌داند که بنا به مصلحت و حکمت آن را به پیامبران که نائبان بر حق اویند، واگذار کرده است:

چون خدا اندر نیاید در عیان نایب حقند این پیغمبران
نی غلط گفتم که نایب بی‌منوب گردو پنداری قبیح آید نه خوب
(مولوی، ۱۳۶۶، دفتر ۱: ۴-۶۷۳)

افزون بر این، تعبیر مولانا در بیان رسالت انبیا حکایت از شأن حکومتی ایشان نیز دارد؛ از جمله این تعبیر است که پیامبران آمده‌اند تا با ارائه طریق، مردم را به وصال حق برسانند (مولوی، ۱۳۶۶، دفتر ۱: ۱۸۱۳-۲۸۱۲؛ دفتر ۲: ۱۷۵۲-۱۷۵۱) و مردم را از تنگناهای دنیوی برهانند و به سعادت ابدی برسانند (همان، دفتر ۳: ۱۴۱-۱۴۰؛ دفتر ۶: ۴۵۰۴) و راه نجات را به مردم بنمایانند (همان، دفتر ۱: ۱۰۰۴-۱۰۰۲) و مردم را نسبت به امور بیدار کنند (همان، دفتر ۳: ۲۹۷۵-۲۹۵۵) و به آزادی هدایت کنند (همان، دفتر ۶: ۴۵۴۱) و فاروق صالح و طالح باشند (همان، دفتر ۲: ۲۸۷-۲۸۴). به تعبیر مولانا شغل انبیا با چوپانی رابطه‌ای دارد که گویا تمرینی برای حکومت است (همان، دفتر ۶: ۳۲۹۵-۳۲۸۸) و از این رو همه مهربانند (همان، دفتر ۶: ۳۲۸۷-۳۲۸۰) و دستمزدی از مردم نمی‌خواهند (همان، دفتر ۲: ۵۷۷-۵۷۴؛ دفتر ۳: ۲۷۰۸؛ دفتر ۳: ۲۹۳۱) و برای تربیت اخلاقی مردم رنجها برده‌اند (همان، دفتر ۴: ۲۰۰۹-۲۰۰۵). از نظر او پیامبران چراغند (همان، دفتر ۳: ۲۸۳۷؛ دفتر ۴: ۲۸-۲۷) و خورشیدند (همان، دفتر ۳: ۲۸۳۶؛ دفتر ۳: ۲۸۷) و ماه تابانند (همان، دفتر ۲: ۴۱۶؛ دفتر ۵: ۱۱۳۶) و روزند (همان، دفتر ۲: ۲۹۰) و آبنند (همان، دفتر ۵: ۲۰۹-۲۰۰) و ماهی‌اند (همان، دفتر ۲: ۹۳۳؛ دفتر ۱: ۱۵۳۸) و ...

بدیهی است که شأن حکومت بر مردم پس از پیامبران شایسته اولیای الهی است. نمونه‌ای از این تفکر را می‌توان در داستان عاشق شدن پادشاه بر کنیزک و شخصیت طیب غیبی یافت که مولانا دست او را دست خدا می‌داند و کشتن زرگر را به دست او تابع میل

شخصی و امید و بیم انسانی نمی‌شمرد:

کشتن این مرد برد دست حکیم نی پی او امید بود و نی ز بیم
(همان، دفتر ۱: ۲۲۲)

باری، مولانا از همان آغاز مثنوی، که آن را با حکایت عشق و اشتیاق «نی» شروع کرده و به «نقد حال» ما و خودش در داستان عاشق شدن پادشاه بر کنیزک پرداخته، راه‌هایی انسان را از گرفتاریهای گوناگون تنها در گرو راهنماییها و ارشادات رهبران الهی دانسته و این موضوع را در تمامی دفاتر مثنوی پی گرفته و حکومت و رهبری را از مهمترین مسائل اجتماعی و انسانشناسی شمرده است. بدیهی است به سبب کیفیت تنظیم مثنوی، که ظاهراً هیچ آداب و ترتیب مشخصی ندارد، دستیابی به بحثهای منظم و نظام‌مند در خصوص حکومت در مثنوی، ممکن نیست؛ اما با تأمل در مثنوی می‌توان به دیدگاه مولانا درباره حکومت دست یافت.

۳. رابطه حکومت با مردم از دیدگاه مولانا

مولانا در بیان این که روش و منش حاکمان و کم و کیف حکومتشان، در مردم تأثیر مستقیم دارد و نیز در تفسیر عبارت حدیث *الناس علی دین ملوکهم* (خاتمی، ۱۳۸۶: ص ۸۷) می‌گوید:

خوی شاهان در رعیت جا کند چرخ اخضر خاک را خضرا کند
شه چو حوضی دان و هر سوددوله ها وز همه آب روان چون لوله ها
(مولوی، ۱۳۶۶، دفتر ۱: ۲۱-۲۸۲۰)

و با این بیان، رابطه‌ای را که بین صلاح و فساد رعیت با صلاح و فساد سلطان هست، توجیه می‌کند و آنجا که نشان می‌دهد «سلطان در همه حال به منزله آبی است که در وجود رعیت می‌رود و اگر آب وجود او شیرین است در این جویها آب شیرین روان است و گرنه نیست، پیداست که نقش و تأثیر ارباب قدرت را در تربیت و اصلاح نفوذ خلق قابل ملاحظه می‌داند» (زرین کوب، ۱۳۶۸، دفتر ۲: ۶۴۴):

آب روح شاه اگر شیرین بود جمله جوها پرز آب خوش شود
که رعیت دین شه دارند و بس این چنین فرمود سلطان عبس
(همان، دفتر ۵: ۳-۷۲)

۴. تقسیم‌بندی حکومت از دیدگاه مولانا

۴-۱ حکومت‌های سلیمانی

سلیمان و فرعون نماد دو قدرت و دو گونه سلطنت هستند. البته حکومت سلیمان نبی (ع)، که مصداقی از ولایت مطلق تلقی می‌شود با حکومت‌های سلیمانی، که بخشی از حکومت سلیمان را دارند، متفاوت است.

بنا به نص قرآن کریم، سلیمان از درگاه الهی خواست تا به او ملکی عنایت فرماید که بعد از وی هیچ کس شایسته آن نباشد: **قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ** [ص (۳۸): ۳۵]: «گفت پروردگارا مرا بیامرز و ملکی به من بخش که هیچ کس را پس از من سزاوار نباشد. به راستی که تویی که خود بسیار بخشنده‌ای». مولانا در بیان علت این مطلب که سلیمان از خداوند ملکی خواست تا هیچ کس بعد از او آن ملک را نداشته باشد، می‌گوید:

ربِّ هب لی از سلیمان آمده‌ست که مده غیر مرا این ملک دست
تو ممکن با غیر من این لطف وجود این حسد را مانند اما آن نبود
نکته لاینبغی می‌خوان به جان سر من بعدی ز بخل او مدان
(مولوی، ۱۳۶۶، دفتر ۱: ۶-۲۶۰۴)

یعنی درخواست سلیمان ناشی از بخل نیست، بلکه حاکی از این است که چون خطرهای روحانی سلطنت و تعلقات عالم حسّی را می‌داند از حق می‌خواهد تا به هر کس که ملکی نظیر ملک وی را عطا می‌کند، کمال حالی را هم که به وی بخشیده است، عطا نماید.

در واقع از دو الگویی که در مثنوی برای سلطنت عرضه می‌شود آن که طرح ملکداری فرعون است به غفلت و عصیان منجر می‌گردد و آن دیگر که طرح ملک سلیمانی است جنبه خلافت الهی دارد و حشمت و جلال آن هم موجب طغیان و عصیان نمی‌شود (زرّین‌کوب، ۱۳۶۸، ج ۲: ۵-۶۴۴).

با این نگاه بعضی از سلطنت‌های ظاهری که مورد تعظیم و تکریم مردم واقع شده و در متون از آنها به نیکی یاد شده است، راز و رمزی از خلافت الهی به همراه دارند و از ملک سلیمان، که تمام آن البته به هیچ کس پس از وی نرسیده است، بهره‌ای برده‌اند.

اوصاف حاکمان سلیمانی

۱. حاکمان سلیمانی، علاوه بر جنبه‌های حکومت دنیوی جنبه روحانی و معنوی هم دارند؛ یعنی اگر سلیمان به ملک بلقیس با همه جلال و شکوهش توجهی نمی‌کند، بدان سبب است که ملک او با عالمی ماورای عالم محسوس پیوند خورده است و این نکته را ادارک نموده «که برون آب و گل بس ملک‌هاست» (مولوی، ۱۳۶۶، دفتر ۴: ۶۶۰).

۲. قدرت و غلبه در حاکمان سلیمانی سبب غفلت از خدا و کفر و طغیان نمی‌شود. غفلت از خداوند که نتیجه بی‌توجهی به احکام و فرمانهای الهی و ثمره غرور است به آسانی حاکم را به ظلم درباره خود و در حق غیر خود وا می‌دارد و او را ناچار به پیروی از هوای نفس می‌کند و برای او همان پیش می‌آید که در امتحان برای هاروت و ماروت پیش آمد:

وز سبک‌داری فرمانهای او / وز فراغت از غم فردای او
همچو هاروت و چو ماروت شهیر / از بطر خوردند زهرآلود تیر
(همان، دفتر ۲: ۶۱ و ۳۰۶۰)

اما هرگز این اتفاق برای سلیمان رخ نداد و قدرت او به غفلت و کفر و طغیان او منجر نشد؛ حتی حکایت «کژ وزیدن باد بر سلیمان به سبب زلت او» در مثنوی دال بر این است که هرگاه سلیمان میل به قدرت و شر و شهوت می‌یافت، تخت و تاج او، او را متنبه می‌کرد:

باد بر تخت سلیمان رفت کثر / پس سلیمان گفت بادا کثر مغثر
(همان، دفتر ۴: ۱۸۹۷)

۳. حاکم سلیمانی باید خلق و خوی خدایی داشته باشد:
شاه را باید که باشد خوی رب / رحمت او سبق گیرد بر غضب
(همان، دفتر ۴: ۲۴۳۶)

۴. اقتدار حاکم سلیمانی باید ذاتی و متکی به نیروی الهی باشد نه به خزانه و لشکر:
شاه آن باشد که از خود شه بود / نی به لشکرها و مخزن شه شود
(همان، دفتر ۲: ۳۲۸)

۵. حاکم سلیمانی باید خود و کارگزارانش عادل باشند:
شاد آن شاهی که او را دستگیر / باشد اندر کار چون آصف وزیر

شاه عادل چون قرین او شود معنی نور علی نور این بود
 چون سلیمان شاه و چون آصف وزیر نور بر نور است و عنبر بر عبیر
 (همان، دفتر ۴: ۲-۱۲۵۰)

۶. حاکم سلیمانی باید از اولیای الهی باشد
 شاه بود و شاه بس آگاه بود خاص بود خاصه الله بود
 (همان، دفتر ۱: ۲۴۱)

۷. حاکم سلیمانی باید خاضع و خاشع و با مردم باشد:
 وقتی حاکم بتواند حب مال و ملک را از دل خود دور کند، خضوع و خشوع او را
 فرا می‌گیرد و خود را مسکین می‌پندارد؛ همان‌گونه که «خضوع و خشوع سلیمان
 بدان پایه عظیم بود که اغلب با مسکینان همنشین می‌شد و می‌گفت: مسکین کنار
 مسکین می‌نشیند» (نیکلسون، ۱۳۷۸، ج ۱، ص: ۱۷۲).

چون که مال و ملک را از دل براند زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند
 (مولوی، ۱۳۶۶، دفتر ۱: ۹۸۶)

۸. حاکم سلیمانی باید از شهوت و حرص و هوا به دور باشد:
 مولانا در ضمن حکایت شاه و کنیزک، آن‌گاه که می‌خواهد از خونریزی شاه دفاع
 کند، می‌گوید:

گر نبودی کارش الهام اله او سگی بودی دراننده نه شاه
 پاک بود از شهوت و حرص و هوا نیک کرد او لیک نیک بدنما
 (همان، دفتر ۱: ۵-۲۳۴)

گر بیدی خون مسلمان کام او کافر مگر بردمی من نام او
 می‌بلرزد عرش از مدح شقی بدگمان گردد ز مدحش متقی
 (همان، دفتر ۱: ۴۰-۲۳۹)

۹. حاکم سلیمانی باید ظلم و ستم را به گونه‌ای برکند که هیچ ناله و آهی به آسمان نرود:
 ملک زان داده‌ست ما را کن فکان تا نالد خلق سوی آسمان
 تا به بالا بر نیاید دودها تا گردد مضطرب چرخ و سُها
 تا نلرزد عرش از ناله یتیم تا نگیرد از ستم جانی مقیم
 زان نهادیم از ممالک مذهبی تا نیاید بر فلکها یاری
 (همان، دفتر ۳: ۳-۴۶۳۹)

۲-۴ حکومتهای فرعونی

نمونه کامل حکومتهای غیرمشروع و حاکمان ظالم و مستبدی که در برابر جریانهای حقیقی می‌ایستند و مانع امنیت و رفاه دنیوی و رشد و کمال معنوی مردم می‌شوند، فرعون و شیوة حکومتی اوست که در مثنوی به گونه‌ای جامع، صفات و ویژگیهای قابل تسرّی فرعون و حکومت او بیان شده است:

اوصاف حاکمان فرعونی

۱. حکومت حاکمان فرعونی، حکومت بر آب و گل است:

این ویژگی را که مولانا در ضمن «قصه عطاری که سنگ ترازوی او گل سرشوی بود و...» (همان، دفتر چهارم، ص ۷۵۷) آورده است، چنانکه پیش از آن هم اشاره شد، نشان از تقابل دو نوع حکومت الهی و ظاهری دارد و بر توصیه مولانا به ترک قدرتهای مادی و این جهانی برای رسیدن به ملکه‌ای معنوی و آن جهانی، تأکید می‌کند:

ترک آن گیرید گر ملک سیاست که برون آب و گل بس ملک‌هاست
تخته بند است آن که تختش خوانده‌ای صدر پنداری و بر در مانده‌ای

(همان، دفتر ۴: ۱-۶۶۰)

۲. حاکمان فرعونی خود را امیر می‌دانند در حالی که اسیرند:

حاکمان فرعونی «با آنکه خود اسیر جهان هستند، خویشان را امیر جهان می‌پندارند و نمی‌دانند که مالک ملک نیستند، مملوک ملک محسوبند» (زرین کوب، ۱۳۶۸، ج ۲، ص: ۶۴۶).

کاین زمان هستید خود مملوک ملک مالک ملک آن که بجهد او ز هلک
باز گونه‌ای اسیر این جهان نام خود کردی امیر این جهان
(همان، دفتر ۴: ۱-۶۵۰)

۳. حاکمان فرعونی خود را بنده خدا نمی‌دانند:

مولانا در جای جای مثنوی مسئله بندگی و اینکه بندگی شرط آزادگی و رهایی است را یادآور شده و درخصوص حاکمان نیز بر این نکته تأکید ورزیده است، از جمله در بیان «دلداری و نواختن سلیمان (ع) مرآن رسولان را ...» ضمن ذکر فضیلت بندگی خدا بر ملک این جهانی و اینکه هر کس بر درگاه مالک الملک سر بنهد «بی جهان

خاک صد ملکش دهد» و تأکید بر این مطلب که ذوق سجده کردن و بندگی خدا نمودن «خوشت را آید از دو صد دولت تو را»، می‌گوید:

پادشاهان جهان از بندگی بو نبردند از شراب بندگی
ورنه ادهم وار سرگردان و دنگ ملک را برهم زدندی بی‌درنگ
(همان، دفتر ۴: ۸-۶۶۴)

۴. حاکمان فرعونى به سلطنت ناپایدار این جهانی خرسندند:

بنا به تعبیر مولانا، پادشاهان فرعونى که اسیر ملک هستند و بنده نفس، پادشاهیشان پادشاهی حقیقی نیست و شکوه و جلال و قدرت آنها وابسته به عده و عده ایشان است و بدیهی است این نوع پادشاهی، عَرَضی و ناپایدار است:

شاه آن باشد که از خود شه بود نه به مخزنها و لشکر شه شود
تا بماند شاهی او سمرمدی همچو عز ملک دین احمدی
(همان، دفتر ۲: ۹ - ۳۲۰۸)

۵. وجود حاکمان فرعونى، نتیجه اعمال گردن کشان است:

مولانا در دفتر سوم و «در بیان آنکه حق تعالی صورت ملوک را سبب مسخر کردن جباران که مسخر حق نباشند، ساخته است...» اشاره می‌کند که

آن چنانکه حق ز گوشت و استخوان از شهان باب صغیری ساخت هان
اهل دنیا سجده ایشان کنند چون که سجده کبریا را دشمنند
ساخت سرگین دانکی محرابشان نام آن محراب میر و پهلوان
(همان، دفتر ۳: ۳۰۰۰ - ۲۹۹۸)

پادشاهان همانند باب صغیر (در کوچک بیت المقدس) هستند که موسی برای خمیدن قامت جباران بنی اسرائیل ساخت و دستور داد از آن در وارد شوند و خود را بشکنند و توبه کنند. مأخذ این واقعه قرآن کریم است: **أَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ** [بقره (۲): ۵۸] «به نظر می‌رسد باب صغیر همان باب الحطه باشد که ناصر خسرو [در سفرنامه] آن را «دری در زمین برده» بر مسجد یعنی حرم بیت المقدس توصیف می‌کند» (نیکلسون، ۱۳۷۸، ج ۳، ص: ۱۲۲۷). غرض مولانا از طرح این مسئله این است که «اهل دنیا و خودخواهان و مال پرستان [که] از سجده به مقام کبریایی خداوند، امتناع می‌ورزند و از تکامل گریزانند؛ نتیجه این عملشان به وجود آمدن پادشاهان است

که می‌روند و به آنان سجده می‌کنند» (جعفری، ۱۳۵۷:ص ۱۳۶) و «اگر خداوند سرکشان جهان را مقهور اینان می‌سازد و به تعظیم آنها وادار می‌کند برای این است که پستی و حقارت خود آنها را معلوم دارد و ناچیزی ملک و قدرت شاهان آنها را نشان دهد» (زرین کوب، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۶۴۵).

۶. حاکمان فرعون‌نی حسودند و از روی حسد، خویشان خود را هم می‌کشند:
مولانا ضمن مناجاتی در دفتر پنجم، آنجا که دوری از حسد را برای بندگان از خدا درخواست می‌کند، تصریح می‌کند که:

پادشاهان بین که لشکر می‌کشند / از حسد خویشان خود را می‌کشند
(مولوی، ۱۳۶۶، دفتر ۵: ۱۲۰۲)

۷. قصد مال حرام می‌کنند و گدا صفتند:

مولانا ضمن «حکایت آن پادشاهی زاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود...» آنجا که به تعریف «گدا» می‌پردازد و اطلاق آن را بر صالح قانع جایز نمی‌داند زیرا «او غنی القلب از داد خداست»، می‌گوید:

قَلْبِی کَانَ از قِنَاعَتِ و زُتُقَاسَتِ / آن ز فِقْرِ و قَلْتِ دُونَانِ جَدَاسَتِ
حَبِّهِ اِی آن گَر بِيَابِد، سَر نِهَاد / وِیْنِ ز گَنْجِ زَر بَه هَمَّتِ مِی جِهَادِ
(همان، دفتر ۴: ۳۱۳۳-۴)

۴۹



و سپس ادامه می‌دهد که شاهی که از روی حرص قصد هر حرامی می‌کند، گداست:
شه که او از حرص قصد هر حرام می‌کند او را گدا گویند هم‌ام
(همان، دفتر ۴: ۳۱۳۱-۵)

فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۶، شماره ۲۴، تابستان ۱۳۸۸

۸. حاصل کردار ایشان جز شر نیست:

مولانا برای بیان نتیجه رفتار و کردار شاهان فرعون صفت که چیزی جز شر ندارند، داستانی نقل می‌کند که بسیار گویا و گزنده است:

سوی جامع می‌شد آن یک شهریار / خَلْقِ رَا مِی زِد تَقِیْبِ و چوبدار
آن یکی را سر شکستی چوب‌زن / و آن دگر را بردری پی‌رهن
در میان بی دلی ده چوب خورد / بی‌گناهی که برو از راه برد
خون چکان رو کرد با شاه و بگفت / ظلم ظاهر بین چه پرسى از نهفت
خیر تو این است جامع می‌روی / تا چه شد شر و وزرت ای غوی! ...
(همان، دفتر ۶: ۲۴۶۵-۹)

۹. مدح و تعریف حاکمان فرعونی عرش را می‌لرزاند:

در داستان عاشق شدن پادشاه بر کنیزک، هنگامی که مولانا می‌خواهد به دفاع از طیب الهی برخیزد و عمل او را در کشتن زرگر موجه گرداند، می‌گوید که «گر بدی خون مسلمان کام او/ کافر مگر بردمی من نام او» و سپس اضافه می‌کند که مدح شقی سبب لرزش عرش الهی است که البته بیان او اشاره دارد به حدیث **اِذَا مُدِحَ الْفَاسِقُ غَضِبَ الرَّبُّ وَ اهْتَزَّ لَذَلِكَ الْعَرْشُ** (ستایش از فاسق خشم خداوند را بر می‌انگیزد و عرش رل به لرزه در می‌آورد (نیکلسون، ۱۳۷۸، چ ۱، ص: ۵۵).

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که اصولاً مولانا - بر خلاف غالب مشایخ صوفیه و عرفا و بر خلاف عرف شاعران - به مسائل سیاسی و اجتماعی توجه کامل داشته و با رجال سیاسی و صاحبان مناصب اجتماعی ارتباط داشته و از موضعی قدرتمندانه با آنها برخورد می‌کرده است. او حکومت را مانند همه علماء و عقلای عالم، امری ضروری می‌دانسته است. از این پژوهش چنین برمی‌آید که مبانی نظری مولانا درباره حکومت بر نظریه حکومت از نظر اسلام مبتنی است. او تحقق حکومت الهی را در ولایت مطلقه تامه می‌داند و مصداق واقعی آن را علی بن ابیطالب معرفی می‌کند. مولانا مشروعیت حکومت را مشروط به انتساب حکومت به نبوت پیامبر اکرم (ص) می‌داند و با بهره‌گیری از نوع حکومت سلیمان و فرعون می‌کوشد تا به توصیف حاکمان الهی و معنوی، که نمادشان سلیمان است و اوصاف حاکمان نفسانی که نمادشان فرعون است، بپردازد و برای هر یک از آنها ویژگی‌هایی را برشمرد. مولانا برای حاکم اسلامی قائل به شرایط زیر است:

۱. از اولیا و خاصان خداوند باشد.
۲. ملک دین و دنیا را توأمان داشته باشد.
۳. گفتار و کردارش الهی باشد.
۴. خلق و خوی خدایی داشته باشد.
۵. قدرت و شکوهش به خاطر لشکر و خزانه‌اش نباشد.
۶. ظلم و ستم را ریشه کن کند.
۷. از هواهای نفسانی دور باشد.

1. Monarchy
2. Plutocracy
3. oligarchy

۴. برای اطلاع بیشتر رک: کوهن، بروس، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه و اقتباس غلامعباس توسلی، رضا فاضل، تهران، سمت، ۱۳۷۹. وثوقی، منصور و همکار، مبانی جامعه‌شناسی، انتشارات نیک خلق، تهران، و نیک خلق، علی‌اکبر، ۱۳۸۵؛ مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی ایران، پژوهشکده ارتباطی و توسعه ایران، تهران.
۵. درباره کم و کیف مسأله حکومت در اسلام رک: مقاله «بررسی کلامی مسأله امامت» تألیف نگارنده در کتاب: سعی مشکور، به اهتمام سعید میرمحمدصادق، انتشارات پایا، تهران ۱۳۷۵، صص ۱۴۳-۱۱۵.
۶. معنی صدر پنداری را نیکلسون، «خود را میر پنداری» دانسته است (نیکلسون، ۱۳۷۸: ۴/۱۴۵۸).

منابع

۱. افلاکی، شمس‌الدین احمد؛ مناقب العارفین؛ به تصحیح تحسین یازجی؛ چ دوم، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
۲. جعفری، محمدتقی؛ مولوی و جهان بینی‌ها؛ چ دوم، تهران: بعثت، ۱۳۵۷.
۳. حکیمی، محمدرضا و همکار؛ الحیاء؛ ترجمه احمد آرام؛ چ سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.
۴. خاتمی، احمد؛ فرهنگنامه موضوعی قرآن کریم؛ چ دوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
۵. _____؛ ترجمه، تکمله و بررسی احادیث مثنوی؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
۶. _____؛ فرهنگنامه موضوعی نهج البلاغه؛ چ دوم، تهران: سروش، ۱۳۸۲.
۷. خرماهی، بهاء‌الدین؛ دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی؛ تهران: دوستان، ۱۳۷۷.
۸. زرین کوب، عبدالحسین؛ سرتی؛ چ سوم، تهران: علمی، ۱۳۶۸.
۹. _____، عبدالحسین، پله پله تا ملاقات خدا؛ چ دوم، تهران: علمی، ۱۳۷۲.
۱۰. ساروخانی، باقر؛ درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی؛ تهران: سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۷۵.
۱۱. شهیدی، سیدجعفر؛ ترجمه نهج البلاغه؛ چ بیستم، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.

۱۲. صلیبا، جمیل؛ فرهنگ فلسفی؛ ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی؛ تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
۱۳. فروزانفر، بدیع الزمان؛ مجموعه مقالات و اشعار؛ تهران: دهخدا، ۱۳۵۱.
۱۴. گولپینارلی، عبدالباقی؛ مولانا جلال الدین؛ ترجمه توفیق سبحانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲.
۱۵. مولوی، جلال الدین؛ فيه ما فيه؛ با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر؛ تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۴.
۱۶. _____؛ مثنوی معنوی؛ به تصحیح رینولد نیکلسون؛ تهران: مولى، ۱۳۶۶.
۱۷. نیکلسون، رینولد آبن؛ شرح مثنوی معنوی مولوی؛ تهران: انتشارات علمی، فرهنگی، ۱۳۷۸.
۱۸. ه. سبحانی، توفیق؛ مکتوبات مولانا جلال الدین رومی؛ تهران: مرکز دانشگاهی، ۱۳۷۱.
۱۹. همایی، جلال الدین؛ مولوی نامه (مولوی چه می گوید)؛ چ دوم، تهران: آگاه، ۱۳۵۶.

