

تحلیل و تبیین اندیشه‌های عرفانی مولانا و دلالت‌های آن در تربیت سیاسی

رضا قنبری*

حجت صفارحیدری**

مریم غفاری چراتی***

چکیده

تربیت سیاسی به‌عنوان فرایند و شاخه‌ای از تربیت، دانش‌ها و ارزش‌ها، نگرش‌های نظام سیاسی‌ای را به نسل نو منتقل می‌کند و باعث استحکام و استمرار آن نظام می‌شود. این بعد از تربیت، از مهم‌ترین مقوله‌هایی است که از دیرباز مورد توجه بزرگان دین، عارفان و متفکران مختلف قرار گرفته است. یکی از ویژگی‌های مهم این کار پژوهشی، تلاش برای فراهم آوردن پژوهشی منظم در زمینه تربیت سیاسی و منبع قرار دادن آثار مولانا از جمله *مثنوی معنوی*، *دیوان شمس* و *مکتوبات* به‌عنوان مواردی از غنی‌ترین منابع در حوزه ادبیات و به‌خصوص معارف سیاسی اسلامی است. مسئله اصلی پژوهش حاضر، استخراج و تدوین اهداف و اصول تربیت سیاسی بر مبنای آثار مذکور مولاناست. همچنین این پژوهش، کیفی و از نوع تحقیقات بنیادی نظری محسوب و از نظر روش پژوهش و جمع‌آوری اطلاعات، از نوع توصیفی — استنتاجی و کتابخانه‌ای است، به این صورت که داده‌های مورد نیاز با استفاده از «فیش‌های ثبت اطلاعات» گردآوری و تنظیم می‌شود. مهم‌ترین هدف تربیت سیاسی استخراج‌شده از اندیشه‌های عرفانی مولانا که از آراء و اصول تربیت سیاسی او به دست می‌آید، سازمان‌دهی جامعه سیاسی و تربیت شهروند فعال و آگاه به مسائل سیاسی و اجتماعی زمانه است.

کلیدواژه‌ها: مدارا در تصوف، مولوی و سیاست، اصول تربیت سیاسی، نگرش عرفانی، خشونت‌های مذهبی.

* کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش دانشگاه مازندران، نویسنده مسئول / rezaghanbary7@gmail.com

** دانشیار گروه علوم تربیتی دانشگاه مازندران / hshedari777@gmail.com

*** دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش دانشگاه مازندران / m.ghaffaricherati1374@gmail.com

۱. مقدمه

پس از آنکه بشر از حالت ابتدایی و غارنشینی خارج شد، با دو کار اساسی پیش روی خود مواجهه بود: یکی حکومت و دیگری تعلیم و تربیت (ماهروزاده، ۱۳۸۹: ۲۴). به جرئت هم می‌توان بیان کرد که یکی از مهم‌ترین ابداعات بشری، همین حکومت است. در هر زمان و مکانی هم، وقتی سخن از آن به میان می‌آید، ذهن آدمی ناخودآگاه، سمت‌وسوی واژه و مفاهیمی همچون «سیاست، تربیت، تربیت سیاسی، حاکم و جامعه» کشیده می‌شود؛ زیرا مسائل مهم و درخور توجهی در زمینه استحكام و استمرار جوامع انسانی به شمار می‌رود. حتی افلاطون بنیانگذار و دارای اولین رساله‌ای در باب اندیشه سیاسی و حکومت که نزدیک به ۲۴۰۰ سال پیش می‌زیست، در اهمیت و جایگاه آن سخن‌ها به میان آورده است (زیباکلام، ۱۳۹۰: ۲۱).

افلاطون در رساله «مرد سیاسی» برای توضیح جایگاه سیاست، تمثیل دو دایره کیهانی را آورده است که پرتوی بر سرشت فلسفه سیاسی در اندیشه افلاطون و بنیادگذاری او می‌افکند. افلاطون در نظام آفرینش، دو دایره کیهانی را از یکدیگر تمییز می‌دهد. در دایره نخست، یعنی دوره پیش از هبوط انسان، خداوند امور عالم را در دست داشت و به بهترین وجهی آن را اداره می‌کرد. در این دوره، مردم از زهدان طبیعت زاده می‌شدند و بی‌آنکه محکوم به کار و تولید مثل باشند، در دامان خدایان پرورش می‌یافتند. اما در دومین دایره کیهانی، خداوند عالم را به حال خود رها کرد و انسان به دنبال این هبوط، در دام ضرورت‌ها گرفتار شد. بدین سان، در این دوره افراد انسانی که به‌خلاف دوره نخست به حال خود رها شده بودند، مجبور شدند به کار، تولیدمثل و تشکیل خانواده گردن بگذارند و نیز در همین دوره، سیاست به‌عنوان نظام تدبیر مدینه‌ای که خداوند آن را به حال خود رها کرده است، در افق مناسبات اجتماع انسانی پدیدار شد (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۶۹).

تعلیم و تربیت در این میان در کنار حکومت نیز از اساسی‌ترین ضروریات زندگی برای آماده کردن انسان در اجتماع محسوب می‌شود که فرایندی بسیار گسترده و گستره

آن تمامی ابعاد، توانایی‌ها، قابلیت‌ها و همه شئون وجود آدمی را در بر می‌گیرد (مطهری، ۱۳۹۵). آدمی با مطالعه تاریخ تعلیم و تربیت به‌عنوان شاهدی زنده می‌تواند به ارتباط نظام تربیتی با نظام و عناصر نهاد سیاسی پی برد. ارسطو معتقد است سازگاری آموزش و پرورش با نوع دولت‌ها بیشترین سهم را در دوام و قوام جامعه دارند. این چیزی است که جهانیان از آن غافل‌اند. بهترین قوانین نیز حتی اگر توسط تمام افراد جامعه هم معتبر و مشروع دانسته شود، در صورتی ارزش و اعتبار خواهند داشت که به‌وسیله آموزش و پرورش به نسل جوان آموخته شوند و آموزش و پرورش نیز با قوانین مزبور تطابق داشته باشند (اسمیت، ۱۳۷۰: ۵۹). تأکید ارسطو هم پیش‌تر بر سازگاری و هماهنگی قوانین و سیاست‌های وضع‌شده حاکمان با نهادهای آموزشی است؛ زیرا با بودن قوانین و سیاست‌ها در کنار آموزش و پرورش امکان بقا و رشد افراد جامعه میسر می‌شود.

۲. بیان مسئله

شیوه‌ای با عنوان «نصیحة الملوک» قرن‌ها در جوامع اسلامی از جمله ایران در قرن هفتم و هشتم هجری قمری حاکم و رایج بود؛ یعنی به‌جای ارائه یک الگوی و هدف مشخص برای حکومت و یا حتی تغییر سیستم حکومت، ضرورت وجود آن را به دلایل «الهی و آسمانی» بودنش عاری از اشکال می‌دانستند. اندیشمندان و عارفان زمانه نیز با مشاهده اشکالاتی در نوع حکمرانی از جانب حاکمان، به دلیل نداشتن قدرت اصلاحات در بدنه حکومت، صرفاً به نصیحت و راهنمایی‌های اخلاقی آنان بسنده می‌کردند؛ مثلاً ظلم نکنند، امنیت را برقرار سازند، از ثروت‌اندوزی، بخل و حسد دوری گزینند، تقوا پیشه کنند، به فکر رعیت و محرومان باشند، چاپلوسان را از خود برانند. تردیدی نیست که این نصایح برای همه دولتمردان ارزشمند هستند. اما حاکمان مستبد در طول تاریخ مدعی بودند که چون کامل هستند، نیازی به نصیحت‌شنوی ندارند و به آنچه می‌اندیشند و تصور می‌کنند، یقین دارند و نحوه حکمرانی و سیاست‌هایشان به‌گونه‌ای است که تمام مصداق‌های فهرست بالا در آن گنجانده شده است (زیباکلام،

یکی از عارفان آزاد اندیش و فعال در حوزه اجتماعی — سیاسی، جلال‌الدین محمد بلخی معروف به مولاناست. مولانا چنان تأثیری بر جهان به‌خصوص در حوزه ادبیات نهاده که شاید همانندش را در هیچ زمان و مکانی نتوان یافت. امروزه در هر گوشه‌ای از جهان، او و اندیشه‌اش را با آثارش از جمله *مثنوی معنوی* و *دیوان شمس* که به زبان‌های متعدد ترجمه شده، می‌شناسند. اندیشه‌هایی که بر محور عشق و دوستی و برابری همگان استوار است؛ اندیشه‌هایی که با گذشت هشت قرن از آن، همچنان عامل مهمی برای رهایی از حرص و آز، فرقه‌گرایی، تحجرگرایی و دوستی ملت‌ها با ادیان است؛ اندیشه‌هایی که انسان را از کوردلی در امان نگه می‌دارد و ریشهٔ تعصب را می‌خشکاند.

مولانا در عصر خود، بزرگ‌ترین مرد کامل و ممتاز بود که درجات معارف و کمالات معارف انسانی را تا آخرین مقام پیموده و مدارج حقایق را تا بالاترین پلهٔ امکان بالا رفته بود (همایی به نقل از زنگویی، ۱۳۸۹: ۵). همچنین روزگار مولانا از نظر تنوع شخصیت‌های نامدار عرفانی نیز بی‌نظیر بود. وی در قرنی می‌زیست که ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق)، صدرالدین قونوی (۶۰۷-۶۷۱ق)، شمس تبریزی (۵۸۲-۶۴۵ق)، محمد بن حسین خطیبی بکری معروف به بهاء ولد (۵۴۳-۶۲۸ق)، عطار نیشابوری (۵۴۰-۶۱۸ق)، فخرالدین رازی (۵۴۳-۶۰۶ق)، سعدی (۶۰۶-۶۹۰ق)، فخرالدین عراقی (۵۹۲-۶۸۸ق)، شهاب‌الدین عمر سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ق) و بسیاری از بزرگان شعر و ادب عرفانی در آن به سر می‌بردند. حتی می‌توان ادعا کرد که در میان تمام عارفان و صوفیان هم‌عصر، مولانا فراتر از آنان بوده است؛ زیرا علاوه بر هم‌نشینی و مراوده، بیشتر این بزرگان به یقین بر مقام بلندمرتبه و آیندهٔ روشن مولانا مهر تأیید زدند.

«روزی مولانا همراه پدرش (بهاء ولد) خدمت عطار نیشابوری رفت. شیخ با دیدن مولانای سیزده‌ساله به شگفت آمد و دریافت که او هرگز واعظی از جمله واعظان، فقیهی از زمرهٔ فقیهان و صوفی‌ای از شمار صوفیان عادی نخواهد بود. شیخ نیشابور

کودک نورسیده بهاء ولد را انسانی برتر از انسان‌های عادی دید و لاجرم بی‌هیچ تردید و مجامله به بهاء ولد نوید داد که به‌زودی این کودک آتش در سوختگان عالم خواهد زد و شور و غوغایی در بین رهروان طریقت به وجود خواهد آورد» (زرین‌کوب، ۱۳۷۱: ۵۰).

۱-۲. اهمیت و ضرورت مسئله

اهمیت این تحقیق از آن‌روست که انسان‌های امروز، تجربیاتی عظیم دردنیای پرشتاب قرن‌ها را پشت‌سر نهاده‌اند، اما با این حال، در مسائل انسان‌شناسی و تربیتی با کاستی‌هایی روبه‌رو هستند. انسان قرن بیست‌ویکم به دلیل تنوع مشکلات و احساس تنهایی باید نگاه جدی به آثار عارفان از جمله مولانا داشته باشد و مدتی نیز زیستن در فضای عرفانی و تنفس در ساحت معنوی را تجربه کند. عده کثیری هم که سراغ مولانا و آثارش می‌روند، شیفته زبان و پیام او که در قالب حکایت و تمثیل آمده می‌شوند؛ زیرا مولانا برخلاف دیگر صوفیان بزرگ هم‌عصر خود، مانند ابن‌عربی، بسیار ساده و دلنشین سخن می‌گوید. مسائل روزمره را چنان بیان می‌کند که گویی شخص عادی و از میان خود مردم است. دیدگاه‌ها و اهدافش معقول، قابل دسترسی و عمل‌گرایانه، کاربردی و قابل تعریف برای انسان معمولی است و با فیلسوف سیاسی که به دنبال علیق انتزاعی است فاصله دارد. همچنین مولانا پافراتر از مرزهای جغرافیایی و زمانی گذاشته است. بسیاری از نویسندگان که قرن‌ها با او اختلاف زمانی دارند برای خلق آثاری از مولانا ایده می‌گیرند و همین امر، آثار آن‌ها را در جهان برجسته و ممتاز می‌کند؛ برای نمونه، کتاب *ملت عشق* نوشته «الیف شافاک» بیش از پانصد بار در ترکیه تجدید چاپ و به زبان‌های گوناگون از جمله به زبان فارسی، توسط ارسلان فصیحی برگردانده شده است.

گرچه پیش از این، پژوهش‌های زیادی درباره آراء و اندیشه‌های مولانا صورت گرفته، بررسی دلالت‌های تربیت سیاسی او مغفول مانده است. بنابراین با استناد به اشعار، مکتوبات، شخصیت و اندیشه‌های عرفانی مولانا در حوزه تعلیم و تربیت،

دلالت‌های تربیت سیاسی را از آن استخراج کرده تا به‌عنوان یک الگوی تربیتی در تربیت سیاسی نسل جوان از آن استفاده شود.

۲-۲. روش پژوهش

در پژوهش حاضر نگارندگان می‌کوشند تا با خوانش دقیق و استفاده از تفاسیر مختلف درباره آثار مولانا از جمله *مثنوی معنوی*، *دیوان شمس* و *مکتوبات*، به درک درستی از اندیشه‌های عرفانی او رسیده و دلالت‌های تربیت سیاسی را از آن استخراج کنند. بنابراین می‌توان بیان کرد که این تحقیق کیفی بوده و از نظر هدف از نوع تحقیقات بنیادی نظری است.

۳-۲. پیشینه تحقیق

— روحانی و تقی‌زاده (۱۳۹۶) در پژوهشی با عنوان «گونه فرهنگی مکتوبات مولانا» ابتدا به معرفی چهره جهانی و عرفانی مولانا و سپس به بررسی ابعاد اجتماعی و سیاسی شخصیت مولانا بر اساس نامه‌های مکتوب او می‌پردازد. پژوهشگر در این تحقیق، نامه‌های مکتوب مولانا را در سه مقوله «موضوع»، «مخاطب» و «افراد واسطه» تقسیم می‌کند و به نتایجی از این مکتوبات می‌رسد؛ از جمله: قدرت ایدئولوژیک مولانا در برقراری ارتباط حسنه با حاکمان به‌خاطر بهره‌مندی از حمایت مادی و معنوی آنان در جهت منافع مردم ابایی، تشویق حاکم و وزیران به بخشش و بزرگواری، دعوت به آرامش و آگاهی دادن به مردم درباره فتنه‌ها و خیانت‌های مغولان.

— ملانکه و محمدی پرفکر (۱۳۹۵) در مقاله «اندیشه‌های سیاسی جلال‌الدین محمد بلخی (مولانا)» به تحلیل و توصیف پاره‌ای از اندیشه‌های سیاسی مولانا با استناد به کتب *مثنوی معنوی* و *دیوان شمس* پرداخت. وی در بیان این اندیشه‌ها، گاهی از لحن صریح و قاطع و گاهی این انتقادات سیاسی و اجتماعی خود را به شیوه داستان و حکایت بیان می‌دارد.

— مشیدی و کرمی (۱۳۹۴) در مقاله «مولانا و بازتولید گفتمان سلطنت مطلقه در تمثیلی عرفانی» ابتدا به بیان ریشه قصه‌های *مثنوی* مولانا که مدلی برساخته از رویدادها

و موقعیت‌های اجتماعی است می‌پردازد. سپس بر اساس رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان به این نتیجه می‌رسد که مولانا مانند دیگر مردمان آن عصر، گفتمان غالب را در خصوص قدرت و سیاست پذیرفته و به آن نوع حاکمیت سیاسی، مستقیم و غیرمستقیم مشروعیت بخشیده است؛ طوری که الگوی ذهنی منزلت و سلسله‌مراتب سلطنت و سیاست ظاهری را به روابط میان ولی / انسان کامل تعمیم داده و برای چنین قدرتی منشأ الهی قائل شده است.

- رئیسی (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان «بررسی تطبیقی نظرگاه‌های مولوی و لسینگ در باب تسامح با تأکید بر ناتان خردمند و داستان انگور» ضمن مطالعه آن‌ها از دیدگاه مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی به مدد روش توصیفی تحلیلی و با شیوه تحلیل محتوا به این نتیجه می‌رسد که هر دو اندیشمند معتقدند همه انسان‌ها به دنبال دستیابی به صلح و آشتی‌اند. و مشکلاتی همچون ستیز، نابردباری و خونریزی آیین باوران با یکدیگر ریشه در ناآشنایی آنان با عقایدشان دارد و تنها راه برون‌رفت از این بحران تسامح است.

— فتوحی (۱۳۹۲)، در مقاله «تعامل مولانا جلال‌الدین بلخی با نهادهای سیاسی قدرت در قونیه» به این نتیجه رسید که نیروی عظیم ایدئولوژی مانع آن می‌شود که فردی همچون مولانا از تناقضات بنیادین خود آگاه شود. این ایدئولوژی نه تنها همه‌چیز را توجیه می‌کند، بلکه تناقض‌ها را طبیعی جلوه می‌دهد.

— بارانی و گل‌افشانی (۱۳۹۱) در مقاله «مثنوی دریای فضایل تربیتی و تعلیمی» ضمن تعریف مفاهیم و معانی عرفان از دیدگاه مولانا، او را به‌عنوان عارفی فعال در جامعه سیاسی و اجتماعی زمانه خود معرفی می‌کنند و از مهم‌ترین ویژگی‌های اندیشه او، متخلق گشتن به اخلاق نیکو در ارتباط با دیگران است که این امر سبب می‌شود این‌گونه اندیشه‌های تعلیمی مولانا به تصوف او رنگ خاصی بخشیده و او را هم عارف، هم حکیم، هم فقیه و هم حاکم تلقی کرد.

— طهماسبی (۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان «بازتاب مسائل اجتماعی— فرهنگی در

مثنوی معنوی مولانا» پس از گزینش نود قصه از شش دفتر مثنوی به این نتیجه می‌رسد که جامعه عصر مولانا، گرفتار آداب و رسوم تقلیدی، ستم، فساد، دروغ و ریاکاری، سطحی‌نگری و بلاهت بوده و مولانا نیز با استفاده از همین نوع قصه‌ها به مبارزه با این گونه آداب و رسوم‌ها می‌پرداخت.

– محمدزاده (۱۳۸۹) در مقاله «نقد قدرت از دیدگاه مولانا در مثنوی» پس از بررسی ارتباط مولانا با صاحبان قدرت و توصیف اتفاقات سیاسی عصر او، به نقد سلاطین بی‌ایمان، ظالم، شهرت‌طلب و مستبد قرن هفتم می‌پردازد. سرانجام به این نتیجه می‌رسد که مولانا ضمن سلوک عرفانی، فراتر از خلوت‌گزینی و ریاضت فردی گام برمی‌دارد و علاوه بر سر دادن فریاد شوریدگی خود، در مسائل گوناگون سیاسی و اجتماعی نیز تأمل می‌کند. از این رو، وی به آنچه بر مردم می‌گذرد، دردمندانه می‌اندیشد و ضمن ناروا دانستن شیوه‌های حکومتی حاکم، اوضاع روزگار و مناسبات حاکم بر ضوابط و سیاست عصرش را در جای جای اشعارش انعکاس می‌دهد و گوشه‌هایی از اعمال زور و خشونت حاکمان و وابستگان حاکم را به تصویر می‌کشد.

۳. مبانی نظری

۳-۱. اندیشه سیاسی و اندیشه عرفانی

اندیشه سیاسی از نظر بشیریه، صورت‌های گوناگونی دارد: ادبیات سیاسی، فقه سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی، ایدئولوژی سیاسی، عرفان سیاسی یا سیاست عرفانی (بشیریه، ۱۳۹۵). تفکر عرفانی در این میان به‌عنوان یکی از صورت‌های بالقوه اندیشه سیاسی از حوزه‌های مهم فکری در طی قرون پنجم تا هشتم هجری محسوب می‌شود. تأثیر بنیادین آن در تاریخ سیاسی قرن هفتم به‌حدی بود که از آن به‌عنوان رویکرد مسلط در اندیشه و فرهنگ ایرانی یاد شده است (طباطبایی، ۱۳۹۴). این تفکر با طرح مباحثی بسیار عمیق در حوزه‌های مختلف علاوه بر نفوذ در میان عوام الناس، تأثیرات عمیقی بر نخبگان جامعه گذاشته و همچنین این طرز تفکر، منفعت حکومت‌ها را به خطر می‌انداخت. لذا غالب حکومت‌ها به بهانه مصلحت، به قلع و قمع عرفا می‌پرداختند

همان‌جا). حکومت‌ها بیشتر از هرکس از عرفا فعال در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی می‌ترسیدند چون بعضی از آنان مدعی حکومت هم بودند؛ از جمله سهروردی که معتقد است: «تصدی سیاست هر عصر برازنده‌ی مقام ولی است و آنگاه که سیاست به دست عارفان و صوفیان باشد، زمان نورانی است. و آنگاه که زمان از تدبیر عارفان و سالکان بی‌بهره باشد، زمان غلبه‌ی ظلمت است. پس نه فلاسفه صلاحیت اداره و تدبیر امور جامعه را دارند و نه اهل بحث علمای رسوم و اهل ظاهر. پس باید سیاست به دست عارفان بیفتد» (سهروردی به نقل از تاجدینی، ۱۳۹۰). عارفانی همچون مولانا نیز نسبت به اتفاقات سیاسی زمانه‌ی خود هیچگاه بی‌اعتنا نبوده‌اند؛ برای مثال، مولانا ضمن اطلاع‌رسانی به مردم در مورد نزدیک شدن مغولان به حوالی قونیه، با استفاده از روحیه‌ی عارفانه سعی داشت به مردم آرامش دهد و آنان را به زهد و معنویت فراخواند تا بهتر بتوانند مصائب روزگار را تحمل کنند (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۲۸).

۲-۳. اندیشه‌ی سیاسی و حکومت از دیدگاه مولانا

سیستم حکومتی عصر مولانا تا حدودی تحت‌تأثیر اندیشه‌ی افلاطونی بود. مولانا نیز ناگزیر از این نوع سیستم تبعیت می‌کرد؛ به این شکل که ساختار نظام سیاسی در قدیم، مطلق و همیشه قائم به فرد بوده و بحث از دموکراسی و حکومت مردم و سیستم صالح همراه با مردم در میان نبود (تاجدینی، ۱۳۹۰). نمونه‌ی این‌گونه استبدادها را می‌توان در داستان «شطرنج‌بازی دلچک با شاه و مات شدن شاه» (مولوی، ۱۳۷۹، ج ۵، ۳۵۱۶-۳۵۰۷) اشاره کرد. اندیشه‌ی سیاسی مولانا نیز اغلب ناظر به مشروعیت حاکم بود؛ زیرا از نظر او حکومت زیرمجموعه‌ی حاکم و از عملکرد حاکم، حکومت صالح یا مستبد روی کار می‌آمد. البته این بینش مولانا تحت‌تأثیر مآثورات دینی است؛ چنان‌که پیامبر(ص) فرمود: «کشور با دو عامل صالح و فاسد می‌شود: زمامداران و علما» (تاجدینی، ۱۳۹۰: ۱۷۲). از طرفی حاکمان قطعاً به مشروعیت نیاز دارند چون هم برای بقای حکومتشان لازم است و هم این مشروعیت را نوعی «همت آسمانی» و یا «تأیید الهی» از جانب خداوند برای خود تلقی و به مردم می‌قبولانند. همه‌ی این شیوه‌های مشروعیت‌بخشی به قدرت از

نظر سرورش برای آن بود که مردم و زیردستان را قانع کنند که تبعیت و تسلیم آنها نسبت به صاحبان قدرت امر گزافی نیست بلکه مبنای الهی دارد (سروش، ۱۳۷۷). باور به این اصل برآمده از الگوی ایدئولوژیک در فقه سیاسی اهل سنت و اشاعره است و خروج از این الگو و اطاعت نکردن از حاکم، سرکشی و گمراهی به دنبال دارد (فتوحی، ۱۳۹۲: ۶۶). اما نگرش سیاسی مولانا مخالف اطاعت محض و بدون تفکر از حاکم است؛ زیرا این امر، تقلیدی کورکورانه به دنبال داشته و شخص تقلیدکننده با سرسپردگی نابخردانه راه عقل را بر خود می‌بندد. مولانا در این باره حکایت «فروختن صوفیان بهیمه مسافر را جهت سماع» بیان می‌کند (مولوی، ۱۳۷۹: ج ۲، ۵۴۴-۵۶۳).

در دیدگاه مولانا، حکومت، تشکیل حکومت و یا ارتباط با حکومتیان مطلقاً بد نیست، اما برای کسانی که ظرفیت سیاسی چنین کاری را دارند. وگرنه این کار به «زهر کشنده‌ای» برای مردم عادی تبدیل می‌شود؛ یعنی با رسیدن به مقام و منصبی خود را از جمع جدا می‌کنند (همان: ج ۲، ۳۴۶۴). بر این مینا، مولانا اغلب نزدیکان و یاران خود را از نزدیک شدن و همکاری با حکومتیان بر حذر می‌داشت. چون معتقد بود معاشرت با آنان، خوی سرکشی را در انسان بیدار و بنده شکرگزار را تبدیل به بنده دنیاطلب می‌کند.

مولانا در ابیات دیگری، مریدان و دیگر عرفا را با اینکه از ظرفیت سیاسی بالایی برخوردارند، از همکاری با دولت‌های ناصالح و ظالم منع می‌کند و علت انزوای آن دسته از عرفا را که به توصیه پیر طریقت از حکومت رویگردان شدند، به عدم صلاحیت حاکمان نسبت می‌دهد. چون عرفای واقعی نمی‌توانند در برابر استبدادشان سکوت پیشه کنند. در نهایت، سرانجامی جز زندان و شکنجه و مرگ برای آنان ارمغانی دیگر ندارد (همان: ج ۶، ۱۸۷۰-۱۸۷۱ و ج ۲، ۱۳۹۳، به نقل از تاجدینی، ۱۳۹۰: ۱۷۱).

«با پادشاهان نشستن خطر نیست که سر برود که سری است رفتنی، چه امروز چه فردا. اما از این رو خطر است که بر وفق ایشان سخن گوید و رأی‌های بد ایشان را از روی دل نگاه داشتی قبول کند و نتواند مخالف آن گفتن...» (فیه مافیه به نقل از

چون که حکم اندر کف رندان بود لاجرم ذوالنون در زندان بود
چون قلم در دست غداری بود بی گمان منصور بر داری بود

(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۲، ۱۳۹۳)

مولانا حتی تصریح می‌کند حداکثر ارزش حکومت برای افراد، ارزش خرقه و لباس است؛ لباسی که قبل از پوشیدن باید اسیر آن شد.

خاصه خرقه ملک دنیا کابترست پنج دانگ مستی‌اش دردسر است

(همان: ج ۶، ۴۴۲۰)

هرکه جویای امیری شد یقین پیش از آن او در اسیری شد رهین

(همان: ج ۶، ۴۴۴۱)

همچنین وی معتقد است این لباس (حکومت و قدرت سیاسی) از جانب مردم به صورت امانت و وام در اختیار حاکمان قرار گرفته شده است و هر زمان که لازم بدانند، این وام را از حاکمان باز خواهند گرفت (مولوی، ۱۳۷۹: ج ۶، ۴۴۲۳ و ج ۴، ۲۷۷۷). پس حاکم نباید این قدرت را منصبی برای خود بداند؛ زیرا هیچگاه پایدار نیست و امروز در دست این و فردا در دست دیگری است. پس بهتر است نام آن را بی کاری و معزولی بنامد (همان: ج ۶، ۴۴۲۳؛ ج ۴، ۶۶۰-۶۶۵ و ج ۲، ۱۴۶۹-۱۴۷۰).

۴. اصول تربیت سیاسی

وجود اصول و قواعد کلی در مناسبات انسانی و مرجعیت آن برای تفسیر رفتارها و ارتباطات آنچنان آشکار است که غالباً نیازی به بیان تشریحی آن وجود ندارد. امر تربیت که یکی از زمینه‌های مهم در مناسبات انسانی است، نیز از این قاعده مستثنا نیست و گام زدن در مسیر درست تربیت و سیر به سوی اهداف آن، نیازمند شناخت اصول و استفاده درست و جامع از آن است (مشایخی، ۱۳۸۸). بنابراین شناخت اصول تربیت سیاسی به‌عنوان یکی از شاخه‌های تربیت و پایبندی به آن، مهم‌ترین نقش را در سازمان‌دهی جامعه سیاسی و شهروند آگاه به جامعه ایفا می‌کند. به نظر سجادی، این

اصول همچنین چهارچوب‌ها، تفاوت‌ها و قواعدی هستند که تمام فعالیت‌ها را در جریان تربیت روشن می‌سازد، به طوری که می‌تواند منشأ تمامی رفتارها معلم و دانش‌آموزان قرار بگیرد (سجادی، ۱۳۹۰: ۶۵).

از جمله اصول تربیت سیاسی که از اندیشه‌های عرفانی و سیاسی مولانا می‌توان دریافت، بدین شرح است:

۴-۱. اصل مدارا

واژه «مدارا» یا «مداراه» در زبان‌های فارسی و عربی در معانی متعددی به کار رفته است. مهم‌ترین معنی مدارا عبارت‌اند از: «به نرمی و مهربانی رفتار کردن، بردباری و تحمل کردن، کنار آمدن با کسی و ساختن با او» (انوری، ۱۳۹۳: ۱۱۲۰). مدارا در اصطلاح به معنای «نگرش یا رویکردی است بردبارانه و از روی تحمل نسبت به عقاید و اعمالی که با عقاید و اعمال شخص تغایر و تعارض داشته باشد، اعم از اینکه این عمل یا اعتقاد، دینی باشد یا اجتماعی یا سیاسی» (رحیمی و نصیری، ۱۳۹۴: ۵۴۷).

آشوری در بررسی تاریخی واژه «مدارا» (Tolerance) معتقد است که «کاربرد این واژه به سده‌های قبل برمی‌گردد. جایی که این واژه از سده پانزدهم به‌خصوص در فرانسه رفته‌رفته رنگ اجتماعی سیاسی در معنای شکیبایی در برابر چیزهای ناخوشایند از نظر رفتاری، اخلاقی و اجتماعی به خود می‌گیرد. ورود آشکار و رسمی این واژه به قلمرو سیاست از سده شانزدهم میلادی به دنبال درگیری‌های خونین میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها می‌باشد که سرانجام، طرف‌های درگیر به توافق رسیدند که باید به صلح و آشتی برسند. و به جای ریختن خون و آزار یکدیگر با هم مدارا پیشه کنند. از اینجاست که واژه مذکور از معنای منفی بردباری در برابر آراء و باورهای دینی ملحدانه دیگری، به سوی پذیرش آزادی دیگران در بازگفتن باورهای خود و گزینش شیوه و رفتار زندگی شخصی حرکت می‌کند» (آشوری، ۲۰۰۶).

در سنت عرفانی نیز مدارا یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاقی، اجتماعی و سیاسی اهل معرفت و جوهر عقلانیت شمرده می‌شود؛ به‌خصوص زمانه مولانا که به شدت

نیازمند توجه به مدارا به‌مثابه یک فضیلت انسانی و مدنی در قوام‌بخشی فضای عمومی و زندگی جمعی به شمار می‌رفت. چون درگیری‌های گسترده سیاسی و مذهبی، جامعه عصر او را در خود فرو برده بود و این موضوع نه تنها ثبات و فضای عمومی جامعه را تهدید می‌کرد، بلکه حوزه خصوصی و آرامش روان انسان‌ها را نیز در معرض خطر قرار داده بود. به‌عنوان یک گواه روشن بر تأثیر نامطلوب درگیری‌های سیاسی و فرقه‌ای بر روح و روان انسان‌ها و ناامن شدن فضای جامعه، می‌توان به روایت شمس تبریزی اشاره کرد: «... آن هفته آن عالم به مردم گفت: خدای را بر عرش دانید، 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 بگذراند به قصد که بر عرش است یا بر آسمان است، عمل او قبول نیست، ایمان او قبول نیست. منزّه است از مکان. اکنون ما کدام گیریم؟ بر چه زیمیم؟ بر چه میریم؟ عاجز شدیم!» (شمس تبریزی، ۱۳۹۲: دفتر اول، بیت ۱۷۸).

از تأکید مولانا بر اصل مدارا این‌گونه استنباط می‌شود که وی افزون بر مبانی و ملاحظات معرفت‌شناسانه، ربط وثیقی با شرایط و الزامات سیاسی و اجتماعی زمانه خویش دارد. به همین دلیل او یکی از الزامات مدارا را ظرفیت تحمل دیدگاه مخالف معرفی می‌کند:

چون خلاف خوی تو گوید کسی کینه‌ها خیزد تو را 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

(مولوی، ۱۳۷۹، ج ۲، ۳۴۶۷-۳۴۷۰)

به‌لحاظ عملی و عینی نیز شواهد روشنی در زندگی مولانا وجود دارد که بیانگر تقید و تعهد عملی وی به این اصل است. مولانا به‌خاص و عام شهر، فارغ از دین و مذهب و اعتقاداتشان حرمت می‌نهاد و در برخورد با مخالفان فکری خود به این اصل کاملاً

پایبند بود (منوچهری و هنری، ۱۳۹۲: ۴۲۷).

افزون بر این، برخی از 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 بدین گونه روح روا و مدارا را در شیوه‌های رویارویی با یکدیگر به مخاطبان خویش بیاموزد (همان‌جا). از نظر ملکیان، سیستم تعلیم و تربیت کمتر به موضوع مدارا و رواداری توجه کرده است. فراتر از آموزش و پرورش، حتی جامعه، خانواده‌ها، گروه‌های سیاسی، اجتماعی و قومی به این اصل به‌عنوان یک موضوعی قابل توجه نگاه نکرده‌اند. تا چند سده قبل، هر گروه و دسته‌ای به اعضایش می‌آموخت که ما حق و دیگران ناحق هستیم، اما به‌مرور زمان به‌دلیل تغییر و تحولات سریع و گسرش مهاجرت‌ها بین جوامع، این مسئله (مدارا) به صدر مسائل راه یافت. عموماً برای مدارا ارزش مثبت قائل‌اند. جدا از اینکه این ارزش مثبت، مطلق و یا نسبی تلقی شود. از نظر ملکیان این اصل زمانی دارای ارزش مثبت است که ناشی از جهل و عجز نباشد. در آن صورت افراد بر اثر عدم مقابله با عقاید دیگران که همان سعی در شریک نکردن خود و عمل نکردن به مقتضای آنهاست به آن تن می‌دهند (ملکیان، ۱۳۸۰: ۱۱۲-۱۲۶).

۲-۴. اصل دوستی و همبستگی

دوستی و همبستگی از مهم‌ترین فضیلت‌هایی است که در اندیشه عرفانی مولانا و در سنت‌های مختلف اندیشه سیاسی از یونان باستان تا دوره مدرن و معاصر به شکل‌های مختلف توجه اندیشمندان را به خود معطوف کرده است. در سنت کلاسیک، «دوستی» به‌مثابه فضیلتی مدنی، اجتماعی و سیاسی حتی در جایگاهی بالاتر از عدالت می‌نشیند. در دوره معاصر نیز فضیلت «دوستی» در قالب مفاهیمی چون «همبستگی» احیا می‌شود و در قلمرو اندیشه و اخلاق عرفانی نیز اشاره‌هایی به مقوله «دوستی» به‌عنوان یکی از آداب مهم طریقت شده است؛ برای مثال، افزون بر «دوستی»، مفاهیم «صحبت»، «محبت» و «مصاحبت» هم که در لغت به معنی «دوستی و همنشینی» است، به‌عنوان

یکی از آداب مهم طریقت در عرفان اسلامی به آن توجه و پیرامون آن بحث‌ها شده است (سجادی، ۱۳۷۴). مولانا نیز «دوستی و همبستگی» را از عوامل پایداری و سرزندگی اجتماعات بشری و استحکام‌کننده روابط انسانی می‌شمارد. از نگاه وی، «دوستی حقیقی آن است که فرد بدون طمع حاجتی و یا امید منفعتی با هم‌نوعان خود دوستی ورزد» (مولانا به نقل از رحمدل، ۱۳۸۱).

یکی از مفاهیمی که در مثنوی مورد بحث و نقد قرار گرفته و نشان از رویکرد اجتماعی—سیاسی مولانا و نیز تأکید وی بر «دوستی و همبستگی» دارد، مفهوم «نفی خلوت‌گزینی» می‌توان اشاره کرد. مولانا در دفتر ششم مثنوی، داستان «مناظره مرغ با صیاد» در نفی خلوت‌گزینی را بیان می‌کند که نشان از باور او به ضرورت توجه انسان به زندگی اجتماعی است.

رفت مرغی در میان مرغزار بود آنجا دام از بهر شکار...
مرغ گفتش خواجه در خلوت مه‌ایست دین احمد را ترهب نیک نیست...

(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۶، ۴۳۵-۵۲۰)

از نگاه مولانا، افزون بر اینکه دوستی و همبستگی یک ضرورت عقلانی برای دوری از خطرهای احتمالی برای فرد و جامعه است، به کمک این اصل، امور جامعه نیز سامان می‌یابد. مولانا در چهارچوب همین نگرش و با اشاره تفسیری به قرآن کریم و سنت نبوی می‌گوید: رو یاران طلب و خلوت را بشکن: «یا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ» و برای این مصلحت قلعه را می‌گرفت و مکه را حصار می‌داد (سبحانی، ۱۳۹۵: ۲۲۷).

مولانا به هیچ وجه رویگردانی از اجتماع را شرط شریعت و طریقت نمی‌دانست و در مشی از تعالیم استاد خود شمس، بر این باور داشت که آدمی باید با آدمیان باشد. در این مورد حکایتی نقل 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...» (شمس تبریزی، ۱۳۹۲: ج ۲، ۱۲۳).

بر این اساس، کمال این اصل در آن است که انسان در عین توجه به وظایف

اجتماعی-سیاسی و حضور فعال در جامعه، فردیت و علاقه به دیگران را در خود نیکو بدارد.

بهر این کرده‌ست منع آن باشکوه
تا نگردد فوت این نوع التقا
از ترهب وز شدن خلوت به کوه
کان نظر بخت است و اکسیر بقا

(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۶، ۲۶۲۰-۲۶۲۱)

«همه را دوست بدار 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...» (همو، ۱۳۸۹: ۲۲۳)

۳-۴. اصل نفی خودبینی

یکی از بحران‌های جوامع به‌خصوص عصر مولانا، «غرور، خودبرتربینی و بزرگ‌بینی، تکبر، عجب» و یا هر واژه مترادف با آن‌ها بود. از دیدگاه مولانا، مبدأ همه دشمنی و درگیری‌ها، خودبینی و تکبر است. اینکه آدمی خود را بالاتر از دیگران ببیند و معتقد شود که بر آن‌ها برتری دارد. کسی که از خودش بیرون آید، همه مردم را «من» خود خواهد شمرد. در اینجاست که شخص دوستدار بشریت می‌شود و از نزاع و ستیز و خشونت دست برمی‌دارد.

جمله خشم از کبر خیزد از تکبر پاک شو
خشم هرگز برنخیزد جز ز کبر و ما و من
گر نخواهی کبر را رو بی‌تکبر خاک شو
هر دو را چون نردبان زیر آر و بر افلاک شو

(مولوی، ۱۳۹۵، غزل ۲۱۹۸)

از نظر زمانی، «بی‌من» شدن برخلاف تلقی برخی‌ها، نفی «خود» و «من انسانی» نیست (زمانی، ۱۳۸۰). بلکه مولانا این‌گونه جماعت را به دیوارهایی تشبیه می‌کند که با بودن در کنار هم موجب آبادی و سامان جامعه می‌شوند و خلقت آنان نیز بر اساس «ما» است.

گر نباشد یاری دیوارها
هر یکی دیوار اگر باشد جدا
کی برآید خانه و انبارها
سقف چون باشد معلق در هوا
گر نباشد یاری حبر و قلم
کی فتد بر روی کاغذها رقم

این حصیری که کسی می‌گسترده
گر نیبوندد به هم بادش برد
(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۶، ۵۱۹-۵۲۳)

افزون بر این، مولانا معتقد است که خیر و نیکی در حق خود باید در راستای خیر و نیکی و خدمت به جامعه باشد تا از سبب آن، تمامی افراد جامعه به آسایش و آرامش برسند. «مرا خوبی است که نخواهم 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 مگویند، من به آن راضی‌ام» (همو، ۱۳۸۹: ۱۸۹).

مولانا می‌گوید: «خوشا به حال کسی که از عجب و خودبینی رسته باشد و سلطانی را شکسته و بندگی را پیشه گرفته باد.» خودبینی، عقل و شرم را از آدمی می‌گیرد و سرانجام او را گستاخ می‌کند پس باید از این خودبینی پرهیز کرد تا روح آدمی پاک شود.

آتشش پنهان و ذوقش آشکار
دود او ظاهر شود پایان کار
(همو، ۱۳۷۹: ج ۱، ۱۸۵۶)

هین روش بگزين و ترک ریش کن
ترک این ما و من و تشویش کن
تا شوی چون بوی گل با عاشقان
پیشوا و رهنمای گلستان
(همان: ج ۵، ۳۳۴۸-۳۳۴۹)

نراقی در تعریف «عجب و کبر» معتقد است «عجب زمانی در انسان آشکار می‌گردد که انسان به خاطر علم یا ثروت یا قدرت و یا حتی عبادت، خود را بزرگ می‌بیند، هرچند فرضاً کسی جز او در جهان نباشد، ولی در تکبر حتماً شخص خود را با دیگری مقایسه می‌کند و برتر از او می‌بیند» (نراقی، ۱۳۷۸: ۲۸۷).

در اهمیت این اصل ابیات متعدد دیگری از مولانا آورده شده است؛ از جمله مولانا در دفتر اول مثنوی ضمن حکایت «عاشق شدن پادشاه بر کنیزک رنجور و تدبیر کردن در صحت او»، علت ناتوانی طبیب در درمان بیمار را در خودبینی خود می‌داند (مولوی،

۱۳۷۹: ج ۱، ۳۵—۵۴). یا در جای دیگر از همین دفتر، ترک خودبینی را موجب رشد و کمال و رسیدن به حقیقت معرفی می‌کند (همان: ج ۱، ۱۹۰۹—۱۹۱۱، ۲۲۴۱—۲۲۴۳ و ۲۲۹۶).

۴-۴. اصل نفی جاه‌طلبی

«جاه‌طلبی، ریاست‌جویی، منصب‌دوستی» و یا هر واژه‌ی مرتبط و مترادف با آن ناشی از یک سلسله عوامل و انگیزه‌های درونی است که صاحب میل برای رسیدن و حفظ آن در جهان خارج، نهایت تلاش و تکاپو را در پیش می‌گیرد. اهل لغت، تعاریف لغوی و اصطلاحی مشابهی از این واژه ارائه کرده‌اند؛ از جمله دهخدا و انوری که جاه‌طلبی را «مقام‌خواهی، منصب‌جویی، منزلت‌طلبی، دوست‌داری ریاست، ریاست‌جویی» (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۵۴ و ۲۵۴) و «خواهان مقام و شهرت و احراز ریاست به‌علت جاه‌طلبی» دانسته‌اند (انوری، ۱۳۹۳: ۳۷۳ و ۶۲۱). اما علمای اخلاق همچون فیض کاشانی و نراقی در جامع السعادات و معراج السعاده، «جاه‌طلبی» را در اصطلاح چنین معنا کرده‌اند: «حقیقت جاه، تسخیر و مالک شدن دل‌های مردم به هدف تعظیم و پیروی آن‌هاست. چنان‌که ثروتمند مالک طلا و نقره است و برای تأمین اهداف و اغراض نفسانی از آن‌ها بهره‌برداری می‌کند...» (احمدی، ۱۳۹۴: ۵۳). از بررسی لغوی و اصطلاحی این واژه چنین به نظر می‌رسد که افراد دارای این‌گونه خصلت، تربیت فردگرایانه‌ای داشته‌اند. چون به منافع شخصی بیش از منافع جامعه و دیگران اهمیت می‌دهند. این پدیده (جاه‌طلبی) اغلب تا آخر عمر در فرد باقی می‌ماند و گاه با افزایش سن شدت می‌گیرد. از سوی دیگر، مردم تا یک سلسله ویژگی‌ها و برجستگی‌های کمالی در شخص نبینند، مجذوب و مطیع او نخواهند شد. از این‌رو جاه‌طلب با نشان دادن برخی ویژگی‌های کمالی، آن‌ها را به پیروی و سرسپردگی از خود وامی‌دارد. پس میزان شهرت و آوازه‌ی جاه‌طلب و پیروی مردم از او بستگی به کمالات او در پندار مردم دارد (همان‌جا). مولانا در مثنوی معنوی، به کرات و به مناسبت‌های گوناگون، سلطنت دنیوی و خطرات ناشی از آن را بیان می‌کند. او معتقد است حضرت سلیمان (ع) با آن که ولی خدا و شایسته

حکمرانی بود، صدها خطر بر ریاست بر مردم را مشاهده کرد. خطراتی که از نظر مولانا هر لحظه امکان هلاک شدن تن، جان و دین حاکم را به دنبال داشت. به همین دلیل آن را نمونه‌ای از سخت‌ترین امتحانات معرفی می‌کند و از خداوند برای دیگر شاهان طلب کمال می‌کند تا مبدا نابود شوند.

بلکه اندر ملک دید او صد خطر
موبه مو ملک جهان بد بیم سر
بیم سر با بیم سر با بیم دین
امتحانی نیست ما را مثل این
پس سلیمان همتی باید که او
بگذرد زین صد هزاران رنگ و بو

(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۱، ۲۶۰۷-۲۶۰۹)

در نگرش مولانا جاه‌طلبی قابل مقایسه با هیچ شهوتی نیست. از نظر وی حرص شهوت اگر یک لایه داشته باشد، حرص جاه‌طلبی تودرتو و پنجاه لایه است. به همین دلیل قدرت این انگیزه را بیست برابر قدرت میل به خوراک و تمایل جنسی می‌داند.

حرص بط از شهوت حلقست و فرج
در ریاست بیست چندانست درج

(همان: ج ۵، ۵۱۸)

مولانا در بیتی دیگر، این نسبت را به مراتب بیشتر می‌داند و در مقام مقایسه معتقد است اگر حرص شهوت، «مار» است، حرص جاه‌طلبی و ریاست‌جویی، «اژدها» است.

حرص بط یکتاست این پنجاه تاست
حرص شهوت مار و منصب اژدهاست

(همان: ج ۵، ۵۱۷)

به دنبال جاه‌طلبی، آدمی به وادی هولناک شیرک و دم زدن از مقام خداوندگاری کشیده می‌شود که گناهی است نابخشودنی.

از الوهیت زند در جاه لاف
طامع شرکت کجا باشد معاف

(همان: ج ۵، ۵۱۹)

زلت آدم ز اشکم بود و باه
وآن ابلیس از تکبر بود و جاه

لاجرم او زود استغفار کرد
وآن لعین از توبه استکبار کرد

(همان: ج ۵، ۵۲۰-۵۲۱)

همچنین مولانا مهم‌ترین ویژگی حاکمان و حکومتیان جاه‌طلب را برنتابیدن وجود

رقیب و شریک می‌داند.

صد خورنده گنجد اندر گرد خوان دو ریاست جو گنجد در جهان

(همان: ج ۵، ۵۲۶)

مولانا معتقد است که صاحبان قدرت و سلطنت چه بسا ممکن است ذاتاً و فطرتاً انسان‌هایی نیکوکار باشند، اما همین که موضوع دستیابی به قدرت و حفظ آن پیش می‌آید، به یکباره تغییر ماهیت می‌دهند و خشونت را در پیش می‌گیرند. که مولانا این دو برخورد و خشونت از طرف پادشاه در حق رقیبان را در نتیجه تکبر و جاه‌طلبی‌ها می‌داند (همان: ج ۴، ۲۷۵۱-۲۷۵۴). این‌گونه حاکمان پس از اینکه تمامی رقیبان خود را از صحنه سیاست دور و حذف کردند، به باور مولانا در صورت نیاز و احساس رقابت فرزندان و خویشان در تصاحب حکومت، آنان را نیز نمی‌شناسند. چون آتش جاه‌طلبی حاکم همه چیز و همه کس را در خود می‌سوزاند و نابود می‌کند.

آن نخواهد کین بود بر پشت خاک
تا ملک بکشد پدر را ز اشتراک
آن شنیدستی که الملک عقیم
قطع خویشی کرد ملکت جو ز بیم
که عقیم است و ورا فرزند نیست
همچو آتش با کسش پیوند نیست

(همان، ج ۵، ۵۲۷-۵۲۹)

از نظر کتابی، حاکمان جاه‌طلب پس از آنکه همه دشمنان داخلی و خارجی را از میان برداشتند، به «خودزنی» و «خویش‌کشی» می‌پردازند. این واقعیت تلخی است که متأسفانه در عملکرد بسیاری از پادشاهان گذشته نسبت به نزدیکان و خویشاوندان خویش و نیز در جریان‌های خونین نهضت‌های اجتماعی و سیاسی مصداق تام داشته و جمله معروف «انقلاب‌ها فرزندان خود را می‌خورند»، گویاترین وصف حال آنان است (کتابی، ۱۳۹۶). «هرچه یابد او بسوزد بر درد/ چون نیابد هیچ خود را می‌خورد» (مولوی، ۱۳۷۹: ج ۵، ۵۳۰).

مولانا راه‌هایی از بلای جاه‌طلبی و منصب‌دوستی را بدین شرح بیان می‌کند: «اگر می‌خواهی از آسیب دندان عفریت جاه و مقام‌رهای یابی، باید انانیت و منیت را در

وجود خود ناپود کنی و به تعبیر دیگر باید هیچ شوی. در این صورت، جاه‌طلبی در تو پدید نمی‌آید و از شر آن خواهی رست» (همان: ج ۵، ۵۳۰—۵۳۱). در جای دیگر، وی امنیت جان حاکم جاه‌طلب و مغرور را در تواضع و احتراز از سروری جویی می‌داند: چون شکسته می‌رهد اشکسته شو امن در فقر است اندر فقر رو (همان: ج ۴، ۲۷۵۷)

سرانجام مولانا به این نتیجه می‌رسد که اولاً منصب باید به صاحب اصلی آن برسد و از سپردن جاه و منصب به نادان و احمق باید پرهیز کرد؛ زیرا در آن صورت اعوان و کارگزاران چنین صاحب‌منصبی همانند مار و کژدم به جان مردم می‌افتند و جامعه را از عدالت دور می‌کنند و به افراط و تفریط می‌گرایند (همان: ج ۴، ۱۴۴۵—۱۴۴۷). ثانیاً کسانی که به سمت و منصبی می‌رسند، باید بدانند که بالانشینی نسبت دیگران مستلزم آسیب‌پذیری بیشتری است (همان: ج ۴، ۲۷۶۳—۲۷۶۴).

۵.۴. اصل ترحم و عطوفت

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های حاکمان و اربابان قدرت، احساس ترحم و عطوفت نسبت به زیردستان و دیگران است. این اصل زمانی از جانب حاکمان و سیاسیون انجام می‌گیرد که آنان رفتاری حمایتی در قبال مردم از خود نشان دهند. منظور از رفتار حمایتی یعنی «مشارکت در حل مسائل سیاسی و اجتماعی دیگران یا به عبارت دیگر، شریک شدن یا در نهایت، تجربه کردن احساسات، خواست‌ها و اندیشه‌های افراد است. به دنبال این امر، حاکمان به شناخت بیشتری از دیگران رسیده و مسائل را از دریچه چشم آنان می‌بینند» (ستوده، ۱۳۹۷). مولانا در این مورد معتقد است قرار گرفتن در شرایط ناگوار دیگران، می‌تواند موجب برانگیخته شدن محبت و ترحم نسبت به دیگران شود که نتیجه‌ای جز نوع‌دوستی ندارد (سروش، ۱۳۹۵).

زور را بگذار و زاری را بگیر رحم سوی زاری آید ای فقیر
(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۵، ۴۷۴)

در بیت فوق، مولانا با اعتقاد به این مطلب که افراد نوع‌دوست از جمله حاکمان،

باید با دیدن صحنه‌های غم‌انگیز همچون گریه دیگران، با آن‌ها مهربانی و همدلی کنند. همچنین به این‌گونه افراد توصیه می‌کند که به‌سوی مردمان زاری‌کننده بروند، زیرا آنان به‌واسطه این زاری به کمک بیشتری نیاز دارند (سروش، ۱۳۹۵).

همچنین مولانا یکی از راه‌های جذب رحمت خداوند و رسیدن به خوشی و سلامتی را ترحم و عطف نسبت به دیگران می‌داند:

اشک خواهی رحم کن بر اشک‌بار رحم خواهی بر ضعیفان رحم آر
(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۱، ۸۲۲)

زیرا ترحم و عطف همانند کیمیایی، مس را به طلا، تلخی را به شیرینی، درد را به درمان و مرده را به زنده مبدل می‌کند (همان: ج ۲، ۱۵۲۹-۱۵۳۱).

از اشعار مولانا این‌گونه استنباط می‌شود که وی در پی ایجاد یک نوع احساس مسئولیت سیاسی و اجتماعی همگانی بود. مسئولیتی که افراد به‌سبب عطف و ترحم می‌بایست بدون توجه به حسابگری و محاسبه سود و زیان به دیگران کمک کنند. و در این راه تنها به ندای وجدان درونی خویش گوش فرادهند. مولانا اینچنین افراد را با عنوان شیر مردان یاد می‌کند:

شیر مردانند در عالم مدد آن زمان کافغان مظلومان رسد
بانگ مظلومان ز هر جا بشنوند آن طرف چون رحمت حق می‌دوند...
محض مهر و داوری و رحمتند همچو حق بی‌علت و بی‌رشوتند...
(همان: ج ۲، ۱۹۳۳-۱۹۳۷)

جعفری با استناد به اندیشه مولانا معتقد است اگر از آن شیر مردان پرسیده شود که چرا در حق ستم‌دیدگان بینوا محبت می‌کنید، نخواهند گفت برای آنکه احتیاج به مزد و پاداش یا تشکر و قدردانی آن‌ها داریم بلکه پاسخشان این است که آنان مغموم و بیچاره هستند و ما باید غم و بیچارگی آنان را برطرف سازیم (جعفری، ۱۳۶۸، به نقل از جمشیدی، ۱۳۸۸). نکته حائز اهمیت این است که به‌دلیل تنوع نیازهای انسان، محبت، ترحم، عطف و یا رفتارهای حمایتی از دیگران می‌تواند در قالب‌های متفاوتی ارائه

شود. گاهی به شکل حمایت‌های مالی و اقتصادی، گاه به صورت عاطفی که در مواردی مثل عیادت از مریض، ترحم بر سر یتیم کشیدن، نوازش و تفقد بروز می‌یابد و گاه به صورت‌های دیگر مثل حمایت جانی، خدماتی.

همچنین بررسی مکتوبات مولانا نشان می‌دهد که وی از میان ۱۵۰ نامه مکتوب، ۱۲۹ نامه مستقیماً برای حاکمان و وزیران نوشته و به تعداد دفعات، هفتاد مرتبه به امور مالی و سی مرتبه به امور عاطفی دیگران از جمله نصیحت کردن، تشویق دیگران برای احسان و... پرداخته است (سبحانی، ۱۳۹۵). مولانا نیز از این نوع حمایت (مالی) سخن‌ها به میان آورده و آن را از صفات نیکوکاران می‌داند (مولوی، ۱۳۷۹: ج ۱، ۲۲۴۴-۲۲۵۰ و ج ۲، ۳۶۶۳) و برای بیان این اصل به احادیث پیامبر ۲ استناد می‌کند:

گفت پیغمبر که با این سه گروه رحم آرید از ز سنگید و ز کوه
آنک او بعد از رئیسی خوار شد و آن توانگر هم که بی‌دینار شد
و آن سوم آن عالمی که اندر جهان مبتلا گردد میان ابلهان
(همان، ج ۵، ۸۲۵-۸۲۷)

۴-۶. اصل نفی تملق‌گویی

یکی از خطرهایی که هر حاکم در حکومت خود با آن مواجه است، تملق‌گویی افراد فرصت‌طلب است. کمتر حاکمی است که بتواند از افسون آن رهایی یابد. این‌گونه افراد از شخصیت واقعی خود غافل مانده و بقای شخصیت خیالی خود را در تملق‌گویی چاپلوسان و ثناگویان می‌دانند. مسئولان حکومتی باید خودشان را آنچنان که هستند، بشناسند نه آنکه به مدح نابجای دیگران دل خوش و یا از سرزنش آنان دل گیر شوند. در تعریف لغوی تملق این‌گونه آمده است: «تملق یعنی تعریف و ستایش فریبکارانه از کسی کردن به منظور رسیدن به هدف یا موقعیتی» (انوری، ۱۳۹۳: ۳۳۷) و یا «انجام دادن کاری و گفتن سخنی برای خوشامد و مدح کسی معمولاً به طمع لطف یا کسب امتیازی از او» (همان: ۴۰۳). ممکن است افرادی دارای صفت‌های پسندیده‌ای باشند و اطرافیان آن را نقل کنند که کار مطلوبی است. اما هرگاه بیش از آنچه در شخص وجود

دارد بیان گردد، تملق و چاپلوسی گفته می‌شود. و اگر کمتر از آنچه وجود دارد گفته شود، حسد نام می‌گیرد (همان‌جا).

در دیدگاه مولانا نیز تمایل انسان به ستایش شدن و ستایش کردن، مشروط بر اینکه از حد عادی و طبیعی فراتر نرود، میلی فطری و خدادادی است که از خصلت مدح‌جویی و شکرطلبی نشئت می‌گیرد.

خلق ما بر صورت خود کرد حق
وصف ما از وصف او گیرد سبق
چونک آن خلاق شکر و حمدجوست
آدمی را مدح‌جویی نیز خوست
(مولوی، ۱۳۷۹: ج ۴، ۱۱۹۴-۱۱۹۵)

مولانا معتقد است اگر تملق‌جویی و ستایش‌های نابجا در حق دیگران فراتر از حالت عادی برود، افراد فرعون‌وار در صفت شغالی‌ای که به انگیزه خودبزرگ‌بینی با فرو رفتن در خم رنگ، خود را طاووس معرفی کرده و در دام تکبر و تفاخر می‌افتد.

های ای فرعون ناموسی مکن
تو شغالی هیچ طاووسی مکن
سوی طاووسان اگر پیدا شوی
عاجزی از جلوه و رسوا شوی
موسی و هارون چو طاووسان بدند
پرّ جلوه بر سر و رویت زدند
زشتی‌ات پیدا شد و رسوایی‌ات
سرنگون افتادی از بالایی‌ات
(همان: ج ۳، ۷۸۶-۷۸۳)

نکته بسیار مهمی که مولانا هوشمندانه بدان توجه کرده، اطمینان خاطر بی‌اساسی است که بسیاری از حاکمان نابجا مدح شده، از سر غفلت و خودفریبی بدان دچارند. آنان تصور می‌کنند که چاپلوسی دیگران در آن‌ها اثری ندارد، ولی مولانا این ادعا را رد می‌کند؛ چون این احساس چاپلوسی و ستایش شدن‌های مفراط، رفته‌رفته در شخص اثر گذاشته و منشأ آثار و عواقب خطرناکی در شخصیت ممدوح می‌شود تا آنجا که به بیان فروزانفر، از موری ضعیف به فیلی قوی جثه تبدیل می‌شوند. تداوم این وضعیت به مرور زمان، به فضیلت و برتری فرد نسبت به دیگران منجر می‌شود، طوری که فرد از ستایش نشدن خود توسط دیگران رنجیده‌خاطر می‌گردد و این کار را به منزله وظیفه‌ای برای عموم مردم تصور می‌کند که اهمال در ادای آن، نشانه مخالفت و دشمنی آن‌ها و در

صورت برخوردار از قدرت موجب استحقاق مجازات شمرده می‌شود (فروزانفر، ۱۳۴۵ به نقل از کتابی، ۱۳۹۶). در ابیات دیگر، مولانا نابجا و فراتر مدح شدن را به حلوی شیرینی تشبیه می‌کند که مطلوب ذائقه آدمی است. این شیرینی حلوا مدت زمان کوتاهی پایدار است و دیری نمی‌پاید که به‌صورت جوش یا دمل در بدن ظاهر می‌گردد (کتابی، ۱۳۹۶؛ مولوی، ۱۳۷۹: ج ۱، ۱۸۵۷-۱۸۶۶).

از ابیات مولانا این‌گونه استنباط می‌شود که وی به‌طور کلی منکر ستایش و مدح دیگران نیست. چون بعضی از افراد نظیر مردان حق و اهل فضل و کمال برخلاف ناهلان، مستحق آن هستند. شایان توجه است که مولانا با اقتباس از سخنان پیامبر(ص)، ستایش را به بادی تشبیه می‌کند که در خیکی دمیده می‌شود و بسته به اینکه خیک سالم و بی‌عیب و یا ناقص و معیوب باشد (مولوی، ۱۳۷۹: ج ۱، ۱۱۹۶-۱۱۹۹).

۵. نتیجه‌گیری

تحلیل و تبیین اندیشه‌های عرفانی مولانا نشان می‌دهد که اندیشه او دارای مکتب و سیستم نظری و عملی عمیقی است و نمی‌تواند نسبت به حکومت و سیاست سخنی نداشته باشد. وی علاوه بر سردادن فریاد شوریدگی و عاشقی در مسائل گوناگون سیاسی و اجتماعی زمانه خود نیز تأمل می‌کرد. او با رجال سیاسی و صاحبان مناصب اجتماعی ارتباط داشته و از موضعی قدرتمندانه با آن‌ها برخورد می‌کرده است. نکته حائز اهمیت این است که او ارتباط با حکومتیان را به‌طور مطلق، بد و انکار نمی‌کرد. اما به این کار هم از خود اشتیاقی و یا سفارشی به دیگر هم‌نشینان خود نمی‌کرد؛ چون معتقد بود که عرفا قابلیت همکاری با حکومتیان را ندارند، زیرا حکومتیان همواره نیازمند تأیید از طرف دیگران هستند که این کار از طرف عارفان حقیقی انجام‌نشدنی است.

سرانجام پژوهشگران با تکیه بر آثار مولانا از جمله *مثنوی معنوی* و *دیوان شمس*، به تحلیل و تبیین دلالت‌های تربیت سیاسی به‌دست‌آمده از اندیشه‌های عرفانی مولانا در قالب اصول تربیت سیاسی پرداختند؛ به‌طوری که مریدان سیستم تعلیم و تربیت بتوانند

از این اصول تربیت سیاسی (اصل مدارا، اصل دوستی و همبستگی، اصل نفی خودبینی، اصل نفی جاه‌طلبی، اصل ترحم و عطوفت، اصل نفی تملق‌گویی) به‌عنوان منبعی برای تربیت سیاسی دانش‌آموزان فعلی و آینده در گروه‌های سنی مختلف استفاده کنند؛ زیرا یکی از مهم‌ترین راه‌های برون‌رفت از بحران‌های اخلاقی، اجتماعی و به‌خصوص سیاسی زمانه، حاکم کردن نگرش عرفانی در جامعه مدرن است؛ زیرا زمانی تصور بر این بود که دیدگاه‌های افراطی و تفریطی در تمام مسائل از جمله خشونت‌های مذهبی برای همیشه پایان یافته است اما جهان امروز بیشتر شاهد این قضایا شده است.

منابع

- آشوری، داریوش (۲۰۰۶)، *چرا رواداری؟*، برگرفته از: <https://ashouri.malakat.org>
- احمدی، عید محمد (۱۳۹۴)، «راه‌های پیشگیری و درمان جاه‌طلبی از دیدگاه اسلام»، معرفت، شماره ۹۲، ۵۲-۶۵.
- اسمیت، فیلیپ جی (۱۳۷۰)، *فلسفه آموزش و پرورش*، ترجمه سعید بهشتی، چ ۲، تهران: انتشارات شرکت به نشر.
- انوری، حسن (۱۳۹۳)، *فرهنگ روز سخن*، چ ۸، تهران: انتشارات سخن.
- بارانی، محمد و گل‌افشانی، رشید (۱۳۹۱)، «مثنوی دریای فضایل تربیتی و تعلیمی»، فصلنامه ادبیات تعلیمی، شماره ۱۳، ۶۳-۸۶.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۵)، *جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی*، چ ۲۵، تهران: نشر نی.
- تاج‌دینی، علی (۱۳۹۰)، *تقد فرهنگ و سیاست در اندیشه مولانا*، چ ۱، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- جمشیدی، بیبا (۱۳۸۸)، *مقایسه و بررسی تطبیقی فلسفه تربیتی مولانا و حضرت امام خمینی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت، استاد راهنما: عزت خادمی، دانشگاه الزهراء(س).
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳)، *لغت‌نامه*، چ ۸، چ ۱، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- رحمدل، غلامرضا (۱۳۸۱)، «اخلاق اجتماعی در مثنوی معنوی»، پژوهشنامه ادبیات و علوم انسانی، شماره ۳۳، ۳۰۳-۳۲۳.
- رحیمی، محمدرضا و نصیری، محمد (۱۳۹۴)، «معضل مفهومی مدارا»، فصلنامه فلسفه دین، دوره

دوازدهم، شماره ۳، ۵۶۶-۵۴۵.

— روحانی، مسعود و تقی‌زاده، مسعود (۱۳۹۶)، گونه‌های فرهنگی مکتوبات مولانا (بررسی سه مقوله موضوع، مخاطب و افراد واسطه در نامه‌های مولانا)، فصلنامه سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار/دب)، شماره ۳، ۶۷-۵۱.

— رئیسی، رضا (۱۳۹۲)، «بررسی تطبیقی نظرگاه‌های مولوی و لسینگ در باب تسامح با تأکید بر ناتان خردمند و داستان انگور»، پژوهش ادبیات معاصر جهان، دوره هجدهم، شماره ۲، ۹۵-۷۹.

— زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۱)، پله پله تا ملاقات خدا، چ ۳، تهران: انتشارات علمی.

— زمانی، کریم (۱۳۸۰)، میناگر عشق، شرح موضوعی مثنوی معنوی، چ ۴، تهران: انتشارات نی.

— زیباکلام، صادق (۱۳۹۰)، پنج گفتار در باب حکومت، چ ۲، تهران: انتشارات روزنه.

— سبحانی، توفیق (۱۳۹۵)، مکتوبات مولانا، چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

— ستوده، هدایت‌الله (۱۳۹۷)، روان‌شناسی اجتماعی، چ ۱۹، تهران: انتشارات آوای نور.

— سجادی، انسیه (۱۳۹۰)، مفهوم رندی در تعلیم و تربیت، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، گرایش تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش، استاد راهنما: حجت صفارحیدری، دانشگاه مازندران.

— سجادی، سید ضیاءالدین (۱۳۷۴)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، چ ۴، تهران: انتشارات سمت.

— سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)، «دیانت مدارا و مدنیت»، مجله کیان، شماره ۴۵، ۳۷-۲۰.

— (۱۳۹۵)، شبی در کنار آفتاب، برگرفته از: <https://www.youtube.com>

— شمس تبریزی، محمد بن علی (۱۳۹۲)، مقالات شمس، تصحیح محمدعلی موحد و علیرضا حیدری، چ ۵، تهران: انتشارات خوارزمی.

— طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۴)، درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چ ۱۱، تهران: انتشارات کویر.

— (۱۳۸۳)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، چ ۴ و ۵، تهران: انتشارات کویر.

— طهماسبی، فرهاد (۱۳۸۹)، «بازتاب مسائل اجتماعی— فرهنگی در مثنوی معنوی مولانا»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی اندیشه‌های جهانی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، شماره ۱، ۲۸۹-۲۷۰.

— فتوحی، محمود (۱۳۹۲)، «تعامل مولانا جلال‌الدین بلخی با نهادهای سیاسی قدرت در قونیه»، فصلنامه زبان و ادبیات فارسی، شماره ۷۴، ۶۸-۴۹.

— کتابی، احمد (۱۳۹۶)، آسیب‌شناسی قدرت در اندیشه مولانا، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی)، برگرفته از: <https://cgie.org.ir>

— ماهرزاده، طیبه (۱۳۸۹)، فلسفه تربیتی کانت، چ ۳، تهران: انتشارات سروش.

— محمدزاده، مریم (۱۳۸۹)، «نقد قدرت از دیدگاه مولانا در مثنوی»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی

اندیشه‌های جهانی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، شماره ۱، ۲۷۶-۲۹۱.

— مشایخی، شهاب‌الدین (۱۳۸۸)، «اصول تربیت از دیدگاه اسلام»، مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۳۲، ۶۸-۵۰.

— مشیدی، جلیل و کرمی، حجت‌الله (۱۳۹۴)، «مولانا و بازتولید گفتمان سلطنت مطلقه در تمثیلی عرفانی»، مجموعه مقالات همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، شماره ۸، ۱۹۶۹-۱۹۸۴.

— مطهری، مرتضی (۱۳۹۵)، انسان کامل، چ ۳۰، تهران: انتشارات صدرا.

— ملائکه، سید حسن و محمدی پرفکر، رویا (۱۳۹۵)، «اندیشه‌های سیاسی جلال‌الدین محمد بلخی (مولانا)»، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۲۶، ۱۱۹-۹۵.

— ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰)، راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، چ ۱، تهران: انتشارات نگاه معاصر.

— منوچهری، عباس و هنری، یدالله (۱۳۹۳)، «فضیلت مدنی در اندیشه عرفانی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی»، فصلنامه سیاست مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۲، ۴۰۷-۴۲۹.

— مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۸۹)، فیه مافیه، تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر.

— (۱۳۹۵) کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۵، تهران: انتشارات پیام عدالت.

— (۱۳۷۹)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات ققنوس.

— نراقی، ملا احمد (۱۳۷۸)، معراج السعاده، چ ۶، قم: انتشارات هجرت.

— همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۶)، مولوی‌نامه مولوی چه می‌گوید؟، چ ۹، تهران: نشر هما.

