

بررسی جامعه‌شناختی مؤلفه دین و دینداری در مثنوی مولانا

با توجه به فرضیه دین گئورگ زیمل

دکتر علیرضا قوجه‌زاده^۱

افسانه تاجیک قلعه‌خواجه^۲

فاطمه نیروی آغمیونی^۳

چکیده

در میان مباحث بسیار فراوانی که در مقوله ادبیات فارسی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند، مسائل اجتماعی جامعه نیز به عنوان یکی از بخش‌های تقریباً مهم ادب فارسی مورد توجه قرار گرفته و آثار بسیاری نیز در این زمینه به رشته تحریر درآمده است. در بسیاری موارد بازتاب شرایط و مقتضیات و اوضاع اجتماعی یک دوره در اشعار یک شاعر یا اثر یک نویسنده کاملاً مشهود است و برای شناخت جامعه آن عصر باید به شرح و تفسیر اشعار و نوشته‌ها و معانی اجتماعی آن‌ها پرداخت که به این شکل پیوند میان جامعه‌شناسی و ادبیات آشکار می‌شود. مثنوی مولانا یکی از آثاری است که از نظر جامعه‌شناختی تحت عناوین مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. در اشعار مولانا بسیاری از واقعیات اوضاع و شرایط اجتماعی، رسوم، عادات و سنت‌های جامعه منعکس شده است که تصویرگر زندگی و واقعیات دوران حیات شاعر می‌باشد. هدف از این پژوهش نشان دادن یکی از ابعاد گوناگون اجتماعی مثنوی و تطابق آن با نظریات جامعه‌شناختی گئورگ زیمل می‌باشد. در تحقیق حاضر که به روش تحلیل محتوا، جهت تجزیه و تحلیل اطلاعات استفاده شده است، پس از بررسی آثار مولانا اندیشه‌های وی به لحاظ جامعه‌شناختی با یک مورد از نظریات مهم زیمل جامع‌شناس غربی، تحت عنوان «دین و دینداری» مورد تحلیل و تطبیق قرار گرفت. تحلیل‌های صورت گرفته بیانگر این مطلب است که دیدگاه دنیاستیز و عارفانه مولانا نسبت به ترک تعلقات و دنیاگریزی و توصیه‌های او در مورد دین و دینداری قابل تطبیق با نظریه دین گئورگ زیمل می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: جامعه‌شناسی، مثنوی معنوی، مولانا، گئورگ زیمل، دین.

^۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد پیشوا - ورامین

^۲. مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر

^۳. مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر

مقدمه

تامل درباره مباحث جامعه‌شناختی ادبی بسیار اهمیت دارد، زیرا در این صورت است که چگونگی مبانی جامعه‌شناسی در شاخه‌های مختلف آن در جهان غرب و شرق، آگاهی و دانش کافی را نسبت به درک تفاوت‌ها و شباهت‌های آنها به دست می‌دهد و به درک درست‌تر و عمیق‌تری از آثار ادبی و شرایط اجتماعی و فرهنگی می‌رسیم.

درست است که زندگی در جوامع غربی با جوامع سنتی شرق تفاوت‌های بسیاری دارد، اما تحقیقات نشان داده است که نظریاتی که جامعه‌شناسان غربی درباره مسائل مهم اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و مذهبی ارائه داده‌اند، با دیدگاه‌های دانشمندان و ادیبان شرقی دارای نقاط مشترک بسیاری است.

مثنوی مولانا جزو آثار معیاری بسیار مهم و شاخصی است، برای بررسی مسائل جامعه‌شناسی و استخراج صحیح دیدگاه یک عارف شاعر که در اشعار خود مسائل روز و زندگی واقعی و شرایط جامعه زمان خود را بیان می‌دارد. این اثر تنها یک اثر تعلیمی و غنایی نیست، بلکه گنجینه‌ای است سرشار از نکات ارزشمند اجتماعی، فرهنگی و زیستی.

آرا و آثار مولانا را می‌توان به مثابه یک پدیده فرهنگی و اجتماعی در شمار واقعیت‌هایی دانست که تحقیقات بسیاری درباره آنها صورت گرفته است این روند از دوران مولانا تا امروز ادامه داشته و در دهه‌های اخیر در عرصه جهانی حتی اهمیت مضاعفی یافته است، اما بیشتر بررسی‌ها در آموزه‌ها و افکار مولانا جنبه فلسفی عرفانی و ادبی دارد و تنها چند اثر محدود در حوزه آموزه‌های اجتماعی وجود دارد. مولانا اندیشمند و عارفی چند وجهی شناخته شده است اندیشه‌های او در ابعاد فلسفی، علمی، دینی، اجتماعی، عرفانی و فرهنگی در سده‌های پیشین در شرق و غرب جهان تأثیرگذار بوده است (فروزانفر، ۱۳۳۲: ۶۹).

مثنوی مولوی دربردارنده اندیشه‌های حکمی، فلسفی و اجتماعی نیز است و قابلیت بررسی در زمینه جامعه‌شناختی و تطبیق آن با نظریات جامعه‌شناسان و فلاسفه غربی را دارد.

در این پژوهش از میان ابعاد گوناگون اندیشه‌های مولانا به جنبه جامعه‌شناختی افکار مولانا پرداخته شده است. منظور از وجه اجتماعی و جنبه‌های جامعه‌شناختی اندیشه‌ها و آموزه‌های مولانا آن بخش از نگرش‌ها و نظراتی است که بر جامعه، فرهنگ و زیر مجموعه‌های آن دلالت دارد. گئورگ زیمل یکی از دشوارگوترین جامعه‌شناسان کلاسیک است که همچون همه جامعه‌شناسان به مقوله دین ورود کرده و در چارچوب جامعه‌شناسی ابداعی خود، دین را در دو مقوله «فرم» و «محتوا» بررسی کرده است. زیمل با اتکا به نظریه نوکانتی بازسازی شده‌اش یعنی «فرم و محتوا»، فرم را ابژه و محتوا را سوژه تلقی می‌کند و تبدیل دیالکتیکی ابژه‌ها به

سوژه‌ها و سوژه‌ها به ابژه‌ها را نشان می‌دهد. اینکه دینداری مفهومی مستقل از دین دارد و از یک سو پیش از پیدایش ادیان، دینداری بوده است و حتی در صورتی که ادیان از بین بروند باز هم دینداری باقی خواهد ماند از دیگر موضوعاتی است که زیمل را با دیگر متفکران به مواجهه کشانده است معمولاً جامعه‌شناس به حوزه جامعه‌شناسی دین وارد می‌شود، زیرا «جامعه‌شناسی بسان حوزه‌های عمومی، از آغاز شکل‌گیری نطفه‌های مولودی به نام جامعه شناسی دین را در خود داشته است و دین همواره یکی از موضوعات محوری در مطالعات جامعه‌شناختی آبابی جامعه‌شناسی مثل سن‌سیمون، کنت، مارکس، دورکیم، اسپنسر، وبر و پارتو بوده است. لیکن جامعه‌شناسی دین بر حسب آنچه در برخی روایات آمده در دهه ۴۰ و ۵۰ به مرحله شناسایی به عنوان یک حوزه تخصصی مطالعات جامعه‌شناختی در امریکا رسید (زند، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۰). رویکرد زیمل به دین، رویکردی نوآورانه است و ما را به ابزارهای مفهومی مؤثر در تحلیل دین در شرایط جدید مجهز می‌کند که یکی از این ابزارهای مفهومی، تفکیک میان دین و دینداری است (زیمل، ۱۳۹۳: ۶۷).

این پژوهش رویکردی جامعه‌شناسانه به اشعار مولوی در اثر برجسته او یعنی مثنوی معنوی دارد و دیدگاه‌های این شاعر چیره‌دست را با نظریات مهم زیمل که یک جامعه‌شناس و فیلسوف آلمانی است می‌سنجد تا دغدغه‌ها نگرش‌ها و آرمان‌های مولانا را در راستای نظریات زیمل در مبحث مهم دین و دینداری، مورد بحث و بررسی قرار داده، به نتیجه‌ای منطقی و قابل تأمل و تفکر دست یابد.

سوالات تحقیق

- دیدگاه‌های اجتماعی مولانا در مثنوی معنوی با نظریات جامعه‌شناسی و مقالات دین زیمل از چه جهاتی قابل تطبیق و مقایسه است؟

- چگونه می‌توان مشرب عارفانه مولانا را براساس نظریات دین زیمل بررسی کرد؟

فرضیه‌های تحقیق

- مولانا برای اجتماع انسانی ارزش‌های قائل است و از این جهت قابل تطبیق با نظریه‌های جامعه‌شناسی و دین زیمل است.

- دیدگاه دنیاستیز و مشرب عارفانه مولانا نسبت به ترک تعلقات و اهمیت دادن به دین و خداپرستی را می‌توان براساس نظریه دین زیمل ارزیابی کرد.

پیشینه تحقیق

در مورد مولانا وزندگی، افکار، آثار وی از جمله مثنوی تحقیقات و مقالات و بسیاری نوشته شده است که می‌توان به آثار علامه محمدتقی جعفری، محمداستعلامی، کریم زمانی، بدیع‌الزمان

فروزانفر در زمینه شرح و تفسیر مثنوی اشاره کرد و در مورد گئورگ زیمل هم آثار و مقالات زیادی در زمینه نظریات جامعه‌شناختی وی و معرفی متفکران بزرگ جامعه‌شناسی نوشته و ترجمه شده است که در بخش پیشینه تحقیق به آنها اشاره گردیده است.

ریتزر، جورج (۱۳۸۳) متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران: مرکز زمانی، کریم (۱۳۷۷) شرح جامع مثنوی، انتشارات اطلاعات.

زیمل، گئورگ (۱۳۸۶) مقالاتی درباره علم اجتماعی ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران شرکت سهامی انتشارات.

زیمل، جرج (۱۳۹۸) گزیده مقالات (با مقدمه زیگفرد کراکاور) ترجمه شاپور بهیان، انتشارات دنیای اقتصاد.

زیمل، جرج (۱۳۹۲)، مقالاتی در مورد دین، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، بنگاه ترجمه و نشر پارسه.

فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۳۴) احادیث مثنوی، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران.

فریز بی، دیوید (۱۳۸۶) جورج زیمل، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران انتشارات ققنوس.
واندنبورگ، فردریک (۱۳۸۶) جامعه‌شناسی جورج زیمل، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: انتشارات توتیا.

تعریف دین

دین در لغت دارای معانی مختلفی است که از آن جمله می‌توان به جزا، حکم، قهر، قضا، داوری و ... اشاره نمود. «دین در اصل لغت به معنی قهر کردن و واداشتن به طاعت است» دان الناس ای: قَهْرُهُم بِالطَّاعَةِ» (حلبی، ۱۳۸۵: ۳۹۹). «دین در لغت جزاء، پاداش، روز قیامت، راستی، سیاست، رأی، سیرت، عادت، حساب، قهر، قضا، حکم، طاعت باشد و تصدیق به قلب و انقیاد به جوارح باشد و پای بند بودن به اصول وحی باشد» (سجادی، ۱۳۶۲: ۴۱۶).

در لغت نامه دهخدا در مورد واژه دین آمده است: «طریقت، شریعت، مقابل کفر. در سانسکریت و گات‌ها و دیگر بخش‌های اوستا، مکرر کلمه «دئنا» آمده، دین در گات‌ها به معانی مختلف کیش، خصایص روحی، تشخیص معنوی و وجدان به کار رفته است و به معنی اخیر دین یکی از قوای پنجگانه باطن انسان است، اما در عربی از ریشه دیگر و مأخوذ از زبان‌های سامی است، و تا زبان این کلمه را مع‌الواسطه از زبان اکدی گرفته‌اند و در زبان اخیر کلمات دنو و دینو به معنی قانون و حق داوری است و دانو به معنی حکم کردن و دپه نو به معنی قاضی است. دین و دیان از آرامی وارد زبان عربی شده» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل دین). محمد معین نیز در فرهنگ

خود ذیل کلمه دین چنین می نویسد: «مشترک بین ایرانی و سامی است. کیش، وجدان، قانون و حق و داوری، راه و روش، آئین، کیش، ادیان، روز بیست و چهارم هر ماه شمسی» (معین، ۱۳۶۲: ذیل دین).

از میان معانی مختلف دین، به گواهی کتب لغت و تفسیر، در آیات قرآنی، دین غالباً در دو معنای طاعت و جزاء و گاه در معانی قرض و حساب و حکم به کار رفته است: در معنای طاعت، مثل «لا اکراه فی الدین» (بقره، ۲۵۶)؛ در معنای جزاء مثل «مالک یوم الدین» (فاتحه، ۴)؛ در معنای حساب، مثل «ذلک الدین القیم» (توبه، ۳۶)؛ و در معنای حکم، مثل «... لا تأخذکم بهما رأفہ فی دین الله» (نور، ۲).

واژه دین در اوستا به معنای شریعت و مذهب آمده، «و در اصطلاح عرف، دین شریعتی است که به وسیله یکی از فرستادگان الهی یا مدعیان نبوت آورده شده است» (مشکور، ۱۳۶۸: ۶). همچنین واژه دین در لغت عرب به معنای «اطاعت و انقیاد» هم آمده آن گونه که به معنای «آئین و شریعت» هم به کار گرفته شده است. «لفظ دین در اوستا به صورت «وئنا» آمده که به معنای «وجدان» و «ضمیر پاک» است» (مبلغی، ۱۳۷۳: ۳۳).

اسپنسر دین را «اعتقاد به حضور مطلق و چیزی که تفحص ناپذیر است» می دانست و ماکس مولر آن را «کوشش و تلاش برای تصور آنچه تصورناپذیر و بیان آنچه بیان ناپذیر است» معرفی کرده بود (دورکیم، ۱۳۷۸: ۲۵-۲۴) دورکیم معتقد بود «دین نظامی منسجم از عقاید و اعمال مرتبط با چیزهای مقدس است. عقاید و اعمالی که همه پیروان را در قالب یک اجتماع واحد (جامعه دینی) اتحاد می بخشد» (دورکیم، ۱۳۷۸: ۴۷). طبق تعاریفی که کارکردگرایان از دین ارایه نموده اند، «دین مجموعه ای از باورداشت ها و عملکردهاست که مسئول حفظ همبستگی اجتماعی و تنظیم و هدایت تغییرات اجتماعی می باشد (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۰).

دین از دیدگاه زیمل و مولوی

بحث فکر دینی زیمل مشتمل بر نوعی جامعه شناسی فلسفی و رقیبی جدی برای جامعه شناسی های دین دورکیمی و وبری است. زیمل برای ورود به فلسفه مزبور مسأله معنای زندگی را به پیش می کشد و برای فهم معنای زندگی، از دو مقوله به صورت همزمان استفاده می کند. معنای فرهنگی زندگی و معنای زندگی فرهنگی. در همین حال زیمل نظرات پراگماتیستی نیز در باب دین دارد. «رویکرد زیمل به دین را می توان دارای پیوندی تناتنگ با مفهوم پراگماتیستی «حقیقت» دانست و این که ادیان ممکن است اعتبار خود را از دست بدهند

ولی نیاز فرد به دینداری، صرف نظر از آنچه برای ادیان روی می‌دهد، همچنان باقی بماند. زیمل با پراگماتیسم در این امر موافق است که شخص آن ایده‌هایی را واقعی به حساب می‌آورد که بر مبنای آن‌ها عمل خواهد کرد. پس حقیقت و واقعیت، کیفیت‌های تعیین کننده‌های هستند که به محتوای ایمان نسبت داده می‌شوند. اصول اعتقادی دینی سنتی که نمی‌توانند این خصایص را نگاه دارند، جذب آگاهی جمعی خواهند شد و به سطح قصه‌های پریان و افسانه‌هایی از نوع شاه آرتور خواهند رسید» (هله، ۱۳۹۳: ۹۶).

زیمل می‌گوید: «یک فرد مذهبی همواره مذهبی است، خواه به خدایی معتقد باشد یا نباشد» (زیمل، ۱۳۹۲: ۶۹).

به نظر وی عنصر سازنده ایمان نه ابژه خارجی ایمان، بلکه خود سوژه است و ابتدا شخص مؤمن وجود دارد و سپس عقیده مورد اعتقاد وی. اما مسئله در جایی به وجود می‌آید که شخص مؤمن ناچار به گزینش میان ایمان به عقل خود و یا ایمان به سخن پیامبران می‌شود. «شاید ایمان، پدیده‌ای متافیزیکی و زنده است و خود را درون این کیفیت از هستی بیان می‌کند» (زیمل، ۱۳۷۳: ۵۴) آنچه در مواجهه زیمل با دین باید به آن دقت داشت تفاوتی است که زیمل میان نیاز دینی و دین قرار می‌دهد، دین برای زیمل فرمی برای زندگی است و چنانکه می‌گوید هرگز نمی‌توان بدون فرم زندگی را درک کرد. حال وجه متناقض در اینجاست که میل و نیاز به دین به عنوان فرمی برای «بودن» در هر حال همراه آدمی است اما در شرایط مدرن شکافی بین مذهب در حالت داشتن آن و بودن آن رخ می‌دهد و با اینکه خود، خارج هرگونه فرمی وجود دارد اما چون نیازمند فرم است این بی‌فرمی زندگی، مسئله‌ای برای انسان مدرن است که البته آموزه‌ها و پنداشت‌های جدیدی جای آموزه‌های قبلی را خواهند گرفت (زیمل، ۱۳۹۳: ۸۹-۹۶).

بر این اساس دین برای انسان، وحدت‌بخش و فرمی است که وی می‌تواند تمام احساسات متناقض خود را در آن سامان دهد، دین نه تولید کننده این احساسات بلکه نتیجه آن‌ها است. و آن فرم ویژه‌ایست که در آن تمام تناقضات روح رفع می‌شود (همان، ۱۰۷). افراد عمیقاً مذهبی به هر نوع حکم جزمی بی‌اعتنایند و دینداری این افراد بی‌تردید ذاتا یکی است، اگرچه محتوای آن‌چه به آن معتقدند بسیار متنوع است. فرم دین برای همه آنان یکی است (زیمل، ۱۳۹۲: ۱۲۱).

زیمل یافتن منشأ یگانه‌ای را برای دین نمی‌پذیرد و منشأ ایده‌های دینی یعنی امر مافوق عادی و امر استعلایی و ارزش سوپرناتو و عاطفی این ایده‌ها و نیز ارزش ابژکتیو آن‌ها به هیچ وجه مورد بحث او نیست. او بحث فوئر باخ را که می‌گوید خدا صرفاً نتیجه‌ای از انسان

است که به هنگام ستم‌دیدی و پریشانی‌اش خود را به بیرون، به امر نامحدود بسط و امتداد می‌دهد نمی‌پذیرد و با استمداد از فلسفه کانت آن را رد می‌کند. از منظر فلسفی، زیمل معتقد است که اساساً نیاز به دینداری منشأ پیدایش دین است. «در زندگی ضروری بشر احساسات و انگیزه‌هایی هستند که می‌توان آن‌ها را دینی نامید هرچند که آن‌ها هنوز دین را تشکیل نداده باشند.» «کیفیت روحانی خاص» یا «نگرش روح» مقدم بر فرم‌های دین است و ممکن است به‌چنین فرم‌هایی درآید یا در نیاید. اما همان‌طور که علیت، شناخت را پدید نمی‌آورد بلکه عکس است، به همان نحو دین، دینداری را پدید نمی‌آورد بلکه دینداری، دین را پدید می‌آورد» (زیمل، ۱۳۹۲: ۷-۱۱).

دین، اگر به مثابه پدیده‌های مستقل تصور شود، صرفاً آن چیزی را پس می‌دهد که در آغاز دریافت کرده است و شاید بتوان ادعا کرد که ایده‌های دینی غالباً شگرف و غامض هرگز نمی‌توانستند اقتدار خود را بر آدمیان به‌دست آورند اگر آن‌ها تجسم یا صورت‌بندی‌هایی برای روابطی از پیش موجود نبودند که آگاهی صرفاً برای آن‌ها هنوز بیان مناسب‌تری نیافته است. هر فرم خاصی از زندگی می‌تواند پس از آن که پیوندش با نوع واحدی از محتوا قطع شد باز هم باقی بماند و نیز می‌تواند خود را بدون هیچ تغییری به محتوای جدیدی بدهد، و نوع واحدی از محتوا می‌تواند سرشت ذاتی خود را در میان انبوهی از فرم‌های پی‌درپی حفظ کند (زیمل، ۱۳۹۲: ۱۷۳).

تناقض اصلی دیدگاه زیمل در نگاه به دین در این دوگانه است که او، در جای‌جای سخنانش، دین را خارج از حوزه عقلانیت و حوزه درک انسانی از طبیعت می‌داند که با معیارهای عقلی و اثباتی نمی‌توان آن را درک و تحلیل کرد (زیمل، ۱۳۹۲: ۳۰۲).

زیمل، هرچند تلاش می‌کند نگاهی بیطرفانه به موضوعیت دین و خدا نشان دهد اما با مثال آوردن این باور قدیمی که «خدا» چیزی جز میل افراطی بشر به علت‌یابی زنجیره‌های پدیده‌ها نیست (زیمل، ۱۳۹۳: ۷۱) و سپس رد کردن این موضوع با این استدلال که موضوعیت دین، خارج از بحث‌های عقلی علت و معلولی است، دین را بر ساخته بشر برای پاسخ به نیاز به دینداری می‌داند. زیمل همچنین اعمال دینی را پر از تناقض منطقی می‌داند و مثال می‌آورد که دعایی وجود دارد برای به دست آوردن ایمان در حالی ما تنها به کسی می‌توانیم دعا کنیم که به او ایمان داشته باشیم و اگر ایمان نداشته باشیم که دیگر دعا کردن معنی ندارد (همان، ۲۲۰).

«مولوی در روش اندیشه دینی خود از روی قرآن بهره می‌گیرد و مثنوی او تبلوری از جلوه قرآنی است، که مهم‌ترین نمود آن در قصه‌ها و تمثیل‌های مثنوی نهفته است که به نوعی با قرآن مرتبط است؛ چه در قالب قصه‌ها و تمثیل‌هایی که در تفسیر قرآن آمده است و یا بازسازی قصه‌های قرآنی برای نزدیک‌تر شدن به عامه. بنابراین مولوی هیچ‌گاه خود را در قالب‌های رسمی و کلاسیک محصور نکرده و از سبک‌های رایج علمی پیروی نمی‌کند، و روش عامه را درگسترش اندیشه دینی مورد توجه قرار می‌دهد» (اعوانی، ۱۳۸۶: ۲۰).

در دین‌شناسی مولوی امور دینی تنها از آن جهت ارزش دارند که نماینده حقایق ابدی باشند، حقایقی که همیشه و در همه جا حضور داشته باشند. مولوی معتقد است که اگر دین را در بستر تاریخی آن بنشانیم و آن را به عنوان یک امر زمان مند، همچون یک حادثه تاریخی که هویت و گوهر آن همان لباسی است که در آن مقطع خاص بر تن کرده است، مورد بررسی قرار دهیم، به خطا رفته ایم. همچنین اذعان می‌کند که دین گوهری است یگانه و یکپارچه که هیچ‌گونه تنوعی را در ذات خود بر نمی‌تابد، ولی هنگام افتادن در تاریخ به شکل خاص اوضاع آن موقعیت در می‌آید. انسان نیز بایستی به همان جنبه ذاتی دین یا گوهر آن توجه ورزد، و از ظواهر آن فراتر رود. او همچنین اشاره می‌کند که حوادث دینی، که در جریان زندگی پیامبران و در بستر تاریخی خاصی بوجود آمده‌اند، همیشه در حال جریانند و جایگاه آنها نیز قلب است:

ذکر موسی بند خاطرها شدست	کین حکایتهاست که پیشین بدست
ذکر موسی بهر رو پوشست لیک	نور موسی نقد تست ای مرد نیک
موسی و فرعون در هستی تست	باید این دو خصم را در خویش جست

(مثنوی، دفتر ۳: ۱۲۵۲-۱۲۵۴)

وجود خدا از دیدگاه مولوی و زیمل

تا آن‌جا که انسان مدرن مدنظر است، مفهوم خدا آن‌چنان محتوای تاریخی ناهمگن و آن‌چنان امکانات زیادی از تفسیر را پشت سر گذاشته است که تمام آن‌چه می‌ماند احساسی است که نمی‌تواند به هیچ‌فرم دقیقی استوار شود؛ چیزی بسیار کلی‌تر از آن مفهوم انتزاعی که ممکن است مخرج مشترک تمام این تعاریف گوناگون خدا باشد. از چشم‌انداز ابره می‌توان گفت، مسئله یا امر واقع هستی که این حق انحصاری را در منطق آگاهی دینی کسب کرده است، وجود بر محتوای واقعی‌اش چیره شده است. این مسئله که او چیست در ژرفنای این تصویر درباره وجود او محو می‌شود. این که آن چیست و چگونه می‌شود باشد، این‌ها نتیجه تفکر عقلانی، شهود و سنت است، ولی این نتیجه نامعلوم باقی می‌ماند؛ مفهوم‌سازیای هم‌چنان

مشکوک. در این بین ایمان است که به آن، چنان صلابتی بخشیده است که قوه عقل و تصور نمی‌توانند آن را با تعاریف کیفی و کمی‌شان احاطه کنند. ایمان، به عبارتی، آن اندام حسی است که این هستی را به ما افاده می‌کند. طوری که افراد عمیقاً مذهبی به هر نوع حکم جزمی بی‌اعتنایند و دینداری این افراد بی‌تردید ذاتاً یکی است، اگرچه محتوای آن چه به آن معتقدند بسیار متنوع است. یعنی فرم دین برای همه آنان یکی است. علت بی‌واسطه برای «خدایی متشخص» بر مبنای روان‌شناختی ممکن است این باشد که آدمیان در مقام اشخاص وجود دارند؛ ولی مبنای منطقی و متافیزیکی این مفهوم با وجود این کاملاً از این ایده جداست. بنابراین معنای تشخیص در اینجا، ارگانسیسم قطعه‌ای از هستی فیزیکی است که اجزایش به نحوی تنگاتنگ بیش از هر ترکیب دیگری از چنین عناصری که غیرارگانیک می‌دانیم، در تعامل با یکدیگرند (زیمل، ۱۳۹۲: ۱۲۲).

عناصر روانی درون ما که به نحوی ورای ذهن آگاه ما هستند در حالتی از تعامل مداومند و به این شیوه خود را با گام‌هایی استوار به سوی وحدتی می‌رانند که ما شخصیت می‌نامیم. شخصیت ما به مثابه فرایندی رشد می‌کند که ما به وسیله نماد شکلی تعامل میان تمام این عناصر آن را توصیف می‌کنیم. بنابراین ما شخصیت‌هایی به معنای صوری کامل می‌بودیم اگر این تعامل خودش یک کل کاملاً وحدت‌یافته می‌بود، و اگر هر رخداد روانی از این قلمرو نشأت می‌یافت. با این همه، این‌طور نیست. روان ما همان‌قدر در جهان بیرون از خودش گیر افتاده است که بدن جسمانی ما؛ درست همان‌طور که بدن ما با مفهوم ارگانسیسم به خالص‌ترین صورت آن مطابقت ندارد، روح ما نیز از مفهوم شخصیت تبعیت نمی‌کند. مفهوم خدا تحقق غایی شخصیت است: سرمدیت خدا، به معنای وجود او خارج از محدودیت زمانی است، فرمی که او را قادر می‌سازد تا به معنای مطلق «متشخص» باشد. این امر الگویی انسانی را بر او تحمیل نمی‌کند، بلکه به جای آن همانا نقطه‌ای را مشخص می‌کند که خارج از دسترس انسان است، انسجام مطلق و خودکفایی جوهر محض هستی او. هستی‌ای که جزء یک کل است، مانند انسان، هرگز نمی‌تواند شخصیتی کامل باشد، زیرا با منابع خارجی تعامل دارد (همان، ۱۲۷).

خدای مولوی بسیار شخصی و در عین حال متعال است. خدای او از نگه داشتن بنده بر درگاه خویش هنگام دعا لذت می‌برد: «دو گدا به در شخصی درآمدند، یکی مطلوب و محبوب است و آن دیگر عظیم مغبوض، خداوند خانه گوید به غلام که زود بی تأخیر به آن مغبوض نان

پاره‌ای بده تا از در ما زود آواره شود و آن دیگر را که محبوب است وعده دهد که هنوز نان نپخته‌اند صبر کن تا نان برسد و بپزد، دوستان را بیشتر خاطر می‌خواهد که ببینم و در ایشان سیر سیر نظر کنم» (مولوی، ۱۳۶۹: ۳۷).

شاعری مولوی جز کوشش در سخن گفتن از عظمت پروردگار، بدان سان که خود را در جنبه‌های متفاوت زندگی آشکار می‌سازد، نیست. خداوند، آنگونه که خود را بر او آشکار ساخت، خداوند حی قیوم است؛ نه علت اولی یا اصل و منبع نخستین که روزی هستی را به وجود آورده است، و اکنون آن را بر حسب برنامه‌هایی از پیش تعیین شده حرکت می‌دهد. او خدائست که خواست خود را بشناساند، لذا از گنج سرمدی خود پرده برداشت. مولوی آن گنج را هم گنج حکمت می‌داند:

بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمت‌ها نهان
(مثنوی، دفتر ۴: ۳۰۲۸)

گنج مخفی بُد ز پُری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد
(مثنوی، دفتر ۱: ۲۸۶۳)

مولوی همچنین راه شناخت خدا را، تفکر در آثار صنع الهی می‌داند. او معتقد است که جهان و هر چه در آن است همه تحت اراده و سیطره قدرت لایزال خداوندی است، و هموست که آفریننده همه موجودات است.

در حقیقت خالق آثار اوست لیک جز علت نبیند اهل پوست
(مثنوی، دفتر ۳: ۳۵۷۴)

مولوی در آثار خود تعاریف مختلفی از دین ارائه می‌دهد. از نظر مولوی مسئله شناخت و آگاهی نسبت به خداوند، مقدمه‌ای است برای رسیدن به حب الهی؛ از این رو مولوی آنچه که موجب شناسایی محبوب و معشوق انسان، و بلکه همه عالمیان می‌شود را به صراحت «دین» می‌نامد. در واقع او معتقد است که «دین یارشناسی است» (مولوی، ۱۳۶۹: ۸) و به واسطه شناخت دین است که می‌توان یار را شناخت. به عبارت دیگر دین‌شناسی مقدمه‌ای است بر خداشناسی. در جای دیگر مولوی با استناد به حدیث پیامبر (ص) که می‌فرماید: «الدین نصیحه» (سیوطی، بی‌تا: ۱۵)، دین را عبارت از درستی و صداقت می‌داند.

گفت: الدین نصیحه آن رسول آن نصیحت در لغت ضد غلول
این نصیحت راستی در دوستی در غلولی خاین و سگ پوستی
(مثنوی، دفتر ۳: ۳۹۴۳-۳۹۴۴)

نظریات مولوی درباره شناخت خداوند بسیار عالی است. او می‌خواهد همه نظریات عقلی، نقلی و کشفی را درباره این موضوع به هم گره بزند:

۱. مولوی عقل را در معرفت خداوند عاجز می‌داند، چرا که عقل تنها هر چیز را با ضد آن می‌تواند بشناسد، و از آن روی که خداوند همه وجود است هیچ چیز غیر از او وجود ندارد که با آن شناخته شود:

پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود چونکه حق را نیست ضد، پنهان بود

(مثنوی، دفتر ۱: ۱۱۳۱)

۲. هر که بپندارد خدا را شناخته است در واقع صفات او را شناخته است. مولوی تذکر می‌دهد که اگر کسی ادعا کند که عاشق خدایی شده است که او را شناخته است، چنین کسی در واقع عاشق وهمیات خویش شده است:

گر تو هم می‌کند از عشق ذات ذات نبود وهم اسماء و صفات
وهم زاییده ز اوصاف و حدست حق نزاییده ست او لم یولد است

(مثنوی، دفتر ۱: ۲۷۵۷-۲۷۵۸)

۳. هرچه در اندیشه بیاید فانی است و چون خداوند باقی است لذا در اندیشه هم جای نمی‌گیرد:

هرچه اندیشی پذیرای فناست آنکه در اندیشه ناید آن خداست

(مثنوی، دفتر ۲: ۳۱۰۷)

مولوی معتقد است که هرکسی می‌کوشد تعریفی از خدا ارائه نماید ولی هیچ تعریفی صحیح نیست و به کلی غلط هم نیست. با این وجود او می‌گوید دل جایی است که می‌تواند جایگاه خداوند گردد:

گفت پیغمبر که حق فرموده است من نگنجم در خم بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جویی در آن دلها طلب

(مثنوی، دفتر ۱: ۲۶۵۵-۲۶۵۷)

مولوی در مثنوی از تعبیر مختلفی برای خداوند استفاده می‌کند و از این راه خدای خویش را معرفی می‌نماید. به عنوان نمونه مولوی گاه خدا را «گنج مخفی» می‌نامد، که با ظهور خود باعث درخشان شدن خاک می‌شود:

گنج مخفی بُد ز پُری چاک کرد خاک را تابان تر از افلاک کرد
گنج مخفی بُد ز پُری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد

(مثنوی، دفتر ۱: ۲۶۶۲-۲۶۶۳)

او در جای دیگر خدا را تجلی از نور می داند، که جایگاه اصلی آن در دل است و این نور با نور عقل و ماده و عالم محسوسات تناسبی ندارد. از سوی دیگر با اشاره ای زیرکانه که به مثل معروف «تعرف الاشیاء بظواهرها» (هر چیزی به واسطه ی شناخته شدن ضد آن شناخته می شود) می نماید، «خدا» را از این کلیت مستثنی می کند و معتقد است تنها چیزی که ضدی برای آن قابل تصور نیست، خداوند است:

نور نور چشم، خود نور دل است نور چشم، از نور دل ها حاصل است
باز نور نور دل، نور خداست کوز نور عقل و حس پاک و جداست
دیدن نور است آنکه دید رنگ وین به ضد نور دانی بی درنگ
پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود چونکه «حق را نیست ضد» پنهان بود
نور حق را نیست ضدی در وجود تا به ضد او را توان پیدا نمود

(مثنوی، دفتر ۱: ۱۱۲۶-۱۱۳۰)

مولوی در جای دیگر با لحنی انتقادآمیز خداپرستی و خدانشناسی انسانها را بیان می نماید، و از اینکه ما به امید عطا و بخشش عاشق حق و فرمانبردار او شده‌ایم شکوه سر می دهد، و در ادامه عشق بر ذات حق را چیزی به جز «توهم» نمی داند:

عاشق حق است او بهر نوال نیست جانش عاشق حسن و جمال
گر توهم می کند او عشق ذات ذات نبود وهم اسماء و صفات
وهم، زاییده ز اوصاف و حد است حق، نزاییده است او «لم یولد» است

(مثنوی، دفتر ۱: ۲۷۵۶-۲۷۵۸)

مولوی نظم موجود در طبیعت را نیز دلیلی بر قدرت و عظمت خداوند می داند و معتقد است که از روی همین آثار موجود و نظم منطقی حاکم بر آنها، می توان به وجود خدا پی برد:

ابر و خورشید و مه و نجم بلند جمله بر ترتیب آیند و روند
هر یکی ناپید مگر در وقت خویش که نه پس ماند ز هنگام و نه پیش
چون نکردی فهم این راز، انبیا دانش آوردند در سنگ و عصا
تا جمادات دگر را بی لباس چون عصا و سنگ داری از قیاس

(مثنوی، دفتر ۴: ۲۸۲۳-۲۸۲۶)

رابطه انسان و خدا از نظر مولوی و زیمل:

دقیق آن است که بگوییم خدا، انسان در مقیاسی بزرگ نیست، بلکه انسان، خدا در مقیاسی کوچک است. آن چه اساسی است این نیست که خدا بالاتر از انسان است، بلکه این است که انسان پایین تر از خداست. گزاره اولی، به عبارتی، مسلم فرض می شود، معنای دین و معنای تکلیف دینی انسان در زندگی از دومی ناشی می شود. در رابطه میان خدا و انسان، فقط عنصر دوم نسبی است. اولی مطلق واقعیت آن ایده‌ها مفهومی است که به وسله آن انسان فرم، درجه، و معنای نسبی بودنش را تخمین می زند. این که آیا این واقعیت مورد اعتقاد است یا نه مسئله‌ای برای دین است، ولی نه برای فلسفه دین. فلسفه دین تنها می تواند محتوای مفهومی مبدأ الهی را ملاحظه کند، نه آن که آیا در واقعیت وجود دارد یا نه. مفهوم تشخیص تنها نیازمند آن است که ذات محضش بیان شود تا نشان دهد که به آن مرتبه مفهومی‌ای تعلق دارد که با دیدگاهی انسان توصیف نمی شود بلکه به جای آن معنا و فرم به هر چیز پایین تر از خودش اعطا می کند (زیمل، ۱۳۹۲: ۱۳۲).

زیمل اعتقادی جالب دارد: به نظر او حس دینی بودن پیش از شکل‌گیری اشکال و انواع دین وجود داشته است. از این روی برای زیمل در حله نخست کیفیتی از روابط متقابل است که در متن‌های گوناگون شکل می گیرد و قابل تجزیه و تحلیل است. گرچه زیمل دین را قالبی می داند که در آن تجارب زندگی سازمان می یابد اما نکته افتراق دین با سایر قالب‌های اجتماعی، بعد استعلایی آن است و علاوه آنکه در مفهوم دین نوعی تمامیت یا تام و تمامی نهفته است.

هنگامی که می گویم «به خدا اعتقاد دارم»، نه تنها به این معناست که من وجود خدا را حتی اگر کاملاً اثبات پذیر نباشد می پذیرم، بلکه مستلزم رابطه روحانی مسلمی با او نیز هست. در این همه ترکیب ویژگی‌های از ایمان به مثابه شیوه‌های از «دانستن» با انگیزه‌های عملی و احساسات عاطفی وجود دارد. این ایمان مشابهتی دارد با این که چگونه آدمیان جزئی از جامعه می شوند: ما به هیچ وجه روابط متقابلمان را بر مبنای آن چه با قاطعیت درباره یکدیگر می دانیم بنا نمی کنیم. بلکه، احساسات و تأثیرات ما خود را به روشنی از تصورات یا بازنمایی‌های مشخصی بیان می کنند که آن‌ها را فقط می توان مربوط به ایمان توصیف کرد، این‌ها، به نوبه خود، تأثیری بر موقعیت‌های عملی دارند (زیمل، ۱۳۹۲: ۱۹۴).

از سوی دیگر مولوی تمام مخلوقات و آفریده ها را به نوعی وابسته و متعلق به خدا می داند، و از آنجا که گمان و وهم آدمی جز در حیطه ی فصل و وصل نمی اندیشد، آدمی توانایی درک ماهیت و ذات خداوند را ندارد. بنابراین مولوی اکیداً سفارش می کند که به هیچ وجه در مورد ذات خداوند جستجو و کنکاش نکنید:

بی تعلق نیست مخلوقی بدو	آن تعلق هست بی چون ای عمو!
زانکه فصل و وصل نبود در روان	غیر فصل و وصل ننیدشد گمان
غیر فصل و وصل پی بر، از دلیلی	لیک پی بردن بننشاند غلیل
پی پیایی می بر از دوری ز اصل	تا رگ مردیت آرد سوی وصل
این تعلق را خرد چون ره برد؟	بسته فصل است و وصل است این خرد
زین وصیت کرد ما را مصطفی	بحث کم جوید در ذات خدا

(مثنوی، دفتر ۴: ۳۶۹۵-۳۷۰۰)

مولوی براساس آیه کریمه «کل شیء هالک الا وجهه...» (قصص: ۸۸)، همه هستی را فانی و از بین رونده و فقط خداوند را باقی و ماندگار می داند:

هرچه اندیشی پذیرای فناست	آنکه در اندیشه ناپد، آن خداست...
مسجدی کآن اندرون اولیاست	سجده گاه جمله است، آن جا خداست

(مثنوی، دفتر ۲: ۳۱۰۷-۳۱۰۸)

مولوی در بیان عظمت خداوند عالمیان و در مقام تمثیل، خداوند را به دریا و انسانها را به ماهی مانند می کند:

ماهیانیم و تو دریای حیات	زنده ایم از لطف ای نیکو صفات
--------------------------	------------------------------

(مثنوی، دفتر ۳: ۱۳۴۱)

مولوی جستجو در ماهیت و ذات خداوند را منع می کند و می گوید که پی بردن به ذات احدیت غیر ممکن است، و آدمیان جز از راه آثار و آفریده های خداوند، نمی توانند او را شناسایی کنند:

ظاهر است آثار و میوه رحمتش	لیک کی داند جز او ماهیتش؟
هیچ ماهیات اوصاف کمال	کس نداند جز به آثار و مثال
در وجود از سر حق و ذات او	دور تر از فهم و استبصار کو؟

(مثنوی، دفتر ۳: ۳۶۳۵-۳۶۳۷)

وحدت دینی در نگرش مولوی و زیمیل

جنبه دیگری از حیات اجتماعی که به صورت جنبه ای متناظر از حیات دینی ظاهر می شود در مفهوم وحدت یافت می شود. وحدت چیزها و علائقی که ما نخست در قلمرو اجتماعی با

آن‌ها آشنا می‌شویم عالی‌ترین بازنمایی‌اش را در ایده‌ امر الهی می‌یابد؛ البته این وحدت در ادیان توحیدی به کمال، ولی در ادیان پایین‌تر هم تا حد معلومی روی می‌دهد. عمیق‌ترین معنای ایده‌ خداوند آن است که تنوع و تناقض چیزها در آن انسجام و وحدت خود را می‌یابند (مقالاتی درباره دین: ۱۹۷: ۱۳۹۲). مسئله پیدا کردن خصایص انسانی خاصی است که بسط و پرورش آن‌ها فراتر از بعد انسانی‌شان خدایان را می‌آفرینند. هم‌چنین باید به خاطر بسپریم که خدایان عبارت از ایده آل شدن خصایص فردی، یا ایده آل شدن قدرت، صفات شخصیتی اخلاقی یا ضد اخلاقی، یا تمایلات و نیازهای افراد نیستند؛ بلکه فرم‌های میان‌فردی زندگی اغلب محتوایشان را به ایده‌های دینی می‌دهند. نگرش به «مرتد» را می‌توان معکوس این رابطه دانست. آن‌چه توده‌های بزرگ مردم را در نفرت از مرتدها و محکوم کردن اخلاق آن‌ها به صف می‌کشاند مسلماً تفاوت در محتوای جزمی تعلیمات نیست. آن عبارت از واقعیت مخالفت یکی با بسیاری است. آزار به مرتدها و مخالفان از غریزه‌ی مربوط به ضرورت وحدت گروه سرچشمه می‌گیرد (زیمل، ۱۳۹۲: ۲۰۰)

آن روابط درونی میان فرد و گروه که آن‌ها را اخلاقی توصیف می‌کنیم مشابهت‌های آن‌چنان عمیقی به رابطه‌ی فرد با خدایش نشان می‌دهند که تقریباً به نظر می‌رسد آن‌ها چیزی بیش از تغلیظ و تبدیل آن روابط نیستند. خدایان پرهیبت و تنبیه‌کن، خداوند مهربان، خدای اسپینوزا که نمی‌تواند محبت ما را عوض دهد، خداوندی که هم دستور عمل و هم نیروی اطاعت از آن را می‌دهد یا می‌گیرد - این‌ها دقیقاً علائمی است که از طریق آن رابطه‌ی اخلاقی میان گروه و اعضای نیروها و تضادهایش را آشکار می‌کند (همان، ۱۸۵).

دین در کل شیوه‌ای انسانی از تجربه کردن، از اعتقاد داشتن، از عمل کردن است. برای آن که به تحلیلی علمی درباره‌ی آن‌چه دینی است برسیم، لازم است از گزاره‌های که واضح و معهدنا برای بسیاری از اذهان مبهم است فاصله بگیریم: این که خداوندی جهان را خلق کرده است و آن را هدایت می‌کند و عدالت را با مکافات و مجازات برپا می‌دارد، و نیز این که رستگاری و تقدیس از خداوند سرچشمه می‌گیرد. هیچ‌یک از این‌ها دین را نمی‌سازد قوام نمی‌دهد، اگر چه محتوای باورهای ما را، دلیل احساسات ما و اعمال دینی ما را می‌سازد.

«جوهره‌ی دین در نگاه عارفانه‌ی مولانا از وحدتی انسجام یافته برخوردار است و نگرش وحیانی او هیچ‌گونه دویی را بر نمی‌تابد «لا فرق بین احد من رسله» (بقره، ۲۸۵)، در نظر وی رسولان الهی در هر عصر مأمور نشان دادن جلوه‌هایی از یک حقیقت واحد بوده‌اند، اینکه آنان از جنس

بشر بوده‌اند از این رو است که میل جنسیت آدمیان را از فروغلتیدن به دام شیطان برهاند» (اعوانی، ۱۳۸۶: ۲۱).

زان بود جنس بشر پیغمبران تا به جنسیت رهند از ناودان
پس بشر فرمود خود را «مثلکم» تا به جنس آید و کم گردید گم
(مثنوی، دفتر ۴: ۲۶۶۹-۲۶۷۰)

یک نکته حائز اهمیت در دین شناسی مولوی، اعتقاد راسخ او به وحدت بنیادین میان همه ادیان الهی است. مولوی در جای جای مثنوی، هر جا که فرصت دست دهد، به این مسئله می‌پردازد. به عنوان نمونه داستان پادشاه و جهود نصرانی کش در دفتر اول مثنوی را می‌توان ذکر کرد. در این داستان که بن مایه های اصلی آن را صفات رذل و ناپسندی همچون خشم، شهوت، غرض ورزی و تعصب شکل می‌دهد، پادشاه جهود گرفتار جهل و تعصب است و در حقیقت دچار نوعی دو بینی شده است؛ از این رو موسی و عیسی را که مبدأ نور یکسانی دارند، دشمن یکدیگر می‌پندارد و با کشتن پیروان حضرت عیسی، سعی بر از بین بردن دین مسیح و رسیدن به آمال شوم و ضد انسانی خود دارد. «وی در قصه ی پادشاه جهود، جدا از مستندات تاریخی و مصادیق عصری، حجاب‌های بستری را جستجو می‌کرد که می‌توانست در هر کجا که باشد فاجعه بیافریند، و کشتار هم‌نوعان را به بهانه های واهی اختلاف‌های دینی، مذهبی، فرقه‌ای و حتی تفاوت بینش و برداشت ذوقی، مباح سازد.

در اینجا مولوی ضمن رفتارشناسی قهرمانان قصه خود، برخی ریشه‌ها و علل جنگ‌های دینی و ستیزهای فرقه‌ای را که دامن گیر همگان و چه بسا مریدان خود نیز بود، گوشزد می‌کند و بر آن است که با رفع این بیماری‌ها در ضمیر مخاطب‌ها سعه صدر و وسعت مشرب پدید آورد، و زنگار از آینه دل بزدايد» (اعوانی، ۱۳۸۶: ۳۴).

اخلاق دینی و نیایش و دعا در دیدگاه مولوی و زبمل

این ضرورت، مطلق است که نمی‌توانیم تحت هیچ شرایطی آن را رها کنیم مادامی که اخلاقی هستیم، باید به امکان تحقق آن نیز ایمان بیاوریم، زیرا بدون این باور تمام تلاش‌های ما عاری از معنا می‌شود. برای مثال، دعایی وجود دارد برای به دست آوردن ایمان - که از نظرگاه عقلانیت عام کاملاً رفتاری بی‌معنی است زیرا بدیهی است که تنها به سوی کسی می‌توانیم دعا کنیم که از پیش به او ایمان داشته باشیم. و از آن‌جا که از پیش ایمان داریم، دیگر نیازی به دعا کردن برای ایمان آوردن نداریم. در واقعیت، این ادعا اعتقاد را به لحاظ نظری مسلم فرض می‌کند. برای آن که بتوانیم دعا کنیم باید شک درباره وجود خدا و نیز

شک دربارهٔ این که خدا در موضعی است که به دعاها پاسخ می‌دهد را رد کنیم. ولی این که به این شیوه عمل کنیم ثابت می‌کند که دعا می‌کنیم تا چیز دیگری را به دست آوریم، چنین چیزی، شاید، بنیاد ژرف این خطای هستی شناختی است که می‌خواهد با تعقل به وسیلهٔ اندیشهٔ مطلق به وجود خدا دست یابد (زیمل، ۱۳۹۲: ۲۰۹-۲۲۰).

آن روابط درونی میان فرد و گروه که آن‌ها را اخلاقی توصیف می‌کنیم مشابهت‌های آن چنان عمیقی به رابطهٔ فرد با خدایش نشان می‌دهند که تقریباً به نظر می‌رسد آن‌ها چیزی بیش از تغلیظ و تبدیل آن روابط نیستند. خدایان پرهیبت و تنبیه‌کن، خداوند مهربان، خدای اسپینوزا که نمی‌تواند محبت ما را عوض دهد، خداوندی که هم دستور عمل و هم نیروی اطاعت از آن را می‌دهد یا می‌گیرد - این‌ها دقیقاً علائمی است که از طریق آن رابطهٔ اخلاقی میان گروه و اعضایش نیروها و تضادهایش را آشکار می‌کند (همان، ۱۸۵).

دین در کل شیوه‌ای انسانی از تجربه کردن، از اعتقاد داشتن، از عمل کردن است. برای آن که به تحلیلی علمی دربارهٔ آن چه دینی است برسیم، لازم است از گزاره‌های که واضح و معهدنا برای بسیاری از اذهان مبهم است فاصله بگیریم: این که خداوندی جهان را خلق کرده است و آن را هدایت می‌کند و عدالت را با مکافات و مجازات برپا می‌دارد، و نیز این که رستگاری و تقدیس از خداوند سرچشمه می‌گیرد. هیچ‌یک از این‌ها دین را نمی‌سازد قوام نمی‌دهد)، اگر چه محتوای باورهای ما را، دلیل احساسات ما و اعمال دینی ما را می‌سازد.

در اندیشه مولانا دین عبارت است از صداقت در دوستی، و اگر صادق نباشی خائن و فرومایه‌ای. همچنین مولوی دین را «ندای آسمانی» می‌داند. ندایی که از آسمان می‌آید و به مردگان خفته اندر گور، جان و حیات تازه‌ای می‌بخشد و دل و روح را صیقل می‌دهد:

چون رسید اندر سبا این نور شرق	غلمغلی افتاد در بلمقیس و خلق
روح‌های مرده جمله پر زدند	مردگان از گور تن سر بر زدند
یک‌دگر را مژده می‌دادند هان	یک ندایی می‌رسد از آسمان
زان ندا دینها همی گردند گبز	شاخ و برگ دل همی گردند سبز

(مثنوی، دفتر ۴: ۸۳۹-۸۴۲)

از دیدگاه مولوی جهان دارای دو مرتبه است: عالم ملک و عالم ملکوت. از این رو مولوی معتقد است دین حرکت و جدا شدن از نشئهٔ جسمانیت به نشئهٔ ملکوتی عالم است، و آن را با پریدن که ناظر به آزادی است بیان می‌کند:

حکمت دنیا فزاید ظنّ و شک حکمت دینی پرد فوق فلک
(مثنوی، دفتر ۲: ۳۲۰۳)

از سوی دیگر مولوی دین را «نردبان آسمان» می‌داند. مولوی معتقد است که حس دینی با ورود دین به قلب انسان شکل می‌گیرد، که به موجب آن انسان به عالم ملکوت راه می‌یابد. اگر چه دستیابی به این حس دینی بسیار مشکل و حفظ آن نیز تنها با استمداد از پیامبران ممکن است، اما انسان هر چقدر به جسم و امور مادی و دنیوی کم توجهی نماید، حس دینی‌اش رشد و تعالی بیشتری پیدا می‌کند؛ لذا دین و حس دینی با امور دنیوی و جزوی هیچ‌گونه سازش و سختی ندارد:

حس دنیا نردبان این جهان حس دینی نردبان آسمان
صحت این حس بجوید از طبیب صحت آن حس بجوید از حبیب
صحت این حس ز معموری تن صحت آن حس ز ویرانی بدن
(مثنوی، دفتر ۱: ۳۰۳-۳۰۵)

نزدیکی به خداوند که هدف اصلی دین است، به معنی بالا یا پائین آمدن نیست؛ بلکه همین رهایی از زندان هستی، خود قرب به حق را به دنبال خواهد آورد. هر کجا که خداوند به عنوان معشوق قرار گیرد، آنجا هدف دین که رسیدن به «فوق گردون» است به تحقق رسیده است:

قرب نه بالا و پستی رفتن است قرب حق از حبس هستی رستن است
(مثنوی، دفتر ۳: ۴۵۱۴)

هر کجا دلبر بود خود همنشین فوق گردون است نه زیر زمین
(مثنوی، دفتر ۳: ۴۵۱۱)

در حقیقت هدف اصلی دین آن است که می‌خواهد انسان را به مقام همنشینی با دلبر ببرد، پس دین فقط از راه سلوک معنوی صورت می‌پذیرد، و این سلوک به ناچار می‌بایست با شکستن از زنجیر تعلقات دنیوی و امور ناچیز و جزوی آن شروع شود. در جای دیگر مولوی از دین با عبارت «روزن کردن» یاد می‌کند. از آنجا که این عالم در نظر عارفان زندان مخوفی است و انسان برای آن ساخته نشده است، پیامبران یا اولیاء خداوند از بیرون به او می‌فهماند که باید از این زندان خارج شود. مولوی این آگاهی نسبت به ماهیت زندان بودن عالم، همچنین شناخت معشوقی که صاحب جمال لایتناهی است، به اضافه ی تلاش برای شکستن این زندان را «دین» می‌نامد:

نامه و باران و نور از روزنم می‌فتد در خانه‌ام از معدنم
دوزخست آن خانه کان بی‌روزنست اصل دین ای بنده روزن کردن است

(مثنوی، دفتر ۳: ۲۴۰۳-۲۴۰۴)

و در جای دیگر نیز مولوی دین را «زنده بودن» به عشق می‌داند و معنایی خاص از دین ارائه می‌دهد به نام «دین عشق»:

دین من از عشق زنده بودنست زندگی زین جان و سر ننگ من است

(مثنوی، دفتر ۶: ۴۰۵۹)

مولوی در مثنوی خدا را همان موجودی می‌داند که به هنگام درد و رنج، انسان به او پناه می‌برد و در واقع برطرف کننده ی حوائج و نیازهای آدمی است. او تعریف واژه ی «الله» را نیز براساس همین مفهوم از سیبویه می‌گیرد:

معنی الله گفت آن سیبویه یولهون فی الحوائج هم لدیه
گفت، الهناء فی حوائجنا الیک و التمسناها وجدناها لدیک
صد هزاران عاقل اندر وقت درد جمله نالان پیش آن دیان فرد
بلکه جمله ماهیان در موجها جمله پرنندگان بر اوجها
پیل و گرگ و حیدر اشکار نیز اژدهای زفت و مور و مار نیز

(مثنوی، دفتر ۴: ۱۱۶۹-۱۱۷۳)

مولانا نیز به عنوان عارفی مسلمان معتقد است که دعا مبنای دینی و قرآنی دارد. بنده می‌تواند با مالک و رب خویش دعا و مناجات کند و او دعای آن‌ها را می‌شنود و اجابت می‌کند و به فریاد او می‌رسد بلکه دعا، مطلوب خداست و او از این بابت خوشحال می‌شود و از ترک دعا ناراضی می‌شود. دعا مظهر آشکار و مؤثر بندگی است و ترک دعا علامت تکبر و سرکشی و گریز از بندگی است. اما اعتقاد به دعا و تأثیر آن در حیات انسان‌ها به معنی ترک جهد و تلاش و رها ساختن اسباب و علل و بی ارزش دانستن آن‌ها نیست بلکه به معنی ایمان داشتن به تأثیر اراده خداوند در رفع گرفتاری بندگان در هنگام اضطرار است.

چون دعایمان امر کردی ای عجباب این دعای خویش را کن مستجاب

(مثنوی، دفتر ۶: ۲۳۲۰)

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که پرسش اصلی زیمل دین در دنیای مدرن است. از نظر وی، بحران دینی مدرنیته، زوال احساس دینی نیست، بلکه این بحران از این جا سرچشمه می‌گیرد که احساس دینی بیش از هر زمان وجود دارد، اما دیگر در هیچ کدام از اشکال موجود در قالب های تاریخی دین تبلور نمی‌یابد، از قالب‌های شناخته شده‌اش خارج شده و از این اشکال فراتر رفته است و به این ترتیب نمایندگان رسمی دین، به نفع معنویتی که خود را از هر عقیده و جزمی و آیینی فراتر می‌خواهد، کنار گذاشته می‌شوند. در این شرایط، چه نوع و چه شکلی از دین می‌تواند پاسخگوی نیاز خاموش نشدنی ارزش های دینی باشد؟ زیمل این گونه پاسخ می‌دهد: تنها راه این است که دین «شکلی درونی زندگی» شود، رها شده از ذات گرایی خود، گسسته از پیوندش با عقاید جزمی و محتواهای تاریخی معین. چه، از نظر وی اصیل‌ترین روح دینی، روحی است که برایش حوادث هستی جز با رنگ و رویی دینی نمی‌تواند وجود داشته باشد، کسی که دین برایش، نه بدنه‌ای از اصول عقاید، بلکه نفس زندگی است. گئورگ زیمل دین را قلمرو معینی از واقعیت، مانند حکومت یا اقتصاد، نمی‌شمرد؛ بلکه آن را نگرش یا دیدگاه شیوه نگرستی به جهان چونان کل تلقی می‌کند. معیناً او دین را به مجموعه‌ای از احساسات سوپژکتیو که فقط درون فرد روی می‌دهد تقلیل نمی‌دهد؛ از نظر او، دین، مانند هنر، قلمرو سومی را برمی‌سازد، که میان سوژه و ابژه وجود دارد. دین «همواره عینیت یافتن (ابژکتیو شدن) سوژه است و بنابراین جایگاهش فراتر از آن واقعیتی است که به ابژه به معنای دقیق کلمه یا به سوژه به معنای دقیق کلمه اسناد داده می‌شود». زیمل واقعیت را تقسیم شده میان امر سوپژکتیو و امر ابژکتیو می‌داند، ولی لازم نیست که گسستی میان این دو رخ دهد: قلمرو سوم، که با تعامل آدمیان پدید می‌آید، می‌تواند به مثابه پلی عمل کند. بنابراین هر شخص مذهبی چیزی مانند کشیش اعظم سازنده پل است تا آن جا که سهمی در ساختن آن دارد. زیمل دین را شیوه‌ای از زندگی می‌داند که همیشه وجود دارد؛ یعنی بخشی از واقعیت انسان. به عبارت دیگر، در نگاه جرج زیمل، دین فرمی است که از انسان فراقکنی و عینی می‌شود. همچنین به نظر او دین هنگامی عینیت می‌یابد که به همراه یک سری دلالت‌هایی باشد. در واقع بر اساس همین نگاه است که زیمل جهان‌های ابتدایی که خصلت‌های مقدسی می‌یابند را توضیح می‌دهد. بنابراین، به تعبیری می‌توان گفت که زیمل دین را بر مبنای تجربه‌های انسانی بنا می‌کند و آن را پدیده‌ای اصیل می‌داند و در اینجا از اندیشه متفکرانی چون دورکیم، مارکس و ... (که دین را پدیده‌ای زائیده پدیده دیگر و غیراصیل و یا ثانوی می‌دانند) دور می‌شود. زیمل مانند وبر دین را نه پدیده‌ای ثانوی، بلکه

امری اصیل می‌داند که ریشه در تجربه‌های انسانی منحصر به فرد دارد؛ تجربه‌هایی که قابل تقلیل به امور دیگر نیست. یکی از موضوعات کلیدی در نظریات زیمل، ایده «دینداری» است که او آن را از دین نهادینه شده متمایز می‌کند. از نظر زیمل، دینداری پیوند درونی و شخصی با امر الهی است که می‌تواند به اشکال مختلف تجلی یابد و نیازی نیست که به ساختارهای مذهبی سنتی محدود شود. این مفهوم به زیمل اجازه می‌دهد تا جنبه‌های شخصی و فردی ایمان و اعتقاد را نیز مورد توجه عمیق قرار دهد. مقالات زیمل همچنین به نقش دین در مدرنیته می‌پردازند و بررسی می‌کنند که چگونه تفکر و عمل دینی با تغییراتی که دنیای مدرن به وجود آورده است، می‌تواند سازگار شود. از نظر زیمل، دین برای انسان دیندار، وضعیتی از هستی بوده و قابل تقلیل به هیچ چیز دیگر نیست. همان‌طور که انسان هنرمند، جهان را هنری می‌فهمد و کشف می‌کند و هنر منطق خاص خود را دارد، می‌توان از جهان دینی و تجربه‌های انسان دیندار به عنوان جهانی مجزا بحث کرد. بنابراین، شخص دیندار، تمام جهان را دینی تجربه می‌کند و زیمل از همین منظر به آن می‌نگرد. از نظر زیمل، دین افقی را فراهم می‌کند که ما جهان را به نحو ویژه‌ای ببینیم و به طور متفاوتی تجربه کنیم و بالاخره اینکه از نظر زیمل دین مجموعه‌ای از اعتقادات نیست، بلکه زیمل دین را شیوه‌ای از زندگی می‌داند. زیمل در ادامه بحث خود درباره دین، نوعی بازسازی بنیادین زندگی را پیشنهاد می‌کند. نکته مهم دیگر هم در نظر او تفکیک دینداری و دین است. به نظر زیمل، ایمان از ابژه ایمان مهم‌تر است؛ چرا که این ایمان است که هر بار خلاقیتی نشان می‌دهد و ابژه‌های خود را می‌سازد. همچنین او علاقه‌مند است نشان دهد که چگونه دین می‌تواند بازسازی شود. به همین دلیل، شاید بتوان گفت که زیمل تنها یک جامعه‌شناس و دین‌پژوه نیست، بلکه به نظر می‌رسد که به نوعی باور به زندگی دینی نیز در او وجود دارد. مولوی به دین اعتقادی کامل و عمیق دارد و به طور کلی دین باوری و دین محوری در اندیشه، مضمون و مفاهیم شعری او ریشه دوانیده است. مولوی رسیدن به یک زندگی سالم و سعادت مند و همچنین کسب مدارج عالی‌ه‌ی کمال و رستگاری اخروی را در گرو تبعیت از فرامین الهی و پیروی از کتاب دین که همانا قرآن کریم است می‌داند. در نظر مولوی شناخت و درک درست نسبت به خداوند، مقدمه‌ای است برای رسیدن به محبوب و معشوق ازلی. از این رو او معتقد است که به واسطه اشرف و آگاهی بر دین می‌توان خدا را شناخت. به بیان دیگر دین‌شناسی مولوی مقدمه‌ای است بر خداشناسی او. مولوی بر این باور است که دین در کل شیوه‌ای انسانی از تجربه کردن، از اعتقاد داشتن، از عمل کردن است. برای آن که به تحلیلی علمی درباره آن‌چه دینی است برسیم، لازم است از گزاره‌های که واضح و معه‌ذا برای بسیاری از اذهان مبهم

است فاصله بگیریم: این که خداوندی جهان را خلق کرده است و آن را هدایت می‌کند و عدالت را با مکافات و مجازات برپا می‌دارد، و نیز این که رستگاری و تقدیس از خداوند سرچشمه می‌گیرد. (هیچ‌یک از این‌ها دین را نمی‌سازد قوام نمی‌دهد)، اگر چه محتوای باورهای ما را، دلیل احساسات ما و اعمال دینی ما را می‌سازد. یک نکتهٔ حائز اهمیت در دین‌شناسی مولوی، اعتقاد راسخ او به وحدت بنیادین میان همهٔ ادیان الهی است. مولوی در جای جای مثنوی، هر جا که فرصت دست دهد، به این مسئله می‌پردازد. همچنین مولوی جستجو در ماهیت و ذات خداوند را منع می‌کند و می‌گوید که پی بردن به ذات احدیت غیرممکن است، و آدمیان جز از راه آثار و آفریده‌های خداوند، نمی‌توانند او را شناسایی کنند. اعتقاد دینی، تجارب عرفانی، عواطف عاشقانه و شاعرانه عرفا خصوصاً مولانا در نوع نگرش او به دعا، تفسیر آن و در شیوه بیان او تأثیرگذار بوده است. از دیدگاه او هم گوینده و هم شنونده دعا خود خداوند، و توفیق دعا پیدا کردن، مفهوم واقعی اجابت دعاست. کلام آخر اینکه با توجه به مواردی که در مورد نظریات زیمل و اندیشه‌های مولوی ذکر و بررسی شد، می‌توان به سؤالات این تحقیق این‌گونه پاسخ داد که: مولانا برای اجتماع انسانی ارزش‌های قائل است و از این جهت قابل تطبیق با نظریه‌های جامعه‌شناسی و دین‌زیمل است. و دیدگاه دنیا ستیز و مشرب عارفانه مولانا نسبت به ترک تعلقات و اهمیت دادن به دین و خداپرستی را می‌توان براساس نظریه دین‌زیمل ارزیابی کرد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. اعوانی، غلامرضا. (۱۳۸۶). *مجموعه مقالات مولانا پژوهی «مولوی و دین»*. دفتر سوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳. حلبی، علی‌اصغر. (۱۳۸۵). *شرح مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*. چاپ اول، تهران: زوآر.
۴. دورکیم، امیل. (۱۳۹۳). *صور بنیانی حیات دینی*. ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.
۵. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*، ج هشتم. چاپ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۶. ریتزر، جورج. (۱۳۸۳). *متفکران بزرگ جامعه‌شناسی*. ترجمه مهرداد میردامادی، تهران: مرکز.
۷. زمانی، کریم. (۱۳۸۶). *شرح جامع مثنوی*. دفتر اول تا ششم، چاپ ۱۸، تهران: اطلاعات.
۸. زند، شجاعی. (۱۳۸۸). *جامعه‌شناسی دین*. تهران: نشر نی.

۹. زیمل، جورج. (۱۳۸۶). *مقالاتی درباره علم اجتماعی* ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: شرکت سهامی انتشارات.
۱۰. زیمل، گئورگ. (۱۳۹۲). *نگرش روح مقدم بر فرم‌های دین*. ترجمه شهناز مسمی پرست.
۱۱. _____ (۱۳۹۳). *دین*. ترجمه امیر رضایی، تهران: نشر نی.
۱۲. _____ (۱۳۹۲). *مقالاتی درباره دین*. ترجمه شهناز مسمی پرست.
۱۳. سجّادی، سید جعفر. (۱۳۶۲). *فرهنگ معارف اسلامی*. ج دوم. چاپ اول، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
۱۴. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابوبکر. (بی‌تا). *الجامع الصغیر*. ج ۲. مصر: عبدالحمید احمد حنفی.
۱۵. فروزان‌فر، بدیع‌الزمان. (۱۳۳۲). *احادیث مثنوی*. چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. مبلغی، عبدالله. (۱۳۷۳). *تاریخ ادیان و مذاهب جهان از ۳۵ هزار سال قبل تا کنون*. ج اول. چاپ اول، تهران: منطق.
۱۷. مشکور، محمدجواد. (۱۳۶۸). *فرهنگ فرق اسلامی*. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۸. معین، محمد. (۱۳۶۲). *فرهنگ معین*. ج ۲. تهران: امیرکبیر.
۱۹. مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۳۶). *دیوان کبیر*. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، ج ۱. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۰. هله، هرست. (۱۳۹۳). *اندیشه اجتماعی گئورگ زیمل*. ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: نشر گل‌آذین.
۲۱. همیلتون، ملکم. (۱۳۷۷/۱۹۹۵). *جامعه‌شناسی دین*. ترجمه محسن ثلاثی تهران: انتشارات تبیان.

Sociological examination of the religious component in the example of Mulana

Abstract

Among the many topics that are discussed in the category of Persian literature, the social issues of society are also considered as one of the main important parts of Persian literature, and works have been written in this field. In many cases, the reflection of the conditions, demands and social conditions of a period is clearly evident in the poems of a poet or the work of an author, and in order to understand the society of that era, it is necessary to explain and interpret the poems and writings and their social meanings, in this way, the link between sociology and Literature is revealed. Rumi's Masnavi is one of the works that has been studied under different headings from a sociological point of view. In Rumi's poems, many realities of social conditions, customs, habits and traditions of the society are reflected, which depict the life and realities of the poet's lifetime. The purpose of this research is to show one of the various social aspects of Masnavi and its compatibility with the sociological theories of Georg Simmel. In the current research, which has been used to analyze information using the content analysis method, after examining the works of Rumi, his sociological thoughts are analyzed with one of the important theories of Western sociologist Simmel, under the title "Religion and Religiosity". Matched. The analyzes carried out show that Rumi's anti-worldly and mystical view of abandoning ties and worldliness and his recommendations about religion and religiosity are compatible with Georg Simmel's theory of religion.

Key words: Sociology, Masnavi Manavi, Rumi, Georg Simmel, religion.