

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهشنامه ادبیات تعلیمی

سال ششم، شماره بیست و چهارم، زمستان ۱۳۹۳، ص ۲۰۴-۱۷۳

سیرت انسانی در صورت حیوانی (بررسی فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی در حکایات جانور محور مثنوی)

دکتر حاتم زندی*

چکیده

یکی از جلوه‌های دل انگیز و پر شور مثنوی، انعکاس خُلق و خوی انسانی است که معمولاً در قالب حکایات و تمثیلات نمادین و با نقش آفرینی موجودات و پدیده‌های غیر انسانی متجلی شده است. مولانا در این تمثیلات در پی آن است که با نگاهی نقادانه به جهان طبیعت و عالم معنا، برای تعمیق و تبیین آموزه‌های عرفانی و تعالیم آموزه‌های اخلاقی، از هر عنصر و شگردی بهره بگیرد، تا چراغی فرا راه سالکان حقیقت و جویندگان راه سعادت بیفروزد و آنان را به سر منزل مقصود هدایت کند. از جمله هنرنمایی‌های مولوی در این زمینه، بهره‌گیری اخلاقی و عرفانی از شخصیت‌ها و تمثیلات جانوری است. که در این مقاله بعد از مقدمه، به اختصار به نمونه‌هایی از

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فرهنگیان Sadra83@cfu.ac.ir

فضایل و رذایل اخلاقی که در حکایت‌های جانور محور مثنوی به آن‌ها اشاره شده، پرداخته می‌شود.

واژه‌های کلیدی

جانوران، خلق و خوی انسانی، مثنوی مولوی، فضیلت‌ها و رذیلت‌ها.

مقدمه

قلمرو وسیع ادبیات هزار ساله فارسی با چشم‌اندازهای زیبا و متنوع خود، تجلی‌گاه حکمت و اخلاق انسانی است؛ که در آن حیات و حرکت و زیبایی جریان دارد. از این رو می‌توان اذعان نمود که رمز پایداری و ماندگاری این نوع آثار تا به امروز، مرهون همین بن‌مایه‌های حکمی و اخلاقی است. صاحب نظران مصلح و انسان دوستی که برای حیات آدمی غایت و کمالی قائلند و عامل اصلی نیل به این حیات را تهذیب نفس و تزکیه اخلاق می‌شناسند و شرافت انسان را به جان و صفای روح می‌پندارند، در ارزش سنجی آثار ادبی نیز معیار اصلی را «مفید بودن و آموزندگی» توأم با «زیبایی» کلام نویسنده یا شاعر می‌دانند. شاعران عارفانه‌گوی و عارفان شعر سرای ادبیات هزار ساله ما نیز فتح قله‌های رفیع عرفان را، جز با متخلّق شدن به خلق و خوی انسانی میسر ندانسته‌اند و آن را مقدمه ورود به شاهراه عرفان معرفی نموده‌اند. از نظرگاه عرفانی، تعالی روح و اخلاق الهی یک امر وجودی و حقیقی است همانطور که برخی فیلسوفان مسلمان باور دارند، اعتباری و قراردادی نیست (ر.ک. تولستوی، ۱۳۵۶: ۲۰۳-۱۸۸). آن‌ها بر این عقیده‌اند که وجود انسان با تخلّق به صفات حسنه و گذر از مقامی به مقام دیگر، تعالی می‌یابد و در محضر حقیقت مطلق و پیشگاه انسان کامل به سر منزل مقصود می‌رسد. از آنجا که محور جهان‌بینی شاعران عارف مسلک زبان فارسی، خدا

مرکزی، یعنی توحید است، انسان باید برای سیر به جانب مبدأ، ابتدا وجود خود را از رذایل ناپسند اخلاقی تطهیر و خصایل نیکو را ملکه وجود خویش کند. چنین باوری در آثار منظوم و منثور ما با نام اخلاق عرفانی موسوم شده است که دقیقاً در تقابل با اخلاق «سکولاریسم» رایج در جوامع امروزی قرار می‌گیرد.

مولوی که یکی از نام‌آورترین شاعران این حوزه نام گرفته است، برای بیان آموزه‌های اخلاقی و تعلیم و تأدیب انسان‌ها متخلّق شدن به خلق و خوی انسان مورد نظر خود در مثنوی، از شگردها و شیوه‌های خاص هنری استفاده نموده است. یکی از این شگردهای هنرمندانه، بهره‌مندی از تمثیلات و حکایات جانوری است که در عرف ادبیات جهانی به «فابل» موسوم است. در ادبیات جهانی، فابل به آن دسته از قصه‌ها و افسانه‌های کوتاه منظوم یا منثور گفته می‌شود که از زبان حیوانات بیان شده باشد. این روایات معمولاً تخیلی هستند و به بیان مطالب اخلاقی و حکمی می‌پردازند. در واقع شخصیت این حکایات، حیواناتی با سرشت انسانی‌اند. در پاسخ به این پرسش احتمالی که چرا شاعران و نویسندگان از گذشته تاکنون از حکایات جانور محور به وفور و با اشتیاق بهره گرفته‌اند، می‌توان گفت: «نقل تمثیل‌های حیوانی در اقناع مخاطب و تفهیم مطالب به او - به ویژه مخاطب عام - از آن جهت نزد شاعران و نویسندگان اهمیت دارد که به آسانی نمی‌توان در هر مورد که اثبات مدعایی لازم آمد، قصه‌های مبتنی بر واقعیت ساخت اما ابداع تمثیل حیوانات آسان‌تر از احاطه بر واقعیات است» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۱۶۶).

فابل مبتنی بر تمثیل، در حول و حوش مضمونی معین ساخته می‌شود؛ به روایت، شکل تمثیلی می‌بخشد و نهایتاً از آن نتیجه اخلاقی ارائه می‌دهد. به عقیده «لسینگ» بهره‌گیری از شخصیت‌های حیوانی در فابل مبتنی بر تمثیل، به دو دلیل است: ۱- جانوران در منش و خصایلی که به آن منتسب هستند استوارترند شخصیت ایستا زیرا همین که نام جانوری را بر زبان می‌آوریم، بی‌درنگ مفاهیمی چون شهامت، خدعه،

مکر، زیرکی، کاردانی، حرص و طمع و ... که جانوران معینی مظهر و سمبل چنین خصایلی هستند، به ذهن متبادر می‌شود. ۲- استفاده از شخصیت‌های جانوران موجب می‌شود که فابل (تمثیلات جانور محور) در خواننده تأثیر عاطفی شدید نداشته باشد زیرا در این مسیر، هیچ مانعی همانند عاطفه موجب گمراهی ادراک و معرفت انسان نمی‌شود. پس برای رهایی از قید و بند عواطفی مانند دلسوزی یا ترحم، راهی بهتر از معدوم ساختن مصادیق بالقوه این عواطف و استفاده از حیوانات و دیگر موجودات پست وجود ندارد (عزب دفتری، ۱۳۷۲: ۸۷-۸۴). در همین راستا «ویگوتسکی» معتقد است که جانوران شخصیت‌های مناسبی هستند که در حکایات تمثیلی منظوم، امکان گسستگی از واقعیت را که لازمه ادراک زیباشناختی است فراهم می‌آورند. به عبارت دیگر، خصایص این قهرمانان پیوند خود را از واقعیت می‌گسلند و بدین‌سان موجد و موجب تأثیر هنری می‌شوند زیرا ادراک عاطفی در تحول روحیه و نگرش انسان موثرتر از ادراک عقلی عمل می‌کند. بنابراین واکنش عاطفی انسان در قبال آثار هنری از جمله ادبیات و در مفهوم محدودتر آن، داستان و تمثیل به «روان پالایی» وجود انسان منجر می‌شود. در نتیجه اخلاق نیک بشر فرصتی می‌یابد خود را عرضه کند و جامعه انسانی را به سرحد کمال برساند (همان: ۸۵-۸۴). از عقاید «پوتپ نیا» نیز همانند «لسینگ» چنین بر می‌آید که استفاده از حیوانات در فابل به دلیل سیرت‌های ثابت و مشخص آن‌هاست؛ لذا در تمثیلات جانوری نیازی به توصیف خصایص اشخاص داستان نیست زیرا بیان جزئیات و توصیفات شاعرانه، فابل را به نابودی می‌کشاند. او این موضوع را به بازی شطرنج تشبیه می‌کند و می‌گوید: «در بازی شطرنج هر مهره، حرکت معینی را انجام می‌دهد. اسب یک نوع حرکت دارد، شاه و وزیر هر کدام به نوعی دیگر حرکت می‌کنند. این که مهره‌ها دارای حرکت‌های معینی هستند، بسیار حائز اهمیت است. در غیر این صورت بازیکنان ناگزیر خواهند بود هر بار که بازی را شروع می‌کنند، پیشتر و

بیشتر در مورد حرکت مهره‌ها به توافق برسند» (عزب دفتری، ۱۳۷۲: ۸۶).

نتیجه اخلاقی فابل (تمثیلات جانور محور)، از دیر باز در میان اهل ادب موضوع بحث برانگیزی بوده است. از ابتدا تا به امروز همه بر این باور بوده‌اند که نتیجه اخلاقی شرط لازم و در واقع مهم‌ترین بخش فابل است. به طوری که گفته شده که نتیجه اخلاقی، روح و داستان، کالبد فابل است. متون منظوم و مثنوی که در ادب پارسی به تفصیل از شخصیت‌های حیوانات به جای انسان استفاده نموده‌اند و آنان را در موقعیت‌های انسانی قرار داده‌اند، بسیارند. این موضوع از آنجا ناشی می‌شود که ادب تعلیمی فارسی، بخش قابل توجهی از تاریخ ادبیات ما را به خود اختصاص داده است و فابل هم در واقع زیر مجموعه همین ادب تعلیمی محسوب می‌گردد. خلق این گونه آثار در ادبیات سبب می‌شود که انسان با احساس «همذات پنداری» با شخصیت‌های جانوری به اندیشه فرو رود که خود آیا دربردارنده چنین صفات نیک یا بد هست؟ و اگر احساس کند که چنین ویژگی‌هایی - کم و بی - در او هست، قطعاً در صدد دفع و رفع بدی‌ها و تقویت خصایل نیکو بر می‌آید و این همان هدف اصلی و نتیجه اخلاقی مورد نظر سازندگان این نوع آثار است.

مولانا در مثنوی با تأسی به اسلاف خویش، خصوصاً با تأثیر از کلیله و دمنه، حدیقه الحقیقه سنایی و منطق الطیر عطار، به حکایات و تمثیلات جانور محور عنایت ویژه‌ای دارد. در این بیشه‌زار پر راز و رمز، جانوران با چهره‌های گوناگون و نقش‌آفرینی‌های متنوع حضوری چشمگیر دارند و عارف شاعر ما، بر پایه پندار و نگاه مردم، ارزش‌گذاری‌های قرآن مجید و ویژگی‌های جسمی و روحی جانوران، از آن‌ها در سه سطح مثبت، منفی و دوگانه (مثبت و منفی)، به عنوان «مُثَلِّل» برای تعالیم اخلاقی و عرفانی مورد نظر خود استفاده کرده است. بر اساس این تقسیم‌بندی، از ۳۲ نوع جانور در داستان‌های مثنوی، نقش‌آفرینی نموده‌اند از این تعداد، ۶ شخصیت، کاملاً مثبت؛ ۱۱

شخصیت کاملاً منفی و ۱۵ شخصیت، نقشی دوگانه (گاه مثبت و گاهی منفی) دارند. در این بخش از مقاله به ترتیب اهمیت موضوع، به بعضی جنبه‌های پررنگ‌تر این خصوصیات می‌پردازیم:

لزوم همنشینی (صحبت) با نیکان و اجتناب از نااهلان: یکی از نیازهای ضروری انسان همنشینی و دوستی با هم‌نوعان است، مولانا در مثنوی، همنشینی با یاران گزین را از اهم شروط سلوک می‌داند و در «فیه ما فیه» می‌گوید: «دوستان را در دل رنج‌ها باشد که آن به هیچ دارویی خوش نشود نه به خفتن و نه به گشتن و نه به خوردن آلا به دیدار دوست که لقاء الخلیل شیفاء العلیل» (مولوی، ۱۳۴۸: ۲۲۳). مولانا این نکته اخلاقی را در مثنوی در حکایت «محبوس شدن آن آهو بچه در طویله خران» (همان، ۱۳۶۳: ۵/ ۹۲۵-۸۳۳) آورده است در این حکایت، آهو ممثّل انسان آگاه و عاشقی است که اسیر همنشینان ناهمجنس و نامتجانس می‌گردد اما با صبر و امید، مشقت نااهلان را تحمل می‌نماید و برخلاف عرف عام به رنگ جماعت در نمی‌آید و کیمیاگر وجود همنشینانش می‌شود. همچنین آهو در این حکایت، نماد روح دور افتاده‌ای است که به تعبیر کتاب مرصادالعباد، باید سگ صفتی‌های جسم و دنیای دون را تحمل کند تا وجودش صیقلی یابد و لایق درگاه باری تعالی گردد:

گر قضا انداخت مارا در عذاب کی رود آن خو و طبع مستطاب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۹۱۸/۵)

زین بدان اندر عذابی ای بشر مرغِ روحِ بسته با جنسی دگر
(همان: ۸۴۲)

مولانا در حکایت دیگری در دفتر دوم مثنوی، با عنوان «باز شاه در ویرانکده جعدان» این داستان را با عنایت به آیه ۲۸ سوره فجر که می‌فرماید: «یا ایتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» بیان نموده است. در این حکایت، گفتگوی مفصلی را

بین باز و جفدان مشاهده می‌کنیم که نتیجه‌اش تأثیرگذاری باز بر جفدان است. از عطر وجود باز دریچه‌ای جدید به سوی جفدان گشوده می‌شود و آنان متوجه روشنایی واقعی می‌شوند و بر گذشته خویش افسوس می‌خورند. باز در این حکایت نیز مظهر روح جدا افتاده از اصل، پیامبر و ولی حقی است که برای هدایت خلق باید شداید و حقارت‌ها را بپذیرد:

شه برای من ز زندان یاد کرد صد هزاران بسته را آزاد کرد
یک دمم با جفدها دمساز کرد از دم من جفدها را باز کرد
(همان: ۱۱۶۲/۲-۱۱۶۳)

هم نشینی مقبلان چون کیمیاست چون نظرشان کیمیایی خود کجاست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۶۸۷/۱)

موضوع تأثیر کمال همنشین بر انسان در مثنوی، همچنین در حکایت‌های: «تعلق موش با چغز»، «ماهی بریان و زنده شدنش بر اثر تماس با جناب خضر»، «سگ اصحاب کهف» (۳۲۴/۱) و (۴۴۱/۳)، «اعتماد کردن بر تملق و وفای خرس» (۳۵۳/۱)، «رنجانیدن امیری خفته را که ماری در دهانش رفته بود» (۱-۳۴۹)، و از همه دلنشین‌تر، در حکایت «غیبت طولانی هدهد و ملامت و تهدید سلیمان» به تمثیل و تفصیل بیان گردیده است:

تا سلیمان گفت کان هدهد اگر عجز را عذری نگوید معتبر بکشمش
یا خود دهم او را عذاب هان کدامست آن عذاب ای مُعْتَمَد
هان کدامست آن عذاب ای مُعْتَمَد در قفس بودن به غیر جنس خود
(همان: ۸۱۰-۸۳۸)

صبر و رضا: در حکایت زیبای «شیخ ابوالحسن خرقانی و مرید او...» (۳۸۹/۳) مولانا صبر بر سختی‌ها و بی‌مهری‌ها و رضا به داده را وسیله‌ای برای تهذیب نفس و عاملی

برای تقرّب به جوار الهی می‌داند. شیخ ابوالحسن خرقانی با شکیبایی آگاهانه، جفای همسر نامتجانس خویش را بر خود هموار می‌کند و از این طریق، قدرت روحی و روانی بسیار بالایی کسب می‌کند که می‌تواند جانوران خطرناکی چون شیر و مار را به تسخیر و اطاعت خود در آورد. مضاف بر این مولانا با این حکایت تلویحاً موضوع دیگری را نیز به مخاطب تلقین می‌کند و آن این که بعضی جانوران به لحاظ خلقت نیکشان، گرایش روحی و روانی خاصی به سوی نیکی‌ها و پاکی‌ها دارند، که انسان‌های ناباب از آن بی‌بهره‌اند

... گرنه صبرم می‌کشیدی بار زن کی کشیدی شیر نر بیکار من
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۳۹۴)

... که چه نسبت دیو را جبرئیل که بود با او به صحبت هم مقیل
(همان: ۳۹۳)

بر پایه همین باور، مولانا عقیده دارد که جمیع حرکات و سکنات آدمی، از احوال درونی و انفعالات روحی او نشأت می‌گیرد. از این طریق می‌توان از این نشانه‌ها به احوال باطنی هر کس راه یافت و کیفیات روحی او را شناسایی کرد چراکه انگیزه و بن مایه‌های روحی، مولّد اعمال و احوال ظاهری است:

گر ببینی میل خود سوی سما پر دولت برگشا هم چون هما
ور ببینی میل خود سوی زمین نوحه می‌کن هیچ منشین از حنین
(همان: ۹۲/۲)

وجه غالب «شتر» در مثنوی، به عنوان عارف عاشقی است، که وجه ممیزه او صبوری و بردباری است. این حیوان نجیب و مورد علاقه مولانا، با دیده بصیرت به عقبه‌های راه می‌نگرد و جسم و روحش را با خار غم می‌پرورد و به واسطه ریاضت‌های طولانی، کوشش می‌نماید که به درگاه دوست راه پیدا کند و برای رسیدن به مصر حقیقت

بی‌وقفه، ره می‌سپارد. خصوصیت شکیبایی و صابری شتر در حکایت‌های «کشیدن موش مهار شتر را و معجب شدن موش» (۴۴۰/۱)، «شکایت استر پیش شتر که من بسیار سکندری می‌خورم و تو را این حالت پیش نمی‌آید» (۱۰۰/۲)، «ناقه صالح» (۱۵۵/۱) و مهم‌تر از همه در حکایت «شتر لشگر سلطان محمود و بچه طبل زن» به خوبی بیان شده است:

... عاقلی گفتش مزین طبلک که او پخته طبل است با آتش است خو
پیش او چه بود تبوراک تو طفل که کشد او طبل سلطان بیست کفل
... خود تبوراک است این تهدیدها پیش آن چه دیده است این دیدها
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۳۴/۲)

از جلوه‌های زیبای تجلی صبر در مثنوی، تحمل آرا و عقاید مخالفان است که کم و بیش در تمثیلات حیوانی تجلی یافته است. خصوصیتی که انسان‌های کامل در مواجهه با جاهلان از خود بروز می‌دهند، تا از طریق کیمیای هم‌نشینی و هم‌نفسی خود، وجود جاهلان را تبدیل کنند:

چون بسازی با خسی این خسان گردی اندر نور سنت‌ها رسان
کانیا رنج خسان بس دیده‌اند از چنین ماران بسی پیچیده‌اند
(همان: ۳۹۵/۳)

جلوه‌های این نوع تعالیم اخلاقی در حکایات «محبوس شدن آهو بچه در طویل خران» (۵۴/۳)، «کشیدن موش مهار شتر را و معجب شدن موش» (۴۴۰/۱) و «باز و دوستی کمپیر زن» (۴۳۴/۲) می‌توان مشاهده کرد.

خودخواهی و درمان آن به عشق: عشق از بنیادی‌ترین مبانی مکتب عرفان و اخلاقی مولاناست. مثنوی او با عشق آغاز می‌شود و به عشق پایان می‌یابد، هر چند که پایان مثنوی را نیز پایانی نیست. همان‌گونه که شروع مثنوی را آغازی نبود، که عشق نه

آغازی دارد و نه انجामी (زمانی، ۱۳۸۶:۴۳۲). تجربه عاشقانه مولانا از دیدار با شمس آغاز می‌شود و این تقارن استثنایی آغازی برای جوشش عاشقانه او و ترک تعلقات او می‌شود. لذا او در این تجربه عاشقانه، عشق را همچون قمارخانه ای توصیف می‌کند که در آن جا باید همه چیز را باخت و از خود خراب شد. در این قمار هستی است که رذایل و پستی‌ها از وجود انسان دست برمی‌دارند و فضا را برای ورود فضایل اخلاقی گسترده می‌کنند:

عشق آن شعله است کو چون بر فروخت
هرچه جز معشوق باقی جمله سوخت
تیغ لا در قتل غیر حق براند
در نگر زآن پس که بعد لا چه ماند؟
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۹/۳)

مولوی در حکایت تمثیلی «دعوت کردن مرغ خانگی شتر را به خانه اش» عشق را در برابر عقل جزئی قرار می‌نهد که اجتماعشان محال است چراکه یکی وجود مالکانه دارد و دیگر هستی ایثارگرانه، یکی سبکش «خودخواهی» است و دیگری، «غیرخواهی». در این حکایت، تنها موجود پایدار عشق است و بس؛ زیرا در این جهان هر پدیده‌ای به اعتباری آکل است و به اعتباری مأکول. یعنی جهان زنجیره‌ای است از ظهور و افول مداوم موجودات و در این میان، تنها وجود لایزال الهی است که باقی می‌ماند و عشاقی که قطره وجود خود را به بحر بیکران هستی «عشق» متصل کرده‌اند، هرگز فناپذیرند:

مرغ خانه اشتری را بی‌خرد
رسم مهمانش به خانه می‌برد
چون به خانه مرغ اشتر پا نهاد
خانه ویران گشت و سقف اندر فتاد
(همان: ۲۶۷/۲)

همین مضمون در دیوان شمس با جلوه ای دیگر ذکر شده است:

از بهر مرغ خانه گر خانه‌ای بسازی
اشتر در او نگنجد با آن همه درازی
آن مرغ خانه عقل است و آن خانه این تن من
اشتر جمال عشق است با قد و سرفرازی

رطل گران شه را این مرغ بر تابد بوی کزو بیابی صد مغز را بیازی
(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۲۷۲)

مولانا در دیگر حکایتی لطیف در دفتر پنجم، عشق را موجب اتحاد مخلوق با خالق می‌داند. مجنون نزد حجام می‌رود و همین که نگاهش به تیغ حجامت می‌افتد بر خود می‌لرزد، حجام به طنز می‌پرسد که تو از شیر و خرس و وحوش نمی‌ترسی از تیغ حجامت بر خود می‌لرزی؟

شیر و گرگ و خرس و هر گور و دده گرد بر گرد تو شب گرد آمده
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۷/۳)

...گفت مجنون من نمی‌ترسم ز نیش صبر من از کوه سنگین هست بیش
...ترسم ای فصاد گر فصادم کنی نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او دل روشنی است در میان لیلی و من فرق نیست
(همان: ۱۲۸)

در واقع مولانا در ضمن داستان این نکته را یادآوری می‌کند که عشق، قوای ذهنی انسان را تمرکزی بیش از حد می‌دهد تا آنجا که بر هستی و موجودات دیگر تفوق و ولایت پیدا می‌کند. آن گونه که مجنون را اتفاق افتاد که بر جانوران مسلط گشت. در نهایت مولانا برای دفع بیماری خودخواهی، خوی استکباری، حرص و طمع و زدودن اندوه و غم، نسخه شفا بخش عشق را برای همه می‌پیچد. حتی برای حیوانات از عشق سهمی قائل است و انسان بی‌عشق را کم از سگ می‌داند:

گرگ و خرس و شیر داند عشق چیست کم ز سگ باشد که از عشق او عمی است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۲۷/۳)

در مذمت تقلید کورکورانه: در نگرش مولانا تقلید کورکورانه به هر عمل، علم و حالی گفته می‌شود که ظاهری آراسته و زیبا داشته باشد، اما دل و درون شخص را به

صلاح و سامان نیاورد. به سخنی دیگر «بر بسته» باشد نه «بر رسته» (زمانی، ۱۳۸۶: ۸۱۴). پیروی نا بخردانه آن چنان تأثیر ناشایستی در سرنوشت فرد و اجتماع می‌گذارد که مولانا به تاسی از سنایی، عطار و بعضی حکایت‌های کلیله و دمنه ناگزیر می‌شود برای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطبان خود در این زمینه، از زبان هزل که ظاهراً ضد اخلاق جلوه می‌نماید، استفاده کند. اما خود در جاهایی از مثنوی، خوانندگان را به عمق لطیف و نتایج اخلاقی هزل رهنمون می‌شود:

هزل تعلیم است آن را جد شنو تو مشو بر ظاهر هزلش گرو
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۸۹/۲)

مولانا از ابزار هزل در تعدادی از حکایت‌های مثنوی استفاده کرده است که یکی از مؤثرترین آنها حکایت:

«آن کنیزک که با خر خاتون شهوت می‌راند» است، که از آن نتایج اخلاقی فراوانی مستفاد می‌شود: منع تقلید کورکورانه، مذمت نفس حیوانی و زدودن پلیدی‌های درون، از جمله آنهاست:

گفت ای خاتون احمق این چه بود گر ترا استاد خود نقشی نمود
ظاهرش دیدی سرش از تو نهان اوستا ناگشته بگشادی دکان
یا چو مستغرق شدی در عشق خر آن کدو پنهان بماندت از نظر
ظاهر صنعت بدیدی ز اوستاد اوستادی برگرفتی شاد شاد
(مولوی، ۱۳۶۳: ۹۰/۳)

در حکایت «فروختن صوفیان بهیمة مسافر را جهت سماع» (۲۷۵/۱) در قالب طنزی گزنده و تأثیرگذار تقلید صوفی بی‌بصیرت و نااهل را در همراهی کردن صوفیان خانقاه با آن که بارها خادم برای آگاه ساختن صوفی از موضوع به او مراجعه می‌کند، اما از فرط استغراق در تقلید کورکورانه، گوش نیوشیدن هیچ حرف حقی را ندارد و به قدری

این تقلید بر او مؤثر افتاده که گوی سبقت از صوفیان دیگر در تکرار جمله «خر برفت و خر برفت و خر برفت» می‌رباید:

خلق را تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر آن تقلید باد
(همان: ۲۷۸/۱)

مولانا تقلید کورکورانه را بزرگترین مانع سالک الی‌الله می‌داند و اغلب در دیگر تمثیلات و حکایت‌های مثنوی، مقلدان بی‌اندیشه را به میمون، موش (۴۳۰/۱) و طوطی (۴۶/۳) تشبیه کرده است:

کافران اندر مری بوزینه طبع آفتی آمد درون سینه طبع
هرچه مردم می‌کند بوزینه هم آن کند کز مرد بیند دم به دم
(همان: ۱۹/۱)

او به جای تقلید کورکورانه، به سبک و سفارش قرآن، انسان‌ها را توصیه به تأسی نکو (اسوه یابی و الگوسازی از نمونه نیک) از اولیا، انبیا و انسان‌های کامل کرده است. (قرآن، احزاب / ۲۱) و (قرآن، ممتحنه / ۴ و ۶)

لزوم مشورت برای وصول به کمال: مشورت نزد مولانا یکی از مهم‌ترین اصول اساسی اخلاقی و اجتماعی، برای فرد و جامعه به حساب می‌آید؛ زیرا این خصوصیت به تأکید، از جانب شرع مقدس اسلام سفارش شده است و عاملی برای پیشگیری از استبداد و خودکامگی افراد و خصوصاً حاکمان می‌داند (زمانی، ۱۳۸۶: ۸۲۴).

مشورت در کارها واجب شود تا پشیمانی در آخر کم بود
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۷۲/۱)

در حکایات جانور محور مثنوی، حکایت «بیان توکل و ترک جهد گفتن نخجیران به شیر» (۵۶/۱) موضوع مشورت خرگوش با بزرگان و اهل فن و نهایتاً تصمیم‌گیری نمودن، به وضوح بیان شده است و بر اساس سنت پیامبر و یارانش پیروزی خرگوش

بر شیر را نتیجه اندیشیدن خرگوش در سایه مشورت کردن از یک طرف و مستبد بودن شیر از سوی دیگر به تصویر کشیده است:

ای که با شیری تو در پیچیده‌ای
مشورت ادراک و هوشیاری دهد
بازگو رایی که اندیشیده‌ای
عقل‌ها را عقل‌ها یاری دهد
(همان: ۶۵/۱)

مولانا تأکید دارد که برای گشایش کارها باید با نیکان و اندیشوران صالح مشورت کرد، تا گره از کار فرو بسته گشاده گردد:

مشورت کن با گروه صالحان
بر پیمبر امرِ شاورمُم بدان
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۲۱/۳)

همان گونه که مشاوره غیرمستقیم طوطی محبوسِ قفس، در حکایت «طوطی و بازرگان» (۹۵/۱) با طوطیان آگاه و فهیم هندوستان، او را از قفس وارهانید و عمری دوباره بخشید:

...گفت طوطی کو به فعلم پند داد
که رها کن لطف و آواز و وداد
(همان: ۱۱۱/۱)

وارستگی، منشأ انبساط روحی: غم و شادی دو پدیده طبیعی روح بشر است که هرگز نمی‌توان آن را از دفتر زندگی انسان‌ها زدود. شادی از حصول امری دلخواه و غم از فقدان خیری دلخواه بر آدمی عارض می‌شود. به اعتقاد مولانا غم و شادی هر کس به قدر وسعت دید و ژرفایی نظر و عقیده اوست (همان: ۳۱۳) و این دو پدیده، برای رشد و کمال شخصیت آدمی لازم و بسیار ضروری است. مولانا غم را به شرط آن که به افراط نینجامد، عامل شگرفی برای تعادل روحی و شخصیتی می‌شمرد:

قند شادی میوه باغ غم است
غم چو بینی در کنارش کش چو عشق
این فرح زخم است و آن غم مرهم است
از سر ریوه نظر کن درد مشق
(همان: ۲۱۳/۲)

اما ریشه همه غم‌های جانکاه و دلگزا را ناشی از خودخواهی و خود دوستی می‌داند، چنان که روزی کسی از غمناکی می‌نالید، مولانا گفت: «همه دلتنگی‌های دنیا از دل بستگی به دنیا است. هر دم که از این جهان آزاد باشی و خود را غریب دانی، در هر رنگ که بنگری و هر مزه که بچشی، دانی که با او نمایی و جای دیگر می‌روی، دلتنگ نباشی» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۴۰۱). بنابراین مولانا شادی و ناراحتی را مولود اندیشه انسانی می‌داند که اگر آدمی تمام وجود خویش را به حق معطوف دارد، اندیشه‌اش الهی می‌شود و همه آنچه را می‌بیند و حس می‌کند، خوشایند خواهد بود؛ چون همه آن‌ها را از جانب حق می‌داند. چنانچه در حکایت تمثیلی «آن مفلس که لقمه زندانیان را می‌ربود» (۲۷۹/۱) می‌گوید: آسودگی و رضایت خاطر در افرادی است که رو به سوی حق دارند. مورد تمثیل واقع شدن جانوران در تمثیلات مثنوی برای تبیین و تجسم این خصوصیت انسانی در مثنوی، بسیار قابل توجه است:

گر گریزی بر امید راحتی	ز آن طرف هم پیشت آید آفتی
هیچ گنجی بی‌دد و بی‌دام نیست	جز به خلوتگاه حق آرام نیست
والله از سوراخ موشی در روی	مبتلای گر به چنگالی شوی
آدمی را فربهی هست از خیال	گر خیالاتش بود صاحب جمال

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲۷۹/۱)

در دنیای عارفانه مولانا، رسیدن به آن رضایت درونی و انبساط روحی واقعی که بر رسته باشد نه بر بسته، اهمیت شگرفی دارد. فریفته شدن به ظواهر دنیای مادی، شادی لحظه‌ای و زودگذری را می‌آفریند ولی غم پایداری را بر جای می‌گذارد و چنین معامله مغبوانه‌ای را بیشتر شایسته حریصان و جاهلان می‌داند که طبع زیاده‌خواهی، عقل مال‌اندیش را از آن‌ها می‌گیرد آن گونه که روباه حریص را دچار آمد (داستانی که مولانا متأثر از یکی از داستان‌های کتاب ارزشمند کلیله و دمنه با کمی دخل و تصرف بیان

... روبهی آشکار خود بر باد داد
چون ندید اندر دهل او فربهی
بهر طبلی همچو خیک پر ز باد
گفت خوکی به از این خیک نهی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۲۴/۱)

مولانا باور دارد و این باور را به مخاطب القا می‌کند که غم و شادی، قهر و لطف و خیر و شر، قرین و همزاد یکدیگرند و از دل یکدیگر بیرون می‌آیند که اگر این گونه نبود مفهومی برای هیچ یک از آن‌ها متصور نمی‌شد:

گرگ از آهو چو زاید کودکی
گر به سوی استخوان آید، سگ است
هست در گرگیش و آهو بی‌شکی
ور گیا خواهد یقین آهو رگ است
زاد از این هردو، جهانی خیر و شر
قهر و لطفی جفت شد با همدگر
(همان: ۳۹۵/۱)

لزوم مبارزه با نفس: مولوی تضاد و تقابل نفس حیوانی با عشق الهی را در حکایت «تنازع مجنون با ناقه» (۳۶۸/۲)، با استادی تمام بیان کرده است. در این حکایت مجنون نماد عقل کل و عشق است و ناقه نماد نفس حیوانی است، که دائم در جدال و کشمکش هستند و اگر لحظه‌ای این نفس سرکش را به حال خویش واگذارد از غفلت او استفاده کرده، مسیر خویش می‌پیماید؛ زیرا هر یک مسیر و هدف متفاوتی دارند و وجه مشترکی آن‌ها را به هم نمی‌پیوندند:

هم چو مجنون‌اند و چون ناقه‌اش یقین
میل مجنون پیش آن لیلی روان
می‌کشد آن پیش و این واپس به کین
میل ناقه پس پی کُره دوان
گفت ای ناقه و هر دو عاشقیم
ما دو ضد، بس هم‌ره نالا یقیم
(همان: ۳۶۸/۲)

مهم‌ترین ممثل نفس اماره در مثنوی «اژدها» است که با گرمای جاه و قدرت نیرو می‌گیرد و با شعله‌های حرص و شهوت انسان را به کام نیستی در می‌کشد و هر کس در برابر او قرار گیرد، می‌بلعد، تنها دم آتشین و نابود کننده این اژدها توسط دم

مسیحایی اولیای خدا خاموش و سرد می‌گردد. مولانا معتقد است که اژدهای نفس در ابتدا، مثل کرمی کوچک و حقیر است که غذای شهوت آن را رشد می‌دهد و به اژدهای مهلک تبدیل می‌کند؛ حال این اژدها به دست انسان کامل چون عصا رام و مطیع می‌شود (شعبانی، ۱۳۸۶: ۸۹):

اژدها گشته است آن مار سیاه	آنکه کرمی بود افتاده به راه
اژدها و مار اندر دست تو	شد عصای جان موسی مست تو
حکم «خُدها لا تخف» دادت خدا	تا به دستت اژدها گردد عصا

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۷۳/۱)

«قصه مارگیر و اژدها»، حکایت دیگری است که در آن اژدها به صراحت، مظهر نفس اماره‌ای است که اگر گرما و هرم شهوت و خواهش‌های حیوانی بر پیکره‌اش برخورد، اول قربانیش صاحب خویش خواهد بود: «مارگیری اژدهای فسرده‌ای را مرده پنداشت و در ریسمان‌هاش پیچید و برای نمایش آن را با خود به بغداد آورد. در شهر مار افسرده از گرمای عراق گرم شده، خلق بسیاری را می‌کشد. از آتش حلقوم خویش به شهر آتش در می‌افکند. و در نهایت مرد مارگیر را نیز یک لقمه می‌کند و به قائله خاتمه می‌دهد.» (۵۶/۲) و شاعر چه نیکو از این حکایت نتیجه اخلاقی مورد علاقه خود را می‌گیرد:

نقست اژدهاست او کی مرده است؟ از غم بی‌آلتی افسرده است
(همان: ۶۰/۲)

پرهیز از حرص و طمع: این دو خصوصیت، از صفات رذیله‌ای هستند که به اعتقاد مولانا در نهاد همه انسان‌ها به ودیعه نهاده شده‌اند و از قوی‌ترین شاخه‌های حب دنیوی محسوب می‌گردند و صفاتی هستند که آدمی را به عیب‌جویی از دیگران و می‌دارند؛ در حالی که معایب شخص حریص را نهان می‌کند. از همه مهم‌تر این که حرص و طمع اضطراب‌آور و آسایش زداست. مولانا در حکایتی تمثیلی و کوتاه که از بیت

(۲۸۵۵) دفتر پنجم آغاز می‌شود، بیان می‌دارد که حرص، روح آدمی را به تب و تاب و پریشانی می‌کشد و آن را می‌پژمراند. چنان که آن گاو با آن که سال‌ها در مرغزاری می‌چرید و فربه می‌شد و هر روز می‌دید که از سرسبزی دشت کاسته نشده، با این حال هر شب با حالتی نژند، نگران فردا می‌شد و این پریشانی او را هر روز نحیف‌تر و لاغرتر می‌کرد:

... باز چون شب می‌شود آن گاو زفت می‌شود لاغر که آوه رزق رفت

... نفس آن گاو است و آن دشت این جهان کو همی لاغر شود از خوف نان

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۳/۳)

در تمثیلی دیگر، مولانا به چهار پرنده معروف (بط، طاووس، خروس و زاغ) که به امر خدا و به دست حضرت ابراهیم ذبح می‌شوند تا خداوند آن‌ها را دوباره زنده کند، اشاره می‌کند و هر یک از این پرندگان را نماینده یک صفت رذیله انسانی می‌داند که باید ابراهیم گونه آن‌ها را قربانی کرد (شیمل، ۱۳۸۶: ۱۶۴). یکی از اصلی‌ترین این صفات حرص است که بط مُثَلُّ آن است:

تو خلیل وقتی ای خورشیدش این چهار طیاره رهزن را بکش

... چهار وصف تن چو مرغان خلیل بسمل ایشان دهد جان را سیل

خلق را گر زندگی خواهی ابد سر بیر این چار مرغ شوم بد

بازشان زنده کن از نوعی دگر که نباشد بعد از آن زیشان ضرر

(مولوی، ۱۳۶۳: ۴/۳)

بط و طاووس است زاغ است و خروس این مثال چار خلق اندر نفوس

بط حرص است و خروس آن شهوت است جاه چون طاووس و زاغ امنیت است

(همان: ۵/۳)

حرص، چشم حقیقت بین را از آدمی می‌گیرد. روح را می‌پژمراند و زشتی‌ها را

می‌آراید و حقیقت را می‌پوشاند:

حرص، کارت را بیراییده بود
غول‌های را که بر آرایید غول
حرص رفت و ماند کار تو کبود
پخته پندارد کسی که هست گول
(همان: ۲/۳۴۴)

مولانا، شکمبارگی و شهوترانی و مهم‌تر از این دو جاه طلبی را از عوامل اصلی حرص و رزیدن برمی‌شمارد:

حرص بط از شهوت حلق است و فرج
در ریاست بیست چندان درج
(همان: ۳/۳۵)

و نهایتاً کار انسان دنیاپرست و حریص را به رقص خرس تشبیه می‌کند که بی‌هدف و نتیجه، زحمت و مشقت زیاد می‌کشد و از آن بهره و نصیبی نمی‌برد و سرانجام اندوخته‌های خود را برای دیگران می‌گذارد و می‌رود (شعبانی، ۱۳۸۶: ۳۷):

مو به مو بیند ز صرفه حرص انس
رقص آن جا کن که خود را بشکنی
رقص بی مقصود دارد هم چو خرس
پنجه را از ریش شهوت بر کنی
(مولوی، ۱۳۶۳: ۷/۲)

در مذمت عادت به زشتی‌ها: مولانا در نکوهش این صفت با آوردن داستان «مرد دباغ» (۲۹۳/۲)، ما را از توضیح و تفسیر بیشتر در توصیف این خصوصیت اخلاقی بی‌نیاز می‌کند لیکن در داستان‌های جانور محور نیز این صفت را با تمثیلات و آوردن حکایت‌های متعدد به شدت نکوهیده است. مثلاً در توصیف «جعل» که در نجاست و پلیدی دنیا خوش می‌زید و مشام جانش تحمل بوی خوش عطر و گلاب را ندارد و مُمَثِّل منکران حضرت حق می‌شود که بر انوار الهی دیده می‌بندد و تاب درخشش خورشید عالم تاب را ندارند، این‌گونه می‌گوید:

منکران همچو جعل زان بوی گل
یا چو نازک مغز در بانگ دهل

خویشتن مشغول می سازند و غرق چشم می دزدند ازین لمعان و برق

(همان: ۱۲۳/۱)

در حکایت «پرواز نمرود با کرکسان به سوی آسمان» (۵۱۰/۳)، نمرود به سبب سرشت ناپاکش با کرکسان همراه می شود تا آسمانها را تسخیر کند و به رغم راهنمایی های خیرخواهانه ابراهیم (ع)، به او پشت می کند و همین حکایت دستمایه آموزه های اخلاقی مولانا می شود که انسانها را آگاهی دهد که لاشخورها، آدمی را به سوی مردار متعفن دنیا سوق می دهند و از سلطان حقیقت دور می کنند؛ چه آنها به پلیدی ها خو گرفته اند و انوار و الوان زیبای حق را نمی بینند:

دید خود مگذار از دید خسان که به مردارت کشند این کرکسان

(همان: ۴۷۱/۳)

ترک کرکس کن که من باشم کست یک پر من بهتر از صد کرکست

(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۱۱/۳)

در فرهنگ اسلامی خوک نماد نجاست و پلیدی است. مولانا با استفاده از این بن مایه ها، انسان های ناپاک و پلشت را که زشتی ها و جیفه دنیا برایشان عادت و ارزش شده است، در چهره خوک نمودار می کند. وی همچنین نفس سرکش را که جز گمراهی و پلیدی بذر دیگری در دنیا نپاشیده، در قیامت در نهایت زشتی و به شکل خوک به تصویر می کشد زیرا به باور مولانا در این روز هر انسانی بر صفت غالب خود محشور می شود:

حشر پر حرص خس مردارخوار صورت خوکی بود روز شمار

... سیرتی کان در وجودت غالب است هم برآن تصویر حشرت واجب است

(همان: ۳۲۳/۱)

و نهایتاً در حکایت «بط بچگان که مرغ خانگی پروردشان» (۴۵۹-۱)، مولانا ضمن

بیان نکات و آموزه‌های عرفانی، به عادات ناشایست نوع بشر برخلاف فطرت اصیلش اشاره می‌کند. گرایش معنوی انسان نشانگر این است که آدمی منشأ آن جهانی دارد ولی از وقتی به دنیای مادی قدم نهاده، اصل خویش را فراموش کرده، در غرایز انسانی محصور شده است: «ای مرغابی! مادر تو دریاست؛ ولی دایه تو مرغ خانگی و شیفته خشکی. طبع و میلی که در تو به دریا وجود دارد، ناشی از خوی و سرشت طبیعی مادر توست اما میلی که تو اینک نسبت به خشکی داری، ناشی از پرورنده و دایه توست. دایهات را در خشکی بگذار و گام سوی دریا که جایگاه اصلی توست بردار.»:

تخم بطنی گرچه مرغ خانگی زیر پرّ خویش کردت دایگی
مادر تو بطن آن دریا بَدست دایهات خاکی بُدو خشکی پرست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۴۵۹)

مکر و حيله: در مثنوی مکر و نیرنگ از جمله مضمون‌های دوگانه‌ای است که از نظرگاهی زشت و ناپسند و در مواردی، مطابق منطق قرآن و باور داشت‌های مذهبی در برابر ماکرین رنگ و بویی پسندیده به خود گرفته است. به باور مولانا این دو رذیله اخلاقی بسته به این که از کدام آبشخور مایه گرفته باشد، ظهوری متلون و گونه‌گون دارد (غلامحسین زاده، ۱۳۸۹: ۱۶۰).

مکرها در کسب دنیا بارد است مکرها در ترک دنیا وارد است
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۶۱)

خطرناک‌ترین منشأ بروز و ظهور مکر در مثنوی نفس اماره و لجاجت است که در حکایت زیبای «استدعای آن مرد از موسی فهمیدن زبان بهایم یا طیور را ...» (۱۸۶/۲) به تفصیل بیان شده است. شخصیت اصلی این حکایت که با لجاجت و اصرار جاهلانه به فهم زبان حیوانات از آینده باخبر می‌شود، با مکر منبعث از نفس اماره، قبل از وقوع حادثه، به زعم خام خود مانع زیان‌های مالی خویش می‌شود غافل از این که در خون

خویش سعی می‌کند:

شکرها می‌کرد و شادی‌ها که من
تا زبان مرغ و سگ آموختم
او گریزانید مالش را ولیک
رستم از صد واقعه اندر ز من
دیده سوء القضا را دوختم
خون خود را ریخت اندر یاب نیک
(همان: ۱۹۰/۲)

مولانا در این حکایت مضاف بر مذمت مکر و حيله، خواننده را متوجه این موضوع نیز می‌سازد که دل سپاری به روشنگری‌های پیر روشن ضمیر که بر مکر مثبت و منفی وقوف کامل دارد (هم چون موسی که او را از مه‌ایب و خطرات این درخواست آگاه کرده بود) بسیار مهم است و انسان را از شر مکر و زیاده‌خواهی نفس اماره مصون می‌دارد:

... گفت موسی رو گذر کن زین هوس
کین خطر دارد بسی در پیش و پس
عبرت و بیداری از یزدان طلب
نز کتاب و از مقال و حرف و لب
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۸۶/۲)

اما آن گاه که مکر به عنوان یکی از چاره‌جویی‌های انسان، از پشتوانه الهی یا اخلاقی و به مصداق آیات قرآن: «وَمَكْرُؤًا مَّكْرًا وَمَكْرًا مَّكْرَانًا وَمَكْرًا لَّيْسُغْرُونَ» (قرآن، ۵۰/۲۷) و «وَقَدْ مَكْرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ» (همان، ۴۶/۱۴) برخوردار باشد، نه تنها مطرود نیست که بسیار پسندیده و محمود نیز است. نمونه این نوع مکر (چاره‌جویی) پسندیده را در حکایت تمثیلی «شیر و نخجیران» (۵۶/۱) مثنوی می‌بینیم. در این حکایت به زعم مولانا، برای رهایی از بند استبداد شیر، خدعه‌های خرگوش رنگ تدبیر می‌گیرند. بنابراین در چنین شرایطی است که ساکنان جامعه استبداد زده (نخجیران)، به دلیل جو اختناق و وحشت، گریزی جز انفعال و سکون ندارند، و تنها راه برون رفت از این فضا را، تدبیر عاقلانه نخجیران جامعه خرگوش) می‌داند:

گفت ای یاران مرا مهلت دهید تا به مکرم از بلا بیرون جهید

(مولوی، ۱۳۶۳: ۶۲/۱)

سرانجام خرگوش به عنوان یک روشنفکر نخبه، شیر مستبد را در چاهی که خود با استبداد برای خویش کنده بود می‌افکند و استبدادزدگان را رهایی می‌بخشد و الگو و سرمشقی برای آیندگان می‌شود:

جمع گشتند آن زمان جمله وحوش شاد و خندان از طرب در ذوق و جوش
... بازگو تا چون سگالیدی به مکر آن عوان را چون بمالیدی به مکر
گفت تأیید خدا بود ای مهان ورنه خرگوشی که باشد در جهان

(مولوی، ۱۳۶۳: ۸۴/۱)

دعا و تضرع: خدا و انسان در آموزه‌های عرفانی رابطه‌ای دو جانبه دارند. خداوند از طریق وحی، الهام، اشراق و افاضات دیگر با انسان مرتبط می‌شوند و انسان نیز با عروه‌الوثقای دعا و نیایش به خدا تقرب می‌جوید (زمانی، ۱۳۸۶: ۶۹۱). مولانا در این باب تعابیر و حکایاتی لطیف و دلنشین ساخته و پرداخته است. در حکایت «اعتماد کردن بر تملق و وفای خرس» (۳۵۲/۱)، خرسی اسیر ازدهایی می‌شود که با لابه و زاری، حس ترحم مرد دلاوری را که از آن‌جا عبور می‌کند، بر می‌انگیزاند و به همین واسطه خود را نجات می‌دهد. شاعر با بیان این واقعه به مخاطب می‌آموزد که تضرع یک خرس نتیجه می‌دهد، حال تو ای انسان چگونه با این همه مصایب و ناملایمات زندگی از فضیلت دعا که خدا استجاب آن را تضمین نموده است، بهره‌ای نمی‌بری؟:

زاری ای می کن چو زورت نیست هین چون که کوری سر مکش از راه بین
تو کم از خرسی نمی‌نالی ز درد خرس رست از درد چون فریاد کرد
ای خدا! سنگین دل ما موم کن ناله ما را خوش و مرحوم کن

(مولوی، ۱۳۶۳: ۳۵۵/۱)

نکته قابل تأمل در باور مولانا این است که بر زبان آوردن ذکر دعا ضروری است. نباید تصور این که خدا علام الغیوب است ما را از ذکر و تضرع خالصانه مستغنی کند چراکه اجابت دعا به بیان خواسته و دل شکسته است:

لیک گفتی: گرچه می دانم سیرت زود هم پیدا گُشش بر طاهرت

(همان: ۶/۱)

دست اشکسته برآورد در دعا سوی اشکسته، پرکد فضل خدا

(همان ۳۳/۳)

این نکته که اجابت و تأثیر ذکر و دعا به شخص ذاکر بستگی تام دارد. اشاره ای است حکیمانه که مولانا در دفتر دوم مثنوی در حکایت «التماس کردن همراه عیسی زنده کردن استخوان های پوسیده یک شیر» (۱-۲۵۴)، به آن پرداخته است ضمن این که شاعر از این نکته مهم هم غافل نبوده که استجاب هر دعایی به نفع دعا کننده نیست: «... فردی نادان به اصرار و الحاح، از حضرت عیسی اسم اعظم خداوند را برای زنده کردن مردگان طلب می کند. عیسی (ع) به اذن باری تعالی این قدرت را به او می دهد. شیری سیاه و خشمگین زنده می شود و آن فرد درخواست کننده را از هم می درد.» مولانا در یک نتیجه گیری عارفانه و اخلاقی چنین آورده است:

نوحه گر گوید حدیث سوزناک لیک کو سوز دل و دامان چاک

کافر و مؤمن خدا گویند لیک در میان هر دو فرقی هست نیک

آن گدا گوید خدا از بهر نان متقی گوید خدا از عین جان

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۲۷۴)

حکمت و مصلحتی که شاعر در حکایت «دزدیدن مارگیر، ماری را از مارگیر دیگر» نیز به آن پرداخته است:

دزدکی از مارگیری مار برد ز ابلهی آن را غنیمت می شمرد

وارهید آن مارگیر از زخم مار مار کشت آن دزد او را زار زار

شکر حق را کان دعا مردود شد من زیان پنداشتم و آن سود شد
بس دعاها کان زیان است و هلاک وز کرم می‌نشنود یزدان پاک
(همان: ۲۵۴/۱)

تواضع و اجتناب از تکبر: تواضع از جمله مکارم اخلاقی تأثیرگذاری است که شخص خود را در صفات کمال از دیگران برتر نمی‌شمرد و قلباً و قلباً بر امر خدا گردن می‌نهد و کسی را به دیده حقارت نمی‌نگرد (زمانی، ۱۳۸۶: ۷۱۶). و تکبر از آفات سهمگین اخلاقی است که برعکس تواضع که رفعت شخصیت می‌آورد، صاحبش را بر خاک مذلت می‌نشانند. البته مولانا تواضعی را سفارش می‌کند که مترتب بر اثر تربیتی و اخلاقی باشد و آلا در مواقعی که موجب سوء تفاهم و برداشت نا به جا شود، تکبر را ترجیح می‌نهد:

ای تواضع برده پیش ابلهان وای تکبر برده تو پیش شهان
آن تکبر بر خسان خوب است و چُست هین مرو معکوس، عکسش بند توست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۰۹/۲)

مولانا این ویژگی را علاوه بر صبوری و بردباری، برای شتر، در همان حکایت «کشیدن موش مهار شتر را و مُعجب شدن موش در خود» (۴۴۰/۱) آورده است. در واقع شتر با تواضع به موقع و هوشمندانه، موش مغرور را به خود می‌آورد و این همان چیزی است که اولیا و انبیا پیشه و مشی خود می‌کردند که انسان‌های کامل با رفتارشان ارشاد می‌کنند نه با زبان‌شان:

... گفت توبه کردم از بهر خدا بگذران زین آب مهلک مرمرا
رحم آمد مر شتر را گفت هین برجه و بر گُودبان من نشین
ابتدای کبر و کین از شهوتست راسخی شهوت از عادتست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۴۴۱/۱)

یا در حکایت «رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار» (۱۸۵/۱)، گرگ مظهر

انسان متکبر و روباه نماد انسان متواضع و تسلیم در مقابل حق معرفی شده‌اند. پذیرش روباه در درگاه شیر و بخشیدن همه شکارها به او نتیجه متصف بودن او به خلق نیکوی تواضع و تسلیم پذیری در مقابل حق است:

هر که اندر وجه ما باشد فنا کل شیء هالک نبود جزا
(همان: ۱۸۸/۱)

... گفت چون در عشق ما گشتی گرو هر سه را بر گیر و بستان و برو
(همان: ۱۹۱)

جدول ۱: حیوانات و نقش آفرینی آن‌ها در حکایات جانور محور مثنوی بر پایه تعالیم عرفانی و اخلاقی

ردیف	حیوان	نمادها و برداشت‌های عرفانی و اخلاقی از جانوران با ذکر دفتر و شماره بیت
۱	آهو	اهل الله (۳-۵۸)، اولیا و انبیا (۳-۵۴)، صوفیان صافی (۱-۹۰)، اهل معرفت (۲-۲۰۹)، حیوان معمولی (۲-۸۳).
۲	اژدها	نفس اماره (۲-۶۰)، انسان‌های خطرناک (۱-۲۳۳)، تناوری و قدرت (۱-۳۴۸)، غرور و تفرعن (۲-۴۱۷).
۳	اسب	انسان صالح (۱-۳۰۷)، صبر (۳-۵۰۱)، وسیله عروج (۳-۲۶۳)، جزا (۳-۴۲۰)، انسان مستعد و قابل تعلیم (۴/۲۰۵)، انسان متکی به خود (۳-۲۸۹).
۴	استر	هوای نفس (۲-۴۷۹)، شهوت (۲-۴۸۰)، حواس ظاهری (۲-۲۲۶).
۵	باز	عارف بالله (۳-۴۳۳)، جان (۱-۱۲۶)، علی (ع) (۱-۲۳۳)، یوسف (ع) (۳-۳۲۸)، حسام‌الذین (۱-۲۴۷)، بلال (۳-۳۲۸)، مطیع حضرت حق (۱-۴۵۸).
۶	بز	اولیاء الله (۲-۶۴)، زیبایی (۶/۳۶۹۲-۳۶۹۳)، ترس (۲-۱۵۱)، کامروایی (۳-۸۸)، مدعیان دروغین، پیشوایان بد (۳-۲۱۲).
۷	بط	انسان وارسته (۲-۲۶)، عارف بالله (۳-۲۰۶)، روح انسانی (۱-۴۶۰)، سالک عاشق (۱-۳۲۱)، حرص (۳-۳۵).

۸	پشه	سالک فانی (۲-۲۶۷)، انسان غافل و سخی نگر (۲/۲۳۲۱)، بت (۲-۱۵۶).
۹	چغز	دوست واقعی (۳-۴۴۱)، انسان صالح (۳-۴۲۸)، روح (۳-۴۲۹).
۱۰	خر	افراد نادان و احمق (۳-۱۵۶)، اهل تقلید (۳-۱۶۰)، اهل دنیا (۳-۱۵۸)، نفس (۱-۲۸۷)، انسان اسیر شهوت (۲-۴۵۹)، مظهر بی ادبی و زشتی (۳-۸۸).
۱۱	خرس	دوست احمق (۱-۳۶۴)، پیمان شکن (۱-۳۶۴)، اسیران نفس (۱-۳۵۵)، عشق پذیر (۳-۱۲۷).
۱۲	خرگوش	روشنفکر (۲-۲۶۸)، رسول خردمند و هوشمند (۲-۲۶۸)، آدم گستاخی که در برابر قضای الهی می ایستد (۲-۲۲۱)، نفس (۱-۸۳)، غفلت (۲-۴۱۰)، شیطان (۲-۱۵۹).
۱۳	روپاه	اهل سعی و تلاش (۳-۱۵۲)، مرید حقیقت طلب (۳-۱۵۰)، عقل معاش اندیش (۳-۱۹۴)، حيله گری و مکر (۳-۵۰۸)، گناه کاران و عاصیان (۳-۲۶۱).
۱۴	زاغ	نفس پلید (۳-۵)، دنیاپرستان فرمایه (۲-۳۷۸)، عمر طولانی (۳-۵۰)، بد شگون (۲-۱۵۸)، عامل جدایی عشاق (۳-۴۴۰)، منکران کشف و شهود (۱-۷۵)، زشتی (۱-۱۴۴).
۱۵	سگ	وفاداری (۲-۲۰)، امیال نفسانی (۳-۴۱)، شیطان (۳-۱۸۸)، عارف بالله (۳-۴۳۸)، انسان حریص و پیر (۳-۳۴۴)، بی حیایی و بی شرمی (۲-۱۳۸)، طاعن مثنوی (۲-۳۴۵)، صوفی (۱-۳۶۷)، فرعون (۲-۴۵)، تندخویی و درنده خویی (۱-۱۷۷)، منکران و حق ستیزان (۲-۵۰۳).
۱۶	شتر	تجلی حق (۲-۲۶۷)، عاشق فانی (۳-۳۹۴)، عارف عاشق (۲-۱۳۴)، مدعیان دروغین (۲-۷)، آخرت (۲-۴۶۴)، مؤمنان صبور (۲-۲۵۸)، بلا دیدگان (۲-۱۹)، انبیا و اولیا (۱-۴۴۱).
۱۷	شغال	ظاهر ساز و خودبین (۲-۴۴)، مدعی (۲-۴۴)، احمق و نادان (۲-۴۴).
۱۸	شیر	حضرت حق (۳-۳۸۰)، مردان حق (۳-۴۳۲)، شجاع (۲-۲۵۶)، عقل کل (۳-۴۵۳)، یوسف (ع) (۱-۱۹۵)، علی (ع) (۲-۱۱۱)، محمد (ص) (۳-۵۹)، بایزید (۳-۲۱۵)، زورمندی و زفتی (۳-۱۸۱).
۱۹	طاووس	شکوه و فضل (۱-۱۵)، احوال حسنه و قوای روحانی (۳-۳۷)، شهوت (۳-۳۸)، فخر و غرور (۳-۴۳)، تجلی حضرت حق (۲-۴۴)، تکبر و خودبینی (۳-۳۵)، مکت و مال دنیا (۱-۴۵۹).
۲۰	طوطی	ولی حق (۳-۳۴۶)، سالک مستعد و روشن بین (۳-۲۷۹)، حسام الدین (۲-۱۲۱)، طالبان حقیقت (۳-۱۶۲)، ظاهرینان دنیاپرست (۳-۴۶)، اهل تقلید (۳-۱۶۲)، مرید خام (۳-۹۲).
۲۱	عقاب	افراد با شکوه و نجیب (۲-۲۴۸)، مأمور الهی برای کیفر (۲-۱۸۵)، تیز پرواز (۲-۳۲۹).

۲۲	فیل	حضرت حق (۲۰۸-۲)، انبیا و اولیا (۲-۱۱)، حقیقت مطلق (۲-۸)، عارف بالله (۲-۴۵۹)، نفس (۲-۱۵۹)، بزرگی جثّه (۲-۴۵)، اهل ظاهر (۱-۶۳).
۲۳	کرکس	دنیاپرستان (۳-۵۱۱)، عقل جزئی (۳-۵۱۱)، افراد فرومایه (۳-۴۷۱)، قدرت (۳-۲۱)، پرندگان دور پرواز (۳-۳۴).
۲۴	گاو	عارفان و اولیا (۳-۶۰)، اسرار باطنی و تیات قلبی (۳-۳۷۹)، توانگران و امیران (۱-۳۶۱)، مردمان دنیاپرست (۲-۱۴۳)، نفس (۳-۳۷۵)، ابلهی (۳-۵۹).
۲۵	گرگ	رنج و ناکامی (۱-۵)، زشتی و نفرت (۱-۲۳۱)، انسان غافل (۱-۱۴۳)، انسان بد نهاد (۳-۳۷۹)، دشمن (۲-۳۹۴)، ابلیمان آدم رو (۳-۹۱)، قضا و قدر (۲-۲۳).
۲۶	گوسفند	حواس پنج گانه (۱-۴۲۹)، انسان صالح (۳-۳۵۴)، موجود ضعیف (۱-۴۵۶)، عشق (۲-۱۱۱)، جان (۲-۲۲۸)، نفس اماره (۳-۵۴۳)، انسان با بصیرت (۳-۳۵۴)، روح افراد خوش اخلاق (۳-۱۴۶).
۲۷	مار	مال دنیا (۲-۴۴)، نفس اماره (۱-۳۸۶)، تباهی و رنج (۱-۲۵۵)، ابلیس (۱-۲۶۱)، پاسبان (۱-۲۹۳)، خوی بد (۱-۲۸۰)، مرشدان ریاکار (۲-۲۰۵)، انسان اهل دوزخ (۱-۲۱۶)، مردم آزار (۲-۷۹).
۲۸	ماهی	انبیا و اولیا (۱-۲۹۸)، شمس (۱-۲۹۰)، نوح (۲-۷۶)، حضرت آدم (۱-۳۹۷)، مریم (۳-۳۷۶۷)، تشنه حقیقت (۳-۴۸۰)، درویشان فاقد معنا (۱-۱۷۰).
۲۹	مورچه	حریص (۳-۳۱۹)، جان حقیقت بین (۳-۴۴۱)، صاحب عقول جزئیّه (۱-۲۵۷)، مظهر ناتوانی (۱-۳۷۵).
۳۰	موش	عالمان علوم تقلیدی (۱-۴۳۱)، انسان‌های ترسو (۳-۴۴۶)، نفس اماره (۱-۲۴)، ظاهرینان و ظلمت پرستان (۳-۴)، خردی و ناتوانی (۱-۷۷)، آدمیان عاری از معنا (۳-۴۲۸).
۳۱	نهنگ	نماد بزرگی و قدرت (۳-۴۴۵)، غم و اندوه (۲-۳۴۳)، عاشق بلاکش (۱-۹۷).
۳۲	هدهد	انسان‌های زیرک (۱-۷۶)، کوچکی و حقارت (۱-۳۳۴)، عارف راهدان (۱-۴۵۸)، پیر (۲-۳۷۸).

یک سوم فضای مثنوی را به داستان‌ها و حکایت‌های تمثیلی اختصاص داده است. در این میان، سهم شخصیت‌های حیوانی بسیار چشم‌گیر می‌نماید: یعنی از مجموع ۲۷۳ داستان موجود در مثنوی، بیش از ۵۳ داستان با بهره‌گیری از حیوانات، شکل گرفته است؛ که تقریباً ۳۲ نوع حیوان در آن‌ها، نقش‌آفرینی داستانی دارند. از این تعداد، ۶ شخصیت، کاملاً مثبت؛ ۱۱ شخصیت کاملاً منفی؛ و ۱۵ شخصیت، گاه مثبت و گاهی منفی (دوگانه) هستند. باز، شیر، خر، گاو و سگ با نقش‌آفرینی‌های متعدد و متنوع خود، بیشترین بسامد را دارند. بنابراین، سهم هر یک از طبقات مختلف این شخصیت‌ها، بدین ترتیب معین گردیده است: حیوانات وحشی و صحرایی ۳۹/۵ درصد، پرندگان ۳۱/۵ درصد، حیوانات اهلی و خانگی ۱۶ درصد، حیوانات دریایی ۸ درصد، حشرات ۵ درصد (نبی‌لو، ۱۳۸۶: ۲۴۲).

مولانا در ورای داستان‌های جانورمحور به دنبال کسب اهدافی والاتر است؛ و آن ساختن و اصلاح دنیا و آخرت انسان‌هاست. لذا با نقش‌دهی به حیوانات با خصوصیات مثبت یا منفی که معمولاً هریک از آنها، مظهر گروه و سمبل تیپ‌های اجتماعی خاصی هستند، به روش تعلیم غیرمستقیم، خواننده را از طریق هم‌ذات‌پنداری و همسان‌سازی، به تکمیل و اصلاح شخصیت و می‌دارد. اصولاً هدف گویندگان آثار عرفانی، تعلیم اخلاق و تربیت انسانی است و تمثیل، حکایت و داستان، ابزار بیان این نوع معانی محسوب می‌شده، به نفس داستان‌پردازی و اصول و عناصر داستانی آن توجه چندانی نمی‌کردند. هرچند مولانا به صورت استثنایی برخلاف اسلاف و اخلاف خود تا حدودی نظام داستان‌پردازی مورد نظر منتقدین امروزی را نیز تأمین نموده است، اما با اندکی تسامح می‌توان گفت، بیشتر حکایت‌های جانور محور مثنوی خارج از پوسته ظاهری به نوعی به اخلاق و مسائل تربیتی مربوط می‌شود. البته باید متذکر شد که اخلاق مورد نظر مولوی اندکی با اخلاق متعارفی که ما از آن اطلاع داریم، تفاوت دارد و علی‌رغم پایبندی اصولی او به شریعت و دین احمدی تا حدود زیادی تحت تأثیر

اندیشه‌های صوفیانه است، به هنگام بحث در مثنوی به گونه‌ای ظریف و زیرکانه، رنگ و بوی صوفیانه به خود می‌گیرند و گاه این تصور را در خواننده به وجود می‌آورد که مولانا به یک اخلاق‌شناسی تطبیقی دست زده است و سعی کرده که همه آداب شریعت را به نحوی با رسوم طریقت نزدیک و حتی منطبق کند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- افلاکی، شمس‌الدین. (۱۳۶۲). مناقب العارفین، به کوشش حسین یازیجی، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- ۳- تولستوی، لئون. (۱۳۵۶). هنر چیست؟، ترجمه کاوه دهگان، تهران: امیرکبیر.
- ۴- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸). بحر در کوزه، تهران: انتشارات علمی.
- ۵- زمانی، کریم. (۱۳۸۶). میناگر عشق، تهران: نشر نی.
- ۶- شعبانی، معصومه. (۱۳۸۶). شاخهٔ مرجان، تهران: انتشارات ثالث.
- ۷- شیمل، آنه ماری. (۱۳۸۶). شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۸- عزب دفتری، بهروز. (۱۳۷۲). تحلیل فابل از دیدگاه ل، س و یگوتسکی، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، شماره‌های ۱۴۸ و ۱۴۹: ۱۰۲-۷۰.
- ۹- غلامحسین‌زاده، غلامحسین. (۱۳۸۹). رفتارشناسی مکر و نیرنگ در جامعهٔ استبدادی از نگاه مولانا، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات کرمان، شماره ۲۵: ۱۸۲-۱۵۷.
- ۱۰- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۴۸). فیه مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

- ۱۱- ----- (۱۳۸۷). کلیات شمس، تصحیح کاظم برگ نیسی،
دو جلد، تهران: فکر روز.
- ۱۲- ----- (۱۳۶۳). مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، به
کوشش پورجوادی، چهار جلد، تهران: امیرکبیر.
- ۱۳- نبی‌لو، علی رضا. (۱۳۸۶). «تأویلات مولوی از داستان‌های حیوانات»، فصل‌نامه
پژوهش‌های ادبی، شماره ۱۶: ۲۷۰-۲۳۹.

Archive of SID