

Rumi's principles of Religious Tolerance

Ghodratollah Taheri * 

Professor, Department of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Abstract

Religious tolerance is a significant issue among western thinkers, due to the widespread immigration and subsequently the subject of multicultural societies formation. They pay attention to the political, epistemological, moral and legal foundations of religious tolerance, especially the approval of equality of religions principle and the need to observe human ethics and protect the civil rights of all existing religions' followers. Raising this issue in the Middle-East -whose people are currently suffering from terrorism, violence and bloody wars under the pretext of religious differences- is more necessary than in any other part of the world. There are valuable experiences in Islamic mysticism for the realization of multicultural societies free from violence and a peaceful life for people with different beliefs together, which can be considered as an effective pattern. Among Muslim mystics, Rumi has exhibited the highest level of religious tolerance in both theoretical and practical terms. In this article, Rumi's tolerant thought and practice is studied with regard to their political, social, epistemological and moral principles. In order to reduce the scope of religious conflict and sectarian strife of his time such as the Crusades and the sectarian wars of the five Islamic religions that pervaded their world at the time, Rumi as a great thinker introduced the idea of tolerance, forbearance and patience. Also to achieve that political goal, he stressed epistemological principles, including the principle of equality of monotheistic religions, the right of all followers of different religions, and the need to observe the principle of human morality and in practice, he treated all followers of monotheistic religions with affection and tolerance. Among the four political, epistemological, moral and legal foundations in Rumi's works, despite the relatively comprehensive investigation we conducted, we did not find any evidence of his speech and behavior that is based on a legal principle.


Keywords: Mystical literature, religious tolerance, religious minorities, Rumi.

Corresponding Author: ghodrat66@yahoo.com

How to Cite: Taheri, G. (2022), Rumi's principles of Religious Tolerance, *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 11, No. 1, 257-286.



مبانی رواداری مذهبی مولانا با اقلیت‌های دینی

قدرت‌الله طاهری*  دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

چکیده

اصل رواداری مذهبی با پیروان ادیان مختلف، امروزه با توجه به مهاجرت‌های گسترده و شکل‌گیری جوامع چندفرهنگی، یکی از موضوعات مهم در میان اندیشمندان غربی است. آن‌ها به مبانی سیاسی، معرفتی، اخلاقی و حقوقی رواداری مذهبی؛ از جمله تأیید اصل «برابری ادیان» و لزوم رعایت اخلاق انسانی و حفظ و صیانت از حقوق مدنی پیروان همه ادیان موجود، توجه می‌کنند. طرح این موضوع برای مردم خاورمیانه که هم‌اکنون به بهانه اختلافات مذهبی دچار تروریسم، خشونت و جنگ‌های خونین شده‌اند، بیش از سایر مناطق جهان ضرورت دارد. برای تحقق جوامع چندفرهنگی عاری از خشونت و زندگی مسالمت‌آمیز مردمانی با عقاید و باورهای مختلف در کنار یکدیگر، تجربیات ارزنده‌ای که در عرفان اسلامی وجود دارد، می‌تواند به عنوان الگوی مناسب مدنظر قرار گیرد. از میان عارفان مسلمان، مولانا جلال‌الدین بلخی در مجموعه آثار خویش و در مقام نظر و عمل، عالی‌ترین اشکال رواداری مذهبی با پیروان مذاهب گوناگون را به نمایش گذاشته است. در این مقاله، به روش توصیفی-تحلیلی گفتار و رفتار رواداران مولوی را با توجه به مبانی سیاسی و اجتماعی، معرفت‌شناسی و اخلاقی بررسی کرده‌ایم. مولانا به عنوان اندیشمندی بزرگ برای کاستن از دامنه جنگ و جدال‌های مذهبی و فرقه‌ای زمانه خویش مانند جنگ‌های صلیبی و جنگ‌های فرقه‌ای مذاهب پنج‌گانه با یکدیگر که بخش عمده‌ای از جهان آن روزگار را فراگرفته بود، اندیشه رواداری، تساهل و تسامح را مطرح کرد. وی همچنین برای رسیدن به هدف سیاسی مذکور اصول معرفتی؛ از جمله اصل برابری ادیان توحیدی و محق بودن همه پیروان ادیان مختلف و ضرورت رعایت اصل اخلاق انسانی در برخورد با آن‌ها را مطرح و خود در مقام عمل، با همه پیروان ادیان توحیدی به رفق و مدارا رفتار نمود. از میان مبانی چهارگانه سیاسی، معرفتی، اخلاقی و حقوقی، در آثار مولانا با وجود استقصای نسبتاً بلیغی که انجام دادیم به شواهدی از گفتار و رفتار او که بر مبنای اصل حقوقی باشد، برخورد نکردیم.

کلیدواژه‌ها: ادبیات عرفانی، رواداری مذهبی، اقلیت‌های دینی، مولانا جلال‌الدین بلخی.

مقدمه

در طول چند دهه اخیر شاهد رشد و گسترش رادیکالیسم و اعمال خشونت‌های فزاینده‌ای در جهان به ویژه در خاورمیانه هستیم و بخشی از این خشونت‌ها ریشه‌های سیاسی دارد و گاه نتیجه مستقیم و غیرمستقیم دستکاری، نفوذ و تحریکات قدرت‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای است، اما در پوشش اختلافات دینی و فرقه‌ای ظاهر شده و طرف‌های درگیر در مناطقی مانند افغانستان، عراق، سوریه و پاکستان سهمگین‌ترین ناخویشنداری‌ها و خشونت‌ها را علیه یکدیگر بروز داده‌اند. ریشه‌یابی و تحلیل این رخدادهای دردآور و کاستن از دامنه آن‌ها، یکی از بایسته‌ترین اقدامات ممکن در منطقه است و با نیم‌نگاهی به گذشته‌های دور و نزدیک و استخراج و تبیین تجربیات نسل‌های گذشته که خود به همین سرزمین‌ها تعلق داشته‌اند، می‌تواند درس‌های فراوانی برای انسان امروزی خاورمیانه که به رنج و درد برادرکشی، عدم تحمل غیر و خشونت‌گرایی افراطی دچار آمده، داشته باشد. کسانی که با فرهنگ گذشته مسلمانان مخصوصاً سده‌هایی که به «عصر زرین تمدن اسلامی» مشهور است، آشنایی دارند، در این اصل نمی‌توانند تردید کنند که آنچه امروزه برای جوامع متمدن غربی بعد از سه قرن کشمکش، نسل‌کشی و جنگ فرقه‌ای یک آرزوست و تلاش می‌کنند جامعه‌ای مداراجو بسازند؛ به گونه‌ای که «پیروان ادیان مختلف نه تنها در جهان‌های گوناگون اجتماعی از هم جدا نشوند، بلکه به آسانی با هم درآمیزند و همه شهروندانی برابر در جهان اجتماعی واحدی باشند» (کیویت^۱، ۱۳۸۵). در دوران گذشته ایران و در عالم واقع -لااقل در بخش‌هایی از لایه‌های اجتماعی آن- تحقق یافته بود و در بسیاری از شهرها و روستاها پیروان ادیان مختلف در کنار هم می‌زیستند. بدیهی است اشکال و سطوح رواداری مذهبی که در بخش بزرگی از جهان امروز به چشم می‌خورد فربه‌تر، غنی‌تر و پربارتر از رواداری مذهبی عرفانی در دوره‌های گذشته است، اما جوامع شرقی در کنار استفاده از مبانی فلسفی رواداری و تجربیات جدید غربی وقتی می‌توانند در این زمینه توفیق یابند که از تجربیات و پشتوانه‌های سنتی خود استفاده کنند.

عارفان مسلمان ایرانی به عنوان نخبگان صاحب‌نفوذ در نزد خواص (حاکمان) و توده مردم، بخش‌هایی از جوامع گذشته ایران را به سمت و سوی مداراطلبی سوق داده بودند. در ایران نیز مانند همه جوامع بشری رسماً یک دین و باور مسلط بود و تکثرگرایی دینی امری

1. Cupitt, D.

خارج از نرم و عرف تلقی می‌شد (ر. ک: مک لنان^۱، ۱۳۸۵) این پدیده به اندازه‌ای جا افتاده بود که تعدادی از عارفان به عنوان افرادی ویژه و متمایز از گفتمان‌های دینی رسمی به تساهل و مدارا طلبی دینی به صورت عملی یا نظری شهره بودند. بنابراین، تکثرگرایی در نزد عارفان ما هم وجه‌ای دین‌شناسانه داشت و هم جامعه‌شناسانه؛ به عبارت دیگر، آنان همزمان تحقق پلورالیسم دینی و جامعه پلورالیستیک را دنبال می‌کردند (ر. ک: سروش، ۱۳۸۴). با وجود این به صراحت تأکید می‌کنیم آنچه در نزد عارفان مسلمان در امر رواداری دینی ساری و جاری بود در دیگر بخش‌های اجتماع مسلمانان اینگونه نبود و نمی‌توان آنچه را نزد این گروه بود به کل جوامع اسلامی تعمیم داد. در اینجا می‌توان پرسش بنیادینی طرح کرد، اینکه عارفان مسلمان به اصل رواداری به مثابه «استراتژی» برای مقابله با جنگ و جدال‌های مذهبی می‌نگریستند یا به مثابه امری «معرفت‌شناسیک»؟ و نیز این پرسش که این موضوع در نزد آنان به مثابه «اخلاق اجتماعی» بود یا از منظر «حقوقی» همزیستی با «دیگران» و پاسداشت حقوق طبیعی و مدنی آن‌ها را مدنظر داشتند.

در این مقاله، مبانی رواداری مذهبی مولانا با اقلیت‌های دینی به عنوان یکی از چهره‌های شاخص عرفان اسلامی؛ یعنی ضرورت اجتماعی و سیاسی، معرفت‌شناسی و اخلاقی رفتار و گفتار او را با نیم‌نگاهی به سرچشمه‌های فکری و سنت مدارا طلبانه عرفان اسلامی که وی به آن تعلق داشت، کاویده‌ایم. عارفان مسلمان، در رواداری‌های خود، مبنای حقوقی را که امروزه یکی از اساسی‌ترین مبانی است به دلیل فقدان مفهوم «جامعه مدنی» در روزگار گذشته مدنظر نداشته‌اند. بنابراین، در آثار مولانا یا منابع مربوط به زندگی‌نامه او رفتار و گفتاری که مبتنی بر مبنای حقوقی باشد، به رغم استقصای بلیغی که انجام گرفت، یافته نشد.

۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که در این زمینه نوشته شده‌اند عموماً با رویکردی کل‌گرایانه اصل «تسامح و تساهل» را در عرفان اسلامی یا نزد پاره‌ای از شاعران عارف مسلک، مورد توجه قرار داده‌اند و اصل تسامح و تساهل را هم به گونه‌ای بسیط گرفته‌اند که از اخلاق فردی تا اخلاق اجتماعی و مدارای دینی و فرقه‌ای را شامل می‌شود. به عنوان مثال، نیکوبخت (۱۳۸۳) در مقاله‌ای با عنوان «عرفان اسلامی، مکتب تساهل و تسامح» پس از طرح ریشه‌های اختلافات

1. McLennan, G .

فرقه‌ای در اسلام، اصول مکتب‌های عرفانی برای رفع خصومت‌ها را در ذیل عناوین جزئی یکی بودن مقصد، احترام به نوع انسان، رها شدن از تصرف «من»، تکیه بر عشق و حسن شهود، مدارا و گذشت، همزیستی مسالمت‌آمیز با اهل همه طریقت‌ها با استشهاد به امهات متون عرفانی تبیین کرده است. این مقاله حاوی اطلاعات مفیدی است، اما موضوع هم از نظر گستره مفهومی و هم جامعه آماری پژوهش بسیار وسیع گرفته شده است.

ضیایی (۱۳۹۳) در مقاله خود که تحت عنوان «تأثیرپذیری تصوف اسلامی از آیین بودا» پس از بیان تاریخچه ظهور آیین بودیسم در آسیای میانه و خراسان قدیم و نقشی که ایرانیان آسیای میانه و خراسانیان در توسعه آیین مذکور در شبه قاره هند، چین و شرق دور داشته‌اند بر این نکته تأکید کرده است که مداراطلبی و شفقت بر خلق که یکی از عناصر اصلی عرفان مکتب خراسان است از آیین بودیسم گرفته شده است. صرف نظر از صحت و سقم اصل این ادعا، چراکه در متن آموزه‌های اسلامی که پایه و اساس تصوف ایرانی است، همین باورها وجود دارد، ایشان بر رواداری و پذیرش ادیان دیگر در عرفان اسلامی نپرداخته‌اند. هرچند در تطبیق و مقایسه باورهای آیین بودیسم با اعتقادات اهل تصوف در زمینه مداراطلبی و شفقت بر خلق و نشان دادن دقیق اصل تأثیرپذیری توفیقی به دست نیاورده است. بنابراین، با توجه به فقدان تحقیقات مستقل در حوزه باورها و سلوک عملی مولانا در امر مداراطلبی با پیروان سایر ادیان (اقلیت‌های دینی) پرداختن به این امر، ضرورت پیدا می‌کند.

۲. معنای لغوی و مفهوم اصطلاحی رواداری

پیش از ورود به بحث اصلی، لازم است برای تنقیح مناط و ایضاح مفهومی کمی بر واژه رواداری مذهبی تمرکز داشته باشیم. ما این واژه را برابر نهادی برای Tolerance انگلیسی وضع کرده‌ایم. سه کلمه عربی «مدارا، تساهل و تسامح» نیز هم‌معنایی شایع برای واژه انگلیسی است که به زبان اندیشمندان ایرانی به صورت پراکنده راه یافته و به تنهایی یا دوبه‌دو در کنار هم به کار می‌روند. رواداری در معنای عام خود، بر قدرت سازگاری با غیر، تحمل دیگری و پذیرش و کنار آمدن با تفاوت‌ها از جمله باورهایی که مقبول ما نیستند، دلالت دارد (ر. ک: لاک، ۱، ۱۳۷۷). بدیهی است نه افراد انسانی - حتی همزادان همسان - و نه اقوام و نژادها و

نه فرهنگ‌ها و ادیان «یکسان» نیستند و همواره طیفی از شباهت‌ها و تفاوت‌ها بین آن‌ها وجود دارد.

ایدهٔ رواداری بر این «تفاوت»ها صحه می‌گذارد و اصل وجودی آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد. بنابراین، هر انسانی در هر موقعیتی که قرار می‌گیرد، همواره در بطن و متن رابطهٔ «من - دیگری» است و از این رابطه گزیر و گریزی ندارد. اگر فرد به استلزامات رابطهٔ من - دیگری تن ندهد و ستیز با دیگری را برگزیند، می‌گوییم او شخصیتی «ناروادار» است و برعکس، کسی که به استلزامات آن تن می‌دهد، او را «روادار» می‌خوانیم. فرهنگ‌ها و ادیان نیز، همین‌گونه‌اند. بنابراین، لازمهٔ اصل رواداری این است که علی‌رغم وجود تفاوت‌های دینی و معرفتی - که در جای خود می‌تواند و باید مورد نقد و بررسی قرار گیرد - بتوانیم حقوق انسانی یکدیگر را رعایت کنیم. رواداری به معنای پذیرش یا صحه گذاشته به عقاید متفاوت نیست، بلکه حرمت نهادن بر صاحبان عقاید متفاوت است. رواداری مذهبی در جوامعی که اصل «کرامت انسانی» را پذیرفته‌اند، بیش از جوامع تک‌آیینی غیرمدارطلبانه امکان تجلی دارد. قید «غیرمدارطلبانه» را به این دلیل آوردیم که صرف وجود تنوع در ارزش‌ها و سنت‌های اعتقادی، جامعه‌ای را روادار نمی‌کند (ر. ک: مک‌لنن، ۱۳۸۳).

رواداری وقتی معنا می‌یابد که در عین تنوع، اصل همزیستی و برابری در برابر قانون و بهره‌مندی از امکانات و فرصت‌ها برای همهٔ باورمندان به اصول و ارزش‌های متفاوت مراعات شود. از این رو، اصل رواداری بر «افراد» اعمال می‌شود نه اصل خود باورها. باورها در میدان گفت‌وگو و ارزیابی نقادانه می‌توانند بدون هیچ ملاحظهٔ روادارانه‌ای بررسی شوند و در صورت تأیید پذیرفته و یا در صورت ابطال کنار گذاشته شوند.

اصل رواداری می‌تواند در حوزه‌های اخلاقی (فردی و اجتماعی)، حقوقی و اعتقادی به مناسبات فرد با دیگری یا فرهنگی با فرهنگ‌های دیگر شکل دهد. شخص روادار، اخلاقاً نمی‌تواند در برابر دیگری بی‌توجه باشد. رنج آن‌ها، رنج اوست و شادی آن‌ها شادی وی. او مناسبات خود را با اطرافیان براساس اصل همدلی^۱، دیگرباشانی باشند از نژادها، زبان‌ها، ملیت‌ها و پیروان سایر ادیان تنظیم می‌کند. در حوزهٔ حقوقی نیز اصل رواداری، اعتقاد و عمل بر مبنای «برابری همگان در برابر قانون» را برای شخص روادار الزامی می‌کند. در این مقال، ما به این دو حوزهٔ کاری نخواهیم داشت. تمرکز و تأکید ما بر حوزهٔ اعتقادات دینی و مذهبی

است تا ببینیم اصل رواداری چگونه عارفان مسلمان ایرانی مانند مولانا را به رواداری با پیروان ادیان دیگر سوق داده و در دوره‌ای از حیات بشری، عالی‌ترین اشکال مدارا، تساهل و تسامح نسبت به غیر را در جوامع اسلامی پدید آورده است.

برخوردی که مولانا در مقام نظر و عمل با ادیان مختلف و پیروان آن‌ها داشته، نمونه‌ای از رواداری کلی عارفان مسلمان ایرانی است که در دنیای قدیم و در گوشه و کنار جامعه پهنای اسلامی در جریان بوده است. اندیشمندان عصر روشنگری وقتی می‌خواستند سنگ بنای جوامع چندفرهنگی جدید را در اروپا پایه‌ریزی کنند، جامعه قدیم ایران نمونه‌ای تاریخی بود که می‌توانستند با بهره‌گیری از تجارب آن به چنان هدف بلندی سریع‌تر دست یابند. به عنوان نمونه، مونتسکیو^۱ می‌گفت: «همه ملت‌های جهان باید از ایرانیان پیروی کنند؛ زیرا تاریخ نشان می‌دهد که همزیستی مذهبی هرگز موجب بدبختی مردم نشده و برعکس، برای ملت‌ها و حکومت‌ها بارور بوده است» (به نقل از حدیدی، ۱۳۷۳).

در دوره معاصر نیز دان کیویت پس از ارائه گزارش مستند و مختصری از وضعیت رواداری مذهبی در شهرهای انگلستان امروزی و ابراز خرسندی از وضعیت مذکور که پیروان ادیانی مانند بودایی، اسلام، هندو، سیک، یهودی در کنار اکثریت مسیحی انگلستان زندگی می‌کنند و هریک مکان مقدسی برای عبادت ساخته و در امنیت به عبادات خاص خود مشغول هستند، نیم‌نگاهی به سابقه تکثر دینی و مداراجویی در مورد اقلیت‌ها در جوامع گذشته می‌اندازد و در نهایت می‌گوید: «و این تازگی دارد (رواداری نسبت به اقلیت‌ها در انگلستان). مقصودم این نیست که کثرت‌گرایی چیز تازه‌ای است، نه، چون جامعه‌های کثرت‌گرا در گذشته نیز زیاد بوده‌اند. هندوستان، امپراطوری روم، و به ویژه ایران، هر کدام به راه و رسم خود در دوره‌هایی جوامعی بسیار کثرت‌گرا داشته‌اند. ایران، دست کم ده دوازده مذهب در خاک خود دیده است که پنج‌تای آن‌ها بومی بودند (آیین آریایی، زردشتی، زروانی، میتراپی و در دوران جدید بهایی) به اضافه سه دیانت ابراهیمی (یهودی، مسیحی و اسلام) به اضافه کیش‌های هندی که گاه به ایران سرایت کرده‌اند و نیز آیین‌های دیگری نظیر مندایی و مانوی که در اصل از خاور میانه برخاستند. این «رکورد» را بعید است جای دیگری بتواند بشکند» (کیویت، ۱۳۸۵).

۳. رواداری مولانا با پیروان سایر ادیان

از خلال آنچه در آثار مولانا اعم از مثنوی، کلیات شمس، فیه مافیه، مجالس سبعه و مکتوبات آمده و حکایت‌هایی که سیره و مناقب‌نویسانی مانند سلطان ولد، فریدون سپهسالار، احمد افلاکی و جامی ذکر کرده‌اند، مولانا با وجود اعتقاد راسخ به شریعت محمدی (ص) به عنوان آخرین دین عرضه شده به بشر از طریق وحی مستقیم و مسلم در مقام نظر و عمل رواداری شگفتی با ادیان مختلف و پیروان آن‌ها داشته است. حال پرسش اساسی این است که این رواداری با وجود اعتقاد به خاتمیت نبوت پیامبر مکرم (ص) و عرضه دین اسلام به عنوان آخرین دین کامل مدنظر خداوند که ضمن تأیید حقانیت ادیان پیشین، آن‌ها را ابطال می‌کرد (ر. ک: هیک، ۱، ۱۳۷۸)، چگونه عارفانی مانند مولانا به اصالت ادیان گذشته رأی می‌دادند و پیروان آن‌ها را در میان خود به گرمی و لطف پذیرا می‌شدند؟ این پرسش به آن دلیل دارای اهمیت فراوانی است که از یک طرف سوء تفاهم درازمدتی را که بین عارفان مسلمان و عالمان رسمی به وجود آمده از بین می‌برد یا از آن می‌کاهد و از طرف دیگر، مبنایی برای تعاملات سازنده بین پیروان دین‌ها و فرق دور و نزدیک در دنیای معاصر فراهم می‌کند؛ دنیایی که به دلیل ورود به عصر تبادل سریع و شتابناک اطلاعات، تحقق دهکده جهانی و رشد فزاینده فضاهای مجازی، مناقشات و تفاوت‌های دینی را بیش از هر زمان دیگری فعال کرده و انگیزه‌های سیاسی و اقتصادی را چنان با انگیزه‌های دینی درآمیخته است که در بسیاری از مناقشات خونین تفکیک آن‌ها یا اصلاً میسر نیست و یا به سختی اهل فن می‌توانند آن‌ها را از هم بازشناسند. بنابراین، در این دوره، نیاز به همدلی دینی به شدت احساس می‌شود.

به نظر می‌رسد از طریق رجوع و بازتبیین سنت‌های ادبی و فرهنگی از جمله آثار و رفتار عارفانی مانند مولوی می‌توان الگوهای معرفتی و عملی برای انسان عصر جدید فراهم آورد تا با تاسی به آن‌ها بتوان از دامنه و شدت خشونت‌های سیاسی و دینی کاست. بدین منظور، در تحلیل هریک از سخنان و حکایات مربوط به رفتار عارفان نسبت به رواداری دینی با پیروان سایر ادیان، باید مشخص شود که آیا اینان مبنای نظری رواداری را از اصل «معرفت‌شناسی» می‌گرفتند یا «اخلاقی» و یا «حقوقی» و یا به این اصل به مثابه «استراتژی» برای حفظ وحدت جامعه اسلامی در برابر دشمنان مشترک یا جلوگیری از خصومت و

خشونت‌های دینی می‌نگریستند. در ادامه، آراء و عقاید و رفتارهای مولانا را که در خلال آثار وی و یا سایر منابع تذکره‌ای که آن‌ها را ثبت کرده‌اند، براساس مبانی سه‌گانه «اجتماعی و سیاسی»، «معرفت‌شناسی» و «اخلاقی» بررسی می‌کنیم. چنانکه پیش از این گفتیم هیچ‌یک از رفتار و گفتارهای مولانا در باب اصل رواداری مذهبی مبنای حقوق مدنظر قرار نگرفته است.

۴. مبنای اجتماعی و سیاسی رواداری مذهبی مولانا

بدیهی است که اصل وجود اختلافات دینی از اختلاف در اصل ادیان تا خرده‌باورهای مذهبی و قرائت‌هایی که ممکن است از یک مذهب و فرقه وجود داشته باشد، صرف نظر از باورهای آخرالزمانی ادیان مبنی بر اینکه سرانجام کل بشریت دین واحدی را خواهند پذیرفت^۱ عجلتاً و از دوره‌های تاریخی گذشته تا کنون به صورت مطلق از بین رفتنی نبوده و نیستند.^۲ بنابراین، در تاریخ گذشته و شرایط کنونی ظاهراً گریز و گزیری از پذیرش واقعیت اصل اختلافات دینی وجود ندارد. از گذشته‌های دور تا کنون هر فردی در درون نظام اعتقادی خویش، «خودی» و نسبت به نظام اعتقادی دیگران، «غیرخودی» محسوب می‌شده است. همچنین چنانکه گفتیم امکان وحدت دینی و ایجاد دنیایی با دینی یکه و واحد عجلتاً امکان‌پذیر نیست، پس ما همواره باید با «غیرخودی»هایی مواجه باشیم که مثل ما فکر و عمل نمی‌کنند. حال از بین دمیدن بر اختلافات با این غیرخودی‌ها و ایجاد ناامنی زیستی و زندگی همراه با صلح و سلامت با وجود اختلافات باید یکی را برگزینیم. اصل رواداری مذهبی با توجه به این دو نکته، بنا را بر این اصل می‌گذارد که اگر نمی‌توان تفاوت‌های دینی را از بین برد،

۱. طبق باورهای آخرالزمانی، پاره‌ای از ادیان مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام معتقدند سرانجام دین حقه واحد که منظورشان همان دین مقبول آنهاست، در عالم فراگیر خواهد شد. (ر. ک: سادا- ژاندرن، ۱۳۷۸). صرف نظر از صحت و سقم این باور، به فرض اینکه در آن زمان، همه انسان‌ها به پذیرش یک دین واحد متقاعد و تسلیم شوند، آیا امکان قرائت‌های مختلفی از آن دین واحد بلافاصله به میان نخواهد آمد و باز اگر به فرض بتوان قرائت واحدی را نیز بر همگان دیکته کرد، آیا میزان پابندی و انگیزه و نیات همگان در عمل دینی یکسان و همسو خواهد بود؟

۲. جالب اینکه مولانا در فیه ما فیه به این نکته اشاره کرده است که «... آخر این دین کی یک بوده است. همواره دو و سه بوده است و جنگ و قتال قایم میان ایشان. شما دین را یک چون خواهید کردن؟ یک آن جا شود در قیامت، اما این جا که دنیاست ممکن نیست. زیرا این جا هر یکی را مرادی است و هوایی است مختلف. یکی این جا ممکن نگردد مگر در قیامت که همه یک شوند و به یک نظر کنند و یک گوش و یک زبان شوند» (مولانا، ۱۳۸۷).

می‌توان و باید با پذیرش وجود اختلافات در کنار یکدیگر به صورت همزیستی مسالمت‌آمیز زندگی کرد. بنابراین، در این تلقی حفظ مصالح اجتماعی بر ایجاد وحدت دینی جهانشمول به دلیل نزدیک بودن به واقعیت‌های زندگی و تأمین منافع و سود همگانی و کاستن از مضرات برتری می‌یابد.

عارفان ما، مستقیماً با سیاست درگیر یا سهیم نبودند به عنوان نخبگان جوامع به شدت درگیر در آتش فتنه‌ها و اختلافات، شیوه دوم را برگزیده و ترویج می‌کردند. از این رو، می‌توان گفت رواداری مذهبی در عرفان اسلامی که مولانا از سرشاخه‌های مهم آن است از سر بی‌دردی یا به مثابه امری تفننی یا تجملی به وجود نیامده بود. قرائت زیبایی‌شناسانه از دین در عرفان اسلامی که حتی در خداشناسی صفات جمالی حق را برجسته‌تر از صفات جلالیه مطرح می‌کرد، در اثر یا در مقابله با نتایج ناگوار جنگ‌ها و جدال‌های برآمده از اختلافات مذهبی بود که طبقاتی از دینداران مسببان اصلی یا غیرمستقیم آن بودند.

بی‌گمان اگر در جوامع اسلامی در سطح کلان و گسترده نارواداری‌های مزمن وجود نداشت، ضرورتی برای طرح اندیشه مداراطلبي احساس نمی‌شد. همچنانکه در عصر روشنگری اروپا، فتنه‌ها و خونریزی‌های فزاینده مذهبی اندیشمندان (فیلسوفان و نویسندگان) را بر آن داشت تا ضرورت در پیش گرفتن تساهل مذهبی را به همگان یادآوری کنند. چنانکه ولتر^۱ می‌گفت: «این اختلافات هولناک که قرن‌هاست دوام آورده، درس مؤثری است حاکی از اینکه خطاهای یکدیگر را متقابلاً ببخشاییم؛ اختلاف داشتن بدبختی بزرگ نوع بشر و تساهل تنها چاره آن است» (سادا- ژاندرون، ۱۳۷۸). جان لاک هم که کتاب «نامه‌ای در باب تساهل» را نوشت، چنانکه در مقدمه آن تصریح می‌کند، رویکردی سیاسی به موضوع دارد و تساهل را پادزهری برای درمان اقسام «تنگ‌نظری‌ها» می‌داند. (ر. ک: لاک، ۱۳۷۷). ایده حقانیت سایر ادیان در اروپای مسیحی، در قیاس با جهان اسلام با تأخیری تقریباً ۹ قرن تحت تأثیر جنبش روشنگری به وجود آمد. جنگ‌های خونین فرقه‌ای میان ملت‌های اروپایی در قرن هفدهم (جنگ‌های ۳۰ ساله) در ایجاد چنین باوری بی‌تأثیر نبود. در این مجال فرصت پرداختن به اصل مناقشات، فجایعی که به وجود آورده بود و اثرات کوتاه و درازمدت آن نیست، (ر. ک: هیک، ۱۳۹۴) همین قدر می‌توان گفت هزینه گزاف و بیهودگی

1. Voltaire
2. Saada- Gendron, Julie

جنگ‌های مذهبی، اندیشمندان آن عصر را به ناچار به سمت نادیده انگاشتن اختلافات و در نهایت به پذیرش فرق مختلف مذهبی و اعتقاد به ضرورت تساهل‌ورزی نسبت به پیروان سایر ادیان و باور به برابری ادیان سوق داد.

ولتر به دلیل حاکمیت تعصبات دینی در اروپا بود که تاریخ مسیحیت را «شانزده قرن بربریت» می‌نامید و می‌گفت با اتخاذ تساهل این ننگ را باید از دامن اروپائیان زدود (ر. ک: سادا- ژاندرون، ۱۳۷۸). بجز ادیبانی مانند گ. ا. لیسینگ^۱، یکی از چهره‌های تأثیرگذار روشنگری آلمان که اندیشه برابری ادیان را در قالب نمایشنامه «ناتان خردمند» بیان کرده بود، لایبنیتس^۲، نخستین متفکر سرشناس اروپایی بود که گفت ما در جهانی «چند-ایمانی»^۳ زندگی می‌کنیم و ادیان و سنت‌های گوناگون می‌توانند یکدیگر را غنی کنند (ر. ک: کیویت، ۱۳۸۵).

رشد پلورالیسم^۴ دینی در طول چند قرن اخیر با وجود جنگ‌هایی فراوانی که ریشه مذهبی هم داشتند، روز به روز فربه‌تر و طرح آن برای جهان جدید ضروری‌تر شده است. احتراز از جنگ و خشونت و استقرار صلح برای جامعه بشری امروز که به سلاح‌هایی ویرانگر دسترسی پیدا کرده است، ضرورتی انکارناپذیر است و چنانکه جان هیک گفته است: «تا میان ادیان صلحی نرود، میان آدمیان صلحی پدید نخواهد آمد و در میان ادیان صلحی نخواهد رفت، مگر اینکه این معنا مورد تصدیق قرار گیرد که ادیان مختلف واکنش‌های مختلفی هستند به آن حقیقت نهایی و الوهی که ما خداوند می‌نامیمش» (به نقل از سروش، ۱۳۸۴).

بنابراین، هم در دنیای گذشته ما و هم در اروپای پس از رنسانس احساس واحدی شکل می‌گیرد مبنی بر اینکه قرائت مدارا طلبانه و مسالمت‌جویانه از دین، پاسخ ضروری برای رهایی

1. Lessing, G. E.

2. Leibniz, G. W.

3. Multi-faith

۴. پلورالیسم که عموماً به تکثر دینی و تعبیرهای نزدیک بدان، ترجمه می‌شود در تعریف کلی عبارت است از «قبول و پذیرش این دیدگاه که تحویل و تبدیل وجود انسانی از حالت خودمحوری به خدا (حقیقت) محوری به طرق گوناگون در درون همه سنت‌های دینی بزرگ عالم صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، تنها یک راه و شیوه نجات و رستگاری وجود ندارد، بلکه راه‌های متعدد و متکثری در این زمینه وجود دارد» (هیک، ۱۳۷۸).

از خونریزی‌های بیهوده و کاستن از رنج‌ها و دردها و در نهایت امکان‌پذیر کردن زیست انسان در این هستی پرتلاطم است. عارفانی مانند مولانا به تجربه و دانش دریافته بودند که در فقدان رواداری و به یکسو نهادن تساهل و تسامح دینی هر اختلاف جزئی ممکن است به شکافی عظیم و هر شکافی به جنگی مهیب و خونین تبدیل شود. بنابراین، در اندیشه عارفان مسلمان مداراطلبی و رواداری تنها «فضیلت» نبود، بلکه با توجه به بحران‌های اجتماعی آن روزگار یک «ضرورت» نیز به حساب می‌آمد.^۱

با توجه به اینکه در دوره‌های گذشته و از جمله دوره خوارزمشاهیان، نهادهای رسمی دینی (کرسی‌های فتوا و فقاہت) دست در دست نهاد قدرت سیاسی؛ یعنی خلافت‌ها و حکومت‌های اقماری آن‌ها در سرزمین‌های پهناور اسلامی داده بودند و انواع توسعه‌طلبی‌های سیاسی و ظلم‌ها و ناروایی‌هایی را که بر خلائق اعمال می‌کردند، همگی تحت لوای انگیزه‌های دینی انجام می‌دادند، عارفان مسلمانی مانند مولانا با طرح اندیشه تساهل و تسامح و رواداری مذهبی با صاحبان اندیشه و باورهای متفاوت، به دنبال «تعدیل نیروی نامتعادل جمع آمده در دو نهاد دیانت رسمی و قدرت سیاسی» بودند. ترویج اندیشه و عمل روادارانه، تا حد زیادی قدرت سرکوبگر مورد اشاره را تضعیف می‌کرد و از مشروعیت آن می‌کاست. به عنوان نمونه، مولانا پس از تأمل فراوان در جنگ و جدال‌های بی‌ثمر اعتقادی به این نتیجه رسیده بود که همواره حق و باطل در این منازعات ممکن است در هم عجین شده باشد و بی‌توجهی به این اصل چقدر می‌تواند فاجعه‌بار باشد.

همچنانکه هر کسی در معرفت	می‌کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح	باحثی مر گفت او را کرده جرح
و آن دگر در هر دو طعنه می‌زند	و آن دگر از زرق جانی می‌کند
هریک از ره این نشان‌ها زان دهند	تا گمان‌آید که ایشان زان دهند
این حقیقت‌دان نه حق‌اند این همه	نی به کلی گم‌رهانند این رمه

۱. غیر از مولوی شاعران زیادی قبل و بعد از وی به این ضرورت اشعار یافته بودند. بی‌جهت نبود که سعدی می‌گفت:

« هر که فریادرس روز مصیبت خواهد
گوش در ایام سلامت به جوانمردی گوش
بنده حلقه به گوش ار نوازی برود
لطف کن لطف که بیگانه شود حلقه به گوش»
(گلستان، ۱۳۶۹)

زانک بی‌حق باطلی نباید پدید
گر نبودی در جهان نقدی روان
بر امید راست کثر را می‌خرند
گر نباشد گندم محبوب نوش
پس مگو کاین جمله‌دم‌ها باطل‌اند
آنک گوید جمله‌حق‌اند احمقیست
قلب را ابله به بوی زر خرید
قلب‌ها را خرج کردن کی توان
زهر در قندی رود آنکه خورد
چه برد گندم‌نمای جوفروش؟
باطلان بر بوی حق دام دل‌اند...
وانک گوید جمله باطل او شقیست
(مثنوی، دفتر ۲)

از فحوای سخن مولانا در ابیات آغازین این بند برمی‌آید که وی معتقد است «باطل محض» و «حق محض» در این دنیا وجود ندارد. لازمه سخن مولانا این نیست که اصلاً باطل و حق محض وجود ندارد، بلکه به نظر وی در دنیایی که ما در آن بسر می‌بریم و شناخت، ادراک و حتی ظرفیت‌های وجودی ما همگی تابع عوامل و شرایط دنیوی است، رسیدن به حق مطلق ممکن نیست. در باب ادیان الهی نیز چنین است. ادیان الهی در ذات خود حق محض هستند، این فهم و ادراک ما (پیروان) است که ترکیبی از حق و باطل از آن‌ها برمی‌سازد (ر. ک: سروش، ۱۳۸۴). حرف اساسی مولانا این است که باید به چنین استلزامی در این دنیا تن دهیم. کسانی که استلزام فوق را ادراک نمی‌کنند یا به انکارش برمی‌خیزند، به ترتیب به دو صفت «حماقت و شقاوت» توصیف می‌شوند. مولانا در این ابیات از وجود دو جناح مطلق‌گرا در جامعه آن روزگار خبر می‌دهد؛ گروهی که به یک باور، به دیده مطلقاً باطل می‌نگرند و گروهی دیگر، که همان باور را مطلقاً حق می‌پندارند. سخن مولانا این است که هر دو طیف در اشتباه هستند. وقتی نگرش مطلق پای به عرصه نهاده باشد، امکان گفت‌وگو و تفاهم از میان برمی‌خیزد. در زمانه وی نهادهایی بودند که چنین نگرش‌های مطلق‌نگرانه‌ای را ترویج و بازتولید می‌کردند. او حتی تا بدانجا پیش رفته است که این نهادها را به خوبی شناخته و شناسانده است.^۱ به نظر او، نهادهایی مانند مدارس و مراکز دینی بر طبل

۱. مولوی با نهادهای دینی در نفس الامرشان مخالف نبود، بلکه عملکردی که از آن‌ها می‌دید به ناچار او را به سمت چنین قضاوت‌هایی سوق می‌داد. گریز از مدرسه‌های رسمی و در افتادن با آن‌ها و مخدوش کردن اقتدارشان که در زندگی عملی امثال غزالی، مولوی و حافظ دیده می‌شود، همگی نتیجه عملکرد تفرقه‌افکنانه این مراکز علمی بوده است. واقعیت آن است که نهادهای علمی و دینی در تحکیم معارف و سنن مذهبی، نهادینه و اجرایی کردن آیین‌ها، ایجاد شور و حرارت دینی و ایجاد همبستگی اجتماعی نقش مثبتی داشته‌اند، اما در مواقعی که از رسالت‌های اصلی خود عدول

اختلافات می‌کوبند و دائم مؤمنان و معتقدان ادیان را به جان هم می‌اندازند و از این رو، دانش‌های مدرسی بهره‌ای جز ایجاد شکاف بین افراد ندارند. در این مراکز، چنانکه اراسموس^۱ گفته است ایمان از قلب‌ها به زبان‌ها و از زبان‌ها به سطح مجادلات دینی منتقل می‌شد (ر. ک: سادا- ژاندرن، ۱۳۷۸).

عارفان مسلمان و در رأس آن‌ها مولوی، عمدتاً بر اصالت ایمان قلبی در برابر مجادلات کلامی تأکید می‌کردند. بدیهی است تجربه تاریخی همه ملت‌ها نشان داده است که اگر باورهای دینی مبنای مجادلات متعدد قرار گیرد تا چه اندازه امکان دارد نارواداری، خشونت و شرارت از آدمی سر بزند، زیرا اعمال خشونت‌های فزاینده وقتی محملی دینی پیدا کند، خشونت‌گرایان بی‌آنکه به عذاب وجدانی دچار آیند با طمأنینه خاطر به این کارها دست می‌زنند و چه بسا همه آن‌ها را به حساب کسب خشنودی و تقرب به خداوند و به دست آوردن بهشت انجام دهند. چنانکه پاسکال^۲ گفته است: «آدمیان هرگز عمل شر را همچون وقتی که آن را از روی اعتقاد دینی انجام می‌دهند، آن‌چنان کامل و مشتاقانه انجام نمی‌دهند» (به نقل از هیک، ۱۳۹۶). به دلیل درک چنین وضعیت اسف‌باری بود که مولوی دریافته بود که مراکز تولید افکار و احساساتی از این دست باید از بین برود و کیش محبت جای آن را بگیرد تا بندگان خداوند ضمن زیستن در صلح و صفا امکان بندگی حق را داشته باشند.

تا مدرسه و مناره ویران نشود احوال قلندری به سامان نشود
تا ایمان کفر و کفر ایمان نشود یک بنده حق به حق مسلمان نشود
(کلیات شمس، رباعی ۶۱۱)

کرده و به مراکز تولید تفرقه دینی و اندیشه‌های بنیادگرایانه مذهبی تبدیل می‌شدن و وجه‌المصالحه‌ای برای به دست آوردن قدرت‌های سیاسی قرار می‌گرفتند (ر. ک: هیک، ۱۳۹۶) از سوی نخبگان و عالمان آزاداندیش طرد می‌شدند. جان هیک به طور مفصل به جنگ‌ها و خشونت‌های وحشتناکی که در قرون گذشته تا دوران معاصر تحت لوای انگیزه‌های مذهبی؛ به ویژه در جهان مسیحیت انجام شده است، در کتاب «بعد پنجم»، انتهای بخش سوم تحت عنوان جنبه تاریک ادیان بزرگ اشاره کرده است (ر. ک: هیک، ۱۳۹۴).

1. Erasmus, D.
2. Pascal, .B

شاید بارزترین حکایتی که به قصد انتقاد ضمنی اما تند از مناقشات دینی عصر مولانا در مثنوی نقل شده، حکایت «داستان آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب» باشد. این حکایت از نظر مولانا آن چنان اهمیتی داشته است که پس از حکایت «پادشاه و کنیزک» که بیان تمثیلی از رابطه خود با شمس و سایر خویشاوندانش بوده است (ر. ک: طاهری، ۱۳۹۲) به عنوان دومین حکایت آورده است. به نظر می‌رسد بدیع‌الزمان فروزانفر از میان شارحان قدیم و جدید مثنوی با تیزبینی که مخصوص وی بوده است، تنها کسی است که به ارتباط حکایات و تمثیلات مثنوی با زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و سیاسی زمانه مولانا اشاره کرده و آن‌ها را با نیم‌نگاهی به این زمینه‌ها تفسیر کرده است. با توجه به این رویکرد، ضمن اینکه ریشه‌های تاریخی حکایت فوق را (ر. ک: فروزانفر، ۱۳۳۳) به صورت کامل کاویده و بیان کرده در باب نسبت آن با زمینه تاریخی و مسائل عصر مولوی می‌گوید: «هدف و مقصود اصلی از این داستان، انتقاد تعصبات مذهبی است که مردم جاهل در هر عهدی بدان گرفتارند و ریاست‌طلبان آن را دست‌موزه آرزوهای پلید خود و فریب عوام و نیل به ریاست و جمع اموال می‌کنند. در روزگار مولانا هنوز جنگ‌های صلیبی به پایان نرسیده بود و مسلمانان و عیسویان به نام دین شمشیر کشیده، خون هم را می‌ریختند، فرّق اسلامی با یکدیگر جدال داشتند و خصومت می‌ورزیدند، شیعیان از یکسو و فرّق مختلف سنت از حنفی و شافعی و حنبلی و مالکی به خون برادران خود تشنه بودند، حنفیان و شافعیان در شهرهای مهم از قبیل اصفهان و نیشابور و بغداد هرچندی فتنه‌ای برمی‌انگیختند و کار به خراب کردن مدارس و سوختن کتب نیز می‌کشید. این طوائف دینی با پیروان تصوف و فلاسفه نیز غالباً به نظر موافق نمی‌نگریستند و آن‌ها را آزار می‌کردند. در چنین محیطی مولانا که خود هم از مخالفت فقها و ظاهرپرستان مصون نمانده بود، در این داستان و در سخنان و مجالس خود به انتقاد متعصبان برخاست و این روش دور از انسانیت و خلاف عقل را که زاده جهل و بیگانگی از اسرار دعوت انبیا و اولیاست، به صراحت انتقاد کرد و یگانگی و وحدت انبیا و ادیان را در ضمن مثال‌ها و همراه با ادله روشن بیان نمود» (فروزانفر، ۱۳۷۳).

در این داستان، با دو دنیا و دو دسته آدم‌ها مواجه هستیم؛ در یک سو، پادشاه جهود و وزیر دسیسه‌گرش قرار دارند. آن‌ها مبدع و طراح جدال دینی در میان مؤمنان مسیحی هستند تا از این طریق به خواست واقعی‌شان که همانا کسب ریاست و قدرت دنیوی است، برسند و در سوی دیگر، توده دیندار اما بی‌خبری هستند که به ظواهر دینی دل بسته و در راه دین

جان‌سپاری می‌کنند و از پشت پردهٔ دسیسه‌ها و فریبکاری‌ها بی‌خبرند. نقشهٔ مکر و حيله در آغاز داستان کشیده می‌شود.

دشمن عیسی و نصـرانی گداز جان موسی او و موسی جان او آن دو دم‌ساز خدایی را جدا... کو بر آب از مکر می‌بستی گره دین خود را از ملک پنهان کنند دین ندارد بوی، مشک و عود نیست... چارهٔ آن مکر و آن تزویر چیست... بینی‌ام بشکاف و لب در حکم مُر تا بخواهد یک شفاعت گر مرا... تا دراندازم در ایشان شر و شور (مثنوی، دفتر اول)	بود شاهی در جهودان ظلم ساز عهد عیسی بود و نوبت آن او شاه احوال کرد در راه خدا شه وزیری داشت رهن عشوه ده گفت ترسایان پناه جان کنند کم گش ایشان را که کشتن سود نیست شاه گفتش پس بگو تدبیر چیست گفت ای شه گوش و دستم را ببر بعد از آن در زیر دار آور مرا آن‌گهم از خود بران تا شهر دور
--	--

وقتی نقشهٔ شوم به اجرا درمی‌آید و وزیر در میان نصرانیان معرکه می‌آغازد، گروه گروه به او می‌پیوندند و عشوه‌اش را می‌خرند. مولانا در این جاست که نهیب می‌زند اقبال و پیروی مقلدانهٔ خلق تا چه حد می‌تواند خطرناک باشد. لذا نقل جریان داستان را رها می‌کند و از بی‌پناهی انسان در برابر دام‌ها و نیرنگ‌ها می‌گوید و از خداوند می‌خواهد چشمی دام‌بین به آدمی عطا کند (مثنوی، دفتر اول) وزیر مکار کار خویش می‌کند و دل و ایمان تودهٔ نصرانیان را می‌رباید. چنان شیفته‌اش می‌شوند که نمی‌توانند دمی جدایی‌اش را برتابند. سرسپردگی آن‌ها به وزیر مکار، تبلوری از سادگی و بلاهت توده‌هایی است که در تاریخ بشری دل در گرو کسانی بسته‌اند که جز هدم دیانت و انسانیت چیزی در سر نداشته‌اند. خلوت‌نشینی و دوری گزیدن وزیر از خیل عظیم مشتاقان و اصرار و ابرام آن‌ها برای دیدار و ملاقات با وی نیز، نمونه‌های فراوانی در تاریخ دارد.

وزیر بعد از ایجاد بدعت‌هایی شگفت در دین عیسوی در دیدارهایی که با امیران دوازده‌گانه به صورت جداگانه داشت، به هر کدام از آن‌ها به صورت مکتوب قول ولایت‌عهدی می‌دهد و سرانجام خود را می‌کشد و هر امیری که گمان می‌کرد نایب بر حق

وزیر است با پیروان‌شان به طلب ریاست برمی‌خیزند و جنگ و فتنه در دین عیسی (ع) چنانکه پادشاه جهود و وزیر مکار طراحی کرده بودند، در می‌گیرد و کرور کرور مؤمنان یکدیگر را می‌کشند. (ر. ک: مثنوی، دفتر اول) صحنه پایانی این حکایت، نه تنها در زمانه مولانا که در تاریخ پیش و پس از وی نمونه‌های فراوانی داشته است.

۵. مبنای معرفت‌شناسی رواداری مذهبی مولانا

مبنای معرفت‌شناسانه رواداری مذهبی از اعتقاد به برابری ادیان الهی مایه می‌گیرد. این باور در تصوف اسلامی که در سده‌های بعدی به یکی از مهم‌ترین اصول مجادله‌برانگیز جهان اسلام بدل شد، ریشه قرآنی داشت. در قرآن کریم، با وجود تعداد زیادی از آیات که بر کمال مطلق دین اسلام در برابر ادیان دیگر، شمولیت آن و لزوم پذیرش و تبعیت از آن برای همه مردم جهان (کافة الناس) تأکید می‌کنند؛^۱ رگه‌هایی از تأیید اصالت اصل ادیانی مانند یهود، مجوس (آیین زرتشتی)، نصاری (مسیحیت) و صابئین در پاره‌ای از آیات مشاهده می‌شود. از جمله آیه «أَنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (سوره مائده، آیه ۶۹) از آن مهم‌تر، آیاتی نظیر «وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (مائده/۴۸) و یا آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرِّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (سوره بقره، آیه ۲۵۶) امکان باور به اصالت ادیان و برابری آن‌ها و در نتیجه تساهل و رواداری با پیروان ادیان مختلف را برای اهل تصوف فراهم می‌کرد. همچنین مأثوراتی مانند «أُحِبُّ الدِّينَ إِلَى اللَّهِ الْحَنِيفَةَ السَّمْحَةَ» و «انِّي أُرْسَلْتُ بِحَنِيفَةٍ سَمْحَةٍ» (ر. ک: ونسنگ، ۱۹۷۶) که از نبی مکرم اسلام (ص) به دست صوفیان رسیده بود در بنا کردن نظام فکری روادارانه آنان بی‌تأثیر نبود. چنانکه در عصر روشنگری اروپا نیز مبنای معرفتی نظریه برابری ادیان و ضرورت تساهل‌ورزی با فرق مختلف دینی از انجیل و آموزه‌های مسیحیت استخراج شد (ر. ک: لاک، ۱۳۷۷).

۱. آیاتی مانند «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (سوره سبأ، آیه ۲۸) و «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (سوره توبه، آیه ۳۳) بر این مفهوم دلالت دارند.

در تصوف اسلامی گفته می‌شود آموزه مذکور برای نخستین بار در تعالیم حسین بن منصور حلاج دیده شده است. عبدالحمید ضیایی در مقاله خود یک روایت کوتاه از حلاج را به نقل از مجتبی مینوی، سه بیت از اشعار حلاج^۱ و سخنی از عین القضاة همدانی و محی‌الدین بن عربی که همگی دلالت بر وحدت ادیان در نظر اینان دارد، نقل کرده است (ر. ک: ضیایی، ۱۳۹۳). در این مقال قصد ما بررسی تبارشناسی این باور نیست، هرچند پیگیری آن در تاریخ تصوف به عنوان پژوهشی مستقل خالی از فایده نیست در همین حد باید گفت اگر بر سازندگان و فراگیر کنندگان نخستین باور مورد اشاره را افرادی مانند منصور حلاج، عین القضاة همدانی و سهرودی (شیخ اشراق) بدانیم با توجه به اینکه هر سه قربانی تعصبات دینی شدند، می‌توان حدس زد که طرح مسأله وحدت ادیان مختلف تا چه اندازه در جامعه اسلامی آن روزگاران پرهزینه بوده است. با وجود قربانی‌های شناخته و ناشناخته‌ای که این ایده گرفته است، این باور در سده‌های میانی سرانجام به یکی از محوری‌ترین بنیان‌های اعتقادی تصوف تبدیل شده است. تنها کافی است از همین منظر، حکایت‌های ادبی مربوط به عرفایی مانند بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر را که خصلتی زندگی‌نامه‌ای دارند، مرور کنیم.

بنابراین، حق متفاوت بودن و داشتن باورهای دینی دیگرسان یا «عذر نهادن بر جنگ هفتاد و دو ملت» در اندیشه و عمل عارفان مسلمانی مانند مولوی صرفاً از نوع خیرخواهی‌ها یا مصلحت‌اندیشی‌های لطف‌آمیز یا از سر کم یا بی‌اعتقادی عده‌ای نیست که در مخالفت با گفتمان‌های رسمی دینی و سیاسی اتخاذ شده باشد؛ بلکه گفتارها و رفتارهای مذکور، ریشه‌های انسان‌شناسانه، رازدانه و معرفت‌شناسانه عمیقی داشت (ر. ک: سروش، ۱۳۷۶). روایت‌های کثیرالذکری مانند «الطرقُ الی الله بعدد انفس الخلاق» باور استوار عارفان و برنامه زندگی و سلوک عملی‌شان بود.

بدیهی است تکثر دینی، برآمده از تفاوت‌هایی است که در مقام فهم ماهیت ادیان از جمله منابع و متون مقدس و هم در تبیین تجربه‌های دینی وجود دارد و این اختصاص به دین

۱. مبنای رواداری منصور حلاج در شعر معروفش نیز، معرفت‌شناسانه است. از نظر او، همه ادیان از اصل واحدی منشعب شده و در بنیاد فرقی بین آن‌ها نیست. وقتی ادیان ریشه واحدی داشته باشند، نتیجتاً باید حقوق حقه پیروان آن‌ها را پاس داشت و هرگونه تعدی به حقوق آنان، نادیده انگاشتن اصل وحدت ادیان و خروج از اعتقادات دینی است (ر. ک: ضیایی، ۱۳۹۳).

اسلام و غیر ذلک ندارد و در هر دو مقام قابل فروکاهش به فهم و تفسیری واحد نیست. (ر. ک: سروش، ۱۳۸۴). عارفان مسلمان از جمله مولوی به این امر تفتن پیدا کرده بودند و از این رو، اعتقاد به ایدهٔ تکثر راه‌های منتهی به حقیقت واحد در نظر صوفیه را این گونه می‌توان توجیه کرد که «همهٔ سنت‌های دینی بزرگ جهان ... قلمروهایی هستند که در پهنهٔ آنها و یا جاده‌هایی هستند که در مسیر هر یک از آنها افراد قادرند در مسیر تبدیل و تحول روحی خویش از خودمحوری به حقیقت (خدا) محوری پیشرفت کنند و از آنجا که آنها حقیقت مطلق را در انواری چنین گوناگون آشکار می‌سازند باید این طور نتیجه‌گیری کنیم که هر کدام از آنها مستقلاً معتبر می‌باشند» (هیگ، ۱۳۷۸). این اندیشه به اشکال گوناگون در مثنوی مطرح شده است. از جمله:

از دو صدرنگی به بی‌رنگی رهی است	رنگ چون ابر است و بی‌رنگی مهی است
هر چه اندر ابر ضو بینی و تاب	آن ز اختر دان و ماه و آفتاب

(مثنوی، دفتر اول)

صد کتاب ار هست جز یک باب نیست	صد جهت را قصد جز محراب نیست
این طرق را مخلص اش یک خانه است	این هزاران سنبل از یک دانه است

(مثنوی، دفتر ششم)

بل حقیقت در حقیقت غرقه شد	زین سبب هفتاد بل صد فرقه شد
---------------------------	-----------------------------

(همان)

عبدالکریم سروش، در تبیین اندیشهٔ پلورالیسم دینی وقتی به بیت اخیر می‌رسد به درستی می‌گوید: «وی (مولانا) در اینجا سر فرقه فرقه شدن مذاهب و بل تعدد و تکثر ادیان را نه تحریف، نه توطئه، نه بدخواهی بدخواهان، نه جعل جاعلان و نه کفر کافران می‌داند (که البته هیچ طریقه و مسلکی تهی از آنها نیست) و به جای آنکه سخن از انباشته شدن ضلالت بر ضلالت در میان آورد، غرقه شدن حقیقت در حقیقت را موجب هفتاد فرقه شدن می‌داند و چنین می‌آموزد که تراکم حقایق و در هم رفتن شان و حیرانی در مقام گزینش این حقایق است که تنوع‌های اصیل و اجتناب‌ناپذیر را سبب می‌شود» (سروش، ۱۳۸۴). مولانا در «فیه ما فیه» در باب علت ایجاد تفرقه در بین باورمندان به یک حقیقت واحد، می‌گوید وقتی آن

معنی واحد که خارج از کفر و ایمان است در «ناودان زبان» جاری می‌شود، آب معنی افسرده می‌گردد و نقش عبارت به خود می‌گیرد (ر. ک: مولانا، ۱۳۸۷). ترکیب «ناودان زبان» و «فسردگی معنا» در آن به گویاترین وجه، علت ایجاد اختلافات معرفتی را به نمایش می‌گذارد.

مولانا در داستان تمثیلی «اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل» تصریح می‌کند که حقیقت واحدی وجود دارد، اما افراد از آنجا که از نظرگاه‌های مختلف بدان می‌نگرند یا آن را تجربه می‌کنند به اختلاف در فهم می‌رسند. باور به انحصارگرایی در بین پیروان همه ادیان؛ یعنی حقیقت مطلق پنداشتن دینی که بدان مؤمن هستند (ر. ک: هیگ، ۱۳۷۸) از تفاوت منظرها مایه می‌گیرد که مولانا بدان اشاره کرده است:

از نظرگاه است ای مغز وجود	اختلاف مؤمن و گبر و جهود...
از نظرگاه گفت‌شان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هریک اگر شمعی بدی	اختلاف از گفت‌شان بیرون شدی

(مثنوی، دفتر سوم)

اما اعتقاد به برابری ادیان و رواداری با پیروان آنها، به معنای عدول از باورهای خویش نیست. «آدمی می‌تواند رأیی را صد در صد باطل بشمارد و در عین حال صاحب آن رأی را معذور (بل مأجور) و محترم بداند» (سروش، ۱۳۷۶). بنابراین، عارفان مسلمان در تعامل با پیروان ادیان مختلف از باورهای دینی خود هرگز دست نمی‌کشیدند، بلکه آنان ضمن اینکه غیرتمندانه دین می‌ورزیدند، بزرگوارانه هم دیگران را در میان خویش می‌پذیرفتند و به رفق و مدارا با آنان رفتار می‌کردند؛ به گونه‌ای که در حکایت‌های فراوانی آمده است حتی افرادی از اقلیت‌های دینی به دلیل همین رفتارهای کرامت‌آمیز به دین اسلامی گرویده‌اند.^۱

۱. به عنوان نمونه، شفاعتی که مولانا از جوان رومی به نام «ثریانوس» می‌کند و او را از مرگ حتمی نجات می‌دهد، موجب ایمان آوردن وی به اسلام می‌شود. این جوان رومی در شرف اعدام به دلیل قتل عاملی حکومتی بود. بعد از اینکه او ایمان می‌آورد و به شخصیتی برجسته تبدیل می‌شود - به گونه‌ای که قاضیان شهر از او اشکالات خویش را می‌پرسیدند - روزی مولانا از وی می‌پرسد: «این کشیشان و احبار نصاری هداهمُ اللهُ در حق عیسی علیه السلام چه می‌گویند؟ گفت: خدا می‌گویند. فرمود که بعد از این بدیشان بگو که محمد ما خداتر، محمد ما خداتر، محمد ما خداتر»

مولانا در برخورد با اعتقادات پیروان سایر ادیان از ایمان راسخ خود صرف نظر نمی‌کند که مدارا کرده باشد، بلکه ضمن پافشاری بر اعتقاد خود، باور دارد که با اعتقادات دینی دیگران باید با رفق و مدارا برخورد کرد. چنانکه دین لویس نیز تصریح کرده است، مولانا از راه عدول از دین خویش، به رواداری مذهبی نرسیده بود، بلکه با توغل در ذات دین به حقیقت واحد همه ادیان دست یافته بود (ر. ک: دین لویس^۱، ۱۳۸۴). باور به تکثر دینی که در نزد عارفانی مانند مولانا به چشم می‌خورد، در پایبندی «به حرمت نهادن به اصل برابر ولی متفاوت» ریشه دارد (ر. ک: مک لنان، ۱۳۸۵). مولانایی که این همه اهل تساهل و تسامح است در مقام تصریح بر ایمان و مذهب خویش و پایبندی بر اسلام محمدی به روشن‌ترین وجه ممکن می‌گوید:

من بنده قرآنم اگر جان دارم من خاک در محمد مختارم
گر نقل کنند جز این کس از گفتارم بیزارم از او و ز این سخن‌بیزارم
(کلیات شمس، رباعی ۱۳۳۱)

مولانا با وجود اعتقاد راستین بر دیانت خویش، معتقد بود سایر ادیان توحیدی نیز بر حق‌اند و از یک سرچشمه واحد؛ یعنی خداوند متعال جوشیده و بر زبان و بیان انبیاء الهی جاری شده‌اند. مولانا در پایان یکی از حکایات مناقب بدین باور تصریح کرده است؛ آنجا که در مقام پاسخ به شبهه‌ای مبنی بر شباهت مثنوی با قرآن کریم برآمده، می‌گوید: «همانا که در ظروف حروف انبیاء و اولیاء جز انوار اسرار الهی مُدرج نیست و کلام الله از دل پاک ایشان رسته و بر جویبار زبان ایشان روان شده است... خواه سریانی باشد، خواه سبع‌المثانی، خواه عبری، خواه عربی» (افلاکی، ۱۳۶۲). مولانا در مثنوی همین تمثیل «نور واحد» و بازتاب آن در حجره‌های گوناگون را برای تبیین وحدت باطنی ادیان در عین تکثر ظاهری آن‌ها به کار می‌گیرد. ده چراغی که از نور واحد، روشنی گرفته‌اند، علی‌الظاهر از همدیگر متفاوت هستند ولی بی‌هیچ ریوی نورشان از منبعی واحد سرچشمه گرفته است.

(افلاکی، ۱۳۶۲). نمونه‌ای دیگر از احتجاج مولانا در رد نظر مسیحیان در باب حضرت عیسی (ع) در «فیه مافیه» آمده است (ر. ک: مولانا، ۱۳۸۷).

هر یکی باشد به صورت غیر آن	ده چراغ ار حاضر آید در مکان
چون به نورش روی آری بی‌شکی	فرق نتوان کرد نور هر یکی
صد نماند یک شود چون بفشری	گر تو صد سیب و صد آبی بشمری
در معانی تجزیه و افراد نیست	در معانی قسمت و اعداد نیست
پای معنی گیر صورت سرکش است	اتحاد یار با یاران خوش است
تا ببینی زیر آن وحدت چو گنج...	صورت سرکش گدازان کن به رنج
شد عدد چون سایه‌های کنگره	چون به صورت آمد آن نور سره
تا رود فرق از میان این فریق	کنگره ویران کنید از منجنیق

(مثنوی، دفتر اول)

همین اندیشه، در «فیه ما فیه» این بار با تمثیل «کعبه» و راه‌های مختلف آن بیان شده است. «اگر راه‌ها مختلف است، اما مقصد یکی است. نمی‌بینی که راه به کعبه بسیار است. بعضی را راه از شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا، از طرف هند و یمن. پس اگر در راه‌ها نظر کنی اختلاف عظیم و مابینت بی‌حد است. اما چون به مقصود نظر کنی، همه متفق‌اند و یگانه و همه را درون‌ها به کعبه متفق است و درون‌ها را به کعبه ارتباطی و عشقی و محبتی عظیم است که آنجا (هیچ) خلاف نمی‌گنجد. آن تعلق نه کفر است و نه ایمان؛ یعنی آن تعلق مشوب نیست به آن راه‌های مختلف که گفتیم. چون آنجا رسیدند آن مباحثه و جنگ و اختلاف که در راه‌ها می‌کردند که این او را می‌گفت که تو باطلی و کافری و آن دگر این را چنین نماید. اما چون به کعبه رسیدند، معلوم شد که آن جنگ در راه‌ها بود و مقصودشان یکی بود.» (مولانا، ۱۳۸۷). چنانکه عبدالحسین زرین کوب تصریح کرده است مولانا برای تأیید و تأکید نمودن بر اصل واحد ادیان به یک یا دو تمثیل و یا تصریح بسنده نمی‌کند. او عالم را همچون خانقاه عالم، ارواح انبیاء اتحاد دارند و انسان‌ها نیز مسافرانی هستند که یک راه را می‌پویند و صلح و همزیستی با یکدیگر از لوازمات این سفر و تسامح و تساهل تنها شیوه مناسب آن است. (ر. ک: زرین کوب، ۱۳۷۲).

۶. مبنای اخلاقی رواداری مذهبی مولانا

پیش از ورود به این مبحث، باید گفت هر رفتار و گفتار اخلاقی و غیراخلاقی افراد با دگراندیشان دینی مبتنی بر پیش‌فرض‌های معرفتی است. تا زمانی که در ساحت اندیشه اصل ناروایی تبعیض‌ها مرتفع نشده باشد، در ساحت رفتار و گفتار نمی‌توان انتظار داشت فردی در ارتباط با «دیگری» اخلاقی باشد. در آثار مولوی یا مربوط به وی -در مناقب‌نامه و تذکره‌ها- گفتار و رفتاری که از ایشان در ارتباط با پیروان سایر ادیان و فرق ثبت شده است، ضمن اینکه اخلاقی است، مبنایی معرفت‌شناسانه دارد.

اهمیت رواداری مولانا با پیروان سایر ادیان و مذاهب وقتی احساس می‌شود که بدانیم در کنار او و در همان قونیه شاعرانی امثال ملک‌الشعرا امیر بهاء‌الدین قانعی بودند که دایره ایمان و مسلمانی را چنان مضیق می‌گرفتند که تضمین آیات قرآن در میان اشعار، شاعری مانند سنایی را از دین خارج و نامسلمان می‌کرد (ر. ک: افلاکی، ۱۳۶۲). عارفان مسلمان از جمله مولانا، نسبت به تلاش‌های حاکمان و عالمان دینی برای گسترش کمی دین که به پروژه «مؤمن یا مسلمان‌سازی» تعبیر می‌شود، نظر مساعدی نداشتند و نه تنها آن را کارآمد نمی‌دانستند، از حیث اخلاقی نیز آن‌ها را تأیید نمی‌کردند. زیرا به زعم آنان، چنین تلاش‌هایی همیشه همراه با خشونت و اعمال زور در قبولاندن چیزی بود که فی‌نفسه امری و جدانی بود و امکان نداشت با اجبار، اعتقادی معنوی را به افراد تحمیل کرد. در عصر روشنگری نیز بر همین مبنا تلاش برای مسیحی‌سازی ملت‌های دیگر مورد تردید قرار گرفت. به عنوان مثال، جان لاک ضمن تفکیک وظایف حاکمان سیاسی که باید متولی امور دنیوی باشند و عالمان دینی که در خدمت تبیین آموزه‌های اخلاقی و دینی بر این نکته پافشاری می‌کند که ایمان امری نیست که بشود آن را از طریق فشار و اجبار بر دیگری تحمیل کرد و حتی اگر در ظاهر چنین چیزی صورت گیرد و افرادی دین و باوری را به زور بپذیرند، ایمان در وجود آنان تحقق پیدا نکرده است؛ چرا که ایمان بدون اعتقاد درونی ایمان نیست (ر. ک: لاک، ۱۳۷۷). البته عکس آن هم صادق است. کسی که به دینی ایمان راسخ دارد به اجبار نمی‌توان از آن منصرف و به دینی دیگر متمایل کرد. مولانا در دفتر نخست، داستان جهودی را نقل می‌کند که گروهی از مؤمنان مسلمان را مخیر می‌کند از دین خود برگردند و «بتی» را سجده کنند یا در آتش سوزانده شوند. پس از اصرار وی و مقاومت گروه مؤمنان، کودکی را از آغوش زنی برمی‌گیرد و در آتش می‌افکند. عاطفه مادری بر زن غلبه می‌کند و می‌خواهد تسلیم

خواست جهود شود، اما لطف خداوند آتش را بر طفل همچون آتش نمرود بر ابراهیم (ع) سر و خوش می‌گرداند و در نهایت گروه مؤمنان خود را درون آتش می‌اندازند تا بتی را سجده نبرند. در این داستان مولانا، اعجاز و لطف خداوند نسبت به مؤمنان را برجسته می‌کند، اما مقاومت در برابر تغییر دین و مصمم‌تر شدن مؤمنان در ایمان خود و بی‌حاصلی اجبار آن جهود برای تغییر دین آنان از کلیت داستان مستفاد می‌شود.

خلق خود را بعد از آن بی‌خویشتن	می‌فکنند اندر آتش مرد و زن
بی‌موکل بی‌کشش از عشق دوست	ز آنک شیرین کردن هر تلخ ازوست
تا چنان شد کان عوانان خلق را	منع می‌کردند کآتش در میا
آن یهودی شد سیه‌رو و خجل	شد پشیمان زین سبب بیمار دل
کاندر ایمان خلق عاشق‌تر شدند	در فنای جسم صادق‌تر شدند

(مثنوی، دفتر اول)

از نظر مولانا نفس مقایسه ایمان و مذهب خویش با دیگری و آن‌گاه خود را برتر از آن‌ها و مشمول عنایت خداوند دیدن، عملی غیراخلاقی است. در مناقب، حکایتی آمده است که واعظی درباب ایمان سخن می‌گفته و سررشته کلام را بدانجا آورده بود که «اللّٰهُ الْحَمْدُ وَ الْمَنَّةُ وَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا (۴۲/۷) که حق تعالی ما را از زمره کافران نیافرید و ما را به همه حال بهتر از ایشان کرد» (افلاکی، ۱۳۶۲). مولانا در واکنش به این سخن نیش‌خنده‌ای می‌زند و می‌گوید: «زهی بیچاره ضال مضل که خود را برتر از گبران می‌کشد که دانگی از ایشان افزونم و بدان شاد می‌شود و اعجاب می‌کند و مباهات می‌نماید. اگر مردست تا بیاید و خود را به ترازوی انبیاء و اولیاء بکشد تا نقصان حال خود را ببیند و کمال حال مردان بداند» (همان).

مولانا در معامله با دگران‌دیشان دینی چنان متواضعانه رفتار می‌کرد و پاس حرمت‌شان می‌داشت که مایه شگفتی خود آنان می‌شد و چه بسا همین تکریم‌ها موجب می‌شد عده‌ای از آنان تغییر دین داده و ایمان بیاورند. در یکی از حکایت‌ها نقل شده است که راهبی از قسطنطنیه عازم قونیه می‌شود تا مولانا را زیارت کند. وقتی به شهر می‌رسد و مولانا را می‌بیند سه بار او را تعظیم می‌کند و هر بار که سر برمی‌دارد مولوی را در حال تعظیم به خود می‌بیند. مولانا ۳۳ بار به وی تعظیم می‌کند و راهب فریاد می‌کشد که چرا اینگونه تواضع و تذلل

می‌نماید. مولانا می‌گوید: «چون حدیث طُوبی لَمَنْ رَزَقَهُ اللهُ مَالاً وَ جَمَالاً وَ شَرَفًا وَ سُلْطَانًا فَجَادَ بِمَالِهِ وَ عَفَّ فِي جَمَالِهِ وَ تَوَاضَعَ فِي شَرَفِهِ وَ عَدَلَ فِي سُلْطَانِهِ فرموده سلطان ماست، با بندگان حق تواضع چون نکنم و کم‌زنی چرا ننمایم و اگر آن را نکنم چه‌را شایم و که را شایم و به چه کار ایم؟» (افلاکی، ۱۳۶۲). مولانا نه تنها خود بر این منوال رفتار می‌کرد، بلکه مواظب بود مریدان و اهل خانقاه او نیز پاس حرمت واردشوندگان را داشته باشند و نژاد و رنگ و زبان و دین، مانعی برای ایجاد همدلی برادرانه نباشد.

گوشه‌ای از آثار رفتار اخلاقی و انسانی مولانا با پیروان مذاهب مختلف در روز تشیع جنازه وی نمایان می‌شود. چنانکه افلاکی به تفصیل تمام از حضور بزرگان و علمای مذاهب مختلف در این روز یاد کرده است. وقتی معین‌الدین پروانه زعمای ادیان مختلف را احضار می‌کند و از دلیل حضور و عزاداری‌شان می‌پرسد، می‌گویند: «ما حقیقت موسی و حقیقت عیسی و جمیع انبیا را از بیان عیان او فهم کردیم و روش انبیای کامل را که در کتب خود خوانده بودیم، درو دیدیم؛ اگر شما مسلمانان حضرت مولانا را محمد وقت خود می‌گویید ما او را موسی عهد و عیسی زمان می‌دانیم. چنانکه شما محب و مخلص وی‌اید، ما نیز هزار چندان بنده و مرید وی‌ایم.» (افلاکی، ۱۳۶۲) غیر از افلاکی دو فرد دیگر که به یقین حاضر و ناظر بر تشیع جنازه مولانا بوده‌اند، بر ازدحام پیروان سایر ادیان در این روز اشاره کرده‌اند. سلطان ولد در ولدنامه بدان تصریح کرده و سپهسالار هم ابیات سلطان ولد را در این خصوص به عنوان استشهاد و حسن ختام گزارش زندگی مولانا روایت کرده است.^۱ (ر. ک: رساله سپهسالار، ۱۳۹۱). آنه ماری شیمل^۲، پس از مطالعه و جمع‌بندی این روایت‌ها حضور پرازدحام پیروان ادیان مختلف در تشیع جنازه مولانا را محصول مدارا و رواداری وی با اینان می‌داند (ر. ک: شیمل، ۱۳۷۶).

عبدالرحمن جامی در نفحات‌الانس روایتی درباب ارتباط مولانا با سراج‌الدین قونیوی^۳ نقل کرده است که همزمان هم رواداری معرفت‌شناسانه مولوی نسبت به ادیان مختلف را در

۱. البته حدس و گمان محمدعلی موحد مبنی بر اینکه استشهاد به اشعار و گفته‌های سلطان ولد در رساله افزوده و دستکاری نسخه‌نویسان دوره‌های بعدی باشد (ر. ک: پیشگفتار رساله، ۱۳۹۱) چندان دور از واقعیت نیست. اما این احتمال در اینکه هر دو به حضور پیشوایان و پیروان ادیان دیگر در تشیع جنازه مولانا اشاره کرده‌اند، خللی وارد نمی‌کند.

2. Schimmel, A.

۳. نه اصل این حکایت در رساله سپهسالار و مناقب‌العارفین آمده و نه به سراج‌الدین قونیوی در این دو کتاب اشارتی رفته است. گولپینارلی همین حکایت را از جامی نقل کرده بدون آنکه در باب واقعیت تاریخی این شخص سخنی گفته

خود دارد و هم رواداری اخلاقی نسبت به مخالفانش را؛ حکایت از این قرار است که سراج‌الدین قونیوی با مولانا میانه خوبی نداشته و کسی از قول مولوی در نزد وی نقل می‌کند که مولانا گفته است من با ۷۳ مذهب یکی هستم. سراج‌الدین یکی از نزدیکانش را به مجلس مولانا می‌فرستد و از وی می‌خواهد در باب درستی و نادرستی این قول از مولانا پرس و جو کند و اگر مولانا چنین سخنی گفته باشد، او را دشنام بدهد و برنجانند. این شخص به مجلس مولانا وارد می‌شود و می‌پرسد آیا شما چنین سخنی گفته‌اید؟ مولانا تأیید می‌کند و آن شخص شروع به دشنام‌گویی می‌کند و مولوی می‌خندد و می‌گوید من با این نیز که تو می‌گویی یکی هستم (ر. ک: جامی، ۱۳۷۰).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مولانا رواداری دینی را با توجه به آشوب‌ها و فتنه‌های مذهبی در زمانه خویش - جنگ‌های صلیبی در غرب، یورش سراسری تاتاران در کل بلاد اسلامی و مجادلاتی که بین فرق چهارگانه اهل سنت و جماعت با خویشان از یک‌سو و دشمنی آن‌ها با شیعیان و مخالفت‌سرای‌های رؤسای عامه با اهل عرفان و فلسفه از سوی دیگر - ابتدا رواداری مذهبی را به مثابه ضرورتی اجتماعی و سیاسی برای پایان دادن به این بحران‌ها یا کاستن از دامنه تأثیرات مخرب آن‌ها مطرح می‌کند و سپس برای تبیین این خط‌مشی، مبنای معرفت‌شناسانه از سنت دینی و عرفانی اسلام برمی‌سازد. مبنای معرفت‌شناسیک رواداری، بنیان محکمی برای کاستن از جدال‌ها ایجاد می‌کند و هرگونه خصومت بین پیروان ادیان را نامشروع می‌سازد. به این ترتیب، قدرت سرکوبگر دو نهاد خلافت و سلطنت را که دست در دست هم داده و برای رسیدن به منافع و اهداف سیاسی بر آتش اختلافات مذهبی می‌دمیدند، مخدوش می‌کند. وقتی این دو مبنا در نظریه او برپا گردید، در مقام عمل و در رفتار و سلوک، او با پیروان همه ادیان و فرق، روادارانه برخورد می‌کند و جلوه‌هایی از عالی‌ترین برخورد اخلاقی و انسانی را با مخالفان باورهای خویش به نمایش می‌گذارد. بنابراین، رواداری مذهبی

باشد (ر. ک: گولپینارلی، ۱۳۷۵). در رساله از سراج‌الدین مثنوی‌خوان، سراج‌الدین قاضی ارموی که در مسند قضاوت شهر قونیه بوده و همو بر جنازه مولانا نماز گذارده و سراج‌الدین پایبندی که محمدعلی موحد حدس زده همان سراج‌الدین تتری از علاقه‌مندان و اصحاب مولانا باشد، سخن رفته است. در مناقب‌العارفین نیز از همین سه نفر یاد شده است. با این تفاوت که میزان حکایاتی که این افراد در آن دخیل هستند یا در خلال حکایت نامی از آن‌ها آمده - که بیشتر در مجلسی حاضر بوده‌اند که اتفاقی افتاده یا کرامتی از مولانا صادر شده است - بیشتر از رساله است.

مولانا بنا بر سه مبنای سیاسی، معرفت‌شناسی و اخلاقی نمونه‌ای از تجربه مدارا طلبی در دوران گذشته است که می‌تواند برای شکل‌دهی مجدد به جوامع بحران‌زده جوامع شرقی که به شدت درگیر تعصبات مذهبی شده و ناخویشتن‌دارانه در قتل یکدیگر و هدم و نابودی مظاهر تمدن اسلامی می‌کوشند، مورد استفاده قرار گیرد.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Taheri Ghodratalah



<http://orcid.org/0000-0003-0928-5148>

منابع

- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیجی. چ ۲. تهران: دنیای کتاب.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۷). مقالات شمس تبریزی. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. چ ۲. تهران: خوارزمی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نفحات‌الانس من حضرات‌القدس. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چ ۱. تهران: اطلاعات.
- حدیدی، جواد. (۱۳۷۳). از سعدی تا آراگون. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دین لویس، فرانکلین. (۱۳۸۴). مولانا دیروز تا امروز؛ شرق تا غرب. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: نارمک.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۲). پله پله تا ملاقات خدا. چ ۵. تهران: علمی
- سادا- ژاندرن، ژولی. (۱۳۷۸). تساهل در تاریخ اندیشه غرب. ترجمه عباس باقری. چ ۱. تهران: نشر نی.
- سپهسالار، فریدون احمد. (۱۳۹۱). رساله؛ در مناقب خداوندگار، تصحیح و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد. چ ۱. تهران: کارنامه.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۶). مدارا و مدیریت. چ ۱. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____ (۱۳۸۴). صراطهای مستقیم. چ ۵. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سعدی، مصلح‌الدین عبدالله. (۱۳۶۹). گلستان. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. چ ۲. تهران: خوارزمی.

ضیایی، سید عبدالحمید. (۱۳۹۳). تأثیرپذیری تصوف اسلامی از آیین بودا؛ با تمرکز بر مداراطلبی و شفقت بر خلق. مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۲۱ (۶)، ۹۹-۱۱۸.
طاهری، قدرت الله. (۱۳۹۲). روایت سر دلبران؛ بازجست تجربه های شخصی در مثنوی. چ ۱. تهران: علمی.

فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۳). شرح مثنوی شریف؛ جزء نخستین از دفتر اول. چ ۷. تهران: علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۳۳). مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی. چ ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

کیویت، دان. (۱۳۸۵). دریای ایمان. ترجمه حسن کامشاد، چ ۳. تهران: طرح نو.
گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۷۵). مولانا جلال الدین؛ زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده های از آن. ترجمه و توضیحات توفیق سبحانی. چ ۳. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

لاک، جان. (۱۳۷۷). نامه ای در باب تساهل. ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم. چ ۱. تهران: نشر نی.

لگنهاوزن، محمد. (۱۳۷۶). پلورالیسم؛ بررسی دیدگاه متفکران مسلمان، معرفت، ۲۳.

مک لنان، گرگور. (۱۳۸۵). پلورالیسم. ترجمه جهانگیر معینی. چ ۲، ۲. تهران: انتشارات آشیان.

مولانا، جلال الدین محمد. (۱۳۳۶). مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: امیر کبیر.

_____ (۱۳۵۶). کلیات دیوان شمس تبریزی. با مقدمه و تصحیح محمد عباسی.

تهران: نشر طلوع.

_____ (۱۳۸۷). فیه مافیه. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. چ ۲. تهران:

زوار.

نیکویخت، ناصر. (۱۳۸۳). عرفان اسلامی، مکتب تسامع و تساهل. نشریه دانشکده ادبیات و علوم

انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، ۱۶ (پیاپی ۱۳)، ۲۱۷-۲۳۹.

ونسنگ، آ. ی. (۱۹۷۶). المعجم المفهرس لالفاظ الدحدیث النبوی. لیدن: مطبعة بریل.

هیگ، جان. (۱۳۹۴). بُعد پنجم؛ کاوشی در قلمرو روحانی. ترجمه بهزاد سالکی. چ ۲. تهران:

قصیده سرا.

هیگ، جان. (۱۳۷۸). مباحث پلورالیسم دینی. ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ ۱. تهران: مؤسسه

فرهنگی انتشاراتی تبیان.

_____ (۱۳۹۶). میان شک و ایمان؛ گفت و گوهایی درباره دین و عقل. ترجمه ادیب فروتن.

چ ۱. تهران: ققنوس.

Reference

Aflaki, S. A. (1984). *Manaqeb Alarefin*. Ed. By Tahsin Yaziji. Tehran: Donyaye ketab. [In Persian]

- Cupitt, D. (2007). *Sea of Faith*. transl By Hasan Kamshad. Tehran: Tarh e no. [In Persian]
- D. Lewis, F. (2006). *Rumi: Past and Present, East and West*. Trasl Hasan Lahooti. Tehran: Namak publication . [In Persian]
- Foroozanfar, B. (1955). *Maakhez e ghesas va tamsilat Masnavi*. Tehran: Tehran university. [In Persian]
- Foroozanfar, B. (1995). *Shrhe Masnavi e Sharif*. Tehran: Elmi& Farhangi . [In Persian]
- Golpinarli, A. (1997). *Maulana Jalaluddin; Life, philosophy, works and excerpts from them*, Transl By tofigh Sobhani. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Hadidi, J. (1995). *From Sadi to Aragon*. Tehran: Markaze Nashre Daneshgahi. [In Persian]
- Hick, J. (2000). *Issues of religious pluralism*. Transl By AbdAlrahim Govahi. Tehran: Cultural Institute of Tebyan. [In Persian]
- _____. (2016). *Fifth dimension; Exploring the spiritual realm*, Transl By Behzad Saleki. Tehran:Ghasideh sara. [In Persian]
- _____. (2018). *Between doubt and faith; Conversations about religion and reason*. Transl By Adib Forotan. Tehran:Ghoghnoos publication. [In Persian]
- Jami, N. (1992). *Nafahat Alons men hazarat Alqods*. Ed. By Mahmood Abedi. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Loche, John. (1999). A letter about tolerance, Transl. By Shirzad Golshahi karim. Tehran: Ney publication. [In Persian]
- McLennan, G. (2007). *Pluralism*. Transl. By Jahangi Moini. Tehran: Ashiyan publication. [In Persian]
- Mewlana, J. (1958). *Masnavi e Maanavi*. Ed. By Rynold A. Nicolson. Tehran: Amir kabir publication. [In Persian]
- _____. (1978). *Koliyat Divan Shams Tabrizi*. Ed. Bu Mohammad Abbasi. Tehran: Nasre Tolo Publication. [In Persian]
- _____. (2009). *Fihe ma Fije*. Ed. By BadiAlzaman Foroozanfar. Tehran: Zavar . [In Persian]
- Nikobakht, N. (2005). Islamic mysticism, the school of tolerance. *Shahid Bahonar Literary& humanities magazine*. 16. 217-239. [In Persian]
- Saada- Gendron, J. (2000). *Tolerance in the history of Western thought*. transl. Abbas Bagheri. Tehran: Ney. [In Persian]
- Sadi, M. (1991). *Golestan*. Ed, By Golamhosein Yosofi. Tehran: Kharzmi publication. [In Persian]
- Sepahsalar, F. A. (2013). *Resale Dar Manageb e khodavandgar*, Ed. By Mohammad ali Movahhed & samad Movahhed. Tehran: karname. [In Persian] . [In Persian]
- Soroosh, A. (1998). *Tolerance & management (Modara va Modiriyat)*. Tehran: Cultural Institute of Serat. [In Persian]
- _____. (2008). *Straight lines (Serathaye Mostagim)*. Tehran: Cultural Institute of Serat. [In Persian]
- Tabrizi, S. (1999). *Shams Tabrizi's Essays*. Ed. By Mohammadali Movahhed. Tehran: Khshrazmi. [In Persian]

- Taheri, G. (2014). *Narration of the beloved; re-examination of personal experiences in Masnavi*. Tehran: Elmi. [In Persian]
- Wensinck, A. J. (1976). *المُعْجَمُ المُفْهَرَسُ لِأَلْفَاظِ الدَّحْدِیْثِ النَّبَوِیِّ*. Leiden: Brill publication. [In Persian]
- Zarrinkob, A. (1994). *Step by step to God's meet (pele pele ta molaghat e khoda)*. E 1. Tehran: Elmi. [In Persian]
- Ziyaii, A. (2015). Influence of Islamic Sufism on Buddhism; Focusing on tolerance and compassion for the people. *Indian Quarterly Study, Sistan&Baloochestan University*, 21, 99-118 . [In Persian]

استناد به این مقاله: طاهری، قدرت‌الله. (۱۴۰۱)، مبانی رواداری مولانا با اقلیت‌های دینی، عرفان‌پژوهی در ادبیات، (۱)، ۲۵۷-۲۸۶.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.