



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال چهاردهم، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۶۰-۱۲۹

قبض و بسط گفتمانی اندیشه «رواداری دینی» در تصوف اسلامی (تا سده هشتم)^۱

هاتف سیاه کوهیان^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۱

چکیده

نوسانات گفتمانی اندیشه «رواداری دینی» در دوره‌های مختلف تصوف تأثیر مستقیم و غیرمستقیم شرایط اجتماعی و سیاسی این دوره‌ها را بر قبض و بسط این رویکرد در آثار صوفیه نشان می‌دهد. این مقاله در چهارچوب نظریه فوکو و با لحاظ ارتباط دوسویه میان استراتژی‌های قدرت و ایدئولوژی‌های حاکم بر جامعه، اندیشه رواداری دینی را نزد صوفیان مسلمان دارای سرشتی گفتمانی و مرتبط با اراده سیاسی حاکمان فرض کرده و آن را در بستر تحولات سیاسی و اجتماعی دوره‌های تاریخی بررسی کرده است. مطالعات نشان می‌دهد که گفتمان رواداری دینی در آثار صوفیه تا پایان قرن ششم علی‌رغم گسترشی که در عصر آل بویه و سلجوقی داشته، همواره به دلیل ماهیت دینی حکومت‌ها (کنترل نهاد سیاست توسط نهاد دین) و هژمونی پایدار گفتمان فقه، کمابیش با چالش‌های عقیدتی روبه‌رو بوده است. اما در قرن هفتم روی کار آمدن حاکمان سکولار مغول و سیاست تساهل دینی آنها از یک سو، و حذف متشرعه از عرصه قدرت سیاسی از سوی دیگر، زمینه گسترش گفتمان رواداری دینی را به نحو مطلوبی برای صوفیه فراهم ساخته است. هدف این مقاله بررسی گفتمان «رواداری دینی» در تصوف

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41359.2386

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.30.4.3

۲. گروه ادیان و عرفان، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران. siyahkoohtian@tiau.ac.ir

اسلامی با توجه به تحولات سیاسی و اجتماعی دوره‌های تاریخی تا سده هشتم است که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است.

واژه‌های کلیدی: رواداری دینی، گفتمان تصوف، گفتمان فقه، میشل فوکو.

۱- مقدمه

از منظر پدیدارشناختی، تاریخ ادیان بیانگر این واقعیت است که دگرپذیری و دگرستیزی دینی به مثابه دو رویکرد متقابل در رفتار اجتماعی دینداران، سرشتی گفتمانی داشته و قوام و گسترش آن دو در شکل یک هنجار فرهنگی و حقوقی در سطوح مختلف جامعه تابع مشی سیاسی حاکمان و نوع راهبردهای آنها بوده است. از همین رو، در این مقاله رواداری دینی در اندیشه و رفتار صوفیان مسلمان به مثابه یک واقعیت عینی متأثر از متغیرهای اجتماعی و سیاسی، و با لحاظ خصیصه برون‌بودگی یک گفتمان و تعین‌های خارجی آن (ضیمران، ۱۳۸۱: ۵۶-۵۱) بررسی شده و شدت و ضعف آن در اندیشه صوفیان، مرتبط با اراده نهادهای قدرت مورد توجه قرار گرفته است.

سیر تاریخی تصوف نشان می‌دهد که شرایط اجتماعی و سیاسی حاکم بر عصر عارفان مسلمان در شکل‌گیری ناخودآگاه اندیشه صوفیه در هم‌گرایی یا واگرایی با گفتمان رواداری دینی تأثیر مستقیم و غیرمستقیم داشته است. در چهار سده نخست اسلامی اقتدار امپراتوری اسلام و گسترش فزاینده خلافت اسلامی استقرار یک نهاد حقوقی را با رویکرد «امر و نهی فقهی» در دستگاه حاکمیت برای سامان‌دهی مناسبات عملی جامعه مسلمانان ضروری ساخته بود. این وضعیت منجر به درهم‌تنیدگی قدرت و شریعت، و فربه‌شدن گفتمان فراگیر فقه در جامعه اسلامی شده بود. در این دوره بافتار یکدست جامعه اسلامی اجازه نمی‌داد درونمایه گفتمان تصوف چیزی غیر از زهد متشرعانه باشد و مسلماً رواداری دینی برای صوفی مسلمان در چنین شرایطی نمی‌توانست چیزی فراتر از ارزش‌های برآمده از فقه‌الاخلاق باشد؛ ارزش‌هایی چون خوش‌خلقی و رأفت و حلم در برابر پیروان ادیان که بیش از آنکه مصداق رواداری دینی محسوب شود، به ساحت «اخلاق دینی» مربوط می‌شد. در سده‌های پنجم و ششم، افول اقتدار خلافت عباسی به واسطه سلطه سلسله‌های غیرعربی (آلبویه، غزنویان و سلجوقیان) بر دارالخلافه بغداد از یک سو، و حمایت استراتژیک آنها از صوفیه از سوی دیگر، تا حدی گفتمان فقه را تضعیف کرد، اما آن را از

وضعیت هژمون خارج نساخت. این وضعیت موجب ظهور واکنش‌های ضد هژمونیک از سوی صوفیه شد. چنانکه ابوسعید ابوالخیر و خرقانی به شکل معتدلانه، و عین‌القضاة به شکل افراطی با بسط اندیشه رواداری دینی در آثار خود در برابر هژمونی گفتمان فقه مقاومت می‌کردند.

در سده هفتم حمله مغول و سقوط خلافت مرکزی بغداد و برجیده شدن حکومت اسلامی به مدت نیم قرن موجب افول گفتمان فقه، و رشد گفتمان رقیب (تصوف) در ایران و آسیای صغیر شد. در این دوره عملکرد سکولاریستی حاکمان مغول در یکسان‌نگاری ادیان و سیاست تسامح دینی آنها فضای مناسبی را در بسط گفتمان رواداری دینی در متون صوفیه فراهم ساخت؛ طوری که صوفیانی چون مولانا، نسفی و شبستری، تقریباً بدون احساس خطر از سوی متشرعه، صراحتاً از حقانیت تمامی ادیان سخن گفتند و مسلمانان را به مدارا با پیروان ادیان دیگر دعوت کردند. پس از حدود نیم قرن، گرایش حاکمان مغول به اسلام و نفوذ مجدد متشرعه در بدنه حاکمیت گفتمان فقه را در وضعیت هژمون قرار داد و بدین ترتیب گفتمان‌های تساهل‌گرا مانند رواداری دینی که در نیم قرن اخیر در متون صوفیه بسط یافته بود، دست کم تا مدتی به حاشیه رانده شدند.

این فراز و نشیب‌های تاریخی نشان می‌دهد که قبض و بسط گفتمان‌های تساهل‌مدار مانند صلح کل و رواداری دینی در اندیشه صوفیان مسلمان بیش از آنکه برخاسته از کنش مستقل آنها باشد، از راهبردهای سیاسی نهادهای قدرت نشأت گرفته است. به هر حال همان‌گونه که میشل فوکو قائل به ارتباطی دوسویه میان راهبردهای قدرت و ایدئولوژی‌های حاکم بر جامعه در چهارچوب گفتمان‌هاست (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۲۰۱)، اتساع یا انقباض اندیشه رواداری دینی در تصوف نیز مستثنی از این قاعده نیست و نمی‌توان ظهور و افول چنین نگرشی را در مقاطعی از تاریخ تصوف مستقل از اراده قدرت سیاسی در نظر گرفت. این مقاله براساس نظریه گفتمان فوکو که قدرت را شبکه‌ای پویا از منازعات گفتمانی و دارای ماهیت چرخشی می‌داند، قبض و بسط اندیشه رواداری دینی در تصوف ایرانی را از منظر تاریخی و در ارتباط با متغیرهای اجتماعی و سیاسی مورد بررسی قرار می‌دهد.

۲- پیشینه پژوهش

در حیطه پژوهش‌های عرفان اسلامی در خصوص قبض و بسط گفتمانی اندیشه رواداری دینی در تصوف اسلامی پژوهش‌چندانی انجام نشده است. تنها پژوهش مرتبط با این موضوع مقاله «بررسی رابطه تسامح و قدرت سیاسی در اندیشه صوفیان عصر ایلخانان» از احمدوند (۱۳۹۹) است که نویسنده در آن موضوع تساهل صوفیه را در عصر ایلخانان با رویکرد گفتمانی بررسی کرده است. درباره رواداری در کنش و اندیشه عارفان مسلمان مقالات زیادی نوشته شده است؛ از آن جمله نیکویخت (۱۳۸۳) در مقاله «عرفان اسلامی مکتب تسامح و تساهل» کارکرد پاره‌ای از اصول و مفاهیم تعالیم عرفان اسلامی را در ایجاد اتحاد میان مسالک و طریقت‌های مختلف، و رفع اختلافات فرقه‌ای بررسی کرده است. حیدری (۱۳۹۲) در مقاله «تساهل و مدارا در تصوف اسلامی» با تمایز گذاشتن میان پلورالیزم غربی و تساهل اسلامی، ضمن بررسی انگیزه‌ها و علت‌های مختلف رواداری نزد صوفیه، نمونه‌هایی تاریخی از مدارای منفی و مثبت عارفان مسلمان را بیان کرده است. فلاح (۱۳۸۷) در مقاله «رواداری، گذشت و بردباری در مثنوی معنوی» با اشاره به نقش برجسته مولانا در ترویج فرهنگ مدارا و گذشت، نمونه‌هایی از باور مولانا را در باب تساهل و تسامح با تأکید بر مثنوی آورده است. نیکدار اصل (۱۳۸۸) در مقاله «تساهل و تسامح در دیوان حافظ» تساهل را در اندیشه حافظ در سه محور گناه، روح تساهل و زندگی فردی و اجتماعی حافظ بررسی کرده است. برخی از مقالات نیز به طور مقایسه‌ای موضوع تساهل را در دو سنت اسلامی و مسیحی کاویده‌اند؛ از آن جمله روحانی و دیگران (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی و مقایسه تساهل و تسامح اسلامی با تولرانس مسیحی» ضمن پرداختن به تفاوت‌های تساهل اسلامی با تولرانس مسیحی، تساهل را خصیصه ذاتی اسلام، و ویژگی عرضی مسیحیت دانسته‌اند. وجه تمایز مقاله حاضر با مقالات مذکور و پژوهش‌های دیگر از این دست در آن است که اولاً این پژوهش‌ها بر موضوع «رواداری اخلاقی و اجتماعی» عارفان مسلمان متمرکز شده‌اند، در حالی که محور اصلی این مقاله «رواداری دینی» است. دوم اینکه این نوع مقالات رواداری را نزد عارفان مسلمان صرفاً به مثابه یک رویکرد نظری و بدون توجه به زمینه‌های اجتماعی و تاریخی آن بررسی کرده‌اند، در حالی که مقاله حاضر رواداری دینی را به مثابه یک امر گفتمانی، و مرتبط با شرایط سیاسی و اجتماعی دوره‌های مختلف حیات صوفیان در نظر گرفته و قبض و بسط آن را در متون صوفیه در ارتباط با

عوامل برون‌متنی، ناظر به راهبردهای سیاسی حاکمان عصر و با توجه به وضعیت هژمونیک گفتمان‌های رقیب کاویده است.

۳- رواداری دینی به مثابه گفتمان

رواداری یا تساهل معادل واژه Tolerance و Toleration در معنای اجازه دادن و تحمل کردن (Oxford, 1998: 1258) و نیز تاب‌آوری در برابر درد و رنج (ژاندرن، ۱۳۷۸: ۱۷) است. در کاربرد اصطلاحی، به معنای جایز شمردن باورها و رفتارهایی است که شخص آنها را نمی‌پسندد و در اصطلاح سیاسی، برخورد صبورانه در برابر مخالفان سیاسی و فکری و التزام به آزادی بیان در فضای سیاسی جامعه است (فتحعلی، ۱۳۷۸: ۱۳). در عمل رواداری، شخص با رخصت دادن آگاهانه به بروز باورهای ناپذیرفتنی، با وجود توانایی‌اش برای جلوگیری از آنها، به دلیل احترام به افکار و عقاید دیگران در برابر آنها ایستادگی نمی‌کند (فولادوند، ۱۳۷۶: ۶۳). یکی از مهم‌ترین وجوه رواداری، رواداری دینی است که در آن مدارا و پرهیز از ستیز با پیروان ادیان موجد روحیه هم‌زیستی میان پیروان ادیان در جوامع چنددینی می‌شود.

«رواداری دینی» فراتر از یک نظریهٔ تئولوژیک، به مثابه گفتمانی متأثر از نهادهای قدرت، همواره پیامدهای خاص خود را در حیات فرهنگی جوامع داشته است. براین اساس، هر زمان که حاکمان جامعه بنابر دلایل عقیدتی یا سیاست‌های استراتژیک خود، کثرت و گوناگونی فرهنگ‌ها، ادیان و مذاهب، و شیوه‌های متنوع زیستن را پذیرفته‌اند، علاوه بر اینکه همزیستی مسالمت‌آمیز دینی در سطح عمومی جامعه به یک هنجار اجتماعی تبدیل شده، برای نخبگان نیز مجالی در بسط اندیشه‌های جهان‌شهری مانند صلح کل و وحدت ادیان فراهم آمده است؛ اما جایی که حکومت‌ها تنوع عقاید و باورها را به رسمیت نشناخته‌اند، سیطرهٔ گفتمان تکفیر با فراهم ساختن زمینهٔ تعصب و خشونت، تحقیر و تبعیض را جای تعامل و همزیستی نشانده و زمینهٔ طرح اندیشه‌های صلح‌گرا و مداراجویانه را از بین برده است.

در تاریخ ایران، یکی از عوامل مهم بسط اندیشهٔ رواداری دینی در تصوف اسلامی سیاست تساهل و تسامح فرمانروایان مغول با پیروان ادیان و مذاهب مختلف در سدهٔ هفتم و هشتم بوده است. تساهل دینی مغولان - برخلاف قانون یاسای چنگیز - گرچه کاملاً

بی‌طرفانه و عاری از سوگیری‌های مغرضانه و گاه اسلام‌ستیزانه آنها نبوده (عبادی، ۱۳۸۷: ۷۰-۶۶)، به هر روی به رسمیت شناخته شدن ادیانی غیر از اسلام (به‌ویژه مسیحیت و بودایی) در این دوره، فضای اجتماعی مناسبی را در راستای بسط گفتمان رواداری دینی در جوامع اسلامی فراهم ساخته بود. پیش از عصر مغول، نفوذ عقیدتی دارالخلافة بغداد در سرزمین‌های شرق اسلامی موجب شده بود تا مذهب «تسنن»، به‌عنوان تنها مذهب بلامنازع در عرصه حیات اجتماعی و سیاسی مسلمانان، ادیان و مذاهب دیگر را به حاشیه براند و پیروان اقلیت‌های دینی و مذهبی اعم از مسلمانان و غیر مسلمانان مورد بی‌مهری و خشونت خلفای اسلامی یا دست‌نشانندگان آنها قرار گیرند. در چنین فضایی وجود رابطه گسست‌ناپذیر میان حاکمیت و متشرعه موجب هژمونی پایدار گفتمان فقه، و به حاشیه رفتن دیگر گفتمان‌های موازی و متقابل با آن می‌شد.

حمله مغول و سقوط دارالخلافة بغداد به دست هلاکو در نیمه دوم قرن هفتم موجب پدید آمدن نوعی تحول سیاسی و دینی در جوامع مشرق اسلامی شد که پیوند دیرینه میان قدرت سیاسی و متشرعه را از هم گسست. این رخداد سیاسی مهم موجب حذف متشرعه از صحنه قدرت و به حاشیه رفتن گفتمان فقه دست کم حدود نیم قرن (دوره نامسلمانی مغولان) از عرصه اجتماعی شد. چنین وضعیتی فربه شدن گفتمان تصوف را در عرصه اجتماعی در پی داشت و بدین ترتیب صوفیان، که همواره به دلیل مباحثی چون «وحدت وجود» از سوی متشرعان جزم‌اندیشی چون ابن جوزی و ابن تیمیه مورد انتقاد و تکفیر قرار می‌گرفتند (غنی، ۱۳۷۵، ص ۵۷)، مجالی برای طرح مباحث چالش‌برانگیز خود یافتند. در این میان عملکرد سکولاریستی فرمانروایان مغول در یکسان‌انگاری ادیان و مذاهب و تساهل با پیروان آنها (اشپولر، ۱۳۵۱: ۲۰۴-۲۰۳؛ جوینی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۲۹-۱۲۸) سبب شد که صوفیان به پشتوانه سیاست حاکمان جدید بتوانند در آثار و آراء خود رویکرد نوینی را با محوریت «رواداری دینی» و احترام به هویت و عقاید پیروان ادیان دیگر مطرح کنند.

۴- رواداری دینی در چهار سده نخست تصوف اسلامی

تا قرن سوم، درونمایه و دال مرکزی گفتمان تصوف چیزی غیر از زهد نبود و همان‌طور که غنی در بررسی‌های تاریخی خود نشان داده، تصوف در این دوره مبتنی بر زهد متشرعانه (غنی، ۱۳۷۵: ۱۹-۱۷) و منطبق با تعالیم قرآن و حدیث، و ملهم از سیره پیامبر و صحابه

بوده است (همان: ۲۳ و ۴۷). در این سه قرن، رواداری دینی در تصوف مبنایی اخلاقی داشت و در چهارچوب ارزش‌های برآمده از فقه‌الاخلاق - همانند رأفت و حلم - محدود به رفتارهای اخلاقی و خیرخواهانه صوفیان در برابر پیروان ادیان بود؛ رفتارهایی مانند چراغ بردن شبانه بایزید بسطامی به خانه یک گبر (عطار، ۱۹۰۵: ۱/۱۴۹)، نان دادن داود طایی به یک ترسا (همان: ۱/۲۲۳)، دل‌جویی و دستگیری احمد حرب از همسایه مال‌باخته گبر خود (همان: ۱/۲۴۲) و عیادت حسن بصری از همسایه مجوس خود (همان: ۱/۳۳). این‌گونه رفتارها بیش از آنکه مصداق رواداری دینی باشند، تبلور اخلاق صوفیانه در چهارچوب شریعت اسلامی بودند.

این طرز تلقی از رواداری دینی بی‌ارتباط با اراده و مشی سیاسی نهادهای قدرت در حمایت از گفتمان‌های شریعت‌مدار در این دوره نبوده است. در این سه سده، اقتدار و گسترش امپراتوری اسلام و ضرورت استقرار یک نهاد حقوقی در متن حاکمیت برای سامان‌دهی به مناسبات عملی جامعه مسلمانان موجب سلطه و فربهی گفتمان فقه در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی شده بود (احمدوند، ۱۳۹۹: ۲۰۷). این شرایط هژمونیک مرزهای تصوف را در چهارچوب شریعت متوقف ساخته و تصوف را به مثابه «زهد متشرعانه» به ریاضت و عزلت‌نشینی فرو کاسته بود. طبیعتاً ظرفیت و توانمایی این نوع تصوف زهدمحور در ارائه نشانه‌های گفتمان رواداری دینی نمی‌توانست چیزی فراتر از امر و نهی‌های شرعی و ارزش‌های اخلاقی برآمده از گفتمان فقه باشد.

در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم، آشفتگی حاصل از ضعف و بی‌کفایتی مقتدر عباسی در بدنه خلافت اسلامی هژمونی گفتمان فقه را - هرچند اندک - با چالش روبه‌رو ساخت. در این دوره، خلافت‌المقتدر از یک سو با کشمکش‌ها و کودتاهای سیاسی داخلی (احمدوند و امیری، ۱۳۹۰: ۱۳۵-۱۴۰) و از سوی دیگر با پویش‌های ضد سنی حمدانیان در شمال عراق و شام، قرامطه در جنوب عراق، و فاطمیان در مصر و آفریقای شمالی مواجه بود (مصاحب، ۱۳۸۱: ۲۸۲۳). در چنین شرایطی اگرچه سلطه بلامنازع گفتمان فقه بر جامعه اسلامی کماکان اندیشه «تکفیر» و دگرستیزی را نسبت به غیرمسلمانان رواج می‌داد، اما تزلزل سیاسی نهاد خلافت تا حدی زمینه را برای طرح اندیشه «رواداری دینی» توسط صوفی متهوری مانند حلاج فراهم ساخته بود.

حلاج در این دوره، فراتر از تنگ‌نظری‌های متسرعه عصر خود، قائل به شکل موسعی از تساهل دینی بود که در آن همه ادیان القاب و اسامی گوناگون یک حقیقت و شاخه‌های مختلف یک ریشه واحد تلقی می‌شد (حلاج، ۲۰۰۲: ۵۵). وی تکفیر و تحقیر پیروان ادیان یا مباح شمرده شدن خون آنها را به هیچ روی روان نمی‌دانست و از برخورد تبعیض‌آمیز مسلمانان با پیروان ادیان به شدت بر می‌آشفت؛ چنانکه وقتی عبدالله بن طاهر ازدی، یکی از شاگردان وی، در بغداد در دعوا با یک یهودی او را «سگ» خواند، حلاج بر او خشم گرفت و گفت: تو خود سگ درون خویش را از پارس کردن باز دار. سپس به او یادآور شد: «دین‌ها همه از جانب خدا و از آن اوست؛ هر طایفه‌ای به دینی مشغول شدند و اختیار با آنها نبود؛ بلکه بر ایشان اختیار شد؛ هر که دیگری را به بطلان دینی که دارد ملامت کند، او را در انتخاب دینش مختار شمرده است [در حالی که چنین نیست]... بدان که یهودیت و مسیحیت و اسلام و دیگر ادیان همگی القاب مختلف و اسامی متفاوت است برای مقصودی که اختلاف و تغییر نمی‌پذیرد» (همان: ۵۵؛ نصر اصفهانی، ۱۳۸۳: ۱۱۲).

مسلماً این تساهل بین‌الادیانی با جمود فکری و قشری‌گری عصر حلاج که در آن دستگاه خلافت رسماً به نهادی برای کنترل و تفتیش عقاید تبدیل شده بود (ماسینیون، ۱۳۸۳: ۲۰۱)، تناسبی ندارد. بی‌گمان این اندیشه‌های نو و نامتعارف رهاورد مسافرت‌های پیوسته حلاج به سرزمین‌های خراسان و ماوراءالنهر و چین و هند (طبری، ۱۳۷۵: ۱۶ / ۶۸۸۶؛ مقدسی، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۲۹؛ ابوالمعالی، ۱۳۷۶: ۱۲۶؛ عطارد، ۱۹۰۵م: ۱۳۷)، و نتیجه گفتگوی وی با حکیمان و عارفان آن سرزمین‌ها (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۳۷؛ پویا، ۱۳۹۴: ۱۳۵) و مطالعه عمیق وی در ادیان شرقی (ماسینیون، ۱۳۸۳: ۱۹۳) بود. شناخت عمیق حلاج از عقاید و ادیان دیگر موجب شده بود اندیشه پویای او فراتر از پارادایم‌های ذهن یک صوفی متشرع، انگاره‌های نوینی چون وحدت ادیان و صلح کل را در تصوف اسلامی مطرح کند.

خلافت متزلزل‌المقتدر که از آغاز با پویش‌های ضد سنی شیعیان و قرامطیان و فاطمیان تهدید می‌شد، در مقابله با عناصر معارض از ابزار عقیدتی «تکفیر» بهره می‌جست و به اباحه خون آنها حکم می‌کرد. چنین حاکمیتی هم به دلایل عقیدتی و هم به جهات استراتژیک نمی‌توانست اندیشه‌های تساهل‌آمیز و صلح‌گرای حلاج را درک و تحمل کند. حلاج با طرح نظریه وحدت وجود و وحدت ادیان که برآیند عینی آن رواداری دینی بود، مبانی

ایدئولوژیک حاکمیت را در سرکوب و تکفیر مخالفانش به چالش می کشید و عاقبت خود نیز قربانی چنین تکفیری شد. تراژدی قتل حلاج نشان می دهد که در دوره هایی که نهادهای قدرت بر مرزهای تخصم عقیدتی تأکید می کنند و تمایز مسلمانان و غیرمسلمانان را با خط تکفیر نشان می دهند، اندیشه های تساهل گرایی، که مرزهای تخصم عقیدتی را نادیده می گیرند، به شدت سرکوب و حذف می شوند.

۵- شرایط اجتماعی و سیاسی سده، پنجم و ششم

در سده پنجم و ششم، بی ثباتی و تزلزل درونی خلافت عباسیان در اثر تسلط سلسله های غیرعربی آل بویه، غزنوی و سلجوقی بر دارالخلافه بغداد شرایط جدیدی را پدید آورد؛ در این دوره خلافت مرکزی بغداد اقتدار پیشین خود را از دست داد و خلفای عباسی به طور تشریفاتی دستگاه خلافت را در دست داشتند و سلاطین آل بویه و غزنوی و سلجوقی خلفای اسلامی را عملاً خود عزل و نصب می کردند و فقط در ظاهر نمایندگان خلافت اسلامی محسوب می شدند. ضعف سیاسی- مذهبی خلافت عباسی در کنار حمایت های استراتژیک حاکمان جدید از صوفیه تا حدی موجب تضعیف گفتمان فقه در این دوره شد؛ هرچند آن را از وضعیت هژمون خارج نساخت. این وضعیت جدید موجب ظهور واکنش های ضد هژمونیک در قلمرو سلسله های جدید شد؛ اخوان الصفا در قلمرو آل بویه و برخی از صوفیان مانند ابوسعید ابوالخیر و خرقانی در قلمرو غزنویان، و عین القضاة در قلمرو سلجوقیان با بسط اندیشه رواداری دینی در برابر تکفیر و تعصب برآمده از گفتمان مسلط فقه مقاومت می کردند.

در دوره و قلمرو آل بویه، که سخت طرفدار تساهل و تسامح دینی و شهره به خوش رفتاری با اقلیت های دینی بودند (مفتخری و دیگران، ۱۳۹۱: ۸۵-۸۶ و ۹۴-۹۷)، رواداری دینی علاوه بر یک هنجار اخلاقی، به عنوان یک مشی سیاسی عقلانی نیز دنبال می شد. در این دوره جمعیت مخفی اخوان الصفا در صدد پی ریزی شیوه جدیدی از زندگی مسالمت آمیز عاری از تعصبات مرسوم بودند که هدف نهایی آن تحقق نوعی پلورالیزم فرهنگی بود (محمدی و خزائیلی، ۱۳۹۸: ۱۲۶؛ شریف، ۱۳۶۲: ۱۳۶/۲). تلاش های مداراجویانه اخوان الصفا و سیاست تسامح دینی آل بویه، اگرچه به دلیل سلطه سنگین گفتمان تکفیر و اوج گیری مجادلات فرقه ای همانند کوشش اسلاف معتزلی شان با شکست

روبه‌رو شد، اما نگرش آنها بعدها تأثیر فراوانی در اشاعه اندیشه تسامح دینی در آثار صوفیان گذاشت (کرین، ۱۳۷۵: ۱۹۳) و هدفی را که اخوان‌الصفاء در رسیدن به آن ناکام مانده بودند، صوفیان تحقق بخشیدند.

در دوره و قلمرو غزنوی و سلجوقی، تعصبات و کشمکش‌های مذهبی و فرقه‌ای به اوج خود رسیده بود و میان شافعیان، حنفیان، اشاعره، صوفیه و کرامیه رقابت‌های تنش‌آلود وجود داشت (خوشحال و نظریانی، ۱۳۸۶: ۴۷ و ۴۹)؛ تغییر جهت‌گیری حاکمان - به‌ویژه سلطان محمود - در حمایت از این گروه‌ها که بنا بر مصالح سیاسی در برهه‌های مختلف به سوی یکی از آنها متمایل می‌شدند (ابراهیم، ۱۹۶۴: ۳/۳۰۷؛ شیرانی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۹۷ و ۳۰۲)، منجر به تشدید فضای رقابتی تکفیر‌گرایانه در میان این گروه‌ها می‌شد. در این منازعات گفتمانی حمایت‌های مادی و معنوی سلاطین غزنوی و سلجوقی از صوفیه^۱، به‌ویژه از صوفیان وسیع‌المشرب مانند خرقانی و ابوسعید ابوالخیر، که کنش متساهلانه و احترام به هویت و عقاید دیگران از خصیصه‌های شخصیتی آنها بود، کمابیش منجر به فربه شدن گفتمان رواداری دینی در تصوف این عصر می‌شد. این حمایت‌های استراتژیک^۲ که اقتدار اجتماعی مشایخ صوفیه را در برابر فقها بالا می‌برد، منجر به توازن قوا میان گفتمان تصوف و گفتمان فقه در این دوره شد.

۶- رواداری دینی در اندیشه صوفیان سده پنجم و ششم

هم‌گرایی حاکمان غزنوی و سلجوقی با صوفیه اگرچه در راستای کسب مشروعیت و تحکیم پایه‌های قدرت آنها بود، اما همین حرکت هدفمند سیاسی منجر به تقویت گفتمان تصوف و باز شدن فضا برای طرح جدی اندیشه رواداری دینی از سوی صوفیه شد. در این دوره، ابوسعید ابوالخیر به شهادت/سررالتوحید با زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان خراسان ارتباطی همدلانه داشت (محمد بن منور، ۱۳۶۶، صص ۹۴-۹۳ و ۱۱۳-۱۱۴) و همه راه‌ها و مسلک‌ها را ناظر به هدفی واحد و سازگار با یکدیگر می‌دانست: «همه پیران و صوفیان حقیقی یکی‌اند که به هیچ صفتی ایشان را دوی نیست. بدان که اتفاق همه ادیان و مذاهب است... که معبود و مقصود جلّ جلاله یکی است... و اگر در رونده یا راه اختلافی هست، چون به مقصد رسند اختلاف برخاست و همه به وحدت بدل شد» (همان: ۴۸). وی با آنکه شافعی بود و به این مذهب دلبستگی تمام داشت (همان: ۲۱۶)، اما اثری از تعصب مذهبی

در رفتارش مشهود نبود، طوری که یکی از پیران وی در طریقت (ابوالفضل قصاب) حنفی مذهب بود (مایر، ۱۳۷۸: ۸۱) و حنفی بودن وی چیزی از ارادت ابوسعید نسبت به وی نمی کاست.

ابوسعید در رفتار اجتماعی اش هویت، عقاید و رفتار دیگران را به رسمیت می شناخت و تنوع دینی افراد را خصیصه طبیعی جامعه انسانی می شمرد؛ چنان که وقتی به کلیسایی وارد شد و گروهی از مسیحیان شدیداً تحت تاثیر جذبه روحانی او قرار گرفتند، به مریدی که از شیخ می خواست تا به اشارتی زنار از آن ترسایان بگشاید، گفت ما زنار بر آنها نبسته ایم که ما بگشاییم (همان: ۲۱۰). او با سخنان ساده و عمیق خود نشان می داد که نبود درک عمیق از مذاهب موجب می شود پیرو هر مذهبی دیگر مذاهب را بر خطا بیانگارد؛ چنان که در برابر شخص رافضی که بر او لعنت می فرستاد، گفت: «معاذالله. او لعنت بر ما نمی کند، چنان می داند که ما بر باطلیم و او بر حق؛ او لعنت بر آن باطل می کند برای خدای را» (محمدبن منور، ۱۳۸۶: ۹۳).

نمونه دیگر اندیشه رواداری دینی در این دوره در اقوال و احوال خرقانی دیده می شود که بر سر در خانقاهش نوشته بود: «هر که در این سرا در آید نانش دهید و از ایمانش مپرسید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۸). او براساس همین نگرش پیروان سایر ادیان را در خانقاهش می پذیرفت و با آنها در نهایت گشاده رویی و محبت رفتار می کرد: «وقتی جمعی از صوفیان قصد زیارت کردند. ترسائی شبیه صوفیان به ایشان مرافقت کرد و حال خود پوشیده می داشت. ... چون به خرقان رسیدند، شیخ برخاست و ایشان را به دست خویش خدمت کرد و در حق آن ترسا زیادت لطف کرد. روزی گفت شما را به حمام باید شد. مسافران شاد شدند، ترسا دل تنگ شد، با خود اندیشه کرد که این زنار کجا نهم؟ در این اندیشه بود. شیخ [که از مافی الضمیر وی آگاه بود] آهسته در گوش ترسا گفت که به من ده، که خادمان امین باشند. چون از حمام بازآمدند، شیخ زنار به وی داد نهفته» (مینوی، ۱۳۶۳: ۱۳۶).

خرقانی براساس تجربه «دیگربودگی» با تمام انسانها، فارغ از دین و مذهبشان، شفقت می ورزید: «اگر از ترکستان تا به در شام کسی را خاری در انگشت شود، آن از آن من است و همچنین از ترک تا شام کسی را قدم در سنگ آید زیان آن مراست، و اگر اندوهی در دلی است، آن دل از آن من است» (عطار، ۱۹۰۵: ۲۱۵). وی آرزو می کرد تمامی

رنج‌های جهان به او برسد تا همه خلق جهان راحتی و آسایش یابند: «کاشکی بدّل همه خلق من بمردمی تا خلق را مرگ نبایستی دید، کاشکی حساب همه خلق با من بکردی تا خلق را به قیامت حساب نبایستی دید. کاشکی عقوبت همه خلق مرا کردی تا ایشان را دوزخ نبایستی دید» (همان: ۲۱۷). خرقانی مخاطب خود را به آن نوع اخلاق فرادینی تساهل‌محور فرا می‌خواند که فراتر از دوگانه «کفر و ایمان»، مرز «دوزخ و بهشت» را از هم می‌گسلد و همه ابناء بشر را مستحق رحمت الهی می‌سازد: «هر که در دار دنیا دست به نیکمردی به در کند، باید تا از خدا آن یافته بود که بر کنار دوزخ بایستد به قیامت، و هر که را خدای به دوزخ می‌فرستد او دست او می‌گیرد و به بهشت می‌برد» (همان: ۲۳۰).

شکل افراطی رواداری دینی را در این دوره می‌توان در دیدگاه‌های عین‌القضاء همدانی دید که با صراحت، پایه و اساس همه مذاهب عالم حتی بت‌پرستی و آتش‌پرستی را درست می‌خواند (عین‌القضاء همدانی، ۱۳۷۷: ۳۰۸/۲) و شرط رسیدن به حقیقت را در یکسان‌نگاری تمام مذاهب می‌دانست (همو، ۱۳۷۳: ۲۱). از نظر وی تخصم میان پیروان ادیان ناشی از توقف در نام‌ها و ظواهر ادیان است: «دریغا هفتاد و دو مذهب که... با یکدیگر خصومت می‌کنند... اگر همه جمع آمدندی، و این کلمات را از این بیچاره بشنیدندی ایشان را مصور شدی که همه بر یک دین و یک ملت‌اند... اسم‌ها بسیار است، اما عین و مسمی یکی باشد» (همان: ۳۳۹). وی همدلی و داشتن تجربه «دیگربودگی» را لازمه مفاهمه با پیروان سایر ادیان می‌داند: «ای دوست اگر آنچه نصاری در عیسی دیدند تو نیز بینی، ترسا شوی؛ و اگر آنچه جهودان در موسی دیدند تو نیز بینی، جهود شوی؛ بلکه آنچه بت‌پرستان دیدند در بت‌پرستی، تو نیز بینی، بت‌پرست شوی؛ و هفتاد و دو مذهب جمله منازل راه خدا آمد» (همان: ۲۲۵). این اظهارات افراطی، در کنار دشمنی عین‌القضاء با حکومت سلجوقی (عین‌القضاء، ۱۳۷۷: ج ۲: ۱۶۶ و ۴۲۷ و ۴۳۰ و ۳۳۹) حساسیت حاکمان وقت را برانگیخت و منجر به تکفیر و اعدام وی شد. این رخداد نشانگر آن است که سلاطین سلجوقی با آنکه از صوفیان وسیع‌المشرب مانند ابوسعید - که با حاکمان عصر تعامل داشته - حمایت می‌کردند، اما در مواجهه با همین سنخ صوفیان که موجودیت سیاسی آنها را به چالش می‌کشیدند، مماشاتی از خود نشان نمی‌دادند و با ابزار «تکفیر» اقدام به سرکوب و حذف آنها می‌کردند.

۷- شرایط اجتماعی و سیاسی سده‌های هفتم و هشتم

در قرن هفتم، با حمله مغول به ایران و سرزمین‌های مجاور آن، حاکمیت و اقتدار سیاسی اسلام در مشرق اسلامی پس از هفت قرن سلطه پایان یافت و ساکنان این سرزمین‌ها با وضعیت دینی جدیدی روبرو شدند؛ تسخیر سرزمین‌های اسلامی به دست مهاجمان غیرمسلمان که برخی از آنها شمنیست، برخی بودایی و برخی دیگر مسیحی بودند (اشپولر، ۱۳۵۱: ص ۱۸۵)، موجب نوعی آشفتگی مذهبی همراه با آزادی و پویایی دین‌های مختلف در این جوامع شده بود (Roax, 1986: 132). مغولان بر اساس قانون *یاسا* ملزم بودند تا با پیروان همه ادیان و مذاهب به طور یکسان و بدون تبعیض برخوردی احترام‌آمیز داشته باشند (رشیدوو، ۱۳۶۸: ۲۰۵؛ اشپولر، ۱۳۵۱: ۲۰۴) و چنگیز فرمان به آزادی مذهبی در تمامی متصرفات مغول داده و به سپاهیان خود توصیه کرده بود که هیچ دینی را بر دینی دیگر برتری نهند (اشپولر، ۱۳۵۱: ۲۰۳؛ ساندرز، ۱۳۶۳: ۷۱؛ جوینی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۲۸). اگرچه جانشینان چنگیز برخلاف توصیه وی برخورد یکسانی با پیروان ادیان مختلف نداشتند^۳ و بسته به علایق مذهبی خود یا مقتضیات سیاسی و نظامی دوره‌های حکمرانی‌شان، از دینی (مانند مسیحیت) جانبداری، و با دینی دیگر (مانند اسلام) ستیزندگی می‌کردند، با این حال ماهیت غیردینی حکومت مغولان و رسمیت نداشتن یک دین خاص در این دوره، ناخواسته موجب گسترش فرهنگ رواداری دینی در جامعه آن عصر می‌شد.

با وجود تخطی فرمانروایان مغول از قانون یکسان‌نگاری ادیان در *یاسای* چنگیز، برخی از آنها سعی داشتند با پیروان تمامی ادیان به‌طور همسان رابطه‌ای مسالمت‌آمیز داشته باشند؛ مثلاً در دربار قویلای و منگو روحانیان مسلمان، مسیحی، یهودی، بودایی و تائویی همه از احترام یکسانی برخوردار بودند و در حضور خان مغول و بدون دخالت وی با یکدیگر گفتگو و مناظره می‌کردند (اشپولر، ۱۳۵۱: ۲۰۶؛ گروسه، ۱۳۵۳: ۴۹۷). منگو برای نشان دادن بی‌طرفی خود، در پایان این گفتگوها تمثیلی با این مضمون بیان می‌کرد: همان‌طور که هر کدام از انگشتان دست برای آدمی کارکرد و ارزش ویژه‌ای دارد، ادیان مختلف نیز راه‌های متنوعی است که خدا برای رسیدن به رستگاری در اختیار انسان‌ها گذاشته است (اشپولر، ۱۳۵۱: ۲۰۶). قویلای‌خان در راستای نشان دادن احترام خود به کتب مقدس ادیان، دستور داده بود تا قرآن، انجیل، تورات و کتاب شکمونی را به مغولی برگردانند (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳/ ۶۶). این دو خان مغول ضمن اعطای صله و انعام به روحانیان و اکابر

ادیان، آنها را از پرداخت مالیات معاف کرده بودند (اشپولر، ۱۳۵۱: ۲۰۶؛ گروسه، ۱۳۵۳: ۲۰۴؛ رشیدالدین: ۱۳۷۳: ۱ / ۵۹۱).

اگرچه برخی پژوهشگران معتقدند که احترام مغولان به بزرگان و روحانیان ادیان ناشی از باورهای شمنیستی آنها بوده و براساس آیین کهن خود، بزرگان دینی در تمامی ادیان را همانند «شمن»‌های خود دارای قدرت نافذ روحانی و رابط میان انسان و جهان ارواح می‌دانستند (بیانی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۶)، با این حال به نظر می‌رسد این گونه احترام و تساهل از سوی مغولان بیش از آنکه ناشی از باورهای دینی آنها باشد، یک استراتژی کارآمد در راستای تثبیت پایه‌های حاکمیت نوپا و فراگیر در متصرفات جدید آنها بود. گسترش روز افزون متصرفات مغولی از آسیای میانه تا اروپای شرقی و تصرف بخش‌های وسیعی از سیبری، جنوب شرقی آسیا، خاورمیانه، هند و چین (ساندرز، ۱۳۶۳: ۷۷) حکومت مغول را در سده هفتم و هشتم تبدیل به بزرگ‌ترین امپراتوری جهان ساخته بود. مغولان تقریباً بیش از نیمی از سرزمین‌های متمدن جهان را تصرف کرده بودند و طبیعتاً رویارویی با تنوع قومیتی، مذهبی و فرهنگی در این قلمرو بسیار وسیع آنها را وادار می‌ساخت تا مطابق با الگوی جهان‌شهری و به‌کارگیری سیاست تساهل دینی بر این جوامع حکمرانی کنند.

به هر روی در شرایط اجتماعی جدیدی که پس از سلطه مغول در ناحیه شرق اسلامی پدید آمده بود، اقلیت‌های دینی به‌طور بی‌سابقه‌ای آزادی و قدرت یافته بودند؛ در این میان مسلمانان نه تنها سلطه و قدرت پیشین خود را از دست داده بودند، بلکه در برخی موارد از سوی حاکمان مغول دچار تحقیر و آزار نیز می‌شدند. افول اقتدار اجتماعی و سیاسی اسلام در کنار اوضاع آشفته اجتماعی و غارتگری‌ها و قتل عام‌های وحشت‌انگیز مغول، مسلمانان را وادار می‌داشت تا برای حفظ موجودیت خود از تعصبات دینی خود فرو بکاهند و از در صلح و مسالمت با غیر مسلمانان در آیند. در چنین شرایطی مسلمانان احساس می‌کردند نیازمند نگرش و راهکار واقع‌گرایانه‌ای هستند که بتواند با فرمانروایان مغول و اتباع مسیحی، یهودی، بودایی و... آنها تعاملی سازنده برقرار کنند. در برابر گفتمان ستهنده فقه در این عصر که از ارائه چنین راهکاری ناتوان بود، گفتمان مدارامحور تصوف ظرفیت‌های مناسبی در رفع این چالش داشت. بنابراین گفتمان فقه به دلیل ناکارآمدی خود در حل این مشکل توسط گفتمان تصوف به حاشیه رانده شد و اعتبار و مرجعیت خود را از دست داد. حاصل این نزاع گفتمانی استقرار دین اسلام بر پایه تصوف در این عصر بود که به دلیل

داشتن آموزه‌هایی مانند وحدت وجود و وحدت ادیان، مستعد ارائه شیوه‌هایی متنوع از هم‌زیستی پیروان ادیان بر اساس «رواداری دینی» بود.

۸- رواداری دینی در اندیشه صوفیان سده هفتم و هشتم

در عصر مغول، اندیشه صوفیه از یک سو متأثر از شرایط اجتماعی جدید در سرزمین ایران و همسایگان آن (بین‌النهرین، آسیای صغیر و قفقاز)، و از سوی دیگر تابع راهبردهای سیاسی مغولان در دو دوره متفاوت حکمرانی (پیش و پس از مسلمان شدن) آنها بود. در این عصر صوفیانی چون مولانا جلال‌الدین بلخی، عزیزالدین نسفی و شیخ محمود شبستری براساس انگاره وحدت وجود معنای موسعی از رواداری دینی در ذهن داشتند که تمامی ادیان و مذاهب را نوعاً واجد حقانیت و رستگاری می‌دانستند. گسترش مکتب ابن‌عربی را در میان صوفیان این عصر می‌توان تابعی از شرایط اجتماعی و سیاسی ناشی از سقوط خلافت مرکزی بغداد به دست مغولان، و خلع ید متشرعه از قدرت دانست که موجب خنثی شدن حربه تکفیر علیه عارفان وحدت وجودی شده بود. این صوفیان در تقریر نظریه وحدت ادیان و وحدت وجود تابع ابن‌عربی بودند؛ عارفی که رواداری دینی در کنش و اندیشه وی چنان اوج داشت که دین خود را «دین محبت»، و قلب خود را دیر راهبان، معبد بت‌پرستان، کعبه طائفین و الواح تورات و قرآن می‌دانست (ابن‌عربی، ۱۳۷۸: ۱۹ و ۵۷).

۸-۱ رواداری دینی در اندیشه مولانا

مولانا، چهره مهم تصوف این عصر، در بسط اندیشه رواداری دینی متأثر از اوضاع اجتماعی جدیدی بود که در قونیه پدید آمده بود؛ شهری که گروه‌های مسلمان، یهودی و مسیحی با ترکیب قومیتی ترک و تازی و پارس و یونانی هم از شرق (بخاطر حمله مغول) و هم از غرب (به خاطر جنگ‌های صلیبی) به آن مهاجرت، و آن را به مأمنی مناسب برای همزیستی و گفتگوی پیروان ادیان مختلف تبدیل کرده بودند (احمدوند، ۱۳۹۹: ۲۱۵). این تنوع دینی و قومیتی موجب پدید آمدن جامعه‌ای متکثر و چندهویتی شده بود و مولانا براساس ساختار چنین جامعه‌ای، که بی‌شبهت به «جهان‌شهر آرمانی صوفیان» نبود، مخاطبان خود را به مدارا و هم‌زیستی دینی دعوت می‌کرد. شاید بهره‌گیری مولانا از شخصیت‌های «ترک»، «فارس»، «عرب» و «رومی» در تمثیل «نزاع چهار کس» در خریدن

انگور» (مولوی، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۶۸۱-۳۷۱۲) که مولانا در آن نزاع پیروان ادیان را در تعبیر از حقیقت، ناشی از محدودیت‌های ذهن و زبان ویژه آنها دانسته و در صدد رفع این خطاست، متأثر از همین ترکیب قومیتی جامعه چنددینی عصر وی باشد. مولانا مطابق با ساختار چنین جامعه متکثری کل عالم را یک خانقاه بزرگ تصور می‌کرد که مردمان از همه جا به آن در می‌آیند و او در مقام خادم این خانقاه از همگان می‌خواست از هر جا که می‌رسند و به هر قوم و ملتی که متعلق‌اند، به حرمت شیخ خانقاه یکدیگر را برادر و برابر بدانند و تفاوت در رنگ و زبان و مذهب را دستاویز تفرقه و نزاع قرار ندهند (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۹۰-۲۸۹).

مولانا اختلاف پیروان ادیان را همانند اختلاف راه‌های منتهی به مقصدی واحد می‌داند: «اگر در راه‌ها نظر کنی اختلاف عظیم و مباینت بی‌حدست، اما چون به مقصود نظر کنی، همه متفق‌اند و یگانه و همه را درون‌ها به کعبه متفق است... آن مباحثه و جنگ و اختلاف که در راه‌ها می‌کردند که این او را می‌گفت که «تو باطلی و کافری»... چون به کعبه رسیدند معلوم شد که آن جنگ در راه‌ها بود و مقصودشان یکی بود» (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۱۵). وی در جای دیگر (مولوی، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۲۵۹-۱۲۶۷) با تمثیل «پیل اندر خانه تاریک» اختلاف پیروان ادیان را ناشی از اختلاف فهم یا «نظرگاه» خاص هر فرقه و مذهب می‌داند: «از نظرگاه است ای مغز وجود / اختلاف مؤمن و گبر و یهود» (مولوی، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۲۶۷). این دیدگاه به لحاظ معرفت‌شناختی رواداشت فهم‌ها و تفسیرهای مختلف از حقیقت را ناشی از ناپیدایی حقیقت می‌داند. به گفته زرین کوب اختلاف پیروان ادیان از نظر مولانا از نوع اختلاف حق و باطل نیست، بلکه هر کسی از زاویه دید خود به تفسیر حقیقت می‌پردازد (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۹۰-۲۸۹)؛ از همین روست که مولانا می‌گوید من با هفتاد و دو ملت یکی‌ام و زمانی که به خاطر چنین سخنی به او دشنام می‌دهند، می‌گوید با آنچه شما می‌گویید نیز یکی‌ام (همان: ۳۱۰).

مولانا در پاسخ به جنگ‌های صلیبی و منازعات فرقه‌ای عصر خود همه پیامبران را رسولان صلح و دوستی و وحدت برای بشریت، و اختلافات دینی را ناشی از اجتماع بشری و سنن و تلقینات مردمان می‌داند (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۳ / ۹۳۱). وی معتقد است تازمانی که آدمی حقیقت را به رنگ کثرات در می‌یابد، گرفتار تعصب و خشونت می‌شود، اما وقتی از عالم کثرت بیرون می‌آید و به «بی‌رنگی» می‌رسد، در آن مرتبه تخاصم از میان بر می‌خیزد

و موسی و فرعون (ایمان و کفر) باهم آشتی دارند:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی
(مولوی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۴۶۷-۲۴۶۸)

این صلح‌گرایی و وسعت مشرب را نمی‌توان بدون ارتباط با شرایط سیاسی عصر مولانا و مختصات اجتماعی شهر قونیه در نظر گرفت؛ شهری که در مجاورت جنگ‌های صلیبی پناهگاه مهاجرانی خسته و گریخته از جنگ‌های مذهبی، و مستعد شکل‌گیری گفتمانی صلح‌محور در برابر گفتمان‌های تکفیر مدار آن عصر بود. عامل دیگری که به بسط گفتمان رواداری دینی در آثار مولانا دامن می‌زد، دوستی و پیوند نزدیک مولانا با بیشتر حاکمان قونیه به‌ویژه معین‌الدین پروانه بود (فتوحی، ۱۳۹۲: ۵۸-۵۲) که نمایندگان حکومت مغول در آناتولی بودند و در پذیرش آزادی و تنوع فرهنگ‌ها و دین‌های مختلف تا حد زیادی سیاست مغولان (تساهل دینی) را دنبال می‌کردند. بنابراین مولانا به پشتوانه حمایت سیاسی این حاکمان، بدون ترس از انتقادات و فشارهای متشرعه که یکی از نهادهای مهم قدرت در عصر وی شمرده می‌شدند (فتوحی، ۱۳۹۲: ۵۱)، بر شیوه رواداری دینی، به مثابه یک راهکار مؤثر در تنظیم عقلانیت عملی جامعه عصر خود، تأکید می‌کرد.

۲-۸ رواداری دینی در اندیشه عزیزالدین نسفی

یکی از عارفانی که در این دوره اندیشه رواداری دینی را در آثارش مطرح می‌کرد، عزیزالدین نسفی بود. به گفته مایر، در عصر نسفی مذهب حنفی در اوج قدرت و رونق بوده و احتمالاً او نیز حنفی بوده است (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۳). مسلماً محیط اجتماعی نسفی تحت تأثیر جمود متشرعان حنفی مذهب عصر نمی‌توانسته زمینه وسعت مشرب و کنش تساهل‌آمیز وی باشد؛ بنابراین رواداری دینی وی را می‌بایست ناشی از شرایطی دانست که پس از استیلای مغول بر ماوراءالنهر پدید آمده بود؛ شرایطی که به واسطه غیبت اجباری متشرعان از صحنه قدرت سیاسی از یک سو، و تکریم فوق‌العاده مغولان از صوفیان به دلیل باورهای شمنیستی (بیانی، ۱۳۸۶: ۲۵۶) از سوی دیگر، ناخواسته زمینه آزادی بیان صوفیه را در طرح مدعیات چالش برانگیز عرفانی - بدون آنکه از زبان رمز و کنایه بهره برند- فراهم ساخته بود. نسفی خود در کشف‌الحقایق در این باره می‌گوید: «هر دانایی که دُر معانی را

بی‌صدف‌های صورت ظاهر گردانید، زحمات بسیار به وی رسید، اما این بیچاره در کتاب کشف‌الحقایق دُر معانی را بی‌صدف صورت خواهد آورد و سخن مرموز و در لباس نخواهد گفتن» (نسفی، ۱۳۸۶: ۹). اینکه نسفی شرایط زمانه را طوری می‌بیند که بی‌احتیاط «دُر معانی را بی‌صدف صورت» عیان می‌کند، ناشی از شرایط گفتمانی مذکور است. این شرایط به‌طور چشم‌گیری موجب شیوع مکتب وحدت وجود در ماوراءالنهر شده بود. لندلت یادآور می‌شود که حضور عارفان وحدت وجودی در ماوراءالنهر تقریباً یک قرن پس از وفات ابن عربی - یعنی مقارن با عصر مغول - موجب گسترش این مکتب در خراسان و محیط اطراف آن گشته بود (نسفی، ۱۳۷۹: ۸). نسفی تحت‌تأثیر این جریان فرهنگی جذب مکتب ابن عربی شده و در بستر نظریه وحدت وجود به بسط اندیشه رواداری دینی پرداخته است.

از نظر نسفی پیروان تمامی ادیان و آیین‌ها همگی حق را پرستش می‌کنند: «هر کسی روی به هر چیز که آورده است، روی به وی آورده است، اگرچه آن کس نمی‌داند و هر که هر چیز را که می‌پرستد، وی را می‌پرستد، اگرچه آن کس خبر ندارد» (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۹۴). حاصل چنین نگرشی صلح و تساهل با پیروان تمامی ادیان است: «ای درویش! هر که به این دریای نور رسیده باشد... با خلق عالم به یک‌بار به صلح باشد و به نظر شفقت و مرحمت در همه نگاه کند، و مدد و معاونت از هیچ کس دریغ ندارد و هیچ کس را به گمراهی و بیراهی نسبت نکند، و همه را در راه خدای داند، و همه را روی در خدای بیند.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۰۷).

از نظر نسفی مشرک در تخصم با مردم است، اما موحد در صلح با جهان است: «ای درویش! هر که به وجه خدای رسید، و وجه خدای را دید، خدا می‌پرستد اما مشرک است... و همه روز با مردم به جنگ است، و در اعتراض و انکار است، و هر که از وجه خدای بگذشت و به ذات خدای رسید، و ذات خدای را دید، هم خدای می‌پرستد، اما موحد است، و از اعتراض و انکار آزاد است، و با خلق عالم به صلح است» (همان: ۲۹۳). وی مانند مولانا موسی و فرعون را در مرتبه وحدت یکی می‌بیند: «ای درویش! هر که توحید را به نهایت رساند، علامت آن باشد که اگرچه نمرود را با ابراهیم به جنگ بیند، و فرعون را با موسی دشمن بیند، یکی داند و یکی بیند» (همان: ۲۱۴).

نسفی اختلاف ادیان را ناشی از توجه به لفظ و غفلت از معنا می‌داند: «ای درویش! این همه ظلل‌ها و اختلاف که پیدا آمد، از نادان پیدا آمد که مبتدیان ندانستند که مقصود جمله یکی است. لاجرم مذاهب پیدا آمد و خلق سرگردان شدند. و از آن جهت ندانستند که مبتدیان از لفظ به معنی می‌روند، لاجرم الفاظ مختلفه حجاب ایشان می‌شود. و منتهیان از معنی به لفظ می‌آیند، لاجرم الفاظ مختلفه حجاب ایشان نمی‌شوند» (همان: ۳۴۴). از نظر نسفی مبتدیان و مقلدان با دیگران نزاع می‌کنند، حال آنکه منتهیان با همه جهان در صلح‌اند «از هر یکی ازین منازل راه به خدا هست... و ازین منازل هیچ‌یک بر یکدیگر مقدم، و هیچ‌یک مؤخر نیستند. از هر کدام که سلوک آغاز کند، روا باشد، از جهت آنکه جمله مقلدند؛ آنچه شنیده‌اند، اعتقاد کرده‌اند. و همه روز با یکدیگر به جنگ‌اند، و هر یک می‌گویند که آنچه حق است با ماست، و دیگران بر باطل‌اند. و آنکه سلوک را تمام کرد، و معرفت خدا حاصل کرد، نه درین منازل است، وی در مقصد است، و با همه کس به صلح است» (همان: ۴۱۷).

۸-۳ رواداری دینی در اندیشه شیخ محمود شبستری

شیخ محمود شبستری یکی دیگر از عارفان صاحب نام این عصر است که در باب رواداری دینی با توجه به دو نظام سیاسی متفاوت در عصر خود، دو موضع متفاوت دارد. حیات وی با دو دوره متفاوت از حکمرانی مغول مصادف است؛ دوره اول که در آن حاکمان غیر مسلمان مغول شیوه تسامح و تساهل دینی را به کار می‌بستند و دوره دوم که با مسلمان شدن مغولان، جامعه ایرانی از شیوه‌های تساهل‌آمیز دوره مغول به سنت‌های تعصب‌آمیز پیش از مغول بازگشته بود. این دو نوع مشی سیاسی متفاوت بر ذهن و زبان شبستری و رشحات فکری وی بی‌تأثیر نبوده است. وی در گلشن راز که در دوره اول سروده شده، دارای وسعت مشرب یک صوفی است، اما در سعادت‌نامه که در دوره دوم سروده شده، متکلم جزم‌اندیشی است که به تکفیر پیروان سایر ادیان و مذاهب حکم می‌کند.

شبستری در گلشن راز با معنای موسعی که از رواداری دینی در ذهن دارد، حقانیت تمامی ادیان را می‌پذیرد و تمامی پیامبران را تشعشعات متنوع یک نور واحد می‌داند؛ بنابر این دیدگاه تمامی پیروان ادیان بر سبیل حق‌اند و نور هدایت الهی حقیقت واحدی است که «گه از موسی و گه از آدم» پدیدار می‌شود (شبستری، ۱۳۸۲: ۴۴). این اندیشه در گلشن

راز چنان اوج می‌گیرد که مرز میان مشرک و موحد، و کافر و مؤمن از بین می‌رود:

«چو کفر و دین بود قایم به هستی	شود توحید عین بت پرستی
چو اشیا هست هستی را مظاهر	از آن جمله یکی بت باشد آخر
...مسلمان گر بدانستی که بت چیست	بدانستی که دین در بت پرستیست
و گر مشرک ز بت آگاه گشتی	کجا در دین خود گمراه گشتی
...درون هر بتی جانست پنهان	به زیر کفر ایمانیست پنهان
...بدان خوبی رخ بت را که آراست؟	که گشتی بت پرست ار حق نمی‌خواست؟
هم او کرد و هم او گفت و هم او بود	نکو کرد و نکو گفت و نکو بود»

(شبستری، ۱۳۸۲: ۸۸)

شبستری به رغم این وسعت مشرب، در سعادت‌نامه با تمایز گذاری بین اسلام و سایر ادیان و ایجاد فاصله با کسانی که هم کیش وی نیستند، به شکل متعصبانه‌ای تنها مذهب اشعری را مذهب مشروع و درست، و سایر نظام‌های اعتقادی را غلط و منحرف می‌خواند. این اثر در دوره مسلمانان مغولان و حذف سیاست تساهل دینی از سوی آنها نگارش یافته است. در این دوره مغولان نومسلمان زیر نفوذ متشرعه و در راستای اهداف سیاسی خود (اقدامات نمایشی برای رقابت با دولت مملوکان مصر در نفوذ بر شهرهای مقدس اسلامی) سخت‌گیری‌های مذهبی را دنبال می‌کردند که از آن جمله تخریب عرش‌تکده‌ها و کلیساها و ساختن مساجد به جای آنها در شهرهای مهم بود (ملویل، ۱۳۹۴: ۲۸۳). شبستری که در گلشن راز بت پرستی را عین حق پرستی خوانده بود، اکنون تحت تأثیر این شرایط تنها راه رستگاری را دین اسلام، و ادیان دیگر را - با به کارگیری عباراتی موهن - مایه ضلالت می‌خواند:

صابئی مشرک ستاره پرست	کو ز انعام بل اضل بتر است
...باز نصرانی پلید خبیث	فائل آمد به شرک و تثلیث
..اندر ایام دولت مأمون	بود نسطور نام یک ملعون
...منکر وحدت‌اند جمله مجوس	تا چه گفته‌ست گبرگ منحوس

(شبستری، ۱۳۷۱: ۱۷۲-۱۷۱)

اختلاف محتوایی فاحش میان این دو اثر به خوبی نشانگر وقوع نوعی چرخش گفتمانی (از رواداری به تکفیر) در اراده حاکمان عصر شبستری است (احمدوند، ۱۳۹۹: ۲۲۰). به

گفته‌ی لویزن تساهل و مدارای دینی شبستری در گلشن‌راز بازتاب تسامح صوفیانه رشیدالدین و غازان‌خان، و تعصب دینی وی در سعادت‌نامه نتیجه‌ی جزم‌اندیشی‌ها و سرسختی‌های امیرچوپان و سلطان ابوسعید است (لویزن، ۱۳۷۹: ۴۸). تغییر نگرش شبستری در عصر سلطان ابوسعید (۷۱۷-۷۳۶ ه. ق) یعنی عصر احیای سلطه‌ی گفتمان فقه و نفوذ مجدد متشرعه در بدنه‌ی قدرت رخ داده است. در این دوره با شکل‌گیری گفتمان‌های شریعت‌مدار در برابر گفتمان‌های صوفیانه، صحت آراء صوفیان و تطابق آنها با سنت و شریعت از سوی فقها به چالش کشیده شده بود و مناقشات شدیدی میان متشرعان و طرفداران تصوف در ایران و آسیای صغیر پدید آمده بود (لویزن، ۱۳۷۹: ۴۰-۴۷). در این میان فرمانروایان مغول که این بار در کسوت حکومت اسلامی در پی تسلط بر سرزمین‌های اسلامی بودند، برای نشان دادن التزام خود به اسلام، با طرفداری از متشرعان در برابر صوفیان به سخت‌گیری‌های مذهبی پرداختند و در این راستا صوفیانی را که طبق رأی فقها از چهارچوب شریعت بیرون آمده بودند، تکفیر کردند و کتاب‌هایی مانند فتوحات و فصوص ابن عربی را آتش زدند (همان: ۴۰-۴۷). توجه به این نوسانات عقیدتی در بدنه‌ی حاکمیت سیاسی در عصر شبستری همراه با مقایسه‌ی دو اثر گلشن‌راز و سعادت‌نامه نشان می‌دهد که تحولات سیاسی و اجتماعی تا چه اندازه بر قبض و بسط اندیشه‌ی رواداری دینی در آثار وی تأثیرگذار بوده است.

۹- نتیجه‌گیری

با آنکه آموزه‌های تصوف اسلامی به‌طور بالقوه واجد جوهره‌ی تساهل، و کنش اجتماعی عارفان مسلمان همواره نشانگر مدارای دینی آنها با پیروان ادیان بوده است، با این حال شرایط اجتماعی و سیاسی دوره‌های مختلف تاریخی در شکل‌گیری ناخودآگاه ذهن صوفیه نسبت به هم‌گرایی یا واگرایی با گفتمان رواداری دینی، و قبض و بسط آن در متون صوفیه بی‌تأثیر نبوده است. واقعیت‌های تاریخی نشان می‌دهد که رواداری دینی نزد متصوفه، فراتر از یک کنش اخلاقی یا رویکردی صرفاً تئولوژیک، سرشتی گفتمانی دارد؛ زمانی که حاکمان جامعه از اقتدار معنوی صوفیانی که تساهل دینی را سرلوحه‌ی کار خود قرار داده‌اند، حمایت می‌کنند و یا خود مستقیماً و رسماً کثرت و گوناگونی فرهنگ‌ها و ادیان و مذاهب مختلف را به‌صورت یک هنجار حقوقی و اجتماعی به رسمیت می‌شناسند،

در این صورت هژمونی گفتمان تکفیر در هم می‌شکند و اندیشه‌های جهان‌شهری مانند صلح کل و وحدت ادیان در سطوح فرهنگی جامعه شکوفا می‌شود و در همین راستا ظرفیت و توانمندی متون صوفیانه نیز در ارائه نشانه‌های زبانی و اندیشگانی گفتمان رواداری دینی افزایش می‌یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. از جمله رخدادهای نشانگر توجه حاکمان غزنوی به صوفیه علاوه بر ازدیاد مجالس و عظ و شعر و سماع و توسعه خانقاه‌ها، می‌توان به زیارت سلطان محمود از قبر بایزید (مایر، ۱۳۷۸: ۳۷۳) و دیدار او با ابوالحسن خرقانی (نک. عطار، ۱۹۰۵: ۲/۲۰۸) اشاره کرد. همچنین در دوره سلجوقی می‌توان به گسترش خانقاه‌ها و رباط‌ها (نک. راوندی، ۱۳۸۶: ۲۹)، حمایت‌های مالی نظام‌الملک از صوفیان (پرگاری و حسینی، ۱۳۸۹: ۳۴؛ بویل، ۱۳۷۹: ۳۵۵) و رخدادهایی مانند دیدار طغرل از بابا طاهر و دیگر مشایخ همدان (رواندی، ۱۳۸۶: ۹۸-۹۹)، احترام عمیق وی و دیگر امرای سلجوقی به ابوسعید ابوالخیر (نک. محمدبن منور، ۱۳۶۶: ۱۵۶ و ۳۳۸ و ۲۳۳) و احترام فوق‌العاده نظام‌الملک به صوفیانی چون قشیری، ابوعلی فارمدی (پرگاری و حسینی، ۱۳۸۹: ۳۴) و ابوسعید ابوالخیر (محمدبن منور، ۱۳۶۶: ۹۰ و ۳۶۵) اشاره کرد.

۲. برخی از مستشرقان معتقدند سلاطین غزنوی و سلجوقی نگاهی ابزاری به تصوف داشتند و با توجه به پیروان زیاد صوفیه در جامعه، خود را حامی صوفیه نشان می‌دادند تا توده مردم را با خود همراه کنند (لمبتن، ۱۳۸۲: ۳۴۶). حاکمان برای صوفیان دو کارکرد سیاسی در نظر می‌گرفتند؛ نخست آن که صوفیه مردم را در مقابل هجوم‌های خارجی و درگیری‌های داخلی متحد می‌ساختند (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۴۱۰) و دوم آن که آنها در برابر جریان‌های عقیدتی معارض مانند معتزله، شیعه، اسماعیلیه و فاطمیان، مانند یک رقیب قدرتمند عمل می‌کردند. (پرگاری و حسینی، ۱۳۸۹: ۳۲).

۳. فرمانروایان مغول با تمامی اقلیت‌های دینی تساهل یکسانی نداشتند و برخی اقلیت‌ها نزد آنها محبوب و برخی دیگر مغضوب بودند. علاوه بر این نوع برخورد آنها با پیروان یک دین خاص، بسته به علائق باطنی یا ضرورت‌های سیاسی، از حاکمی به حاکمی دیگر فرق می‌کرد؛ چنانکه در دوره هلاکو (نک. رشیدالدین، ۲/۶۷۸؛ اشپولر، ۲۱۵)، آباقا (نک. اشپولر ۲۴۲؛ مرتضوی، ۱۷۵)، ارغون (نک. بیانی، ۱۳۶۷: ۲/۴۲۶؛ ساندرز، ۱۳۱؛ شبانکاره‌ای، ۱۳۷۶: ۴۸) و بایبدو (نک. رشیدوو، ۱۸۹؛ گروسه، ۲۱۶-۱۱۷؛ آقسرای، ۱۸۵-۱۸۶) از مسیحیان حمایت می‌شد و مسلمانان مورد

تحقیر و آزار قرار می‌گرفتند؛ اما بر عکس در دوره احمد تکودار مسلمانان مورد حمایت قرار گرفته و مسیحیان تحت فشار بودند (نک. آقسرائی، ۱۹۴۱: ۶۰۶؛ وصاف‌الحضره ۱/ ۱۱۰؛ گروسه، ۱۳۵۳: ۶۰۶ و ۶۰۷). این برخوردهای متفاوت غالباً از سیاست خارجی مغولان ناشی می‌شد؛ چنانکه حمایت هولاکو از مسیحیان ایرانی به دلیل کمک‌های نظامی آنها در تسخیر بغداد و سقوط دارالخلافه عباسی بود (گروسه: ۵۸۲-۵۸۱). همچنین دشمنی ارغون با مسلمانان و حمایت شدید وی از مسیحیان در راستای اتحاد با دول اروپایی مسیحی برای لشکرکشی علیه دولت اسلامی ممالیک مصر بود (اقبال، ۱۳۸۰: ۲۰۲؛ بیانی، ۱۳۶۷: ۴۲۶/۲). حتی به نظر می‌رسد گسترش تشیع در عصر مغول و تسامح مغولان با اقلیت شیعیان در دوره فرمانروایانی چون هلاکو که خواجه نصیرالدین طوسی شیعی مذهب را به عنوان مشاور و وزیر خود انتخاب کرده بود (نک. جوینی، ۱۳۹۱: ۶۷۸)، ناشی از اسلام‌ستیزی مغول و برآیند سیاستی بود که در صدد مهار و تضعیف نیروی اکثریت سنی از طریق تقویت جریان رقیب آن (شیعه اثنی‌عشری) بود.

منابع

- ابراهیم، حسن (۱۹۶۴م). *تاریخ‌الاسلام‌السیاسی*، قاهره: مکتبه النهضة المصریه.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۸). *ترجمان‌الاشواق*. به تصحیح رینولد آلین نیکلسون، تهران: روزنه.
- ابوالمعالی، محمد بن نعمت بن عبیدالله (۱۳۷۶). *بیان‌الادیان*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: ادبی و تاریخی.
- احمدوند، عباس و زهرا امیری (۱۳۹۰) «حیات سیاسی و اجتماعی ام‌المقتدر». *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، شماره ۵، صص ۱۳۱-۱۵۰.
- احمدوند، ولی محمد (۱۳۹۹). «بررسی رابطه تسامح و قدرت سیاسی در اندیشه صوفیان عصر ایلخانان». *رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، شماره چهارم، صص ۲۰۱-۲۲۶.
- اشپولر، برتولد (۱۳۵۱). *تاریخ مغول در ایران*، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بویل، جی (۱۳۷۹). *تاریخ ایران، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان*، ترجمه حسن انوشه، چاپ ۳، تهران: امیر کبیر.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۶). *مغولان و حکومت ایلخانی در ایران*، تهران: سمت.
- پرگاری، صالح و سید مرتضی حسینی (۱۳۸۹). «تصوف و پیامدهای اجتماعی آن در دوره سلجوقیان»، *تاریخ در آئینه پژوهش*، شماره ۳، صص ۴۸-۲۹.

۱۵۲ / قبض و بسط گفتمانی اندیشه «رواداری دینی» در تصوف اسلامی (تا سده هشتم) / سیاه‌کوهیان

پویا، مریم (۱۳۹۴). *تاریخ اسلام در حوزه اقیانوس هند و جنوب شرقی آسیا*، تهران: جهاد دانشگاهی.

جوینی، علاء‌الدین عظاملک (۱۳۹۱). *تاریخ جهانگشا*، به تصحیح محمد قزوینی، تهران: آگاه.
حلاج، حسین بن منصور (۲۰۰۲م). *دیوان الحلاج*، به تصحیح محمدباصل عیون‌السود، چاپ ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه.

حیدری، مهدی (۱۳۹۲). «تساهل و مدارا در تصوف اسلامی»، *ادیان و عرفان*، شماره دوم، صص ۱۵۶-۱۹۱.

خواندمیر، غیث‌الدین (۱۳۸۰). *تاریخ حبیب‌السیر*، به اهتمام محمود دبیرسیاقی، جلد ۳، چاپ ۴، تهران: خیام.

خوشحال، طاهره و عبدالناصر نظریانی (۱۳۸۶). «اثرگذاری تحول اجتماعی و سیاسی قرن پنجم بر رفتار و گفتار ابوسعید ابوالخیر»، *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، شماره ۱۸، صص ۴۵-۶۷.

دریفوس، هیوبرت و پل راینو (۱۳۷۹). *میشل فوکو*، مترجم حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
راوندی، محمدبن علی (۱۳۸۶). *راحة الصدور و آیه السرور*، به تصحیح محمد اقبال، چاپ ۱، تهران: اساطیر.

رشیدالدین، فضل‌الله (۱۳۷۳). *جامع التواریخ*، به تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران: البرز.

رشیدوو، پی، نن (۱۳۶۸). *سقوط بغداد و حکمروایی مغولان در عراق*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس رضوی.

روحانی، کمال و دیگران (۱۳۹۶). «بررسی و مقایسه تساهل و تسامح اسلامی با تولرانس مسیحی»، *معرفت ادیان*، شماره ۴، صص ۶۷-۸۷.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۲). *پله پله تا ملاقات خدا*، چاپ ۵، تهران: انتشارات علمی.

_____ (۱۳۷۹). *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیر کبیر.

_____ (۱۳۸۳). «تصوف و عرفان در اسلام»، مجموعه مقالات *اسلام؛ پژوهشی*

تاریخی و فرهنگی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ژاندرون، ژولی سادا (۱۳۷۸). *تساهل در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی.

ساندرز، ج. ج. (۱۳۶۳). *تاریخ فتوحات مغول*، ترجمه ابوالقاسم حالت، چاپ ۲، تهران: امیر کبیر.

شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲). *گلشن راز*، به تصحیح محمد حماسیان، کرمان: خدمات فرهنگی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۵۳

----- (۱۳۷۱). مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به اهتمام صمد موحد، تهران:

طهوری.

شریف، میان محمد (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، جلد ۲، تهران:

نشر دانشگاهی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸). نوشته بر دریا: از میراث ابوسعید ابوالخیر، چاپ ۳، تهران:

سخن.

شیرانی، محمد و ناصر جدیدی و فیض الله بوشاسب گوشه (۱۳۹۶). «بررسی تاریخی نقش

اجتماعی سیاسی ابوسعید ابوالخیر در خراسان عصر غزنوی و سلجوقی»، تاریخ اسلام،

شماره ۷۲، صص ۳۱۸-۲۹۱.

ضیمران، محمد (۱۳۸۱). میشل فوکو: دانش و قدرت، تهران: هرمس.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.

عبادی، مهدی (۱۳۸۷). «تأملی در تسامح مذهبی مغولان در ایران»، تاریخ و تمدن اسلامی، شماره

۸، صص ۶۵-۸۰.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۹۰۵م). تذکره اولیاء، به تصحیح نیکلسون، جلد ۱ و ۲، لیدن: مطبعه

لیدن.

عین القضاة همدانی (۱۳۷۷). نامه ها، به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران، جلد ۱ و ۲، تهران:

اساطیر.

_____ (۱۳۷۳). تمهیدات. به تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عسیران، چاپ ۴، تهران:

منوچهری.

غنی، قاسم (۱۳۷۵). تاریخ تصوف در اسلام، جلد ۲، چاپ ۲، تهران: زوار.

فتحعلی، محمود (۱۳۷۸). تساهل و تسامح اخلاقی، دینی، سیاسی. قم: طه.

فتوحی، محمود (۱۳۹۲). «تعامل مولانا جلال الدین بلخی با نهادهای سیاسی قدرت در قونیه»،

زبان و ادبیات فارسی، شماره ۷۴، صص ۵۱-۶۸.

فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۷). شرح مثنوی شریف، جلد ۳، چاپ ۱، تهران: زوار.

فلاح، مرتضی (۱۳۸۷). «رواداری، گذشت و بردباری در مثنوی مولوی»، مجله دانشکده علوم

انسانی دانشگاه سمنان، شماره ۲۵، صص ۹۱-۱۱۲.

فولادوند، عزت الله (۱۳۷۶). خرد در سیاست، تهران: طرح نو.

کربن، هانری (۱۳۷۵). روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه ع. روح بخشان، تهران:

اساطیر.

۱۵۴ / قبض و بسط گفتمانی اندیشه «رواداری دینی» در تصوف اسلامی (تا سده هشتم) / سیاه‌کوهیان

گروسه، رنه (۱۳۵۳). *امپراطوری صحرانوردان*، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: ترجمه و نشر کتاب.

لمبتن، آن کاترین سوینفورد (۱۳۸۲). *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، چاپ ۲، تهران: نشر نی.

لویزن، لئونارد (۱۳۷۹). *شیخ محمود شبستری فراسوی ایمان و کفر*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.

مایر، فریتس (۱۳۷۸). *ابوسعید ابوالخیر از حقیقت تا افسانه*، ترجمه مهرآفاق بایوردی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ماسینیون، لویی (۱۳۸۳). *مصائب حلاج*، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: جامی.

محمد بن منور (۱۳۶۶). *اسرارالتوحید*، با مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ۱، تهران: آگاه.

محمدی، رمضان و محمدباقر خزائلی (۱۳۹۸). «جمعیت اخوان‌الرضا و اندیشه رواداری اسلامی»،

پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، شماره ۲۵، صص ۱۲۵-۱۳۷.

مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۱). *دائرةالمعارف فارسی*، تهران: امیرکبیر.

ملویل، چارلز (۱۳۹۴). «سال فیل؛ رقابت مملوکان و مغولان در حجاز، در زمان حکومت

ابوسعید»، ترجمه کورش صالحی و لیلا عزیزیان، *خردنامه*، شماره ۱۴، صص ۱۲۹-۱۴۸.

مفتخری، حسین و محمدرضا بارانی و ناصر انطیقه‌چی (۱۳۹۱). «مدارای دینی و مذهبی در عصر

آل بویه»، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، شماره ۶، صص ۷۹-۱۰۰.

مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴). *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران:

آگاه.

مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*، به تصحیح نیکلسون، تهران: ناهید.

_____ (۱۳۸۶). *فیه ما فیه*، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.

مینیوی، مجتبی (۱۳۶۳). *احوال و اقوال خرقانی*، چاپ ۳، تهران: طهوری.

نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۹). *بیان التنزیل*، به تصحیح سید علی اصغر میر باقری فرد، تهران: آثار و

مفاخر فرهنگی.

_____ (۱۳۸۶). *الإنسان الكامل*، به تصحیح ماریژان موله و مقدمه دهشیری، تهران:

طهوری.

_____ (۱۳۸۶). *کشف‌الحقایق*، به اهتمام احمد مهدوی دامغانی، تهران: علمی و

فرهنگی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۰، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۵۵

نصر اصفهانی، محمدرضا (۱۳۸۳). «وحدت ادیان و کثرت گرایی از نظر حافظ و ابن فارض»، *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان*، شماره ۴۵، صص ۱۰۹-۱۴۴.

نیکدار اصل، محمدحسین (۱۳۸۸). «تساهل و تسامح در دیوان حافظ»، *بوستان ادب*، شماره ۲، صص ۲۰۶-۱۷۹.

نیکویخت، ناصر (۱۳۸۳). «عرفان اسلامی، مکتب تسامح و تساهل»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی (باهر کرمان)*، شماره ۱۶، صص ۲۳۹-۲۱۷.

Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English (1998). Oxford University Press.

Roux, Jean-Paul (1986). "La tolérance religieuse dans les Empires turco-mongols", *Revue de l'histoire des religions*, pp. 131-168.

References

- Abul Ma'ali, M. (1997). *Bayan ul-Adyan*. Edited by M. Daneshpazhooh. Tehran: Adabi wa Tarikhi.
- Ahmadvand, A. and Z. Amiri (2011) "Political and social life of Umm al-Maqtadar". *History of Islamic Culture and Civilization*. No. 5. pp. 131-150.
- Ahmadvand, W-M. (1399). "Investigation of the relationship between tolerance and political power in the thought of the Sufis of the Ilkhanate era". *Political and International Approaches*, No. 4, pp. 226-201.
- Ain al-Qudzah Hamdani (1998). *Letters*. Edited by A. Manzavi and A. Asiran. C1 and 2. Tehran: Asatir.
- _____ (1973). *Tamhidat*. Edited by A. Osayran. Ch4. Tehran: Manochehri.
- Attar Nishaburi, F. (1905). *Tazkira-al-awlia*. Nicholson's correction. C. 1 and 2. Leiden: Leiden Press.
- Bayani, Sh. (2007). *Mongols and patriarchal rule in Iran*. Tehran: Side.
- Boyle, J. (2000). *The history of Iran, from the arrival of the Seljuks to the collapse of the Ilkhanate*. Translated by H. Anoushe. Tehran: Amir Kabir.
- Carbin, H. (2000). *The relationship between the wisdom of illumination and the philosophy of ancient Iran*. Translated by A. Roohbakhshan. Tehran: Asatir.
- Dreyfus, H. and P. Rabino (2000). *Michel Foucault*. Translated by H. Bashiriyeh. Tehran: Ney Publishing.
- Ebadi, M. (1982). "Reflection on religious tolerance of Mongols in Iran". *Islamic history and civilization*. No 8. pp. 65-80.
- Ebrahim, H. (1964). *Political history of Islam*. Cairo: Maktaba al-Nahdha al-Misriyyah.
- Fallah, M. (2007). "Tolerance, Forgiveness and Tolerance in Maulavi's Masnavi". *Semnan University Faculty of Humanities Journal*. No. 25. pp. 91-112
- Fathali, M. (1978). *Moral, religious, political tolerance*. Qom: Taha.
- Fooladvand, E. (2001). *Wisdom in politics*. Tehran: New design.
- Forozanfar, B. (1988) *Commentary on Masnavi Sharif*. Vol. 3. Tehran: Zovar.
- Fotuhi, M. (2013). "The interaction of Maulana Jalaluddin Balkhi with the political institutions of power in Konya". *Persian language and literature*. No 74. pp. 51-68.
- Ghani, Q. (1975). *History of Sufism in Islam*. Tehran: Zovar.

- Grosse, R. (1978). *The Empire of Sahara Nomads*. Translated by A. H. Mikdeh. Tehran: translation and publication of the book.
- Hallaj, H. (2002). *Hallaj Diwan*. Edited by M. Bassel Ayoun Al-Soud. Ch2. Beirut: Dar al-Kutub Al-Alamiya.
- Heydari, M. (2012). "Tolerance and Tolerance in Islamic Sufism". *Religions and Mysticism*. No. 2. pp. 156-191.
- Ibn-Arabi, M. (1999). *Tarjuman al-Ashwaq*. Edited by R. Alain Nicholson. Tehran: Rozaneh.
- Jandron, J. (1999). *Tolerance in the history of Western thought*. Translated by A. Bagheri. Tehran: Ney Publishing.
- Jowayni, A. A. (2007). *History of Jahanghosh To the correction of Mohammad Qazvini*. Tehran: Aghaz.
- Khandmir, Gh. (2001). *History of Habib Al-Sir. To the attention of Mahmoud Debirsiaghi*. Tehran: Khayyam.
- Khoshhal, T. and A. Nazariani (2007). "The influence of the social and political transformation of the fifth century on the behavior and speech of Abu Saeed Abul Khair". *Persian language and literature research*. No. 18. pp. 45-67.
- Lambton, A-S. (2003). *Continuity and evolution in the middle history of Iran*. Translated by Y. Azhend. Tehran: No publication.
- Levisen, L. (2000). *Sheikh Mahmoud Shabastrri beyond faith and disbelief*. Translated by M. Kivani. Central Tehran.
- Maghads, M. (1995). *Creation and history*. Translated by M. R. Shafiei Kodkani. Tehran: Aghaz.
- Massinon, L. (2004). *The sufferings of Hallaj*. Translated by S. Z. Deshri. Tehran: Jami.
- Mayer, F. (2004). *Abu Saeed Abul Khair from truth to legend*. Translated by M. A. Baybordi. Tehran: Academic Publishing Center.
- Melville, Ch. (2014). "The Year of the Elephant; The rivalry between the Mamluks and the Mongols in Hejaz. during the rule of Abu Said. Translated by K. Salehi and L. Azizian. *Kherad-nameh*. No. 14. pp. 129-148.
- Minowi, M. (1984). *Kharqani's condition and words*. Vol. 3. Tehran: Tahuri.
- Mohammadi, R. and M- B. Khazaili (2018). "Akhwan al-Safa community and the idea of Islamic tolerance". *Historical studies of Iran and Islam*. No 25. pp. 125-137.
- Molavi Balkhi, J- M. (1996). *Masnavi*. Nicholson's correction. Tehran: Nahid.

- _____ (2007). *Fie Ma Fie*. Corrected by B. Forozanfar. Tehran: Negah.
- Muftakhari, H. M-R. Barani, and N. Antiqeh-chi (2011). "Religious and religious tolerance in Al-Buye era". *The history of Islamic culture and civilization*. No. 6. pp. 79-100.
- Muhammad bin Muawwar (1987). *Asrar al-Tawheed*. Edited by M. R. Shafiei Kodkani. Tehran: Aghaz.
- Musaheb, Gh. (2002). *Persian encyclopedia*. Tehran: Amir Kabir.
- Nasfi, A. (2000). *Bayan al-Tanzil*. Edited by S. A. A. Mir Bagheri Fard. Tehran: Cultural Works and Mahakher.
- _____ (2007). *Al-insan- al-Kamil*. Edited by Marijan Moule and introduction by Deshiri. Tehran: Tahuri.
- _____ (2007). *Kashf al-Haqaiqa*. by Ahmad Mahdavi Damghani. Tehran: Scientific and Cultural.
- Nasr Esfahani, M. (2004). "Religious unity and pluralism according to Hafez and Ibn Faraz". *Isfahan University Faculty of Literature magazine*. No. 45. pp. 109-144.
- Nikdar-e- asl, M-H. (2009). "Tolerance and Tolerance in Hafez's Court". *Boostan Adab*. No. 2. pp. 179-206.
- Nikoobakht, N. (2004). "Islamic mysticism, the school of tolerance and tolerance". *Journal of Faculty of Literature and Human Sciences (Bahonar Kerman)*. No 16. pp. 217-239.
- Pargari, S. and S- M. Hosseini (2010). "Sufism and its social consequences in the Seljuk period". *History in the mirror of research*. No 3. pp. 29-48.
- Pooya, M. (2015). *History of Islam in the Indian Ocean and Southeast Asia*. Tehran: Academic Jihad.
- Rashidov, P. (1989). *The fall of Baghdad and the rule of the Mongols in Iraq*. Translated by A. Azad. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Rashiduddin, F. (1996). *Jame al-Tawarikh*. Edited by M. Roshan and M. Mousavi. Tehran: Alborz.
- Ravandi, M. (2007). *Rahat al-Sudor and Ayat al-Suror*. Edited by M. Iqbal. Tehran: Asatir.
- Rouhani, K. and others (2016). "Examination and comparison of Islamic tolerance and tolerance with Christian tolerance". *Marafet Adyan*. No. 4. pp. 67-87.
- Saunders, J. J (1984). *History of Mongol conquests*. Translated by A. Hadat. Ch2. Tehran: Amir Kabir.
- Shabestri, M. (2003). *Gulshan Raz*. Corrected by M. Hamasian. Kerman: Cultural services.

- _____ (1992). *The collection of Sheikh Mahmoud Shabastri's works*. Due to the efforts of Samad Mowahed. Tehran: Tahoori.
- Shafii-Kadkani, M. (2009). *Written on the sea: from the legacy of Abu Saeed Abul Khair*. Tehran: Sokhan.
- Sharif, M- M. (1983). *History of philosophy in Islam*. Translated by N. Pour-Javadi. Tehran: University Press.
- Shirani, M. and N. Jadidi and F. Bushasb Gosheh (2016). "Historical study of the social and political role of Abu Saeed Abul Khair in Ghaznavid and Seljuk era Khorasan". *History of Islam*. No. 72. pp. 318-291.
- Spuler, B. (1972). *Mongol history in Iran*. Translated by M. Mir Aftab. Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Tabari, M. (1997). *Tabari*. Translated by A. Payandeh. Tehran: Asatir.
- Torabi Faresani, S. and A. Bahadori (2010). "Religious policy of Mongols and Ilkhans in Iran". *Moscow*. No. 18. pp. 105-125.
- Zarin Koob, A. (1993). *Step by step until meeting God*. Tehran: Scientific Publications.
- _____ (1986). *Search in Iranian Sufism*. Tehran: Amir Kabir.
- _____ (2004). "Sufism and mysticism in Islam". Collection of articles on Islam; Historical and cultural research. Under the supervision of Kazem Mousavi Bojnardi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Zeimaran, M. (2002). *Michel Foucault: Knowledge and Power*. Tehran: Hermes.



Contraction and Expansion of “Religious Tolerance” Discourse in Islamic Sufism (up to the Eighth Century)¹

Hatef Siahkoohian²

Received: 2022/08/19

Accepted: 2022/11/02

Abstract

The discursive fluctuations of the idea of “religious tolerance” in different periods of Sufism show the direct and indirect influence of the social and political conditions of these periods on the contraction and expansion of this approach in Sufi works. This article, via deploying the framework of Foucault's theory and considering the mutual relationship between power strategies and ideologies governing the society, assumes the idea of religious tolerance among Muslim Sufis as having a discursive nature related to the political will of the rulers, and studies that in the context of socio-political transformations of the historical eras. The studies show that the religious tolerance discourse in the Sufi works, until the end of the sixth century, has faced ideological challenges despite its expansion in the Buyid and Seljuk eras, due to the religious nature of the governments (the control of the political institution by the religious institution) and the stable hegemony of the jurisprudence discourse. However, in the seventh century, the rise of secular Mongol rulers and their policy of religious tolerance, on the one hand, and the removal of the religious-law enforcement from the arena of political power, on the other hand, set the ground for the expansion of the discourse of religious tolerance in a favorable way for Sufism. The purpose of this article is to examine the discourse of “religious tolerance” in Islamic Sufism with regard to the political and social developments of the historical periods up to the eighth century. The study has been conducted using a descriptive-analytical method.

Keywords: Religious tolerance, Discourse of Sufism, Discourse of jurisprudence, Michel Foucault.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41359.2386

2. Department of Religions and Mysticism, Takestan Branch, Islamic Azad University, Takestan, Iran, siyahkoohian@iau.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997