

نقش نهاد قدرت در پیشبرد گفتمان «کثرت‌گرایی دینی» در تصوف ایرانی (با تأکید بر عصر مغول)

هاتف سیاه‌کوهیان^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۴/۱۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۶/۱۶)

چکیده

تأثیر اراده نهاد قدرت بر شدت و ضعف گفتمان کثرت‌گرایی دینی در اندیشه‌های صوفیه مسأله‌ای است که این مقاله می‌کوشد میزان و چگونگی آن را در سیر تاریخی تصوف ایرانی تا پایان قرن هفتم (با تأکید بر عصر مغول) نشان دهد. بررسی‌ها نشان داد که ثبات و سلطه گفتمان انحصارگرایی دینی در مناسبات فرهنگی جامعه ایرانی تا قرن هفتم، برآیند پیوند متشرعه با نهادهای قدرت بوده و خلع ید متشرعه از قدرت سیاسی موجب به‌حاشیه‌رفتن گفتمان فقه و رشد جریان تصوف، و در نتیجه اعتلای گفتمان کثرت‌گرایی دینی در آراء صوفیان شده است. نمونه تاریخی صحت این مدعا حکومت (غیر دینی و سپس دینی) مغولان در ایران است که تا زمانی که مسلمان نگشته و متشرعان را در مناسبات قدرت سهیم نکرده بودند، کثرت‌گرایی دینی در متون صوفیه گفتمان غالب بوده است؛ اما با مسلمان شدن مغولان پیوند مجدد متشرعه با قدرت مانع بسط گفتمان کثرت‌گرایی دینی در آثار صوفیه می‌شود.

واژگان کلیدی: تصوف، نهاد قدرت، کثرت‌گرایی دینی، تحلیل گفتمانی.

۱. گروه ادیان و عرفان، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران؛

Email: siyahkoohiyan@iau.ac.ir

مقدمه

کثرت‌گرایی دینی^۱ نه به‌عنوان یک مقوله صرفاً نظری، بلکه به‌عنوان یک واقعیت عینی و اجتماعی ماهیتی گفتمانی دارد و از همین روی این مقاله می‌کوشد این مقوله را به‌مثابه جریانی متأثر از متغیرهای اجتماعی و سیاسی قبل و بعد از حمله مغول، و با در نظر گرفتن تعین‌های بیرونی یک گفتمان مورد بررسی قرار دهد. البته، مدعای نویسنده این نیست که تسلط این گفتمان بر آثار صوفیه فقط ناشی از استراتژی‌های قدرت بوده و خود صوفیه در این میان فاعلیتی نداشته‌اند؛ بلکه سخن بر سر آن است که نقش اراده حاکمان در دوره‌های مختلف در تقویت یا تضعیف چنین گفتمانی غیر قابل انکار است. گویی ایده‌های کثرت‌گرایانه مانند صلح کل و گفت‌وگوی ادیان برای صوفیه ارزش‌ها و آرمان‌های بالقوه‌ای بوده‌اند که تحقق عینی آنها به‌ویژه در شرایط اجتماعی و سیاسی چهار قرن نخست تاریخ اسلام امری ناممکن می‌نموده است؛ اما از قرن پنجم به بعد - و به‌ویژه در عصر مغول - تغییر و تحولاتی در ساختارهای سیاسی و اجتماعی جامعه ایرانی پدید آمد که موجب شد این ارزش‌ها به صورت واقعیت‌های اجتماعی عینیت یابد و این عینیت‌یافتگی بر اشتیاق و صراحت صوفیه در تبیین چنین ارزش‌هایی افزود و زمینه خلق مضامین کثرت‌گرایانه را در آثار صوفیان فراهم ساخت.

به هر حال چنان‌که میشل فوکو قائل به ارتباطی دوجانبه بین استراتژی‌های قدرت و ایدئولوژی‌های حاکم بر جامعه در چهارچوب گفتمان‌هاست (دریفوس و رابینو، ۲۰۱)،

۱. در این مقاله به‌کارگیری اصطلاح «کثرت‌گرایی دینی» درباره صوفیه خالی از مسامحه نیست؛ روشن است که این نظریه حاصل دوران تجدد و برآمده از اندیشه‌های فلسفی پس از رنسانس - و در دوره معاصر نظریه جان هیک - و دارای مبانی فلسفی، کلامی و معرفت‌شناختی خاص خود است. بنابراین، با توجه به ناهمزمانی این دو مقوله (کثرت‌گرایی دینی و سنت عرفان اسلامی) نمی‌توان آراء صوفیه را طابق النعل بالنعل با این نظریه سازش داد؛ چنان‌که شواهدی در آثار صوفیه دال بر نفی این انطباق وجود دارد. با این حال، می‌توان به وجود مشابهت‌هایی میان این نظریه و اندیشه‌های صوفیان مسلمان قائل شد؛ آراء عارفانی مانند ابن‌عربی، مولانا، شبستری و نسفی دارای «مضامین کثرت‌گرایانه‌ای است که با پلورالیزم دینی معاصر پهلو می‌زند. با این اوصاف برخی از محققان معتقدند که اساساً نمی‌توان کثرت‌گرایی دینی را به صوفیان مسلمان نسبت داد زیرا آنها از «شمول‌گرایی دینی» فراتر نرفته‌اند. براساس این دیدگاه سنت عرفان اسلامی فاقد مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی نظریه کثرت‌گرایی دینی بوده، و انتظار استخراج چنین نظریه‌ای از متون صوفیه تکلیف مالایطاق بر عارفان مسلمان، و تلاش برای اثبات چنین فرضی بی‌نتیجه است.

توسعه دیدگاه‌های کثرت‌گرایانه همانند صلح کل و تساهل در تصوف ایرانی نیز مستثنی از این قاعده نبوده و نمی‌توان چنین پدیده‌هایی را مستقل از اراده قدرت سیاسی ملاحظه کرد. این مقاله بر اساس نظریه گفتمان میشل فوکو که قدرت را شبکه‌ای پویا از منازعات گفتمانی و دارای ماهیت چرخشی می‌داند، رویکرد کثرت‌گرایی دینی را در تصوف ایرانی از منظر تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهد و چنین رویکردی را دارای سرشتی گفتمانی و مرتبط با نهاد قدرت فرض می‌کند و دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی را در بسامد (شدت و ضعف) این رویکرد در آراء و آثار صوفیه دخیل می‌داند.

پیشینه پژوهش

در حوزه مطالعات تاریخی تصوف در خصوص رابطه نهاد قدرت با گفتمان کثرت‌گرایی دینی پژوهش مستقلی انجام نشده است. البته، درباره رویکردهای شمول‌گرایانه و کثرت‌گرایانه در آثار کلاسیک عارفان مسلمان مقالاتی نوشته شده است؛ از آن جمله مشیدی و فرزانه (۱۳۹۱) در مقاله «بررسی کثرت‌گرایی دینی در مثنوی معنوی» و نیک‌پناه و نوری (۱۳۹۹) در مقاله «قبض و بسط حقانیت و نجات در کلام عرفانی مولانا» با آوردن نمونه‌هایی از آثار مولانا کثرت‌گرایی و شمول‌گرایی مولانا را نشان داده‌اند. از همین سنخ مقالات می‌توان به مقاله «شیخ محمود شبستری و مسئله کثرت‌ادیان» از گوهری و نوشین (۱۳۸۸) و مقاله «کثرت‌گرایی دینی در کتاب الانسان الکامل عزیزالدین نسفی» از زرگران و غلامحسین‌زاده (۱۳۹۵) اشاره کرد که هر دو مقاله در صدد بازخوانی گفتمان کثرت‌گرایی دینی از مطاوی آراء این دو عارف است. این قبیل مقالات موضوع شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی دینی را در آراء عارفان مسلمان بدون توجه به زمینه‌های اجتماعی و تاریخی، و صرفاً به‌مثابه یک مقوله نظری بررسی کرده‌اند؛ در حالی که مقاله حاضر کثرت‌گرایی دینی را به‌مثابه یک گفتمان تاریخی، و امری مرتبط با نهاد قدرت در نظر گرفته و قبض و بسط این گفتمان را در متون صوفیه در پیوند با متغیرهای اجتماعی سیاسی و عوامل برون‌متنی بررسی کرده است.

گفتمان کثرت‌گرایی دینی و رابطه آن با نهاد قدرت

اصطلاح «کثرت‌گرایی دینی» از لحاظ پدیدارشناسی بیانگر این واقعیت است که تاریخ ادیان نمایانگر تعدد و تنوع سنت‌های دینی و کثرت متفرعات هر یک از آن‌هاست؛ این

اصطلاح از نظر فلسفی بیانگر نظریه‌ای است که حقانیت، نجات و رستگاری را منحصر در یک دین نمی‌داند و همه ادیان را بهره‌مند از حقیقت، و تشکیل‌دهنده برداشت‌های متغیر، درک‌ها و دریافته‌ها و واکنش‌های گوناگون از یک حقیقت غایی و مرموز الوهی می‌داند (الیاده، ۳۰۱). در این نظریه ادیان گوناگون پاسخ‌ها و واکنش‌هایی متفاوت نسبت به یک واقعیت الوهی هستند که همگی می‌توانند مایه رستگاری، رهایی و کمال نفس پیروان خود باشند (پترسون و دیگران، ۴۰۶). کثرت‌گرایان تمامی ادیان را به یک اندازه فراهم‌آورنده راه‌های رستگاری و نجات می‌دانند (کوین، ۱۳۳). از نظر آن‌ها واقعیت مطلق اگرچه واحد است، اما ادراکات و تصورات از آن واقعیت متعدد و گوناگون است. از همین روی جریان‌های مختلف تجربه دینی نشانگر آگاهی‌های مختلف اذهان دین‌داران از واقعیت متعالی و نامحدود به صورت‌های کاملاً متفاوت در دوره‌های مختلف تاریخ بشر است (هیک، فلسفه دین، ۲۸۹). بدین ترتیب سنت‌های دینی بزرگ به‌مثابه فضاهای جایگزین یکدیگر، واجد راه‌هایی درونی هستند که به‌واسطه آن‌ها رستگاری، تکامل و آزادی روحانی برای همه انسان‌ها میسر می‌شود (هیک، مباحث پلورالیسم دینی، ۷۵). مهم‌ترین نظریه رقیبی که در برابر کثرت‌گرایی دینی قرار دارد، «انحصارگرایی دینی» است.

«کثرت‌گرایی دینی» و «انحصارگرایی دینی» نه به‌عنوان دو رویکرد نظری متأخر در عرصه مباحث فلسفی و کلامی، بلکه به‌مثابه واقعیت‌هایی عینی و اجتماعی، محدود به دوره معینی از تاریخ نبوده و چه بسا از زمان پیدایش دین در حیات بشر مطرح بوده است. این دو رویکرد فکری که پیامدهای عینی‌شان در واقعیت‌های اجتماعی پدیدار می‌شود، دو گفتمان متنازع تاریخی‌اند که همواره متأثر از سوگیری‌های سیاسی نهادهای قدرت، و نوع استراتژی‌های آن‌ها بوده‌اند. بر همین اساس در هر برهه از تاریخ که حاکمان سیاسی جامعه، کثرت و گوناگونی ادیان و فرق را به رسمیت نشناخته‌اند، جریان انحصارگرایی دینی و به تبع آن خشونت و تکفیر شدت گرفته است؛ اما آنجا که قدرت‌های حاکم تنوع‌گرایش‌ها و تکثر عقاید و باورها را به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی پذیرفته‌اند، علاوه بر پیدایش فضای همزیستی دینی و اجتماعی میان عموم مردم، در سطح نخبگانی نیز مجال برای طرح و بسط ایده‌های کثرت‌گرایانه مانند صلح کل، گفت‌وگوی ادیان، وحدت متعالی ادیان و... فراهم شده است.

از جمله عوامل سیاسی که در قرن هفتم و هشتم موجب تقویت گفتمان کثرت‌گرایی دینی در تصوف ایرانی، و سلطه این گفتمان بر آراء و آثار صوفیان این دوره شده، سیاست رواداری حاکمان مغول در مواجهه با ادیان مختلف است که به دلیل بی‌تفاوتی و

عدم تعصبی که نسبت به ادیان و مذاهب گوناگون داشتند (نک: ادامه مقاله)، خواه ناخواه فضای اجتماعی مناسبی را در پیشبرد این گفتمان فراهم آوردند. بر اساس گزارش‌های تاریخی نهادهای قدرت در ایران قبل از حمله مغول تحت سیطرهٔ خلافت مرکزی عباسی در بغداد، «اسلام سنی» را به‌عنوان تنها دین رسمی غالب پذیرفته بودند و اقلیت‌های دینی - چه اسلامی و چه غیراسلامی - مورد بی‌مهری و چه بسا قربانی تعصبات خشونت‌آمیز خلیفه و دست‌نشانندگان وی قرار می‌گرفتند (ترابی‌فارسانی و بهادری، ۱۰۶). در چنین وضعیتی ارتباط تنگاتنگ نهاد قدرت با متشرعه موجب تسلط هر چه بیشتر گفتمان «انحصارگرایی دینی» شده و تا حد زیادی مجال ظهور گفتمان مستقل دیگری را از بین برده بود.

با فروپاشی مرکز خلافت اسلامی در بغداد به دست مغولان و پیدایش خلأ در رهبری سیاسی و دینی جامعه ایرانی، پیوند میان قدرت سیاسی و متشرعه از هم گسیخت و گفتمان‌های شریعت‌مدار رو به ضعف نهاد. این تحولات سیاسی - به‌ویژه تا زمانی که امرای مغول مسلمان نگشته بودند - موجب برقراری نوعی موازنه میان گفتمان تصوف و گفتمان فقه گردید؛ طوری که محروم‌شدن فقها و متشرعه از حمایت قدرت سیاسی (خلافت مرکزی بغداد) ناخواسته فضایی برای گسترش گفتمان تصوف ایجاد کرد و مباحثی مانند «وحدت وجود» و «عشق صوفیانه به خدا» که پیش از این همواره از سوی متشرعان مورد انتقاد و تکفیر قرار می‌گرفت (نک: غنی، ۱۳۷۵: ۵۷)، رسماً مجال ظهور در آراء و آثار صوفیه یافت. از سوی دیگر عملکرد مغولان در یکسان‌انگاری ادیان و مذاهب و برخورد بی‌طرفانه و احترام‌آمیز آن‌ها با تمامی پیروان ادیان (نک: اشیپور، ۲۰۳-۲۰۴؛ جوینی، ۱۲۹/۱-۱۲۸) نوعاً با آموزه‌های مداراجویانه تصوف همگرایی داشت و صوفیه به پشتوانهٔ چنین سیاستی عملاً توانستند در آثار و نظریه‌پردازی‌های خود با تأکید و صراحت بیشتری به بسط دیدگاه‌های کثرت‌گرایانه خود مانند صلح کل، گفت‌وگوی ادیان، وحدت متعالی ادیان و ... بپردازند. این وضعیت پس از مسلمان‌شدن حاکمان مغول تغییر کرد و صوفیه با وجود انحصارگرایی دینی مغولان نومسلمان دیگر نتوانستند گفتمان کثرت‌گرایی دینی را در آثار خود بسط دهند.

مواجهه اخلاق‌مداران با پیروان ادیان دیگر در تصوف قرون اولیه

آنچه در دوره‌های اولیهٔ اسلام تا قرن سوم و چهارم هجری رواج داشته، زهد و خلوت‌گزینی بوده است و در این قرن‌ها، کسانی که به‌عنوان صوفی شناخته می‌شدند،

غالباً زاهدانی بودند که به واسطه آداب ساده شریعت طریق ریاضت می‌پیمودند (نک: غنی، ۱۹-۱۷). در این دوره صوفیان کاملاً پای‌بند شریعت بودند و آموزه‌های تصوف غیر از تعالیم قرآن و حدیث و تشبه به پیامبر و اولیای دین و تزهّد و تعبد و تقدّم آخرت بر دنیا چیز دیگری نبوده است (همان، ۲۳ و ۴۷). در این چهار قرن اگرچه مسلمانان، هم پیش از فتوحات و هم پس از آن، با پیروان ادیان دیگر ارتباط و تعامل داشتند، با این حال نهاد خلافت بنا بر این اصل که اسلام تنها دین برتر کامل، و ناسخ تمامی ادیان دیگر است، پیروان ادیان دیگر را مورد بی‌مهری، و تحت عنوان «اهل ذمه» در حاشیه جامعه قرار داده بود. چنین جامعه‌ای از لحاظ ایدئولوژیک دارای بافت یکنواختی بود که تنوع ادیان و پذیرش «دیگری دینی» در آن جایگاهی نداشت. در چنین فضایی پذیرش پیروان ادیان دیگر از سوی صوفیه در چارچوب ارزش‌های اخلاقی همانند نوع‌دستی و مردم‌داری صورت می‌گرفت؛ همان‌طور که بایزید بسطامی از سر فتوت هر شب چراغ به خانه گبری می‌برد تا کودک شیرخواره‌اش از تاریکی نهراسد (عطار، تذکره‌الاولیاء، ۱۴۹/۱) یا داود طایی از سر شفقت پاره‌ای نان به یک ترسا می‌داد (همان، ۲۲۳) یا احمد حرب از همسایه مال‌باخته گبر خود به رسم همسایه‌داری دل‌جویی و دستگیری می‌کرد (همان، ۲۴۲)؛ یا حسن بصری به رسم همسایگی از همسایه مجوس عیادت می‌کرد (نک: الطوسی، ۳۴۳؛ عطار، الهی‌نامه، ۲۰۳؛ همو، تذکره‌الاولیاء، ۳۳/۱).

این‌گونه موارد نشان‌دهنده تعامل انسان‌دوستانه صوفیه در ساحت «عمل اخلاقی» با پیروان ادیان بود؛ و نه بیانگر دگرپذیری دینی در معنای کثرت‌گرایانه آن. در این دوره اندیشه دینی صوفیه (زهاد) نمی‌توانست محملی برای طرح نگرش‌هایی فراتر از شریعت، و رویکردهای کثرت‌گرایانه مانند دگرپذیری دینی و صلح کل باشد؛ زیرا جامعه تحت سیطره خلافت اسلامی و در معرض درهم‌تنیدگی نهاد قدرت با شریعت قرار داشت (احمدوند، ۲۰۷) و در چنین وضعیتی تصوف نمی‌توانست چیزی جز «زهد متشرعانه» باشد؛ زهدی که چهارچوب اصلی آن را گفت‌مان فراگیر فقه تعیین می‌کرد. اگر صوفی ساختارشکنی مانند منصور حلاج در این دوره برخلاف محیط عصر خود کثرت‌ادیان را می‌پذیرد و همه ادیان را حقیقتی واحد با نام‌های مختلف می‌داند و از برخورد تبعیض‌آمیز مسلمانان با پیروان ادیان برمی‌آشوبد (نک: حلاج، ۵۵؛ مینوی، ۱۲۰)، ظهور چنین تفکراتی را می‌توان ناشی از مسافرت‌های پیوسته حلاج به سرزمین‌های دیگر مانند چین و هند و توغل و مطالعه وی در ادیان دیگر به‌ویژه ادیان شرقی دانست (ماسینیون، ۱۹۳).

حلاج برخلاف محیط بسته و متشنج عصر خود که در آن مسلمانان حریفان خود را به الحاد و زندقه و قرمطی‌گری متهم می‌کردند، تکفیر و تحقیر پیروان ادیان و مباح‌شمردن خون آن‌ها را به هیچ روی روا نمی‌دانست؛ اما حاکمیت عصر (دستگاه خلافت‌المقتدر بالله)، که درهم‌تنیدگی شریعت و قدرت در آن به جایی رسیده بود که وزیران و دبیران کار قاضیان و فقیهان (بازپرسی و تفتیش) را انجام می‌دادند (همان، ۲۰۱)، نمی‌توانست وسعت مشرب حلاج را تحمل کند. این حکومت از یک سو با کشمکش‌ها و کودتاهای سیاسی داخلی بر سر تصاحب خلافت (نک: فروغی ابری و فاطمی‌نژاد، ۱۳۷-۱۳۹)، و از سوی دیگر با پویش‌های ضد سنی مانند حمدانیان (شیعه) در شمال عراق و شام، قرامطه در جنوب عراق، و فاطمیان در مصر و آفریقای شمالی مواجه بود (نک: مصاحب، ۲۸۲۳). مسلماً چنین حاکمیتی به دلایل استراتژیک، در نفی و سرکوب این گروه‌های معارض متوسل به ابزار عقیدتی «تکفیر» می‌شد و آن‌ها را بدعت‌گزار و کافر می‌خواند؛ سیاستی که حلاج با اندیشه کثرت‌گرایی خود در ایستاری مخالف با آن قرار داشت و صراحت وی در بیان مواضعش نهایتاً منجر به قتل وی گردید.

زمینه‌های پیدایش گفتمان کثرت‌گرایی دینی در تصوف دوره غزنوی و سلجوقی

قرن پنجم و ششم آغاز تزلزل خلافت عباسی و تسلط سلسله‌های آل‌بویه، غزنوی و سلجوقی بر دارالخلافه بغداد بود. دو سلسله غزنوی و سلجوقی اگرچه ظاهراً تابع اسلام و نماینده خلافت مرکزی بودند، اما تبعیت آن‌ها از اسلام بیش از آنکه ناشی از اعتقادات قلبی‌شان باشد، مبتنی بر بهره‌گیری سیاسی از مذهب (صفا، ۱۳۷/۲) و کسب مشروعیت عمومی بود و این معنا را به‌ویژه می‌توان از چرخش‌های اعتقادی و دینی امرای غزنوی دریافت (شیرانی و دیگران، ۲۹۷ و ۳۰۲). نفوذ و اقتدار این سلسله‌ها در سرزمین‌های شرق اسلامی، از اقتدار خلافت مرکزی عباسی کاست و در نتیجه رابطه شریعت و قدرت را در این دوره تغییر داد؛ طوری که گفتمان فراگیر فقه سلطه مطلق خود را از دست داد و به تدریج میان گفتمان فقه و گفتمان رقیب آن یعنی تصوف موازنه قوا برقرار شد. دوره غزنوی با وجود تعصبات شدید دینی، و نفوذ مذهب کرامیه (همان، ۲۹۷) شاهد رونق تصوف بود. رخدادهایی مانند زیارت سلطان محمود از قبر بایزید (مایر، ۳۷۳)، دیدار او با ابوالحسن خرقانی (نک: عطار، تذکره‌الاولیاء، ۲/ ۲۰۸)، توسعه خانقاه‌ها توسط کرامیه (نک: حسینی و علمی، ۳۸-۳۱) و ازدیاد مجالس وعظ و سماع در خراسان

بنابر گزارش‌های اسرارالتوحید) مؤید این مدعاست. سلطان محمود اگرچه به فرقه کرامیه تعلق خاطر داشت (همایی، ۴۷)، اما بی‌طرفی او در تنش‌های میان کرامیان و صوفیه در خراسان (نک: محمد بن منور، ۶۹؛ ابو روح، ۹۰) نشان می‌دهد که او وجود صوفیه را به‌عنوان رقیبی استراتژیک در برابر کرامیه لازم می‌شمرد تا از قدرت یکدست کرامیه بکاهد (شیرانی و دیگران، ۳۰۰).

در دوره سلجوقی نیز صوفیه به‌واسطه مقبولیت عام و حمایت امرا و وزرا، در ابراز عقاید و اجرای مراسم خود آزادی بیشتری یافتند (پازوکی، مدخل «تصوف» در دانش‌نامه اسلام)؛ راوندی در مقدمه کتابش یادآور می‌شود گسترش خانقاه‌ها و رباط‌ها در این عصر ناشی از حمایت سلاطین سلجوقی بوده است (نک: راوندی، ۲۹). رخدادهایی مانند دیدار طغرل از باباطاهر و دو تن دیگر از مشایخ همدان (نک: همان، ۹۸-۹۹)، احترام امرا و وزرای سلجوقی مانند طغرل، چغری، بومنصور ورقانی و ابراهیم ینال به ابوسعید ابوالخیر (نک: محمد بن منور، ۱۵۶ و ۳۳۸ و ۲۳۳)، و مهم‌تر از همه حمایت‌های مالی نظام‌الملک از صوفیان (نک: پرگاری و حسینی، ۳۴؛ بویل، ۳۵۵) و احترام فوق‌العاده او به صوفیانی چون قشیری (نک: پرگاری و حسینی، ۳۴؛ قشیری، مقدمه، ۴۳)، ابوعلی فارمدی (نک: همایی، ۱۰۰) و ابوسعید ابوالخیر (نک: محمد بن منور، ۹۰ و ۳۶۵) اتوریته اجتماعی مشایخ صوفیه را چنان بالا برده بود که با اقتدار متشرعه در این عصر پهلوی می‌زد.

مطابق نظر لمبتون حاکمان غزنوی و سلجوقی نگاهی استراتژیک به صوفیه داشتند و از آنجا که صوفیه پیروان زیادی در جامعه داشتند، نهادهای قدرت برای همراه کردن توده مردم با خود، خود را حامی صوفیه نشان می‌دادند (لمبتن، ۳۴۶). علاوه بر این صوفیه عامل دفع عناصر معارض حاکمیت نیز به شمار می‌رفتند؛ زیرا آن‌ها می‌توانستند از یک‌سو از نظر نظامی مردم را در مقابل هجوم‌های خارجی و درگیری‌های داخلی متحد سازند (زرین‌کوب، «تصوف و عرفان در اسلام»، ۴۱۰) و از سوی دیگر در برابر جریان‌هایی مانند معتزله، شیعه و اسماعیلیه، که به لحاظ عقیدتی معارض حاکمیت بودند، به‌مثابه یک رقیب نیرومند عمل کنند. بر همین اساس نظام‌الملک در دفع خطر اسماعیلیه از ائتلاف حاکمیت با متصوفه و علمای دین بهره می‌جست و به سلاطین توصیه می‌کرد هفته‌ای یک یا دو بار با مشایخ صوفیه و عالمان دینی دیدار کنند (پرگاری و حسینی، ۳۲).

کثرت‌گرایی دینی در اندیشه صوفیان دوره غزنوی و سلجوقی

ضعف حکومت مرکزی عباسی از یک سو، و هم‌گرایی حاکمان غزنوی و سلجوقی با صوفیه از سوی دیگر منجر به تقویت گفتمان تصوف در این عصر شد و فضا را برای طرح اندیشه‌های کثرت‌گرایانه صوفیه این عصر مهیا ساخت. ابوسعید ابوالخیر تحت‌تأثیر حضور اقلیت‌های زرتشتی، یهودی و مسیحی در خراسان (نک: محمدبن‌منور، ۹۳، ۱۱۳، ۱۳۰، ۲۱۰) همهٔ ادیان و مذاهب را منتهی به یک مقصد واحد می‌دانست: «بدان که اتفاق همه ادیان و مذاهب است... که معبود و مقصود جل‌جلاله یکی است... و اگر در رونده یا راه اختلافی هست، چون به مقصد رسند اختلاف برخاست و همه به وحدت بدل شد» (همان، ص ۴۸). از نظر ابوسعید هر معبدی - حتی بت‌خانه - تجلی‌گاه خداست:

رفتیم به کلیسای ترسا و یهود دیدم همه با یاد تو در گفت‌وشنود
با یاد وصال تو به بت‌خانه شدم تسبیح بتان زمزمه ذکر تو بود

(ابوسعید ابوالخیر، ۴۴).

او در رفتار اجتماعی خود نیز «دیگری دینی» را به رسمیت می‌شناخت و برخلاف علمای قشری عصرش که بر مسلمان شدن اهل ذمه پافشاری می‌کردند (نک: محمدبن‌منور، ۱۳۲-۱۳۱)، اصراری بر تغییر کیش آن‌ها نداشت؛ مثلاً در دیدار با گروهی از مسیحیان که تحت تأثیر معنویت او قرار گرفته بودند، به مریدی که از او می‌خواست به اشارتی زنار از آن ترسایان بگشاید، گفت ما زنار بر آن‌ها نبسته‌ایم که ما بخواهیم بگشاییم (نک: همان، ۲۱۰). این سخن نشان می‌دهد که وی تنوع دینی افراد را ناشی از اراده حق می‌داند و آزادی ادیان و کثرت دینی را بر انحصارگرایی دینی ترجیح می‌دهد.

ابوالحسن خرقانی در این دوره با نگرش کثرت‌گرایانه می‌گفت: «راه خدای را عدد نتوان کرد؛ چندان که بنده است، به خدا راه است» (عطار، تذکره‌الاولیاء، ۱۲/۲۲۲). وی عاری از هرگونه تبعیض و انحصاری، نجات و رستگاری را برای همهٔ انسان‌ها آرزو می‌کرد: «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، ۲۱۵). او برخلاف دوگانه‌انگاری تکفیرمدار متشرعه، با تهی‌کردن مفاهیم «گناه و ثواب» و «بهشت و دوزخ» از دلالت‌های متعارف خود، رحمت و نجاتی فراگیر را برای همگان طلب می‌کرد: «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). مشهور است بر سر در خانقاهش منقوش بود که «هر که در این سرا درآید نانش دهید و از ایمانش می‌رسید» (شفیعی کدکنی، ۳۸). این عبارت فراتر از مرزهای تخصص دینی و به دور از هرگونه غیریت‌سازی و تکفیر، تمامی انسان‌ها را با هر عقیده و باوری محترم می‌شمارد و می‌پذیرد.

در این دوره صوفی شطاحی مانند عین‌القضات در پذیرش «دیگری دینی» تا جایی پیش رفت که به‌صراحت همهٔ ادیان و مذاهب را از وجهی درست خواند (عین‌القضات، نامه‌ها، ۳۰۸/۲ و ۳۰۱) و اصل همهٔ آن‌ها بر حق دانست: «و علی‌التحقیق زنارداری و بت‌پرستی و آتش‌پرستی و دیگر مذاهب شنیع همه را اصلی لابد باید که بود... و ما دانیم که در آن روزگار که این [ها] پیدا شد، اگر همین بوده است و بس، هیچ کس این مذهب [ها] را اتباع نکردی، چون اتباع کردند و عالمی در این بودند،... دانیم که اصل این کار، کاری دیگر بوده است که به ما نرسیده است» (همان، ۳۰۱). وی شرط وصول به یقین را برای سالک در برابر دانستن کل مذاهب عالم و فرق‌نهادن میان آن‌ها می‌داند: «هر که طالب علم یقین بود، اول شرط در راه او آن بود که کل مذاهب عالم در دیده او برابر نماید و اگر فرقی داند میان کفر و اسلام، این فرقت دانستن در راه طلب او سدی بود که او را نگذارد که به مطلوب رسد» (همان، ۲۵۱). از نظر وی نخستین شرط سلوک برای طالب حق آن است که «جمله مذاهب... در دیده او یکی بود و یکی نماید و اگر فرق داند... این فرق طالب را حجاب بود» (عین‌القضات، تمهیدات، ۲۱). بنابراین، خصیصهٔ اصلی طالب حقیقت از نظر وی یکسان‌نگاری تمام ادیان و مذاهب است: «طالب نداند که ملت کفر بهتر است یا ملت اسلام، چه اگر می‌داند، او طالب این کار نبود هرگز. ای دوست طالبان خدا اول قدم به ترک همه عادت‌ها بگفتند... به جلال قدر لم یزل که هر آدمی که در طلب فرقی داند میان مذهبی و مذهبی [دیگر]، اگر خود همه کفر و اسلام بود که هنوز در راه خدای تعالی قدمی به اخلاص برنگرفت» (عین‌القضات، نامه‌ها، ۲۵۲/۲).

اظهارات صریح عین‌القضات اگرچه موجب اعتلای گفتمان کثرت‌گرایی دینی در تصوف این دوره شد، اما اعتراض متشرعان را، که هم در بدنهٔ حاکمیت سلجوقی و هم در دارالخلافة بغداد نفوذی موثر داشتند، برانگیخت. علاوه بر این عین‌القضات در برابر حکومت سلجوقی مواضع تند و خصمانه‌ای داشت و صراحتاً این حکومت را دستگاه ظلم و جور خوانده و مریدان خود را از همکاری با آن باز داشته بود (نک: عین‌القضات، نامه‌ها ۱۶۶/۲ و ۴۲۷ و ۴۳۰ و ۳۳۹؛ وزین، ۱۱۵-۱۱۲). این عوامل سبب شد که عین‌القضات

با هم‌دستی متشرعه و حاکمان سلجوقی (قوام‌الدین درگزینی وزیر) تکفیر، و سپس تسلیم دستگاه قضای دارالخلافه بغداد، و نهایتاً اعدام شود. این حادثه نشان می‌دهد که، دست‌کم بخشی از، حکومت سلجوقی زمانی که از سوی برخی از متصوفه احساس خطر می‌کردند، با میدان‌دادن به متشرعه موازانه قوا میان صوفیه و متشرعه را به نفع متشرعه به هم می‌زدند تا در مشروعیت‌بخشی به اقدامات سیاسی خود در سرکوب و حذف مخالفان، کماکان بتوانند از ابزار سنتی «تکفیر» بهره‌برند.

تنوع و آزادی ادیان در عصر مغول

پس از حمله مغول، ایرانیان بعد از حدود هفت قرن سلطه حکومت اسلامی، حاکمیت فرمانروایانی غیر مسلمان را تجربه کردند؛ در این دوره با افول قدرت سیاسی اسلام در ایران اقلیت‌های دینی به‌ویژه مسیحیان و بودایی‌ها قدرت و آزادی مذهبی بیشتری پیدا کردند (عبادی، ۱۳۸۷: ۶۷). آنچه در این دوره موجب آزادی ادیان شد، رواداری دینی مغولان بود؛ آن‌ها اگرچه شمنیست یا بودایی و مسیحی بودند (اشپولر، ۱۸۵)، اما بر اساس قانون «یاسا»ی چنگیز باید به تمامی ادیان به چشم احترام می‌نگریستند و از رجحان دینی بر دین دیگر پرهیز می‌کردند (اشپولر، ۱۳۵۱: ۲۰۴-۲۰۳؛ جوینی، ۱۲۹/۱-۱۲۸)؛ چنگیز برای همه آیین‌ها آزادی کامل قائل بود و مسیحیان، یهودیان، بوداییان و مسلمانان را آزاد می‌گذاشت تا هر طور که خواستند عبادت کنند (ساندرز، ۷۱).

مغولان بر اساس آیین کهن شمنیزم، به قدیسان و روحانیان تمامی ادیان احترام می‌گذاشتند و دعای هر فرد روحانی صاحب‌نفس را - از هر دینی که بود - در حق خان مغول مؤثر و مفید می‌دانستند و بر همین اساس مشایخ صوفیه را که هیبت جادویی یک «شمن» مغولی را برای آن‌ها تداعی می‌کرد، مقدس می‌شمردند (بیانی، مغولان و حکومت ایلخانی در ایران، ۲۵۶). جان پُل راکس ترک‌شناس برجسته فرانسوی «تسامح دینی» را پایدارترین ویژگی رفتاری قوم مغول دانسته (Roux. 132) و مؤلفه‌هایی همانند «آزادی مناسک و تعالیم تمامی ادیان»، «هم‌زیستی صلح‌آمیز مذاهب»، «برابری ادیان»، «احترام به پیشوایان همه ادیان و اعتقاد به تأثیر دعای آن‌ها»، و «احترام به تمامی معابد و اعتقاد به حضور فراگیر خدا در همه پرستشگاه‌ها» را از مختصات ایدئولوژی مغولی شمرده است (Ibid. 131-168).

نمونه‌ی اعلا‌ی رواداری دینی مغولان را می‌توان در رفتار قویبیلای خان و منگوخاقان

مشاهده کرد که در دربارشان نمایندگان ادیان گوناگون از جمله روحانیان مسلمان، مسیحی، یهودی، بودایی و تائویی را گرد هم آورده جلسه‌های مناظره دینی برگزار می‌کردند (نک: اشپولر، ۲۰۶؛ گروسه، ۴۹۷). منگو این جلسات را با این جمله به پایان می‌برد: «همان‌طور که انگشتان دست گوناگون است، خداوند نیز به افراد بشر راه‌های مختلف نموده است تا سعادت‌مند شوند» (اشپولر، ۲۰۶). قوییلای‌خان فرمان داده‌بود که کتب مقدسه ادیان از جمله قرآن، انجیل، تورات و کتاب شاکمونی را به مغولی ترجمه کنند (خواندمیر، ۳/۶۶). احترام امرای مغول به پیروان ادیان نمی‌توانست خالی از ملاحظات سیاسی آن‌ها باشد؛ چنان‌که اوکتای و منگو قآن در پیشبرد اهداف خود با پیروان ادیان مختلف چنان تساهل می‌کردند که هر کدام از آن‌ها خان مغول را پیرو دین خود می‌پنداشت (گروسه، ۴۵۵؛ اقبال، ۱۴۹). این شیوه برخورد با پیروان ادیان موجب تثبیت پایه‌های حاکمیت نوپا و فراگیر مغولان می‌شد. شاید گسترش روزافزون مرزهای امپراطوری مغول، که از چین تا غرب روسیه را فرا گرفته بود (ساندرز، ۷۷)، این تساهل بین‌الادیانی را از سوی مغولان اقتضا می‌کرد.

به هر حال مسلمانان ناحیه مشرق اسلامی پس از سلطه مغول به طور بی‌سابقه‌ای با آزادی و تنوع ادیان مواجه شده بودند و به گفته ساندرز قاره آسیا هرگز تا آن زمان به این حد از آزادی دینی دست نیافته بود (ساندرز، ۷۱). پس از این حادثه، اسلام در آسیای مرکزی دیگر فاقد قدرت سیاسی شده بود و مسلمانان این منطقه مجبور بودند حقانیت دین خود را از طریق سازگاری با حاکمان غیر مسلمان مغول اثبات کنند (Trimingham, 90). در چنین شرایطی جامعه اسلامی نیازمند راهکار جدیدی بود که بتواند هم با فرمانروایان غیرمسلمان مغول و هم با پیروان ادیان دیگر تعامل و سازگاری کند. چنین راهکاری بیش از آنکه از آراء متشرعه و نظام‌نامه‌های فقهی قابل استحصال باشد، در تعالیم مداراجویانه و انسان‌دوستانه تصوف یافت می‌شد. از همین روی قرائت فقهی از اسلام که کارایی حل چنین مشکلی را نداشت، اعتبار و اقتدار خود را از دست داد و قرائتی صوفیانه از اسلام جایگزین آن شد؛ قرائتی که به دلیل کارآمدی و ظرفیت ذاتی خود در پذیرش و درک ادیان مختلف، الگویی جدید از هم‌زیستی پیروان ادیان و مذاهب را بر اساس گفتمان «کثرت‌گرایی دینی» ارائه می‌کرد و با مشی سیاسی مغولان نیز هم‌گرایی و قرابت داشت.

کثرت‌گرایی دینی در اندیشه صوفیان عصر مغول

گفتمان کثرت‌گرایی دینی در تصوف دوره مغول از یک سو متأثر از راهبردهای سیاسی مغولان در دوره‌های مختلف حکومتشان، و از سوی دیگر تابع شرایط اجتماعی و فرهنگی جدیدی بود که در ناحیه مشرق اسلامی و همسایگان غربی آن پدید آمده بود. در این دوره عارفانی مانند مولانا، نسفی و شبستری مطابق با نظام اندیشگانی کثرت‌گرای خود تمامی ادیان و مذاهب را دارای یک گوهر واحد، و همه آنها را به نحوی واجد حقانیت و رستگاری می‌دانستند. گسترش مکتب ابن‌عربی در میان صوفیه این دوره را می‌توان تابعی از شرایط اجتماعی و سیاسی دانست که پس از سقوط خلافت مرکزی بغداد به دست هلاکو، موجب خلع ید متشرعه از قدرت و به تبع آن خنثی‌شدن حربه تکفیر علیه عارفان وحدت‌جویی شده بود. صوفیانی مانند سعدالدین حموی، عزیزالدین نسفی، شیخ محمود شبستری، فخرالدین عراقی، صدرالدین قونوی و اوحدی مراغی (نک. قربان‌نژاد، ۹۱-۷۵) در بسط نظریه وحدت وجود پیرو ابن‌عربی بودند؛ عارفی که گفتمان کثرت‌گرایی دینی در آراء وی تا اندازه‌ای سیطره داشت که همه راه‌ها را صراط مستقیم و مشمول رحمت فراگیر حق (ابن‌عربی، *فصوص‌الحکم*، ۱/۱۰۶؛ جامی، ۷)، و دین خود را «دین عشق»، و قلب خود را دیری برای راهبان، خانه‌ای برای بُت‌ها، کعبه‌ای برای طواف‌کننده‌ها و الواحی از تورات و قرآن می‌دانست (ابن‌عربی، ترجمان الاشواق، ۱۹ و ۵۷).

مولانا به‌عنوان برجسته‌ترین چهره تصوف این دوره در بیان مضامین کثرت‌گرایانه^۱ در آثارش تحت تأثیر شرایط جغرافیایی و اجتماعی قونیه بود؛ شهری که مأمّن مسلمانان و یهودیان و مسیحیان مهاجری بود که از بیم حمله مغول (از ناحیه شرق) و جنگ‌های صلیبی (از ناحیه غرب) به آنجا پناه آورده بودند (احمدوند، ۲۱۵). ترکیب متنوع جمعیتی این مهاجران موجب پدیدآمدن جامعه‌ای متکثر با هویت دینی چندگانه شده بود که زیست خردمندانه صلح‌آمیز را در آن اقتضا می‌کرد. مولانا مطابق با ساختار چنین جامعه متکثری، کل عالم را خانقاه بزرگی می‌دید که خلق از همه جا به آن در می‌آیند و اختلاف مسیرهای منتهی به آن هرگز نمی‌توانست دلیلی بر منازعه اهل خانقاه باشد

۱. اگرچه گفتمان مسلط بر آثار مولانا در باب حقانیت و نجات‌بخشی ادیان، «شمول‌گرایی دینی» است، اما ساختار برخی از تمثیل‌های وی مانند داستان «فیل در تاریکی» یا «نزاع چهار کس در خریدن انگور» نشان می‌دهد که وی می‌خواهد از مرز شمول‌گرایی فراتر رود و به کثرت‌گرایی دینی برسد.

(زرین کوب، پله پله تا ملاقات خدا، ۲۹۰). وی بر اساس چنین نگرشی ادیان گوناگون را راه‌های مختلف یک مقصد مشترک می‌داند: «اگر در راه‌ها نظر کنی اختلاف عظیم و مبیانت بی‌حدست؛ 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 کفرست 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 کفری»... چون به کعبه رسیدند معلوم شد که آن جنگ در راه‌ها بود و مقصودشان یکی بود» (مولوی، فیه ما فیه، ۱۱۵).

از نظر مولانا هر کدام از اصحاب دیانات در تقریر حقیقت از تعبیر خاص خود استفاده می‌کنند و اختلاف آن‌ها با یکدیگر ناشی از اختلاف زبان آن‌هاست. وی در قصه منازعت چهار کس در خریدن انگور، نشان می‌دهد که انسان‌ها با آنکه معنای واحدی از حقیقت در ذهن دارند، اما در تعبیر از آن معنای مشترک با هم اختلاف پیدا می‌کنند (مولوی، مثنوی ۳۶۸۱/۲-۳۷۱۲). در این حکایت اختلاف لفظی افراد استعاره‌ای از اختلاف پیروان ادیان در خوانش یک حقیقت واحد است. مولانا با تمثیل «فیل در تاریکی» (همان، ۱۲۵۹/۳-۱۲۶۸) اذعان می‌کند که حقیقت در انحصار و مالکیت گروه و طریقه خاصی نیست؛ بلکه هر قومی حقیقت را از ایستار و نظرگاه ویژه خود می‌نگرند و تنها بخشی از آن را می‌فهمند. به گفته زرین کوب مولانا اختلاف پیروان ادیان را از نوع اختلاف حق و باطل نمی‌داند، بلکه معتقد است که هر کسی از زاویه دید خود به تفسیر حقیقت می‌پردازد (زرین کوب، پله پله تا ملاقات خدا، ۲۹۰-۲۸۹). در اندیشه مولانا «حقیقت مطلق» در لایه‌های بی‌شماری از پرده‌های ساتر پندار بشری پوشیده شده است (زمانی، ۳/۳۱۲) و همین ناآشکارگی حقیقت بستری برای زایش فهم‌ها و تفسیرهای مختلف است:

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و یهود
... از نظرگاه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد این الف

(مثنوی، ۳/۱۲۵۸ و ۱۲۶۷)

این مضامین کثرت‌گرایانه اگرچه در وهله نخست ناشی از اندیشه‌های صوفیانه خود مولاناست، اما اوضاع اجتماعی و سیاسی قونیه نیز در شکل‌گیری آن نقش داشته است؛ شهری که در مجاورت جنگ‌های صلیبی پناهگاه مهاجرانی با قومیت‌ها و ادیان مختلف

(نک: احمدوند، ۲۱۵)، و محلی مناسب برای شکل‌گیری یادگفتمانی صلح‌محور در برابر گفتمان‌های افراطی که به صورت درون‌دینی و برون‌دینی تکفیر و خشونت و تعصب را رواج می‌دادند. از سوی دیگر ارتباط نزدیک مولانا با حاکمان قونیه به‌ویژه معین‌الدین پروانه (نک: یاحقی و محمودی، ۲ و ۹؛ فتوحی، ۵۲-۵۸)، که دست‌نشانگان حکومت مغول در آناتولی، و علی‌القاعده تابع سیاست تسامح و تساهل دینی آنان بودند، این احتمال را قوی‌تر می‌کند که مولانا به پشتوانه حمایت سیاسی این حاکمان اندیشه کثرت‌گرایی دینی را با تهور و صراحت بیشتر و فارغ از تکفیر متشرعه، که در آن زمان یکی از نهادهای قدرت در قونیه محسوب می‌شدند (فتوحی، ۵۱)، در آثارش بیان داشته است.

یکی دیگر از عارفان این دوره که در آراء خود مضامین کثرت‌گرایانه را به نحو آشکاری مطرح کرده، عزیزالدین نسفی است. دوران زندگی نسفی مصادف با حمله مغول به ماوراءالنهر بوده و وی به همین سبب از زادگاهش نخشب به بخارا و خراسان و شهرهای دیگر گریخته و در گمنامی زیسته است (نک: حلبی، ۵۴۰؛ نسفی، بیان‌التنزیل، ۱۶: مقدمه لندلت؛ نسفی، *الإنسان الكامل*، ۱۳: مقدمه دهشیری). نسفی در حلقه صوفیان مکتب کبرایه قرار داشته که جزو معدود حلقه‌های صوفیانه بوده که در برابر تهاجم مغولان نبرد و ایستادگی را بر عزلت و خمول ترجیح می‌داده است (فیرحی و فدایی مهربانی، ۵۱)؛ وی با آنکه با مغولان سر‌ناسازگاری داشت، اما اندیشه‌های وی ناخواسته تحت‌تأثیر شرایط اجتماعی و سیاسی ناشی از سلطه مغول بوده است. به گفته مایر، در عصر نسفی مذهب حنفی در موطن وی در اوج قدرت و رونق بوده و بسی محتمل می‌نماید که او نیز حنفی بوده باشد (نسفی، *الإنسان الكامل*، ۱۳: مقدمه دهشیری)؛ مسلماً از چنین محیطی که خالی از جمود متشرعان عصر نبوده است، نمی‌توان ظهور اندیشه‌های کثرت‌گرایانه و وحدت‌وجودی نسفی را انتظار داشت؛ بلکه ظهور چنین اندیشه‌هایی را می‌توان ناشی از شرایطی دانست که پس از استیلای مغولان بر ماوراءالنهر پدید آمده بود؛ شرایطی که به‌واسطه خلع ید متشرعان از قدرت سیاسی، ناخواسته امنیت و آزادی صوفیه را در طرح نظریه‌های شریعت‌ستیز عرفانی همانند وحدت وجود - بدون آنکه گرفتار تکفیر متشرعان بشوند - فراهم می‌کرد. این شرایط به طور چشم‌گیری موجب شیوع مکتب وحدت وجود در ماوراءالنهر شده بود. لندلت یادآور می‌شود که حضور عارفان وحدت‌وجودی در ماوراءالنهر تقریباً یک قرن پس از وفات ابن‌عربی - یعنی مقارن با عصر مغول - موجب گسترش این مکتب در خراسان و محیط

اطراف آن گشته بود (نسفی، بیان‌التنزیل: ۷-۸: مقدمه لندلت). نسفی تحت‌تأثیر این جریان به شرح و تفسیر آراء ابن‌عربی پرداخته و در بستر نظریه وحدت وجود، کثرت‌گرایی دینی و تسامح بین‌الادیانی را در آثار خود مطرح کرده است.

از نظر نسفی چون باطن عالم نور، و تمامی موجودات مشکات این نور هستند (نسفی، الإنسان الکامل، ۱۰۷) و ذره‌ای از موجودات نیست که خدا به ذات با آن نباشد (همان، ۲۹۴)، «پس هر کسی روی به هرچیز که آورده، روی به وی آورده است... و هر که هر چیز را که می‌پرستد، وی را می‌پرستد» (همانجا). نتیجه چنین ادراکی شهود حقانیت در تمامی ادیان است: «ای درویش! هر که به این دریای نور رسیده باشد، و درین دریای نور غرق شده باشد... با خلق عالم به یک‌بار به صلح باشد... و هیچ‌کس را به گمراهی و بیراهی نسبت نکند، و همه را در راه خدای داند، و همه را روی در خدای بیند» (همان، ۱۰۷). نسفی مانند ابن‌عربی مفاهیم «مؤمن» و «مشرك» را از دلالت‌های متعارف تهی می‌کند و هر دو را خداپرست می‌داند. از نظر وی مشرك در وجه خدا متوقف شده است و مؤمن از وجه خدا گذشته و به مرتبه شهود ذات رسیده است: «ای درویش! هر که به وجه خدای رسید، و وجه خدای را دید، خدا می‌پرستد اما مشرك 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). از نظر نسفی هیچ‌کدام از مسالک و راه‌ها بر همدیگر تقدم و برتری ندارد؛ زیرا همه آن‌ها به یک مقصد واحد می‌رسند: «از هر یکی ازین منازل راه به خدا هست، سالک از هر کدام منزل که سلوک آغاز کند، و به شرط سلوک کند، البته به مقصد رسد و مقصود حاصل کند. 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 هریک 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).

شیخ محمود شبستری از دیگر عارفان برجسته این عصر است که حیات وی مصادف با دو دوره متفاوت حکومت مغولان است؛ دوره اول که در آن حاکمان مغول اسلام را نپذیرفته بودند و شیوه تسامح و تساهل دینی داشتند؛ دوره دوم که با مسلمان شدن

مغولان، اسلام مجدداً قدرت سیاسی یافت و جامعه ایرانی از زیست تساهل‌آمیز دوره - مغول به سنت‌های شریعت‌مدار تعصب‌آمیز پیشین بازگشت. به نظر می‌رسد تغییر مشی سیاسی مغولان در این دو دوره بر موضع‌گیری شبستری نسبت به موضوع کثرت‌گرایی دینی بی‌تأثیر نبوده است؛ طوری که وی در گلشن راز که در دوره اول سروده شده است^۱، وسعت مشرب یک صوفی با نگرشی کثرت‌گرا دارد؛ اما در سعادت‌نامه که در دوره دوم سروده شده است، بیشتر یک متکلم متشرع با موضعی انحصارگرا دیده می‌شود.^۲ شبستری در گلشن راز در نگرشی کثرت‌گرایانه، همه انبیا را پرتوهای گوناگون یک تشعشع عظیم می‌داند:

بود نور نبی خورشید اعظم گه از موسی پدید و گه ز آدم

(شبستری، گلشن راز، ۴۴).

نقطه اوج این نگرش جایی است که وی مرزهای شرک و توحید و کفر و ایمان را در می‌نوردد و با رویکردی همدلانه بت‌پرستی را عین خداپرستی می‌داند:

چو کفر و دین بود قایم به هستی شود توحید عین بت‌پرستی

(همان، ۸۸).

از نظر شبستری اگر یک مسلمان در فرآیند تجربه دگرپودگی قرار گیرد و بتواند معنای درست «بت» را در آیین بت‌پرستی بفهمد، پی خواهد برد که دین حقیقی همان بت‌پرستی است:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت‌پرستیت

(همان، ۸۸).

در چنین نگرش کثرت‌گرایانه‌ای هر شرک ظاهری در باطن خود، واجد توحید است و در پس هر کفری ایمانی نهفته است:

درون هر بتی جاننست پنهان به زیر کفر ایمانست پنهان

(همان، ۸۸)

۱. اعوانی زمان سرایش سعادت‌نامه را پیش از گلشن راز می‌داند و نظر لویزن (نک: لویزن، ۴۰) و کسانی را که سعادت‌نامه را متأخر از گلشن راز می‌دانند، چندان متقن و موجه نمی‌داند (نک: اعوانی، ۱۱۹). با این حال دلائل وی قوی‌تر از قول لویزن به نظر نمی‌رسد.

۲. به طور قطع نمی‌توان اندیشه‌های عرفانی شبستری در گلشن راز و سعادت‌نامه را صرفاً متأثر از شرایط اجتماعی و سیاسی عصر وی دانست؛ اما اراده سیاسی حاکمان را در جهت‌دهی به ذهن و زبان و تراوشات فکری عارفان نمی‌توان نادیده گرفت.

برخلاف این دیدگاه‌های کثرت‌گرایانه، شبستری در سعادت‌نامه^۱ که نگارش آن در دوره دوم است، موضعی انحصارگرایانه دارد. وی در این اثر تنها راه رستگاری و نجات را در دین اسلام و آن هم فقط در مکتب اشاعره منحصر دانسته و با نقد شدید دیگر مکاتب کلامی و رد سایر مذاهب، مباحث خود را از آزاداندیشی یک عارف کثرت‌گرا به مجادله و تکفیر یک متکلم متشرع فرو کاسته است. او در معرفی مذاهب ضاله ادیانی مانند مسیحیت، زردشتی و صابئی را با عباراتی توهین‌آمیز مانند «صابئی مشرک»، «نصرانی پلید خبیث» و «نسطوری ملعون» و «گبرگ منحوس» توصیف می‌کند (شبستری، سعادت‌نامه، ۱۷۱-۱۷۰).

به نظر می‌رسد تغییر نگرش شبستری در مثنوی سعادت‌نامه، نمایانگر نوعی چرخش گفتمانی در ذهن حاکمان عصر وی از تساهل دینی به خشونت دینی است (نک: احمدوند، ۲۲۰). لویزن که به تأثیرپذیری اندیشه شبستری از شرایط سیاسی و اجتماعی عصر وی اعتقاد دارد (نک: لویزن، ۱۲۸-۱۲۶)، کثرت‌گرایی دینی شبستری را در گلشن راز بازتاب تسامح صوفیانه رشیدالدین و غازان‌خان - در عهد نامسلمانی مغول - و انحصارگرایی و تعصب دینی وی را در سعادت‌نامه نتیجه جزم‌اندیشی‌ها و سرسختی‌های امیرچوپان و سلطان ابوسعید (۷۳۶-۷۱۷) - در دوره مسلمانان مغولان - می‌داند (لویزن، ۴۸)؛ دوره‌ای که نخست به واسطه اقتدار متشرعه، و دوم در راستای اهداف سیاسی مغولان (اقدامات نمایشی برای رقابت با دولت مملوکان مصر در نفوذ بر شهرهای مقدس اسلامی) سخت‌گیری‌های مذهبی چنان شدت یافت که علاوه بر تمامی عشرتکده‌ها در سلطانیه و تبریز و بغداد، کلیساهای تبریز و اطراف آن ویران و به جای آن‌ها مساجد بازسازی گردید (ملویل، ۶۱؛ مرتضوی، ۲۸۳).

۱. برخی احتمال داده‌اند که سعادت‌نامه از شبستری نباشد (اعوانی، ۱۲۲) و گلشن راز را تنها اثر منظوم وی دانسته‌اند (براون، ج ۳، ۱۹۲)؛ اما اهل تحقیق در انتساب آن به شبستری اجماع دارند (شبستری، مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ۹، مقدمه موحد). حاجی خلیفه در کشف‌الظنون (حاجی خلیفه، ۹۹۰)، حافظ کربلایی در روضات‌الجنان (کربلایی، ۹۱) و هدایت در ریاض‌العارفین (هدایت، ۲۲۱) این را اثر را به شبستری نسبت داده‌اند. همچنین لاهیجی در شرح گلشن راز از این اثر نام برده (لاهیجی، ۱۳۴) و بارها به اشعار آن استناد جسته است (شبستری، مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ۹، مقدمه موحد). موحد در شرح حال شبستری بارها به ابیات سعادت‌نامه استناد کرده (نک: همان، ۸-۳) و معتقد است که میان اشعار گلشن راز و سعادت‌نامه از لحاظ لفظ و معنی همانندی‌هایی دیده می‌شود که نشان می‌دهد سراینده هر دو اثر یک شخص است. به ویژه آنکه شیخ در مقدمه سعادت‌نامه به نام خود و وجه تسمیه کتاب اشاره می‌کند (همان، ۱۰).

شبستری در سعادت‌نامه نسبت به مکتب وحدت وجود ابن‌عربی نیز - که مکتبی هم-گرا با کثرت‌گرایی دینی است - بی‌مهری نشان می‌دهد و اذعان می‌کند با آنکه سالیان دراز در فتوحات و فصوص متوغل بوده، طرفی از آن‌ها نبسته و آرامش‌خاطری از سخنان ابن‌عربی نیافته است (شبستری، سعادت‌نامه، ۱۶۸). وی همچنین از متصوفه‌ای که آراء ابن‌عربی را به طور نادرست و مطابق میل خود تفسیر می‌کنند، انتقاد کرده و آن‌ها را دغل‌بازانی می‌داند که با نقل سخنان حلاج و بایزید و یادگرفتن خرده‌مباحثی از حکمت و توحید عوام‌فریبی می‌کنند. وی یکی از ویژگی‌های این صوفی‌نماها را ترک نصوص و پرداختن به فصوص می‌داند (همان، ۱۸۰). به نظر می‌رسد تغییر نگاه شبستری به ابن‌عربی نیز بی‌ارتباط با تحولات عصر وی نیست؛ عصری که با ظهور پویش‌های شریعت‌مدار علیه گفتمان «وحدت وجود»، صحت آراء ابن‌عربی و تطابق آن با سنت و شریعت از سوی فقها به چالش کشیده شده بود و مناقشات شدیدی میان متشرعان و طرفداران ابن‌عربی در ایران و آسیای صغیر پدید آمده بود (لوینز، ۴۷-۴۰). در این عصر حاکمان نومسلمان مغول به تحریک فقهایی که نگران نفوذ افکار ابن‌عربی میان مردم بودند، به تکفیر ابن‌عربی و حذف آثار وی پرداختند؛ چنان‌که کتاب‌های او از جمله فتوحات و فصوص را به‌عنوان کتب ضاله آتش زدند (نک: همانجا). توجه به این تحولات ایدئولوژیک در ساختار حاکمیت در عصر شبستری، همراه با مقایسه دو اثر گلشن راز و سعادت‌نامه این فرضیه را تقویت می‌کند که شدت و ضعف اندیشه کثرت‌گرایی دینی در آثار وی بی‌تأثیر از اراده قدرت نبوده است.

نتیجه

شکل‌گیری و ثبات گفتمان کثرت‌گرایی دینی در معاشرت اجتماعی افراد علاوه بر مساعی‌نخبگان و اندیشمندان - که مولد آثار فرهنگی در چهارچوب مکاتب و نظام‌های خاص فکری هستند - متأثر از سوگیری‌های کلان‌نهادهای قدرت و استراتژی‌های سیاسی آن‌هاست. واقعیت‌های تاریخی نشان می‌دهد که غلبه ذهنیت تکفیر و دگرستیزی (antagonism) در ناخودگاه جامعه ایرانی ناشی از حضور و نفوذ متشرعه - به‌عنوان نمایندگان گفتمان انحصار‌گرایی - در ساختارهای قدرت بوده است. با روی کار آمدن حکومت‌هایی که دایره نفوذ متشرعه را در نهاد قدرت محدود یا بالمره حذف می‌کردند، فضا برای رشد گفتمان تصوف - که ذاتاً واجد ایده کثرت‌گرایی دینی است -

مهیا می‌شد. یکی از نظام‌هایی که در تاریخ ایران با پذیرش آزادی و تنوع ادیان زمینه مساعدی را برای اعتلای گفتمان کثرت‌گرایی دینی فراهم ساخت، حکومت مغولان بود. آن‌ها تا زمانی که مسلمان نشده بودند، با سلب قدرت سیاسی از اسلام و با یکسان‌انگاری همه ادیان امکان برخورداری از مناسبات قدرت را به طور مساوی در اختیار پیروان تمامی ادیان قرار می‌دادند و با این کار مانع پیوند مستقیم ایدئولوژی و قدرت شده و مجال تکفیر دگران‌دیشان و مخالفان را از متشرعه می‌گرفتند؛ اما پس از مسلمان شدن مغولان ایدئولوژی با قدرت پیوند می‌یابد و ابزار مشروعیت‌بخشی و توجیه قدرت می‌شود. در این شرایط حاکمان مغول در راستای انحصارگرایی دینی فقها، تبعیض و تعصب را جایگزین مدارا و تساهل می‌کنند و در نتیجه صوفیان در بسط و پیشبرد گفتمان کثرت‌گرایی دینی دیگر نمی‌توانند توفیق چندانی داشته باشند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. ابن عربی، محی‌الدین، فصوص‌الحکم، چ ۱، قاهره، دار إحياء الكتب العربيه، ۱۹۴۶ م.
۲. -----، ترجمان‌الاشواق، به تصحیح رینولد آلین نیکلسون، تهران، روزنه، ۱۳۷۸.
۳. ابو روح، لطف‌الله، حالات و سخنان ابوسعید ابو‌الخیر، چ ۱، سن پترزبورگ، بوراغانسکی، ۱۸۹۹ م.
۴. ابوسعید ابوالخیر، رباعیات ابوسعید ابوالخیر، به اهتمام جهانگیر منصور، چ ۳، تهران، ناهید، ۱۳۹۱.
۵. احمدوند، ولی‌محمد، «بررسی رابطه تسامح و قدرت سیاسی در اندیشه صوفیان عصر ایلخانان»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، سال یازدهم، شماره چهارم، صص ۲۲۶-۲۰۱، ۱۳۹۹.
۶. اشپولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱.
۷. اعوانی، شهین، «مخالفت شیخ شبستری با حکیمان، فیلسوفان و متکلمان»، اندیشه دینی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۲۵، صص ۱۱۷-۱۴۲، ۱۳۸۶.
۸. اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مغول و اوایل ایام تیموری، چ ۹، تهران، نامک، ۱۳۸۸.
۹. الیاده، میرچا، دین‌پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۱، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۰. براون، ادوارد، تاریخ ادبی ایران، ترجمه و حواشی علی‌اصغر حکمت، چ ۳، تهران، چاپخانه دانشگاه، ۱۳۳۹.
۱۱. بویل، جی، تاریخ ایران، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، ترجمه حسن انوشه، چ ۳، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۹.
۱۲. بیانی، شیرین، مغولان و حکومت ایلخانی در ایران، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
۱۳. پازوکی، شهرام، سرواژه «تصوف»، دانشنامه جهان اسلام، چ ۷، تهران، دایرة‌المعارف اسلامی، ۱۳۹۷.
۱۴. پیترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ ۳، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
۱۵. پرگاری، صالح و سید مرتضی حسینی، «تصوف و پیامدهای اجتماعی آن در دوره سلجوقیان»، تاریخ در آئینه پژوهش، سال هفتم، شماره سوم، صص ۲۹-۴۸، ۱۳۸۹.
۱۶. ترابی‌فارسانی، سهیلا و علی بهادری، «خط مشی مذهبی مغولان و ایلخانان در ایران»، مسکویه، سال ۶، ش ۱۸، صص ۱۰۵-۱۲۵، ۱۳۹۰.
۱۷. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۸. جوینی، علاء‌الدین عطاملک، تاریخ جهانگشا، به تصحیح محمد قزوینی، تهران: آگاه، ۱۳۹۱.
۱۹. حاجی‌خلیفه، مصطفی بن عبدالله، کشف‌الظنون عن أسامی الكتب والفنون، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۹۹ م.
۲۰. حسینی، سیدباقر و قربان علمی، «کرامیه و تصوف»، فصلنامه ادیان و عرفان، دوره ۴۴، ش ۱، صص ۲۱-۳۸، ۱۳۹۰.
۲۱. حلاج، حسین بن منصور، دیوان الحلاج، به تصحیح محمدباصل عیون‌السود، چ ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۲ م.
۲۲. حلبی، علی‌اصغر، مبانی عرفان و احوال عارفان، چ ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.

۲۳. خواندمیر، غیاث‌الدین، تاریخ حبیب‌السیر، به اهتمام محمود دبیرسیاقی، ج ۳، چ ۴، تهران، خیام، ۱۳۸۰.
۲۴. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو، میشل فوکو، مترجم حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.
۲۵. راوندی، محمدبن‌علی، راحة الصدور و آية السرور، به تصحیح محمد اقبال، چ ۱، تهران، اساطیر، ۱۳۸۶.
۲۶. زرین‌کوب، عبدالحسین، پله پله تا ملاقات خدا، چ ۵، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۲.
۲۷. -----، «تصوف و عرفان در اسلام»، مجموعه مقالات اسلام، پژوهشی تاریخی و فرهنگی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۸. زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، ج ۳، چ ۳۰، تهران، اطلاعات، ۱۳۹۸.
۲۹. ساندرز، ج. ج. تاریخ فتوحات مغول، ترجمه ابوالقاسم حالت، چ ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۳۰. شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، به تصحیح محمد حمصیان، کرمان، خدمات فرهنگی، ۱۳۸۲.
۳۱. -----، مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به اهتمام صمد موحد، تهران، طهوری، ۱۳۷۱.
۳۲. شفیع‌کدکنی، محمدرضا، نوشته بر دریا: از میراث ابوسعید ابوالخیر، چ ۳، تهران، سخن، ۱۳۸۸.
۳۳. شیرانی، محمد و ناصر جدیدی و فیض‌الله بوشاسب‌گوشه، «بررسی تاریخی نقش اجتماعی سیاسی ابوسعید ابوالخیر در خراسان عصر غزنوی و سلجوقی»، فصلنامه تاریخ اسلام، سال ۱۸، شماره ۷۲، صص ۳۱۸-۲۹۱، ۱۳۹۶.
۳۴. صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، چ ۱۰، تهران، فردوس، ۱۳۶۹.
۳۵. طوسی، تاج‌الدین احمد، قصه یوسف به تصحیح محمد روشن، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۳۶. عبادی، مهدی، «تأملی در تسامح مذهبی مغولان در ایران»، فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی، سال ۴، شماره ۸، صص ۶۵-۸۰، ۱۳۸۷.
۳۷. عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکره‌الاولیاء، به تصحیح نیکلسون، ج ۱ و ۲، لیدن، مطبعه لیدن، ۱۹۰۵ م.
۳۸. -----، الهی‌نامه، چ ۱، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۵ ق.
۳۹. عین‌القضات همدانی، نامه‌ها، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، ج ۱ و ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.
۴۰. -----، تمهیدات، به تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، چ ۴، تهران، منوچهری، ۱۳۷۳.
۴۱. غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، چ ۲، تهران، زوار، ۱۳۷۵.
۴۲. فتوحی، محمود، «تعامل مولانا جلال‌الدین بلخی با نهادهای سیاسی قدرت در قونیه»، فصلنامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۱، شماره ۷۴، صص ۵۱-۶۸، ۱۳۹۲.
۴۳. فروغی ابری، اصغر و مونا فاطمی‌نژاد، «نگاهی به نقش سیده شغب در تحولات سیاسی اجتماعی عصر خلافت عباسی»، فصلنامه پارسه، سال ۱۶، شماره ۲۷، صص ۱۳۳-۱۵۲، ۱۳۹۵.
۴۴. فیرحی، داود و مهدی فدائی‌مهربانی، «پیوند عرفان و سیاست از منظر عزیزالدین نسفی»، پژوهش علوم سیاسی، شماره ۴، صص ۴۷-۷۴، ۱۳۸۶.
۴۵. قربان‌نژاد، پریسا، «نفوذ و گسترش مکتب ابن‌عربی در میان صوفیان آذربایجان عهد مغول» فصلنامه عرفان اسلامی، سال ۴، شماره ۱۴، صص ۷۵-۱۰۲، ۱۳۸۶.
۴۶. قشیری، ابوالقاسم، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی عثمانی، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

۴۷. کربلایی، حافظ حسین، روضات‌الجنان و جنات‌الجنان، ج دوم، با مقدمه و تصحیح جعفر سلطان القرائی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
۴۸. کوپین، فیلیپ، «کثرت‌گرایی دینی» در مجموعه درباره دین، ترجمه لیلا هوشنگی، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.
۴۹. گروسه، رنه، امپراطوری صحرانوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳.
۵۰. گوهری عباس و امین‌رضا نوشین، «شیخ محمود شبستری و مسئله کثرت ادیان»، پژوهشنامه ادیان، سال ۳، شماره ۶، صص ۱۳۵-۱۵۱، ۱۳۸۸.
۵۱. لاهیجی، محمد، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، به تصحیح میرزا محمد ملک‌الکتاب، بمبئی، بی‌نا، ۱۳۱۲.
۵۲. لمبتن، آن‌کاترین سوینفورد، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، چ ۲، تهران، نی، ۱۳۸۲.
۵۳. لوپزن، لئونارد، شیخ محمود شبستری فراسوی ایمان و کفر، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز، ۱۳۷۹.
۵۴. مایر، فریتس، ابوسعید ابوالخیر از حقیقت تا افسانه، ترجمه مهرآفاق بایوردی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.
۵۵. ماسینیون، لویی، مصائب حلاج، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، جامی، ۱۳۸۳.
۵۶. محمد بن منور، اسرارالتوحید، با مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۱، تهران، آگاه، ۱۳۶۶.
۵۷. مرتضوی، منوچهر، مسایل عصر ایلخانان، چ ۱، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۵.
۵۸. مصاحب، غلامحسین، دائره‌المعارف فارسی، چ ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱.
۵۹. ملویل، چارلز، «سال فیل؛ رقابت مملوکان و مغولان در حجاز، در زمان حکومت ابوسعید»، ترجمه کورش صالحی و لیلا عزیزیان، خردنامه، شماره ۱۴، صص ۱۲۹-۱۴۸، ۱۳۹۴.
۶۰. مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون، تهران، ناهید، ۱۳۷۵.
۶۱. -----، فیه ما فیه، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، نگاه، ۱۳۸۶.
۶۲. مینوی، مجتبی، آزادی و آزاد فکری (هفت مقاله)، به اهتمام ماه‌منیر مینوی، چ ۴، تهران، توس، ۱۳۵۸.
۶۳. نسفی، عزیزالدین، بیان التنزیل، به تصحیح سید علی‌اصغر میر باقری‌فرد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹.
۶۴. -----، الإنسان الکامل، به تصحیح ماریژان موله و مقدمه دهشیری، تهران، طهوری، ۱۳۸۶.
۶۵. وزین، م، «مروری بر آثار عین القضاة همدانی»، نامه فرهنگستان، شماره ۵، صص ۱۰۴-۱۲۷، ۱۳۷۵.
۶۶. هدایت، رضاقلی خان، ریاض‌العارفین، به کوشش مهرعلی گرکانی، تهران، کتابفروشی محمودی، ۱۳۴۴.
۶۷. همایی، جلال‌الدین، تصوف در اسلام؛ نگاهی به عرفان شیخ ابوسعید ابوالخیر، تهران، هما، ۱۳۶۲.
۶۸. -----، غزالی‌نامه، چ ۳، تهران، موسسه نشر هما، ۱۳۶۸.
۶۹. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، چ ۱، تهران، الهدی، ۱۳۷۶.
۷۰. -----، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۶.
۷۱. یاحقی، محمدجعفر و علی‌رضا محمودی، «مولوی و مغولان»، مولوی‌پژوهی، سال ۵، ش ۱، صص ۱-۲۲، ۱۳۹۰.

72. Trimmingham, J. Spencer, The Sufi orders in Islam, London, Oxford University Press, 1971.

73. Roux, Jean-Paul, La tolérance religieuse dans les Empires turco-mongols, In: Revue de l'histoire des religions, pp. 131-168, 1986.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی