

فصلنامه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره شایه: 739X-1735

دوره ۱۱، شماره ۴ (پیاپی ۶۲)، تابستان ۹۹

## بررسی رابطه تسامح و قدرت سیاسی در اندیشه صوفیان

### عصر ایلخانان<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۰

ولی محمد احمدوند<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۲۰

#### چکیده

مقاله حاضر پیرامون این سؤال است که تسامح به مثابه یک تئوری اجتماعی چه وضعیتی در گفتمان عرفانی قرون هفت و هشت دارد. به زعم مقاله حاضر، معادلات سیاسی و استراتژی‌های قدرت در قرن هفتم و هشتم شرایطی تمهید نمود که موجب نزدیکی دیدگاه‌های فرق مسلمان با هم و حتی مسلمانان با غیرمسلمانان شد. از جمله این شرایط بی‌تفاوتی مغولان ملحد حاکم نسبت به ادیان مختلف است که از بهم خورده شدن توازن سیاسی به نفع مذهبی خاص فرو می‌کاست. اعتقاد آنها به اینکه دعای هر یک از اتباع از هر دینی که باشد در حق خان بزرگ مصیب است و در کنار آن جابجایی‌های بزرگ که نتیجه تهاجم مغولان و رومیان در جغرافیای اسلام بود شرایطی برای تسامح دینی، یعنی فرهنگی که معماران آن صوفیان و عارفان بودند فراهم نمود. امکان‌ها و مقتضیات جدید باعث شد ارزش‌های صوفیانه در باب تسامح و مدارا با «دیگران» پذیرش اجتماعی بیابد و واجد اعتبار و دسترسی گردد. در واقع اندیشه تسامح جایگاهی والا در اندیشه عارفان دارد، اما پذیرش اجتماعی آن در این زمان ناشی از استراتژی‌های خواسته و ناخواسته قدرت است.

واژگان کلیدی: عرفان، تصوف، تسامح، قدرت، ایلخانان.

۱. این پژوهش با حمایت «صندوق حمایت از پژوهشگران و فن‌آوران کشور» به انجام رسیده است.

## مقدمه

تسامح و تکفیر دو واژه کاملاً متضاد محسوب می‌شوند که در نسبت با حقیقت معنا می‌یابند. اگر انسان‌ها خود را مالک حقیقت بدانند، جزم‌اندیشی و به تبع آن، نوعی خشونت در رفتار آنها نسبت به دیگرانی که چون آنها نمی‌اندیشند ظاهر می‌شود. البته این ویژگی متوقف در ادیان و مذاهب نیست. بسیار اتفاق افتاده که پیروان فرق فلسفی و کلامی به کمتر از نابودی یکدیگر راضی نشده‌اند. در جدال دو فرقه کلامی معتزله و اشاعره ایام محنه پدید آمد. جزم‌اندیشی در مارکسیسم فاجعه‌ای کمتر از سن بارتالومه نداشت (Atkin.Tallett. 2003: 9). با این حال، هر جا صحبت از مصادره حقیقت از یک طرف و نزاع و خشونت در طرف دیگر است بیشتر پای فرق و مذاهب به میان می‌آید.

اندیشه تسامح به مثابه یک تئوری اجتماعی اگر چه محدود به هیچ عصر و زمانی نیست و کماکان مصادیقی در برهه‌های مختلف تاریخ داشته، ولی صورت نظری آن در منازعات میان اصحاب کلیسا و روشنفکران قرون هفده و هجده میلادی ظهور یافت. روشنفکران این عصر استدلال‌های گسترده‌ای در دفاع از تسامح ارائه دادند.<sup>۱</sup> از جمله اینکه منافع ملت‌ها تسامح را ایجاد

۱. الف) خشونت در مان اصلاح ناپذیری نیست. هیچ کس را جز خدا کسی نمی‌تواند داوری کند (آراسم به نقل از ژاندرون، ۱۳۷۸ ص ۵۹).

ب) ریشه اصلی خشونت دینی ریشه در اعتقادات شخصی دارد. لذا عده‌ای به خود اجازه می‌دهند خود را پاک‌آیین بنامند و باب آزار کسانی را بگشایند که به آیین آنها نمی‌باشند. ج) مذهب برای جلال و سلطه کلیسا نیامده، بلکه آمده تا زندگی بشر را بر پایه تقوی و پرهیزگاری نظم دهد. هر آن کس که خود را زیر پرچم مسیح و پیرو او می‌داند باید ابتدا و پیش از هر کاری به جهاد با نفس بپردازد و غرور و شهوات خود را مهار کند، زیرا در غیر این صورت بدون پرهیزگاری، اخلاص در عمل، شفقت و فروتنی راهی بس بیپه‌وده پیموده است (locke 1968: 59).

د) تنها در شرایط آزادی کامل است که انسان فرصت می‌یابد به سوی ایمان راستین قدم بردارد (همان ۶۳).

ه) آموزش‌های کتاب مقدس فلسفی نیست، اخلاقی است. تنها نافرمانی را محکوم می‌کند نه نادانی را. بنابراین در عرصه جزئیات و یا اعتقادهای مذهبی ارتکاب جنایت معنا ندارد، بلکه تنها در اعمال یعنی مظاهر عملی پارسایی امکان ارتکاب جنایت وجود دارد (همان). و) حقیقت تابع حکم تاریخ بشر و محصول ایمان پدران ما و آموزشی است که با آن شکل گرفته‌ایم. پس در صورتی که گزینش مذهب نتیجه اراده انسان نیست، کژدینی هم نمایانگر

می‌کند، زیرا ملت‌های متسامح آنهایی هستند که صلح و تفاهم بینشان برقرار است و ثروت فراوان بدست می‌آورند. امپراتوری‌های بزرگ چند عقیدتی‌اند و تسامح می‌ورزند (ولتر به نقل از ژاندرن: ۱۳۷۸: ۱۲۱-۱۱۹).

به‌زعم مقاله حاضر اتخاذ هر یک از تعابیر حقیقت، چه تسامح و چه تکفیر ماهیتی گفتمانی دارند. هر جا نهادهای قدرت چه اقتدارهای دنیایی چه دینی، ماهیت متکثر خلاق خداوند و تنوع ادیان و مذاهب را نادیده گرفته‌اند، نزاع و تکفیر به دنبال آن ظاهر شده است. ولی هر جا حاکمان به هر دلیل، چه دلایل پراگماتیستی و چه دلایل عقیدتی تنوع را به رسمیت شناخته‌اند، روحیه تسامح و مدارا مانع اصطکاک و تراحم و به تبع آن خشونت و خونریزی شده است. این واقعیتی است که در عصر حکومت ایلخانان اتفاق افتاد. مطالعه حوادث قرون هفت و هشت نشان می‌دهد قبل از حمله مغول نزاع‌های فرقه‌ای به اوج خود رسیده بود. نزاع اسماعیله با مذهب قاطبه جماعت مسلمین، نزاع شیعه و سنی و نزاع‌های محلی چون شافعی‌ها و حنفی‌ها در اصفهان ... همه از مواردی محسوب می‌شوند که در تاریخ گزارش شده‌اند

پافشاری عمدی یا عصبانگری نیست. بنابراین عقیده دیگرگونه داشتن جنایت نیست. (ز) ابهام در آموزه‌های نظری کتاب مقدس خواست خداوند است. تمام حقیقت در وحی فاش نشده تا با روشنی کامل فهمیده شود، بلکه در نتیجه برخورد عقاید مختلف درباره احکام حاصل می‌شود. پس ابهام در وحی الهی سبب استدلال و تبحر در کتاب مقدس و تفسیر و تعبیر آن خواهد شد و برخورد آرا و عقاید و رقابت را برمی‌انگیزد. از اینرو کژدینی‌ها نیش‌های سودآورند (باسناژ دویووال به نقل از ژاندرن: ۱۳۸۷: ۷۶).

(ح) اگر بخواهیم به اقتضای طبیعت امور و به حکم عقل سلیم و نیز عقل کلی که خدا هم با آن شور می‌کند عمل نماییم هرگز نباید در راه ترویج اجبار کسی را دیندار کنیم. خشونت ناتوان از اقتناع و جای دادن عشق و ترس از خدا در قلب انسان است (بیل به نقل از ژاندرن: ۱۳۷۸: ۱۰).

(ت) کژدینی امری طبیعی است، زیرا ناشی از ماهیت محدود بودن ذهن ماست و به این معنا شایسته تساهل است. برعکس تعصب به بیماری می‌انجامد چرا که عقیده خود را تنها حقیقت انگاشتن و برای دفاع از آن دست به اسلحه بردن است. تنها درمان این بیماری ذهن فلسفی است که از نزدیکان به نزدیکان منتقل می‌شود.

(ی) تعصب‌ورزی تمام پیوندهای اجتماعی را از هم می‌گسلد و نیرومندترین پایه‌های اخلاق را ویران می‌کند. شهریاران باید خداشناسی را که موید پندار وجودی برتر، افریدگار، فرمانروا پادشاه‌دهنده و انتقام‌گیرنده است رواج دهند (ولتر ۱۶۹۴-۱۷۷۸) و از نام فلسفی مقاله تساهل (ولتر به نقل از ژاندرن: ۱۳۷۸: ۱۲۱-۱۱۹).

به گونه‌ای که هر یک از فرق برای از میان برداشتن حریفان به قوه قهریه مغولان متوسل شدند و نتیجه آن شد که نباید می‌شد (زّزین کوب ۱۳۵۶: ۲۶ یوسفی ۱۳۶۷: ۱۶۳ کمال الدین اسماعیل ۱۳۴۸: ۶۹۳).

اما با استیلای مغولان و تشکیل حکومت ایلخانان تسامح واقعیتی غیرقابل تفریق از مناسبات اجتماعی است. از این جهت مساله این پژوهش پرداختن به نقش عارفان و صوفیان در شکل‌گیری چنین فضای فرهنگی است. نباید فراموش کرد که اگر عارفان مبلغین نحوی روحیه مداراجو و تساهل‌گرند نتیجه ارتفاع گرفتن آنها از عالم کثرات است. عارفان از افق و ارتفاعی الاهی به اشیا و امور می‌نگرند، با این حال این مشی حاکمان و صاحبان قدرت است که باعث هژمونی و گسترش نظرگاه‌های عارفان می‌شود. تأیید و تمجید عارفان، حمایت مالی، مشاوره با آنها در امور حکومت و حتی اختصاص پاره‌ای مناصب به آنها، قبض ید ظاهرگرایان متعصب و عدم اختیار کردن مذهبی خاص در نیمه اول حکومت ایلخانان، در بسط ید عارفان عصر ایلخانی مؤثر است. در عصر مغولان نامسلمان این شرایط گفتمانی به احسن وجه فراهم شد و نتیجه آن تولید انبوهی از آثار گرانقدر عرفانی شد که روح تسامح در ذات و ضمیر آنها مؤکد است. با این وجود، هرچه از عمر حکومت ایلخانان گذشت و آنها آیینی را به عنوان مذهب رسمی اختیار کردند فضای تخصصی جایگزین فضای تسامح شد.

### پیشینه

در باب تسامح و مدارا در نگاه عارفان و صوفیان مطالب زیادی نگاشته شده است، ده‌ها کتاب و مقاله که ذکر تک تک آنها در حوصله این مقاله نیست. موضوعاتی چون مدارا، تساهل، تسامح، رواداری، حلم... در نگاه عارفانی چون ابن عربی، مولانا، سعدی، شبستری، نسفی، عطار و دیگر عارفان قرون هفت و هشت به وفور مورد بررسی قرار گرفته‌اند. برخی از این آثار چون مقالات «تساهل در ادب فارسی» نوشته جعفر شجاع کیهانی

و «تساهل و مدارا در تصوف اسلامی» نوشته مهدی حیدری عنوان کلی تری دارند و به تبع در هر مقاله تسامح در اندیشه شماری از عارفان را مورد توجه قرار داده‌اند. با این وجود، در همه این آثار دو نکته مورد غفلت قرار گرفته است. اول اینکه موضوع تسامح را به صورت واقعیتی تاریخی در نظر نگرفته‌اند، بدین معنا که گسترش روحیه تسامح می‌تواند ناشی از هموندی برخی «امکان‌ها» و اقتضائات تاریخی باشد و دوم اینکه در این آثار تسامح به مثابه وجهی از وجوه نظام دانایی هژمونی شده در عصری خاص در ترابط و تعامل با استراتژی‌های قدرت نگریسته نشده است. از این جهت در مقاله حاضر کوشیده می‌شود «تسامح» در ارتباط با تاریخ و قدرت مورد توجه قرار گیرد.

### چارچوب نظری

تسامح موضوعی صرفاً نظری نیست که مثلاً متاع و ویژگی پاره‌ای خواص فرهیخته تلقی شود، بلکه واقعیت اجتماعی و نتیجه هموندی برخی «امکان‌ها» و متغیرهای خاص است. عبارتی تسامح تابعی از رژیم‌های دانایی در گفتمان هاست. پژوهش حاضر از این حیث نظریه گفتمان را در مطالعه موضوع برمی‌گزیند. به نظر می‌رسد می‌توان ظرفیت‌های نظریه گفتمان در این خصوص را به صورت ذیل خلاصه نمود:

الف. در نظریه گفتمان بر «برون‌بودگی» و تعینات خارجی تأکید می‌شود (ضمیران ۱۳۸۱: ۵۶-۵۸). یعنی در باب موضوعاتی چون تسامح که در روابط فی مابین افراد اجتماع تجسم و موضوعیت می‌یابد روشی مورد استفاده قرار می‌گیرد که ذیل آن به مابه‌ازای عینی و اجتماعی مفاهیم ذهنی توجه شده باشد. مثلاً تسامح را صرفاً در نظریات نیند، بلکه به هژمونی شدن آن به مثابه یک دال قابل اعتبار و در دسترس در روابط بین افراد توجه کند. این بدین معنا نیست که اگر عارفی معتقد به تسامح است لزوماً این نتیجه استراتژی‌های قدرت است، بلکه به این معناست این اراده قدرت است که اجازه قوام و تسلط چنین روحیه‌ای را در فضای اجتماعی می‌دهد یا می‌گیرد. عارفان از

افق و ارتفاعی الهی به انسان‌ها، اشیا و امور توجه می‌کنند. آنها فراتر از اراده قدرت‌اند، با این حال استراتژی‌های قدرت یا جلو افکار و تلقی‌های آنها را می‌گیرد یا اینکه شرایطی خواسته یا ناخواسته فراهم می‌کنند که ارزش‌های آنها در دسترس قرار بگیرد.

ب. توجه به رابطه تساهل به مثابه وجهی از وجوه نظام دانایی و مقتضیات عصر با استراتژی‌ها و ذائقه قدرت‌های سیاسی وقت. هر دو مقوله تسامح و تکفیر (به مثابه رفتاری اجتماعی که در تضاد با تساهل است) ماهیتی گفتمانی دارند و نمی‌توان بروز هر یک از این دو رفتار را در استقلال از اراده قدرت در نظر گرفت. چنانچه در نظریه فوکو رابطه‌ای دوسویه میان استراتژی‌های قدرت و نظام تلقیات انسانها در چارچوب گفتمان‌ها وجود دارد (دریفوس و رابینو، ۲۰۱:۱۳۷۹).

ج. در این مقاله موضوعی تاریخی مورد پژوهش قرار گرفته است. یعنی در مقطعی از زمان که عصر ایلخانان باشد به این مهم توجه می‌شود چه وقت روح تسامح در جامعه حکم فرماست و چه موقع روحیه تسامح‌ستیز که معمولاً با ابزار تکفیر به میدان می‌آید. از آنجا که قوام و هژمونی شدن هر یک از وجوه تسامح و تکفیر در رابطه با اراده قدرت نگریسته می‌شود، نظریه گفتمان فوکو که واجد تلقیات ساختار شکنانه‌ای در مطالعات تاریخی است پیش از هر نظریه دیگر به کار این پژوهش می‌آید.

### تساهل در نگاه عارفان متقدم

رازوران قرون اولیه اسلامی از زمان ظهور اسلام تا قرن دوم بیشتر با عنوان زاهد شناخته می‌شدند، اگر چه واژه صوفی در همین زمان وارد ادبیات اسلامی شد. ایشان برخلاف متصوفه قرون بعدی یعنی از قرن چهارم به بعد بیشتر متشرعینی بودند که با تمسک به آدابی ساده از طریقت، روزگار خود را به ریاضت و عزلت می‌گذرانیدند. در این زمان نه صحبت از تشکیلات خانقاهی و رابطه مرید و مرادی و آداب و رسوم خاص متصوفه است و نه

صحبت از نحوی نظام فکری و اعتقادی که جنبه نظری تصوف داشته باشد. در نگاه افرادی چون حسن بصری و ابوهاشم کوفی تسامح نه واجد مبنایی هستی‌شناسانه و منبعث از بینش وحدت‌گرایانه و نه یک برنامه استراتژیک برای تسهیل عمل سیاسی اجتماعی است. در این نگاه تسامح صرفاً معانی چون حلم و مهربانی را متبادر می‌کند. ارزش‌هایی که از فقه ناشی می‌شود تا از یک دستگاه نظری متفاوت. مثلاً گفته شده که حسن بصری از همسایه زرتشی خود دیدار کرد (ثبوت، ۱۳۸۶ ه ش: ۱۱۶). یا اینکه ابوطالب ملی تصوف را مساوی صبر بر جفای خلق و سلطان می‌دانست (مکی ۱۴۲۲ ه ق ج ۳: ۱۲۷۳). حتی نویسنده مقاله «تساهل و مدارا در تصوف اسلامی» تساهل در نگاه عارفان قبل از قرن چهارم را بیشتر مساوی کنار آمدن با سلاطین جور و هدیه پذیرفتن از آنها تعبیر کرده است (حیدری ۱۲۹۲: ۱۶۱-۱۹۵).

این نوع تلقی از تساهل مستقل از گفتمان‌های سیاسی مسلط نیست. زهاد در عصر و روزگاری سیر می‌کردند که گسترش روزافزون امپراتوری و لزوم وجود نهادی حقوقی برای تنظیم عقلانیت عملی منجر به فربه شدن اندیشه فقهی شده بود. در چنین فضایی که شریعت و قدرت در هم می‌پیچند و دال‌های فقیهانه واجد دسترسی و اعتبارند، زاهد مسلمان نمی‌توانست بنای جدیدی بگذارد. در آغازهای قرون اولیه اسلامی زهاد هنوز تصویری از منظومه‌های فکری خارج از اسلام نداشتند، اگرچه دنیای اسلام تا آن زمان بیشتر جغرافیای متمدن آن روزگار را تصرف کرده بود، اما زاهدان ما عمدتاً در کوفه و بصره و مکه و مدینه زندگی می‌کردند که کم و بیش مغلوب نوعی یکدستی فرهنگی بود. شاید به این جهت است که در آثار و اقوال ایشان ارجاعی به مواردی عرفانی خارج از اسلام دیده نمی‌شود، ولی با گذشت زمان با سلطه سلجوقیان و غزنویان و آل بویه بر دارالحکومه بغداد و مشرق اسلامی تزلزلی در فقه الخلافه بوجود آمد، اما از هم نپاشید، چون حداقل هنوز خلیفه‌ای وجود دارد. هر چند متصلب الاختیار و سلطان سلجوقی و آل بویه شریعتی خارج از اسلام ندارد.



بعبارتی در این گفتمان اگر چه دستگاه خلافت در وضعیتی هژمون قرار دارد، ولی در مقابل پویش‌های ضد هژمونیک توسط پاره‌ای از صوفیان شکل گرفته بود. لذا دیده می‌شود در پایان این دوره ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر در عالی‌ترین مرتبه تسامح به وحدت مذاهب گرایش می‌یابند. ابوالحسن خرقانی بر سر خانقاه خود نوشته بود هر که در این درگاه آید نانش دهید و از ایمانش نپرسید (شفیعی کدکنی ۱۳۸۸: ۳۸). و نیز در داستان ملاقات شیخ ابوسعید ابوالخیر با ترسایان نیشابور آورده‌اند شیخ در مقابل درخواست دوستان که از وی خواستند اشارتی کند تا ترسایان زنار بگشایند جواب داد، ماشان نبسته بودیم که ماشان بازکنیم (ابن منور ۱۳۸۱ ج ۱: ۲۱۰).

پیشرفت اندیشه تسامح تا این حد که عرفای این زمان قائل به وحدت متعالی ادیان باشند قبل از اینکه ناشی از فاعلیت مستقل از گفتمان عارفان این عصر باشد از قواعد سیاسی و استراتژی‌های قدرت‌های وقت ناشی می‌شود. البته عارفان سده‌های چهارم و پنجم هجری نسبت به اندیشه تسامح خالی‌الذهن نبودند. حلاج پیش از این متهورانه بر مرزهای تخصم فقهی که نه وحدت و نه تسامح با دیگر ادیان و کژدینان را برنمی‌تافت تاخته بود. قدر مسلم پادشاهان سلجوقی و غزنوی که هر دو سلسله از تبار خانات جغتایی بودند توجه ویژه‌ای به عرفا داشتند. باسورث بر این باور است که در دولت سلاجقه هم پادشاهان و هم حکام و وزرای ایشان با ابوسعید رابطه خوبی داشتند (کدکنی ۱۳۸۶ ه ش: ۲۹). ابوسعید در مقام شیخ خانقاه در نهایت متکی به خیرات و هدایایی بود که از سوی حکومت و هواخواهانش می‌رسید (باسورث ترجمه انوشه، ۱۳۸۴: ۱۹۲). سیاستی که نظام الملک برای تبلیغ دولت سلجوقی اختیار کرد، در جهتی بود که می‌توانست زمینه گسترش عقاید را برای صوفیان فراهم آورد.

داستان حلاج در میان سلاسل صوفیانه بسیار متفاوت است. زمانه وی



مصادف با خلافت المقتدر عباسی است. این خلیفه اگرچه ۲۰ سال با تزلزل حکومت کرد، ولی دست کم دست‌نشانده ترکان و آل بویه نبود. لذا عصر حلاج هنوز عصر اقتدار خلافت است. گفته شده که در زمان محاکمه حلاج منصب قضاوت از قضاوت رسمی به سیاستمداران سپرده شده بود. در واقع دگرگونی سریعی در نیم قرن رخ داده بود که به دنبال آن هر کاتب و هر وزیری به عنوان فقیه قد علم می‌کرد و بازپرسی از متهمان انحراف اعتقادی را خود بر عهده می‌گرفت، یعنی دادگاه روز به روز بیشتر صورت دیوان سیاسی می‌یافت و در اختیار گروه حاکم قرار می‌گرفت (ماسینون ۱۳۸۳: ۲۰۱).

در این عصر و زمان است که در اندیشه عارف پرشوری چون حلاج مفهوم تسامح نه تنها مرزهای تخصص فقهی-مذهبی را درمی‌نوردد، بلکه سمبل‌های خیر و شر که پیش از این از مذاهب الگو می‌گرفت را از دلالت متعارف پیشین تهی می‌کند. بینش وحدت‌گرایانه حلاج سبب شد که او به فتوت ابلیس و فرعون حکم کند (حلاج ماسینون ۱۹۱۳: ۵۰-۵۱) و موسی و فرعون را کلمه حق داند و گوید «انهما کلمتان جرتا فی الابد کما جرتا فی الازل» (ماسینون، کراوس ۱۹۵۴ م: ۴۸). همچنین وی همه ادیان را یکی می‌دانست که در قالب القاب و اسامی متغیرند چنانکه گفته است: «در ادیان بسیار شنیدم و همه آنها را دارای اصلی یکسان دیدم که شعب گوناگونی دارند» (همان). بی‌تردید فهم این مسائل برای عوام که در کثرت می‌زیند نزدیک به محال است و موجب سردرگمی ایشان می‌شود. از این دست سخنان در اقوال حلاج بسیار است، سخنانی که مرز حق و باطل را در عالم کثرت از بین می‌برد، او می‌گوید: «بر روی زمین هیچ کفری نیست مگر آنکه تحتش ایمانی است و طاعتی نیست مگر آنکه تحتش معصیتی بزرگ‌تر وجود دارد (همان: ۸۸-۸۹). و نیز: «من به دین خداوند کافر شده‌ام و کفر نزد من واجب و در نزد مسلمانان قبیح است» (همان: ۹۹).

نقش حلاج در طرح چنین انگاره‌های نوینی که نتیجه آن عبارت بود

از «اجتناب محض از کافرپنداری حریفان و فتوا به تکفیر و قتل اغیار»، بسیار فراتر از زمان وی می‌نمود. چنانچه وی با شدت و حدت بر مردی که در بغداد یک یهودی را سگ یهودی خطاب کرد برآشفت. حلاج به وی گفت سگ نفس خود را به عوعو وامدار (مینوی ۱۳۷۱: ۱۷۹-۱۸۰). مسافرت‌های گسترده و پیوسته حلاج از بغداد به بصره، خراسان و هند و چین در کنار ریاضت‌های زاهدانه و مطالعه در احوال رازورزان دیگر ادیان خاصه ادیان شرقی حلاج را مهیای عبور از مسلمات عصر خود نمود. شاید مسئله اجتماعی حلاج همان ناچیزشماری خون حریفان از ادیان و مذاهب غیر از قرائت اهل سنت بود. چنانچه در این عصر بازار الحاد و زندیق و قرمطی روبه فزونی گذاشته بود و پاسخ حلاج از افق و ارتفاعی الهی و از منظری وحدت‌گرایانه مطرح می‌شد (ماسینون، ۱۳۸۳: ۱۹۳).

آنچه حلاج بر زبان می‌راند در حد طاقت و تحمل زمانه نبود. حلاج نه در همراهی با ارباب قدرت، بلکه در موضع مخالف با پوش‌های هژمونی موجود قرار گرفت و نتیجه آن مشخص بود «شلاقش زدند، زبانش بریدند، دست و پایش قطع کردند، پیکرش سوزاندند و خاکسترش را به دجله ریختند.» میراث نظری حلاج که با توسعه جغرافیای عشق‌ورزی و تضحیح مرزهای تخصم و سعی در ترویج روح دوستی، مهربانی، مدارا و شفقت بر ابنا بشر با ادبیاتی از جنس ملکوت، بعدها متصوفه را با مفاهیمی نوین آشنا ساخت. چنانچه صدای وی از زبان خرقانی و بوسعید و حافظ و سعدی و مولانا... شنیده شد.

### تساهل در عصر ایلخانان

پیگیری اندیشه تسامح از منظر عارفان در عصر مغول مستلزم بررسی زمینه‌های اجتماعی اعم از استراتژی‌های قدرت، شدت و ضعف نزاع‌های مذهبی و تکثر و تنوع مذاهب و مسالک موجود است. اگرچه اندیشه تسامح در عالی‌ترین سطح از درک عمیق و شهودی عارفان

طالب حقیقت ناشی می‌شود، ولی محل تبلور آن ظرف اجتماع است و ابزار هژمونی شدن آن به مثابه یک اخلاق و یا یک راهبرد اجتماعی نتیجه اعمال قدرت است. نریمنگام از مستشرقین معاصر معتقد است فوری‌ترین نتیجه پیروزی مغول عبارت بود از برکنده شدن اسلام به عنوان دین رسمی در سراسر منطقه مشرق اسلامی. بدین معنا که اسلام اکنون مجبور بود حقانیت خود را از گذر سازگاری با فرمانروایان غیرمسلمان یعنی شمنی، بودایی و مسیحی ثابت کند. (نریمنگام، ۱۹۷۳: ۹۰). این دوران که به تعبیر ژان پل رو مجموعه درهم برهمی از مذاهب (Roux 1986: 132) بود پویایی روحانی تازه‌ای داشت.

مسلمانان بعد از صدها سال سلطه یک حکومت ملحد را تجربه می‌کردند. مسلمانان از سال ۶۱۸ تا ۶۹۴ خود را زیر سلطه حاکمان غیرمسلمان یافتند. این حاکمان شمنهای مشرک یا بودائیانی بودند که اختلافات مذهبی در میان اتباع خود را نادیده می‌گرفتند، از دستیاران مسیحی استفاده می‌کردند و در کنار مدیرانی از خاور دور، وزراری یهودی به خدمت می‌گرفتند. از جمله اعتقادات جالب توجه مغولان این بود که دعای هر صاحب نفسی از هر دین و مذهب و فرقه‌ای را در حق خان بزرگ مصیب می‌دانستند. از اینرو از همان اوان ورود خود به سرزمین‌های اسلامی پیران طریقت را چون شمن‌های مقدس خود می‌دانستند (بیانی، ۱۳۸۶: ۲۵۶). از نگاه آنها حداقل تا زمانی که به کیش خاصی درنیامدند، هیچ آیینی بر آیین دیگر برتری نداشت و به معتقدات آنها حتی اگر در تقابل با اراده ملوکانه بود احترام می‌گذاشتند.

به روایت جوزجانی؛ «زمانی که ملک الکامل حاکم دیاربکر برای اظهار دوستی و انقیاد نزد منگوقاآن آمد، در مجلس کاسه گرفتن و شراب نوشیدن، ملک الکامل از انجام مراسم ممانعت کرد و چون علت پرسیده شد جواب داد «شراب در دین ما حرام است». قاآن نه تنها برخلاف انتظار خشمگین نشد، بلکه بسیار از این عمل خوشش آمد و در همان مجلس لباسی که بر

تن داشت در آورد و بر تن او کرد و این نشانه کمال لطف امپراتور بود» (جوزجانی ۱۳۴۳ ج ۲: ۲۰۱). حکومت مغول به‌رغم ویرانی و حشتناکی که به بار آورد خوبی‌هایی هم داشت که موجب شیرینی کام اتباع می‌شد. آنها یک امپراتوری جهانی تشکیل دادند که سرزمین‌های پاره پاره را متحد می‌ساخت، امنیت مسافرت‌ها را تأمین می‌کرد، تداخل فرهنگی عجیبی باعث می‌شد، مسیرهای جدید تجاری و غیره احداث کرد و بر پویای علمی اجتماعی می‌افزود (Bausani 1971: 117). این شرایط جدید حتی المقدور از دیوپنداری ساکنان وای مرزها می‌کاست، چرا که در گستره عظیمی از جغرافیای آن روز جهان متمدن مرزها برداشته شده بود. در رصدخانه خواجه نصیر در مراغه دانشمندانی از چینی و هندی، ترک مسلمان و یونانی جمع کرده بود.

با این حال، مهم‌ترین تغییری که در عصر مغول رخ داد استقرار اسلام بر بنیادی صوفیانه است. هجوم مغول در حقیقت به طور غیرمستقیم به پیدایش دورانی از شکوفایی تصوف اسلامی کمک کرد. موید این نظر، ظهور صدها عارف نامدار، هزاران خانقاه و ظهور چشمگیر طریقه‌های کبرایه نوربخشیه نقشبندیه و نعمت‌اللهیه... (نصر ۱۹۹۱: ۲۱۰) در سال‌های بعد است که محتملاً به سبب امتیازات اقتصادی بوده که هم به علما هم به فقرای صوفی داده می‌شد، مانند معافیت از پرداخت مالیات، تخصیص موقوفات فراوان به مساجد و خانقاه‌های آنان (مرتضوی ۱۳۶۸: ۳۱۱-۳۵۰).

بیشتر محققان اتفاق نظر دارند که تساهل دینی اگرچه تنها خصیصه لااقل یکی از خصیصه‌های اصلی دینداری ایرانی در عهد مغولان بود.<sup>۱</sup> آیین به هم ریخته شمنی مغولان از همان آغاز به هیچ وجه آیینی بسته و

۱. تامس هاینینگ، ضمن ذکر این مطلب که «حد تساهل در امپراتوری‌های مغول بسیار زیاد بود به این فقره از یاسای چنگیزی استشهاد می‌کند؛ دستور چنین است که تنها یک خدا وجود دارد، آفریننده آسمان و زمین که حیات و ممات، ثروت و فقر به هر کس که بخواهد می‌دهد و بر هر چیزی قدرت مطلق دارد.... پیشوایان دینی، واعظان، راهبان، زاهدان، مودنان، طبیبان، غسالان باید از همه مسئولیت‌های اجتماعی معاف شوند. مغولان و دین Asiatic Affairs، هفدهم را، ۱۹۸۶ ص ۲۶ همچنین مراجعه شود به بحث مفصل مرتضوی ۱۳۶۸: ۳۶۸-۳۵۹.

انحصاری نبود. به عکس، مغولان به روحیه تسامح، حتی به بی تفاوتیشان نسبت به همه ادیان معروف بودند (Morgan 1071-1797: 53). همانطور که حمدالله مستوفی یادآور می‌شود جر و بحث‌های دینی نشانه بارز این دوران است، اما در عین حال دورانی از همزیستی آراء مختلف اسلامی بود. این همزیستی تقریباً به مرز آزادی معتقدات دینی و تسامح متقابل می‌رسید .... به نظر می‌رسد سلاطین مغول بر روی هم نقش ناظران بی طرف را ایفا می‌کرده‌اند.... آنان به مناقشات و قیل و قال‌های پرجوش و خروش علاقه نشان می‌دادند و آن را تحسین می‌کردند، اما نسبت به آنچه در عرصه دین جریان داشت اساساً بیگانه بودند (Mazzaoui 1972: 38).

تا آنجایی که مغولان از کیش خاصی حمایت نکردند و البته هیچ داعیه‌ای بر تحمیل دین خاصی نداشتند (لااقل ۶۱۸-۶۹۴) مسلمانان ناگزیر بودند اختلافات در اعتقادات دینی را تحمل کنند و این جزو عوامل دیگر، منتهی شد به افزایش رونق و محبوبیت تصوف که تسامح، طبیعت ثانوی آن است. حتی در این زمان حدود چهارده راهب فرانسیسی در قلمرو ایران ایلخانی به تبلیغ مسیحیت اشتغال داشتند (آریان ۱۳۶۸: ۸۷) و نخستین ترجمه فارسی انجیل‌ها پدید آمده بود (ترجمه انجیل از لاتین به هر زبان دیگر در مسیحیت مجازات اعدام را در پی داشت). در واقع به دنبال چند سلسله اسلامی حاکم بر ایران فقط در عصر حکومت مغول بود که فضای سیاسی این سرزمین مساعد ترجمه چنین متنی گردید (همان).

ژان پل رو در تحقیق خود درباره تسامح دینی در امپراتوری‌های ترکی و مغولی (پل رو ۱۶۸-۱۳۱: ۱۹۸۶/۲) نشان داده که سیاست دینی همه اقوام ترک و مغول دارای پنج خصیصه مهم بود که معرف نگرش اساساً تسامح آمیز آنان نسبت به ادیان مختلف می‌باشد؛

۱- آزادی عبادت، ارائه آموزش دینی.

۲- تاکید بر همزیستی مسالمت‌آمیز ادیان و اعتقادات به ارزش برابر آنها.

۳- علاقه به تشکیل مجالس گفت و شنودهای دینی.

۴- پاس داشتن حرمت پیشوایان مذهبی تمام ادیان و عقیده به اثربخشی دعاهای آنان در حق حاکم زمان.

۵- اعتقاد به لامکانی و حضور همه جایی ذات خداوند و فضیلت آن در مقایسه با ادای احترام نسبت به عبادتگاه‌های خاص.

زان پل رو مطلب خود را اینگونه خلاصه می‌کند که تسامح پیوسته بارزترین و ثابت‌ترین رفتار در امپراتوری‌های ترکان و مغولان بود (همان: ۱۳۲). ذیل چنین شرایط اجتماعی که امپراتوران مغول با عدم جانبداری از دین و مذهبی خاص تسامح دینی را تشویق و ترویج می‌کنند، ما با جامعه‌ای مواجهیم که در کلان شهرهای آن شاهد همزیستی شهروندانی مسیحی، بودایی، شمنی، یهودی، مسلمان و... هستیم. اسناد تاریخی از تشکیل چنین اجتماعاتی در تبریز و شیراز و موصل و قونیه... خبر می‌دهند. جالب است بدانیم در طول دوره نامسلمانی مغولان کمترین نزاع و اصطکاک اجتماعی گزارش شده است. بین ادیان که تقریباً هیچ گزارشی وجود ندارد و بین مذاهب اسلامی تخصصماتی گزارش شده، ولی از نزاع و خونریزی خبری نیست. مثلاً شیخ علاء الدوله سمنانی از ائمه مذاهب اهل سنت و جماعت گلایه می‌کند که چرا ایشان ائمه یکدیگر را تکفیر می‌کنند.... از نگاه وی غلور و افض و دروغ‌هایی که ایشان در حق اهل بیت گفته‌اند جوازی برای بی‌احترامی به امامان شیعه نیست (سمنانی ۱۳۶۸: ۱۸۱-۱۸۲).

در هر صورت شاید بتوان دلیل اصلی کاهش نزاع‌های بین‌المذاهب و فرق را علاوه بر استراتژی‌های قدرت، عدم بسط ید مشرعین ظاهرگرا و غیبت اجباری آنها در تنظیم عقلانیت عملی در کلان شهرهای امپراتوری ایلخانان دانست. در میان عرفا و متصوفه عصر ایلخانی معنا و گستره تساهل دینی تا حدی تابع عوالم جغرافیایی خاص و تغییرات استراتژی‌های قدرت در طول زمان است. در این عصر از یک طرف عارفانی چون مولانا و ابن

عربی (ابن عربی در جغرافیای ایلخانان نیست، ولی اندیشه‌های او در سراسر قلمرو ایلخانان پراکنده شده بود) و تا حدودی سعدی شیرازی (سعدی را از سلاسل صوفیه ندانسته‌اند، ولی کثرت ارجاعات وی به اقوال عرفا و اولیای نامدار اسلامی و همچنین محتوای شعر وی از نگاه نگارنده از زمره صوفیان است) وجود دارند که از منظری وحدت وجودی و از ارتفاعی الهی تعریفی بسیار موسع از تسامح به دست می‌دهند، تا جایکه نحوی سازگاری بین ادیان و مذاهب مختلف و حتی بین کفر و ایمان به دست می‌دهند. در طرف دیگر عرفا و متصوفه‌ای چون علاء الدوله سمنانی وجود دارند که کم و بیش تعریفی مضیق از تسامح دارند. نوع تسامحی که از اندیشه و داب عملی ایشان برمی‌خیزد بیشتر ناظر بر آشتی دادن فرق اسلامی، تاکید بر حلم و اخوت میان برادران است.

مولانا چهره درخشان قرن هفتم با ابتدای تسامح بر تقدس و توحید، خود را در موضعی فراتر از دوگانه کفر و ایمان می‌نشانند «از خرقة گریزانم و زنار ندانم از کفر و ز اسلام برون است نشانم». وی بر خلاف نظام‌نامه‌های فقهی به خواری در کفار نمی‌نگرد (مولانا ۱۳۷۴: ۱۰۱۷) و زهد و پارسایی را لزوماً نشانه ایمان و اهل هدایت نمی‌داند و به قول زرینکوب در حق اهل دیانات نهایت تسامح و نرم‌خویی دارد (زرینکوب ۱۳۷۰: ۲۹۰). جهان‌نگری عاشقانه مولانا در بعدی عملی به کرات توسط زندگینامه‌نویسان عصر وی چون سپهسالار نقل شده است. قونیه، شهر مولانا پایتخت سلاجقه روم در عصر خود نوعی زیست چندفرهنگی را تجربه می‌کرد. در این زمان به سبب حملات مغول‌ها از شرق و جنگ با امپراتوری روم در غرب شهر قونیه مامن بسیاری از آوارگان مسلمان، مسیحی، یهودی... اقوام پارسی، ترک، عرب، اروپایی... شده بود. لذا اقتضای چنین شرایطی نحوی تئوری اجتماعی بود که همزیستی این اقوام و مذاهب متفاوت در کنار هم را تضمین کند. به روایت تاریخ در این زمان علاوه بر همزیستی ادیان مختلف مسلمان و مسیحی و یهودی و بنای مساجد و خانقاه‌ها



و کلیسا و کنیسه، شهر قونیه شاهد پویش‌های فرق‌مختلف کلامی، فقهی و فلسفی هم بود. معاصران مولانا از رفتار مسالمت‌آمیز وی با پیروان ادیان گزارش کرده‌اند.

شاید نظر به این شرایط است که در اندیشه مولانا هیچ نظریه‌ای غیر از ابتدای امور بر تسامح نمی‌تواند روابط بین افراد چنین اجتماع متکثری را تنظیم کند. در جهان‌نگری مولانا هیچ فرقه و مذهب خاصی مالک حقیقت نیست. تمثیل بلند پیل و خانه تاریک، حقیقت را متاعی می‌داند که هر کس از جهتی و موضعی بر آن نظر می‌دوزد. پیروان ادیان هر کدام بخشی از حقیقت را درک می‌کنند نه همه آن را. لذا این تلقی که ما مالک حقیقت مطلق هستیم، چنانچه منجر به تکفیر و خشونت می‌شود از نگاه مولانا خیالی موهوم است که به جای حقیقت می‌نشیند.

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و یهود  
همچنین هر یک به جز وی که رسید فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید  
از نظرگه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد این الف

در کف هری ک اگر شمع‌ی بودی اختلاف از گفتشان بیرون بودی  
(مثنوی ۱۳۷۴: ۳/۳۷۶).

در واقع مولانا قائل به ناآشکارگی حقیقت است. در دست قاطبه مردم شمع‌ی نیست که اختلاف را از گفتشان بیرون کند. گویا حقیقت همچون عروسی است که طره‌ای می‌فشاند و صورتی می‌پوشاند. به خود می‌خواند ولی هیچ کس را مقیم حرم نمی‌خواهد. در ناآشکارگی حقیقت است که فرصتی برای جستجوی حقیقت در اندیشه و مذهب دیگران و کامل کردن این معما بوجود می‌آید. عارفانی چون مولانا هیچ مذهب و دینی را خالی از حقیقت نمی‌دانستند. لذا ضروری‌ترین امور را همزیستی با آنها می‌دانستند. داستان «چهار نفر، یک درم و انگور» (مثنوی ۱۳۷۴: ۲/۳۱۷).

مولانا حکایت چهار نفر است که زبان یکدیگر را نمی‌دانند، یکی انگور را

عنب یکی ازم و آن دیگری استافیل می خوانند. مولوی از اختلاف در گفت این چهار نفر در حالی که همه یک چیز را می خواهند نتیجه می گیرد که ژرف ساخت همه ادیان و مذاهب واحد است، آنچه هست همه تجلی خداوند است و تفاوت ادیان در ظاهر باقی می ماند در حالی که دارای گوهر واحدند. این سنخ حکایات مخاطب را بر این موضع می کشاند که پیروان همه ادیان و مسالک به شرطی که اهل عشق و خیرخواهی باشند اهل رستگاری اند. چنانچه مولانا تصریح می کند ای کاش هفتاد و دو ملت از حقیقت حال یکدیگر آگاه می شدند و می دانستند همه راهها به سوی او ختم می شود و تنها صورت و قالشان متفاوت است نه درون جانشان (همان ۳/ ۳۸۵).

سعدی در زمانی می زیست که مصادف با عصر نامسلمانی ایلخانان است. یعنی وضعیتی که قدر و قیمتی برای مسلمانان نمانده است. مغولان ملحد حاکم اند و گسستی آشکار بین این دوره و دوران قبل بوجود آمده است. سعدی دنیادیده در چنین شرایطی در مقام یک معلم اخلاق می کوشد حتی المقدور روان رنجور انسان مسلمان را با تاکید بر ارزش هایی چون نوع دوستی، عشق و مهربانی آشتی دهد. در عصر سعدی استیلای مغولان ملحد موجب نزدیکی مسلمانان به یکدیگر شده بود. در این زمان چنانچه از اسناد تاریخی برمی آید مرزهای تخاصم میان مذاهب رنگ می بازند و صحبت از نزاع های خونین مذاهب و مسالک نیست. لذا تسامحی که در اندیشه سعدی یا هر صوفی دیگر این عصر مطرح می شود کمترین بعد سیاسی دارد. در نگاه سعدی تسامح در گستره ای اخلاقی با تاکید بر عشق و مدارا تسکین روان رنجور انسان آن عصر را هدف خود می داند.

تسامح در اندیشه سعدی سه ویژگی دارد؛ (۱) اندیشه تسامح با تاکید بر خصوصیات چون حلم، عفو، تواضع و مدارا عمدتاً از آموزه های شریعت نشأت می گیرند، (۲) در بوستان و گلستان سعدی فضیلت تسامح و مدارا از داب عملی عارفان متقدم برداشت می شود یعنی سعدی عارفان متقدم را تبلور

عملی آموزه‌های اسلام می‌داند. در آثار وی ارجاعات گسترده‌ای به عارفان متقدم دیده می‌شود. (۳) سعدی معلم اخلاق است. این قاعده زرین اخلاق «هرچه برای نفس خود نمی‌پسندی برای دیگران نپسند» (سعدی ۱۳۳۶: ۸۲۹ و ۸۴۹ و ۹۹۴) به انحاء مختلف در نصایح وی تکرار می‌شوند.

شیخ اجل باب چهارم بوستان را منحصرأً به فضیلت تواضع و مذمت تکبر اختصاص می‌دهد می‌کوشد تا انسان‌ها را از حصار تنگ خودحقیقت‌بینی و خودپسندی خارج سازد که لازمه آن تحمل اندیشه و رفتار دیگران است. در نگاه وی آدمی آمیزه‌ای از نیکی‌ها و بدی‌هاست. «وجود تو شهریست پر نیک و بد# تو سلطان و دستور دانا خرد (سعدی ۱۳۶۸: ۲۸۷)». لذا قویاً زهد طلبی و مطلق‌گرایی که سد راه هرگونه اندیشه تسامح است را نفی می‌کند. از دیدگاه او، انسانها نه یک سره نورند و نه یک باره ظلمت، نه سر تا پا فرشته‌اند و نه یکپارچه دیو، بلکه به نسبت‌هایی متفاوت، از این دو ترکیب یافته‌اند. این سنخ تلقی از ذات انسان تنه به تنه تئوری وحدت وجود عارفانی چون مولانا می‌زند و شرایط مساعدی برای مدارا فراهم می‌کند. «دانی چه بود کمال انسان# با دشمن و دوست لطف و احسان» (سعدی ۱۳۳۶: ۹۸۴).

روحیه مدارا و تساهل سعدی نشان می‌دهد سرشت نوع دوستی وی فراتر از علقه‌های قومی، ملی، مذهبی، نژادی و... قرار می‌گیرد. سعدی عاشق تمام ابناء بشر است همه را به منزله اعضای یک پیکره می‌داند. «بنی آدم اعضای یکدیگرند# که در آفرینش ز یک گوهرند# چو عضوی به درد آورد روزگار# دگر عضوها را نماند قرار# تو کز محنت دیگران بی غمی# نشاید که نامت نهند آدمی». ارزش انسان‌ها از نگاه سعدی به قوی کردن رگ‌های گردن به غیرت نیست. زهدورزی‌ای که نتیجه آن قرآنی خشک، ناسازگار و لجاجانه از شریعت است را نمی‌پسندد. از نگاه وی بندگی در نوع دوستی و خدمت خلق و راحت‌رسانی به آنها خلاصه می‌شود. «عبادت بجز خدمت خلق نیست». اجمالاً آرمان سعدی خلق جهانی عاری از خشونت مهربانی و عشق ورزی است.

اگر بخواهیم شاخص‌ترین عارفان و مشاهیر این عصر را نام ببریم، علاوه بر سعدی، ابن عربی و مولانا از عارفانی هستند که اندیشه آنها از زمان حیاتشان به سرعت در سرتاسر قلمرو اسلامی منتشر می‌شود. ابن عربی که دایمانه تراث عرفانی را صورتی نظری بخشید بعد از تجربه‌ای روحانی «قلب خود را پذیرای هر نقش می‌داند که یکسره سرسپرده صومعه راهبان، بتکده، کعبه، الواح تورات، مصحف قرآن... است».

اندیشه‌های وی چنان گسترده شده بود که به قول لویزون در سال‌های پیرامون قرن هشتم که ایلخانان مسلمان شده بودند (خاصه عصر ابوسعید) و رجعتی به اسلام سنتی و جزمی مشاهده می‌شد، سلطان مغول به تحریک متشرعین ظاهرگرا دستور آتش زدن آثار ابن عربی را صادر نمود.<sup>۱</sup> به همین منوال عزیزالدین نسفی در آثار خود در توصیف عالم جبروت این دو بیت را از دفتر اول مثنوی نقل می‌کند. «چون به بی رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی. چون که بی رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد». عزیزالدین نسفی در بیشتر آثارش بدون اینکه مرتکب فحاشی و نقد غیرمنصفانه شود در کنار مباحث عرفانی سخن اهل حدیث، متشرعین و فلاسفه را نیز نقل می‌کند. این درحالی است که هر یک از این دو گروه دیگر را از خود نمی‌دانستند و به آرای او کمتر توجه می‌کردند و به معرفی او نمی‌پرداختند. (نسفی، بیان التنزیل ۱۳۷۹: ۱۵-۱۶). نسفی که مانند مولانا موسی و فرعون را در عالم جبروت در آشتی می‌داند در عمل مانند سعدی راحت‌رسانی به خلق و پرهیز از آزار آنها به هر بهانه را نمی‌پذیرد (نسفی ۱۳۷۹: ۲۱۵-۲۱۶).

۱. الکساندر نیش یا کنیش خاطرنشان می‌کند که در خلال این دوره ابن عربی به نماد فرهنگی مهمی تبدیل شد که به طور گسترده‌ای مورد استفاده گروه‌های مذهبی سیاسی و همچنین عشایری قرار گرفت که برای دستیابی به تسلط و سلطه در اجتماع تلاش می‌کردند.... جر و بحث‌هایی که بر سر میراث او رخ داد در مصر سوریه و یمن که عملاً همه روشنفکران در مجادلات موافق و مخالف شرکت داشتند، مخصوصاً به خشونت کشید.

در عصر مسلمانی مغولان که با اسلام آوردن غازان آغاز می‌شود، جامعه ایران عصر ایلخانان کم کم مهیای عبور از سنت‌های متقدم مغولان ملحد سهل گیر می‌شود. دو اثر عرفانی شیخ محمود شبستری به خوبی گویای این گذار گفتمانی است. شبستری اگر چه در گلشن راز تعالیم ابن عربی را بدون ملاحظه می‌پذیرد (لوبزون، کیوانی ۱۳۷۹: ۱۹۹-۲۲۵)، اما در سعادت‌نامه که تصنیف آن مصادف با سخت‌گیری متعصبانه مغولان علیه دیگر ادیان است، محتاط‌تر است و اعتراضاتی را بر او وارد می‌کند. بنابراین سعادت‌نامه توجه و علاقه بیشتری به بررسی تصوف در چارچوبی کلامی نشان می‌دهد، گرایشی که منعکس‌کننده دورانی است که این منظومه در آن تصنیف شد. در عصر فرمانروایی ابوسعید (۷۱۷-۷۳۶) به درخواست مشرعین مورد حمایت حاکم مطلق العنان، امیر چوپان، (محبوب علاء الدوله سمنانی) هرچه شراب و قرابه‌های شراب در تبریز سلطانی و موصل بود عمدتاً در شعبان ۷۲۰ نابود گردید. ابوسعید نیز فرمان داد همه عشرتکده‌ها و میخانه‌ها را ویران کنند و کلیساهای تبریز و حوالی آن را خراب کرده و به جای آنها مسجد بسازند<sup>۱</sup> (ملویل ۱۹۵۰: ۲۱۱). تاکید شبستری بر جنبه‌های ظاهر اسلام در سعادت‌نامه بر خلاف باطن‌گرایی فوق‌العاده گلشن راز هماهنگی دارد.

حتی تغییر نگرش و عقیده شبستری درباره ابن عربی در دهه ۷۳۰- از حد ستایش و پذیرش تعالیم او در گلشن راز که در عصر حکومت غازان تصنیف شده، به اتخاذ موضعی انتقادی و تقریباً نگرشی سرد

۱. البته در اوایل حکومت مغولان در دوره کوتاه حکومت احمد تکودار (۶۸۰-۶۸۳ ق) هم چنین اتفاقی افتاد. در این دوره که خان مغول مسلمان شد و نام احمد بر خود نهاد و شرایط به نفع شریعت اسلامی تغییر یافت. تکودار فرمان‌هایی برای رواج اسلام صادر کرد، همچون ممانعت از شرب خمر، ویرانی بتخانه‌ها و صوامع و تبدیل آنها به مساجد، بازسازی سازمان اوقاف و اجبار اهل ذمه به پوشیدن لباس مخصوص آنها به منظور تشخیص این گروه (بیانی ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۱۳).

نسبت به علاقه پیش از حد معاصرانش به تعالیم آن شیخ می‌رسد. بحث‌های شدیدی درباره درستی و مطابق سنت بودن آثار ابن عربی در آسیای صغیر و ایران در جریان بود و این مشاجرات قهرا به سوزاندن گسترده نسخ فصوص و فتوحات مکیه منتهی گردید. در سعادت‌نامه یک جا شاعر را مخصوصاً بدین سبب رنجیده خاطر می‌بینیم که بعضی از صوفیان ذغل به ارائه تفاسیر نادرست از تعالیم ابن عربی خو گرفته‌اند و این طینینی مستقیم یا لااقل انعکاسی است از همان احساس نگرانی و احتیاط فقها در مورد نفوذ شیخ اکبر در میان توده مردم. مقدم بر این بخش (از سعادت‌نامه) انبوهی از اقوال غزالی معروف به حجت الاسلام درباره بدی‌های این عالم نماهایی که با استفاده از اقوال بایزید و حلاج برپایه عقاید انحرافی نظریه‌سازی می‌کنند، آمده که ضمن آن، فتوای غزالی اینگونه نقل شده است. قتل یکی از این مردم بدعت‌گذار بهتر از زنده کردن ده نفر است (شبستری ۱۳۹۴: ۱۸۰)، زیرا اینان به قول شبستری؛ «ترک کرده همه کلام و نصوص تا بدانند به عمر خویش فصوص» (همان).

### نتیجه‌گیری

عصری که تسامح و ویژگی بارز آن است را بایست از چند جهت ملاحظه نمود. اول، متون فرهنگی و نظام تعالیم یک جامعه پیش از هر چیز در جهت‌گیری‌های کلان مردم موثرند. مثلاً در قرن هفتم قوام ذهنیت خشونت‌ستیز در فضای اجتماعی به جهت وجود پاره‌ای عناصر در نظام تعالیم فرهنگی جامعه است که انسان عارف به مثابه آگاهان اجتماعی با آن وارد دیالوگ می‌شود. چنانچه، عناصری از نشانه‌های فرهنگی مقوم می‌شود که متفاوت از دوران قبل و بعد از آن است. دوم، استراتژی‌های قدرت در کلان‌نگرش‌های مردم از اشیاء و امور بسیار تاثیرگذار است. در

عصر ایلخانان این ملاحظات پراگماتیستی یا عقیدتی مغولان است که با به رسمیت شناختن همه مذاهب و عدم ترجیح هیچکدام در مناسبات قدرت فرصت ترسیم مرزهای خصومت دینی را از متشرعین می‌گیرد و فضا را برای رشد تفکری آماده می‌نماید که حتی المقدور مرزهای غیریت را از میان اینا بشر بر می‌چیند. مغولان معتقد بودند دعای هر یک از اتباع از هر دین و مسلکی برای خان مؤثر است. در نهایت استیلای قهرآمیز صحراگردان خشن مغولی بر مردمی که خود را اسوه جهانیان در ادب و فرهنگ می‌دانستند نمی‌توانست خالی از عوارض روحی روانی باشد. پاره‌ای معتقداند رشد عرفان با کلیدواژه‌هایی چون تسامح نتیجه مهاجرت روان رنجور ایرانی مسلمان به درون و عزلت از مناسبات حقیقی اجتماعی محسوب می‌شود.





## منابع

### الف) فارسی

- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۹۲) رساله الهی سیاسی، ترجمه پیمان غلامی و ایمان گنجی، تهران انتشارات روزبهان.
- آریان، قمر. (۱۳۶۸) چهره مسیح در ادبیات فارسی، تهران انتشارات معین.
- باسورث، ادموند کلیفورد. (۱۳۸۴ش) تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، چاپ چهارم، تهران امیرکبیر.
- بومر فرانکلین لوقان. (۱۳۸۵ش) جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه حسین بشیریه چ سوم، تهران نیلوفر.
- بیانی، شیرین. (۱۳۸۶) مغولان و حکومت ایلخانی، در ایران، تهران سمت.
- ثبوت، اکبر. (۱۳۸۶ش) حسن بصری، گنجینه دارالعلم علم و عرفان، تهران، حقیقت
- جوزجانی قاضی منهاج الدین عثمان ابن سراج الدین. (۱۳۴۳ش) طبقات ناصری، تصحیح عبدالحی حبیبی، ج ۲، کابل انجمن تاریخ افغانستان.
- حلاج، محمد ابن منصور. (۱۹۱۳) کتاب الطواسین. تصحیح لویی ماسینون. پاریس بی جا.
- حیدری، مهدی. (۱۳۹۲) تساهل و مدارا در تصوف اسلامی، فصل نامه ادیان و عرفان، شماره دوم.
- دریفوس، هیوبرت؛ رابینو؛ پل. (۱۳۷۹). میشل فوکو، مترجم حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- ژاندرون ژولی سادا. (۱۳۷۸) تساهل در تاریخ اندیشه غرب ترجمه عباس مخبر نشر نی.
- سعدی شیخ مصلح الدین. (۱۳۸۸) بوستان سعدی، مصحح عزیزالله علیزاده تهران: نشر فردوس.
- سعدی، شیخ مصلح الدین. (۱۳۳۶) کلیات سعدی - گلستان، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران امیرکبیر.

سعدی، شیخ مصلح الدین. (۱۳۷۴)، گلستان و «بوستان» تصحیح شده مرحوم محمد علی فروغ تهران: جاویدان.

سمنانی علاء الدوله. (۱۳۶۸) چهل دفتر، با مقدمه عبدالرفیع حقیقت، تهران، اساطیر.

شبستری شیخ محمود. (۱۳۸۲ش) گلشن راز به کوشش و مقدمه و حواشی و تعلیقات دکتر جواد نوربخش چاپ دوم، تهران، انتشارات یلدا قلم، تهران. شبستری، شیخ محمود. (۱۳۹۴) سعادتنامه، تهران، نشر الکترونیکی کتابخانه خاموش بوک.

شجاع کیهانی جعفر (۱۳۸۵ش) «تساهل در ادب فارسی» نامه فرهنگستان. بهار، شماره ۲۹

شفیعی کدکنی محمد رضا. (۱۳۸۸ش) نوشته بر دریا: از میراث ابوالسعید ابوالخیر، چاپ سوم، تهران سخن.

شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۸۶ش) چشیدن طعم وقت: از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر چاپ سوم تهران، سخن.

شیرین بیانی شیرین. (۱۳۸۱)، دین و دولت در عهد مغول، تهران نشر دانشگاهی.

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

عنایت، حمید. (۱۳۷۷) بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران، انتشارات زمستان، با مقدمه حمید مصدق

کاسیرر ارنست. (۱۳۸۹ش) فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن چ سوم، تهران نیلوفر.

کرنستن موریس. (۱۳۷۶ش) «تسامح و تساهل» ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی نامه فرهنگ سال هفتم ش چهارم.

کلارک ماری. (۱۳۸۹) شهر خدا، ترجمه نغمه پروان مجله اطلاعات حکمت و معرفت شماره ۳

کمال الدین اسماعیل اصفهانی، ابوالفضل (۱۳۴۸) دیوان کمال الدین اسماعیل اصفهانی، به اهتمام حسین بحرالعلومی تهران انتشارات دهخدا.

لویزون، لئوناردو. (۱۳۷۹) شبستری شیخ محمود: فراسوی ایمان و کفر، ترجمه مجدلالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، چاپ اول.

ماسینون لویی (۱۳۸۳ش) مصائب حلاج، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، تهران، جامی.

ماسینون لویی. (۱۹۵۴م) اخبار الحلاج، بی جا، مطبعه القلم، مکتبه الازور

مرتضوی منوچهر. (۱۳۶۸ش) مسائل عصر ایلخانان تهران انتشارات آگاه.

مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۴) مثنوی معنوی مطابق نسخه نیکلسون. دو جلد. مقدمه خرمشاهی، تهران، پژوهش.

مینوی، مجتبی. (۱۳۷۱ش) «آزادگی و تسامح»، مجله ایران شناسی، سال چهارم، شماره اول.

نسفی عزیزالدین محمد. (۱۳۷۹ش)، بیان التزیل تصحیح و تعلیق سید علی اصغر میرباقری فرد، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

نسفی عزیزالدین. (۱۳۷۹ش)، انسان کامل با مقدمه ماریژان موله ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری چاپ طهوری

نصر سید حسین. (۱۹۹۱م) «تصوف و معنویت در ایران» نیویورک، کراس رود.

هرش سیلویا. (۱۳۸۷ش) تساهل و عقلانیت در اسلام از دیدگاه لسینگ ترجمه

الهام حسینی و فریده فرنودفر، قم دانشگاه ادیان و مذاهب.

ابن منور، محمد. (۱۳۸۱ش) اسرار التوحید فی المقامات شیخ ابوالسعید، چاپ پنجم، تهران، آگاه.

صفی پور شیرازی، عبدالکریم بن عبدالکریم. (۱۳۸۸ش) منتهی الارب فی

لغه العرب، تصحیح و تعلیق محمد حسین فوادیان و علیرضا حاجیان نژاد، تهران انتشارات دانشگاه تهران.

مکی ابوطالب. (۱۴۲۲ه ق) قوت القلوب. حقه محمود ابراهیم رضوانی، طبعه

الاولی. ج. ۳، بیروت دارالعلم.

ملویل چالز. (۱۹۹۲م) عام الفیل، رقابت مملوک و مغول در حجاز در عهد

سلطنت ابوسعید، چاپ بیست و دوم، قاهره.

ب) انگلیسی

Atkin, N., Tallett, F.(2003) Priests, Prelates , People: A History of European Catholicism, Since 1750, Oxford University Press, Oxford .

Bausani A. (1971) Muhammad or Darius? The Element and Basis of Iranian Culture. Islam and cultural change in middle ages. edited by s.Vyronis Jr Wiesbaden.

Bossuet Jacque Benigne) Northcote, Stafford Henry (1911), “Bossuet, Jaques Bé nigne”, in Chisholm, Hugh, Encyclopædia Britannica, 4 (11th ed.), Cambridge University Press.

Cahen Claud (1972) The material and spiritual culture and history 1071\_1330 Pre\_ottoman Turkey :a general servey of london :sejvik1972.

John locke. (1968) A Letter on Toleration. Latin Text edited with a preface by Raymond Klibansky , translated by W. Gough ( Oxford: Clarendon press.

Lewison Leonard (1992)Medival Persian Sufism Edited by Lewison Leonard London SOAS Center of Near Medival Estern Studies.

Mazzaoui Michel M. (1993) The origins of the safavids: Sufism and the Gulat. Wiesbaden: Franz Steiner1972lement BKS1993.

Morgan Davi. (1982) Medival History Writing in the Christian and islam world. London SOAS publications.

Roux jean paul. (1986) Tolerance religious in Turk and Mongolia Empaires1986 -131 -68 Review on the history of religion CCII\_ 2

Trimengham G. S. (1773) The Sufi Orders in Islam Oxford press.