

بررسی منشأ و ویژگی‌های تساهل عرفانی در مثنوی معنوی مولوی

احمد خاتمی

استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران

مرتضی هادیان^۱

چکیده

تساهل به مثابه یکی از مهمترین دیدگاه‌های تاریخ اندیشه بشری بر آزادی ادیان و مذاهب تأکید می‌ورزد و در عرفان ایرانی - اسلامی یکی از موضوع‌های محوری است. این مقاله کوشیده است که به تبیین تساهل پردازد و با تکیه بر متن مثنوی معنوی، منشأ و ویژگی‌های تساهل را در نظام فکری مولوی بنمایاند. دو نظریه «وحدت موجود» و «تجلی و ظهور» منشأ فکری تساهل عرفانی مولوی است. او با بهره‌گیری از این دو نظریه کوشش دارد که در هستی به انسان مقامی والا دهد و در دفاع از آزادی عقیده، همه مذاهب و ادیان را به رسمیت شناسند. بنابراین کثرت‌گرایی دینی، رستگاری پیروان همه مذاهب، رهایی از آناتیت، باطنی‌گرایی، نسبی‌گرایی و تأکید بر اخلاق عملی از ویژگی‌های تساهل در منظومه مثنوی معنوی است.

کلیدواژه‌ها:

تساهل، وحدت موجود، تجلی، مولوی، انسان. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. m_hadeyan@yahoo.com

مقدمه

از خطرناک‌ترین دشواری‌های اجتماعی که در تاریخ بر ملت‌ها تحمیل شده است، سخت‌گیری‌های مذهبی بوده است. فشارهای عقیدتی و اختلاف‌های دینی در بسیاری از موارد به جنگ‌ها و خونریزی‌ها می‌انجامید که حتی هویت انسانی را تهدید می‌کرد و ارزش‌های اخلاقی را به آستانه سقوط می‌کشاند.

دیدگاه تساهل از آنجا اهمیت می‌یابد که فضایی را به وجود می‌آورد تا همگان بر آرای عقیدتی هم‌عانشان احترام گذارند. با تحقق تساهل، عقاید متفاوت و متنوع بیان می‌شوند و اندیشه به عالی‌ترین درجه پویایی می‌رسد و نتیجه آن فراهم شدن آزادی اندیشه است.

عارفان و صوفیان بی‌گمان آزادگانی هستند که با رسمیت شناختن آزادی عقیدتی، راه ابراز تمایلات طبیعی انسان را باز می‌گذارند؛ زیرا آنان «روحیات آدمی را نیک می‌شناختند و می‌دانستند که آن‌ها را می‌توان به بند و قید نهاد و خداوند هم انسان را اسیر نیافریده و از رنج کشیدن و ریاضت دیدن او لذت نمی‌برد؛ بلکه در طبیعت نعمت‌هایی آفریده که در حد اعتدال باید از آن لذت ببرند و خلاصه نصیب خود را از دنیا فراموش نکنند؛ اما اگر کسی به اختیار خود بخواهد ریاضت بکشد و نفس خود را بگشود و آن را فرمانبردار خود کند، آن چیز دیگری است.» (حلبی، ۱۳۷۲: ۳۴۵).

این پژوهش در پی آن است که منشأ تساهل را در نظام فکری مولوی بیابد و ویژگی‌هایی تساهل را در منظومه مثنوی معنوی تحلیل کند. روش پژوهش در این مقاله توصیفی - تحلیلی است. ابتدا با رجوع به منابع و آثار ترجمه شده نویسندگان غرب، به تعریف و تبیین موضوع تساهل می‌پردازد. در ادامه، منشأ فکری تساهل عرفانی در اندیشه مولوی بررسی می‌کند. بررسی حاضر با تکیه بر مثنوی معنوی صورت می‌گیرد. سپس مهمترین ویژگی‌های تساهل عرفانی را با ذکر شواهد روشن می‌سازد.

پیشینه تحقیق

در کتاب‌های با کاروان حُله از عبدالحسین زرین کوب (۱۳۴۳) و تاریخ تمدن اسلام از علی اصغر حلبی (۱۳۷۲) و همچنین مقاله تساهل در ادب فارسی نوشته جعفر شجاع کیهانی (۱۳۸۵) و مقاله رواداری، گذشت و بردباری در مثنوی مولوی نوشته مرتضی فلاح (۱۳۸۷) و نیز مقاله‌های دیگر صرفاً به توصیف و بیان نمونه‌هایی از رفتار متساهل عارفان و مولوی اشاره شده است. درباره منشأ و ویژگی‌های تساهل عرفانی مولوی در مثنوی معنوی تألیف و مقاله‌ای مستقل تدوین نشده است؛ از آن‌جا که این مقاله به بحث منشأ تساهل عرفانی در نظام فکری مولوی و ویژگی‌های آن در مثنوی معنوی پرداخته است، نگاهی تازه به موضوع دارد.

مفاهیم نظری

تساهل (۱)

تساهل (Tolerance) تضمین‌کننده آزادی و برابری است؛ فضا و بستری را فراهم می‌آورد که تمامی انسان‌ها در کنار هم زندگی مسالمت‌آمیزی توأم با احترام داشته باشند. در این فضا، انسان اصالت و اعتبار می‌یابد و بالاترین مقام در هستی برای او تثبیت می‌شود و با رسمیت یافتن تکثر آرا و اختلاف ادیان، حقوق خصوصی افراد جامعه نیز به رسمیت شناخته می‌شود. تساهل در لغت به معنای «همدیگر را آسان گرفتن» (منتهی‌الارب، ذیل سهل) آمده است. گاه این واژه را با تسامح که به معنای «سهل‌انگاری و اغماض و چشم‌پوشی ... نرمی و ملایمت به خاطر کسی و جوانمردی کردن» (لغت‌نامه: ذیل تسامح) مترادف می‌دانند. تساهل را در معنای اصطلاحی نوعی «سیاست مدارای صبورانه در حضور چیزی که مکروه یا ناصواب می‌شماریم» (کرنتن، ۱۳۷۶: ۶۲)، اما بیشتر از هر چیز به معنای احترام و به رسمیت شناختن پیروان مذاهب و عقاید

مختلف است و نباید به «معنی توجیه سهل‌انگاری [به عقاید] در مسائل دینی و بی‌اعتنایی نسبت به ادیان و مذاهب دانست. چنان‌که در میان متفکران بی‌اهمیت و کم‌مایه است که از نوعی مدارای دینی دفاع می‌شود که به سوی بی‌تفاوتی به عقاید گرایش دارد» (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۲۷۲).

«واژه "تولرانس"، از مصدر "tolerare" در اصل، بار معنایی منفی دارد و مبین "چیزی بر خود هموار کردن" و "مجال دادن" است. واژه تولرانس در سده شانزدهم در ارتباط با مسئله شکاف میان مذاهب مسیحی، از زبان لاتینی و فرانسوی به عاریت گرفته شد. این واژه در وهله نخست به معنای تحمل عقاید دینی دیگران بود. در طی سده‌های شانزدهم و هفدهم، تساهل دینی به مفهومی حقوقی مبدل شد: قوانینی در خصوص برخورد کارگزاران حکومت‌ها و دینداران وضع شد که آن‌ها را مکلف به رفتاری از روی تساهل با اقلیت‌های دینی می‌ساخت ... به علاوه، اندیشه‌های گوناگون فلسفی برای توجیه تساهل دینی در سده‌های هفدهم و هیجدهم طالب به رسمیت شناختن آزادی دینی برای دیگران بودند» (هرش، ۱۳۸۷: ۱۱۵).

احترام به عقاید مذهبی در حقیقت ارزش نهادن به حقوق طبیعی انسان‌هاست؛ زیرا هر کس به طور طبیعی در انتخاب دین و مذهب مختار است. پس «تساهل از لوازم و متعلقات انسانی است ... و نخستین قانون طبیعت» (بومر، ۱۳۸۵: ۵۳۸-۵۳۹).

جان لاک (۲) در یکی از نامه‌هایش با عنوان «دربارۀ تساهل» می‌آورد: «به نظر من [کلیسا] اجتماعی آزادانه و داوطلبانه است؛ هیچ کس عضو هیچ فرقه و کلیسایی زاده نمی‌شود؛ در غیر این صورت، مذهب پدران به همان‌سان است که املاک خود را تصدی می‌کند و هیچ بیهوده‌تر از این سخن قابل تصور نیست و مطلب به همین خاتمه می‌یابد؛ هیچ کس طبیعتاً به کلیسا یا فرقه‌ای وابسته و مقید نیست، بلکه هر کس داوطلبانه به فرقه‌ای می‌پیوندد که به نظر او واجد ایمان و عباداتی است که به راستی در نزد خدا پذیرفتنی است...» (همان: ۴۵۳). در حقیقت، بیهوده‌تر از آن نخواهد بود که با اِعمال قدرت، رأی و عقیده‌ای را بر کسی تحمیل کرد؛ زیرا باورها قابل شهود نیستند و در صورت وادار کردن افراد به انجام عمل با تحکم و قدرت، آنان از ابزار ریا مدد می‌جوید.

مخالفت با تساهل و یکسونگری نه تنها با دین همخوان و همسو نیست، بلکه معادل بی‌ایمانی است؛ زیرا «بی‌ایمانی بیشتر در این یقین ظاهری متجلی می‌شود که جز عقیده خود، دیگر عقاید را تحمل نکند و آنها را سرکوب نماید. شکاف‌های موجود در علم ما و نارسایی‌های باطنی اندیشه ما درباره خدا دربرگیرنده معانی اخلاقی و دینی نمی‌شود. دیدرو (۳) می‌گوید: آفریدگار طبیعت مرا به خاطر زیرکی پاداش نمی‌دهد و به خاطر کودن بودن هم مجازات نمی‌کند. آن‌چه به حساب می‌آید، محکوم معیارهای اخلاقی است؛ ایمان «کور» است که عمداً راه را بر همه پژوهش‌ها می‌بندد و با همه آزمون‌ها مخالفت می‌کند؛ زیرا چنین ایمانی نه تنها محتوای شناخت را محدود می‌کند، بلکه به طور کلی وجود شناخت و فرم و اصل آن را نیز منکر می‌شود.» (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۲۷۲).

کسانی که موجب آزار دینی دیگران شده و ورای الفاظ متون دینی قادر به شناخت و بصیرتی انسانی نبوده‌اند. اگر نگاهی عمیق و خردمندانه و بدون غرض‌ورزی داشتند، می‌دانستند که «هر تفسیر تحت‌اللفظی کتاب مقدس که به ما فرمان می‌دهد تا بر خلاف اصول اولیه اخلاق عمل کنیم، مردود است. در این اصول اخلاقی و نه در معنای تحت‌اللفظی محض کتاب مقدس، اصول واقعی و غیرقابل نقض تفسیر را در اختیار داریم و این اصول اخلاقی را نباید به خاطر معنای تحت‌اللفظی ... کنار گذاشت. بهتر است که حکم نقد و دستور زبان را مردود بدانیم تا حکم خرد را.» (همان: ۲۷۷). با این باور است که می‌توان به قرائت‌های دینی پرداخت و احترام ادیان و همزیستی مسالمت‌آمیز را فراهم نمود.

از دیدگاه «لایب نیتس» (۴) تعارض میان ناگزیر بودن ادعای حقیقت از یک سو و حکم به تساهل در مقام عمل از سوی دیگر

به واسطه این دریافت حل می‌شود که حقیقت، تابع منظر است» (هرش، ۱۳۸۷: ۱۱۷)؛ زیرا کل حقیقت قابل رؤیت و دریافت نیست، به گونه‌ای که تنها می‌توان به حقیقت تقرب جست. با این نگاه اختلاف قابل حل می‌شود، پس اختلاف ادیان «را هرگز نباید چیزی بیش از پوشش و غلاف خارجی یقین دین دانست، گرچه این پوشش‌های خارجی دین به طور نامحدودی متفاوتند.» (کاسیرر، ۱۳۸۹: ۲۷۴).

تساهل خواهی یکی از ویژگی‌های برجسته فکری عارفان است. آنان هیچ دینی را بر دین و مذهبی برتر نمی‌دانند و برای همه پیروان ادیان و مذاهب برابری قائلند. در نظام فکری عرفان هیچ دلیلی نمی‌تواند مایه برتری کسی بر کسی یا گروهی بر گروه دیگر باشد؛ مگر معیارهای انسانی.

منشأ تساهل عرفانی در اندیشه مولوی

منشأ تساهل در مکتب فکری عرفان را می‌توان در دو نظریه «وحدت وجود و موجود» و «تجلی و ظهور» جست. بر اساس این دو نظریه، در نظام فکری مکتب عرفان برای انسان جایگاه و مقامی والا تعریف می‌شود و برایش جهان‌گری‌ای ترسیم می‌کند که در آن برای هر چیزی که در هستی جلوه‌ای دارد، عشق بورزد.

نظریه «وحدت وجود و موجود»

در هستی‌شناسی عرفانی «وحدت وجود و موجود» مطرح می‌شود. در واقع، این نظریه برداشتی متفاوت از اصل توحید است. توحید در نظر متکلمان و اهل شریعت در زمره صفات سلبی است؛ یعنی نفی شریک از خداوند، اما توحید در نظر عارفان «نفی غیر خداست؛ تلاشی برای جمع کثرت و وحدت. عارفان در پی آن هستند که به بیان‌های مختلف هنری اثبات کنند، مخلوقات عین خالق هستند و از او جدا نیستند.» (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۱۶۳-۱۷۳)؛ چرا که توحید در نزد عارفان نه تنها نفی هر گونه شریک در ذات خداوند و نفی هر گونه معادل در صفات و نفی هر گونه مددکار در افعال وجودی است، بلکه اساساً آن‌ها توحید را مستلزم نفی هر گونه وجودی غیر از وجود حق تعالی می‌دانند.

بنا بر این نظریه، تنها در هستی یکی هست و هیچ نیست. بر این اساس، عرفا عقیده دارند که «باور به موجودی غیر از خداوند، شرک خفی است و منافات با توحید حقیقی دارد» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۴: ۴۶۵).

مولوی هستی اشیا را عدم می‌داند و معتقد است که وجود مطلق، فقط خداوند است:

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی‌نما

(مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۳۶)

و کسانی را که برای غیر خدا وجودی قائل هستند، احوال (دوین) می‌نامد:

این دوینی، اوصاف دیدِ احوال است و نه اولِ آخر، آخر اول است

(همان، ج. ۶: ۹۰۳، ب. ۸۱۹)

عرفا معتقدند که حقیقت امری است واحد؛ یعنی همه موجودات و پدیده‌های عالم هستی، شؤن مختلف و تعینات متعدد جهان، همه جلوه‌های مختلف حقیقت واحدند و هیچ دوینی و دوگانگی بین موجودات و پدیده‌های عالم نیست؛ به عبارت دیگر، جهان سراسر، پرتو، فروغ، عکس، سایه و ظل حقیقت واحد (خداوند) است، پس «خداوند موصوف به وجود است و هیچ ممکن با او موصوف به وجود نیست، بلکه می‌گوییم که خدا عین وجود است.» (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳: ۴۲۹). مولانا برای اتحاد ظاهر (کثرت یا مخلوقات) و (واحد یا خدا)، تشبیه نور را پیش می‌کشد که در آن انوار بی‌شمار (کثرات) در هم آمیزند و نوری «واحد» به وجود می‌آید که قابل تفکیک نخواهند بود:

چو خدا اندر نیامد در عیان نایب حق‌اند این پیغمبران
 نه غلط گفتم که نایب یا منوب گر دو پنداری، قبیح آید نه خوب
 نه دو باشد تا تویی صورت پرست پیش او یک گشت کز صورت برست
 چون به صورت بنگری چشم تو دست تو به نورش در نگر کز چشم رست
 نور هر دو چشم نتوان فرق کرد چون که در نورش نظر انداخت مرد
 ده چراغ ار حاضر آید در مکان هر یکی باشد به صورت غیر آن
 فرق نتوان کرد نور هر یکی چون به نورش روی آری بی شکی
 (مولوی، ۱۳۸۴: ۳۹/۱)

از این رو انحصار هر گونه فعل در فعل حق تعالی و هر گونه صفت و کمال در اسماء و صفات باری تعالی به تبع انحصار وجود در حق متعال از پی آمده‌های این نظریه است. همچنین این نظریه زمینه و راه را برای نظریه دیگر، یعنی «تجلی و ظهور» در تعبیر و تفسیر از نظام هستی فراهم می‌کند که در آن شرایطی مناسب برای تساهل انسان هموارتر می‌نماید.

نظریه تجلی و ظهور

نظریه تجلی و ظهور، عهده‌دار تبیین نظام هستی و نحوه ارتباط حق و خلق و ربط جهان کثرات با وحدت مطلق حق است. این تلقی وجودشناسانه مکمل نظریه وحدت وجود و موجود محسوب می‌شود؛ زیرا کثرت مشهود را با وحدت محض وجود سازگار می‌کند.

تجلی در لغت به معنای «ظاهر شدن، روشن و درخشنده شدن و جلوه کردن آمده است.» و «در عرفان [...] خلقت جهان عبارت از تجلی حق است که همه چیز را آفرید.» (سجادی، ۱۳۸۹: ۲۲۳)، و مولانا برای اتحاد ظاهر (کثرت یا مخلوقات) و (واحد یا خدا)، در تمثیلی منشاء اصلی و اولیه نفوس انسان را از عالم مجرد، نورانی می‌داند که به جهان ظلمانی جسم هبوط نموده است:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
 یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب
 چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
 کنگره ویران کنید از منجینق تا رود فرق از میان این فریق
 (مولوی، ۱۳۸۴: ۴۰/۱).

به عقیده عارفان، خداوند در ایجاد هستی‌ها دو تجلی دارد: نخستین تجلی از لحاظ رتبی - نه زمانی - سابق بر تجلی بعدی است و آن: «تجلی ذات احدیت بر خود در صور جمع ممکناتی که وجود آن‌ها به صورت بالقوه در [ذات یا علم الهی] ثبوت دارد، تجلی ذاتی گویند» (ابن عربی، ۱۴۰۰ق: ۹). «نام دیگر این تجلی، فیض اقدس است. این مرتبه را حضرت احدیت نیز گفته‌اند. در این تجلی اعیان ثابتة (پ) ظاهر می‌شوند.» (آملی، ۱۴۱۶ ق، ج. ۱: ۳۹۲).

تجلی دیگر «تجلی حق است در ذات خود، به صورت اسماء و صفات الهی که با آن پدیده‌های جهان ظاهر می‌گردد. تجلی وجودی، تجلی خداوند را در صور موجودات از حیث وجودی که آن‌ها در باطن غیب مطلق دارند، تجلی وجودی گویند.» (ابن عربی، ۱۴۰۰ق: ۲۴۶). این تجلی، تجلی ثانی است؛ «تجلی ثانی را فیض مقدس می‌گویند. در این تجلی صفات و افعال حق در لباس کثرت موجودات ظهور می‌کنند. به این تجلی، تجلی شهودی نیز گفته‌اند؛ زیرا اعیان ثابتة از حالت اشیا معقول در علم الهی، خارج می‌شوند و به صورت اشیا محسوس و مشهود در می‌آیند. بدین ترتیب حق تعالی از اطلاق و بی‌تعینی خویش به در

آمده، مقید و متعین می‌شود. هر گونه تجلی در حقیقت نوعی تعین است. به هر تعینی از تعینات حق، «حضرت» (۷) نیز گفته می‌شود؛ زیرا محل حضور یا تجلی خداوند است.» (ر.ک. همان، ۶۷ - ۶۵).

حضرات که با تجلی خداوند ایجاد می‌شوند، عبارتند از دو حضرت اصلی؛ «یکی حضرت غیب مطلق که عالم مربوط به آن عالم اعیان ثابت است و دیگری شهادت مطلقه که عالم آن عالم اعیان خارجیه (ملک) است [...] در میانه دو حضرت غیب و شهادت مطلق، غیب مضاف قرار دارد که واسطه کثرت عالم ملک و وحدت عالم غیب است. غیب مضاف دو چهره دارد: یکی رو به سوی حضرت شهادت و دیگری رو به سوی حضرت غیب، آن که رو به جانب عالم غیب دارد، عالمش جبروت و آنکه رو به سوی عالم شهادت دارد؛ عالمش ملکوت است.» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲۵). در کنار این حضرات، مرتبه انسان کامل قرار دارد. مرتبه جامع نسبت به جمیع مراتب. «عالم انسان مظهر جمیع این حضرات [است]» (همان)، پس در نگاه وحدت بین عارف این مراتب - از غیب مطلق تا شهادت مطلق یک وجد هستند که بر حسب اختلاف در تجلیات و تعینات مسمی به حضرات و مراتب شده‌اند.

با این توضیح و اشاره‌ها، انسان در نظام هستی‌شناسی عارفان و به‌ویژه مولوی جایگاهی خاص می‌یابد و جهان‌نگری انسان به هستی نیز جلوه‌ای ممتاز و عاشقانه می‌شود:

الف) مقام انسان در نظام هستی: انسان در نگاه عرفانی مولوی برترین و والاترین مقام را در میان موجودات هستی داراست. در اندیشه او انسان محل تجلی صفات (۸) حضرت حق است؛ به این دلیل خداوند وی را مقام خلیفه الهی بر روی زمین ارزانی داده است:

چون مراد و حکم یزدانِ غفور بود در قدمت تجلی و ظهور
پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای تا بُود شاهیش را آینه‌ای
پس صفای بی حدودش داد او وانگه از ظلمت ضدش بنهاد او
(مولوی، ۱۳۸۴: ۹۵۴/۶-۹۵۵)

به همین دلیل انسان در مقامی قرار می‌گیرد که مسجود ملائکه واقع می‌شود:

آدمی چون نور گیرد از خدا هست مسجود ملائک ز اجتبا (۹)
(همان، ۲۲۷/۲)

و انسان در عالم هستی غایت عالم آفرینش شمرده می‌شود، چنانکه چرخ و کائنات اعراضی برای جوهر وجودی انسانند تا جایی که روح آدمی را فشرده عالم هستی تلقی نموده است:

جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و پایه‌اند و او عرض
ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش چون چینی خویش را ارزان فروش
خدمت بر جمله هستی مُفترَض (۱۰) ... جوهری چون نجده خواهد از عرض
بحر علمی در نمی پنهان شده در سه گز تن، عالمی پنهان شده

(همان، ۸۳۶/۵)

ب) جهان‌نگری عاشقانه در نظام هستی: از دیدگاه مکتب عرفا، عشق حق تعالی به جمال خویش، عامل تجلی وی و در نتیجه پیدایش جهان است. «در یک حدیث قدسی مشهور، داود (ع) علت و انگیزه آفرینش جهان را از حضرت حق سؤال می‌کند، و چنین پاسخ می‌شود: کُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أُعْرَفَ؛ گنج پنهانی بودم که خواستم شناخته شوم، پس آفریدگان را آفریدم تا شناخته شوم.» (نجم رازی، ۱۳۵۲: ۵۹۶). مولانا نیز در این باره می‌آورد:

بهر اظهار است این خلق جهان
تا نماند گنج حکمت‌ها نهان
گنت کزاً گفت مخفیاً شنو
جوهر خود گم مکن اظهار شو
(مولوی، ۱۳۸۴: ۶۴۶/۴)

«این عشق از ذات حق به سراسر هستی سرایت می‌کند. البته عشق حق در مرتبه اول به ذات خویش است و چون معلول لازم ذات علت است، پس به تبع ذات، مورد عشق و علاقه حق قرار می‌گیرد، پس خدا آفریدگان را دوست می‌دارد.» (ر.ک. ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۷: ۱۵۸ به بعد). در این شکل کائنات مشمول دوستی خداوند هستند. مولوی در این باره چنین بیان می‌دارد:

دور گردون‌ها ز موج عشق دان
گر نبوی عشق بفسردی جهان
(مولوی، ۱۳۸۴: ۸۴۹/۵)

انسان نیز نور تجلی ذات و صفات الهی است؛ زیرا «جمال فعلش (خداوند)، با جمال ذات و صفت، در او (انسان) پدید آمد ... [و] از روی خویش نور تجلی ساطع [است.]» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۰: ۳۶). مولوی درباره عشق خداوند به انسان می‌آورد:

چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای
خدمت من، طاعت و حمد خداست
چشم نیکو باز کن در من نگر
تا ببینی نور حق، اندر بشر
گرد کعبه صدق برگردیده‌ای
تا نپنداری که حق از من جداست

(همان، ۲۶۱/۲)

«عرفا عشق در بازگشت نیز مطرح می‌کنند ... هر موجودی عاشق کمال خویش است، بنابراین در سلسله نظام هستی چنانکه در قوس نزول، عشق (۱۱) از بالا به پایین در جریان است؛ از آن جهت که هر مرتبه‌ای پایین از مرتبه بالاست، در قوس صعود (۱۲) هم هر مرتبه‌ای از وجود، عاشق و طالب مرتبه بالاتر از خویش است؛ چون کمال اوست، و چون بالاترین مرتبه هستی، ذات حضرت حق است، پس معشوق حقیقی سلسله هستی، ذات مقدس اوست.» (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۵۸ به بعد).

هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۳/۱)

ویژگی‌های تساهل عرفانی مولوی در منظومه مثنوی معنوی

مکتب عرفان، تساهل را برای انسان هموار کرده که آن را «تساهل عرفانی» می‌نامیم و دارای ویژگی‌هایی است، در این قسمت به بررسی ویژگی‌های تساهل عرفانی در مثنوی معنوی می‌پردازیم:

رهایی از «انانیت» و فنا در ذات حق تعالی

عارف برتری و فضیلت را در تقرب و یافتن «حق» - که همان مقام پایانی یعنی «فناء فی الله» است - می‌داند؛ عارف هنگام رسیدن و نائل شدن به مقام «فنا» در حق فانی شده و عالم را محض خدا می‌بیند. دیگر در حضور باری تعالی (حق) نمی‌تواند ادعای «هستی» کند؛ چه او، خود را فانی و «نیست» می‌شمارد و بودن در حضور خدا در مذهب کافری است.

در احوال ابوسعید ابوالخیر آمده است: «روزی شیخ ما قدس الله روحه العزیز - در نیشابور به تعزیتی می‌شد. مُعرفان پیش شیخ باز آمدند و خواستند که آواز دهند - چنان که رسم ایشان بود - و القاب بر شمرند، چون شیخ را بدیدند، فروماندند و ندانستند که چه گویند. از مریدان ایشان پرسیدند که شیخ را چه لقب گوئیم؟ شیخ آن فروماندگی در ایشان بدید. گفت: در روید و آواز دهید که هیچ کس بن هیچ کس را راه دهید.» (محمد بن منور، ۱۳۸۹: ۲۵۹). عارف با آزادی از خودبینی و خودپرستی، دیگراندیشی است که از جزم‌اندیشی و تعصب‌ورزی آزاد می‌شود. مولوی در این باره می‌گوید:

پیش هست او بیاید نیست بود
چیست هستی پیش او؟ کور و کبود

گر نبودی کسور ازو بگداختی گرمی خورشید را بشناختی
 (مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۳۳۹)

آن یکی آمد در یاری بزد گفت من گفتمش برو هنگام نیست
 بر چنین خوانی مقام نیست کی پزد کی وارهند از نفاق
 رفت آن مسکین و سالی در سفر در فراق دوست سوزید از شرر
 پخته گشت آن سوخته پس بازگشت باز گرد خانه همباز گشت
 حلقه زد بر در به صد ترس و ادب تا بنجهد بی ادب لفظی ز لب
 بانگ زد یارش که بر در کیست آن؟ گفت بر در هم توی ای دلستان
 گفت اکنون چون منی، ای من درآ نیست گنجایی دو من را در سرا
 نیست سوزن را سرشته دو تا چونکه بکتایی، در این سوزن درآ
 (مولوی، ۱۳۸۴: ۱/۱۳۶)

گارگه چون جای باش عامل است آنکه بیرون است، از وی غافل است
 پس درآ در کارگه یعنی عدم تا ببینی صنع و صانع را به هم
 (همان: ۲/۲۰۵)

باطنی‌گرایی و تأویل ظواهر

از ویژگی‌های اساسی اندیشه عرفانی بینش تأویل‌گرایی است. تأویل‌گرایی با توجه و تأکید به محتوای در مقابل قشری‌نگری و ظاهرپرستی قرار می‌گیرد. برای مانع شدن از سختگیری‌های مذهبی و دستورهای ازپیش‌تعیین‌ده‌های غیر انسانی و نیز توجه به نیازهای طبیعی از تأویل که تفسیر آزادانه از متون دینی است، بهره می‌گیرد.

عارفان برای قرآن معنای ظاهری و ساحت‌های معنایی باطنی قائل‌اند. ظاهر قرآن، آن معنای روشن و قابل فهم است که بیشتر به تعالیم ظاهری چون احسان، دروغ و... در احکام می‌پردازد، اما در لایه‌ها و ساحت‌های باطنی به معانی عمیق و ژرف‌تر پرداخته می‌شود. عارف با استناد به حدیث پیامبر «للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه یطناً الی سبعة...» (احسائی، ۱۳۶۳، ج. ۴: ۱۰۷)، بر آن است که قرآن ظاهری زیبا و خوشایند و باطنی عمیق دارد و بطنش نیز بطن دارد تا هفت بطن.

تأویل، نوعی واگذاری قدرت به انسان در کشف حقایق دینی و تعیین‌کننده عنصر انسانی در انکشاف حقایق قرآنی است. «تأویل، حقایق و واقعیت‌هایی است... که معارف اعتقادی و احکام عملی قرآن از آن‌ها سرچشمه می‌گیرد.» (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۸۲). این بدان معناست که معارف و قرآن مستند و متکی به خود انسان است. مولوی بر آن است که قرآن دارای بطن‌هایی است و باید برای یافتن مفهوم آیات به تأویل پرداخت:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است زیر ظاهر باطنی بس قاهری است
 توز قرآن ای پسر ظاهر مبین دیو آدم را نبینند جز که طین
 ظاهر قرآن چو شخص آدمی است که نقوش ظاهر و جانش خفی است
 (مولوی، ۱۳۸۴: ۳/۴۹۷)

مولانا درباره نارسایی لفظ بیان می‌دارد که تفسیر واژگانی و لغوی قرآن برای رسیدن به معنا کافی نیست:

لفظ در معنی همیشه نارساان زان پیمبر گفت قد کَلَّ لسان (۱۳)
نطق اسطرلاب باشد در حساب چه قدر داند ز چرخ و آفتاب
خاصه چرخ کین فلک زو پره‌ای است آفتاب از آفتابش ذره‌ای است

(همان، ۲۹۱/۲)

نسبی‌گرایی

در نزد عارف، «حق» امری باطنی است و ظواهر، حجاب آن. سالک در طی طریق ناپخته است و برای رسیدن به کمال باید سال‌ها به سلوک بپردازد. از آن‌جا که هیچ مطلق نیست، مگر «حق»، هر چه هست، نسبت به حق و تقربِ حق ناتمام و ناقص است. این باورها مقدمه نسبی‌گرایی را در اندیشه عرفانی تشکیل می‌دهد. نسبی‌گرایی در مقابل مطلق‌گرایی قرار دارد؛ مطلق‌گرایی در پی انکار یا اثبات پدیده‌هاست و نسبی‌گرایی؛ یعنی پذیرفتن تمامی پدیده‌ها با وجود کاستی‌هایشان. مولانا بر این عقیده است که حس و عقل بشری نمی‌تواند حقیقت را آن‌گونه که هست، دریابد؛ زیرا تجارب شخصی در احوال درونی فرد تأثیرگذارند. همچنین هر کس دارای مرام فکری خاص خود است و از زاویه دید خاصی به پدیده‌ها و احوال جهان می‌نگرد، از این‌رو انسان‌ها در برخورد با حقیقت، آرای مختلفی ابراز می‌کنند:

همچنان که هر کسی در معرفت می‌کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح و آن باحثی مرگفت او را کرده جرح
دگر در هر دو طعنه می‌زند و آن دگر از زرق جانی می‌کند

(همان، ۲۸۷/۲)

مولوی در تمثیل پیل و خانه تاریک پس از بیان ژرف ساخت واحد ادیان به نسبت حقیقت پرداخته و بر آن است که پیروان ادیان بخشی از حقیقت درک کرده، نه تمام حقایق، پس ادعای دریافت حقیقت مطلق خیالی واهی است که به جای واقعیت نشسته است:

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مومن و گبر و جهود
همچنین هر یک به جزوی که رسید فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید
از نظرگاه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف هر یکی اگر شمعی بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی

(همان، ۳۷۶/۳)

کثرت‌گرایی دینی (۱۴) و وحدت ادیان

عرفان برای همه مکتب‌ها و شریعت‌ها منشأی واحد قائل است؛ زیرا تمامی ادیان همه تجلیات گوناگون خداوند هستند و هیچ یک بر دیگری برتری ندارند. «در واقع ادیان گوناگون، فهم‌های گوناگون دینداران از تجلی الهی یا حقیقت رستگاری بخش را نشان می‌دهند [...]؛ زیرا یک خدای نامتناهی می‌تواند از طریق یک تجلی یا از طریق تجلی‌های گوناگون خویش به انحاء مختلف با انسان‌های گوناگون ارتباط برقرار سازد.» (پتروسن، ۱۳۸۹: ۴۰۴-۴۰۵). «برای آنکه خداوند بتواند با هر فرهنگ، ارتباطی مؤثر برقرار نماید؛ لازم بوده است که پیام خویش را با درون‌مایه‌های آن فرهنگ تناسب بخشد. بنابراین هنگامی که

تجلیات بسیاری وجود دارد، طبیعی است که این تجلیات واجد خصایص و مضامین گوناگونی باشند؛ چرا که بر تن هر یک از آن‌ها، لباس فرهنگی متفاوتی پوشیده است.» (همان: ۴۰۴).

مولوی همه جهان را پوشش ذات و هستی خدا می‌داند و عشق و شیدایی موجودات را نیز منسوب به او می‌کند. در چنین اندیشه‌ای که همه عالم یک گوهر تلقی می‌شود و تفاوتی بین دنیا و آخرت، ظاهر و غیب، معشوق و عاشق و... نباشد؛ یقیناً همه دین‌ها هم باید دارای گوهری واحد باشند.

از آنجا که کثرات عالم، واحدی از تجلی حق هستند، اختلاف و تفاوت ادیان در ظاهر است نه در معنا، پس دیگر شنیدن و درک ندای حق، اختصاص به قوم و زبان و نژاد خاصی ندارد:

آن ندایی کاصل هر بانگ و نواست خود ندا آن است و این باقی صداست
 تُرک و کُرد و پارسی گو و عرب فهم کرده آن ندا، بی گوش و لب
 خود چه جای ترک و تاجیک است و زنگ فهم کرده‌ست آن ندا را چوب و سنگ
 (مولوی، ۱۳۸۴: ۹۷/۱)

از این رو در نظام فکری عرفا کفر و ایمان هم طراز می‌شود:

کفر و ایمان نیست آنجا که اوست زانکه او مغز است و این دو رنگ و پوست

(همان، ۳۰۳/۲)

مولوی ژرف ساخت مذهب همه فرقه‌ها را واحد می‌داند. در این نظام فکری آنچه «هست» همه، تجلی خداوند واحدست. تفاوت ادیان در ظاهر باقی می‌ماند؛ زیرا دارای گوهری واحدند. چنانکه قول او در باب وحدت جوهر و حقیقت ادیان در طی حکایت آن - چهار کس که زبان‌هایشان مختلف بود و هر یک از آن یک‌دوم که کسی به آن‌ها داده بود، چیزی را طلب می‌کرد و فقط صاحب سرّی صد زبان می‌توانست به ایشان تفهیم کند که همه، یک چیز را می‌خواهند:

چار کس را داد مردی یک‌دوم آن یکی گفت این به انگوری دهم
 آن یکی دگر عرب بد گفت لا من عنب خواهم نه انگور ای دغا
 آن یکی ترکی بدو گفت ای گزم من نمی‌خواهم عنب خواهم اژم
 در تنازع (۱۵) آن نفر جنگی شدند که ز سرّ نام‌ها غافل بندند
 صاحب سرّی عزیز صد زبان گر بدی آنجا بدادی صلحشان
 پی بگفتی او که من زین یک‌دوم آرزوی جمله‌تان را می‌خرم
 یک درمتان می‌شود چار المراد چار دشمن می‌شود یک ز اتحاد
 پس شما خاموش باشید اُنصتوا (۱۶) تا زبان‌تان من شوم در گفت و گو
 گر سختتان نماید یک نمط (۱۷) در اثر مایه نزاع است و سخط (۱۸)

(همان، ۳۱۷/۲)

رستگاری پیروان تمامی ادیان و مذاهب

مکتب عرفان بر این عقیده است که پیروان همه ادیان و مذاهب رستگار خواهند شد، پس در این صورت جایی برای تعصب و سخت‌گیری مذهبی وجود نخواهد داشت. مولانا معتقد است که ای کاش هفتاد و دو ملت از حقیقت حال یکدیگر آگاه می‌شدند و می‌دانستند، همه راه‌ها به سوی او ختم می‌شود و تنها صورت و قالشان متفاوت است نه درون جانشان:

هر یکی تسبیح بر نوعی دگر گوید و از حال آن دین بی خبر
آدمی منکر ز تسبیح جماد و آن جماد اندر عبادت اوستاد
بلکه هفتاد و دو ملت هر یکی بی‌خبر از یکدیگر اندر شکی
(همان، ۳/۳۸۵)

شعار دیگر آنان «الطریقُ ألی الله بعددِ أنفاسِ الخلاق»^(۱۹) (مجلسی، ۱۴۰۴، ج. ۶۴: ۱۳۷) است. این اندیشه و باور، روح تساهل را در عرفان می‌دمد و آنان را از جزم‌اندیشی و یک‌سونگری رها می‌سازد و تمامی مذاهب و ادیان در نزدش در کنار هم دارای رسمیت‌اند. از این رو رنجه کردن انسان در لباس دین و مذهب روا نیست، موسی(ع) به شبانی برخورد می‌کند که در نیایش مرتکب تجسیم و تشبیه خدای تعالی می‌شود و آرزو دارد که نیازهای خدایش را مرتفع سازد:

تو کجایی تا شوم من چاکرت چارقت (۲۰) دوزم کنم شانه سرت
جامه‌ات شویم شیشه‌ایت کشم شیر پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت وقت خواب آید برویم جایکت
(مولوی، ۱۳۸۴: ۲/۲۴۱)

موسی(ع) او را برای این یاه‌سرای سرزنش و توبیخ می‌کند:

این چه ژاژست (۲۱) و چه کفر است و فشار پنبه‌ای اندر دهان خود فشار
گند کفر تو جهان را گنده کرد کفر تو دیبای دین و را ژنده کرد
(همان)

شبان از توبیخ وی، غمزده راه بیابان در پیش می‌گیرد، اما خداوند، موسی را به دلیل رنجاندن شبان مورد عتاب قرار می‌دهد؛ زیرا شبان در نزد خداوند همانند مخلوق و بنده‌ای چون موسی(ع) است:

وحی آمد سوی موسی از خدا بنده ما را ز ما کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی نی برای فصل کردن آمدی
تا توانی پامنه اندر فراق أبغضُ الأشياءِ عندی الطَّلَاق
(همان: ۲۴۲)

تأکید بر اخلاق عملی

اهل عرفان به جای پرداختن به نظریه‌های اخلاقی به اخلاق عملی توجه داشته و ملاک سنجش فضیلت را بر حسب عمل انسانی می‌سنجند، نه وابستگی عقیدتی به مذهب یا دینی بخصوص.

ابوالحسن نوری در بیان ویژگی‌ها و تعریف تصوف بر اخلاق عملی تأکید کرده و تصوف را اعمال انسانی نام می‌نهد. «تصوف نه علوم است و نه رسوم لیکن اخلاقی است؛ یعنی اگر رسم بودی، به مجاهده به دست آمدی و اگر علم بودی، به تعلیم حاصل شدی. بلکه اخلاقی است که: تَخَلَّقُوا باخلاق الله. (۲۲) و به خُلقِ خدای بیرون آمدن نه به رسوم دست دهد و نه به علوم. [...] تصوف آزادی است و جوانمردی و ترک تکلف و سخا» (عطارد، ۱۳۷۷: ۴۷۳-۴۷۴). ابومحمد رُویم نیز این سخن را در بیان تصوف تکرار می‌کند: «تصوف ایستادن است بر افعال حَسَن» (همان: ۴۸۵-۴۸۶).

عارفان برای پیروان تمامی ادیان و حتی بی‌کیشان احترام قائل بوده؛ زیرا در نظام فکری عارف همه انسان‌ها مخلوق خداوند هستند و بر این باورند که هر عمل انسانی از دیندار یا بی‌دین سرزند، در پیشگاه خدا مورد قبول واقع می‌شود. در احوال ابوسعید

ابوالخیر آمده است که «شیخ ما را پرسیدند که: مردان خدا در مسجد باشند؟ گفت: در خرابات هم باشند.» (همان: ۲۷۶)؛ زیرا در نزد عارف تفاوتی ندارد، انجام‌دهنده عمل اهل کدام مذهب باشد، بلکه رفتار انسان مبتنی بر اخلاق پسندیده اهمیت بیشتری دارد:

من ندیدم در جهان جست و جو هیچ اهلیت به از خوی نکو
انبیا را واسطه زان کرد حق تا پدید آید حسدها در قلق
ز آنکه کس را از خدا عاری نبود حاسد حق هیچ دیاری نبود

(مولوی، ۱۳۸۴: ۲۰۷/۲)

محسنان مردند و احسان‌ها بماند ای خنک آن را که این مرکب براند
ظالمان مردند و ماند آن ظلمها وای جانی کاو کند مکر و دها
گفت پیغمبر خنک آن را که او شد ز دنیا، ماند از او فعل نکو
مرد محسن لیک احسانش نمرد نزد یزدان دین و احسان نیست خرد
وای آن کو مرد و عصبانش نمرد تا نپنداری به مرگ او جان ببرد

(همان، ۵۷۳/۴)

نتیجه‌گیری

دو نظریه «وحدت وجود و موجود» و «تجلی و ظهور» منشأ نظری تساهل عرفانی مولوی هستند. در هستی‌شناسی عرفانی «وحدت وجود و موجود» نفی غیر خداست. تلاشی برای جمع کثرت و وحدت. بنا بر این نظریه، تنها در هستی یکی هست و هیچ نیست جز او، و نظریه تجلی و ظهور، ارتباط خداوند واحد و کثرت مخلوقات را این‌چنین تبیین می‌کند که آفرینش جلوه خداوند است.

بر اساس این دو نظریه بسترهای لازم برابری و آزادی عقیده در اندیشه مولوی فراهم می‌شود. در نظام فکری او انسان، مقامی والا می‌یابد و عشق‌ورزی به مخلوقات از مشخصه جهان‌نگری مولوی می‌شود. از آن‌جا که عارف، عاشق خداوند است. به تجلیات او، عشق می‌ورزد. مولوی نیز بدون در نظر گرفتن دین و مذهب هموعانیش را دوست می‌دارد و برایشان احترامی ویژه قائل است. از ویژگی‌های تساهل عرفانی مولوی آن است که با اعتقاد به سلوک، تمامی ادیان را ارزش و اعتباری واحد و برابر قائل است، تمامی مذاهب و ادیان را به رسمیت شناخته و پیروان تمامی ادیان و مذاهب را رستگار می‌داند. مولوی با رهایی از «انانیت» از تعصبات مذهبی آزاد شده است.

کثرت‌گرایی دینی (وحدت ادیان) از دیگر ویژگی‌های تساهل عرفانی در مثنوی و معنوی است که منشأ همه ادیان و شریعت‌ها را واحد دانسته و اختلاف و نزاع پیروان ادیان را چنین حل می‌کند که در همه ادیان منبع وحی و الهام یک خداست. مولوی با باطنی‌گرایی و تأویل، به تفسیر دموکراتیک دینی می‌پردازد و با نسبی‌گرایی جامعه را از تک‌صدایی بیرون آورده و فضایی فراهم می‌کند که تمامی احزاب و فرقه‌ها مسالمت‌آمیز در کنار هم آزاد باشند. با تأکید بر اخلاق عملی، ملاک سنجش فضیلت را بر حسب عمل انسانی می‌سنجند نه وابستگی عقیدتی به مذهب یا دینی بخصوص.

پی‌نوشت‌ها

۱. تساهل در علوم دیگری چون علوم سیاسی، علوم ارتباطات و روانشناسی می‌تواند معانی تخصصی‌تری داشته باشد که مراد ما نیست.

2. Jahn lock (1632-1704).

3. Denis Diderot (1713-1784).

4. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

۵. منوب: نیابت شده

۶. «در اصطلاح سالکان، اعیان صور علمیه را، اعیان، صور اسماء الهیه، و اشباح مظاهر ارواحند.» (سجادی، ۱۳۸۹: ۱۱۵).

۷. «در زبان عارفان به مساوی با مظهر است؛ یعنی چیزی که محل حضور و ظهور حق و جمال و کمال اوست؛ زیرا عارفان موجودات جهان را جلوه‌گاه حق می‌دانند و از این روی همه اشیاء حضرت‌اند که محل حضور شئونات و تجلیات خداونداند.» (سجادی، ۱۳۸۹: ۳۱۹).

۸. صوفیان تجلی را در معنای سلوکی به اقسامی تقسیم کرده‌اند: تجلی ذات، تجلی صفات و اسماء و تجلی افعال. روزبهان بقلی «آدمی را محل تجلی ذات و صفات خداوند و عالم را محل تجلی افعال او می‌داند.» (روزبهان بقلی، ۱۳۴۴: ۳۷۷-۳۷۸). عارفان انواع تجلی را با نشانه‌های آن نیز معرفی کرده‌اند: «یکی تجلی ذات است؛ نشانه تجلی ذات آن است که ذات سالک فانی می‌شود و خود را بی‌تین جسمانی و روحانی می‌بیند. قسم دوم تجلی صفات است؛ اگر خداوند به صفات جلال- همچون عظمت و قدرت و جبروت- تجلی کند، خشوع و خضوع و هیبت پدید می‌آورد و اگر به صفات جمال- مانند رحمت و لطف و کرامت- تجلی کند؛ حاصلش انس و شادی است. قسم سوم تجلی افعال است و علامتش این است که سالک دیگر خلق را منشأ سود و زیان نمی‌بیند و در همه چیز حسن فعلی مشاهده می‌کند.» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۹۲-۹۳).

۹. اجتناباً به معنای جمع کردن چیزی که پراکنده، اشاره به آیه‌های ۵۷ سوره قصص و آیه ۶ سوره یوسف

۱۰. مفترض: واجب شده

۱۱. آفرینش و ظهور خداوند در حضرات خمس است. از ذات احدیت تا عالم مُلک.

۱۲. بازگشت انسان به منشأ اولیه خود که ذات احدیت است، این بازگشت از پایین‌ترین مرتبه (عالم ملک) آغاز می‌شود تا اینکه در

ذات حضرت باری تعالی به مقام فنا می‌رسد.

۱۳. به حدیثی از ابو عبدالله (ع) اشاره دارد: «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانَهُ» (طبرسی، ۱۳۶۴: ۴۴۴)، زمانی که انسان خدایش را بشناسد، زبانش

بند می‌آید.

14. Pluralism.

۱۵. تنازع: باهم به نزاع پرداختن

۱۶. انصتوا: اُنصتوا: اشاره است به آیه «إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَكُمْ تُرْحَمُونَ» (اعراف: ۲۰۴) و آن گاه که قرآن تلاوت

شود؛ گوش دهید و سکوت کنید باشد که شما را مورد رحم و بخشش شوید.

۱۷. نمط: راه و روش

۱۸. سخط: غضب کردن، کراهت داشتن

۱۹. راه‌های به سوی (رسیدن) خدا بیشتر از تعداد افراد بشر است

۲۰. چارق: کفش چرمی که بندها و تسمه‌های بلند دارد و بندهای آن به ساق پا پیچیده می‌شود (فرهنگ معین).

۲۱. ژاز: بیهوده گویی

۲۲. اشاره است به حدیث: «تَخَلَّقُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج. ۵۸: ۱۲۹) به اخلاق الهی متخلق شوید.

منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۸۶)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: بنیاد قرآن و عترت.
۲. ابن عربی، محمد بن علی (محل‌الدین) (۱۴۰۰ ق.)، **فصوص الحکم**، التعليقات ابوالعلاء عقیفی، الطبعة الثانية، بیروت: دار الکتاب العربی.
۳. _____ (بی‌تا)، **الفتوحات المکیه**، ج. ۳، بیروت: دار الصادر.
۴. احسانی، محمد بن علی بن ابراهیم (ابن ابی جمهور)، (۱۳۶۳)، **عوالی اللئالی**، ج. ۴، به کوشش مجتبی عراقی، قم: مطبعه سیدالشهداء(ع).
۵. آملی، سید حیدر (۱۴۱۶)، **تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم**، ج. ۱، به کوشش محسن موسوی تبریزی، تهران: وزارت ارشاد.

۶. روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۸۰)، **عبهر العاشقین**، به سعی جواد نوربخش، چ. دوم، تهران: بلدا قلم.
۷. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۳)، **با کاروان حله**، تهران: آریا.
۸. بومر، فرانکلین لوقان (۱۳۸۵)، **جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی**، ترجمه حسین بشیریه، چ. سوم، تهران: نیلوفر.
۹. پتروسن، مایکل و دیگران (۱۳۸۹)، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد تراقی و ابراهیم سلطانی، چ. سوم، خرمشهر: طرح نو.
۱۰. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۲)، **تاریخ تمدن اسلام** (بررسی‌هایی چند در فرهنگ و علوم عقلی اسلامی)، چ. دوم، تهران: اساطیر.
۱۱. خوارزی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸)، **شرح فصوص الحکم**، به اهتمام نجیب مایل هروی، چ. دوم، تهران: مولی.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۷)، **لغت نامه**، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. سجادی، سید جعفر (۱۳۸۹)، **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات**، چ. نهم، تهران: طهوری.
۱۴. شجاع کیهانی، جعفر (۱۳۸۵)، «تساهل در ادبی فارسی»، نشریه **نامه فرهنگستان**، ش. ۲۹، صص. ۷۰-۸۷.
۱۵. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، **الحکمه المتعالیه فی اسفار اربعه العقلیه**، چ. ۷، ترجمه محمد خواجوی، قم: طلیعه.
۱۶. صفی پوری شیرازی، عبدالرحیم بن عبدالکریم (۱۳۸۸)، **منتهی‌الارب فی لغه العرب**، تصحیح و تعلیق محمد حسین فوادیان و علیرضا حاجیان‌نژاد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. ضیاء نور، فضل‌اله (۱۳۶۹)، **وحدت وجود** (آرای سیر تاریخی و تطور وحدت وجود و بررسی و تحلیل آن در آثار ابن عربی و مولانا)، تهران: زوار.
۱۸. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۹)، **شیعه در اسلام**، به کوشش هادی خسروشاهی، چ. ششم، قم: بوستان کتاب.
۱۹. طبرسی، علی بن حسین، (۱۳۶۴)، **مشکاه الانوار فی غرر الاخبار**، ترجمه سید عبدالحسین رضایی، مشهد: طوس.
۲۰. عزالدین کاشانی، محمود بن علی، (۱۳۸۵)، **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه**، تصحیح و توضیحات عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
۲۱. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۷)، **تذکره الاولیا**، تصحیح محمد استعلامی، چ. نهم، تهران: زوار.
۲۲. فلاح، مرتضی (۱۳۸۷)، «رواداری، گذشت و بردباری در مثنوی معنوی»، نشریه **دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان**، ش. ۲۵، صص. ۹۱-۱۱۲.
۲۳. - کاسیرر، ارنست (۱۳۸۹)، **فلسفه روشنگری**، ترجمه یداله موفن، چ. سوم، تهران: نیلوفر.
۲۴. کرنستن، موریس (۱۳۷۶)، «تسامح و تساهل»، ترجمه محمد سعیدحنایی کاشانی، **نامه فرهنگ**، سال هفتم، ش. چهارم (مسلسل: ۲۸)، صص ۶۳-۷۰.
۲۵. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۳ق.)، **بحارالانوار**، ج. ۵۸، ج. ۶۴ و ۵۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. -محمد بن منور (۱۳۸۹)، **اسرار التوحید (فی مقامات الشیخ ابی سعید)**، تصحیح احمد بهمنیار، تهران: دنیای کتاب.
۲۷. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴)، **مثنوی معنوی**، تصحیح رینولد نیکلسون، با مقدمه جلال‌الدین کزازی، تهران: سراب نیلوفر و صومعه.
۲۸. **نجم رازی، عبد الله بن محمد (۱۳۵۲)**، **منارات السائرين، تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.**
۲۹. هرش، سیلویا (۱۳۸۷)، **تساهل و عقلانیت در اسلام از دیدگاه لسینگ**؛ ترجمه الهام حسینی و فریده فرنودفر، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۰. یاحقی، محمد جعفر، (۱۳۸۶)، **فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها**، تهران: فرهنگ معاصر.