

تساهل و مدارا در تصوف اسلامی (براساس متون نثر از آغاز تا پایان سده چهارم قمری)

مهدی حیدری^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۶/۲۰ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۲/۹/۶)

چکیده

تساهل و مدارا در عرصه‌های گوناگون و به دلایل مختلفی پدید می‌آید. گاه، منفعت‌طلبی موجب مدارا با گروه‌های متنازع می‌گردد و گاه، پشتوانه فکری دیگری دارد. در میان برخی عارفان، روحیه تساهل و مدارا به سبب آمیختن قواعد عالم وحدت و کثرت پدید می‌آید؛ بدین معنی که آنان در عالم وحدت باقی مانده، و خواسته‌اند که با نگاه وحدت‌گرایانه به عالم کثرت بنگرند؛ پس، به خلط مراتب و آمیختن قواعد روی آورده‌اند. درحقیقت، این گروه وارد اجتماع می‌شوند، اما می‌خواهند با قواعد عالم وحدت بازی کنند. جبراندیشی و در عمل «صلح کل بودن» از جلوه‌های مهم این نگاه به شمار می‌رود. در میان تساهل‌گرایان، گروه دیگری نیز هست که رفتارشان منشأ اعتقادی و فقهی دارد؛ این گروه تحت تأثیر رواج برخی اندیشه‌های مداراگر در فقه اهل سنت قرار دارند و علت تساهل‌پیشگی آنان پیروی از فقها در این زمینه است. گذشته از انگیزه‌هایی که برای روی آوردن به تساهل بیان شد، دسته دیگری نیز از این شیوه به عنوان حربه‌ای اخلاقی و اجتماعی بهره می‌برند. این رفتار ناشی از عطوفت وجودی این عارفان است و از این راه مردم را مجذوب خود می‌سازند؛ پیروان این نگرش با ستمگران نیز تقیه پیش می‌گیرند تا از آسیب‌های بزرگ جلوگیری کنند. در این پژوهش، برآنیم که این نگاه‌های متفاوت را با تشریح بیشتر مبانی نظری، و بررسی شواهد و نمونه‌های تاریخی تبیین نماییم.

کلید واژه‌ها: تساهل، تصوف، صوفیان کثرت، مدارا، نخستین، وحدت.

مقدمه

در دین اسلام بر سعه صدر و رفتار کردن به عدالت و نیکی بسیار تأکید شده است. اصطلاح جدید پلورالیسم سیاسی هم بر پایه مداراست، اما این نوع مدارا از بی‌اعتقادی جوامع و افراد سرچشمه می‌گیرد و صفتی اخلاقی نیست؛ بلکه، شیوه دولت و حکومت، و واکنشی است که شهروندان، بر طبق رسم و به‌عنوان عضوی از جامعه، در برابر رفتار و افکار دیگران نشان می‌دهند. در واقع، مبنای این نوع تساهل تکثرگرایی است که بر اساس آن، هر چه دامنه انتخاب‌های فرد- از بین راه‌ها، مسلک‌ها و عقیده‌ها- بیشتر باشد، به انسانیت خود نزدیک‌تر می‌شود. گفتنی است که در این انتخاب، هیچ‌یک از گزینه‌ها برای فرد برتری و رجحانی نسبت به گزینه دیگر ندارد؛ زیرا، ملاک و معیار متقنی در این زمینه در دست نیست. بنابراین، عمل و اعتقاد به این نوع تساهل به‌منزله نسبی‌گرایی معرفتی، و غیر قابل داوری دانستن حق و حقیقت است. برخی از نویسندگان این شکاکیت پلورالیستی را به عرفان اسلامی هم نسبت داده‌اند؛ چنانکه محمدرضا درویش نوشته است: «درک عرفانی از دین به دلیل کاربرد تأویلی آن، و تکیه بر تجربه باطنی و بیرونی هر انسان، به‌گونه‌ای مستقل برای تعالی و بصیرت حقیقت، ضرورتاً از منظری کثرت‌نگر، منشی تسامح‌طلب و سرشتی متواضع، متین و تنوع‌پذیر برخوردار است و بر این اساس، درک عرفانی و توحیدی از دین با مضمون پلورالیسم، و دیگر الزامات دموکراسی هم‌خوانی دارد» [۱۸، ص ۱۰۰ و ۱۰۳].

بی‌تردید، این نتیجه‌گیری با برخی عرفان‌های غیراسلامی بسیار سازگار است، اما سخن از تسامح اسلامی به معنای لادری‌گری و نسبیت‌گرایی امروزی نیست، و تساهل عرفانی از سنخ پلورالیسم شمرده نمی‌شود [۵۱، ص ۲۰۹؛ ۵۲، ص ۱۳۵؛ ۵۲، ص ۹۸]؛ حتی نویسنده‌ای چون عبدالکریم سروش، از نظریه‌پردازان عرصه پلورالیسم دینی، هم در این باره گفته است: «اگرچه در عرفان لطافتی خاص و حلم و مدارا وجود دارد، اما اینها مدلول پلورالیسم سیاسی ندارد» [۲۲، ص ۶۳]. در برخی از مکاتب عرفانی نو در غرب، که بر مدار تعریف جدیدی از عرفان سازمان می‌یابد، شهود چیزی جز یک احساس و تجربه باطنی نیست، و بین نموده‌های محسوس و ظاهری آن تفاوتی از لحاظ معرفتی وجود ندارد؛ به بیان دیگر، عرفان تجربه است و هرچه عارف درباره آن بیان کند، ترجمه آن است؛ از آنجا که ترجمه همواره بیرون از دروازه تجربه قرار می‌گیرد، این بیان به پلورالیسم معرفتی می‌انجامد. پس، در این باره باید مراقب بود که عرفان‌های غیراسلامی را با عرفان اسلامی در هم نیامیخت و تساهل‌گرایی ذاتی یکی را به دیگری نسبت نداد.

در دیدگاه پلورالیستی، با استدلال‌های خاص آن، حق زندگی برای همه مردم در عرصه اجتماع پذیرفته شده است، اما نتیجه نهایی آن نوعی مدارای سرکوب‌گر به شمار می‌رود؛ این به معنای نفی کردن و باطل دانستن همه اندیشه‌هایی است که از نظام اجتماعی خاصی دفاع می‌کنند. زیرا از لحاظ نظری، حتی در جامعه آرمانی لیبرال هم نزدیک شدن پیروان هر مکتب به حریم و اصول نظام در عمل مجاز نیست، و هرگاه باوری در ذهنیت عموم مردم جامعه رسوخ نماید، ریشه‌کن خواهد شد [۶، ص ۶۰]. با توجه به اهمیت مدارا و تساهل در عرفان اسلامی و لزوم تشریح ویژگی‌های عرفان اسلامی در قیاس با دیگر مکتب‌های عرفانی - که فضای کاری گسترده‌ای می‌طلبد - در این تحقیق برآنیم که تساهل را با توجه به علت‌ها و انگیزه‌های آن و با تکیه بر شواهد تاریخی و متون صوفیه، تا سده چهارم، بررسی کنیم؛ این محدوده زمانی را انتخاب کردیم تا به سرچشمه‌های عرفان، و زندگی صوفیان نخستین در عصر خلافت امویان و عباسیان نزدیک‌تر باشیم.

۱. مدارای منفی

الف) مدارا با ریشه عرفانی و برآمده از خلط مراتب

بسیاری از نظریه‌های عرفانی به عالم وحدت اختصاص می‌یابد که در جای خود، نگرشی درست به شمار می‌رود. زیرا، عارف در مراتب سلوک خود عالم طبیعت و احکام برآمده از آن را پشت سر می‌گذارد. او در مقام وحدت نظر به وجه حق می‌دوزد که بی‌کران است و در هر سوئی به چشم می‌خورد. به عبارت دیگر، حق را در هر کرانه‌ای می‌بیند و او را و کار او را می‌نگرد که جز زیبایی نیست. در این مرتبه، که به «وحدت وجود» تبیین می‌گردد، همه چیز یگانه جلوه می‌کند؛ از این رو، عارف خوب را به‌عنوان خوب، و غیر خوب را هم به‌عنوان خوب می‌پذیرد [۲، ص ۴۹۱]. این عالم همان عالم فنای مطلق است که بایزید درباره آن گفته است: «بر میدان نیستی وارد شدم. پس ده سال دائماً در آن پرواز می‌کردم تا اینکه، از نیستی با نیستی به نیستی درآمدم» [۲۱، ص ۳۸۷].

در مرتبه وحدت وجود، عارف سالک همه پدیده‌های هستی را جلوه‌ای از جلوات حضرت حق، و مظهری از اسماء‌الله می‌داند [۵۰، ص ۲۲۷ - ۲۲۸]. درحقیقت، این حالات مخصوص کسانی است که سفر اول از اسفار اربعه را طی کرده، و از خلق به حق آمده‌اند. در این عالم بی‌رنگی است که عین‌القضات مذاهب هفتادوسه‌گانه را یکی می‌داند^۱ و بالاتر از آن، میان بت‌پرستی و خداپرستی هم فرقی نمی‌بیند^۲؛ یا مولوی موسی و فرعون را آشتی می‌دهد. اما، عارف کامل آن است که پس از سفر اول (از کثرت به

وحدت) و دوم (سفر در وحدت)، در معیت حق به سوی کثرت باز گردد (سفر سوم) و به دستگیری خلق بپردازد (سفر چهارم). در واقع، از محو به صحو رسیدن، برای داشتن نگاهی اخلاقی و اجتماعی، ضروری است. این گونه است که خود مولوی می‌گوید: «و آن را در باطن نامی نیست، اما چون از باطن، سوی ناودان زبان، آن آب معنی روان شود، افسرده گردد، نقش و عبارت شود و اینجا نامش کفر و ایمان و نیک و بد شود» [۴۸، ص ۹۸].

در واقع، هنگامی که حقایق به خدا باز گردانده می‌شوند، سالک کثرت را پشت سر می‌نهد و جز وحدت نمی‌بیند؛ در اینجا، از عبارت «عندالله» استفاده می‌شود. اما، وقتی اشیاء در موطن کثرت لحاظ می‌شوند، هر موجودی حکم خود را می‌یابد. در این حالت که خیر و شر نسبی ظهور می‌کند، خیر نه با عبارت «من عندالله» که با عبارت «من الله» به خدا مستند می‌گردد، و شر به نفس انسان نسبت داده می‌شود. کسانی که حفظ مراتب نمی‌کنند، «کان من عندالله» را بر عالم کثرت تطبیق می‌دهند و در این حال، گرفتار جبر می‌شوند یا بر تناقض گمان می‌برند [۶، ص ۶۹].

ب) مدارا با ریشه فقهی-سیاسی برآمده از اعتقادات و احکام

عارفان در مسائل عالم کثرت به بسیاری از احکام فقهی گردن می‌نهادند، و معتقد بوده‌اند که عرفان جهت‌گذاری می‌کند، اما نمی‌تواند قانونی جامع و جزئی‌نگر برای مسائل عالم کثرت وضع نماید. در حقیقت، از جنبه نظری و فلسفی، اعتقادات معین نتیجه تأمل و تعمق عارف است درباره الهام نامعینی که در لحظه اشراق دست داده است؛ به قول راسل: «غالباً اعتقاداتی که هیچ ارتباط واقعی با لحظه شهود ندارند، بعداً گرد هسته اصلی الهام جمع می‌شوند و از این جاست که می‌بینیم علاوه بر اعتقاداتی که همة اهل عرفان در آن‌ها سهیم‌اند، اعتقادات دیگری نیز هست که بیشتر جنبه محلی و موقت دارد، و بی‌شک این اعتقادات با آنچه به حکم ایقان ذهنی خود اساساً عرفانی بوده است، درمی‌آمیزند» [۲۰، ص ۴۵]. این پدیده در تصوف نخستین دوره اسلامی، که با زهد پیوند خورده بود، بیشتر به چشم می‌آید؛ زیرا در این دوره، تساهل‌گرایی اجتماعی و سیاسی صوفیان بیش از آنکه برآمده از خلط مراتب باشد، از اعتقادات آنها سرچشمه می‌گرفت. مسئله‌جانشینی پیامبر (ص) از جمله اعتقادات اهل سنت به شمار می‌رود که در تساهل‌گرایی صوفیه هم نقش داشته است. در توجیه وقوع این حادثه، روایاتی به پیامبر نسبت داده شده که نوعی ترویج دموکراسی غربی است؛ چنانکه معتقدند پیامبر کسی را به جانشینی خود بر نگزید، و امر توتلی حکومت را به اجماع مردم وانهاده، و فرموده است:

«لا یجمع الله امتی علی ضلالة ابدأ و ید الله علی الجماعة ... فاتبعوا السواد الاعظم فانه من شدّ، شدّ فی النار» [۸، ج ۱، ص ۲۷۹]. حتی، علی (ع) نیز مردم بعد از خود را درزمینه خلافت به خداوند سپرده، و گفته است: «من برای شما جانشینی تعیین نمی‌کنم، بلکه شما را به خدا واگذار می‌نمایم که اگر برایتان خیری بخواهد، یقیناً شما را بر بهترینتان جمع خواهد کرد» [۴۷، ج ۳، ص ۱۲۷۱].

نظریه عدل صحابه و اجتهاد ایشان، از مهم‌ترین بنیادهای اعتقادی تساهل‌آمیز در میان اهل سنت است. نادیده‌گرفتن حقایق تاریخی در این زمینه سبب شده است که به رفتارهای متناقض صحابه اشاره‌ای نشود و همه آنها عادل فرض شوند. این‌گونه است که اهل سنت در دوره‌های بعد نیز همگان را به سازش با خلفا و حکما، حتی جائزین آنها، امر می‌کنند؛ در این باره، روایتی به حذیفه بن یمان منسوب است که از قول پیامبر نقل می‌کند: «پس از من پیشوایانی خواهند بود که بر راه نمی‌روند و به روش من عمل نمی‌کنند. پاره‌ای از ایشان دل‌هایی همچون دل شیاطین دارند، اگر چه به‌ظاهر انسان‌اند». حذیفه می‌گوید: «گفتم یا رسول (ص) اگر من در آن زمان باشم چه کنم؟ فرمود: بشنو و از آن امیر اطاعت کن. اگر او بر پشتت بکوبد و مالت را ببرد، تو باید فرمان ببری و گوش به دستورش باشی» [۴۳، ص ۴۱]. این‌گونه افکار به تدریج در میان صوفیان این دوره رواج یافت، صوفیانی که بیشتر اهل حدیث و فقه بودند؛ چنانکه از انتقادات خوارج بر صوفیان این بوده است که آنان در همه احوال مطیع سلطان وقتشان هستند؛ حتی، اگر آن سلطان ستمکار باشد [۵، ص ۹۹]. گروهی از اصحاب حدیث پا را از این هم فراتر گذاشته، و گفته‌اند که مؤمنان، در پشتیبانی از حکمران خود، باید با تمام شورشگران (بُغاة) بجنگند؛ حتی، اگر حاکمی که این شورشگران بر او قیام کرده‌اند، درستکار نباشد [۳۷، ص ۲۴۰]. از نظر آنان، مؤمنان نباید در مسائل پیرامون رهبری سیاسی امت، در زمان خود، دچار درگیریهای تفرقه‌انگیز شوند؛ همان‌گونه که خود را درگیر بحث و جدل‌های فرقه‌گرایانه درباره نخستین دوره جنگ‌های داخلی نمی‌کنند. براساس این نگرش، بهترین واکنش در برابر حکومت‌های ظالم تحمل کردن آنهاست. از آنجا که هدایت و صلاح نه به دست حاکم، بلکه در میان امت شکل می‌گیرد، هم‌بستگی مؤمنان بسی مهم‌تر است تا اطمینان‌یافتن از عدل حکمران؛ زیرا، حتی حاکمان ظالم هم اراده خداوند را تحقق می‌بخشند، اما جنگ داخلی بسیار زیان‌بار است [۳۷، ص ۲۳۸].

برخی از مردم باور داشتند که درحقیقت، حاکمان ظالم مأموریت دارند مؤمنان را به سبب گناهانشان کیفر دهند. از این رو، هیچ‌کس حق ندارد در برابر حاکمان دست به

سلاح ببرد و باید ظلم آنان را با بردباری تحمل کرد. مردم فقط در صورتی می‌توانند دست به مقاومت، به‌گونه‌ای انفعالی و مسالمت‌آمیز، بزنند و از حکم حاکم سرپیچی کنند که مؤمنان را وادار به نافرمانی خداوند کند. براساس آن نسخه از مرام‌نامه اعتقادی اهل سنت و جماعت که عکاشه در سال ۲۲۵ق و در بصره تدوین کرد، مؤمنان موظف‌اند در جهاد شرکت کنند، صرف‌نظر از اینکه خلیفه درستکار باشد یا نه؛ نیز، باید نماز جمعه را به اقتدای هر حاکمی، حتی فاسد، به جا آورند [۳۷، ص ۲۳۸ - ۲۳۹]. از نظر برخی دیگر، مؤمنان در صورتی وظیفه دارند با شورش‌گران بجنگند که حاکم عادل باشد. این نظر شافعی هم است که خود چندان از اصحاب حدیث نبود؛ اما مکتب فقهی‌ای که به نام او شناخته شد، عموماً حدیث‌گرا شمرده شده است. با این همه، حتی شافعی نیز نگفته است که اگر حاکم ناحق و بر خطا بود، مؤمنان می‌توانند با شورش‌گران همراه شوند. در مجموع، دیدگاه معمول و متعارف اصحاب حدیث این بوده است که اگر شورش به پا شد، مؤمنان باید بی‌طرف بمانند، وارد جنگ نشوند و شخص پیروز را به‌شرط اینکه قریشی یا دست‌کم مسلمان باشد، به‌عنوان خلیفه به رسمیت بشناسند [۳۷، ص ۲۴۰].

عدم گرایش به فعالیت سیاسی و اجتماعی در سده‌های نخست اسلامی بدین سبب بود که مسلمانان دیگر امام و رهبر را در تعیین سرنوشت اخروی مؤمنان مؤثر نمی‌دیدند؛ اگر او اهل صلاح و هدایت بود، مؤمنان انتظار نداشتند که در این جهان و آن جهان در رستگاری و نیک‌فرجامی او شریک باشند؛ و اگر خطاکار بود، تصور نمی‌کردند که همراه او تباه شوند. بیشتر مفسران این دوره، شیوه تازه‌ای در پیش گرفتند تا نشان دهند که قرآن و سنت پیامبر است که نماینده خداوند، آن حاکم حقیقی، شمرده می‌شود، و نه خلیفه. بنابراین، دیگر حاکمانی مانند خلفای راشدین نشانه‌های طریق نیستند تا مؤمنان راه رستگاری را با آنان بیمایند. گروه‌هایی چون معتزله هم بودند که پیشوایی رهبران ستمگر را غیرمشروع، و قیام مسلحانه بر آنان را جایز می‌دانستند؛ البته، در صورتی که رهبری انقلاب را پیشوایی دادگر عهده‌دار باشد، تا مردم با وی پیمان ببندند [۴۹، ص ۳۱۳]. اما، گذشته از معتزله، اشعریان و، به دنبال آنان، بیشتر اهل سنت بر این باور بودند که در هر حال، مسلمان باید فرمان‌بردار حاکمان مسلمان باشد؛ حتی اگر آنان از دیانت و استقامت در راه دین بیرون روند، خروج و قیام بر آنان با سلاح و شمشیر روا نیست و مسلمان باید از این‌گونه فتنه‌ها بپرهیزد. از نظر آنان، مقام حاکم شأنیت دنیوی دارد و حفظ کیان اسلام به وجود امیر و حاکم بستگی دارد. بنابراین، قیام علیه پیشوایان پایه‌های حکومت اسلامی را سست می‌کند [۱۳، ص ۱۸۰].

این‌گونه است که اشاعره درصدد توجیه برخی رفتارهای حاکمان و خلفای گذشته برآمدند.^۳ درحقیقت، در جامعه‌های تسخیری نظام جامعه حاکم بر انسان، و در جامعه‌های تدبیری نظام در خدمت انسان است. همین حالت تحمیلی و اجباری بودن نظام بر جامعه سبب می‌شود که افراد نتوانند به اراده و توان خود باور داشته باشند؛ درنتیجه، روح اشعری در وجود آنان پدیده می‌آید و تقویت می‌گردد [۵۳، ص ۲۶۴]. نظر امامیه، که در اقلیت قرار داشتند، خلاف این گروه بود؛ آنان معتقد بودند که در صورت عدم حضور امام منصوب و بالاگرفتن آتش ظلم و ستم حاکم، خروج و قیام در برخی زمان‌ها جایز، و گاه واجب است [۱۳، ص ۱۸۸]. سید مرتضی، براساس دستوری کلی ازسوی امام معصوم، همکاری با سلاطین را نیز با حفظ حدود بدون اشکال می‌داند [۱۳، ص ۱۹۱].

فلاسفه هم کمابیش نگاه اهل سنت را دارند؛ چنانکه ابن‌سینا مخالفت با حاکم تعیین‌شده را جایز نمی‌دید و مخالفان را شایسته کشته‌شدن می‌دانست [۵۳، ص ۶۷]. ابوالحسن ماوردی، که در این زمینه نظریه پرداز است، در کتاب *الاحکام السلطانیة* این دیدگاه را تأیید، و از پادشاه پشتیبانی نظری می‌کند [۱۳، ص ۱۹۹]. به باور او، مؤمنان باید مالیات خود را به حاکم وقت پردازند؛ خواه حاکمی صالح باشد، خواه نه [۳۷، ص ۵۰۷]. چنانکه می‌بینیم، پادشاهان و حکمرانان همواره کوشیده‌اند ملک و دین را توأمان داشته باشند؛ زیرا، تقدیس قدرت مردم را در مبارزه با آن سست و ناتوان می‌کند. در سده پنجم، غزالی طوسی پایه‌های این نظریه را بیش‌ازپیش تثبیت کرد.

نمونه‌های تاریخی مدارا بر پایه عوامل مذکور

در کتاب‌های صوفیه از جایزه‌های گرانبهایی یاد شده است که در دوره‌های اموی و عباسی به عالمان دینی اهدا گردید. این هدایا را با میل و رغبت پذیرفتن، خالی از تساهل‌گرایی نبوده است. اینکه پیشوایان فقهی اهل سنت، مانند مالک بن انس، بهره فراوان از روزی داشتند، به سبب همین بخشش‌ها و پاداش‌های امرا بود [۱۶، ص ۲۵۲، ۴، ص ۳۲۵]. البته، چنین نمونه‌هایی همیشه نشانه تساهل منفی نیست؛ زیرا، در سرگذشت امامان شیعه نیز به مواردی از این دست برمی‌خوریم؛ چنانکه آورده‌اند امام موسی بن جعفر (ع) یک بار در ملاقات با هارون اظهار تنگ‌دستی نمود تا نخست ذهن هارون را از اندیشه فعالیت‌هایی دور نماید که به رهبری حضرت و به صورت پنهانی علیه او انجام می‌شد. سپس، آنچه می‌گیرد را در هزینه‌های ضروری صرف کند؛ هارون هم صدهزار درهم و چندین دست جامه به امام (ع) داد [۱۰، ص ۱۷۵].^۴

در رفتارهای صوفیه نیز از این نمونه‌ها دیده می‌شود، رفتارهایی که به‌سادگی نمی‌توان آنها را سازش با امرا قلمداد کرد. برای نمونه، آورده‌اند که کسی از حسن بصری پرسید: «آیا حقوقی را که در بیت‌المال دارم بگیرم، یا نگیرم تا به‌جای آن در روز قیامت از حسنات امویان به من دهند؟» او پاسخ داد: «برو بگیر که اینها در روز قیامت بهره‌ای از حسنات ندارند که از آن به تو دهند» [۱۰، ص ۱۷۷]. یک بار نیز حسن با شعبی و ابن سیرین^۵ بر عمر بن‌هبیره، حاکم بصره، درآمدند. عمر دستور داد دویست درهم به حسن و هزار درهم به هریک از آن دو دیگر بدهند. حسن این مبلغ را گرفت، اما ابن‌سیرین از پذیرش آن خودداری کرد. حسن علت را پرسید، و او پاسخ داد: «تا وقتی همه مردم نگیرند، من هم نخواهم گرفت». حسن گفت: «اگر من و تو با یک دزد روبه‌رو شویم و او جامه من و تو را بگیرد و پس از گرفتن جامه من پشیمان شود و آن را باز پس دهد، آیا من باید بگویم که من جامه‌ام را پس نمی‌گیرم تا وقتی جامه ابن‌سیرین را هم به او باز دهی؟» البته، حسن درباره آنچه از حاکمان قبول می‌کرد، برای خود حدومرزی نهاده بود؛ از این‌رو، او این پیشنهاد را نپذیرفت که از زمین‌های موات حکومتی قطعه‌ای بگیرد. افزون‌براین، بخش زیادی از مقرری خویش را هم به دیگران می‌بخشید؛ هرچند که گاه این مقرری را، به سبب سخنان و برخوردهای تندش، قطع می‌کردند [همان]. با آنکه حسن بصری حاکمان زمان خود، به‌ویژه حجّاج، را نکوهش می‌کرد، چند روایت هست که نشان می‌دهد وی خلق را از قیام علیه آنان، و حتی از دشنام‌دادن به ایشان، منع می‌نموده است [۱۰، ص ۱۷۹ - ۱۸۰]. شاید اندیشه رایج میان اهل سنت، یعنی قیام‌نکردن بر حاکم جائز، سرچشمه این‌گونه رفتارها باشد؛ اگرچه، از سیاست تقیه نیز در این موارد نمی‌توان چشم‌پوشی کرد.

از سوی دیگر، همواره احترام ستمگران به کسی سبب محکوم‌کردن او نمی‌شود؛ زیرا، در روایات شیعه نیز می‌خوانیم که هارون دو چشم امام موسی (ع)، و حجّاج دست حسن بصری را بوسید. نیز، حسن بصری بود که عنوان «امیرالمؤمنین» را در نامه به عمر بن‌العزیز و خلیفه عبدالملک به کار برده است؛ مشابه این عنوان را امامان شیعه و نیز علمای بزرگی چون سید مرتضی، شریف رضی، شیخ طوسی و شیخ طبرسی، از باب تقیه یا به هر ملاحظه دیگر، به خلفا و حکام نسبت داده‌اند [۱۰، ص ۴۵۵ و ۴۶۱]. سفیان ثوری، فضیل عیاض، ابن‌مبارک، یوسف ابن‌اسباط، ابراهیم ادهم، ابوبکر خوص و بشر حافی نیز با سلاطین به مسامحه رفتار می‌کردند؛ چنانکه محاسبی، در موضوع حمایت از سلاطین، سخن ایشان را نقل می‌کند که: «از فرمانروا گریزی نیست، خواه نیکوکار باشد یا فاجر، زیرا امور مردم اصلاح نمی‌گردد مگر با امامی که پشت او نماز

بگزارند و شکایات را نزد او برند و وی راه‌ها و پل‌ها و مساجد را تعمیر کند و حج بر پا دارد و دواین راست گرداند» [۴۳، ص ۲۰۷]. از عبدالله بن مبارک هم نقل است: «عقل را شایسته است که سه گروه را خوار ندارد: علما، سلاطین و دوستانش را ... زیرا هرکس سلطان را کوچک بشمارد، دنیای خود را از دست می‌دهد» [۴، ص ۳۶۱].

درباره معروف کرخی آورده‌اند که وی در ایام نزاع امین و مأمون و قتل امین در بغداد، حاضر به ترک این شهر نبوده است. از او سوال کردند: «ای ابامحفوظ! در چنین شهری اقامت می‌کنی؟» پاسخ داد: «بسیاری از ما بهتر با بسیاری از ایشان بدتر همنشین بوده‌اند؛ چنانکه زن فرعون مصاحب فرعون بوده است» [۱، ص ۱۶۳ - ۱۶۴]. نگاه این گروه گاه تا آنجا به تساهل آمیخته می‌شود که گویی از منظر عافیت‌طلبانه به همه جنگ‌های تاریخ می‌نگرند؛ چنانکه ابوحاتم رازی، در کتاب «الزهد»، شمار کشتگان جنگ صفین را با افسوس، هفتاد هزار نفر ذکر می‌کند و به‌نوعی هر دو آنها را سرزنش می‌کند [۱۹، ص ۶۹]. محاسبی نیز در ترویج اندیشه‌های تساهل‌آمیز سیاسی در همین مسیر گام برداشته، و در مورد حاکم گفته است: «هرگاه او نیکی کند و پرهیزگار باشد، مردم اصلاح می‌شوند و اگر فسق و فجور نماید، موجب فساد رعیت می‌گردد. اما صبر بر اقامت همراه با او، و پرهیز از ترک جماعت و خروج از حاکمیت وی، و انجام معاملات و خرید و فروش و سایر امور در دولت این حاکم جایز است» [۴۳، ص ۲۰۸] او همچنین به نقل سخنانی از خلفا، صحابه و رسول خدا (ص) در این موضوع می‌پردازد؛ چنانکه از قول عمر همه را به صبر بر ظلم حاکم فرامی‌خواند و از قول حدیث می‌نویسد: «سلاح کشیدن بر روی سلطان از سنت نیست» [همان]. سپس، از گروهی یاد می‌کند که تکدی‌گری و خوشه‌چینی، جهاد و البته تساهل را سرلوحه کار خویش قرار می‌دادند و بر جنگیدن زیر پرچم هر امیری، خواه عادل خواه فاجر، تاکید داشتند و هر که از این امر تخلف می‌کرد را خطاکار یا جاهل می‌دانستند [۴۳، ص ۲۱۱]. خود محاسبی نیز معتقد بود که در همه شهرهای عالم اسلام، بیشتر علما غزو، حج، شرا، بیع و مانند آن را، از آغاز تا پایان اسلام، در هر شرایطی صحیح می‌دانند: «هیچ متقی محافظت‌کننده از دین را ظلم ظالمی ضرر نمی‌رساند، اگر او فقیهی حسابگر در تجارت و صنعتش باشد و مکاسب و مشاغل با ظالم بودن حاکم، فاسد نمی‌گردد» [۴۳، ص ۲۱۱ - ۲۱۲].

محاسبی مال از جائران به‌ارث بردن را بدون اشکال می‌دید و این‌گونه می‌اندیشید که بیشتر تابعین هم از سلاطین قبول وجه می‌کردند [۴۳، ص ۲۲۰]. نماز در مسجدهای حکومتی، و استفاده از چاه‌ها، پل‌ها، بازارها و راه‌هایی که به دستور حاکم ساخته شده است را نیز در هر شرایطی جایز می‌دانست [۴۳، ص ۲۳۱]. او از پیامبر (ص) نقل کرده

است: «بعد از من امرایی بر شما خواهند آمد که نماز را از وقتش به تأخیر می‌افکنند. شما، خود، نماز را در وقت به جای آورید و دوباره به‌عنوان نافله با نماز ایشان همراه شوید» [۴۳، ص ۲۳۲]، و در این زمینه کار را به جایی می‌رساند که می‌گوید: «به پیامبر (ص) گفته شد که آیا با امرای جائر مبارزه کنیم؟ و او فرمود که دست از ایشان بردارید مادامی که بر قبله نماز می‌گزارند» [همان]. سپس، با نقل سخنانی از ابوبکر و ابن‌عمر که سبّ سلاطین را نهی می‌کنند، می‌نویسد: «اگر شما به آنها دشنام ندهید، خداوند عذاب آسمانی بر ایشان فرومی‌فرستد. پس، بگویید خداوند ایشان را آزار ده، همان‌گونه که ما را آزار دادند» [همان]. درنهایت، محاسبی نتیجه می‌گیرد: «اهل علم بر قیام‌نکردن علیه امرای مسلمین و فرمانبرداری از ایشان در سختی و آسانی، و منازعت‌نکردن با ایشان مگر در معصیت خداوند اجماع دارند و همانا اقتدا به امام مسلمانی که بدعتی نکرده، مادام که بر قبله نماز می‌گزارد، صحیح است و اگر فاسق و فاجر هم باشد، دشنام‌دادن به او حرام است» [همان].

تساهل در میان برخی از زهاد ثمانیه در نخستین دوره اسلامی هم دیده می‌شود؛ چنانکه دربارهٔ ربیع‌بن‌خثیم آورده‌اند که پس از شهادت امام حسین (ع) اظهار تأسف کرد و گفت که کسانی را کشته‌اند که اگر رسول خدا (ص) آنها را می‌دید، دهانشان را می‌بوسید و ایشان را در دامن خود می‌نشاند؛ باین‌حال، بعضی گفته‌اند که وی حاضر نبود از یزید به بدی یاد شود و فقط می‌گفت که بازگشت آنها به خدا، و حسابشان با اوست [۱۲، ص ۱۴۶ - ۱۴۷]. وقایع دیگری هم هست که روحیهٔ تساهل‌گرایی برخی زهاد را آشکار می‌سازد؛ از جمله اینکه آنان با مشغول‌ساختن خود به جنگ‌های خارجی، از نزاع‌های داخلی کناره می‌جستند. جنگ‌های گسترده، در دورهٔ خلافت، واکنشی آمیخته با تساهل در میان برخی گروه‌ها ایجاد کرده بود. به‌عنوان نمونه، برخی در مشروعیت کشورگشایی‌های همراه با جهاد و جنگ تردید می‌کردند، تاجایی‌که شماری از کرامیان باور داشتند این‌کرام برای پیامبری از پیامبر اسلام شایسته‌تر بوده است؛ زیرا، زاهدانه زندگی کرده، و دست به جنگ نزده است [۳۷، ص ۶۳۱]. همچنین معتقد بودند که علی (ع) و معاویه، هر دو، در قلمرو حکومت خودشان رهبرانی برحق و مشروع به شمار می‌رفتند. از نظر آنان، رهبری علی (ع) منطبق با سنت بود، و رهبری معاویه برخلاف سنت؛ در هر حال، کرامیه اطاعت پیروان این دو از رهبران‌شان را واجب می‌دانستند [۳۷، ص ۴۵۸].

احمدبن‌حنبل از کسانی بود که باور داشتند حتی از مأمون هم باید اطاعت کرد؛ هرچند مأمون خلیفهٔ ظاهری و غیر راشد بود، مردم باید از او اطاعت می‌کردند. زیرا، در زمان خود تنها کسی بود که این منصب را بر عهده داشت. اما در زمان معاویه و علی

(ع)، کسی که از نظر اهل سنت هم خلیفه‌ای راشد محسوب می‌شد، علی (ع) بود. این‌گونه درمی‌یابیم که امکان رهبری دو حاکم، و خلافت ظاهری دو شخص در یک زمان، همواره از مباحث مسئله‌برانگیز میان اهل سنت بوده است. افزون‌براین، این واقعیت که حاکمان دنیوی و عرفی جهان اسلام را میان خودشان تقسیم کرده بودند نیز، موضوعی مناقشه‌برانگیز بود؛ اما تا زمانی که این حاکمان نورسیده خود را اسماً وفادار به خلیفه معرفی می‌کردند، به وحدت دینی مؤمنان آسیبی نمی‌رسید. زیرا، هیچ‌کس انتظار نداشت که این حاکمان بر قلوب مؤمنان فرمان‌روایی کنند [۳۷، ص ۴۵۸ - ۴۵۹]. صوفیان هم در این زمینه، چنانکه گفتیم، بیشتر تابع مکتب‌های فقهی بودند؛ مثلاً، سهل تستری کوشش می‌نمود از مباحث کلامی دور بماند، مباحثی که در خلال دهه‌های قبل جامعه اسلامی را درگیر کرده بود. او هم اطاعت از فرمانروای سیاسی جامعه را وظیفه می‌دانست [۳۴، ص ۱۱۸]. دیگر صوفیان، چون سری سقطی، هم از اقتدا به جماعات حاکمان خودداری نمی‌کردند [۱۶، ص ۲۶۰].

در این میان، ماجرای حلاج بحث ویژه‌ای می‌طلبد. دیدگاه آمیخته با مدارای حلاج را نمی‌توان برگرفته از اندیشه‌های فقهی دانست؛ تساهل‌گرایی وی از نوع خلط مراتب بوده است. گناه حلاج «دعوة الربوبیه»^۶ بود، جرمی که در سال ۲۹۸ ق ابن‌بشر، شاگرد او، را گرفتار کرد. دعوت در اینجا به معنی موعظه عام و علنی است، و ربوبیت عبارت است از برتر دانستن حکومت عالی‌حق از جمیع نیابت قدرت‌ها که به پیغمبران و امامان عطا کرده است تا دولت‌ها را بنیاد گذارند و حکومت کنند؛ چنین ادعایی هم موجب تهدید شرع اسلام می‌شد، و هم امنیت کشور را به خطر می‌انداخت [۴۱، ص ۱۴۷]. پس، این جرم ریشه‌های عرفانی دارد، اما پیوند زیادی با مسائل اجتماعی می‌یابد. چنانکه گفتیم، منشأ این امر را باید در به هم آمیختن قواعد عالم وحدت و کثرت دانست. کسانی که با سلوکی ناقص در عالم وحدت باقی می‌مانند، نگاهشان به عالم کثرت مناقشه‌انگیز خواهد بود، و این به شطح‌گویی و تهدید افکار عمومی منجر می‌گردد؛ چنان‌که سلمی در «غلطات الصوفیه» گفت: «شطح برای خراسانیان است، زیرا آنان براساس احوال خود سخن می‌گویند و اشتباهی که در میان این قوم پدید آمده، تصور درجه‌ای از علم و حال است که تکلیف از آنان ساقط می‌گردد؛ چنانکه ابوعلی رودباری گفته: در این امر به جایی رسیده‌ایم که مثل لبة شمشیر است و اگر چیزی بگوییم در دوزخ خواهیم بود، و این به سبب ظرافت مقام و حال است» [۲۹، ص ۴۶۹].

سالکی که در مقام شطح می‌ماند، به کفر او حکم می‌شود. مگر اینکه، عنایت الهیه یابد تا حالت محوش زایل گردد و حالت صحو او را دربرگیرد [۴۴، ص ۶۳۳]. خود حلاج

هم بر غیر قابل فهم بودن کلامش برای عوام آگاهی دارد؛ چنانکه گفته است: «نمی‌پندارم که کسی کلام ما را بفهمد، مگر آنکه به قوس ثانی رسیده باشد، و قوس ثانی مقامی پایین‌تر از لوح است» [۱۳، ص ۳۵]. این بینش وحدت‌گرایانه سبب شد که حلاج به فتوتِ ابلیس و فرعون حکم کند [۱۴، ص ۵۰ - ۵۱]، و موسی و فرعون را کلمة حق داند و گوید: «آنها کلماتان جرتا فی الأبد كما جرتا فی الازل» [۴۲، ص ۴۸]. همچنین، وی همة ادیان را یکی می‌دانست که در قالب القاب و اسامی متغیراند؛ چنانکه گفته است: «در ادیان بسیار اندیشیدم و همة 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 می‌گردد. 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» [۴۲، ص ۸۸ - ۸۹]، و نیز: «من به دین خداوند کافر شده‌ام و کفر نزد من واجب و در نزد مسلمانان قبیح است» [۴۲، ص ۹۹]. آگاهی از سخنان حلاج برای پیش‌بینی سرانجام او کافی است، سخنانی چون بیت زیر که از عامه مردم هم پنهان نبود:

«ففی دین الصلیب یکون موتی و لا البطحا أرید و لا المدینه»

[۴۲، ص ۸۱ - ۸۲].

هنگامی که کسی در بازار بغداد چنین سراید، گویی خود آرزوی قتل خویش کرده است. رفتارهای خلاف عرف حلاج، مانند سیاه‌پوشیدن در روز عید و مردم را به دشمنی خویش فراخواندن، آنگاه که با حکم‌هایی مثل تبدیل حج همراه می‌گردید، فتنه‌آفرین می‌گشت. فتوا به حج کردن در محراب خانه خود دادن، سبب شد که او را قرمطی بدانند. نیز، از مردم می‌خواست که به‌جای انجام مراسم حج، دعوت ایتم کنند و برای آنان غذا و لباس فراهم نمایند [۴۲، ص ۱۴۱ - ۱۴۲]. این‌گونه بود که او را جادوگر نامیدند؛ چنانکه سلمی نقل می‌کند که حلاج برای تعلّم سحر به هند سفر می‌کرد تا بدان خلق را به خدا دعوت کند [۲۷، ص ۳۰۲]. سفرهای او به قلمرو قرمطیان و نامه‌هایی که از مشرق زمین دریافت می‌کرد، سبب بدگمانی دستگاه خلافت به او گردید [۳۴، ص ۱۳۵] تا اینکه گویند نامه‌ای از او یافتند که عنوانش «من الرّحمن الرّحیم الی فلان بن فلان» بود و همان سبب احضار او برای پاسخ‌گویی شد. حلاج در دفاع از خود دعوی ربوبیت را نفی کرد و آن را قول به عین‌الجمع خواند [۲۷، ص ۳۰۳ - ۳۰۴]. باین‌همه، مسیر تاریخ به‌گونه‌ای

دیگر پیش رفت؛ فقیهان و عالمان در محضر سلطان با حلاج مناظره کردند، بر زندیق بودن او حکم دادند^۷ و حامدبن عباس، وزیر خلیفه، از فقیهان بر فاسدالعقیده بودن حلاج امضا گرفت^۸ [۲۷، ص ۳۰۴ - ۳۰۵]. ماسینیون معتقد است که سیاست شیعیان امامی به ویژه خاندان بنونوبخت در قتل حلاج تأثیر فراوانی داشته، زیرا او به برخی از اصول امامیان معترض بوده است.^۹ به هر تقدیر، سیر رویدادها به صدور حکم قتل او در دادگاه انجامید.

گفتنی است که در زمان محاکمة حلاج، منصب قضاوت از قضات رسمی به سیاستمداران سپرده شده بود. در واقع، دگرگونی سریعی در نیم قرن رخ داده بود که به دنبال آن، هر کاتب، هر منشی دولت و هر وزیری به عنوان فقیه قد علم می کرد، و بازپرسی از متهمان انحراف اعتقادی را خود بر عهده می گرفت؛ یعنی، دادگاه روزبه روز بیشتر صورت دیوان سیاسی یافت و در اختیار گروه حاکم قرار گرفت [۴۱، ص ۲۰۱]. همین گروه بودند که حکم به ملحدبودن حلاج دادند. اصطلاح «ملحد»، از دوره عباسی به بعد، به کسی اطلاق می شد که خطایش امنیت کشور را تهدید می کرد؛ یعنی، زندقه نوعی سرکشی و یاغی گری محسوب می شد که جرمی اجتماعی و گاه سیاسی تعریف شده بود [۴۱، ص ۱۹۳]. خلیفه هم اذن گردن زدن حلاج را، به جرم الحاد، صادر کرد. گویند آخرین چیزی که حلاج قبل از کشته شدن گفت، این بود: «یستعجل بها الذین لا یؤمنون بها و الذین آمنوا مشفقون منها و یعلمون أنّها الحق» [۴۲، ص ۳۶].

گذشته از بزرگانی که گفتیم، حکیم ترمذی نیز در آثارش به تساهل میل کرده است که این گرایش بیشتر ریشه فقهی دارد. او که اختلاف اصحاب رسول خدا (ص) را ناشی از اجتهاد دانسته، و آن را محمود خوانده است [۸، ج ۱، ص ۴۴۲]، در مورد صحابه می گوید: «ایشان ستارگانی هدایتگراند و اجتهاد رای، به قوت فضل یقین، برایشان مجاز بوده است. پس، از آنجاکه آنها در اجتهاد خود اختلاف کرده اند، بر هر کس که اهل تمییز نیست، واجب است که مانند خاندانش از قول یکی از اصحاب تبعیت کند» [۸، ج ۲، ص ۱۰۲]. این نگرش ترمذی زمینه بزرگ داشتن حاکمان و خلفا گشت؛ چنانکه همگان را از برخورد یکسان با ملوک و رعیت نهی می کرد و چنین رفتاری را استخفاف شأن سلطان می دانست. او از کسانی انتقاد کرد که از حاکمان دوری جستند: «او سایه خدا در زمین است که نفوس بدو آرام می گیرند و امور مجتمع می گردند، و همانا گروهی از گذشتگان از سلاطین پرهیز می کردند، زیرا شهوت در وجودشان نمرده بود و قلب هایشان سایه خدا بر این سلاطین را نمی دید» [۸، ج ۱، ص ۲۷۱]. ترمذی اعتقاد داشت که پرهیزکنندگان برداشت نادرستی از حدیث پیامبر دارند که فرموده است:

«ملعون من اکرم بالغنی و أهان بالفقیر»، و در این باره می‌نویسد: «و این به سبب شناخت کم ایشان از تویل حدیث است، که اگر با نظر صحیح به سلاطین می‌نگریستند و سایه خدا را بر ایشان می‌دیدند، از همة افکار خود دست برمی‌داشتند و اختلاط با امرا به ایشان ضرری نمی‌رساند، و با همین قوت بود که صحابه و تابعین حتی با امیرانی که جورشان ظاهر بود، دیدار می‌کردند و جوایزشان را می‌پذیرفتند و آنان را مورد لطف و نصیحت خود قرار می‌دادند» [همان]. او باور داشت که باید با اغنیا رفیق و مدارا کرد، اما به آنچه از دنیا در نزد ایشان است، گرایش قلبی نداشت، و از رسول خدا (ص) نقل می‌کند که «اذا جاءکم کریم قوم فأکرموه» [۸، ج ۱، ص ۲۷۲].

ترمذی معتقد بود که قحطی، فساد و ضعف با حکومت امیر جائز رواج می‌گیرد. با این همه، اعتقاد به صبر بر جور سلطان داشت و نوشته است: «سلطان ظل الله در زمین است که همة بندگان مظلوم خدا به او پناه می‌برند و اگر عادل باشد اجر می‌برد و بر رعیت هم شکرگزاری واجب می‌گردد. اما اگر ظالم باشد عواقبش برای خود اوست و رعیت باید بر جور وی صبر کنند» [۸، ج ۲، ص ۳۸۰؛ ۷، ص ۱۷۸]. در رساله *اثبات العلی*، او وجود سلطان را نمودی از سلطنت حق دانسته است که اگر او نمی‌بود، مردم خدا را اطاعت نمی‌کردند [۷، ص ۱۷۸]. نیز، پادشاه را یکی از چهار رکن آثار الهی در زمین شمرده، و نوشته است: «به این سبب است که زمین باقی و پایدار است که در نبود سلطان زمین از بین می‌رود و قیامت بر پا خواهد شد» [۷، ص ۱۷۸ - ۱۷۹]. او سلطان را برای اقامه نماز بر مردگان سزاوتر از دیگر مسلمانان می‌دانست، مسلمانانی جز اولیاء خداوند که چهل نفر هستند و درباره آنها گفته است: «آنها از سلطان والامقام تراند، زیرا ایشان با نور خدا بر میت نماز می‌گزارند، و سلطان با سایه خدا» [همان]. وی نماز امام بر میت را سنت می‌داند، زیرا امام حسین (ع) سعید بن عاص، امیر بنی‌امیه، را مأمور اقامه نماز میت بر امام حسن (ع) نمود. در نهایت، او این حدیث را به واسطه ابوبکر به پیامبر (ص) منسوب می‌کند که «السلطان ظل الله فی ارضه، من نصح اهتدی و من غشه ضلّ» [۷، ص ۱۸۰].

جنید بغدادی هم در «رسائل» خود همگان را بر صبر بر رفتارهای سلطان دعوت می‌کند و می‌نویسد: «خروج از حکم پیشوایان، فعل جاهلان فاسق و گمراه است که فتنه و فساد در زمین می‌جویند و آنان دشمنانی ظالمند» [۱۱، ص ۱۵۳].

کلابادی مانند همة اهل سنت بر عدالت صحابه پافشاری داشت و نوشته است: «صوفیه بر مقدم دانستن ابوبکر و عمر و عثمان و علی (ع) اجماع کرده‌اند و اقتدا به صحابه سلف را صحیح دانسته‌اند و از گفتار درباره مشاجرات میان ایشان خودداری

نموده، و آن را ناقص رحمت مسبوق خداوند بر ایشان تلقی نکرده‌اند» [۳۸، ص ۵۷]. وی همچنین نماز، جهاد و حج را به اقتداء هر امامی، چه برّ و چه فاجر، صحیح می‌دانست [۳۸، ص ۱۵۶].

ابوطالب مکی با انتقاد از خوارج، که خروج بر سلطان را جایز می‌دانستند [۴۷، ج ۲، ص ۶۶۳؛ ج ۳، ص ۱۲۷۹-۱۲۸۰]، صلح امام حسن (ع) با معاویه را سنت جماعت خوانده، و از قول ایشان نقل کرده است که: «از فرمانروایی معاویه کراهت نداشته باشید، زیرا این امر پس از من اتفاق خواهد افتاد و اگر از آن امتناع کنید، با شمشیرهای تلخ روبه‌رو خواهید شد» [۴۷، ج ۳، ص ۱۲۷۱]؛ این جمله‌ها تاثیر بسیار اعتقادات فقیهان و اهل حدیث در میان صوفیه را نشان می‌دهد.^۱ بدین سبب بود که مکی اعتقاد عمومی صوفیه را چنین نوشت: «هیچ‌گاه با شمشیر بر حکام خروج نمی‌نمایند و بر جور ایشان صبر می‌کنند» [۴۷، ج ۳، ص ۱۲۷۳]، و کار را به جایی رساند که، از قول ابومحمد سهل، کسانی را تنها فرقه نجات‌یافته از هفتادوسه ملت دانست که همراه سلطان هستند، و: «هفتادودو فرقه هلاک می‌گردند که همگی با سلاطین دشمن‌اند، و فرقه ناجی آنان‌اند که همراه حکام‌اند، و از او پرسیده شد که کدام‌یک از مردم بهترین‌اند؟ پاسخ داد: سلطان. گفتند: چنین می‌دانستیم که بدترین مردم سلاطین‌اند. پس جواب داد: همانا خداوند را در هر روز دو نظر است؛ یکی به سلامت جان‌ها و اموال مسلمین و دیگر به سلامت و مصونیت ازواج و دختران ایشان. پس با حصول آن، تمام گناهان سلطان بخشیده می‌شود» [همان]. نیز، با استناد به حدیثی منسوب به پیامبر (ص)، مسلمانان را از قتال با حکام جائز، مادامی که نماز بر پا می‌دارند، برحذر داشت [۴۷، ج ۳، ص ۱۲۷۴]، و گفت: «بر شما امرایی خواهند آمد که فساد می‌کنند، اما آنچه خداوند به دست ایشان اصلاح می‌گرداند، بیشتر است» [همان]. او پا را از این هم فراتر گذاشت و از قول سهل تستری نقل کرد: «هرکس امامت سلطانی را انکار کند، یقیناً زندیق است و هرکس که سلطان او را فرابخواند و جواب ندهد، بدعت‌گذار است که نرده‌های چوبین ابواب سلاطین از هفتاد قاضی که در مسجد حکم می‌کنند، برای مسلمانان نافع‌تر است» [همان]. البته، خود مکی نیز در نهایت به افراطی بودن این نظر سهل اعتراف کرد و قول امام احمدبن حنبل را، که امام صالح را برتر از صالحان امت و صالحان را برتر از امام فاسق خوانده است، عادلانه‌تر خواند [همان].

خرگوشی نیز در کتاب تهذیب الاسرار از رابطه خوب برخی از صوفیان با خلفا سخن گفته [۱۶، ص ۲۵۶]، و از شخصیت‌هایی مانند عبدالملک بن مروان و مأمون هم در این

حکایتها تقدیر نموده، و آنها را تقدیس کرده است؛ حتی دعاهایی بسیار با عظمت و سخنانی حکیمانه هم به آنها نسبت داده است.^{۱۱}

سلمی رابطه با حاکمان و رؤسا را برای عابدان و سالکان میانه‌حال، از سبیل ترخص روا می‌داند و می‌نویسد: «برپا خاستن نزد سلاطین و خوشرویی با آنها صحیح است و آداب صوفیه در این باب چنین بوده که به شرط طمع‌نکردن در دنیا و عدم طلب جاه نزد حکام، رفتارهای مذکور را درست می‌دانسته‌اند» [۲۹، ص ۵۴۶ - ۵۴۷]. در کتاب *طبقات الصوفیه*، وی برخی اقوال تساهل‌آمیز صوفیان را در مسائل فردی و اجتماعی بیان می‌دارد،^{۱۲} تاجایی که از قول حمدون قصار صفاتی عرفانی را به سلطان نسبت می‌دهد: «از آن هنگام که دانستم سلطان نسبت به اشرار باطن‌بینی و فراست دارد، ترس سلطان از قلب من خارج نشده است» [۲۶، ص ۱۲۶]. البته، سلمی خود در موضعی از افشای اسرار حق از سوی کسانی شکایت می‌کند که در عالم وحدت مانده‌اند.^{۱۳}

در دوره‌های پس از عصر مورد بحث ما نیز، رفتارهای تساهل‌آمیز صوفیه، به‌شکلی گسترده‌تر، ادامه دارد؛ چنانکه در افسانه‌های مقامات ابوسعید ابوالخیر آمده است که وقتی سلجوقیان، در آغاز ورودشان به خراسان، به دشت خاوران آمدند، بوسعید خراسان را به چغری، و عراق را به طغرل بخشید [۳۲، ص ۲۸]. حکایت مذکور رنگ افسانه دارد، اما این نکته مسلم است که در دولت سلاجقه هم پادشاهان، و هم حکام و وزرای ایشان با ابوسعید رابطه خوبی داشتند [۳۲، ص ۲۹]. ابوسعید، در مقام شیخ خانقاه، در نهایت متکی به خیرات و هدایایی بود که از سوی هواخواهانش می‌رسید؛ از نظر باسورث، شرق‌شناس انگلیسی، این خیرات گه‌گاه صورت باج - باجی به روحانیان - می‌گرفت. این اهمال در کار موجب می‌شد که فعالان جامعه او را نکوهش کنند [۳، ص ۱۹۲].

سیاستی که نظام‌الملک برای تبلیغ دولت سلجوقی اختیار کرد، در جهتی بود که می‌توانست زمینه گسترش عقاید و رشدکردن را برای صوفیان فراهم آورد. از نظر دکتر شفیع کدکنی، سلجوقیان با استفاده از ابزار تصوف با دشمنان ملی‌گرا یا خردگرای خود مبارزه کردند. پادشاهان سلجوقی به صوفیان پروبال بسیار دادند؛ صوفیان هم، با آموزش‌های خود و با شمشیری به نام عشق، از یک سو عقل، و از سوی دیگر گرایشهای ملی را سرکوب کردند. [۳۲، ص ۲۹]. در دوره‌های بعد، مدارا با حکام گسترش یافت، زیرا ارتباط صوفیان و اهل‌سیاست با یکدیگر روزبه‌روز بیشتر می‌شد. در مقابل رویکرد آمیخته با تساهل اما منفی این صوفیان، گروه دیگری از صوفیه هستند که رفتارهای تسامح‌گرایانه‌ای، با بینشی عمیق‌تر، در عرصه اجتماع دارند و در قسمت بعد به آنها خواهیم پرداخت.

۲. مدارای سیاسی مثبت

اصولاً آیین تصوف بر پایه مهر و محبت استوار بود و پیران راستین عقده‌هایی که به دشمنی می‌انجامید را با از خودگذشتگی می‌گشودند [۳۹، ص ۴۹۴]، تا به حدی که عنصرالمعالی، در *قابوس‌نامه*، در وصف صوفی گوید: «هرگز به خون کس دلیری نکند و فتوی ندهد، اگرچه داند که آن کس مستوجب قتل است؛ زیرا که همه فتوی خطا را در توان یافت، مگر قتل را که مرده زنده نشود، و واجب نکند که در تعصب مذهب کس را کافر خواند، و بر کتابی و علمی غریب انکار نکند که نه هرآنچه او نداند، کفر بود» [۴۰، ص ۲۵۰]. این‌گونه تسامح - اگرچه در کلام عنصرالمعالی رنگ افراط دارد - به معنای پذیرش شکاکانه تمام عقاید نیست، بلکه رفتاری است مبتنی بر تأیید حق‌نهادی دیگران [۳۶، ص ۲۸۱] که از گسترش نفاق و تظاهر، و درنهایت از فروغلتیدن جامعه در ورطه استبداد جلوگیری می‌کند [۳۶، ص ۱۶۹]. این اندیشه منشأ قرآنی هم دارد؛ خداوند در آیات فراوانی در قرآن کریم از مسلمانان می‌خواهد که با اهل کتاب روابط دوستانه، و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند: «قل یا اهل‌الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم»^{۱۴}. بنابراین، آنان که سعه نظر و وسعت فکری داشتند، همواره - با استناد به قرآن و سنت - سعی می‌کردند از مشکلات اجتماعی مردم بکاهند و راه‌حلی برای معضلات عمومی پیدا کنند [۳۳، ص ۵۷].

تصوف، به‌عنوان نمودی اجتماعی از صفای قلبی، همواره علیه قشری‌نگری‌های مفرط ایستاده است [۵۰، ص ۱۵۱]. پس برای برقرار کردن صلح، عرفان اسلامی تنها به اقدامات سطحی و روبنایی اکتفا نمی‌کند، بلکه حاوی عناصری است که توجه به آنها ریشه‌های خشونت و جنگ غیرعادلانه را می‌خشکاند [۳۳، ص ۸۱]. نیز، توجه اصلی عرفان به آرامش درون است؛ زیرا، صلح بیرونی برای درون ناآرام و مضطرب سودی ندارد [۳۳، ص ۸۲]. بنابراین، گرایش عارفان به پذیرش اصالت و تقدم صلح است، نه نفی مطلق جنگ [۳۳، ص ۸۷]. عارف رحمت را اصیل می‌داند، زیرا وجود را خیر محض، و شر را امری عدمی، تبعی و عرضی می‌شمرد [۳۳، ص ۹۲]. در تاریخ اسلام، از آغاز تا پایان سده چهارم، این‌گونه اندیشه‌ها و رفتارها به‌وفور یافت می‌شود. براساس تعالیم قرآن، پیامبر (ص) مبنای روشنی از تساهل را در برابر پیروان ادیان دیگر بنا نهاد و باوجود حسادت‌ها و دشمنی‌ها، در مقابل بدرفتاری آنان صبور بود؛ به‌خصوص، برخورد ناخوشایند و خصمانه یهودیان مدینه نسبت به خود و مسلمانان را تاب می‌آورد [۳۶، ص ۱۶۲]. در دوره برخی از خلفای راشدین، خشونت رواج یافت، اما علی (ع) سعه صدر در گفتار و رفتار را، به‌عنوان ابزار اصلی ریاست، سرلوحه کار خویش قرار داد.^{۱۵} او در یکی از

دستورالعمل‌های حکومتی، به یکی از کارگزارانش، می‌فرماید: «درشتی را با پاره‌ای نرمی در هم آمیز، و هر جا که مدارا شایسته‌تر است، مدارا کن و آن جا که جز با شدت عمل کار پیش نمی‌رود، شدت به کار بند. با مردم فروتن باش و روی گشاده دار و نرمش را نسبت به آنان نصب‌العین خود گردان» [۳۶، ص ۱۶۵].^{۱۶}

امامان شیعه (ع) همواره، مستقیم یا غیرمستقیم، وسعت دید خود را در موضوع مدارا نشان می‌دادند؛ در دعای مرزبانان از صحیفه سجادیه، امام سجاد (ع) اوج مصلحت‌گرایی و تساهل و مدارای خود را نشان می‌دهد و یادآور می‌شود که روزی که مصالح جهانی اسلام مطرح است و دشمن خارجی رویاروی ایستاده است، باید به اسلام و مسلمانان به معنای اعم اندیشید. حتی تسلط خاندان بنی‌امیه و مروانیان بر خلافت اسلامی هم مانع از به‌کارگیری این سیاست نمی‌شد؛ زیرا، حضرت متوجه منافع اسلام بود. او می‌فرماید: «اللهم اشغل المشركين بالمشركين عن تناول اطراف المسلمين» [۳۵، ص ۱۳۴].

«تقیّه» از سیاست‌های مهمی است که بسیاری فرق از آن غافل بوده‌اند و این غفلت منشأ فجایع اجتماعی فراوانی شده است. تقیّه نوعی ابزار مبارزه است که رنگ تساهل دارد؛ اما متأسفانه اکثر گروه‌های اهل سنت آن را به‌عنوان اصلی مذهبی یا سیاسی باور نداشتند، زیرا آن را زمینه‌ساز نفاق در جامعه می‌دانستند^{۱۷} [۱۳، ص ۱۸۵ - ۱۸۶]. از سخنان اشعری چنین برمی‌آید که اهل سنت به‌طور کلی با «تقیّه» مخالف‌اند و این موضوع سبب کشمکش‌ها و خون‌ریزی‌های بسیاری در تاریخ اسلام گردیده است. تمسک و عمل به تقیّه از خصلت‌های تشریحی است که قرآن و معصومین (ع) آن را به مسلمانان توصیه می‌کنند، تا از کیان اسلام در مواجهه با دشمنان و مخالفان محافظت کنند. زیرا، اعتراض و خشونت تشنج‌آفرین جامعه را دچار بی‌نظمی می‌کند و به تباهی نفوس و اموال مردم منجر می‌گردد [۳۶، ص ۱۷۳]. در این بخش، پاره‌ای از رفتارها و گفتارهای مداراگر صوفیان را از این زاویه می‌نگریم.

نمونه‌های تاریخی مدارای مثبت

در میان صوفیان نخستین، حسن بصری آشکارا تقیّه را تا روز قیامت جایز می‌دانست [۱۰، ص ۶۰] و خود نیز، در برخورد با حکام جائر، گاه برپایه تقیّه سلوک می‌نمود [۱۰، ص ۱۶۱]. او به تساهل اعتقادی کامل داشت و در مواظب خود، با الهام از تعالیم اسلام، از مسالمت و آرامش و برادری سخن می‌راند. او یکی از نشانه‌های مسلمان را این می‌دانست که همه نامسلمانان از گزند او در امان باشند، البته نامسلمانانی که

پیمان صلح با مسلمانان را پذیرفته بودند [۱۰، ص ۱۱۵]. حسن بصری با احسان و مدارا کردن سعی در جذب دیگران داشت؛ چنانکه آورده‌اند از همسایه زردشتی خود عیادت نمود. نیز، هنگامی که یارانش پیشنهاد کردند از یکی از خوارج به حکومت شکایت کند، نپذیرفت؛ گرچه آن شخص در مجلس وعظ حسن حضور می‌یافت و حاضران را می‌آزرد [۱۰، ص ۱۱۶].

از این دست مدارا و تساهل در منش بزرگان دیگر هم بسیار است. از جمله، سفیان ثوری مریدان خود را به صلح و مدارا دعوت می‌کرد؛ چنانکه آورده‌اند: «آنه کان یقراً و ان جنحوا للسلّم فاجنح لها» [۴۶، ص ۱۲۰]. بشرین حارث نیز گفته است: «کامل نخواهی شد مگر اینکه دشمنت از تو در امان باشد و چگونه در تو امید خیری است، حال آن که دوستت از تو در امان نیست؟» [۲۶، ص ۴۳]. یحیی بن معاذ از فرمان خداوند به موسی و هارون پند می‌گیرد، آن‌گاه که از آنان می‌خواهد با قول لّین فرعون را مورد خطاب قرار دهند [۲۴، ج ۱، ص ۴۵؛ ۳۱، ص ۱۱۳]، و سهل تستری یکی از اصول عبادت را کف‌الاذی می‌خواند [۹، ص ۴۸]. درباره حلاج نیز آورده‌اند که شیوه ارشاد و تبلیغ وی بسیار ساده و بی‌پروا بود؛ اگر خبر می‌یافت که مردمان یک شهر معتزلی هستند، خود را معتزلی می‌خواند و اگر از امامیه بودند، خود را امامی معرفی، و اعلام می‌کرد که امام آنان را می‌شناسد. این شیوه که ارشاد تدریجی و گام‌به‌گام قرمطیان را در دعوت سیاسی به یاد می‌آورد، برای حلاج تنها اهمیت شرعی، در تعلیم شریعت، داشت [۴۱، ص ۸۸]. ترمذی سخت‌گیری فراوان بر مردم جامعه را نشانه جهل به عیوب خود می‌داند و با اشاره به حدیث «لا حلیم الا ذو عثره»، و نیز با نقل داستانی ساختگی می‌نویسد: «هنگامی که داوود (ع) لغزش خود را دید، بر خلق مهربان گردید و پیش از آن بر خطاکاران به شدت سخت می‌گرفت. اما هنگامی که خود دچار خطا شد، با گناهکاران همراه می‌گشت و می‌گفت: مسکینی بین مسکینان است. خداوند! خطاکاران را ببخش تا داوود هم یکی از آنان باشد» [۸، ج ۲، ص ۲۷].

گروه اخوان‌الصفا نیز، همان‌گونه که از نامشان پیداست، به صلح و تساهل معتقد بودند و گاه حتی تأثیر ذمیان مسلمان شده که اسلام را دین شمشیر می‌دانستند، از جهاد هم روی می‌تافتند [۳۷، ص ۶۳۳]. اما در اندیشه‌های آنان گونه‌هایی از تساهل مثبت نیز یافت می‌شود؛ چنانکه نوشته‌اند: «اولیای خدا و بندگان صالح او کسانی هستند که در درون خود به صلح و صفا رسیده‌اند و با دیگران نیز در صلح و صفا به سر می‌برند. برای هیچ کس بدی نمی‌خواهند و در حق هیچ آفریده‌ای کین‌ورزی نمی‌کنند» [همان]. خرگوشی در کتاب شرف‌النبی به رفتارهای مسالمت‌آمیز پیامبر (ص) با سران طوایف

غیرمسلمان اشاره دارد؛ او از زبان پیامبر (ص) خطاب به نجاشی نوشته است: «گویا ما از لحاظ اعتماد به تو، تو هستیم و تو از نظر مهربانی بر ما، مایی» [۱۷، ص ۱۲۰].

سلمی نیز در آثار خود به نکته‌هایی در این باب می‌پردازد. وی گفته است که ابراهیم (ع) نخست ابا داشت از اینکه کسانی غیر از موحدان و متقین از غذای او تناول کنند، و نوشته است: «پس خداوند به او سخاوت و فتوت آموخت و او را آگاه گردانید که دنیا و مافیها در نظر جوانمردان ارزشی ندارد» [۲۵، ص ۱۳]. وی از قول ابوبکر کتانی زندگی همه گروه‌ها را ذیل صفتی از صفات خداوند طبقه‌بندی می‌کند؛ چنانکه معتقد است غافلان در حلم الهی می‌زیند. [۲۶، ص ۳۷۶]. همچنین، به نقل از شاه شجاع کرمانی می‌نویسد: «هرکس که با چشم خود به خلق بنگرد، دشمنی‌اش با ایشان طولانی می‌گردد و هرکس با چشم حق به مردم نگاه کند، آنها را معذور می‌دارد که هیچ‌کس از جبلت خود خارج نتواند شد» [۲۷، ص ۳۵۷]. نیز، از قول ابوعبدالله سجزی در تعریف فتوت نوشت: «فتوت مهربانی بر همه مردم است چه نیکوکارشان و چه گناهکارشان» [۲۶، ص ۲۵۵]. از قول ابوعبدالله مقری هم فتوت را حسن خلق با کسانی می‌داند که دشمنشان هستی، و بذل مال برای کسانی که ناپسندشان می‌داری، و حسن مصاحبت با کسانی که از آنها نفرت قلبی داری [۲۶، ص ۵۱]. سلمی یکی از نشانه‌های فقیر صادق را دشمنی نکردن با خلق خدا، مگر بر سر دین، می‌داند [۲۹، ص ۵۵]، و در مورد حسن خلق، حتی با کفار، از پیامبر (ص) نقل می‌کند: «خداوند به ابراهیم (ع) وحی کرد که تو خلیل من هستی. پس اخلاق خود را نیکو گردان، حتی نسبت به کفار، تا به مداخل ابرار قدم نهی» [۲۹، ص ۲۹۳].

به‌طور کلی، توجه فرمانروایان و رجال سیاسی به مشایخ طریقت، در دوره‌های گوناگون، سبب می‌شد که گاهی مردم از این حسن رابطه استفاده کنند و خواسته‌های خود را به‌وسیله شیوخ به عرض دیوانیان برسانند. این‌گونه میانجی‌گری تنها بین مردم و فرمانروایان نبود؛ مشایخ ذی‌نفوذ - که از حرمت اجتماعی برخوردار بودند - پیام فرمانروایی را به فرمانروای دیگر می‌رساندند، و یا بین فرمانروایان نواحی، امرا و رجال سیاسی وساطت می‌کردند تا صلح و روابط حسنه برقرار گردد، و می‌کوشیدند تا کینه و دشمنی آنان را به صلح و آشتی تبدیل کنند [۳۹، ص ۵۰۵ - ۵۰۶]؛ چنانکه ابوعبدالله مغربی برای ابراهیم‌بن‌شیبان، شاگردش که به اتهام واهی به زندان افتاده بود، وساطت کرد و از سلطان خواست که او را آزاد کند [۱۶، ص ۱۵۲].

از نظر تاریخ سیاسی، دوره سامانیان عصر تساهل بود. اما با روی کار آمدن دولت غزنویان، امیران این سلسله با خلفای عباسی و علمای متعصب درباری همدست شدند

تا گروندگان مذاهب و مشارب دیگر را از نظر فکری و قلمی محدود کنند؛ هم‌زمان با رواج تعصب‌های خصومت‌بار جاهلانه و جنگ‌های خون‌بار مذهبی، عارفان و عالمان آزاداندیش، با سعه فکر، وحدت مذاهب و ملل را سرلوحه کار خویش قرار دادند [۵۰، ص ۲۲۰].

در پایان این دوره، ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر هنوز به وحدت مذاهب گرایش داشتند؛ چنانکه گفته‌اند بر سر در خانقاه خرقانی نوشته شده بود: «هرکه در این درگاه آید، نان‌ش دهید و آب‌ش دهید و از دینش مپرسید» [۳۱، ص ۳۸]، و نیز آورده‌اند که قهر و نفرت در ضمیر ابوسعید جایی نداشت تا به حدی که از تلاوت آیات قهر و عذاب الهی خودداری می‌کرد، و رفتارش با خطاکاران و فاسقان چنان تأثیرگذار بود که سبب توبه آنها می‌گشت [۴۵، ج ۱، ص ۸۳ - ۸۴]؛ گویند پیرزنی خاکستر بر سر ابوسعید ریخت اما او بر پیرزن خشم نگرفت؛ این موجب شد که وقت بسیاری از مریدان خوش‌گردد و توبه کنند [۴۵، ج ۱، ص ۲۰۹] نیز، آورده‌اند که وی یک بار در کلیسایی از آن ترسایان نیشابور حاضر شد. جمله ترسایان نزد او آمدند، خدمت کردند، آیات قرآن شنیدند و تضرع بسیار نمودند. چون به حال خویش بازآمدند، شیخ برخاست و بیرون آمد. یکی از همراهان بوسعید گفت: «اگر شیخ اشارت کردی، همه زتارها باز کردند، و شیخ جواب داد: ماشان ورنبسته بودیم تا بازگشاییم» [۴۵، ج ۱، ص ۲۱۰]. حلم و صبوری شیخ جاذبه کلام او را بیشتر، و حقانیت باورش را آشکار می‌نمود. درباره رفتار بوسعید با شخصی به نام سید حمزه علوی، که از مریدان او بود اما مدتی به فسق و فجور مشغول گشته بود، چنین آورده‌اند که «وقتی شیخ ما به طوس رسید و سید حمزه را طلب کرد، گفتند: شیخ او را نتواند دید که مدت چهل شب‌روز است که او به فساد مشغول است و صبح بر صبح دارد و غلامان و کنیزکان را خمر داده است. شیخ ما گفت: عجب! بر چنان درگاهی گناه کم از این نباید. و بیش از این نگفت و هیچ اعتراض نکرد، و چون سید حمزه را خبر دادند که شیخ بوسعید رسید، حالی به ترک آن کار بگفت و دیگر روز به خدمت شیخ آمد» [۴۵، ج ۱، ص ۲۰۶]. همچنین، با عالمان و صوفیان دیگر به شیوه مدارا و تساهل برخورد می‌کرد، و روابط میان مشایخ را اصلاح و بازسازی می‌نمود؛ به گفته مولف *اسرار التوحید*، ابوالقاسم قشیری پس از مدتی خصومت از هواداران ابوسعید شد [۴۵، ج ۱، ص ۸۳]. تحت تأثیر اوضاع حاکم بر جامعه و در هر فرصتی که پیش می‌آمد، ابوسعید لزوم رعایت عدالت اجتماعی و ادای حقوق مظلومان را به صاحبان قدرت یادآوری می‌کرد. اگر خواسته‌های قدرتمندان را می‌پذیرفت و هم‌نشین و هم‌صفتان می‌گشت، توقع پرهیز از ظلم و اجرای عدالت داشت و برای این کار، به‌نوعی،

از آنان تعهد می گرفت؛ چنانکه آورده‌اند سیف‌الدوله، یکی از سلاطین و والیان بزرگ نیشابور، در خانقاه شیخ حضور یافت، بسیار گریست و گفت: «باید که مرا به فرزندی قبول کنی. شیخ گفت: از ما پذیرفتی که ظلم نکنی و مسلمانان را نیکو داری و لشکر را دست کوتاه داری تا بر رعیت ظلم نکنند، و طریق عدل ورزی؟ گفت: کردم. شیخ گفت: تو را به فرزندی قبول کردیم»، و گویند این والی پس از خروج از محضر بوسعید، از همان ساعت قرار عدل و نیکوسیرتی آغاز نهاد، تا چنان گشت که به عدل و سیرت پسندیده در خراسان و عراق مشهور شد [۴۵، ج ۱، ص ۲۳۳]. در این دوره و دوره‌های بعد، برخوردهای حلیمانه و مداراگر برخی صوفیان اثرات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی گسترده‌ای بر طبقات مختلف مردم، از عوام تا عالمان و سلاطین، برجای می‌گذاشت. نیز، زمینه‌های هدایت جامعه و عمق‌بخشیدن به بنیادهای فکری و عملی صوفیه را ایجاد می‌کرد.

نتیجه‌گیری

مدارا و تساهل در میان عارفان مسلمان با انگیزه‌ها و علت‌های گوناگونی به وجود آمده است. این شیوه در عرفان اسلامی منشأ تجربه‌گرایی نسبی و پلورالیستی ندارد و از این نظر، با برخی عرفان‌های غیراسلامی متفاوت است. تسامح، در میان عارفان مسلمان، گاه بر اثر خلط مراتب پدید می‌آید؛ به این معنی که وقتی ایشان به عالم وحدت -عالم بی‌رنگی مطلق- می‌نگرند، همه پدیده‌ها را وجهی از وجه خداوند می‌شناسند، و حتی موسی و فرعون را برابر می‌بینند. اما گاه عارف می‌خواهد با همان نگاه وحدت‌بین پای به عالم کثرت بگذارد، و بدون رعایت شئون عالم کثرت به امور سیاسی و اجتماعی روی آورد. در چنین شرایطی، تساهل‌گرایی رخ می‌دهد. حلاج یکی از معروف‌ترین کسانی است که به سبب این دیدگاه جان باخت. گاه، مدارای سیاسی ریشه فقهی دارد، زیرا در میان بسیاری از فقهای اهل سنت، از صدر اسلام تا به امروز، این نظر وجود داشته است که حتی بر حاکم جائز هم نمی‌توان قیام کرد. در کتاب‌های صوفیان نخستین سده‌های اسلامی، این دیدگاه به طور کامل تشریح گردیده است، دیدگاهی که تنها یکی از انگیزه‌های تساهل‌گرایی شمرده می‌شود. در عصر حکومت خلفای اموی و عباسی، تقیه و تساهل گاه بهترین راه ممکن برای حفظ جان بسیاری از مسلمانان بود. بسیاری از صوفیان، با بهره‌گیری از عطوفت انسانی‌ای که در مراوده با حاکمان و زورگویان داشتند، توانستند جان بسیاری از انسان‌ها را نجات دهند، و مردم را با رفتار حلیمانه خود هدایت کنند. این شیوه سلوک را می‌توان مدارای مثبت نامید.

پی‌نوشت

۱. رک نیکوبخت، ۱۳۸۳، ۲۲۱.
۲. رک همان، ۲۲۴.
۳. رک چلونگر، بارانی، ۱۳۸۷، ۱۸۰.
۴. نقل از مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۸، ص ۱۲۵.
۵. منظور از این فرد، «منصور ابوبکر محمدبن‌واسع تابعی بصری» است. زیرا در مورد ابن‌سیرین چنین حکایتی وجود ندارد. (رک ثبوت، ۱۳۸۶ ش، ۱۷۷).
۶. به معنای غصب قدرت الهی.
۷. برای آگاهی از اسامی فقیهان و صوفیانی که حلاج را تکفیر کردند، رک سلمی، مجموعه آثار ، ۱۳۸۸ ، ج ۱، ۳۰۴ - ۳۰۲؛ همان، تاریخ‌الصوفیه، ۱۳۸۹، ۱۰۴ - ۱۰۵؛ ماسینیون ، مصائب حلاج، ۱۳۸۳، ۱۷۰ به بعد.
۸. برای آگاهی بیشتر از کیفیت محاکمات حلاج، نحوه شهادت وی و نقش وزیران و سیاستمداران دیگر در این حادثه رک ماسینیون، مصائب حلاج، ۱۳۸۳، ۳۱۶ - ۲۰۸.
۹. رک ماسینیون ، مصائب حلاج ، ۱۶۲ - ۱۵۰.
۱۰. رک مکی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ۱۲۸۰ - ۱۲۷۰.
۱۱. رک خرگوشی، تهذیب، ۲۰۰۶ م، ۲۴۵ ، ۲۵۳ و ۳۷۱؛ سلمی ، مجموعه آثار ، ۱۳۷۲ ش، ۲۹۱/۲.
۱۲. رک سلمی، طبقات، ۱۳۷۲ ق، ۳۶۵ و ۴۹۲.
۱۳. رک سلمی، طبقات، ۱۳۷۲ ق، ۴۰۸.
۱۴. آل عمران، ۶۴.
۱۵. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۷۶.
۱۶. نقل از نهج‌البلاغه، خطبة ۲.
۱۷. رک مکی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ۶۴۵ (سخنان ابن‌عمر).

منابع

- [۱] ابن حکمان، ابی‌علی الحسن بن‌الحسین (۱۴۲۲ هـ ق). *الفوائد و الاخبار و الحکایات*. حقه عامر حسن صبری، بیروت، دارالبشائر الاسلامیه.
- [۲] ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۵ هـ ش). *صوفیسم و تائوئیسم*. ترجمه محمدجواد گوهری، چاپ سوم، تهران، روزنه.
- [۳] باسورث، ادموند کلیفورد (۱۳۸۴ هـ ش). *تاریخ غزنویان*. ترجمه حسن انوشه، چاپ چهارم، ج ۱ و ۲، تهران، امیرکبیر.
- [۴] بخاری، محمدسعید بن محمدحسن احمد (۱۴۲۴ هـ ق). *الامام عبدالله بن‌المبارک المروزی*. بیروت، مکتبه الرشد.
- [۵] بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۹ هـ ش). *تاریخ تصوف اسلامی*. ترجمه محمودرضا افتخارزاده، تهران، افراز.
- [۶] پارسانیا، حمید (۱۳۸۷ هـ ش). *عرفان و سیاست*. چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
- [۷] ترمذی، محمدبن‌علی (۱۴۲۸ هـ ق). *کفیه السلوک الی رب العالمین*. حقه ابراهیم کیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۸] ----- (۱۴۱۳ هـ ق). *نوادر الاصول فی معرفه احادیث الرسول*. حقه مصطفی عبدالقادر عطا، الطبعة الاولى، ج ۱ و ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۹] تستری، سهل بن‌عبدالله (۲۰۰۷ م). *تفسیر*. حقه محمد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۱۰] ثبوت، اکبر، حسن بصری (۱۳۸۶ هـ ش). *گنجینه دار علم و عرفان*. تهران، حقیقت.
- [۱۱] جنید بغدادی (۱۳۹۰ هـ ش). *تاج العارفين: رسایل، سخنان و احوال*. ترجمه مسعود انصاری، تهران، جامی.
- [۱۲] جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ هـ ش). *حماسه و عرفان*. چاپ دهم، قم، مرکز نشر اسراء.
- [۱۳] چلونگر، محمدعلی؛ بارانی، محمدرضا (۱۳۸۸ هـ ش). «هم‌گرایی و واگرایی در اندیشه سیاسی امامیه و حنابله در بغداد دوره آل بویه». فصلنامه علمی- پژوهشی شیعه‌شناسی، قم، سال ششم، ش ۲۲، تابستان، صص ۲۱۴-۱۷۷.
- [۱۴] حلاج، حسین بن‌منصور (۱۹۱۳ م). *کتاب الطواسین*. تصحیح لویی ماسینیون، پاریس، بی نا.

- [۱۵] خراسانی، رضا (۱۳۸۷ هـ ش). *اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی اسلام*. چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
- [۱۶] خرگوشی، ابوسعید عبدالملک (۱۴۲۷ هـ ق). *تهذیب الاسرار*. حقه امام سید محمدعلی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۱۷] ----- (۱۳۶۱ هـ ش). *شرف النبی*. ترجمه نجم‌الدین محمود راوندی، تصحیح محمد روشن، تهران، انتشارات بابک.
- [۱۸] درویش، محمدرضا (۱۳۷۸ هـ ش). *عرفان و دموکراسی*. تهران، قصیده.
- [۱۹] رازی، ابی‌حاتم محمدبن‌ادریس (۱۴۲۲ هـ ق). *کتاب‌الزهد*. حقه عامر حسن صبری، بیروت، دارالبشائر الاسلامیه.
- [۲۰] راسل، برتراند (۱۳۸۶ هـ ش). *عرفان و منطق*. ترجمه نجف دریابندری، چاپ چهارم، تهران، ناهید.
- [۲۱] سراج، ابونصر (۱۹۱۴ م). *اللمع فی التصوف*. حقه رینولد آلن نیکلسون، لیدن، مطبعه بریل.
- [۲۲] سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷ هـ ش). *رازدانی و روشنفکری و دینداری*. تهران، صراط.
- [۲۳] سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۸۹ هـ ش). *تاریخ الصوفیه*. ترجمه غزال مهاجری‌زاده، تهران، طهوری.
- [۲۴] ----- (۱۴۲۱ هـ ق). *حقائق التفسیر*. حقه سید عمران، الطبعه الاولی، ج ۱ و ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۲۵] ----- (۱۹۹۷ م). *زیادات حقائق التفسیر*. حقه جیرهارد بوورینگ، طبعه الثانیه، بیروت، دارالمشرق.
- [۲۶] ----- (۱۳۷۲ هـ ق). *طبقات الصوفیه*. حقه نورالدین شریبه، قاهره، جماعه الازهر للنشر و التألیف.
- [۲۷] ----- (۱۳۸۸ هـ ش). *مجموعه آثار*. به اهتمام نصرالله پورجوادی، چاپ دوم، ج ۱، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۲۸] ----- (۱۳۷۲ هـ ش). *مجموعه آثار*. به اهتمام نصرالله پورجوادی، چاپ اول، ج ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۲۹] ----- (۱۳۸۸ هـ ش). *مجموعه آثار*، به اهتمام نصرالله پورجوادی و محمد سوری، چاپ اول، ج ۳، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

- [۳۰] شریفیان، مهدی (۱۳۸۵ هـ ش). «جامعه‌شناسی ادبیات صوفیه». مجله علمی-پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، اصفهان، دوره دوم، ش ۴۷، زمستان، صص ۱۳۷-۱۱۷.
- [۳۱] شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸ هـ ش). نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی. چاپ چهارم، تهران، سخن.
- [۳۲] ----- (۱۳۸۶ هـ ش). چشیدن طعم وقت: از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر. چاپ سوم، تهران، سخن.
- [۳۳] شکوری، فرامرز (۱۳۷۹ هـ ش). «عرفان، حکومت و سیاست». نشریه کیهان فرهنگی، تهران، ش ۱۷۳، زمستان، اسفند، صص ۵۶-۵۹.
- [۳۴] شیمل، آن‌ماری (۱۳۸۴ هـ ش). ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- [۳۵] علی‌بن‌الحسین (ع) (۱۳۹۰ هـ ش). صحیفه سجادیه. به کوشش رسول جعفریان، تهران، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- [۳۶] فرزانه‌فر، حسین (۱۳۸۳ هـ ش). «تساهل و مدارا در اندیشه‌های سیاسی اسلام»، مجله مطالعات اسلامی، مشهد، ش ۶۳، بهار، صص ۱۸۵-۱۵۵.
- [۳۷] کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹ هـ ش). تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام. ترجمه مسعود جعفری، تهران، سخن.
- [۳۸] کلاباذی، ابوبکر محمد (۱۳۸۰ هـ ق). التعرف لمذهب اهل التصوف. حقه عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره، احیاء الکتب العربیه.
- [۳۹] کیانی، محسن (۱۳۸۹ هـ ش). تاریخ خانقاه در ایران. چاپ سوم، تهران، طهوری.
- [۴۰] کیکاووس‌بن‌اسکندر (۱۳۸۳ هـ ش). قابوس‌نامه. تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۴۱] ماسینیون، لویی (۱۳۸۳ هـ ش). مصایب حلاج، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، جامی.
- [۴۲] -----؛ کراوس، ب (۱۹۵۴ م). اخبار الحلاج، بی‌جا، مطبعه القلم، مکتبه الازور.
- [۴۳] محاسبی، حارث‌بن‌اسد (۱۹۶۹ م). المسائل فی اعمال القلوب و الجوارح و المکاسب و العقل. حقه عبدالقادر احمد عطا، قاهره، عالم الکتب.

- [۴۴] محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۷۷ هـ ش). «عرفان و شهریاری». مجموعه مقالات کتاب خرد جاودان: جشن نامه سید جلال‌الدین آشتیانی، به کوشش علی اصغر محمدخانی و حسن سید عرب، تهران، نشر فرزانه روز، ۶۳۶-۶۲۵.
- [۴۵] محمدبن منور (۱۳۸۱ هـ ش). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*. چاپ پنجم، ج ۱، تهران، آگاه.
- [۴۶] محمود، عبدالحلیم (؟). *سفیان الثوری*. الطبعة الثالثة، قاهره، دارالمعارف.
- [۴۷] مکی، ابوطالب (۱۴۲۲ هـ ق). *قوت القلوب*. حققه محمود ابراهیم رضوانی، طبعه الاولی، ج ۱ و ۲ و ۳، بیروت، دارالعلوم.
- [۴۸] مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۱ هـ ش). *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر و میترا مهرآبادی، تهران، دنیای کتاب.
- [۴۹] نجاح محسن (۱۳۸۵ هـ ش). *اندیشه سیاسی معتزله*. ترجمه باقر صدری‌نیا، تهران، علمی و فرهنگی.
- [۵۰] نیکوبخت، ناصر (۱۳۸۳ هـ ش). «عرفان اسلامی، مکتب تسامح و تساهل». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، دوره جدید، ش ۱۶، پیاپی ۱۳، زمستان، صص ۲۳۹-۲۱۷.
- [۵۱] یثربی، سید یحیی (۱۳۸۹ هـ ش). *پژوهشی در نسبت دین و عرفان*. چاپ چهارم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۵۲] ----- (۱۳۸۶ هـ ش). *عرفان و شریعت*، تهران، کانون اندیشه جوان.
- [۵۳] ----- (۱۳۸۷ هـ ش). *مقدمه‌ای بر فلسفه سیاست در اسلام*. تهران، امیرکبیر.