مجله علمی پژوهش در حقوق، فقه، فلسفه و الهیات ، شماره ۲۴ ، تابستان ۱۴۰۰جلد۱، ص ۱۶-۱
http://www.jrse.ir

تناقض، تسامح و تساهل مولانا در مثنوی با اشعریت

مجله علمی پژوهش در حقوق، فقه، فلسفه و الهیات (سال هفتم)
شماره ۲۴ / تابستان ۱۴۰۰ / ص ۱۶-۱

عاشور حسن زاده عرب[۱]، فریدون طهماسبی[۲]
[۱]دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر
[۲]استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر

نویسنده مسئول:
فریدون طهماسبی

چکیده:

با پیدایش مکتب اشعری و حمایت بعضی از خلفای عباسی از این مکتب، و نیز با ظهور شخصیت بزرگی چون «غزالی» تفکر اشعری به اوج اقتدار خود رسید. بدین ترتیب اشعریت به صورت مکتب رسمی در جهان تسنن در آمد و اصول عقاید آن، اصول دین تلقی شد. عرفا نیز که بنای آنها بر تساهل و تسامح است و نه بر جدل، با تفکر اشعری که مکتب رسمی و غالب بود مسامحه ورزیده و در موارد بسیاری آن را طوری توجیه کردند که با دیدگاه عرفانی سازگار باشد. با بررسی دایره ی فکری مولانا در مثنوی پیوندهای همراه با تسامح و تناقض های با دیدگاه اشاعره نمایان می‌شود این شباهت ها ناشی از متاثر بودن مولانا از غزالی و تناقض ها تاثیر مولانا از عرفان است. تشابه ظاهری بین سخن عارفانه مولانا و تفکر اشاعره عده ای از محدثان، متکلمان و نویسندگان را به خطا انداخته و او را در صف اشاعره قرار داده است .مقاله پیشرو برآن است تا با بیان مفاهیم ومعانی بلند معرفت شناختی مولانا در مثنوی و ارائه پیوندهای این دو مکتب از طریق شخصیتی همچون غزالی نشان دهد که تاثیر پذیری تفکر مولانا از اشعریت ناشی از بنای تساهلی و تسامحی دیدگاه عارفانه اوست.

کلید واژه: مولانا، مثنوی، اشاعره، تناقض، تسامح، تساهل

مقدمه :

تساهل و تسامح از مسائل بحث برانگیز در جامعهٔ دینی است.عده‌ای این امر را عامل پویایی و رشد اندیشه‌های مختلف در دین می‌دانند.از سوی دیگر برخی قبول تساهل و تسامح در حوزه اندیشه را مغایر با استحکام نظر ، عقیده و عمل دانسته و اعتقاد دارند تساهل و تسامح منجر به تکثرگرایی-Pluralism- و قبول نسبیت می‌شود و اساس و چارچوبهای فکری و اعتقادی را متزلزل می‌کند. امروزه از پلورالیسم دینی معنای دیگری منظور می‌شود که با معنای اصلی متفاوت است و آن اینکه حقیقت مطلق و نجات و رستگاری را منحصر در یک دین و مذهب و پیروی از یک شریعت و آئین ندانیم بلکه معتقد شویم که حقیقت مطلق، مشترک میان همه ادیان است و ادیان، مذاهب، شریعت‌ها و آیین‌های مختلف، جلوه‌های گوناگون حق مطلق‌اند و در نتیجه همه ادیان و مذاهب، به نجات دست می‌یابند.البته تسامح غیر از پلورالیسم است زیرا در تسامح انسان آزادی و حقوق دیگران را محترم می‌شمارد اگرچه معتقد باشد که همه حقیقت پیش‌خود اوست.تسامح اسلامی یک مشرب تربیتی و عرفانی الهام یافته از قرآن است ونه تسامح درمعرکه حق و باطل، بلکه رعایت ظرفیتها و اندازه‌های عقلها و ادراکها و واقع بینی درمقام عمل و تربیت جامعه مورد نظر می باشد.

واژه های تسامح و تساهل در ادبیات دینی بسیار به کار رفته است.در چندین روایت پیامبر(ص)فرموده است:«خداوند من را با شریعت سـهله و سمحه مبعوث کرده است».خداوند خطاب به پیامبر(ص)می‌فرماید « لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ » اگر تندخو و خشن بودی، مردم از اطراف تو پراکنده می‌شدند.(آل عمران /۱۵۹) معنای آن این اسـت کـه خشونت در تعالیم تو وجود ندارد.

تسامح «سهل انگاری ، اغماض ، چشم پوشی ، بی‌احتیاطی ، بی‌پروایی ، بی‌اهتمامی ، نرمی و ملایمت به خاطر کسی و جوانمردی کردن» (دهخدا، ذیل تسامح) مترادف و معطوف (تساهل و تسامح) است. در اصطلاح، تساهل- tolerance -را می‌توان نوعی «سیاستِ مُدارای صبورانه در حضور چیزی که مکروه یا ناصواب می‌شماریم» بدانیم. (کرنستن،۱۳۷۶:۶۲)

مسأله تسامح دینی در میان اهل معرفت و عرفا از گذشته وجود داشته است. نقل است که بر سر در سرای ابوالحسن خرقانی نوشته بود: «هر که به این سرا در آید نانش دهید و از ایمانش مپرسید.چه هر کس بر سفره حق تعالی بـه جان ارزد بر سفره ابوالحسن به نان ارزد». این تسامح است ولی آیا همه‌ی دینداران می‌توانستند این گونه نگاه کنند؟

برآیند آیات و روایات این است که اسلام در مجموع دین رحمت، حلم، ملایمت و نرم خویی است.مگر در جایی که موجب سوء استفاده بشود و جامعه اسلامی را با خطر انحراف مواجه سازد. تساهل و تسامح در اسلام بدین معنا است که احکام دینی در مقایسه با سایر ادیان، بسیار سهل و آسان است. مواردی که اسلام دین مدارا و مسامحه نیست در اجرای حدود الهی است. بنابراین، مراد از تسامح دینی آن است که خداوند در جعل قوانین شرعی، بندگان را به سختی نینداخته و تکالیف طاقت فرسا نیز مقرر نکرده است.

مفهوم تساهل و تسامح در تاریخ مغرب زمین، ابتدا صبغه دینی داشت و در زمینه مذهب پدید آمد. از آن جا که یونانیان به خدایان متعدد اعتقاد داشتند، نسبت به مراسم و نهادهای دینی گوناگون چندان حساسیت نشان نمی‌دادند و اعتقادات کلامی گوناگون را می‌پذیرفتند. (بشیریه، ۱۳۷۴:۷۱)

سوال تحقیق :

۱. آیا تسامح و تساهل در مثنوی مولانا ریشه در آموزه های کلام اشعری او دارد ؟
۲. غزالی چه تاثیری در بیان تناقض و تساهل مولانا در مثنوی دارد ؟

فرضیه ها تحقیق:

۱. تناقض ، تسامح و تساهل مولانا در مثنوی با اشعریت همراه با رویکردی عرفانی است.
۲. مهمترین هدف مولانا از تسامح و تساهل با اشعریت آموزش مجموعه ای از باورها دینی، عرفانی و اخلاقیات به مخاطب مثنوی است.

پیشینه تحقیق :

یعقوبی نژاد ، قاسم و هوشیار ، یاسر در مقاله ای با عنوان **تاثیر اندیشه تساهل و تسامح در تعدیل روابط اجتماعی از دیدگاه مولانا در مثنوی معنوی** نویسندگان کوشیده اند تساهل و تسامح را که از دیدگاه شاعر تاثیر شگرفی در تعدیل روابط انسان ها دارد را بیان کنند.

حجت اله ،امیدعلی در مقاله ای با عنوان **بررسی تساهل و تسامح در اندیشه ابوسعید و مولوی** پرداخته و جلوه های تساهل و تسامح در آثار این دو شخصیت را بر شمرده است.

در مورد تساهل و تسامح در اسلام کتابها و مقاله های بسیاری نوشته شده است. اما اینکه تاثیر این تساهل در ادبیات و به ویژه مولانا چگونه بوده و اینکه مذهب کلامی تاثیری در برداشت او از تساهل دارد مقاله مشاهده نشد. آنچه این مقاله را از دیگر مقالات جدا می کند نگاهی است که به مذهب کلامی غالب زمانه مولانا داشته و تاثیری که مولانا از غزالی پذیرفته است را نشان می دهد و سپس با بررسی مثنوی تناقض ها و تسامح های مولانا با این مذهب کلامی ، فقهی را بیان می کند.

تسامح :

قائلان به تسامح و تساهل با استناد به آیات قرآنی که دربردارنده مسائلی همچون ضرورت رفق و مدارا با ادیان ، عدم خشونت در قلمرو اندیشه و نظر، واقع نگری دراحکام دینی، تبلیغ دین درحدّ یادآوری و پند دهی و...، به اثبات دیدگاه خویش پرداخته‌اند. قرآن کریم، در آیاتی، به تساهل نسبت به پیروان ادیان دیگر، حتّی کافران، فرا خوانده است.سفارش خداوند به پیامبر اسلام برای خوشخویی با مردمان و مدارا و گفت‌وگو با آنان و بخشایش و مشورت در کارها جملگی مصادیق تساهل‌اند.(اسلامی۱۳۸۱:۴۱). شمار این آیات به بیش از۲۰ آیه می‌رسد. به دو آیه که مبنای تفکر تساهلی و تسامحی عرفاست اشاره می‌کنیم.

«لا اکراه فی الدین» (بقره/ ۲۵۶) هیچ گونه اکراه و اجبار در دین نیست. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، هنگام تفسیر این آیه اشاره بسیار مختصری به عدم به کارگیری زور در ابراز ، اعمال و عقاید می کنند وآنچه که ایشان در تفسیر آیات دیگری مثل آیه شش سوره مائده می‌آورند، تنها به مسئله عدم وجود حرج (سختی) در دین به ویژه احکام دینی اشاره دارد و بحثی درباره تسامح نشده است. علامه درجای دیگری آیه (ماجعل علیکم فی الدین من حرج) « ما یرید اللّه لیجعل علیکم من حرج» (مائده/ ۶) خداوند نخواسته است که کم‌ترین حرج و حکم طاقت فرسا بر شما وضع کند. که عده ای آن را تأییدی برای تساهل و تسامح در اسلام دانسته اند این گونه تفسیر می‌کنند که خداوند هر حرج و دشواری را از سر راه دینداری مؤمنان برداشت، چه حرج در خود احکام دین و چه حرجهای عارضی و اتفاقی، آن گاه این برداشت را همان شریعت سهله سمحه می‌نامند.

مولانا و اشعریت :

بین ظواهر سخنان مولانا و اشاعره شباهتهای متعددی یافت می‌شود که نمونه هایی از آن را در مسأله جبر و اختیار، نفی اسباب و علل، مسأله رؤیت خداوند، مسأله تشبیه و تنزیه، تحقیر و ناکافی دانستن عقل و روش عقلی و مسأله مسؤول نبودن خداوند و اراده مطلقه او می‌توان نام برد. اما عرفان مولانا و کلام اشاعره از نظر روش، منابع و ابزار شناخت، دو معرفت کاملا مستقل و متفاوت هستند.مباحث کلامی از جمله موضوعاتی است که در ساختار و جهان بینی دینی عارفان تاثیر بسیاری نهاده است.با توجه به آمیختگی عرفان و علم کلام نمی‌توان مرز مشخصی بین این دو قرار داد. کلام دانشی است در محدوده و پایه‌های اعتقادی در یک دین و مقابله و بحث با نظرات دیگر اندیشه‌ها که به بحث پیرامون اصول اعتقادی و جهان بینی دینی بر مبنای استدلال عقلی و نقلی می پردازد و سعی در پاسخگوی به شبهه های مطرح شده در این زمینه را دارد.

مولوی به کرامت و منزلت منحصر به فرد انسان در آفرینش نظر دارد و لزوم حفظ حرمت انسان را از هر گروه و صاحب هر عقیده‌ای که بوده باشد گوشزد می‌کند. گویاترین شاهدِ آزاداندیشی مذهبی مولانا تحسین و تمجید وی از فضایل اخلاقی حضرت علی (ع) در دفتر اوّل مثنوی، ذیلِ عنوانِ «خدو انداختن خصم در روی امیرالمؤمنین علی کرَّمَ الله وَجْهَه و انداختن علی شمشیر را از دست» که آخرین حکایت دفتر اول مثنوی نیز هست آمده است. این ستایش‌های بی‌پروا و شگفت‌انگیز از حضرت علی(ع) از کسی است که شیعه نبوده و در محیطی غیرشیعی و حتی مخالف شیعه می‌زیسته است. شکلی که مولانا برای بیان این قصه انتخاب کرده در کیمیای سعادت غزالی آمده است در این ضبط از قصه حضرت، پهلوان عرب را نمی‌کشد مولانا با بیانی بسیار لطیف و عاشقانه به وصف حضرت علی(ع) می‌پردازد.

او خدو انداخت بر روی علی افتخار هر نبی و هر ولی (۳۷۲۳/۱)

او خدو انداخت بر روی که ماه سجده آرد نزد او در سجدگاه (۳۷۲۴/۱)

این گونه نگاه بیان کننده دیدگاه بلند معرفتی،تسامحی ، تساهلی و متناقض با اشعریت مولاناست .دربحث تساهل و تسامح بـه هیچ وجه به درستیِ عقاید دیگران حکم نمی‌شود، بلکه با حفظ باور خود، عقاید دیگران را هم به رسمیت می‌شناسیم،بنابراین تسامح و تساهل با بی‌تفاوتی فرق داشـته و نیز غیر از تحمل عقیده دیگران است.

مولانا در حکایت دیگری در دفتر اول مثنوی که در مورد حضرت علی (ع) آمده است . این حکایت در رساله معراج ابن سینا نیز آمده است مضمون حکایت این است که حضرت رسول در ضمن نصیحتی به حضرت علی(ع) می فرمایند: ای علی وقتی مردم با انواع طاعت‌ها به خدا

تقرب می‌جویند و او را می‌طلبند تو با انواع تعقل‌ها به تلاش برای نزدیکی به خداوند بشتاب.این روایت با مشرب فکری ابن سینا نزدیکی تام و تمام دارد و در اندیشه مولانا نشانه تناقض با اشاعره در میزان قرار دادن عقل است .

هرکسی در طاعتی بگریختند خویشتن را مخلصی انگیختند (۲۹۶۶/۱)
تو برو در سایه‌ی عاقل گریز تا رهی ز آن دشمن پنهان ستیز (۲۹۶۷/۱)
از همه طاعات اینت بهتر است سبق یابی بر هر آن سابق که هست (۲۹۶۸/۱)

بسیاری از اشاعره معتقدند بودند که شکر منعم اصولا واجب نیست مگر اینکه خداوند گفته باشد و عقل نمی‌تواند هیچ امری را واجب کند اما مولانا نظر دیگری دارد و نظر اشاعره را خلاف خرد می‌داند :

شکر منعم واجب آید در خرد ورنه بگشاید در خشم ابد (۲۶۷۱/۳)

یکی از مهم‌ترین مبانی تسامح این است که ایمان واقعی، ایمان قلبی و صمیمانه است نه ایمان ریاکارانه و منافقانه.اهل تسامح و تساهل تظاهر به اعتقاد را اعتقاد راستین نمی‌دانند و معتقدند که تحمیل عقاید و جانبداری مطلق از اعتقادات و تساهل نداشتن موجب گسترش ریاکاری می‌شود، عملی که ازنظر دین پذیرفته نیست.

غزالی و تشفی حقیقی

غزالی در زندگی‌اش مراحل مختلفی را گذرانده. مرحله تعلیم و آموزش و تحصیل علم سپس مرحله فقیه و متکلم که از یک طرف وابسته به دستگاه سلطنت سلجوقیان و از طرف دیگر مدافع خلافت عباسیان است. ریاست دانشگاه نظامی بغداد، ریاست دانشگاه نظامیه نیشابور و... اما چنین چیزهایی او را راضی نمی‌کند. بنابراین به سراغ عرفان می‌رود. در اواخر عمر باردیگر به عالم عقل‌گرایی برمی‌گردد.

غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» خویش به اثبات حقانیت مذهب اشعری در برابر معتزله و بلکه در برابر مشائیان پرداخت. وی در دایره علمی شافعی و در علم کلام اشعری است .در کتاب«قواعد العقاید و الاقتصاد فی الاعتقاد» به صورت یک اشعری متصلب جلوه می‌کند. به تدریج از کلام رویگردان می‌شود و به عرفان می‌گراید .غزالی اگر چه در اواخر عمر دم از محبت الهی می‌زند ولی آنچه که بر او قالب است خوف بوده او را می‌توان یک زاهد خائف دانست تا یک عارف .

آفرین برعشق کل اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد (۳۷۲۷/۲)

اقبال لاهوری معتقد است که بعضی به غلط غزالی را یکی از اشاعره می‌شناسند او مذهب اشعری را فقط برای توده مردم شایسته می‌دید. مطابق نوشته شبلی، غزالی معتقد بود که سرّ ایمان را نمی‌توان مکشوف کرد، به این دلیل خواستار ترویج الهیّات اشعری شد و با ابرام تمام، شاگردان بلافصل خود را از انتشار نتایج تفکرات خصوصیش برحذر داشت. این نظر و نیز اصرار او در استعمال مصطلحات فلسفی، متشرّعان را بدو بدگمان کرد. ابن جوزی و قاضی عیاض از این حد نیز پیش رفتند و فرمان دادند که همه آثار فلسفی و دینی غزالی را در سراسر خاک اسپانیا نابود گردانند ... (لاهوری ۱۳۹۲:۱۶۰با اختصار - ۱۶۴)

مکتب اشعری تا حدود زیادی مدیون غزالی است . با این وجود غزالی از سوی بسیاری از کسانی که طریقه اشعری داشتند مورد طعن و حمله و گاه الحاد قرار گرفت است. در مغرب، مالکیها، از جمله ابن تاشفین (۵۳۷) قاضی عیاض (۵۴۴) و ابن حرازم (۵۵۸) کتاب احیاء غزالی را به آتش افکندند به این بهانه که بیشترش مبتنی بر تعلیم اهل فلسفه است.(زرین‌کوب ۱۳۹۱:۲۷۶) علاوه بر«ابن رشد» فیلسوف دیگر اندلسی به‌نام «ابن طفیل» نیز بر غزالی اتهام تناقض‌گویی وارد کرده است. این فیلسوف معاصر ابن رشد در رمان فلسفی خود موسوم به «حی بن یقظان» می‌گوید که غزالی چون برای عامه مردم کتاب نوشته است، به اقتضای مصلحت، امری را گاه ناگشودنی نشان داده است، و گاه آن را حل کرده است، به‌علاوه وی برخی از مطالب را در یک کتاب خویش درست می‌شمارد و در کتاب دیگر همان را نادرست می‌پندارد. چنانکه در کتاب تهافت الفلاسفه قول حکما را که به گمان وی معاد جسمانی را انکار می‌کردند کافر می‌شمارد و در کتاب «میزان العمل» همین قول را به صوفیه منسوب می‌شمارد. و باز در کتاب «المنقذ من الضلال» به صراحت اعتراف می‌کند که با صوفیه، در همه عقاید همداستان است. نکته اینجاست که آنچه امثال ابن طفیل و ابن رشد از تضاد و تناقض، در سخنان غزالی یافته‌اند ناشی از تحوّل فکری اوست و اینها غالبا یا این تحول فکری را درنظر نداشته‌اند یا آن را مهم نشمرده‌اند.

غزالی و مولوی

در مباحث کلامی معمولاً مواردی که در آن دیدگاه یک متکلّم با یک عارفِ شناخته شده و صاحب نظر کاملاً مطابقت داشته باشد، تقریباً بسیار اندک است. در این میان، شباهتهای چشمگیری میان آرای کلامی مولانا، عارف نامدار قرن هفتم و امام محمد غزالی، متکلّم مشهور سدهٔ پنجم هجری دیده می‌شود. از آنجایی که غزّالی و مولانا به لحاظ تاریخی وحوادث زندگی با یکدیگر قرابت دارند مولانا از غزّالی تأثیر فراوان پذیرفته است تا جایی که می توان برخی آراء مولانا را ترجمان افکار غزّالی دانست.

بسیاری بر این اعتقاد هستند که غزالی ضد فلسفه بوده واضح است که جواب مثبت است اما غزالی ضد فلسفه متافیزیک بوده ؛ متافیزیکی که از ارسطو و افلاطون رسیده بود یعنی فلسفه اولی یا الهیات. مباحث مربوط به وجودشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی. فلسفه‌ای که در آن زمان برای جماعت به اصطلاح فرهیخته آن روزگار حکم وحی آسمانی را پیدا کرده بود و غزالی این جرات را به خود داد که آن فلسفه را نقد کند. او با دو نوع نگاه با فلاسفه مواجه می‌کند یک دیدگاه فقهی که منجر به تکفیر فلاسفه می‌شود و نگاه دوم ورود فیلسوفانه و عقلانیت تحلیلی او است که بسیار نیرومند با بسیاری از فلاسفه از جمله فارابی و ابن سینا در می‌پیچد. غزالی در تصوف و عرفان خود نیز بسیار تحلیلی با مسائل برخورد کرده با اینکه اکثر عرفا اینگونه نبودند. نگاه انتقادی و برخورد با فلسفه در مثنوی به شیوه ای استدلالی نیز کاملا مشهود است.

استاد همایی در مقام مقایسه غزالی با مولوی می‌نویسد: «تصوف غزالی را با مولانا جلال الدین بلخی صاحب مثنوی، تا وقتی می‌توان شبیه و همسنگ دانست که مولانا در تحت تربیت سید برهان الدین محقق ترمذی کار می‌کرد نه از آن تاریخ که به شمس تبریزی پیوست زیرا از آن تاریخ به بعد برای مولوی، در هیچیک از کاملان و رسیدگان این جهان، نظیر و همانندی پیدا نتوان کرد.»(همایی ۱۳۸۷:۴۰۰) مولانا در این مقام سخنانی چنین می‌گفت:

هر کرا در عشق این آیین بُوَد — فوق قهر و لطف و کفر و دین بُود (۲۹۶۷/۴)
عشق آنجایی که می‌افزود درد — بو حنیفه، شافعی درسی نکرد(۳۸۳۲/۳)
عاشقان را شد مُدرس، حسنِ دوست — دفتر و درس و سَبَقشان روی اوست (۳۸۴۷/۳)
درسشان آشوب و چرخ و ولوله — نی زیادات است و باب سلسله(۳۸۴۹/۳)
سلسله این قوم جعد مشکبار — مسأله دور است اما دور یار (۳۸۵۰/۳)
گر دَمِ خُلع و مبارا می‌رود — بد مبین ذکر بخارا می‌رود(۳۸۵۲/۳)
با دو عالم عشق را بیگانگی است — و اندرو هفتاد و دو دیوانگی است(۴۷۱۹/۳)
مطرب عشق این زند وقت سماع — بندگی بند و خداوندی صداع (۴۷۲۲/۳)

باید توجه کرد کار غزالی فقط جنبه سَلبی ندارد، جنبه ایجابی و اثباتی هم دارد. او علاوه بر نقد فلسفه موجود به فکر طرح مکتب تازه‌ای هم در فلسفه بوده. مثنوی نیز از دو لحاظ تحت تاثیر غزالی ست. یکی به لحاظ زبان واعظانه و دیگری بحث در مباحث اخلاقی وکلامی که مولانا آنها را از غزالی دریافت و پرورانده است.

غزالی مفاهیم فلسفی را وارد عالم کلام کرده است به طور مثال تا پیش از غزالی در علم کلام سخنی از روح مجرد نبود. آیا روح انسان یک حقیقت مادی است یا یک حقیقت فرامادی است؟ مجرد بودن روح و غیرمادی بودن روح در آرای فیلسوفان پیش از اسلام مانند افلاطون و ارسطو و دیگران مطرح بود و در عالم اسلام هم در کتاب‌های فلاسفه مانند ابن‌سینا و دیگران ولی در علم کلام ما سخنی از روح مجرد نیست اولین‌بار غزالی است که فرضیه و نظریه روح مجرد و غیرمادی را از فلاسفه می‌گیرد و به عنوان یک اصل دینی وارد علم کلام می‌کند.این نوع عملکردها در مثنوی هم سابقه دارد مولانا نیز بسیاری از مفاهیم فلسفی ،کلامی و عرفانی را در مثنوی با هم در آمیخته است .

آنچه غزالی و مولانا را با فلاسفه به مخالفت وا می‌داشت، عشق مبالغه‌آمیزی بود که به عقل داشتند و سبب می‌شد که آنها نه وحی را به درستی درک کنند نه هیچ ملاک دیگری را، در جستجوی حقیقت، معتبر بشمارند. این نکته موجب پیدایش شک در عقاید می‌شد و مایه تزلزل در افکار. از نظر مولانا خداوند عقل را برای حل مشکلات به آدمیان عطا کرده است مثل عصای که بدست کوران می‌نهد تا به وسیله آن راه را پیدا کنند .اما آنان با آن عصا به سر روی هم دیگر می زنند و همین امر باعث می شود که صوفیان نه به تعطیلی عقل بلکه به پایین کشیدن آن حکم و دعوت کنند

چون عصا شد آلت جنگ و نفیر — آن عصا را خرد بشکن ای ضریر (۲۱۳۷/۱)

تسامح دینی به اعتقاد برخی از پژوهشگران، ازآن رو لازم است که فهم از دین چون در تنگناهای زبانی، فرهنگی و اجتماعی و...قرار دارد، دگرگون می‌گردد و چنانچه پذیرفته شود که فهم های دینی دچار این چنین نقصی هستند، باید کمی فروتنانه عمل کرد و این فروتنی به تسامح می‌انجامد.در مثنوی نمونه‌هائی از اندیشه تضّاد و تناقض وجود دارد که به نحوی بیان کننده عقاید خود مولاناست؛ به نظر مولوی جهان جنگ اضداد است، ضدّها از ضدّها زاینده می‌شوند، ضدّها را با ضدّها می‌توان شناخت، جهان آمیزه‌ای است از عناصر متضّاد و متناقض است :

این جهان جنگ است چون کُل بنگری — ذرّه‌ذرّه، همچو دین با کافری
این یکی ذرّه همی پَرّد به چپ — و آن دگر سوی یمین اندر طلب
ذرّه‌ای بالا و آن دیگر نگون — جنگ فعلیشان ببین اندر سکون

جنگ فعلی هست از جنگ نهان　　زین تخالف آن تخالف را بدان (۴۱/۶-۳۶)

در جهان بینی عرفانی مولانا همیشه صحنه تضاد، وحدت را مشاهده می‌کنیم که عامل استمرار هستی است. در این عالم آنچه از برخورد اضداد مشاهده می کنیم سطحی است، در حالی که در اضداد چنین تخالفی وجود ندارد. در باطن و درون این تضادها ، همبستگی و وحدت سرانجام عامل پیوند این تضادها را تشکیل می دهند.مولوی، برای بیان وحدت اضداد تمثیلی ذکر می‌کند:

شب چنین با روز اندر اعتناق　　مختلف در صورت، امّا اتّفاق (۴۴۱۷/۳)
روز و شب، این هر دو ضدّ و دشمنند　　لیک هریک، یک حقیقت می‌تنند(۴۴۱۸/۳)
هریکی خواهان دیگر، همچو خویش　　از پی تکمیل فعل و کار خویش(۴۴۱۹/۳)

او از نبرد متّضادها مفهوم «نسبی بودن» ارزشها و عقاید را استنتاج می‌کرد:

پس بد مطلق نباشد در جهان　　بد به نسبت باشد، این را هم بدان ت(۶۵/۴)
در زمانه هیچ زهر و قند نیست　　که یکی را یا دگر را بند نیست(۶۶/۴)
زهر ماران مار را باشد حیات　　نسبتش با آدمی باشد ممات(۶۸/۴)
خَلق آبی را بود دریا چو باغ　　خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ(۶۹/۴)

درباره ی وحدت جوهری ادیان وضرورت دوری از تعصب در دین با نگاهی تسامحی نه تنها اختلاف عقاید را امری ناپسند نمی‌شمارد؛ بلکه همه‌ی اختلافات را بـه رسمیت می شناسد وامری لازم می‌داند. در دفتر شش مثنوی این گونه نظر خود را بیان می‌کند :

پس بنای خلق بر اضداد بود　　لاجرم ما جنگییم از ضُر و سود (۵۰/۶)
هست احوالم خلاف همدگر　　هر یکی با هم مخالف در اثر (۵۱/۶)
چـون که هر دم راه خود را می زنـم　　با دگـر کس سازگـاری چون کنـم ...(۵۲/۶)
هست بی‌رنگی اصول رنگها　　صلحها باشد اصول جنگها(۵۹/۶)

مولانا ، عرفان و تسامح :

عرفان مولوی شکل تکامل یافته و قلّه عرفان ایرانی در دوران بعد از اسلام است. برخی از عرفا مانند ابن عربی، سهروردی، غزّالی و... به زبان فلسفی و گاه به زبان شعر که برای شنونده دلپذیر باشد اندیشه‌های عرفانی را تبلیغ می‌کردند؛ سهروردی به آموزش خود، رنگ ایرانی و مصطلحات عرفانی پیش از اسلام را در آموزش خود بکار برد. ترک دنیا، خوار شمردن عقل و استدلال، تجلیل عشق و کشف و شهود، اعتقاد به واحد بودن جوهر هستی، تسامح و فقدان تعصّب در مقابل عقاید اصول عمده عرفان شرقی است. این طرز برخورد، که به داشتن نظری فراگیر و وسیع و مستغنی می‌انجامد، ناچار در تضادّ عمیق با قشریّت و سختگیری مذاهب رسمی موجود بود. بر اساس این سعه نظر، مولوی دربارهٔ نداشتن تعصب و... می‌گوید:

این جهان همچون درختست ای کرام　　ما برو چون میوه‌های نیم‌خام(۱۲۹۳/۳)
سخت گیرد خامها مر شاخ را　　زانک در خامی نشاید کاخ را(۱۲۹۴/۳)
چون بپخت و گشت شیرین لب‌گزان　　سست گیرد شاخها را بعد از آن(۱۲۹۵/۳)
چون از آن اقبال شیرین شد دهان　　سرد شد بر آدمی ملک جهان(۱۲۹۶/۳)
سخت‌گیری و تعصب خامی است　　تا جنینی کار خون‌آشامی است(۱۲۹۷/۳)

غزالی، اختلاف مردم در ادیان، و علل اختلاف امم و اقوام در مذاهب با آن همه تفاوت و تباینی که میان طرق و مسالک آنها وجود دارد دریایی است ژرف و بی‌پایان که جویندگان بسیار در آن غرق شده‌اند و کمتر کسی جان به سلامت دربرد. (همایی،۱۳۸۷،تلخیص)

توکّل بر خداوند و اینکه انسان‌ها هر اندازه زاهد بـاشند نمی‌دانند که اهـل هـدایت یا گمراهی‌اند:

تو نمی دانی کزین دو کیستی　　جهد کن چندان که بینی چیستی (۳۰۸۲/۳)
چون نهی بر پشتِ کشتی بار را　　بر تـوکّل مـی‌کنی آن کار را (۳/ ۳۰۸۳)
تو نمی‌دانی که از هر دو کِیی　　غرقه‌ای اندر سفر یا ناجیی (۳/ ۳۰۸۴)
گر بگویی تا ندانم من کیَم　　برنخواهم تـاخت در کـشتیّ و یـم (۳/ ۳۰۸۵)
من در این ره ناجیَم یا غرقه‌ام　　کشف گردان کز کدامین فـرقه‌ام (۳/ ۳۰۸۶)
من نخواهم رفت این ره با گمان　　بر امیدِ خشک همچون دیگران (۳/ ۳۰۸۷)
هیچ بازرگانیی ناید ز تو　　زان که در غیب اسـت سـدّ ایـن دو رو (۳/ ۳۰۸۸)

یا :

این همه گفتیم : لیکن در بسیج — بی عنایات حق هیچیم،هیچ(۱۸۷۸/۱)
بی عنایات حق خاصان حق — گر ملک باشد، سیاهستش ورق(۱۸۷۹/۱)

به خواری ننگریستنِ- تسامح در مورد کافران :

هیچ کافر را به خواری منگرید — که مسلمان مردنش باشد امید(۲۴۵۱/۶)
چه خبر داری ز ختم عمر او — که بگردانی ازو یکباره رو (۲۴۵۲/۶)

امید داشتن به بخشایش خداوند:

هین مشو نومید نور از آسمان — حق چو خواهد می رسد در یک زمان (۵۱۳/۴)

رحمت و تسامح خداوند بی حد و حصر است و شامل همه انسانها می شود :

حق همی‌خواهد که نومیدان او — زین عبادت هم نگردانند رو(۳۶۱۲/۱)
خواهد آن رحمت بتابد بر همه — بر بد و نیک از عمومِ مَرحَمه(۳۶۱۴/۱)
حق همی‌خواهد که هر میر و اسیر — با رجا و خوف باشند و حذیر(۳۶۱۵/۱)

مدارا و تسامح کردن در هدایت انسان‌ها :

نوح نهصد سال دعوت می نمود — دم به دم انکار قومش می فزود (۱۰/۶)
هیچ از گفتن عنان وا پس کشید؟ — هیچ اندر غار خاموشی خزید؟(۱۱/۶)
چون که سرکه سرکگی افزون کند — پس شکر را واجب افزونی بود(۱۷/۶)...

مسلمان در بیان ضرورت تساهل دینی، به مستنداتی (وباورهایی دینی) تکیه کرده اند از آن جمله اینکه اجرای قاطع و سرسختانه احکام دین، مایه رواج ریاکاری درجامعه می شود و منافقان برای نجات ازخطر یا منفعت، خود را مؤمن می نمایند و ریـا در جامعه گسترش می یابد و ایمان واقعی از میان می رود.

تسامح و تناقض دیدگاه‌های عارفانه مولانا با اشاعره

عرفان مولانا بر حیرت استوار است و حیرت عرفانی با نوعی پاردوکس و تناقض همراه است.

قول و فعل بی‌تناقض بایدت — تا قبول اندر زمان پیش آیدت (۲۵۵/۵)
سعیکم شتی تناقض اندرید — روز می‌دوزید و شب بر می‌درید(۲۵۶/۵)
پس گواهی با تناقض که شنود — یا مگر حلمی کند از لطف خود(۲۵۷/۵)
فعل و قول اظهار سر است و ضمیر — هر دو پیدا می‌کند سر ستیر(۲۵۸/۵)
چون گواهت تزکیه شد شد قبول — ور نه محبوس است اندر مول مول(۲۵۹/۵)
تا تو بستیزی ستیزند ای حرون — فانتظرهم إِنَّهُمْ منتظرون(۲۶۰/۵)

بیان متناقض مفاهیم مهم کلام اشاعره و شرح استدلالهای کلامی همراه با تسامح و تساهل که ریشه در تفکر عرفانی مولانا دارد این نکته ملاصدرا را به خاطر می آورد که « کل ما کان شئی اشد تحصولا کان اکثر جمعیتا للاضداد و الاحوال المتخالفه » هر چه یک موجود وجودش رفیع‌تر باشد اضداد را در خود بهتر جمع می کند.

در احوال حلاج می خوانیم که :«روزی در بازار بغداد مسلمانی با یهودی‌ای نزاع می‌کرد. مسلمان به یهودی گفت: ای یهودیِ سگ. حلاّج برآشفت و به آن مرد مسلمان گفت: سگِ خویش را به عوعو مدار. مسلمان، مضطرب، خود را به حلاّج رساند و از او عذرها خواست. حلاّج نیز آرام گرفت و گفت: ای پسر، بدان که ادیان همگی از جانب خـداست و او هر طایفه‌ای را به یکی از ادیان مشغول کرده است و آن طایفه را در آن اختیاری نبوده است، بلکه خدا آن را برای ایشان اختیار کرده است. و هر کس که مرد دیگری را، به بطلان دین و اعتقادی که او راست،ملامت کند اختیارکننده را ملامت کرده باشد. همچنین بدان که یهودیّت و نصرانیّت و اسلام و کـلّیه ادیان دیگر، اگر چه برحسب لفـظ و اسم مختلف‌اند، مـقصودِ تمامی آنها یکی است و در مراد و منظورشان تفاوتی نیست.» (مینوی ۱۳۷۱، ص۱۷۹-۱۸۰) مولوی نیز همین تفکر حلاّج را در ابیات متعدد سروده است:

ذکر موسی بهر روپوش است ، لیک — نور موسی نقد توست ای نیک مرد (۱۲۵۲/۳)
موسی و فرعون در هستی توست — باید این دو خصم را در خویش جست (۱۲۵۳/۳)
تا قیامت هست از موسی نتاج — نور ، دیگر نیست ، دیگر شد سراج(۱۲۵۴/۳)
این سفال و این پلیته دیگرست — لیک نورش نیست دیگر ، ز آن سرست...(۱۲۵۵/۳)
از نظرگاه است ای مغزِ وجـود — اختلافِ مؤمن و گبر و جهود (۱۲۵۸/۳)

در جای دیگر مولانا در دفتر اول مثنوی در قصه طلب کردن امت از عیسی(ع) از امرا کی ولی عهد از شما کدامست این نکته را بیان می کند که انبیا و اولیا به هر دینی که تعلق داشته باشند چون حامل نور حقیقت اند هیچ فرقی میان آنان نیست . اما جاهلان متعصب آن موجودات مبارک را از هم جدا می کنند و نزاع ویرانگر به راه می اندازند.

نور هر دو چشم، نتوان فرق کرد　　چون که در نورش نظر انداخت مرد(۶۷۷/۱)
ده چراغ ار حاضر آید در مکان　　هر یکی باشد به صورت غیر آن(۶۷۸/۱)
فرق نتوان کرد نور هر یکی　　چون به نورش روی آری بی‌شکی (۶۷۹/۱)
گر تو صد سیب و صد آبی بشمری　　صد نماند یک شود چون بفشری (۶۸۰/۱)
در معانی قسمت و اعداد نیست　　در معانی تجزیه و افراد نیست(۶۸۱/۱)
اتحاد یار با یاران خوش است　　پای معنی گیر، صورت سرکش است(۶۸۲/۱)
صورت سرکش گدازان کن به رنج　　تا ببینی زیر او وحدت چو گنج(۶۸۳/۱)
ور تو نگذاری عنایتهای او　　خود گدازد ای دلم مولای او(۶۸۴/۱)

اگر ما عرفان را تنها از آن جهت که به تکفیر و تذلیل عقل معرفت جوی پرداخته و عشق و جذبه را جانشین آن ساخته بدانیم و آن را یک جریان صرفا خرافی و مطلقا انحطاطی بشمریم، دچار خطای بزرگی شده‌ایم. عرفان بدون تردید در بر دارنده نوع تفکر ما در سده‌های گذشته است و در بسیاری از مسائل نظری و عملی به نتایجی بسی والاتر از مذاهب عصر و حتّی برخی مکاتب فلسفی متداول رسیده است.به عنوان مثال نگاه و تفکر تسامحی و تساهلی مولانا به شرع نگاه جامعه شناسانه است. او این گونه نگاه را از غزالی در احیاء العلوم دریافت کرده است. مولانا در مناجات دفتر پنجم می گوید:

گر نکردی شرع افسونی لطیف　　بردریدی هر کس جسم حریف(۱۲۱۰/۵)
شرع بهر دفع رایی زند　　دیو را در شیشهٔ حجت کند(۱۲۱۱/۵)
شرع چون کیله و ترازو دان یقین　　که بدو خصمان رهند از جنگ و کین(۱۲۱۴/۵)

نگاه مولانا به عرفان و تصوف هم در نوع خود خاص است او در مثنوی بسیار به تصوف خانقاهی و مدعیان دروغین که خود آنان را راه زنان می‌نامد انتقاد می‌کند و بزرگترین آفت در دینداری و دین ورزی را از جانب آنان می‌داند.در قصه منادی کرن سید ترمذ در دفتر ششم احوال آنان را اینگونه بیان می‌کند :

همچو این خامان با طبل و علم　　که الاقانیم در فقر و عدم(۲۵۴۷/۶)
لاف شیخی در جهان انداخته　　خویشتن را با یزیدی ساخته (۲۵۴۸/۶)

در دفتر پنجم در داستان - صفت طاوس و طبع او و سبب کشتن ابراهیم (ع) او را - کار این مدعیان را حرام میداند و کار آنان را در حکم شکار خوک می داند

چون شکار خوک باشد صید عام　　رنج بی حد لقمه خوردن زو حرام (۴۰۸/۵)

هنر مولانا این است که خوب می داند در عرفان سخن و اقوال متضاد و متناقض بسیاری وجود دارد و از آنها در بیان داستانهای خود استفاده کرده است.

گه تناقض گاه ناز و گه نیاز　　گاه سودای حقیقت گه مجاز (۱۸۱۶/۱)

میزان شناخت او از عالم ادیان در روش فن روایتگری- بوطیقا- او نمایان می‌شود وی در قصه پادشاه جهود اندیشه های متضاد و متناقض خود را از زبان شخصیت های متفاوت بیان می کند . زرین کوب(ره) دراین زمینه می‌نویسد: «مولانا کل عالم را همچون خانقاه بزرگی می‌دید که خلق از همه جا به آن در می‌آیند و هر که به آن می‌آید و هر که در آن هست طالب خدمت و شایق صحبت شیخ آن است، تفرقه در باب هادیان طریق را در این خانقاه نمی‌توانست مستند معقولی برای اجتناب از تسامح و همزیستی بین اهل خانقاه تلقی کند. بدین گونه تسامح مولانا نسبت به اهل دیانات،که لازمه‌ی طرز تلقی او از خانقاه عالم بود، از قول به اتحاد ارواح انبیاء که متضمن رفع هرگونه تفرقه در بین آن‌ها بود نیز تأیید می‌شد... قول مولانا نیز که اختلاف مؤمن و گبر و یهود را از تفاوت در نظرگاه می‌دانست مبنی بر همین معنی و داعی بر همین مایه تسامح بود... با توجه به آنکه خَلق عالَم به هر حال مسافران یک راه و ساکنان یک خانقاه هستند، ضرورت اخوت بین آنها نزد مولانا صلح و همزیستی ایشان را الزام می‌کرد واین نکته‌ایی بود که مولانا را به تأکید در لزوم تسامح وا می‌داشت.»(زرین کوب ۱۳۹۰:۲۹۰)

عرفان مولانا بر انسان شناسی و خود شناسی استوار است نه وجود شناسی فلسفی و با فیلسوفان به همین سبب مخالفت می کرد.از نگاه مولانا ارزشمندتر از انسان چیزی دیگری وجود ندارد:

صد هزاران فصل داند از علوم　　جان خود را می‌نداند آن ظلوم(۲۶۴۸/۳)

در پاسخ به سوال ،چگونه و تا چه اندازه می توان رابطه ای ذاتی میان علم و معلوم برقرار کرد؟ می گویید: « علم درست ، تحقیق نمی یابد مگر برای کسی که بذاته اشیاء را بشناسد ». (ابن عربی ۱۳۸۴:۴۸۸) از نظر مولانا تنها خداست که بی واسطه به ذات اشیاء علم دارد و غیر از خدا همه عملشان تقلیدی است.

داند او خاصیت هر جوهری در بیان جوهر خود چون خری(۲۶۴۹/۳)

ادراک و معرفت آنگاه علم به شمار می‌آید که عالِم به ذات، نه به واسطه امر زائد بر ذات شئی را بشناسد.در حالی که ادراک ما فقط به ظواهر اشیاء دسترسی دارد ؛ یعنی دقیقا همان جایی که همگان در مورد آن اتفاق نظر دارند.

که همی دانم یجوز و لایجوز خود ندانی تو یجوزی یا عجوز (۲۶۵۰/۳)

قیمت خود را ندانی احمقی ست قیمت هر کاله میدانی که چیست(۲۶۵۲/۳)

جان جمله علم ها این ست، این که بدانی من کی ام در یوم دین(۲۶۵۴/۳)

یکی از مهمترین دل مشغولی‌های مولانا در مثنوی مرزشناسی عقل است و مرزشناسی یعنی حد عقل را شناختن و حق آن را ادا کردن. در حوزه منطق و عقل فلسفی ،انسان از راه عقل ، و به تبع آن حواس ، با اشیاء ارتباط ادراکی می‌یابد . پس میان انسان و اشیاء فکر و عقل واسطه است؛ و در نتیجه انسان از این واسطه ها تقلید می کند و علمی که از این راه بدست می آید علمی تقلیدی است و نه حقیقی. حق آن است که مولانا در اصولی که از ویژگی های تفکر اشاعره محسوب می‌شود، با آنان تناقضها و تسامح‌های بسیاری دارد اما باید این نکته را دانست که تسامح سبب فهم یکسان از موضوع را ضمانت نمی‌کند .یک نکته بسیار مهم در مورد تناقض‌ها که ما در مثنوی می بینیم این است که این تناقض‌ها در احوال مولانا است نه در افکار او .

کز تناقض های دل پشتم شکست بر سرم جانا بیا می مال دست (۵۶۰/۶)

سایه خود از سر من برمدار بی قرارم بی قرارم بی قرار (۵۶۲/۶)

برای تبین بحث به عنوان نمومه چند مورد را یادآور می‌شویم:

خلق الاعمال:

ملاصدار کتابی دارد تحت عنوان «خلق الاعمال« آیا خداوند اعمال انسان‌ها را خلق می‌کند یا نه مخصوصا درباره اعمال شر خلاصه کلام ملاصدرا این است که خداوند ممکن است که اراده بکند و کاری بکند اما رضایت نداشته باشد . مثالی او بدین شکل است: کسی که انگشت او را مار گزیده باشد انگشت خود را قطع می‌کند اما رضایت ندارد .ملاصدرا با این مثال بیان می‌کند که در عالم بسیاری کارها انجام می‌شود که به ارادهٔ خداوندست اما به رضایت او نیست. «یرید و لا یرضی» چرا که این لازمه اختیار انسان است اگر خداوند به انسان اختیار داده لازمه آن این است که اگر اختیار بد هم بکند باید بپذیرد چون اگر این اختیار بد از او گرفته شود دیگر اختیار معنا ندارد.

بحث رحمت حق با گناه انسان مصداق و معنا می‌یابد، «خداوند برای نمایان ساختن خویش در مرتبه ی ربوبیت وجباریت نخست فرشتگان را می‌آفریند که گناه نمی‌کنند، سپس برای نمایان ساختن خویش در مرتبه ی عالی تر، رحمانیت ولطافت و جمال انسان را می‌آفریند که می تواند مرتکب گناه شود، اما آلوده ای است غریق رحمت .» (سنگری ، ۲۹۲: ۱۳۸۲)

مولانا در دفتر اول در جریان « سبب حرمان اشقیا از دو جهان که خسر الدنیا و الاخره » می‌گویید اشتباهات و گمانهای ناصوابی که در درون آدمی است در واقع رحمت حق است زیرا سبب بیداری و حرکت انسان به کشف حقیقت می شود:

اشتباهی و گمانی در درون رحمت حق است بهر رهنمون(۲۵۰۴/۱)

در کتاب خلاصه‌ی شرح تعرف نیز، خلق افعال بندگان به خداوند نسبت داده شده است که با نظر اشعریان هم سویی دارد:«حق تعالی خالق افعال بندگان خویش است ،چنان که خالق اعیان ایشان وهمه چیز که در فعل آید مر بنی‌آدم را از خیر وشر جمله به قضا وقدر و ارادت مشیت حق تعالی باشدو مشیت ، قضا و قدر موافق علم است ، نه موافق امر.» (بی نام ، ۹۱: ۱۳۴۹)

مولانا از دیدگاه عارفانه خود در موضعی در باب خلق اعمال، قول معتزله را به دلیل عقلی و سخن اشاعره را به دلیل شرعی صحیح می‌داند. وی ضمن اشاره به اصل تضاد در عالم و بحث کفر و ایمان می‌گوید:

بحر تلخ وبحر شیرین در جهان در میانشان برزخ ٌ لایبغیان (۲۹۸/۱)

وانگه این هر دو زیک اصلی روان درگذرزین هردو روتا اصل آن (۱/ ۲۹۹)

فروزانفر در شرح این ابیات:«می‌توان گفت ایمان وکفر وتمام صفات متضاد به ایجاد حق وجود یافته ومنشأ آن همه یک چیز است واگر در عالم خارج اختلاف دارند، نظر به اصل که ایجاد موجد است ، هیچ اختلافی موجود نیست و می تواند ناظر به عقیده ی صوفیه باشد که جمیع کاینات را مظهر اسما وصفات حق می‌دانند، بنا براین کفر مظهر اسم مضل وایمان مظهر اسم هادی و مبدأ این هر دو یکی است .» (فروزانفر،ج ۱، ۱۳۷: ۱۳۸۶)

در کتاب کیمیای سعادت آمده است :«ابراهیم ادهم گفت :شبی در طواف خانه بـودم وباران می آمد. گفتم : بار خدایا مرا از گناه نگاه دار تا هیچ تـقصیر نـکنم . آوازی شـنیدم از جانب کعبه کـه گـفت :تو عصمت می‌خواهی وهمه ی بندگان همین می خواهند، اگر همـه را از گناه نگاه دارم پس فضل و رحمت خویش برکه آشکار کنم .»(غزالی ، ج ۲، ۱۳۶۱:۳۹۷)

در ابیاتی دیگر نیز مولوی گناه وگمراهی را بـه مـشیت حق نسبت می‌دهد واین امر را قدیم می‌داند ونصیحت ناصحان را که حادث است ، بی حاصل می بیند:

گـر تو کنعانی نداری باورم　　گر دو صد چندین نصیحت پرورم (۳۳۶۵/۴)
گوش کنعان کی پذیرد این کلام　　که براو مهر خدای است وختام (۳۳۶۶/۴)
کی گذارد موعظه بر مهـر حق　　کی بگرداند حدث حکم سبق ؟ (۳۳۶۷/۴)

مولانا در مکالمه ی که میان کافران و انبیا در دفتر سوم می آورد استدلالی را از زبان انبیا بیان می‌کند.برخی بلاها و مشکلات فرا روی آدمیان چاره پذیر و برخی دیگر چاره ناپذیر هستند ولی نباید از رحمت خداوند ناامید شد.بسیار از کارها در ابتدا دشوار می نمایند در نهایت آسان می‌گردند پس از هر ناامیدی ، امیدها و پس از هر تاریکی خورشیدهاست

قوم گفتند ای نصوحان بس بود　　اینچ گفتید ار درین ده کس بود(۲۹۰۰/۳)
قفل بر دلها ما بنهاد حق　　کس نداند برد بر خالق سبق(۲۹۰۱/۳)
نقش ما این کرد آن تصویرگر　　این نخواهد شد به گفت و گو دگر(۲۹۰۲/۳)
خاک را گویی صفات آب گیر　　آب را گویی عسل شو یا که شیر(۲۹۰۴/۳)
انبیا گفتند کاری آفرید　　وصفهایی که نتوان زان سر کشید(۲۹۰۹/۳)
و آفرید او وصفهای عارضی　　که کسی مبغوض می گردد رضی(۲۹۱۰/۳)
ریگ را گویی که گل شو عاجزست　　خاک را گویی که گل شو حایز است (۲۹۱۲/۳)
بلکه اغلب رنجها را چاره هست　　چون به جد جویی بیامد آن بدست(۲۹۱۶/۳)

انبیا قبول می کنند که هر چیزی قابل تبدیل به هر چیزی نیست اما بیماری روح انسان درمان پذیر است. اعتقاد و باور مولانا به کرم و بخشش الهی مبنای باور او به بداء است.اگر چه مولانا لفظ بدا را در مثنوی ذکر نکرده است با این وجود آرا او در این باب با دیدگاه شیعه سازگاری دارد.مولانا بر خلاف جبریون که می خواستند به وسیله جبر قدرت خداوند را فراگیرتر نشان دهند؛ معتقد است که اختیارگرایی و اعتقاد به بداء موجب افزون‌تر دانستن قدرت خداوند است. باور به بدای الهی و نیز اختیار انسان سازگار است با توصیه ای که مولانا در باب دعا دارد . مولانا از زبان خداوند می‌گوید اگر فاسق و بت پرست هم باشید ، خداوند دعایتان را اجابت خواهد کرد .

گفت حق : اگر فاسقی و اهل صنم　　چون مرا خوانی ، اجابت ها کنم(۷۵۶/۳)
تو دعا را سخت گیر و می شخول　　عاقبت برهاندت از دست غول (۷۵۷/۳)

جبر و اختیار :

هچنان بحث است تا حشر بشر　　در میان جبری و اهل قدر (۳۲۱۴/۵)

مولانا بارها در مثنوی عنوان کرده است که اگر انسانی به تفکر در خویشتن به پردازد و خود را بشناسد یقینا به این نکته خواهد رسید که او دارای اختیار کامل نیست و نمی‌تواند هرکاری را که بخواهد انجام دهد و البته این منکر اختیار انسان نیست .

اختیار آمد عبادت را نمک　　ورنه می گردد به ناخواه این فلک(۳۲۸۷/۳)
گردش او را مه اجر و نه عقاب　　کاختیار آمد هنر وقت حساب (۳۲۸۸/۳)

بحث جبر و اختیار حل ناشدنی و حیرت افکن است .عقل ما برای حل مسئله ی چون مسئله جبر و اختیار ساخته نشده است.این مسائل خارج از دایره عقلانیت هستند و در این باب به تجربه‌ی فیلسوفان باید اشاره کرد با این همه مجادله در این مورد باز همچنان در پله اول باقی مانده اند و قدمی پیش نرفته اند. به نظر مولانا مصلحت و حکمت خداوند اقتضا کرده است که نزاع در این باب حل نشود.

چون که مقضی بُد دوام آن روش　　می دهدشان از دلایل پرورش (۳۲۱۷/۵)

در ابیات بسیاری از مثنوی نوعی کلنجار وجودی مولانا با خود قابل مشاهده است؛ که آیا انسان مجبور است یا مختار او در جاهای احساس اختیار دارد :

امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب　　نیست جز مختار را ای پاک جیب (۲۹۷۳/۵)

و در دیگر جا مجبور است:

با قضا پنجه زدن نبود جهاد　　زانکه این را هم قضا بر ما نهاد (۹۷۶/۱)

این دو تجربه متناقض عقلی نیستند بلکه یک تجربه روحی هستند. گاهی انسان خود را در قفس می یابد و گاهی آزاد و رها و دارای اختیار.

گر نبودی اختیار ، این شرم چیست ؟ وین دریغ و خجلت و آزرم چیست؟ (۶۱۹/۱)

انسان تا جایی که با امور تغییر ناپذیر سرو کار دارد مجبور است اما مختار است که امور تغییر پذیر را تغییر دهد . مولانا در دفتر اول مثنوی در قصه سوال کردن رسول روم از عمر از نوعی جبر سخن می گوید که به اختیار انسان است

لفظ جبرم ، عشق را بی صبر کرد و آنکه عاشق نیست ، حبس جبر کرد(۱۴۶۳/۱)
این ، معیت با حق است و جبر نیست این تجلی مه است ، این ابر نیست(۱۴۶۴/۱)
ور بود این جبر ، جبر عامه نیست جبر آن اماره خودکامه نیست(۱۴۶۵/۱)
جبر را ایشان شناسند ای پسر که خدا بگشادشان در دل بصر(۱۴۶۶/۱)
غیب آینده بر ایشان گشت پاک ذکر ماضی ، پیش ایشان گشت لاش(۱۴۶۷/۱)
اختیار و جبر ایشان دیگرست قطره ها اندر صدف ها ، گوهرست(۱۴۶۸/۱)
تو مگو کاین مایه بیرون خون بود چون رود در ناف مشکی چون شود ؟...(۱۴۷۱/۱)
اختیار و جبر در تو بُد خیال چون در ایشان رفت شد نور جلال(۱۴۷۲/۱)
نان چو در سفره ست باشد آن جماد در تن مردم شود او روح شاد(۱۴۷۴/۱)

و باز در همان دفتر اول در قصه «اضافت کردن آدم ، آن زلت را به خویشتن ...» به روش متکلمانه با آن مساله روبرو می شود و حل مشکلات آن را بر مشرب اشعریان بازگو می‌کند .

مولانا در دفتر چهارم در قصه «موری برکاغذی می رفت...» تمثیلی است که ماخذ آن کیمیای سعادت غزالی است.«صاحبان عقل جزئیه را به مورچه تشبیه می کند که در ظواهر و صور عالم طبیعت مانده اند و نمی توانند علل و اسباب الهی را دریابند.»(زمانی، ۱۳۸۴:۱۰۴۰،ج۴)

پس تو حیران باش بی لا و بلی تا ز رحمت پیشت آید مَحملی (۳۷۴۸/۴)
چون ز فهم این عجایب کودنی گر بلی گویی تکلف می کنی(۳۷۴۹/۴)
ور بگویی نی زند نی گردنت قهر بربندد به آن نی روزنت(۳۷۵۰/۴)
پس همین حیران و واله باش و بس تا در آید نصرت حق از پیش و پس(۳۷۵۱/۴)
چون که حیران گشتی و گیج و فنا با زبان حال گفتی اهدنا(۳۷۵۲/۴)

مولوی بر خلاف روش فلاسفه با بیان تناقض‌ها خواننده را به این نکته سوق می‌دهد که اثبات جبر یا اختیار انسان بسیار امر مشکلی است او اثبات اختیار را موکول به درک وجدانی،شرم، دو دلی ،تردید ، تعلیم و تربیت و... موجود در انسان می‌داند همین که انسان در درون خود احساس اختیار می‌کند می‌توان گفت دارای اختیار است . این انسان است که میزان اختیار یا جبر است.

اختیار اندر درونت ساکن ست تا ندید او یوسفی ، کف را نخست (۲۹۷۵/۵)
اختیار و داعیه در نفس بود روش دید آنگه پرو بالی گشود (۲۹۷۶/۵)

هرچیزی با نیروهایی بیرون از آن مهار می‌شود تنها انسان است که زندگیش را در درون خود تعیین می‌کند :

هر که را با اختری پیوستگیست مر ورا با اختر خود هم تگی است (۷۵۱/۱)

مولانا مثال وجودی می آورد ولی استنباط انسان شناسانه از آن بیرون می آورد :

درک وجدانی به جای حس بود هر دو در یک جدول ای عم می رود(۳۰۲۲/۵)

باید این نکته را هم دانست که جبر و اختیار یک نقطه صفر تا صد نیست بدین گونه نیست که انسان یا مختار است یا مجبور این اختیار و جبر درجات و مراتب دارد بسیاری از انسانها تنها استفاده ای که اختیار خود می‌کنند در هوا وهوس است.

تو نتانی کز خیالی وا رهی یا بخسبی که از آن بیرون جهی(۷۳۰/۵)

مولانا خیال را یکی از سپاهیان خداوند می‌داند .به تعبیر همایی در کتاب (مولوی نامه) توضیحات مولوی در مورد بحث اختیار (تو اگر می‌توانی خیالات را کنترول کن،عصبانیت را کنترول کن) خیلی روانکاوانه است وپیش درآمد تئورهای فرویدی .در نگاه مولانا اختیار به خودی خود غایت نیست :

جهد کن کز جام حق یابی نوی بی خود و بی اختیار آنگه شوی(۳۱۰۵/۵)
آنکه آن می را بود کل اختیار تو شوی معذور و مطلق مست وار(۳۱۰۶/۵)
هرچه گویی کفتهٔ می باشد آن هر چه روبی رفتهٔ می باشد آن (۳۱۰۷/۵)

مولانا در نهایت یک رابطه سومی را در مورد جبر و اختیار پیشنهاد یا کشف می‌کند و آن انجذاب است.خلاصه کلام درباره جبر و اختیار این است که اگر انسان ناتوان باشد مقهور جبر می‌شود و اگر روح قدرتمند داشته باشد می‌تواند بر هر آنچه او را در مقهور و مجبور کند پیروز گردد.اینکه برخی قائل به جبر هستند این است که وجودی برای انسان قائل نیستند و او را در میان نمی‌آورند . در نظر اشاعره علت و معلولی وجود ندارد بلکه مقارنت است. اصلا قدرت انسان برای ایجاد یک چیزی و علت ومعلول واقع شدن معنا ندارد .قدرت انسان و اردۀ انسان مقارن با فعل است نه علت موجده فعل.اشاعره این حرف را می زدند تا به خیال خود برخی تهمت ها از قبیل خالق کفر بودن را از خداوند بی پیرایند.

رؤیت خداوند:

عقلانیت فلسفی یا سر از انکار خدا در می‌آورد یا همانند کانت راه عقل نظری را به سوی خدا بسته می‌داند ؛ یا مثل فیلسوفان مشائی شناخت عقلانی خدا را در انحصار فیلسوف می‌داند . عقلانیت فلسفی انسان را مبتلا به فراق خدا و به تعبیر نیچه «مرگ خدا» می‌کند.دلیل این نوع تفکرات این است که انسان تجربه‌ای از خدا ندارد.اما تبین ابن‌عربی از هستی راه تجربه‌ی خدا را برای هر انسانی می‌گشاید.مولانا همانند ابن عربی ، اشاعره را که در باب رؤیت خداوند متنظرند تا خداوند را در قیامت با چشم خویش مشاهده کنند جاهل می‌خواند .او در ابتدای دفتر دوم مثنوی می‌گوید :یک عده ای مشبه‌اند ، عده‌ای موحد و منزه هستند و عده‌ای دیگر خداوند را در صور می‌بینند و این همه با هم در نزاع به سر می‌برند او در نهایت این نکته را مطرح می‌کند که تا خود انسان از صورت نرهیده باشد حق ندارد از تنزیه خداوند دم بزند.

گر بدیدی حس حیوان شاه را　　پس بدیدی گاو و خر الله را(۶۵/۲)
نامصور یا مصور گفتنت　　باطل آمد بی ز صورت رستنت(۶۸/۲)
نامصور یا مصور پیش اوست　　کو همه مغزست و بیرون شد ز پوست(۶۹/۲)

مولانا در باب رویت خداوند می گویید عقل از معرفت حق عاجز است :

کار بی چون را که کیفیت نهد؟　　این که گفتم هم ضرورت می دهد(۳۱۱/۱)

جاهل کسی است که می‌خواهد حق را با چشم خود در خارج از خود ببیند و غیر عارف کسی است که حق را با چشم خود در خود ببیند،اما عارف حق را به چشم حق در حق و از حق می‌بیند(موحد۱۳۸۵:۴۴۷)

زیرا هر چیزی را با ضد آن می توان شناخت اما خداوند کل وجود است چیزی بیرون از او نیست تا بتوان با آن او را شناخت.

پس نهانیها به ضد پیدا شود　　چونکه حق را نیست ضد ، پنهان بود (۱۱۳۱/۱)

ابن عربی در فص حکمت الهی در کلمۀ آدمی می‌آورد :« صورت ظاهر انسان را خداوند از حقایق و صورت های عالم کرد و صورت باطن را به صورت خود آفرید...» (ابن عربی ۱۳۵۸:۱۶۵)او با استناد به متون روایی « انسان به صورت خدا آفریده شده است» معتقد است که انسان تمامی احکام آن صورت را واجد است.می گوید وقتی به هنر انسان می‌رسیم می بینیم خلاقیت هنری انسان همانند خلاقیت هنری الهی است . مولوی نیز معرفت انسان را به خدا به بهترین وجه با آوردن داستان پیل در دفتر سوم مثنوی بیان می‌کند و خطای ادراکی هر یک از افراد در آن صحنه را بازگو و تحلیل می‌کند و سپس تعالی ذات حق و وحدت حقه حقیقیه او را به تصویر می کشد و رابطه جهان هستی محسوس را با ذات مطلق الهی همچون کف روی آب با دریا مقایسه می کند :

پیل اندر خانه تاریک بود　　عرضه را آورده بودندش هنود (۱۲۵۹/۳)
از برای دیدنش مردم بسی　　اندر آن ظلمت همی شد هر کسی(۱۲۶۰/۳)
دیدنش با چشم چون ممکن نبود　　اندر آن تاریکیش کف می بسود(۱۲۶۱/۳)

ابن عربی فاصله انسان با خداوند را فاصله ای علمی می داند منظور از علمی که ابن عربی مطرح می کند علم ذهنی و آموزشی نیست بلکه غوطه ور بودن انسان در خداوند است. اگر ذره ای فاصله میان خود و خداوند قائل شویم از وادی توحید بیرون افتاده‌ایم زیرا گمان کرده‌ایم غیر از خداوند موجود دیگری نیز هست .از دیدگاه مولانا رابطه انسان و جهان با خداوند این گونه است :

این جهان یک فکرت است از عقل کل　　عقل چون شاه است و صور تها مُثُل(۹۷۸/۲)

مولانا رابطه‌ای علیت را در میان نمی‌آورد و نمی‌گوید این جهان مخلوق خداوند است بلکه نسبت این جهان و انسان با خداوند را به صورت یک فکر با متفکر می‌داند .از دیدگاه ابن عربی خداوند در همه ی موجودات به نحوی حضور دارد . حضرات الهی نامتناهی است. محیی الدین قائل است که عقل فلسفی به هیچ وجه نمی‌تواند خدای تعالی را با صفات ثبوتی بشناسد ؛ نهایت معرفت عقلانی شناخت خدا با صفات صلبی است ؛ در حالی که خدا صفات ثبوتی را به خود نسبت داده است و ادله عقلی نسبت دادن آن صفات را به خدای تعالی محال می داند .

مولانا و عوامل شباهت با اشعریت :

مهمترین عامل پیوند و شباهت عرفان مولانا با تفکر اشعری را باید در تعلیمات توحیدی قرآن جستجو کرد. هر دو مکتب در یک منبع شناخت که قرآن و وحی است، مشترکند. نکته قابل تامل در بیان مولانا این است که از دیدگاه فیلسوفان علم در تحقیق دو مقام وجود دارد :

۱. مقام گرد آوری CONTEXT OF DISCOVERY

۲. مقام داوری CONTEXT OF JUSTIFICATION

در مقام اول هیچ گونه نظری دال بر غلط یا درست بودن مسئله داده نمی شود بلکه این مقام دوم است که داور صحت و یا عدم صحت مدعا را نشان می دهد .اما در کلام عارفانی همچون مولانا این دو مقام با هم یکی می‌شوند و تجربه‌ای عارفانه آنان اشراقی ،عرفانی و معنوی است و خود تجربه های عارفان دلیل درستی مدعای آنان است و اگر کسی از او سوال و جواب بخواهد می‌گویید:

گر شوم مشغول اشکال و جواب تشنگان را کی توانم داد آب (۲۹۰۷/۱)

در حالی که در علم فلسفه ترازو برهان است و در علوم تجربی ترازو تجربه .اما برهان عارفانه مولانا این گونه است :

یوسف کنعانیم روی چو ماهم گواست هیچ کس از آفتاب خط و گواهان نخواست

نتیجه گیری:

بی تردید آراء تسامحی و تساهلی غزالی و تفکر عارفانه مولانا هر کدام به درجاتی زمینه ساز نوعی تساهل و تناقض در اندیشه مولانا در مثنوی است. اما در کل اشخاص مهمی همانند مولانا و غزالی که از روی عادت اشعری خوانده می‌شوند،حقیقتا خود یک مکتب هستند و نمی‌توان آنان را در قفس‌ها و قالب‌های تنگ مکاتب خاص تعریف شده جای داد.اندیشه متناقض مولانا آنگاه در مثنوی نمود و اهمیت پیدا می‌کند که در غالب داستان ریخته می‌شود ولی سبب فهم یکسان از موضوع را در کلیت مسئله ضمانت نمی‌کند زیرا مولانا هوشمندانه با بیان اراء متناقض از زبان شخصیت‌ها، خواننده را به درک وجدانی و انسان شناسانه سوق می‌دهد. این گونه برخورد ناشی از جایگاهی است که مولانا در اجتماع دارد. جایگاه فقیه و عارف تفاوتهای بسیاری با هم دارند.به بیانی دیگر تناقض‌های موجود در مثنوی ناشی از احوال متفاوت مولاناست نه افکار او. مـولانا شـیخ قونیه و صاحب مقام افتاء بوده.با این وجود تسامح و تساهل نیز داشته است. جمع این جایگاهها از آنجا اهمیت پیدا می کند که تسامح به نظر ، عقیده و عمل مربوط است.مولانا در مواقعی با تسامح و تساهل مسائل فکری،کلامی مانند جبر و اختیار، خلق اعمال و رویت خداوند و... موجود در قصه را حل کرده و در جای دیگر با بیانی متناقض با رد بنیان فکری و نظری اشعری که ریشه در اندیشهٔ عرفانی او دارد ، خود را در هیچکدام از مکتب‌های رایج زمانه قرار نداده و آزادانه به نقد آنها و نقل آراء خود می‌پردازد.

مراجع :

قرآن کریم
ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۰). اسماء و صفات حق، تهران، چاپ و انتشارات.
اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی، شرح منظومه ۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۴) الفتوحات مکیّه، ۱۴ جلدی، ج/۱، تصحیح عثمان یحیی.
ابن عربی، محی الدین،(۱۳۸۵)فصوص الحکم،توضیح و تحلیل محمد علی موحد،نشر کارنامه
الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۱ق). الإبانه عن اصول الدیانه، دمشق، دارالبیان.
اعوانی، غلامرضا (۱۳۷۵). حکمت و هنر معنوی، (مجموعه مقالات)، تهران، گروس،۱۳۷۵.
بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۱م). مذاهب الاسلامیین، بیروت، دارالعلم الملایین.
برقی، احمد بن محمدبن خالد (۱۳۷۱ق). المحاسن، به تصحیح جلال الدین محدث، قم، دارالکتب السلامیه.
بشیریه ، حسین ، ده گفتار در فلسفه و جامعه شناسی سیاسی، چ ۱، تهران، مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۴
پازوکی، شهرام، (۱۳۹۲). « احیای علم در مثنوی»، مجله جاویدان خرد، تهران، شماره ۲۴، سال ۱۰، پاییز و زمستان، صص ۵-۲۸.
جعفری، محمد تقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی معنوی، جلال الدین محمد بلخی، قم، انتشارات اسلامی.
حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). کاوشهای عقل عملی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
ریاحی، پری (۱۳۸۴) عقل از دیدگاه مولانا، تهران، موسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰) سرّ نی، تهران، علمی فرهنگی.
زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹) ارزش میراث صوفیه ،تهران ، علمی فرهنگی.
زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۸) بحر در کوزه، نقد و تفسیر قصه ها و تمثیلات مثنوی، تهران، علمی.
زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰) پله پله ملاقات تا خدا ،تهران ، علمی
زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۱) فرار از مدرسه ،تهران ،علمی
زمانی، کریم (۱۳۷۸). شرح مثنوی معنوی، تهران، انتشارات اطلّاعات.
زمانی، کریم (۱۳۸۳) میناگر عشق، شرح موضوعی مثنوی معنوی، تهران، نی.
راوندی ، مرتضی (۱۳۷۸) تاریخ اجتماعی ایران ، ۱۲جلدی، تهران ، انتشارات نگاه
سبحانی، جعفر (۱۳۶۱). حسن و قبح یا پایه های اخلاق جاودان، به کوشش علی ربّانی گلپایگانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات
سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۷). شرح مثنوی، ج/۳. به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی..
سروش، عبدالکریم (۱۳۸۷) قصه ارباب معرفت، هفتم، تهران، صراط.
سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲) فربه تر از ایدئولوژی، تهران، صراط.
شهیدی، سیّد جعفر(۱۳۹۰). شرح مثنوی، پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
شیخ حرّ عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
طباطبای ، سید محمد حسین، (۱۳۹۵) تفسیر المیزان ، تهران ،انتشارات دارالفکر
طوسی، نصیرالدّین (۱۴۰۷). تجرید الإعتقاد، به کوشش محمد جواد الحسین جلالی، بی جا، مکتبه الأعلام.
فروزانفر، بدیع الزّمان (۱۳۷۵) شرح مثنوی شریف، تهران، زوّار.
قرشی، سیّد علی اکبر (۱۳۹۰) قاموس قرآن، تهران، دارالکتاب اسلامیه.
قیصری، داوود،، شرح قیصری بر فصوص الحکم، قم، بیدار.
کاکائی، قاسم (۱۳۸۳). خدا محوری، تهران، حکمت.
کاشفی، ملاحسین (۱۳۶۲). لب لباب مثنوی، بنگاه مطبوعاتی افشاری
کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷). الکافی، به تصحیح علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
کلینی رازی، ثقه الاسلام (۱۳۷۹). ترجمه و شرح اصول کافی.کمره ای، محمدباقر، تهران، اسلامیه.
لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۲) سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، به تصحیح صادق لاریجانی آملی، تهران، الزهراء.
لاهوری ،اقبال ،(۱۳۹۲)سیر فلسفه در ایران ، ترجمه ا.ح ، آریان پور،تهران ، انتشارات نگاه
مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). آشنایی با علوم اسلامی، دوازدهم، تهران، صدرا.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۰) شرح منظومه، هفتم، تهران، صدرا.

مطهری. مرتضی (۱۳۷۲) عدل الهی، هفتم، تهران، صدرا.
مظفر، محمد رضا (۱۳۸۰) دلایل الصدق، دمشق، مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث.
مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۵) مثنوی معنوی، مطابق نسخه تصحیح نیکلسون.
مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۶۲) فیه ما فیه، با تصحیح و حواشی استاد بدیع الزمان فروزان فر، تهران، امیرکبیر.
مینوی، مـجتبی (۱۳۷۱)، «آزادگـی و تسامح»، مجله ایران‌شناسی، سال چهارم، شماره اوّل، ص ۱۷۴- ۱۸۵
همایی، جلال الدین (۱۳۷۶). مولوی نامه، مولوی چه می گوید، تهران، هما.
همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۷) غزالی نامه .تهران: نشر هما.
یزدان پناه، سیّد یدالله (۱۳۹۱). مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی