

مولانا و جهان صلح یکرنگ

محمدنویید بازرگان*

چکیده

نوشته حاضر در پاسخ این سؤال تنظیم شده است که آیا مولانا در بنیان اندیشه‌های متکثر خود اساساً مروج صلح جهانی و عدم خشونت (به معنای رایج در جهان مدرن) است یا خیر؟ بدین منظور تلاش شده است تا ضمن بدست دادن نمونه‌هایی از مواجهه مولانا با پدیده تاتار و خشونت عریان در قرن هفتم، محورهای اصلی تفکر او در قیاس با ساختار فکری مروجان و سردمداران اندیشه عدم خشونت نظیر گاندی، مارتین لوترکینگ، دزموند توتو و... مورد بررسی قرار گرفته، بر روی موارد اشتراک و افتراق داوری روشن‌گرانه‌ای صورت گیرد.

کلید واژه

مولانا و صلح - مولانا و عدم خشونت - عدم خشونت - صلح جهانی - مولانا و گاندی - سماع - عشق در اندیشه مولانا - مولانا و وحدت هستی.

* استادیار و عضو هیأت علمی دانش‌گاه آزاد اسلامی - واحد رودهن، گروه زبان و ادبیات فارسی.

چندی پیش کنفرانسی با عنوان «مولانا و صلح» در آکادمی مطالعات ایرانی لندن برگزار شد. در آنجا یکی از شرکت‌کنندگان، مجریان کنفرانس را مخاطب قرار داده، پرسشی را در میان افکنده بود؛ پرسشی که ذهن مرا نیز مدتی به‌خود مشغول داشت و انگیزه‌ای برای نگارش این مقاله شد. در این‌جا تلاش خواهم داشت سؤال او را - که با پاسخی در خور مواجه نشده بود - با شاخ و برگی بیش‌تر بازآفرینی کرده، دلایلی را در پاسخ آن پرسش‌گر - که شاید هیچ‌گاه نوشته‌ام را نخواند - تدوین کنم.

او پرسیده بود: «چگونه ادعا می‌کنید که مولانا یاری‌گر اندیشه صلح و عدم خشونت است در حالی که وی در ابتدای قرن هفتم طوفان هراس‌ناک مغول را دیده بود که چگونه سرزمین پدری او «وخش» و «بلخ» را ویران می‌کند و سکوت پیشه کرده بود: او در طول سال‌های سفر که از دوران خردسالی تا بلوغ و پختگی اوست، دهان به دهان خبر «جهنمی» را که از نایرهٔ خشم چنگیزخان اشتعال یافته بود^۱ می‌شنید. او انسانی عادی نبود، فردی تا بدین پایه هوش‌مند و برخوردار از روحی حساس و سریع‌التأثیر چگونه می‌توانست بر مصایب این «دوران آفت و ایام صرصر»^۲ چشم‌بربندد و در انبوه سخنان خود چه در مثنوی، چه در دیوان شمس، فیه مافیه، مجالس سبعه و مکاتیب، هیچ از فتنهٔ مغول نگوید و بر ستمی بی‌حد که بر هم‌وطنانش در «خراسان بزرگ» می‌رود، بر همان «اهانت مطلق بر حیات انسان» که گفته‌اند، «شرح آن چندش آورترین صفحات تاریخ است»^۳ سکوت کند؟ آیا او نیز هم‌صدا با جوینی و اوحدالدین مراغه‌ای تاتار را شمشیر عقوبت الهی و مادهٔ غضب و خشم حق می‌بیند^۴ و رضا به قضای او داده است؟ چگونه می‌توان در برابر جنگ - این سوگ بزرگ - سکوت پیشه کرد و آن‌گاه پرستار صلح بود؟

این پرسش، هرچند ناخواسته ما را به سرحدی یک بحث نظری در رسالت عرفا و تفاوت آن با وظایف مصلحان اجتماعی یا انبیا خواهد رساند - بحثی که در مجال این مقاله نمی‌گنجد - اما از سویی دیگر بخوبی قادر است بایی دیگر، در رفتارشناسی عارفانی بزرگ چون مولانا بگشاید و نوع مواجههٔ آنان را با پدیدهٔ خشونت توضیح دهد.

بهاء ولد - پدر فکری و جسمی مولانا - نه چون استادش نجم‌الدین کبری (طامة الکبری) در برابر امواج مغول ایستاد و به شهادت رسید و نه چون هم‌عصر و هم‌مکتبش نجم‌رازی، زن و فرزند را در کام دشمن رها کرد و گریخت.^۵ او با جمع یاران و خانواده «وخش» را پیش از آن حادثه - که عطف عنانی در مسیر تاریخ محسوب می‌شود^۶ - به مقصدی نامعلوم ترک گفت. سرانگشت تقدیر برای این کاروان که همه رسالتش بعدها در وجود مولانا تبلور یافت چه نقشی بافته بود؟



من همه نوشته‌های مولانا را برگ برگ بر هم نهادم تا اشاره‌ای آشکار و هدف‌مند بر این واقعه بیابم. واقعیت این است که مولانا از این «سرخ‌رویان تنگ چشم»^۷ چندین بار یاد کرده است.

بجز مواردی که اسم تاتار مضافاً الیه مشک، آهو، نافه و از این دست کلمات است^۸، به مواردی در آثار مولانا برمی‌خوریم که بروشنی از فتنه و آتش تاتار یاد می‌کند. مثلاً در غزلی - ظاهراً خطاب به شمس تبریزی - به مطلع: خوشی آخر بگو ای یار چونی؟ از این ایام ناهموار چونی؟ به شعله‌های جهان‌سوز مغول اشاره می‌کند:

از این آتش که در عالم فتاده است ز دود لـشگر تاتار چـونی؟
در این دریا و تاریکی و صد موج تو اندر کشتی پر بار چونی؟^۹

بسامد ترکیبات خوف تازان^{۱۰}، هراس تاتار^{۱۱}، گریز از تاتار^{۱۲}، تاتار هجر^{۱۳}، تزار غم و خشم^{۱۴} که همگی مستقیم یا غیرمستقیم بر فتنه مغول اشاره دارد در کلمات او کم نیست. در دفتر سوم مثنوی نیز در میانه داستان موسی و فرعون بجهت نکوهش بر «پذیرش هر دعوتی» بر ماجرای اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه مغولان، مصریان را به حيله در گوشه‌ای از شهر به دعوت جمع آورده، سرانجام گردن ایشان را زده‌اند:

هم‌چنان کاین‌جا مغول حيله دان گفت می‌جویم کسی از مصریان
مصریان را جمع آرید این طرف تا درآید آن‌که می‌باید به کف
هر که می‌آمد بگفتا نیست این هین درآ خواجه در آن گوشه‌نشین
تا بدین شیوه همه جمع آمدند گردن ایشان بدین حيله زدند...^{۱۵}

بیان مولانا البته در فیه‌ما فیه جدیتی بیش‌تر می‌یابد. در آن‌جا مستقیماً به «حرام بودن مال ما برای ایشان» حکم می‌کند و ضمن اشاره به دگرگونی احوال مغولان از ضعف احوال در ابتدای دوران خوارزم‌شاه به محتشمی و قدرت در این روزگار می‌گوید:

«آن وقت که دل شکسته و ضعیف بودند و قوتی نداشتند خدا ایشان را یاری داد و نیاز ایشان را قبول کرد. در این زمان که چنین محتشم و قوی شدند، حق تعالی به اضعف خلق ایشان را هلاک کند.»^{۱۶}

در ادامه نیز مولانا در پاسخ به این‌که «می‌گویند مغولان نیز به قیامت و یرغوی (داوری و قضاوت الهی) اقرار دارند» می‌گوید:

«دروغ می‌گویند، می‌خواهند که خود را با مسلمانان مشارک کنند که یعنی ما نیز می‌دانیم و مقربیم، اشتر را گفتند که از کجا می‌آیی؛ گفت: از حمام؛ گفتند: از پاشنه‌ات پیداست. اکنون اگر ایشان مقرّ حشرند کو علامت و نشان آن؛ این معاصی و ظلم و بدی هم‌چون یخ‌ها و برف‌ها است تو بر تو جمع گشته...»^{۱۷}

مولانا در برخی بخش‌های مثنوی نیز بطور کلی ظلم و ظالم را مورد حمله قرار می‌دهد و آنان را در چاهی مظلم تصویر می‌کند^{۱۸} و مدح آنان را موجب غضب الهی بر می‌شمارد.^{۱۹} معروف است که ابیات مشهور:

ما نه زان محتشمانیم که ساغر گیرند و نه زان مفلسکان که بز لاغر گیرند...
به یکی دست می‌خالص ایمان نوشند به یکی دست دگر پرچم کافر گیرند^{۲۰}

اشاره‌ای مستقیم است به رهبر معنوی طریقت مولانا و استاد پدرش، یعنی شیخ نجم‌الدین گُبری، که فرمان جهاد بر علیه مغولان صادر کرد و او را در حالی در بستر شهادت یافتند که به دستی پرچم و به دست دیگر کاکل مغولی را در پنجه می‌فشرد. شاید این بیت نیز در مجموعه *غزلیات شمس* با تکرار ترکیب (رایت ایمان) اشاره‌ای تحسین گونه به این نوع رشادت‌ها داشته باشد:

تو ز تاتار هراسی که خدا را نشناسی که دو صد رایت ایمان سوی تاتار بر آرم
هله این لحظه خموشم چو می‌عشق بنوشم زره جنگ پیوشم صف پیکار بر آرم^{۲۱}

به هر حال در سخن او گاهی اشاراتی مستقیم به مقابله به مثل نیز وجود دارد که در حجم عظیم گفتار وی البته نادر است:

حریف جنگ گزیند، توهم درآ در جنگ چو سگ صداع دهد تن مزن برآور سنگ
چه دست باشد کز رو مگس نداند راند زسست طبعی، گرمی نمایش چو پلنگ^{۲۲}

اما در همه حال پیداست که مولانا برحسب طریقت و زاویه دید عرفا از شعله‌های جهان‌گستر مغول نیز آن‌چنان دل‌تنگ نیست؛ زیرا خود را متمکن به «گنجی» می‌بیند که «جنگ» مغول را تحت الشعاع پرتو خود قرار داده است:

تتار اگرچه جهان را خراب کرد به جنگ خراب، گنج تو دارد چرا شود دل تنگ؟
جهان شکست و تو بار شکستگان باشی کجاست مست ترا از چنین خرابی ننگ؟^{۲۳}

او در مقابل خشم و ترکی آوردن تاتار، عشق و صبر را پیشنهاد می‌کند.^{۲۴} مفاهیمی که در ادامه مقاله بیش‌تر به نقش کلیدی آن در اندیشه مولانا تأکید خواهیم کرد.

بعلاوه مولانا، ناملايمات فردی و اجتماعی را در یک نگاه کلی‌تر، دارویی می‌داند که پوست نامدبوغ (وجود آدمی) را صفا می‌بخشد و به چرمی معطر بدل می‌سازد.^{۲۵} وی در دفتر چهارم حکایت واعظی را می‌آورد که در آغاز هر خطبه دعای ظالمان و سخت دلان می‌کند و در برابر شگفتی مخاطبان می‌گوید:

من نیکویی بسیار از آن‌ها دیده‌ام، آن‌ها سبب‌ساز صلاح من شدند زیرا عداوت آن‌ها داروی نافع و کیمیایی است که مرا به لطف خداوند می‌کشاند و از او پناه می‌جویم. سپس نفس مؤمن را به حیوانی (أشغرنام) تشبیه می‌کند که به زخم چوب، پرورش و فربهی می‌یابد.^{۲۶} در نظر مولانا حکایت این ظالمان حکایت عسی است که عاشق، از ترس او در باغی مجهول می‌گریزد و ناگاه معشوق خویش را در آن می‌یابد و عسس را دعای خیر می‌کند^{۲۷} و به این ترتیب به توضیح این فلسفه می‌پردازد که در این جهان هیچ بد مطلق وجود ندارد.

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد اینرا هم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست که یکی را با دگر را بند نیست^{۲۸}

اما واضح است که این بحث هم‌چنان برای روشن کردن نسبت مولانا با مفاهیمی چون صلح، عدم خشونت و مدارا و مروّت و نیز مفهوم صلح جهانی که امروزه مقوله‌ای مدرن محسوب می‌گردد نیازمند تحلیل بیش‌تر است. در این بررسی مایلیم حرکت خود را از انتها به ابتدا جهت دهم. بدین معنی که با واکاوی محورهای اصلی اندیشه در منابع تاریخی عدم خشونت و تفکر کسانانی که امروزه به عنوان منادیان و پیامبران عدم خشونت شناخته شده‌اند، آن محورها را در منظومه فکری مولانا مورد بازجست قرار دهم. بدیهی است که تمرکز بیش‌تر این پژوهش بر بخش دوم یعنی نقطه‌نظرات مولانا خواهد بود و بخش نخست برحسب ضرورت به اجمال ذکر می‌گردد.

منابع تاریخی عدم خشونت

بنظر می‌رسد که اندیشه «خشونت‌پرهیزی» عمری به درازنای «خشونت» در تاریخ دارد. شاید قدیمی‌ترین ریشه‌ها را بتوان در سخنان لائوتسه، حکیم بزرگ چین باستان جست. او که به فلسفه تائوئیسم باور داشت بر سه گنج «نیکی، امساک و عدم جاه طلبی»، همواره گوهر «عشق» را می‌افزود. او ضمن باور به عدم خشونت^{۲۹} معتقد بود که برای دستیابی به تائو باید طبیعت و همه انسان‌ها را «دوست داشت»:

«آن که با «تائو» است به جنگ نمی‌گراید»،^{۳۰} «مقدس همیشه به صورتی از جنگ اجتناب می‌کند که هیچ‌کس نتواند با او به ستیز پردازد».^{۳۱} به این ترتیب شاید بتوان بانی احتمالی تائوئیسم یعنی لائوتسه را هم‌چون بودا و مسیح از پیشگامان آیین عدم خشونت برشمرد. بودا این شاهزاده اسرارآمیز و مسافر طریق روشنایی - نیز اندیشه خود را بر بنیاد شناخت حقیقت رنج و راه رهایی از رنج استوار کرده بود. در باور او غلبه بر هسته خودخواهی رنج را ریشه‌کن می‌سازد. او عدم خشونت را والاترین فضیلت‌ها و کینه را حادث‌ترین تب‌ها می‌دانست. تبی که تنها با عشق فرو می‌نشیند.^{۳۲}

شواهدی دیگر بر تفکر صلح یا مفهوم «عشق به هستی» را می‌توان در آثاری چون بهگود گیتا (Bhagavad - gita) پراج‌ترین کتاب فرهنگ هندو یافت.^{۳۳} این کتاب شامل تعالیم اخلاقی کریشنا و بر بنیاد عشق به خدا (بهاکتی) است. تعالیم کریشنا نیز آشکارا ضد خشونت است. این کتاب مفهوم ahimsa (عدم خشونت) را بنیان می‌نهد.^{۳۴} برخی از دل‌صحنه‌های جنگ در این کتاب اندیشه ضدیت با جنگ، فروتنی، بردباری، شفقت و حرمت نهادن به زندگی را می‌جویند. Ahimsa مفهومی است که در مکتب فکری «جین» (پیروان جنیاتیپوترای دانا) نیز مورد تأکید قرار گرفته است.

سخنان زرتشت نیز خود از منابع راستین عدم خشونت بشمار می‌رود؛ پیامبری که در سخنانش همواره بی‌زاری از ستیز، تجاوز و سنگدلی نمایان است.^{۳۵} او همه سنگدلی‌ها را به دیوی به نام aeshma یا «خشم» منسوب می‌دارد: «خشم باید برانداخته شود، ستم را از خود دور کنید. ای کسانی که می‌خواهید پاداش منش نیک به شما راست آید».^{۳۶} او خشم را با صفت «خونین سلاح» وصف می‌کند و رسالت خود را در استقرار صلح می‌داند: «صلح پیروزمند را که از بالا حامی همه آفریدگان است ما می‌ستاییم».^{۳۷}

نمونه‌هایی دیگر را از عدم خشونت در سخنان سقراط حکیم، منابع دینی چون کتاب مقدس، تعالیم عیسی مسیح و در قرآن - که آشکارا بر مفاهیمی چون رحمت،

عفو، پرهیز از قتل نفس و تجاوز، انگشت تأکید می‌نهد - می‌توان یافت. منابعی که ژرف کاوی در آنان خود هدف کتابی مستقل در این زمینه خواهد بود.

بانیان عدم خشونت

اندیشه یادشده بی‌اختیار خاطرۀ «گانندی» را در اذهان زنده می‌کند. گانندی رهبری هوشمند که سعادت کشور را در پیروی از اصل ahimsa یافت. او این تجربه را هم در آفریقای جنوبی و هم در هندوستان به بوتۀ آزمون گذاشت. اصلی دیگر که گانندی خود ابداع کرده بود ساتیاگراها satyagraha به معنی استواری در حقیقت است. «حقیقت» در نظر گانندی همان «عشق» است؛ مقتدرترین نیرویی که ممکن است یک انسان بدست آورد. او معتقد بود ملایمت و عدم خشونت با ترس بسیار متفاوت است. «مردی که سرتاپا مسلح است ترسو و بزدل است. مسلح شدن یعنی ترس و ضعف.»^{۳۸} او تلاش می‌کرد هم‌وطنان خود را در پرتو حقیقت عشق گرد آورد و به آنان هم‌زیستی مهربان و عدم خشونت را بیاموزد. گونه‌ای اتحاد و یکپارچگی روحی که تأثیر آن را در سیاست و اجتماع بتوان دید. گانندی البته افق‌هایی بالاتر می‌جست. او خواهان اتحاد و یکپارچگی همه انسان‌ها بود: «اگر این جهان نتواند روزی بصورت جهانی واحد درآید هیچ میلی ندارم که در آن زندگی کنم.»^{۳۹} اما گانندی این روش موفق را که نهایتاً توانست علیرغم تکثر شگفت‌انگیز اقوام و عقاید، هند را یکپارچه ساخته و خود او را به «مهاتما» یا «روح بزرگ هند» بدل سازد از چه کسانی گرفته بود؟

او خود علاقه‌مندان را به سرچشمه‌های اصلی اندیشه‌اش هدایت می‌کند. گانندی بیش از هر کس از «هنری دیوید تورو» نام می‌برد. یک نویسنده آمریکایی که خود را عارفی تعالی‌گرا یا فیلسوفی طبیعت‌گرا معرفی می‌کرد.^{۴۰} تورو طرفدار بازگشت به خویش و اصلاح از درون است.^{۴۱} وی که پیرو فلسفه استعلایی (ترانساندانتال) بود، از حقیقت مطلق و نوعی بیداری معنوی سخن می‌گفت.^{۴۲} تورو به مطالعه بهگود گیتا می‌پرداخت به یوگا علاقه‌مند بود و سعی داشت اندیشه مسیح و بودا را در خود جمع آورد.

از دیگر کسانی که بر گانندی تأثیر بسزایی داشت، تولستوی است. اگر گانندی مهاتما یا روح بزرگ هند نام داشت، تولستوی نیز روح بزرگ روسیه لقب گرفته بود. گانندی بشدت تحت تأثیر کتاب «قلمرو خداوند در شما است». قرار گرفت^{۴۳} او بر اثر تعالیم این کتاب به آهیمنسا باوری عمیق‌تر یافت. از دیدگاه تولستوی جوهر زندگی جست‌وجوی حقیقت است. درسی که تولستوی تلاش دارد در رمان جنگ و صلح بدهد

عبور از خودخواهی نفسانی و مادی است. جنگ و نتایج آن، انسان را به این اندیشه معتقد می‌کند که باید صلح را در درون خود و در ارتباط با دیگران جست‌وجو کند. بنابراین «صلح جز از طریق کشف جهانی هماهنگ که توسط خداوند خلق شده بدست نخواهد آمد». در این کتاب بزرگ پیر بزوخوف در تجربه خویش از جنگ، اهمیت «عشق» و لزوم نیکی را کشف می‌کند.^{۴۴}

از دید تولستوی مفهوم زندگی بسط عشق در یکایک ماست و ذات مسیحیت نیز بر این عشق به هم‌نوع تأکید دارد. به گفته رومن رولان، وصیت‌نامه تولستوی را نهایتاً گاندی به اجرا درآورد. مطالعه‌ای در احوال و آثار او نشان می‌دهد که عنوان بزرگ‌ترین حواری عدم خشونت بر او عنوانی برارنده است.

مارتین لوتر کینگ

گاندی البته بر بسیاری، تأثیرات عمیق بر جای نهاد. یکی از آنان مارتین لوتر کینگ واعظ، بابتیستی بود که به قوت گاندی نفرت را نفی و عشق را ستایش می‌کرد. به همین سبب او را گاندی «سیاه» لقب داده بودند. وی که نهایتاً جایزه صلح نوبل را از آن خود کرد می‌گفت: مسیح، به من معنا و هدف و گاندی روش می‌بخشد. «خداوند دنیا را با عشق آفریده است. او نه تنها همه را در کُل دوست دارد بلکه تک‌تک ما را نیز بخصوص دوست دارد.»^{۴۵} تقسیم‌بندی که او از کلیت عشق ارائه داد و بر مفهوم «آگایه» به عنوان عشقی سرشار، غیرمشروط و رهایی بخش تأکید ورزید بخوبی پیوند او را با مفهوم عشق و صلح جهانی آشکار می‌کند. سرنوشت این بود که کینگ در همه ادوار زندگی گام بر گام گاندی نهاد و سرانجام نیز توسط پیروان خشونت در ممفیس به قتل رسید.

بجز کینگ در جهان معاصر به شخصیت‌های بسیار برمی‌خوریم که صلح جهانی و پرهیز از خشونت را سرلوحه کار خود قرار داده‌اند. مادر ترزا یکی از آن نام‌هاست. وی از قدیسین کلیسای کاتولیک بشمار می‌رود؛ کسی که همه زندگی خود را وقف عدالت و صلح کرد. او که سال‌ها در هند به درمان و رسیدگی به جزامیان پرداخت می‌گوید: «عشق میوه همه فصول و همه زمان‌هاست.»^{۴۶} «دوست داشتن خدا و دوست داشتن هم‌نوع یکی است. دوست داشتن دیگری دوست داشتن خدا و دوست داشتن خدا، دوست داشتن دیگری است.»^{۴۷}

دزموند توتو

توتو نیز از دیگر خادمان کلیسا و برندگان جایزه صلح نوبل است. وی بر ضد تبعیض نژادی در آفریقای جنوبی به پاخواسته بود و در مقابل رژیم آپارتاید تلاش می‌کرد.

وی می‌گوید: «عشق به خدا به عشق به هم‌نوع باز می‌گردد، این دو در کنار همند یا هر دو نادرست‌اند.»^{۴۸} «ما مردم رنگین کمان خداوند هستیم.»
 «انسانیت من وابسته به انسانیت توست زیرا ما فقط با هم می‌توانیم انسان باشیم.»^{۴۹}

نلسون ماندلا

این جست‌وجو سرانجام به ماندلا خواهد رسید. فردی که بدلیل مبارزه با خشونت و تبعیض و ستیزه‌جویی بیست و هفت سال و شش ماه را در حبس گذراند. زندانی شماره ۴۶۶ زندان روبن آیلند. کسی که پس از بیست و هشت سال و اندی زندگی در اتاقی به ابعاد ۲×۲/۵ متر هنگام آزادی و رسیدن به قدرت هرگز انتقام‌جویی نکرد و نشان داد که تجسم راستین انسانی شکیباییست. او هرگز به کینه‌توزترین دشمنان کینه‌ای نوزید و آنانرا بخشید. زیرا افکار گانندی و کینگ را بخوبی می‌شناخت. یک مطالعه سطحی در افکار و آرای همه کسانی که بطور نظری یا عملی سردمدار اندیشه صلح و عدم خشونت بوده‌اند نشان می‌دهد که اکثریت آنان ضمن ژرف اندیشی در هستی و تدبیر در طبیعت جهان در دو محور اصلی اندیشه دارای اشتراک منظر هستند:

۱- تبیین جهان بر اساس دیالوگ عاشقی و معشوقی و باور قلبی به مفهومی ساری و جاری در هستی به نام «عشق». این که «خداوند» همان «عشق» است (تولستوی و گاندی) یا خداوند با عشق جهان را آفریده است (کینگ). این که انسان عشق می‌ورزد چون عشق جوهر روح است (تولستوی) عشق مایه زندگی و خشونت مایه ویرانی است (همان) و این که خداوند نه تنها به کل انسانیت بلکه به تک‌تک ما بطوری خاص محبت می‌ورزد. (کینگ) و نیز این که زندگی تنها در جایی هست که محبت وجود دارد و زندگی بدون محبت مرگ است و این که خلقت جهان در کوره عشق شکل گرفته است و نیز اعتقاد به این اصل که عشق روی دیگر سکه‌ای است

که یک روی آن «حقیقت» است (گانندی) و برای شناخت «حقیقت» راهی جز «عشق» وجود ندارد، بلکه عشق همان حقیقت است. (گانندی)

۲- باور به یک‌پارچگی بشریت، اتحاد و ائتلاف نهایی بشریت با ذات معشوق یا اعتقاد به روح کلی جهان و این‌که در هر انسان جزئی از این روح کلی وجود دارد و این روح کلی طالب وحدت با هر چیزی است که به لحاظ جوهری به او نزدیک است و این هدف در عشق تحقق می‌یابد. به قول تولستوی، یک «خوت بزرگ عشق».

با توجه به نکات مذکور می‌توان افکار مولانا جلال‌الدین را به قصد بازجستن هر یک از محورهای دوگانه مورد کاوش قرار داد. به بیان دیگر می‌توان سنجید که آیا مواد اصلی تشکیل‌دهنده اندیشه پیامبران عدم خشونت و صلح در جهان معاصر، شیرازه اشتراکی با افکار مولانا دارد یا خیر؟ به باور من فارغ از این‌که مولانا خود چگونه در حیات ۷۶ ساله‌اش با فرهنگ خشونت و جنگ و تجاوز برخورد داشته است واکاوی اندیشه او بدین شیوه به‌ترین گواه بر تعلق یا عدم تعلق او بدین جرگه فکری است.

۱- عشق

بنظر می‌رسد سخن از مرکزیت مفهوم عشق در نگاه مولانا بحثی تکراری است، اما نوع استقرار این مفهوم کلیدی در مدل نظری مولانا و نسبتی که با سایر ارکان اندیشه او برقرار می‌کند، هنوز واجد نکاتی تازه است. عشق ستون فقرات اندیشه مولانا و ترجیح‌بند آثار نظم و نثر اوست. شاید در دایره ادب فارسی هیچ‌کس به فصاحت و شور او این‌همه از عشق نگفته و ننوشته است، او حتی دست رد بر سینه عشق زمینی نیز نمی‌نهد. آدمی گاهی شگفت زده می‌گردد وقتی از او می‌شنود:

در ننگجد عشق در گفت و شنید عشق دریایی است قعرش ناپدید

اما با این وصف می‌بیند که او هم‌چنان تشنه و بی‌وقفه از عشق می‌گوید:

عشق جوشد بحر را مانند دیگ	عشق ساید کوه را مانند ریگ
عشق بشکافد فلک را صد شکاف	عشق لرزاند زمین را از گزاف ^{۵۰}
شرح عشق از من بگویم بر دوام	صد قیامت بگذرد وان ناتمام
زان‌که تاریخ قیامت را حد است	حد کجا آن جا که وصف ایزد است؟ ^{۵۱}

این که او از همه ظرفیت واژگان و ترکیبات عظیم خویش برای توصیف عشق مدد می‌جوید خود نشان‌دهنده این واقعیت است که این مفهوم چگونه عرصه اندیشه او را از خود انباشته و سرشار ساخته است.

در نگاه مولانا عشق در مرحله نخست در تقابل با هسته مرکزی خودخواهی و خودشیفتگی است. عشق چه این جهانی و چه آن جهانی ضد خود محوری است.^{۵۲} ارمان او نوعی قربانی شدن در عشق است. درست بمثابه پروانه‌ای که خود را به شعله می‌زند تا در مرتبه‌ای بالاتر برانگیخته شود. بعلاوه این عشق است که به سالک این امکان را می‌دهد که از نثار نور بی‌بهره نماند.

حق فشانند آن نور را بر جان‌ها مقبلان برداشته دامان‌ها
هر که را دامان عشقی نابده زان نثار نور بی‌بهره شده^{۵۳}

از دید مولانا اساساً کسب و دست آورد «دین»، «عشق» است و این نکته‌ای مهم و کلیدی است.

کسب دین عشق است و جذب اندرون قابلیت نور حق را ای حرون^{۵۴}

به بیان دیگر او می‌گوید اگر دین دست آوردی دارد آن عشق است و همان است که قابلیت جذب نور را در روح انسانی ایجاد می‌کند.

از طرفی نیروی عشق نیرویی دوسویه است. هم در عاشق حضور دارد و هم در معشوق.^{۵۵} معشوقیت معشوق نیز مرهون وجود عاشق است.^{۵۶}

بعلاوه با حلول واقعه عشق و خیمه زدن او بر ضمیر سالک، او از همه مذاهب‌ها جدا می‌گردد و لاجرم از کفر و ایمان نیز برتری می‌یابد. درست به مثابه مستی که از موضوع تکلیف خارج است:

زان که عاشق در دم نقد است مست لاجرم از کفر و ایمان برتر است
کفر و ایمان هر دو خود دربان اوست کاوست مغز و کفر و دین او راست پوست^{۵۷}

روشن است که این اندیشه چگونه از دایره تنگ مرزبندی‌های بشری فاصله می‌گیرد و همه هستی را در گرداب یک عشق کلی می‌نگرد:

دور گردون را ز موج عشق دان / گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات / کی فدای روح گشتی نامیات؟^{۵۸}

بدین ترتیب آدمی نیز در عشق تولدی دوباره می‌یابد. سالک از اقبالی تابناک برخوردار است، اگر موفق شود برای بار دوم در زندگی - اما این بار با اراده خود و جذب معشوق - تولد یابد، زیرا زندگی واقعی مرحله‌ای است که او در عشق متولد می‌شود.^{۵۹}
در عشق زنده باید کز مرده هیچ ناید / دانی که کیست زنده آن کو در عشق زاید^{۶۰}

مولانا در بیانی والاتر، محبت و عشق را «وصف حق» بشمار می‌آورد:
پس محبت وصف حق دان عشق نیز / خوف نبود وصف یزدان ای عزیز^{۶۱}

و نهایتاً همین عشق در جذبه‌ها و جلوه‌های نهایی بحث را می‌برد، به گفت‌وگوی جاری خاتمه می‌دهد و ما را در حیرتی پهن‌اور فرو می‌برد:
عشق بر د بحث را ای جان و بسی / کوز گفت و گو شود فریادرس
حیرتی آید ز عشق آن نطق را / زهره نبود تا کند او ماجرا^{۶۲}

در این جا عشق به گونه‌ای شناخت عمیق ره‌نمون شده است. همان گونه که نیکلسون نیز اشاره دارد، مولانا هیچ تمایزی میان عارف و عاشق نمی‌گذارد. در نزد او معرفت و عشق از یک‌دیگر جدایی ناپذیر و دو روی یک واقعیت است.^{۶۳}
این محبت هم نتیجه دانش است / کی گزافه بر چنین تختی نشست؟^{۶۴}

بنابراین خود عشق نتیجه معرفت و دانش است. دانش ناقص قادر نیست عشق الهی را پدید آورد.^{۶۵}
دانش ناقص کجا این عشق زاد / عشق زاید ناقص اما بر جماد^{۶۶}

۲- اتحاد و یگانگی هستی در پرتو عشق و یگانگی انسان‌ها از دید مولانا

به باور او عشق مرزهای جدایی را ویران می‌سازد و نیروی متحدکننده حقیقی است. مذهب عشق هیچ تفاوتی میان هفتاد و دو ملت نمی‌شناسد و پرتو عشق - مانند تابش آفتاب که از روزن بر همه ذرات رقصان می‌تابد - همه ذرات هستی را اتحاد می‌بخشد.

آفرین بر عشق کل اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد
همچو خاک مفترق در رهگذر یک سبوشان کرد دست کوزه‌گر^{۶۷}

مولانا نیز چون پیامبران صلح بر یک اتصال «بی‌چگونه» میان آدمیان و خداوند
انگشت تأکید می‌نهد.

اتصالِ بی‌تکیف بی‌قیاس هست رب الناس را با جان ناس
اتصالِ که ننگجد در کلام گفتنش تکلیف باشد والسلام^{۶۸}

او با تأسی به باورهای عرفا که مبتنی بر احادیث قدسی است و یا تأثیر پذیرفته
از اندیشه افلاطون که معتقد بود ارواح قبل از تعلق به ابدان، وجود و اتحاد داشته‌اند به
یک اتحاد «ماجری» معتقد است:

ما همه اجزای آدم بوده‌ایم در بهشت آن لحنها بشنوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی یادمان آید از آن‌ها اندکی^{۶۹}

و یا:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم هم‌چون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی هم‌چو آب
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنی از منجیق تا رود فرق از میان آن فریق^{۷۰}

این اتحاد میان ارواح انسانی بطوری مشخص از آن دسته افکاری است که در
خلال سخنان گاندی نیز نمودی برجسته دارد. ذکر نقل قولی از گاندی در این‌جا
می‌تواند مشابهت‌ها را وضوحی بیش‌تر بخشد و البته نقطه افتراقی را نیز آشکار سازد.
گاندی می‌گوید:

«من به یگانگی مطلق خداوند و به همین جهت به وحدت بشریت اعتقاد دارم.
هر چند ما بدن‌های جدا و متعدد داریم اما روح همه ما یکی است. اشعه خورشید به
هنگام تجزیه و انکسار متعدد و چند رنگ می‌شود، اما منبع همه آن‌ها یکی است. به این
جهت نمی‌توانم حتی از فاسدترین ارواح هم خود را جدا بشمارم، هم‌چنان‌که نمی‌توانم
پیوستگی خود را با پرهیزکارترین آن‌ها نادیده بگیرم»^{۷۱}

این مفهوم یعنی سرچشمه وحدت بشری و تمثیل آن به انکسار نور خورشید و طیفی متنوع که بطور طبیعی از پرتو آن ایجاد می‌گردد با بیانی مشابه و گاهی با تمثیل‌هایی دیگر در سخن مولانا به تکرار آمده است:

یک گهر بودیم هم‌چون آفتاب
بی‌گره بودیم و صافی هم‌چو آب
چون به صورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق
تا رود فرق از میان آن فریق^{۷۲}

و یا:

هم‌چو آن یک نور خورشید سما
صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان
چون که برگیری تو دیوار از میان^{۷۳}

و یا:

مفترق شد آفتاب جان‌ها
در درون روزن ابدان‌ها^{۷۴}

اما نکته‌ای جالب توجه در بخش دوم سخن گاندی است که از پیوستگی خود حتی با فاسدترین ارواح می‌گوید. در نگاه مولانا این اتحادی است که تنها میان ارواح نیکان صورت می‌پذیرد. او روح‌های فاسد را واجد روح حیوانی می‌داند که جوهر آن تفرق است:

تفرقه در روح حیوانی بود
نفس واحد روح انسانی بود^{۷۵}
زین چراغ حس حیوان المراد
گفتمت هان تا نجویی اتحاد
روح خود را متصل کن ای فلان
زود با ارواح قدس سالکان
صد چراغت ار مرنده‌ار بیستند
پس جدا اند و یگانه نیستند
زان همه جنگند این اصحاب ما
جنگ کس نشنید اندر انبیا^{۷۶}

بنظر می‌رسد جای‌گاه این وحدت در نگاه گاندی واجد عرصه‌ای زمینی‌تر و در عین حال منبسط‌تر است، او می‌گوید:

«من در تلاش آن هستم که از راه خدمت به خلق و به بشریت خدا را ببینم، زیرا می‌دانم که خداوند نه در آسمان‌هاست و نه در اعماق زمین بلکه در وجود هر فرد است»^{۷۷}.

و در جای دیگر تصریح می‌کند:

«خداوند بیرون از این کالبد خاکی ما نیست»^{۷۸}.

توجه به گفته‌های فوق بخوبی نشان‌گر آن است که «راه خداوند» در تفکر گاندی راهی است که لاجرم از میان جمعیت انسان‌ها عبور می‌کند، هم‌چنان‌که گاهی در نقل‌قول‌هایی از دزموند توتو نیز می‌شنویم: «عشق به خدا بدون عشق به هم‌نوع میسر نیست، این دو یا در کنار هم‌اند یا هر دو نادرستند».^{۷۹} در حالی‌که مولانا انسان‌ها - انسان‌های کمال یافته - را در پرتو نور خداوند مرئی می‌داند. در واقع موضوع «خدا» در مدل فکری مولانا بقدری جدی و پر اقتدار است که «انسان» را بکلی در خود حل و هضم کرده است. وجود عشقی شرکت سوز و به تعبیر مورد علاقه او «زفت» هیچ جز خدا باقی نمی‌گذارد.

تیغ لا در قتل غیر حق براند در نگر زان پس که بعد لایچه ماند
ماند الا الله باقی جمله رفت مرحبا ای عشق شرکت سوز زفت^{۸۰}

به بیان دیگر انسان در نگاه گاندی هنوز «موضوعیت» دارد. در حالی‌که در باور مولانا تنها «مظهریت» او بچشم می‌آید.^{۸۱}

وجود این دو زاویه دید شاید از آن‌جاست که بخش عمده‌ای از دیدگاه‌های گاندی مأخوذ از فلسفه کهن هند است. فلسفه‌ای که در بیان بسیاری از نحله‌های فکری آن سرزمین به شکلی عام در جست‌وجوی وحدت با روح کل عالم (اعم از انسان و حیوان و نبات و حتی جماد) است، یعنی همان مفهوم که در اصطلاح سردمداران عدم خشونت «وحدت معنوی با جوهر گیتی» نام دارد:

«من می‌خواهم برادری و یگانگی را نه فقط میان موجوداتی که انسان نامیده می‌شوند تحقق بخشم، بلکه می‌خواهم این یگانگی را با تمام جان‌داران و حتی خزندگان بوجود آورم... زیرا ما مدعی هستیم که همه از یک خدا نازل شده‌ایم و از این لحاظ تمام موجودات زنده به هر شکل و صورتی که جلوه کنند باید اصولاً یگانه باشند».^{۸۲}

با ذکر این نکته افتراق باید به بحث قبلی بازگشت. نکته مهم در اندیشه مولانا در هر حال باور به پیوند خوردن با روح کلی انسانی است. در واقع پیوستن یک قطره روحانی به اقیانوسی از ارواح. اما این پیوند جز با «عشق» متصور نیست. یعنی آن نیرویی اتحادبخش که همه وجود و اجزای آدمی را در خود جمع و متمرکز می‌سازد:

جمع باید کرد اجزا را به عشق تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق^{۸۳}

این البته بدیهی است که شرط حلول عشق از نظر صوفیه، صافی کردن دل است اما عارفانی چون مولانا در کنار آن از یک «تکنیک» جالب توجه نیز سود می‌جستند.

این شیوه شگفت که در طریقت مولانا بیش از گذشته شیاع و اهمیّت یافت، «سماع» است.

به گفته ژاک دورینگ، رقص چرخشی مولانا ارضا کننده‌ترین و زیباترین مظهر دو اصل محوری وجد و نظم است که با هدف رسیدن به وحدت عارفانه و آکنده شدن از قدرت الهی اجرا می‌شود.^{۸۴}

در واقع سماع در این مکتب نقشی بمراتب پیچیده‌تر و بنیادی‌تر از یک عادت و یا یک آیین جمعی تکلیف کننده و برانگیزنده عواطف معنوی ایفا می‌کند. به همین سبب بزرگان صوفیه رساله‌های متنوع پیرامون آن نوشته‌اند.^{۸۵} این رقص در واقع نمایشی عینی از حلول عشق در ذرات وجود عاشق است. به گفته شیمل:

عشق تمام هویت عاشق را فرا می‌گیرد و به اعماق وجود او رخنه می‌کند و همه ذرات او را رقص کنان به تنزیه و تحمید معشوق مترنم می‌کند.^{۸۶}

نکته کلیدی در آیین سماع که کارکرد (function) اصلی او را مشخص می‌سازد این است که فرد (ذره) هماهنگ با ریتم و موسیقی در چرخش یک موج شگفت بمرور به (روح جمع) پیوند می‌خورد و در یک حرکت اعتلابخش *transcendental* گویی به سوی مرکزی در آسمان (خورشید) بیرواز در می‌آید. در این جا عشق که به گفته مولانا از تأثیر نواها آتشین‌تر شده است، فرد را به جمع پیوند می‌دهد و عملاً نمایشی از یک پارچگی بلکه یگانگی ارواح انسانی را در یک حرکت چرخشی روبه اوج بنمایش می‌گذارد:

پس غذای عاشقان آمد سماع که در او باشد خیال «اجتماع»
آتش عشق از نواها گشت تیز آن چنان که آتش آن جوز ریز^{۸۷}

Hofmannsthal شاعر اتریشی چه خوب فهمیده بود که مولانا حیات را به سان رقص بزرگی عارفانه می‌نگرد که همه چیز در آن رقص اشتراک دارد.

و این سماع تنها شاخه‌ای از رقص روحانی جاویدان است که روزی جان ما بدان خواهد پیوست.^{۸۸}

در واقع باید گفت این تجدید حیات معنوی انسان که تنها با عشق ممکن است هنری‌ترین بیان خود را در سماع می‌یابد.

در شرح احوال مولانا این نکته‌ای جالب توجه است که هر بهانه‌ای کوچک می‌توانست وسیله‌ای باشد که این مرد استثنایی ناگهان وجودش را به حرکت سیال

هستی پیوند زند و در یک سمفونی جاری، هماهنگ با کُلّ اجزای آن مشارکت دهد. او حواسی بسیار آموخته و دقیق برای تفکیک اصوات و تشخیص ریتم‌ها داشته است. گاهی در کاینات زمزمه‌ای مبهم و مرموز می‌شنید که لحظه به لحظه اوج می‌گرفت و مولانا را در کام خود فرو می‌برد. آن‌گاه بی‌اختیار به سماع بر می‌خاست. نوشته‌اند که ریتمی تکراری در بازار مسگران کافی بود که او را به دست افشانی وادارد. اصحاب نیز تحت تأثیر او سماع را جزء لاینفک همایش و نیایش خود کرده بودند. او حتی سماع را به تشییع جنازه نیز تسری داده بود. به این ترتیب موسیقی برای مولانا دریچه‌ای برای اتصال به جهان صلح، عشق، جهان آشتی و حوزه آرامش معنی بود و در سماع، در همان تموج و ارتعاش حرکت دست‌ها (به گفته مرحوم زرین کوب) راه برای عروج روح به ماورای جسم گشوده می‌شد و هر چه جسم در طی این حرکات بیش‌تر خسته می‌شد روح بیش‌تر احساس سبکی و بی‌وزنی می‌کرد.^{۸۹}

این جهان معنوی که همه را با یک موسیقی درونی بهم متصل می‌سازد از دید گاندی نیز مخفی نمانده است. او می‌گوید:

ما اگر بخواهیم می‌توانیم او را احساس کنیم، اما نه به وسیله حواس خویش. موسیقی الهی بگونه‌ای مداوم در درون ما مترّم است، اما هیاهوی حواس ما این موسیقی لطیف و ظریف را خفه می‌سازد زیرا این موسیقی دل‌نواز با آن‌چه می‌توان از راه حواس درک کرد یا شنید بکلی متفاوت است.

به این ترتیب مولانا در بنیاد اندیشه دعوت‌کننده آدمیان به جهان صلح و یک‌رنگی است. در خطوط اصلی اندیشه او هر چند «موضوعیت» انسان به نفع «مظهریت» او کنار می‌نشیند، اما او هماهنگ با بانیان و مروجان اندیشه صلح و عدم خشونت بر لزوم تفاهم و یگانگی انسانی انگشت تأکید می‌نهد و گاهی حتی پرشورتر از سایرین به قلمرو عشق و حقیقت معنوی دعوت می‌نماید.

این نکته‌ای مهم است که او ریشه‌های جنگ را در درون می‌جوید و انگیزه‌های روانی و ژرف آن‌را بیرون می‌کشد و نهایتاً مخاطبان خود را به جهانی که آن‌را «جهان صلح یک‌رنگ» می‌نامد دعوت می‌کند:

هر یکی با هم مخالف در اثر	هست احوالم خلاف هم‌دگر
با دگرکس سازگاری چون کنم؟	چون که هر دم راه خود را می‌زنم
هر یکی با دیگری در جنگ و کین	موج لشگرهای احوالم ببین
پس چه مشغولی به جنگ دیگران	می‌نگر در خود چنین جنگ گران
در جهان صلح یک رنگت برَد ^{۹۰}	یا مگر زین جنگ حقت وا خرد

شاید بتوان گفت مولانا خطیبی برای تمام فصول است و رسالت خود را نجات بشریت در همه عصرها و نسل‌ها تلقی می‌کند. او در مقابل حمله عظیم و تاریخی مغول نیز ساکت نمانده است. اما آن چه از عکس العمل دفعی و مقطعی یا سیاسی او در زمان حیاتش مهم‌تر و ریشه‌ای‌تر است، هدف‌گیری بنیان‌های خشونت و ضعف‌های اخلاقی در همه دوران‌ها است. وی با موشکافی‌های روانشناختی، ژرف ساخت‌های تخصصی، ستیز و خشونت را میان انسان‌ها از کار می‌افکند. شاید هم از این‌روست که در جهان بحران زده ما حتی در غربی‌ترین سرزمین‌های این سیاره، امروز نام مولانا بیش از هر زمان بلند است. زیرا انسان افسرده، انسان قربانی خشونت و انسان سرگشته امروز عرفان او را حوزه‌ای امن می‌یابد که می‌توان حتی در آستانه آن لحظاتی را بدور از هیاهوی زندگی ماشینی، به آرامش سپری ساخت و در اقلیم رازناک آن که چیزی جز آهنگ صلح از آن شنیده نمی‌شود بدون اضطراب وارد شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. خواندمیر، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، خیام، ۱۳۵۳، ص ۲۸.
 ۲. تعبیر خاقانی در دیوان غزلیات:
- دوران آفت است چه جویی سواد دهر ایام صرصر است چه سازی سرای خاک؟
۳. افضل اقبال، زندگی و آثار مولانا جلال‌الدین رومی، نشر مرکز، ص ۳۵.
 ۴. شیرین بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ص ۹۵، به نقل از مناقب اوج‌الدین ابی‌الفخر کرمانی.
 ۵. نجم رازی با این کار خود که با سخنانی عجیب نیز سعی در توجیه آن دارد: الفرار مما لا یطاق من سنن المرسلین، نقطه ابهامی در شناخت شخصیت خود برجای نهاده است. رک: محمدرضا شفیعی کدکنی، مقدمه مرموزات اسدی در مرموزات داودی.
 ۶. رک: مقاله muhammad در کتاب: Ranking of the 100 the most influential person in the history tmichael.H.Heart/ citadel press 1978.
 ۷. تعبیر جوزجانی در طبقات ناصری، جلد ۳، ص ۹۲ و ۹۳ و ۹۷ و ۹۸.

۸. نظیر: شیر ترا، بیشه ترا، آهوی تاتار مرا و یا عجب آن نافه تاتار چون است.
۹. غزلیات شمس تبریز، چاپ هرمس، غزل ۲۶۸۵، ص ۱۰۸۵.
۱۰. جمله صحرا و دشت پرز شکوفه است و کشت خوف تاران گذشت، مشک تاران رسید
۱۱. تو ز تاتار هراس که خدا را نشناسی که دو صد رایت ایمان سوی تاتار برآرم
۱۲. نیایم بوس شفتالو چو بگریزم ز بی برگی نبویم مشک تاتاری گر از تاتار بگریزم
۱۳. تاتار هجر کرد سیاهی و عنبری زان مشک‌های آهوی تاتارم آرزوست
۱۴. اگر تاتار غمت خشم و ترکیبی آرد به عشق و صبر کمر بسته هم‌چو خرگاهم
۱۵. مثنوی معنوی، چاپ هرمس، ص ۳۷۶.
۱۶. فیه مافیه، ص ۶۴.
۱۷. همان، ص ۶۵.
۱۸. مثنوی، دفتر اول، چاپ هرمس، ص ۶۲.
۱۹. همان، ص ۱۵.
۲۰. غزلیات شمس، ص ۱۳۹، غزل ۷۸۵، تصحیح فروزان‌فر، جلد ۲.
۲۱. همان، ص ۶۱۰.
۲۲. همان، ص ۵۱۷.
۲۳. غزلیات شمس، غزل، ۱۱۶۴، ص ۴۸۸.
۲۴. در غزل به مطلع: غزل ۱۴۵۳، ص ۶۰۱.
- و گسر درم نگشایی مقیم درگاهم
به عشق و صبر کمر بسته هم‌چو خرگاهم
- مرا اگر تو نخواهی منت بجان خواهم
اگر تاتار غمت خشم و ترکیبی آرد
۲۵. مثنوی، دفتر چهارم، ص ۵۵۷.
۲۶. همان‌جا.
۲۷. همان، ص ۵۵۴.
۲۸. همان، ص ۵۵۵.
۲۹. لائوتزه و آئین دائو، ماکس کالتنمارک، شهرنوش پارسی پور، ص ۸۹.
۳۰. اندیشه عدم خشونت، ص ۲۷.
۳۱. لائوتزه، آئین دائو، ص ۹۱-۹۰.
۳۲. اندیشه عدم خشونت، ص ۳۷. تعالیم بودا عمدتاً ضد کینه و انتقام جویی است. و گویی منطبق با یافته‌های روان‌شناسی امروز معتقد است که: انسان خلاق و بارور حرمت نفس خود را در انتقام‌جویی و کین خواهی از گذشته جست‌وجو نمی‌کند و آسیب گذشته را به بزرگ‌واری به فراموشی می‌سپارد. رک: اریک فروم، دل آدمی، گیتی خوشدل، ص ۳۰.
۳۳. این کتاب بخشی از کتاب عظیم مه‌ابهارتا Mahabharata است، زمان آن‌را حدود ۴ قرن پیش از میلاد تا ۴ قرن پس از میلاد دانسته‌اند. مه‌ابهارتا در زبان سانسکریت به معنی

- جنگ عظیم براتها (دوخاندان بزرگ هندو که هر دو مدعی میراث داری از پادشاهان افسانه‌ای براتا هستند) است. بهگود گیتا فصول ۲۳ تا ۴۰ آن است. رک: سیری در بزرگ‌ترین کتاب‌های جهان، حسن شهباز، نشر امیرکبیر، جلد ۱، ص ۵۴.
۳۴. himsa در سانسکریت به معنی زدن و کشتن و آه پسوند منفی کننده است.
۳۵. گاتاها، یسناها ۲۹، ترجمه پورداوود.
۳۶. همان، هات ۴۸، بند ۷.
۳۷. پشت‌ها، هفتن یشن کوچک.
۳۸. /ین است مذهب من، مهاتما گاندی، ترجمه باقر موسوی، نشر صفی‌علی‌شاه، ۱۳۴۵.
۳۹. همه مردم برادرند، گزیده آثار مهاتما گاندی، ترجمه محمود تفضلی، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، نشر امیرکبیر، ص ۳۳۶.
۴۰. گاندی و ریشه‌های فلسفی عدم خشونت، رامین جهانگللو، ترجمه هادی اسماعیل‌زاده، نشر نی، ۱۳۷۹، ص ۶۱.
۴۱. رک: همان، بخش نخست، هنری دیوید تورو، صفحات ۴۷ الی ۸۴.
۴۲. /اندیشه عدم خشونت، ص ۷۳.
۴۳. در این زمان گاندی ۲۴ و تولستوی ۶۰ سال داشت.
۴۴. رک: جنگ و صلح، لویی تولستوی، ترجمه محمد قاضی، نشر امیرکبیر.
۴۵. /اندیشه عدم خشونت، به نقل از:
- M.L.K: "the crisis in civil rights" 67/07/10-12 cite' par s. molla, op. cit.p.121.
۴۶. همان، ص ۱۴۸.
۴۷. همان، ص ۱۴۹.
۴۸. همان، ص ۱۲۶.
۴۹. همان، ص ۱۲۳.
۵۰. مثنوی مولانا، ص ۸۴۲.
۵۱. همان، ص ۸۱۷.
۵۲. راه عرفانی عشق، ص ۱۹۵.
۵۳. مثنوی معنوی، ص ۳۷.
۵۴. مثنوی معنوی، ص ۲۸۴.
۵۵. راه عرفانی عشق، ص ۱۳۴.
۵۶. همان جا.
۵۷. مثنوی معنوی، ص ۶۹۲.
۵۸. همان، ص ۸۹۳، نیزنک: سوانح مولوی، شبلی نعمانی، ص ۱۵۴.
59. Rumi the persian, the sufi. By A. Reza Arasteh Rout ledge & kegan paul 1974, p85.
۶۰. غزلیات شمس، ص ۳۵۶.



۶۱. مثنوی معنوی، ص ۸۱۷.
۶۲. همان، ص ۸۶۵.
۶۳. تفسیر مثنوی نیکلسون، جلد ۷، ص ۲۹۴، ترجمه انگلیسی، نیز نک:
Titus Burkhardt, An Introduction to sufi Doctrine. Translated by D.M. Matheson, kashmir bazar. Lahore 1973 (love & knowledge)
۶۴. مثنوی معنوی، ص ۲۴۱.
۶۵. راه عرفانی عشق، ص ۱۳۴.
۶۶. مثنوی معنوی، همانجا.
۶۷. همان، ص ۳۳۳.
۶۸. همان، ص ۵۸۵.
۶۹. همان، ص ۵۸۴.
۷۰. همان، ص ۳۴.
۷۱. همه مردم برادرند، ص ۲۱۹.
۷۲. مثنوی معنوی، ص ۳۴.
۷۳. همان، ص ۵۷۰.
۷۴. همان، ص ۱۸۸.
۷۵. همانجا.
۷۶. مثنوی معنوی، ص ۵۷۱.
۷۷. همه مردم برادرند، ص ۱۶۹.
۷۸. همان، ص ۱۶۴.
۷۹. اندیشه عدم خشونت، ص ۱۲۶ به نقل از:
Desmond tutu: Hope and suffering op.cit., p.110.
۸۰. مثنوی معنوی، ص ۷۴۷.
۸۱. تقابل یا تناسب دو اصطلاح (موضوعیت) و (مظهریت) را وام‌دار دوست و هم‌کار اندیش‌مندم در فرهنگستان زبان و ادب فارسی جناب آقای بوشهری پور هستیم.
۸۲. همه مردم برادرند، ص ۲۲۴.
۸۳. مثنوی معنوی، ص ۶۹۳.
۸۴. میراث تصوف، لئونارد لویزان، ترجمه مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، ۱۳۷۶.
۸۵. به عنوان نمونه رک: کتاب السماع از ابوعبدالله سلمی و یا نوشته‌هایی از خواجه قشیری و ابونصر سراج در این باب.
۸۶. شکوه شمس، ص ۵۲.
۸۷. مثنوی معنوی، ص ۵۸۴.
۸۸. شکوه شمس، ص ۳۱۲.
۸۹. پله پله تا ملاقات خدا، عبدالحسین زرین‌کوب، نشر علمی، ص ۳۱۲.

۹۰. مثنوی معنوی، ص ۸۱۷.

کتاب‌نامه

- اندیشهٔ عدم‌خسونت، رامین جهانگللو، ترجمه محمدرضا پارسایار، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۷۸، تهران.
- مهاتما گاندی و مارتین لوترکینگ، مری کینگ، ترجمه شهرام نقش تبریزی، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۵، تهران.
- گاندی و ریشه‌های فلسفی عدم‌خسونت، رامین جهانگللو، ترجمه هادی اسماعیل‌زاده، نشر نی، ۱۳۷۹.
- همه مردم برادرند، گزیده آثار مهاتما گاندی، ترجمه محمود تفضلی، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، نشر امیرکبیر، ۱۳۴۸.
- گاندی و مقاومت منفی، سوزان لاسیه، ترجمه عنایت، نشر اشراقی [بی‌تا].
- لائوتزه و آتین دائو، ماکس کالتمارک، ترجمه شهر نوش پارسا پور.
- حبیب‌السیر، خواندمیر، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، کتاب‌فروشی خیام، ۱۳۵۳.
- دین و دولت در ایران عهد مغول، شیرین بیانی، مرکز نشر دانش‌گاهی، ۱۳۷۵.
- ولدنامه، سلطان ولد، به تصحیح جلال‌الدین همایی، به اهتمام ماه‌دخت بانو همایی، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۶.
- راه عرفانی عشق، ویلیام چیتیک، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، نشر پیکان، ۱۳۸۲.
- فیه مافیه، مولوی، تصحیح بدیع الزمان فروزان‌فر، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- پله پله تا ملاقات خدا، عبدالحسین زرین‌کوب، نشر علمی، ۱۳۷۰.
- سوانح مولوی رومی، شبلی نعمانی، ترجمه سیدمحمد تقی فخر داعی گیلانی، چاپ توکلی، تهران، ۱۳۳۲.
- مولانا جلال‌الدین، عبدالباقی گولپینارلی، توفیق سبحانی، پژوهش‌گاه علوم انسانی، ۱۳۸۴.
- میراث تصوف، لئونارد لویزان، ترجمه مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، ۱۳۷۶.
- شکوه شمس، آن‌ماری شیمل، ترجمه حسن لاهوتی، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- گنجینه معنوی مولانا، آن‌ماری شیمل، ویلیام چیتیک، سیدحسین نصر، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، نشر مروارید، ۱۳۸۳.
- نیستان‌الست (عالم در مثنوی معنوی) نجم‌السادات پزشکی، نشر زوار، ۱۳۸۳.
- دیوان خاقانی، به کوشش دکتر ضیاء‌الدین سجادی، زوار، ۱۳۵۷.
- طبقات ناصری، جوزجانی (منهاج سراج) تصحیح عبدالحی حبیبی، دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
- غزلیات شمس تبریزی، چاپ هرمس.



- مثنوی معنوی، چاپ هرمس.
- سیری در بزرگ‌ترین کتاب‌های جهان، حسن شهباز، نشر امیرکبیر، جلد ۱.
- دل آدمی، اریک فروم، ترجمه گیتی خوشدل، نشر نقره.
- یشت‌ها، گزارش پور داوود، طهوری، ۱۳۴۷.
- /این است مذهب من، مهاتما گاندی، ترجمه باقر موسوی، انتشارات صفی علی‌شاه، ۱۳۴۵.
- An Introduction to sufi doctrine/ Titus Burkhardt translated by D.M.Matheson. kashmiri Bagar lahor 1973.
- Rumi the persian, the sufi by A. Reza. Arasteh Routledge & kegan paul 1974.
- Ranking of the 100 the most influential person in the history michael.H.Heart/citadel press 1978.

Archive of SID