



Cyrus Masroori
S engleskog jezika prevela: Velida Mataradžija

Islamski jezik tolerancije

Rumijeva kritika vjerskog progona

UDK 316.647.5:28]
316.647.5:141.336]

Sažetak

Perzijski sufija i pjesnik Muhammed Dželaluddin Belhi (1207–1273), poznat i kao Rumi, nudi jednu od najopsežnijih i najznačajnijih teorija tolerancije.¹ Ovaj članak propituje Rumijevu teoriju, smještajući je u historijski kontekst i ispitujući njene različite argumente. On nas podsjeća na to da je tolerancija prethodila liberalizmu ne samo u svojstvu politike nego i jezika. Članak pruža dokaze da je Rumijeva odbrana tolerancije mnogo primjenjivija nego većina najranijih modernih teorija tolerancije.

Ključne riječi: religija i politika, politika i historija, politička misao, filozofija

¹ Na pojam *jezik* u naslovu članka poziva se prema upotrebi škole u Cambridgeu, kako su koristili i Quentin Skinner i John Pocock. Vidjeti, naprimjer, Tully (1988).

Muhammed Dželaluddin Belhi, na Zapadu mnogo poznatiji kao Rumi, stekao je veliko priznanje uglavnom zbog svojih duhovnih naučavanja.² Ovaj članak ispituje nekoliko argumenata, koje je Rumi ponudio u odbranu tolerancije.³ U njemu se navedeni argumenti postavljaju u kontekst srednjovjekovnog perzijskog diskursa o toleranciji i porede s modernim argumentima koje su iznijeli neki pobornici tolerancije sa Zapada.

Rumijeva opsežna i primjenjiva teorija tolerancije značajna je zbog više aspekata. Stoljećima je Rumi bio jedan od najslavnijih pjesnika na perzijskom govornom području, koje se u jednom periodu protezalo od Indije do granica Grčke. Osim intelektualnog i akademskog utjecaja, Rumi je, kao niti jedan drugi perzijski pjesnik, ostavio značajan trag na perzijsku narodnu književnost, a mnogi koncepti iz njegovih djela našli su svoj put do perzijskih izreka, koje se koriste u svakodnevnom govoru. Također, Rumi već dugo ima utjecaja na Zapadu kao niti jedan drugi muslimanski autor. U vrijeme sumnjičenja i nepovjerenja, čovjek koji može govoriti i muslimanima i Zapadu ima veliku vrijednost.

Ta vrijednost se još više ističe kada shvatimo da Rumi nudi naj snažniju odbranu tolerancije na perzijskom jeziku i nesumnjivo je jedan od najglasnijih zagovornika tolerancije u srednjovjekovnom muslimanskom svijetu. Moramo se prisjetiti da je to bilo vrijeme žestokih obračuna između muslimana i kršćana kao posljedice krstaških ratova i muslimanskih napada na Malu Aziju. Shodno tome, mnogi muslimanski autori pozivali su na tumačenja Kur'ana koja zabranjuju diskriminaciju i progon kršćana.⁴

Primarna i isključiva briga mnogih srednjovjekovnih muslimanskih zagovornika tolerancije bile su jedino različite muslimanske sekte, ali ne i nemuslimani. Ova zabrinutost razumljiva je uz sav omjer i jačinu sukoba između pojedinih šiitskih sekti, poput ismailija na jednoj strani i sunija na drugoj strani, pa čak i između različitih sunijskih učenja međusobno.

Tako je Abu Hamid al-Gazali (umro 1111), koji je napisao jedno od najopsežnijih djela u odbranu tolerancije, vodio isključivo brigu o tome da uvjeri svoje čitatelje kako se pripadnici različitih islamskih sljedbi moraju tolerirati. Al-Gazali objašnjava da je različitost interpretacija, makar u najmanjem dijelu, rezultat neuspjeha da se primijene ispravne metode pri tumačenju Kur'ana i hadisa, što je dovelo do podjela u islamu. Prema tome, Gazali dokazuje da pripadnici ovih sljedbi čine propust, ali ne i grijeh.

Gazali jasno ističe da tolerancija ne treba obuhvatiti ljude koji niječu osnovne postulate islama, poput Božijeg jedinstva i Sudnjeg dana. Ne treba biti tolerantan niti prema onima koji optužuju poslanika Muhammeda za laž, pa čak i ako kažu da je laž za dobrobit društva ili da bi se zaštitili od progona. Nadalje, Gazali objašnjava da su različita tumačenja Kur'ana i hadisa dovela "mase u zabunu" i da oni koji su odgovorni trebaju biti protjerani za "nedozvoljene novotarije" (Jackson 2002: 109). Za razliku od Gazalija, Rumi brani toleranciju i prema muslimanima i prema nemuslimanima te podstiče na slobodu istraživanja i tumačenja.

² Rumijeva popularnost u SAD-u opisuje se kao "začudjuća". Najskoriji znak tog priznanja je odluka UNESCO-a da 2007. godinu proglasi "godinom Rumija". Deceniju prije toga prijevod izbora Rumijeve poezije Colemana Barka prodat je u 250.000 primjeraka, učinivši time Rumija najprodavanijim pjesnikom u SAD-u. Više o tome vidjeti: Lewis (2003, 1–3) i Clinton (1949: 199).

³ Pojmovi *toleriranje* i *tolerancija* naizmjenično su korišteni u ovom članku. Svjestan sam prigovora zbog te naizmjenične upotrebe, ali proizvoljne razlike, kao naprimjer kod Andrewa Murphya (1997: 593–623), nerijetko veoma malo koriste izvan domena autorovog specifičnog projekta.

⁴ Vidjeti, naprimjer, Hofmann (1998: 145).



Za političke teoretičare i historičare političke misli Rumijevi tekstovi o toleranciji imaju dodatnu vrijednost. Prvo, oni pružaju dokaz protiv navoda da je tolerancija isključivo plod liberala ili teorije i prakse sa Zapada.⁵ Posljednjih godina ukazano je, u određenoj mjeri, na konceptualnu konfuziju i historijske nedostatke u takvim navodima (Laursen, 1999; Laursen i Nederman 1998; Nederman 2000; Walzer 1997; Bejczy 1997). Međutim, još uvijek postoji potreba za daljnjim dokazivanjem kako tolerancija, kao politika i kao doktrina, ne dolazi isključivo sa Zapada. Takav napor posebno je potreban kada su islamska društva posrijedi, jer postoji lažno ali naizgled rašireno shvatanje da su islamska društva sama po sebi nesposobna ili isuviše nezrela da u praksi primjenjuju toleranciju.⁶ Izučavanje Rumijeve odbrane tolerancije može nam pomoći da izbjegnemo nepažljive i historijski netačne zaključke.

Odbrana tvrdnje kako je islam sposoban da osigura teorijski okvir za toleranciju može biti utemeljena na zakonitom pristupu kur'anskim ajetima, koji određuju međusobne odnose s nemuslimanima. Kur'anski ajeti 2: 62, 2: 256, 5: 48, 11: 118 i 109: 6 često su predstavljani kao osnova za toleranciju u islamu. Međutim, u isto vrijeme, drugi ajeti, poput 3: 118, 9: 5, 9: 29 i 21: 109, doimaju se kao da pozivaju na progon nemuslimana. Neki će čak i pretpostaviti da su razlike na koje je ukazano dokaz islamskog pragmatičkog pristupa toleranciji: Kur'an poziva muslimane na toleranciju kada su slabiji od nemuslimana, u suprotnom podstiče ih na progon nemuslimana. Rumi nas poziva da sagledamo potencijal islama za toleranciju izvan legalističkog i ugovornog kur'anskog jezika i izvan isključivo pragmatičkog tumačenja tog jezika.

Vrijednost izučavanja Rumijevog jezika tolerancije nalazi se izvan učenja o teorijskom kapacitetu islama za toleranciju. John Christian Laursen i Cary Nederman, na primjer, ukazuju na to da je pridruživanje tolerancije prosvjetiteljstvu dovelo do kritike kako "tolerancija, kao takva, nije ništa više do još jedna usko zapadna, klasicistička i seksistička ideologija" (Laursen i Nederman 1998: 2). Njihov odgovor na ovu kritiku bio je "ukazati na to da su ideje i prakse tolerancije bile dostupne i upotrebljavane mnogo prije prosvjetiteljstva" (Laursen i Nederman 1998: 2). Također, Laursen i Nederman upozoravaju na opći dojam da je tolerancija išla pod ruku sa sekularizacijom (Laursen i Nederman 1998: 5; Laursen 2003). Rumi nam nudi čvrst dokaz da su neke ideje tolerancije pokrenute: a) "mnogo prije prosvjetiteljstva", b) izvan Zapada i c) da ih je pokrenula veoma religiozna osoba.

Drugo, Rumijevo promoviranje tolerancije ima nekoliko važnih odlika, počevši od toga da je takva tolerancija izuzetno široka i inkluzivna. Neki rani moderni liberali odbili su biti tolerantni prema svim kršćanima, a stoljećima prije toga Rumi je bio protiv progona, bez obzira na vjersku pripadnost. Sljedeće, mnogi zagovornici tolerancije pozivali su se na pragmatičnu i utilitarnu vrijednost tolerancije.⁷ Ovdje se tolerancija opravdava ne zbog svoje suštinske vrijednosti, nego "radi neke druge ljudske koristi". Progoni

⁵ Uprkos gomilanju historijskih dokaza, ova zabluda trajala je začuđujuće dugo. Godine 1946. Wilhelm Puck (1946: 220) tvrdio je da "jedno od najvećih dostignuća demokratske države jeste uspostava vjerske tolerancije ili sloboda vjerovanja". Skoro pedeset godina kasnije Steven Kautz (1993: 610) podmeće takvu zabludu izjavivši: "Tolerancija je vrlina liberala; ona spada u najčasnije i najpoštovanije običaje slobodnih građana." Uz manje iluzija, Nick Fotion i Gerard Elfstrom (1992: 118) izjavljuju: "Ono što liberalnu demokratiju razlikuje od drugih društava je poseban oblik tolerancije koji ona priznaje: toleriranje vjerovanja, govora ili djela pojedinca od drugih članova društva i vlade."

⁶ James Q. Wilson (2002), naprimjer, naveo je da je "islam stoljećima iza (Zapada) u izgradnji" vjerske tolerancije.

⁷ Ustvari, jedan od prvih poznatih primjera pragmatične tolerancije potječe iz vremena vladavine perzijskog vladara Kira II. O tome više vidjeti: Masroori (1999).

se osuđuju jer mogu dovesti do nekih neželjenih posljedica, poput rata ili ekonomskog nazatka. Postojala je i varijanta ovakvog “utilitarnog” pristupa, koji je branio toleranciju zarad stvaranja i održavanja sredine u kojoj bi racionalna debata i istraživanje, makar potencijalno, mogli dovesti do otkrića svete istine. Rumi, međutim, brani toleranciju zbog njene suštinske vrijednosti, bez obzira na njene utilitarne dobrobiti.

Rumijevo vrijeme i život

Bilo kakav ozbiljan pokušaj da se ocijeni Rumijev jezik tolerancije zahtijeva njegovu izučavanje u materijalnom i jezičkom kontekstu. Kako Quentin Skinner objašnjava, da bismo shvatili tekst ili politički jezik (ideologiju, kako ga on često naziva), trebamo znati politički život koji postavlja “glavne probleme političkom teoretičaru, uzrokujući određen spektar odluka koje se čine problematičnim i čemu odgovara spektar pitanja koja postaju glavne teme debate” (Skinner 1978: xi). Naročito trebamo obratiti pažnju na “intelektualni kontekst u kojem su glavni tekstovi koncipirani – kontekst ranijih spisa i naslijeđenih uputa o političkom društvu” (Skinner 1978: xi). Kroz prikaz Rumijevog života nadam se da ću pružiti izvjestan, iako ograničen, kontekst za shvatanje Rumijevog jezika tolerancije.

Rumi je rođen ili u Belhu (Afganistan) ili u Vahšu (Tadžikistan).⁸ Njegov otac Behauidin (umro 1231) bio je u Horasanu propovjednik i učitelj islamskog prava sa sufijskim (gnostičkim) sklonostima. Vjerovatno 1215. godine preselio je svoju porodicu, odabравši za mjesto boravka Konju, grad u današnjoj Turskoj. Postoje dva objašnjenja za ovo dugo putovanje. Na osnovu jednog izvora, Behauidinova naklonost tesavvufu dovela ga je u sraz s Fahrudinom Razijem (1149–1209), nedvojbeno najučeniijim teologom toga perioda. Razi je uživao poštovanje i podršku Muhammeda Harezmsaha, vladara Horasana (koji je u to doba uključivao dijelove Afganistana i Tadžikistana). Strahujući da će emir nanijeti štetu njemu i njegovoj porodici, Behauidin je odlučio napustiti zavičaj svojih predaka.

Ovu priču podupiru mnogi hagiografski izvori, a spor između sufija i teologa može se pratiti mnogo prije Rumijevog vremena. Ustvari, približno u vrijeme Behauidinovog odlaska iz Horasana, Medžduddin Bagdadi, istaknuti kubrevijski sufija, pogubljen je po naređenju Muhammeda Harezmsaha (1219). Naposljetku, postoje nagovještaji da je Harezmsah bio beskompromisan u svojoj vjerskoj ortodoksnosti, što je moglo zabrinuti sufiju poput Behauidina.

Navedenu priču o Behauidinovu motivu da napusti Horasan doveli su u pitanje mnogi savremeni naučnici, koji su ukazali na to da se njegova selidba dogodila mnogo poslije Razijeve smrti i da, za razliku od Bagdadija, Behauidin nije bio značajna ličnost koja je predstavljala bilo kakav izazov Raziju ili Harezmsahu. Umjesto toga, pretpostavlja se da je Behauidin vjerovatno napustio Horasan predosjećajući mongolsku invaziju, poput nekih drugih njegovih savremenika sufija, kao što je bio Nedžmuddin Abu Bekr Razi.

I prije dolaska Mongola Horasan je bio poprište velikih ratova i uništavanja, jer su različita turkijska plemena međusobno brutalno ratovala s ciljem kontrole nad ovom regijom. Rumi i njegova porodica svjedočili su najmanje jednoj takvoj okrutnosti kada

⁸ Rumijeva poezija sabrana je u tri knjige: *Mesneviju*, *Šemsov Divan* (poznat i kao *Veliki Divan*) i *Rubaije*. Nekolicina Rumijevih predavanja sabrana je u djelu *Fibi ma fib*. Neka Rumijeva pisma i još sedam predavanja nalaze se u djelu *Maktubat va madžalis-e sab'e*. Za detalje iz Rumijeve biografije vidjeti Foruzanfar (2003) i Lewis (2003).



su snage Harezmsaha stavile pod opsadu grad Semerkand oko 1210. godine. Prema jednom izvještaju, deset hiljada ljudi masakrirano je kada je grad pao (Džuvejni 1999: 266), a Rumi (koji je tada imao približno šest godina i bio u Semerkandu) sjećao se mnogo godina kasnije koliko je mnogo stanovnika Semerkanda uzeto u roblje (Rumi 2000: 173). Stoga, strah od prijeteće mongolske invazije i opći metež u Horasanu, čini se, bili su prihvatljiviji razlozi Behauidinovog iseljenja. Negativno Harezmsahovo držanje prema sufijama moglo je, također, ohrabriti takav korak.

Kada je Behauidin stigao u Konju, ona je bila pod vlašću seldžučkih vladara, koji su osvojili oblast od Bizantinaca. Čini se da je Behauidin primljen s poštovanjem u Konji, gdje ga je sultan Alauidin Kejkubad postavio za glavnog predavača u jednoj gradskoj medresi. Behauidin je uskoro privukao određeni broj sljedbenika i odanih pristalica, iako se hagiografski izvori o njegovoj popularnosti čine pretjeranim. Behauidin je umro 1231. godine, a Rumi, koji je tada imao dvadeset i četiri godine, naslijedio je oca na mjestu profesora. Ubrzo nakon očeve smrti Rumi je otputovao u Siriju s namjerom da izučava islamsko pravo. Jedan od očevih sljedbenika, Burhanuddin Muhakkik Tirmizi, podučavao ga je dalje islamskom misticizmu. Nakon povratka u Konju Rumi je nastavio obavljati profesorski posao i bio je priznat kao islamski pravnik.

Prekretnica u Rumijevom životu bio je susret sa Šemsuddinom Tabrizijem (1244). Šems je preobratio Rumija iz ortodoksnog sufije u radosnog sufiju. Ortodoksne sufije vjerovala su u strogo slijedenje vjerskih naredbi i obaveza jer su propisane Kur'anom i govorom poslanika Muhammeda. Oni su vjerovali da će stroga poslušnost biti suštinska za spasenje. Međutim, radosne sufije katkad su diskutirale o tome da je doslovno slijedenje kur'anskih obaveza samo za mase koje nisu postigle duhovnu svijest pravih sufija. Oni su vjerovali da se spoznaja Allaha doseže putem duhovnog buđenja. Među sredstva tog buđenja spadaju sviranje muzike, pjevanje i ritualni (ekstatični) ples, čije su postupke strogo osuđivale ortodoksne sufije.

Nije teško uočiti rezultate svakog od ovih gledišta, uz poštovanje tolerancije.⁹ Izvjestan broj ortodoksnih sufija, naprimjer, sudjelovao je u ratovima, kako protiv krstaša tako i u napadu na bizantsku teritoriju. Rani primjer tih sufija jeste Ibrahim Edhem (9. stoljeće). Druga ličnost ranog perioda jeste šejh Abu Ishak Kazeruni, koji ne samo da je učestvovao u ratu protiv kršćana nego je i tražio progon zoroastrovaca (Zarrinkub 1990: 218). Netolerancija ortodoksnih sufija nije bila ograničena samo na nemuslimane. Nakon što je čuo filozofske koncepte na hutbi jednog muslimanskog propovjednika, jedan od najslavnijih ortodoksnih sufija Hadže Abdullah Ensari (1066–1088) podstakao je svoje sljedbenike da napadnu i zapale propovjednikovu kuću (Zarrinkub 1990: 73). Drugi sufijiski predvodnik šejh Ahmed Džem bio je poznat po surovosti pri provođenju islamskog zakona i neprijateljstvu prema šiijskim ismailijama (Tadayun n. d.: 247).

U oštroj suprotnosti prema ortodoksnim sufijama, radosne sufije predstavljaju tradiciju tolerancije. Primjera radi, Bajezid Bistami, poznati radosni sufija, bio je iznimno dobrohotan prema sljedbenicima drugih religija. Jedna priča govori da je prema jednoj zoroastrovskoj porodici postupao s takvom ljubaznošću da su oni prešli na islam (Zarrinkub 1990: 39). Drugi čuveni sufija šejh Abu Said Abu el-Hajr (967–1049) bio je, također, prijatan prema jevrejima i kršćanima, a postoji predaja da su on i njegovi sljedbenici posjećivali crkvu nedjeljom (Munavvar 2002: 1, 131–210).

⁹ Bilo je sufija koje su zagovarale toleranciju usputno, bez argumentacije. Takav je primjer Šemsuddina Muhammeda Hafiza. Drugi, poput Muslihuddina Sa'dija Širazija, usvajali su suprotne stavove, nekada su zagovarali toleranciju, a ponekad su bili pobornici progona.

Rumijev učitelj Šemsuddin Muhammed Tabrizi (nestao 1247) predstavlja još jedan takav primjer. On ne samo da je javno optuživao progon nemuslimana nego se čak molio za jevreje. (Tabrizi 1988: 121). Prema Šemsu, nevjernici ne smiju biti progonjeni, jer neki od njih imaju dovoljno zasluga kod Boga da će Ga moći moliti da oprostí “stotini hiljada muslimana na Sudnjem danu” (Tabrizi 1988: 127). Jednom je rekao svojim sljedbenicima: “Hajdemo u bordele posjetiti te jadne žene. Dobre ili loše, i one su Božija stvorenja. I hajdemo posjetiti crkve” (Tabrizi 1988: 302).¹⁰ Naposljetku, jedan izvor nas podsjeća na Abu Saida, koji je kazao: “Otišao sam u crkvu posjetiti svoje prijatelje nevjernike” (Tabrizi 1988: 629).

Postoje navodi o tome i da je Rumi bio ljubazan prema nemuslimanima, od kojih su neki prešli na islam (Aflaki 1996: 139–140, 153, 274, 361). Prema jednom predanju, kada je jevrej upitao Rumija: “Čija je vjera bolja, moja ili tvoja?”, on mu je odgovorio: “Tvoja.” Iznenađeni jevrej odmah je primio islam (Aflaki 1996: 484). Važno je primijetiti da je Rumijeva poezija – koja obiluje pozivom na toleranciju i mirni suživot – “doprinijela širenju sufijskih ideja među perzijskim jevrejima” (Fenton n. d.: 1, 764). Prema drugoj priči, jednog dana Rumi i njegovi sljedbenici prolazili su pored mejhane u kojoj je svirala muzika. Rumi je započeo sufijski ekstatički ples (sema‘) uz muziku i nastavio plesati do sljedećeg jutra. Kada su Armenci, koji su pili u mejhani, izašli sljedeće jutro i vidjeli ga kako pleše, otišli su do njega i primili islam. U svjetlu mnogih izvora o Rumijevoj ljubaznosti prema kršćanima i jevrejima, ne iznenađuje nas kada čitamo da su oni u velikom broju prisustvovali njegovoj džhenazi.

Ovaj pregled možemo zaključiti sljedećim dvjema pričama. Kazuje se da je ortodokсни šejh Ahmed Džem (umro 1141/2) imao običaj žestoko kažnjavati one koji piju vino. On je čak pretukao svoju suprugu učinivši je nepokretnom, jer je s nekim ženama posjetila vinograd (ne treba shvatiti kao vinariju; Tadayun n. d.: 247). Suprotno tome, jednog dana radosni šejh Abu Said prolazio je sa svojim sljedbenicima pored mezara nekih sufijskih šejhova gdje se sreo sa skupinom ljudi koji su pili vino i svirali muziku. Šejhovi bijesni sljedbenici željeli su napasti tu gomilu bez poštovanja. Abu Said ih je zaustavio. Prišao je pijanicama i rekao: “Neka Bog učini vaš drugi svijet sretnim kao i ovaj svijet.” Kada su čuli Abu Saidove riječi, razbili su vrčeve vina i muzičke instrumente te “postali pobožni” (Munavvar 2002: 237).

Same radosne sufije bile su podložne čestim progonima ili prijetnjama progonom. Povremeno su ortodokсне sufije bile uključene u takva zlodjela. Poznate sufije, poput Mensura Halladža (858–922?), Ajnulkuzata Hamadanija (1098–1131), šejha Šihabuddina Suhravardija (1155–1191), izgubili su živote zbog takvih progona. Čak ni veliki Abu Said Abu el-Hajr nije bio pošteđen progona ortodokсnih sufijskih (Zarrinkub 1990: 61).

Dok je srednjovjekovno perzijsko govorno područje predstavljalo raznolik ambijent za koncepte tolerancije i progona, također je važno prepoznati različitost u institucionalnoj praksi tolerancije i progona u Rumijevo doba. Sukob između Bizantskog carstva i seldžučkih sultana te različit etnički i religijski sastav seldžučkih teritorija načinio je jedinstveno okruženje u Konji i drugim dijelovima Male Azije. I kršćani i jevreji živjeli su na seldžučkoj teritoriji i nema dokaza o masovnom i sistematskom progonu ovih manjina.

Većina seldžučkih sultana Irana, kojima su sultani Male Azije neko vrijeme bili vazali, bila je poznata po svojoj nepokolebljivoj sunijskoj ortodoksiji, koja ih je izlagala

¹⁰ Ne treba zanemariti kontrast između ovakvog stanovišta i toleriranja prostitucije u srednjovjekovnoj Evropi, koje je generalno opravdavano kao zaštita od sodomije.



stalnim sukobima s ismailijama. Gotovo petina *Sijasetname*, najpoznatijeg političkog djela iz seldžučkog perioda, govori o historiji heretika te hvali sultane i halife koji su ih protjerivali. Važno je prisjetiti se da je *Sijasetnamu* napisao Nizamulmuluk (1018–1092), najpoznatiji seldžučki vezir, uputivši je seldžučkom sultanu Melikšahu. Prema autoru, heretici su “najgori neprijatelji islama”, a “nevjernici su milostiviji prema muslimanima od heretika” (Tusi 1980: 227, 286). Ovi “heretici” bili su prvenstveno šiitska manjina i često su bili izloženi većim progonima od jevreja i kršćana. Izabravši Malu Aziju za svoje boravište, Nedžmuddin Razi, Rumijev savremenik, posebno napominje strogu posvećenost seldžučkih prinčeva ortodoksnom sunizmu i opravdava njihove ratove “protiv nevjernika” (Razi 2005: 20–21).

Prema jevrejima, a posebno prema kršćanima, seldžučki prinčevi provodili su dvostruku politiku. Oni su koristili rat protiv kršćanske Bizantije da bi se proširili na zapad, dok je “tolerancija zbog okolnosti” bila proširena na jevreje i kršćane koji su živjeli unutar seldžučke teritorije. Stoga su općenito jevreji i kršćani, koji su plaćali *džizju* (porez na zaštitu), bili zaštićeni od progona. Ponekad su, međutim, progonjeni i nemuslimani koji su plaćali džiziju. Šems Tabrizi, naprimjer, spominje slučaj grada u kojem jevreji nisu mogli izlaziti iz svojih kuća ujutro, jer su njegovi muslimanski stanovnici vjerovali da će ih Bog nagraditi ako budu uznemiravali jevreje u to vrijeme (Tabrizi 1998: 134).

Turkijske dinastije iz srednjovjekovnog Irana imaju dugu tradiciju prakticiranja ratova. Sultan Mahmud od Gazne (971–1030), naprimjer, bio je poznat po svojim upadima u Indiju. Nazvavši te upade “svetim ratovima”, on je ubijao i zarobljavao “nevjernike” i uništavao njihove hramove. Sultan Tokaš, otac Muhammeda Harezmsaha, poznat je po učesću u četrdeset svetih ratova protiv Bizantinaca (Džuvejni 1999: 206, 210). Njegov unuk i Rumijev savremenik sultan Dželaluddin, uništio je crkve u Tbilisiju i zamijenio ih džamijama (Džuvejni 1999: 285). Interesantno, upravo poput “tolerancije koja zavisi od okolnosti” praksa ratovanja imala je pragmatične motive, jer je obogaćivala sultansku riznicu pljačkanjem nevjerničkog blaga.¹¹

Rumijeva odbrana tolerancije

Pri izučavanju jezika tolerancije važno je odgovoriti na dva pitanja. Prvo, zašto treba tolerirati prezrene ideje i prakse, uzevši u obzir to da su oni koji ih preziru sposobni protjerati pristalice takvih ideja? Drugo, šta znači tolerirati takve ideje i prakse? Odgovor na prvo pitanje može se posuditi iz Platonove analize pravde u *Državi* (357a–357d). Tolerancija se može ocijeniti kao poželjna praksa s neželjenim ishodi- ma ili nepoželjna praksa s poželjnim ishodi- ma. Prema prvom shvatanju tolerancije kao “popustljivosti”, ona može dati dobar osjećaj i čak ponekad učiniti život lakšim, ali će dovesti do moralnog pada i lišiti tolerantnu stranu spasenja. A prema drugom shvatanju tolerancije, dok ona dovodi do patnje izlažući osobu neprijatnim idejama ili djelovanjima, ona također donosi veoma tražene vrijednosti, kao što su mir i/ili racionalni diskurs prema otkriću istine. Ovo je naširoko izražena ocjena tolerancije u zapadnoj tradiciji, ukorijenjena u konceptu *Tolerantia*, koji naglašava čovjekovo bivanje opterećenim. Treća ocjena tolerancije pretpostavlja da je sam čin tolerancije, iako nije prijatan, makar koristan i može dovesti do poželjnih ishoda, kao što je preobraćenje nevjernika. Kao što ćemo uskoro vidjeti, Rumi slijedi ovu najrjeđe korištenu ocjenu.

¹¹ Naposljetku, sukobi među različitim muslimanskim sektama bili su veoma česti i ponekad brutalni. Vidjeti, naprimjer, Boyle (1968: 5, 284–285).

Hans R. Guggisberg naveo je da je tolerancija bila branjena na osnovu teološko-filozofskih, političko-pragmatičkih ili ekonomskih pitanja (Guggisberg 1983: 37). Niti jedna od ovih kategorija ne objašnjava Rumijevu odbranu tolerancije. U srednjovjekovnoj Evropi odbrani tolerancije iz praktičnih razloga često su pozivali njeni zagovornici. Teorija tolerancije Johna Salisburyja bila je “političko-pragmatična”, a kod Marsiglia od Padove ona ima mjesto “društvenog djelatnika”. Prema ovoj paradigmi, tolerancija više nije moralna vrlina, već, u svom najboljem značenju, sredstvo putem kojeg će moralna vrlina biti moguća. Suprotno tome, Rumijevi argumenti u podršci tolerancije zasnovani su prvenstveno na moralu: progon je pogrešan čak i ako ne remeti mir ili ekonomski napredak.

Guggisberg prepoznaje “nadu za uspostavljanje vjerskog konsenzusa” kao najvažniji element “teološko-filozofskog argumenta” (Guggisberg 1983: 37). Međutim, niti vjeruje da je takav konsenzus ikada postojao, niti se nada da bi se on mogao postići u budućnosti. Ustvari, on ne nalazi neku posebnu vrijednost u takvom konsenzusu. Kao što ćemo uskoro vidjeti, Rumi smatra da je različitost vjerovanja rezultat božanskog plana. Naposljetku, Rumi smatra da su ekonomski razlozi na dnu hijerarhije dobra i da nisu vrijedni razmatranja.

Kao odgovor na značenje tolerancije, predstavljena su tri postupka: zanemarivanje, dopuštanje i prepoznavanje. Moderni primjer zanemarivanja je: “Ne pitaj, ne govori”, politika koja se primjenjuje na homoseksualce pripadnike američke vojske. Tolerantna strana voljna je da zanemari postojanje toleriranog djela ili ideje sve dok oni nisu javni.

Postupak dopuštanja ili “tolerancije kao milosti” mnogo je primjenjivan u Evropi i na Bliskom Istoku. Ova vrsta tolerancije prisutna je onda kada tolerantna strana garantira zakonska prava za izražavanje ideja ili djelovanja toleriranoj strani. Postupanje s jevrejima i kršćanima, kako je propisano u Kur’anu ili Nanteskom ediktu, primjeri su ove prakse. Tradicionalno, islam je zagarantirao određena prava jevrejima i kršćanima, dopuštajući im da praktikiraju svoju religiju, iako muslimani, s izuzetkom Rumija, smatraju judaizam i kršćanstvo inferiornim islamu. Slično tome, Nanetskim ediktom francuski kralj pristao je dati određena prava hugenotima, ne uzimajući u obzir bilo kakvu procjenu o vjerovanjima i praksi hugenota. Suprotno tome, katolici su nastavili smatrati vjerovanje i praksu protestanata lažnim pa čak i uvredljivim.

Naposljetku, prepoznavanje je praksa u kojoj tolerantna strana ne samo da nudi zakonsko odobrenje toleriranoj strani nego je svjesna intelektualnog i duhovnog zalaganja obiju strana. Ovo zalaganje nije isključivo poduzeto i podržavano da preobrati toleriranu stranu, nego da doprinese boljitku tolerantne strane iznad i izvan pragmatičkih i političkih interesa.¹² Ovo podiže poziciju toleriranog iz “neželjenog” u “poželjnog”, jer smanjuje jaz između dviju strana. Tolerantna strana nema potrebu da se složi kako su vrijednosti i praksa tolerirane strane jednake njenim vrijednostima, nego radije prepoznaje: (a) suštinsku humanost tolerirane strane i (b) vrijednost toleriranja, čak iako tolerirani ne može biti preobraćen. To je Rumijev pristup nemuslimanima.

Ono što ohrabruje Rumija da krene ovim manje poznatim putem jeste razumijevanje odnosa čovjek – Bog, za koji smatra da se manifestira na tri načina. Prva manifestacija jeste duhovno preobraćenje. Ono vodi do uspostavljanja veze ljubavi između čovjeka i Boga, najautentičnije veze u domenu duhovnosti.¹³ Druga manifestacija jeste

¹² Michael Walzer (1997: 11) to slično definira kao “radoznalost, možda čak i poštovanje, volju da se sluša i uči”.

¹³ Dosegnuvši posljednji stepen, veza ljubavi dovodi do takve blizine između čovjeka i Boga da fizičko tijelo ostaje jedina prepreka potpunom ujedinjenju. Prema riječima Muhammeda Este’lamija, “Rumijevo duhovno uspinjanje je pomoću Ljubavi koja daje jedan odgovor na beskonačan broj pitanja” (Este’lami 2003: 431).



jezičko izražavanje preobraćenja. Prema Rumiju, zbog jeziku svojstvene nesposobnosti da izrazi duhovna iskustva, preobraćenik nikad neće moći jezikom izreći duhovnu istinu koju je on/ona iskusio/la. Treća manifestacija je institucionalizacija veze između čovjeka i Boga putem religije, čiji obredi uspostavljaju zvaničnu zajednicu. Ovo je najmanje vrijedan način veze između čovjeka i Boga i, najblaže rečeno, moguća prepreka na putu autentičnog duhovnog buđenja.

Rumi dokazuje da sve tri ove manifestacije trebaju biti sigurne od progona. Da bi uvjerio svoje slušatelje, on nudi pet argumenata u odbranu tolerancije. Niti jedan srednjovjekovni muslimanski autor nije uložio tako obuhvatan i snažan napor da uvjeri svoje slušatelje da napuste vjerske progone. U nastavku slijedi sažetak tih argumenata.

1. Jedinstvo Bitka

Jedinstvo Bitka (*vahdat-e voğūd*) jeste jedan od glavnih stupova u mnogim školama islamskog mysticizma, iako te škole predstavljaju različita tumačenja ovog principa. Rumi vjeruje da je suština postojanja ista jer je Bog stvorio sve što postoji.

*U suštini (smislu) nema podjele ni broja,
Niti ima razlike niti razdvajanja.*

I,

*Na početku, svi iz iste beskonačne biti bili smo,
Bez početka, bez ikakvog kraja;
Iz istog jezgra, kao zrake iz sunca, potekli smo,
Poput vode nesputani bili smo.*

(Rumi 1995: 45)

Lažna vjera i nevjernici ne mogu posjedovati drugu suštinu od koje su stvoreni, osim Božije suštine.

*Bilo da je blasfemija ili vjera,
Stvorio ju je Bog i Njemu pripada.*

(Rumi 1995: 346)

Ovo je, naravno, dovelo do nekoliko dobro poznatih teoloških izazova o kojima su pisali vjerski učenjaci stoljećima. Dopustite da ukratko ukažem na jedno relevantno pitanje: “Ako je, ustvari, sve od Boga, nije li onda zlo ‘božansko’ također?”

Jedan odgovor, slijedeći Sv. Augustina, tvrdi da je zlo odsustvo bitka. Rumi, međutim, nije vjerovao u takav prostor bez bitka, a umjesto toga sugerirao je da je i ono što mi opažamo kao zlo stvorio Bog. Postoje dva načina na koja muslimani poput Rumija podržavaju ovu ideju. Prvo, u Kur’anu određene osobine koje se mogu smatrati lošim pripisuju se Allahu. Naprimjer, Allah se smatra “najvećim ili najboljim od svih tvorca spletke” (Kur’an 3: 54). Ovo, naravno, ne znači da muslimani vjeruju kako se Bog bavi spletkom da povrijedi druge, nego spletko, često omražena u ljudskim zakonima etike, ima “korisno” mjesto u Božijem stvaranju, koje je lišeno svakog nedostatka. U Rumijevoj poeziji često se susrećemo s pričama o “korisnim” varkama, koje su neopходne da pomognu drugima jer oni u suprotnom neće moći prijeći prepreke kako bi doživjeli duhovno buđenje.



Kako to Rumi objašnjava zlo na mikroplanu ili na čovjekovom nivou, naprimjer, mongolsku invaziju koja je dovela do masakra tako mnogo nedužnih muslimana? Rumi ovdje nudi dva objašnjenja. Prvo, tako bolni događaji posljedica su ljudskih djela. Kao što Rumi kaže:

Ovaj svijet je poput planine, a naša djela su poput eha.

(Rumi 1995: 18)

I,

Često nasilničko ponašanje koje vidiš kod drugih

Refleksija je same tvoje ličnosti od njih.

Gledajući kroz ljubičaste naočale,

Ti vidiš svijet ljubičastim.

(Rumi 1995: 82)

Na drugom mjestu Rumi kaže:

I Musa i faraon, obojica su dio tvoje suštine.

Ti unutar sebe možeš naći ove dvije suprotne sile.

(Rumi 1995: 466)

Ono što se označava kao zlo jeste, dakle, posljedica slobodne volje. Međutim, s obzirom na to da je slobodna volja suštinska za ljudsko postojanje, u osnovi je dobra jer je dio Božijeg stvaranja, njene posljedice također su dobre kada se promatraju s nadmoćnog duhovnog položaja koji je daleko viši od položaja neprosvijetljenih masa. Slično mišljenju Sv. Augustina, Rumi pretpostavlja da je ljudska moć opažanja često nesposobna da shvati širi plan Božijeg stvaranja. Jedino pravo zlo jeste protivljenje dobru, a takav otpor rezultat je neznanja. Čak i ono što je bolno ima pozitivan učinak:

Tuga, strah i nesreća nisu ništa drugo do Božije uže.

Dok te vuče za uho, bol te do palače velikodušnosti dovede.

(Rumi 1983: 358)

Oslanjajući se na argument Jedinstva Bitka i otklanjajući tradicionalno razgraničenje između dobra i zla, Rumi preporučuje da je progon loš ili, u najmanju ruku, uzaludan. Ustvari, progon može imati čak i suprotan efekt stvarajući heretike, koje Rumi, zajedno s većinom ostalih muslimana, smatra gorim od nevjernika. Ako je zlo opiranje osobe dobru zbog neznanja, jedini "lijek" jest obrazovati tu osobu. Rumi nije vjerovao u prisilno obrazovanje, niti je imao vjere u uspjeh takvog obrazovanja u preobraćenju nemuslimana. Stoga, sva preobraćenja morala su biti dobrovoljna.

2. Jedinstvo vjerske istine

Prema vjerovanju muslimanima, Bog je poslao 124.000 poslanika da ljude vode istini. Dok se Muhammed smatra posljednjim poslanikom a islam najobuhvatnijom religijom, uzima se u obzir i to da druge božanske religije uključuju barem elemente Istine. Kur'an je, međutim, jasan o pitanju tolerancije prema "sljedbenicima Knjige", pod kojima se čak u širem tumačenju podrazumijevaju samo jevreji, kršćani i zoroastrovci.



Neke sufije, poput Rumija, dalje diskutiraju kako je suština svih religija ista. Prema Rumijevim riječima, “ime Ahmed je ime svih poslanika” (Rumi 1997: 70).¹⁴ Na drugom mjestu on kaže:

*Kada čovjek gleda suštinu (dušu),
On vidi da Musa i Muhammed jednaki su.*

(Rumi 1995, 961)¹⁵

Izlazeći izvan koncepta “sljedbenika Knjige”, Rumi pored judaizma i kršćanstva prihvata toleranciju i prema drugim religijama. Ovo mnoštvo vjerskih shvatanja ne uznemirava Rumija:

*Kad bi bilo stotinu (svetih) knjiga, one nisu ništa do jedno isto poglavlje.
Stotinu puteva do istog oltara vode.*

(Rumi 1995: 1191)¹⁶

I,

*Pošto Voljeni Jedan je samo
Religije nisu ništa drugo, do jedno.*

(Rumi 1995: 507)

Na drugim mjestima Rumi ponavlja:

*Kad bi na nekom mjestu bilo deset lampi,
Ti bi razliku među njima mogao vidjeti.
Ali svjetlost svake lampe ista je.
Kad jednom vidiš istinu, tvoja sumnja nestane.*

(Rumi 1995: 44)¹⁷

Oni koji vide razliku u suštini različitih religija, boluju od duhovnih mahana. Po Rumijevoj analogiji, takve mahane slične su mahanama osobe koja pati od diplopije i vidi od jednog predmeta dva (Rumi 1995: 24). Ustvari, sama institucija religije jeste najveći problem, jer ona mijenja naše poimanje Boga, što je uzrokom progona i sukoba.

*Kada se bezbojan bojom oboji,
jevrej se protiv jevreja počne boriti.
Da se prvobitno bezbojno stanje može vratiti,
Čak bi Musa i faraon u miru mogli biti.*

(Rumi 1995: 142)

Postoje dva objašnjenja za progon koje podržava institucionalna religija. Prvo, šarlatani i ljudi ispunjeni mržnjom koriste institucionalnu religiju za vlastite nezakonite

¹⁴ Ahmed je jedno od imena poslanika Muhammeda.

¹⁵ Fahrudin 'Araqi također izlaže isti koncept: “Kada postanem pijan od božanske Ljubavi, svejedno je da li je riječ o crkvi ili Mekki” ('Araqi 2003: 109).

¹⁶ Na drugom mjestu, on kaže:

U smislu nema podjele ni brojeva

U smislu nema razdvojenosti ni zasebnih ličnosti. (Rumi 1995: 45)

¹⁷ Rumi ponavlja isti koncept u svom *Divanu* (Rumi 1983: 45).

interese. Rumi opisuje čovjekov nagon da spozna Boga kao potragu čovjeka za izgubljenom kamilom. Dok on pita druge ljude jesu li vidjeli kamilu, oni – koji nemaju nikakve ideje gdje bi kamila mogla biti – daju mu lažne informacije kako bi za njih dobili nagradu. Vjerski autoriteti ne vode, već iskorištavaju svoje sljedbenike na isti način, lažno tvrdeći da znaju gdje je moguće pronaći Boga.

U drugoj priči Rumi navodi primjer kako je jedan jevrejski vladar, uz pomoć svog ministra, pokušao istrijebiti kršćansku zajednicu u svom kraljevstvu. Tokom zapleta ministar se ubacio u kršćansku zajednicu i postao njen vjerski vođa. On je potom pojedinačno pozvao deset istaknutih članova te zajednice na tajni sastanak. Govoreći da će uskoro umrijeti, ministar je tajno svakom članu ponaosob kazao kako nakon smrti upravo taj treba postati vjerski vođa. Nakon što je svakom čovjeku dao različite savjete, počinio je samoubistvo. Svaki od deseterice ljudi objavio je svoje pravo na vodstvo i predstavio upute koje mu je dao ministar. To je dovelo do krvoprolića i smrti “stotinu hiljada kršćana” (Rumi 1995: 24–46).

Drugo, mase ne mogu vidjeti jedinstvo “bezbojne” istine izvan “boja” institucionalnih religija (Rumi 1995: 24–24). Ustvari, oni se bore jedni protiv drugih dok zagovaraju isti koncept. U drugoj priči Rumi nam kazuje o Perzijancu, Turčinu, Rimljaninu i Arapu kojima je bio dat jedan zlatni novčić. Svaki od njih na svom jeziku predložio je da kupe grožđe tim novčićem. Kako nisu razumjeli jezik jedni drugih, među njima je izbilo sukob (Rumi 1995: 395).

Rumi, također, donosi prerađenu verziju stare alegorije “slon u mraku”, kako bi ilustrirao da su nedostaci ljudskog opažanja izvor nesporazuma, posebno onih vjerske prirode. Prema Rumijevoj verziji priče, grupa Indijaca noću je dovela slona u grad. Stanovnici grada, nestrpljivi da sačekaju jutro, odlaze u mračnu prostoriju gdje je bio slon. Životinju nisu mogli vidjeti, mogli su je jedino dotaknuti. Nakon dodirivanja različitih dijelova slonovog tijela, svaki čovjek opisao je slona različito. Onaj koji je dotakao uho, opisao ga je sličnim lepezi. Drugi, koji je dotakao surlu, rekao je da je slon poput oluka. Treći čovjek, koji je dodirnuo slonovu nogu, opisao ga je sličnim stupu. Naposljetku, osoba koja je dotakla leđa slona opisala ga je sličnim krevetu. Rumi zaključuje:

*Da je svaki od njih imao svijecu u ruci,
U njihovim izjavama ne bi bilo mjesta razlici.*

(Rumi 1995: 466)

Navedena priča ispričana je prije Rumija i ima korijene u budističkoj tradiciji. (Baqeri 1991).¹⁸ Najmanje dvojica drugih sufija iz srednjovjekovnog perioda, Muhammed Gazali i Abu el-Medždud Sanai, naveli su slične priče u svojim djelima na perzijskom jeziku. (Sana'i 2001: 32–33; Ghazali 2004: 1, 59). Važno je ukazati na suštinsku razliku između Rumijeve verzije ove priče i one koja pripada Gazaliju i Sanaiju. Dok Gazali (2004) i Sanai (2001) opisuju one koji su posjetili slona kao slijepce, u Rumijevoj verziji razlog neadekvatne sposobnosti opažanja je mrak u prostoriji a ne fizička mahana. Neko može zaključiti da su za Sanaija i Gazalija ljudska bića po svojoj prirodi nesposobna doseći do tačne spoznaje istine. Za Rumija, prepreka toj spoznaji nalazi se u okruženju i nije proistekla iz čovjekove prirode.¹⁹

¹⁸ David Scott, koji je inače veoma informativno opisao susret između sufizma i budizma, propustio je ukazati na utjecaj koji je izvršio budizam na sufije u periodu od XI do XIII stoljeća, iako je taj utjecaj bio značajan (Scott 1995).

¹⁹ Nema sumnje da je Rumi znao za ove ranije verzije priče. On je bio veoma dobro upućen u Sanaijevu poeziju, divio mu se nekoliko puta u svojoj *Mesnevi*, čak je direktno citirao Sanaijevo djelo *Hadiqat al-Haqiqah* (Rumi 1995: 537). Budući da je Rumi bio široko obrazovan u oblastima islamskog prava i teologije, teško je povjerovati da nije pročitao Gazalijeve djela.



Posljedice ove razlike za diskusiju o toleranciji su očite. Ako su ljudska bića po svojoj prirodi nesposobna doseći istinu, svaka nada za ustrajavanje u mirnom suživotu među različitim religijama zavisit će jedino od usluge tolerancije. Međutim, ako se neuspjeh dosezanja istine može prevladati odgovarajućim izmjenama okoline, miran suživot može se zamisliti. Sličnost između Rumijeve verzije “slona u mraku” i Platonove “alegorije na kravu” je očita.²⁰ Obje priče navode na sličan zaključak: ljudska bića zarobljena su opažajima koji su daleko od istine. Ove percepcije izvorom su neslaganja i sukoba među ljudima. Moguće je stoga doseći univerzalnu istinu, a ona može voditi harmoniji.²¹

Rumi iznova, poput Platona, smatra da su neznanje i sukob koji ono izaziva problemom nezrelosti.

*Strogost i netolerantnost znaci su nezrelosti.
Krv piješ dok si u majčinom trbuhu.*

(Rumi 1995: 468)

Međutim, Rumi se čini većim optimistom od Platona kada je posrijedi mogućnost obrazovanja dovoljnog broja ljudi, ili makar posjedovanja dovoljno prosvijetljenih vođa da bi se prevladao sukob koji je posljedica neznanja.²²

Tvrdeći kako je njena misija da vodi ljudska bića Bogu, institucionalna religija i njena ortodoksija nerijetko odvoje ljude od Boga. Rumi to tvrdi u jednoj od najpoznatijih priča u *Mesneviji*. Jednog dana Musa je čuo pastira kako se obraća Bogu:

*Gdje si, da sluga postanem Tebi?
Ja ću Ti opraviti obuću, kosu češljati*

...

*Tvoju ću odjeću prati, vaši Ti pobiti,
Mlijeko Ti donijeti, o Prekrasni,
I, ako se nekad razboliš,
O Tebi ću se kao o sebi brinuti,
Tvoju ruku ću ljubiti, stopala Ti masirati,
Noću ću Ti postelju pripremiti.*

(Rumi 1995: 303)

Uvrijeđeni Musa prišao je pastiru, optuživši ga za blasfemiju i rekavši da, ako ne prestane sa svojim nepoštovanjem, Božija srdžba spalit će svijet. Pastir se pokajnički izvinio Musau i nestao u pustinji. Međutim, Bog potom opominje Musaa da je poslan da uspostavi vezu ljudi s Bogom, a ne da ih razdvaja. Pastirovo obožavanje, kako je Bog kazao Musau, prihvatljivo je od pastira, jer različiti ljudi obožavaju Boga na različite načine:

*Ja svjedočim odana srca
Čak i ako riječi (koje izražavaju srce) nisu smjerne.*

²⁰ Zanimljivo je da, prema arapskoj verziji ove priče, koja je prethodila perzijskim verzijama, Platon kazuje priču o slijepcima i slonu (Al Tawhidi 1992: 259–260).

²¹ Ne treba nas iznenaditi dovođenje ove priče u vezu s Platonom. Više vidjeti: Baqeri (1992: 259–260).

²² Postoje važni argumenti da su mistici Rumijevog doba bili upoznati s Platonovom i neoplatonskom školom mišljenja. Vidjeti, naprimjer, Schimmel (1975: 317) i Zarrinkub (1984: 217)

Nakon što je ovo čuo od Boga, Musa pronalazi pastira u pustinji i kazuje mu:

*Za obrede ne brini,
Obožavaj kako tvoje srce želi.
Jer tvoja blasfemija je religija, a tvoja religija svjetlost duše je tvoje.
Ti si pod Božijom zaštitom, i svijet je zaštićen zahvaljujući tebi.*

(Rumi 1995: 306)²³

U jednoj neobičnoj izjavi Rumi naglašava da je sloboda obožavanja ono što Bog želi:

*Ovo je božanska naredba:
“Slobodno govori,
Bez brige, kaži šta ti je na umu,
Onako kako djeca svojim očevima kazuju”*

(Rumi 1995: 153)

Može li institucionalna religija odigrati ikakvu pozitivnu ulogu u čovjekovom životu? Rumi nesumnjivo u to vjeruje.

*Stoga, ne reci sve (religije) su zalutale fantazije,
Ima i u fantazijama nešto istine*

...

*Glup je onaj koji kaže (religije) su sve istinite
Jadan je onaj koji kaže sve religije su lažne.*

Možemo zaključiti da za Rumija institucionalna religija ima dvije dobrobiti. Prvo, bilo koja religija barem je korisna, jer ljudsko biće u izvjesnoj mjeri dovodi Bogu. Drugo, postoji nešto istine u svakoj religiji i uz odgovarajuće vodstvo bilo ko može – iako na ograničen način – pomoći pojedincu da otkrije sebe i svoju vezu s Bogom.

Međutim, imanentno ograničenje institucionalne religije odnosi se i na islam i na muslimane. Rumi citira poslanika Muhammeda, koji je kazao da je on poput ogledala u kojem svaka osoba može jednostavno vidjeti sebe (Rumi 1995: 137). Što je ogledalo manje zamagljeno procesom institucionalizacije, bolje će pomoći nekome da otkrije svoju vlastitu dušu. Stoga, primitivnije vjerovanje pastira može biti vrednije nego institucionalizirana religija poslanika Musaa.

3. Nedostatak analitičkog rasuđivanja

Ako neko traži zajednički nazivnik među različitim sufijским redovima, možda bi to mogla biti njihova antipatija prema filozofima, jer filozofi tvrde da znaju kako doseći istinu putem razuma. Čak ni tolerantni Rumi ne snebiva se izraziti svoju odbojnost prema onima koji vjeruju da se razumom neovisno može otkriti univerzalna istina, upozoravajući ih da stoje na “klimavim drvenim nogama” (Rumi 1995: 125). Općenito, njegovi pogledi na čovjekov intelekt, njegove sposobnosti i ograničenja izvan su domena ovog članka. Međutim, Rumi je jasan kada kaže da je čovjekov intelekt sam po sebi nesposoban zahvatiti autentično znanje o Bogu i univerzalnoj istini.

Zbog svoje nekompetentnosti razum se ne može pozivati da razdvoji istinsku religiju od lažne. Neka religija ne može na temelju “razumnosti” polagati pravo na superiorniju

²³ Abdulkерim Soroush ukazuje na dva arapska teksta u kojima se spominju priče sa sličnim zaključkom kao u priči o Musau i pastiru. Oko stotinu godina nakon Rumija Ubejd Zakani ispričao je priču koja je veoma slična Rumijevoj priči. U Zakanijevoj priči pronalazimo zidara umjesto pastira. (Zakani 2004: 361–365).



poziciju nad drugom religijom, niti se analitičko rasuđivanje može predstaviti kao korisno oruđe duhovnih pitanja. Pojedinaac može znati o Bogu jedino putem životnog iskustva. Očito se ljudsko biće ne može prisiliti na takvo iskustvo i, ustvari, upotreba prisile, pa čak i Augustinovog “blagog mučenja”, može imati suprotan efekt.

Odbacivanje analitičkog rasuđivanja kao sredstva za pokazivanje prave religije veoma je značajno za odbranu tolerancije. Tvrdnja da se istinska religija može otkriti razumom dovodi do dehumanizacije onih koji pripadaju drugim religijama. Historija svjedoči da su tako etiketirani pripadnici drugih religija često bili izloženi različitim represivnim mjerama i okrutnim progonima. Nadalje, ako se razumijeva da su religije, osim “one prave”, protiv razuma, vrijednost tolerancije kao – naprimjer – pokretača različitosti manje je evidentna. Zašto braniti nerazumnost? U tom slučaju neko može dokazati da u najboljem smislu tolerancija promovira različitost, čak i u pogrešnosti. Stoga, pomaknuti religiju izvan razuma glavni je korak prema inkluzivnoj toleranciji.

4. Tolerancija i preobraćenje

Ranije sam ukazao na veliki broj priča koje opisuju kako je tolerancija sufijskih šejhova podstakla preobraćenja nemuslimana u islam. Prema Rumiju, i Bog tolerira olakšice na putu istinskog preobraćenja. Rumi nam kazuje priču o zabavljaču, čiji su prekrasni glas i svirka “mogli učiniti čak i da slon radosno poleti” (Rumi 1995: 113). Ovakva vrsta zabave promovira tjelesno i čulno i stoga je osuđena u islamu, te se ona u osnovi razlikuje od sufijske muzike i plesa, koji olakšavaju duhovno buđenje.

U mladosti je Rumijev zabavljač bio poznat, ali kada je ostario, nije više mogao dobro izvoditi svoje pjesme i živio je u siromaštvu. Jednog dana, ne znajući gdje će pojesti svoj sljedeći obrok, on se obraća Bogu: “Ne mogu pronaći posao za danas i bit ću Tvoj gost.” Otišao je potom do groblja i svirao svoju harfu sve dok nije zaspao (Rumi 1995: 122). U isto vrijeme Bog je učinio da zaspri i drugi halifa Omer (Rumi 1995: 123). U snu je Bog rekao halifi da ode do groblja i dâ “Njegovom odabranom i počasnom robu” sedam stotina zlatnika.

Omer je otišao do groblja u kojem je pronašao samo usnulog zabavljača pitajući se kako grešnik može biti Božiji odabrani sluga. Ne pronašavši nikoga drugog, halifa je zaključio da je zabavljač osoba kojoj treba dati novac. Kada se zabavljač probudio, uplašio se da se halifa tu nalazi kako bi ga kaznio za njegov grešni posao. Ali, Omer je sviraču rekao kako je Bog naredio da mu da zlatnike, a kada ih potroši, da može doći halifi i tražiti još. Kada je ovo čuo, zabavljač je počeo plakati, razbivši svoju harfu, optuživši je da ga je držala daleko od Boga i puta Istine. Rumi zaključuje:

*Pošto je Omer postao ogledalo za svete tajne,
Sviračevu opstojanje probuđeno je iz nutrine.*

(Rumi 1995: 128–129)

U druga dva sufijska djela *Asrar al-tawhid* Muhammeda ibn Munavvara i *Musibat-nami* Feriduddina Attara navedene su slične priče (Munavvar 2201: 1, 107–108; Attar 2001, 340–341). Međutim, u objema ovim pričama Abu Said Abu el-Hajr umjesto Omera dolazi pomoći sviraču. Također, niti u jednoj od ranijih verzija pomoć sviraču nije pokrenuta izravnom Božijom naredbom. Nema sumnje u to da je Rumi bio veoma dobro upoznat s Attarovim pjesmama i njegova izmjena izvorne priče izgleda namjerna, te je zbog toga veoma značajna.

Važna poruka Rumijeve verzije priče jeste da primjena tolerancije radi preobraćenja nije samo politika koju je provodila ovozemaljska vlast, nego da je ona radije bila od Boga naredena.

Ustvari, ono što različite poslanike čini jedinstvenim i bliskim Bogu jeste njihovo strpljenje s onima koji su im se suprotstavljali i koji su ih nijekali (Rumi 1995: 1092). Važan je i Rumijev izbor Omera za ovu priču. U Munavvarovoj i Attarovoj verziji sreli su se harfist i sufijski šejh, koji je mogao polagati pravo na duhovnu vlast samo nad vlastitim sljedbenicima. Izbor Omera, drugog halife, koji je uživao i duhovnu i svjetovnu vlast nad svim muslimanima svog vremena, upućuje na to da Rumi vjeruje kako vladar treba primjenjivati toleranciju kao politiku. Nadalje, Omer je bio poznat po vjerskoj strogosti. Rumi, također, ukazuje na to da tolerancija nije u sukobu sa strogim pridržavanjem vjerskih zakona.

U drugoj priči Rumi opisuje kako je grupa nevjernika došla na mjesto na kojem su se okupili poslanik Muhammed i neki njegovi sljedbenici. Nevjernici su upitali Poslanika mogu li biti njegovi gosti. Nakon što ih je prihvatio, Poslanik je zatražio od svakog od svojih sljedbenika da povede jednog nevjernika svojoj kući i da mu da prenoćište i hranu. Poslanik je svojoj kući poveo jednog gosta, koji je, stigavši u Poslanikovu kuću, pojeo svu hranu ne obazirući se na ostale. Jedan član Poslanikove porodice jako se naljutio zbog njegove nevidavnosti, te je zaključao vrata gostinske sobe kako bi spriječio gosta da usred noći ode u toalet.

Jadni se gost uneredio u krevet. Rano ujutro Muhammed, koji je znao šta se gostu dogodilo, otključao je vrata, ne obavijestivši gosta. Čim je gost imao priliku, otišao je iz sobe i sakrio se. Neko je donio prljavu posteljinu Poslaniku, koji ju je sam počeo prati. Kad je vidio Muhammeda da to radi, nevjernik je prigrlio islam (Rumi 1995: 826–829). Iako ova priča nema historijskog uporišta, postoje dva izvještaja o dolasku nevjernika u goste poslaniku Muhammedu i njegovim sljedbenicima, ali nijedan ne uključuje Rumijev opis o gostu koji je obavio nuždu u posteljinu (Shahidi 2003: 13–14).

Kao i drugdje, od suštinske je važnosti ne zanemariti Rumijevu namjeru da vješto podešava ranije izvore. Rumi se nada da će uz demonstraciju utjecaja tolerancije na preobraćenje nevjernika poslati i drugu poruku. Postojala je ranouspostavljena tradicija da muslimani trebaju izbjegavati čak i tjelesni kontakt s nemuslimanima. Opisujući Poslanika kako pere prljavu posteljinu nevjernika, Rumi šalje snažan udarac toj tradiciji. Pošto svi muslimani vjeruju da poslanik Muhammed predstavlja najbolji primjer ispravnog ljudskog bića, Rumi izaziva fundamentaliste svog vremena da izađu izvan strogog učenja islama, makar kada su posrijedi odnosi s nemuslimanima. Stoga je, prema jednom izvoru, Rumijev tolerantni pristup doveo do preobraćenja osamnaest hiljada nevjernika (Aflaki 1996: 611).

5. Razlika u Božijem stvaranju

Na više mjesta Rumi ukazuje na razlike između društava i kultura te među članovima istog društva i kulture. Prema njegovom mišljenju, ove razlike nisu slučajne, niti su ishod različitih historijskih kretanja, nego su rezultat Božijeg plana. U navedenoj priči o pastiru Rumi citira Božije riječi upućene Musau:

*“Ja sam u svakoga stavio sposobnost različitu,
Svakome sam dao drugačiju logiku.
Ono što njega uzvisi, tebe ponizi,
Ono što njemu nektar je, tebi otrov je.”*

(Rumi 1995: 304–305)²⁴

Ustvari, oni koji kritiziraju jedni druge na teološkoj ravni, sebe udaljavaju od Boga. U još jednoj priči Rumi navodi primjer četverice muslimana iz Indije koji su išli u

²⁴ Vidjeti, također, Rumi (1995: 148–149). Neki su ukazali da je ova pjesma temeljena na kur'anskim ajetima 17:84 i 30:22. Vidjeti, naprimjer, Horramšahi i Mohtari (2003, :184).



džamiju da obave namaz. Jedan od njih upitao je mujezina o djelu koje, prema islamu, kvari namaz. Prijatelj tog muslimana okrenuo mu se i rekao: "Ti si progovorio i pokvario si svoj namaz." Treći je rekao: "Zašto ga koristiš? Pogledaj sebe." Četvrti je rekao: "Hvala Bogu da ja nisam učinio istu grešku kao ova trojica." Rumi zaključuje:

*Tako su sva četverica upropastila svoj namaz.
Oni koji kore druge i sami se izgube.
Sretan je onaj koji vidi svoje vlastite mahane.
Onaj koji ukazuje na tuđe nedostatke, pokazuje svoje vlastite.*

(Rumi 1995: 346)

Posmatrajući širinu Rumijeve tolerancije, moglo bi se zaključiti da je on vjerovao u relativnost (ili višestrukost) vjerske istine. Takav zaključak, iako primamljiv, ne može se podržati, jer Rumi nepogrešivo vjeruje u univerzalnu istinu i njegova odbrana tolerancije je duboko ukorijenjena u njegovom uvjerenju. Ne treba se ni Rumijev argument da je Bog Stvoritelj kulturoloških razlika razumijevati kao dokaz relativiteta. Univerzalna istina, iako do određene mjere, otkrivena je Musau, Isau i Muhammedu. Štoviše, oni su živjeli i djelovali unutar različitih kulturoloških okvira, koji su utjecali na razumijevanje njihovih poruka kod različitih sljedbenika.

To što su neki imali manje pristupa istini, ne čini ih lišenih obaveze niti beskorisnim:

*Bog je naredio Muhammedu da se s ostalim muslimanima savjetuje
Iako nikad većeg znalca od njega bilo nije.*

(Rumi 1995: 170)²⁵

Argument da je kapacitet ljudskih bića za razumijevanje istine najvećim dijelom ograničen, dopušta pomirenje univerzalnosti istine i Rumijeve nekoristoljubive teorije tolerancije. To ograničenje je prirodno i ne može se prevladati bez velikog i mukotrpnog zalaganja. Mase, nesposobne da prolaze kroz takav proces, mogu u najboljem slučaju vidjeti samo maglovite manifestacije istine, što je i očekivano i dopušteno.²⁶

Nakon čitanja pet navedenih argumenata u odbranu tolerancije, neko se može zapitati o Rumijevoj namjeri da ih unapređuje. Jasno je da Rumi nije bio politički teoretičar niti političar. Rumijeva jedina namjera nije bila sačiniti teoriju tolerancije. Važno je prisjetiti se da Rumi nije sastavio niti jednu poslanicu, niti je izložio svoje argumente teoretički dosljedno. Kao mistik i pjesnik, on pokušava uvjeriti svoje slušatelje dotaknuvši im dušu, ne mijenjajući njihove misli na intelektualnom nivou. To ne znači da je bio neobaviješten ili indiferentan prema politici. Ustvari, on je bio u kontaktu s tadašnjim seldžučkim vladarem i bio je blizak s jednim od najmoćnijih vezira na seldžukom dvoru – Muinuddinom Pervaneom. Za Rumija, utjecaj na politiku zahtijevao je preobraćenje političara. Političke teorije ne mogu prouzrokovati ovo preobraćenje, već priče u simbolima mogu biti okidač za životne promjene.

Granica Rumijeve tolerancije

Za Rumija, granica za toleriranje ponašanja jeste nasilje.

*Ne smiješ radi koristi ni magarca ubiti.
Ali ako postane bijesan, moraš ga usmrtiti.*

²⁵ Poziva se na Kur'an 3:159.

²⁶ Bit ove teze usvojili su savremeni muslimanski reformatori poput Abdulkarima Soruša i Muhammada Hamijama. Vidjeti više Masroori (2007) i Soroush (2000b).

*Iako bijesni magarac razum ne posjeduje,
Bog ni njega neće poštediti kazne.
Pa onda, ako se čovjek ponaša nasilno,
Kako će mu biti oprošteno?*

(Rumi 1995: 185)

Prema tome, opravdanost svetog rata nije u nadi u preobraćenje nemuslimana, nego u zaštiti muslimana “oduzimanjem mača iz ruku umobolnih” (Rumi 1995: 703). Čak i ovdje Rumi argumentira da ubijanje nasilnog nemuslimana nije po tog nemuslimana beskorisno. Bog je odredio žestoku kaznu na drugom svijetu nasilnoj osobi. Zaustavljanjem nasilja nasilna osoba se spašava kazne (Rumi 1995: 621–622).

Nasilje, međutim, ne mora biti putem direktne upotrebe sile. Ustvari, vlast u rukama zlobnoga čovjeka može druge navesti na upotrebu sile. Rumi podsjeća kako je stavljanje pera u ruke okrutnih ljudi dovelo do pogubljenja Mensura Halladža (Rumi 1995: 703). Mi se trebamo prisjetiti kako su oni koji su odobrili Halladževo ubistvo bili poznati kao muslimanske vođe, pa su čak i neke sufije – makar indirektno – odobrile njegovo pogubljenje. Stoga, nije nevjerovanje, dvoličnost ili pripadnost “lažnim” religijama ono što daje legitimitet progonu. Jedino upotreba sile opravdava odgovor silom. Napuštajući tradiciju, Rumi je šutljiv čak i u vezi s progonom dvoličnjaka (koje on očito prezire), izuzev ako postanu nasilni.

Zaključak

Savremeni diskurs o toleranciji preplavljen je pretpostavkama da tolerancija jeste, i da jedino može biti, dio liberalne tradicije ili proizvod zapadne civilizacije. Postoje nužni razlozi da se te pretpostavke snažno ospore. Rumijeva djela pružaju dragocjenu mogućnost kako bi pokazala da tolerancija niti izvorno pripada liberalima, niti je isključivo zapadna. Ustvari, Rumi, srednjovjekovni muslimanski sufija, predstavlja nam jedan od najobuhvatnijih poziva toleranciji, bilo srednjovjekovnih, bilo modernih.

Nadalje, Rumijeva odbrana tolerancije pruža nam dokaz da ni relativitet niti skepticizam nisu preduvjeti za teorije tolerancije.²⁷ Rumi vjeruje u univerzalnu istinu, a nekompetentnost ljudskog razuma jeste dio te istine. Međutim, autentična veza s Bogom, spasenje ili zdrav duhovni život ne zahtijevaju oruđe razuma i različiti ljudi na raznolike načine mogu ih dosegnuti do raznovrsnih stupnjeva.²⁸

Također, Rumi nas podsjeća da se pragmatička razmatranja ne trebaju uzimati u obzir da bi se unaprijedila čvrsta odbrana dalekosežne tolerancije. U zapadnoj tradiciji tolerancije postoji obilje takvih pragmatičkih razmatranja, koja su srednjovjekovni mislioci, poput Johna Salisburija i Marsiglia od Padove, često koristili a moderni autori na njih se slobodno pozivaju. Međutim, oslanjanje na pragmatička opravdanja tolerancije može biti i ograničavajuće i slabo. Lockeova odbrana tolerancije, naprimjer, u najmanju ruku podrhtava kada je riječ o katolicima, “a poznat je i po nijekanju tolerancije ateistima” (Wolfson 1997: 216)²⁹. Kao što je David J. Lorenzo opazio, navedeno je posljedica Lockeovog oslanjanja na pragmatičku opravdanost (Lorenzo 2003). Izbjegavajući

²⁷ Pišući o evropskoj srednjovjekovnoj toleranciji, Istvan Bejczy ispravno opaža: “Srednjovjekovna *Tolerantia* dosljedniji je i snažniji koncept od labave ideje tolerancije u modernom političkom diskursu, upravo jer nema nikakve veze sa slobodom vjere ili pluralnosti istine” (Bejczy 1997: 367).

²⁸ Naravno, sufijski šejh dostiže najvišu tačku u povezanosti s Bogom. Takvo ostvarenje niti je svima moguće niti je neophodno.

²⁹ Vidjeti, također, Cranston (1987: 109).



“oprez” i “pragmatizam”, Rumi je tolerantan prema svima koji vjeruju u Boga, bez obzira na njihovu vjersku pripadnost, a ne odobrava ni progon (mirnih) ateista.

Međutim, iznad svega je Rumijeva poruka o mirnom suživotu i poštovanju za mnoštvo ljudskih duhovnih iskustava. Ništa od toga ne može se postići ako se ne toleriraju razlike u vjerovanjima i praksi do granice da su autentična i nenasilna. Ako je Bog dao ljudima slobodu da Mu se mogu slobodno izražavati, onda ljudska bića nemaju pravo smanjivati tu slobodu, što je, prema Rumiju, ključ za ispravan život i spasenje.

Uz predstavljeni Rumijev stav o poštovanju “drugih” i njegovo snažno zagovaranje tolerancije, ne iznenađuje činjenica da su na njegovoj dženazi bili prisutni različiti ljudi: “Rimljani i Turci... kršćani i jevreji”.

*Sljedbenici svih religija vjerni njemu.
Clanovi svih zajednica u ljubavi prema njemu.
Kršćani su rekli da je bio (kao) njihov Isus.
Jevreji su kazali da je bio (kao) njihov Mojsije.*

(Sultan Veled 1997: 103)

Literatura

- Aflaki, Shams al-Din Ahmad. 1996. *Manaqeb Al-Arefin*. Vol. 2 Tehran, Iran: Dunya-I Ketab.
- Al-Tawhidi, Abi-Hayyan. 1992. *Al-Muqabasat*. Kuwait: Dar al-Suad al-Sabah.
- 'Araqi, Fakh al-Din. 2003. *Kullyat*. Tehran, Iran: Khash'i.
- Attar, Farid al-Din. 2001. *Musibatnameh*. Tehran, Iran: Zavvar.
- Baqeri, Mehri. 1991. Asl-e Buda-iye Yeki az Tamsilha-ye Masnavi. *Majele-ye Daneshkade-ye Adabiyat va Ulum-e Ensani-ye Mashhad* 24 (4): 673–678.
- Bejczy, István. 1999. Toleration: A medieval concept. *Journal of the History of Ideas* 58 (3): 365–384.
- Boyle, J. A., ed. 1968. *The Cambridge history of Iran*, vol. 5. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Clinton, Jerome W. 1999. Rumi in America. *Edebiyat* 10:149–154.
- Cranston, Maurice. 1987. John Locke and the case for toleration. In *On toleration*, ed. Susan Mendus and David Edwards, 101–121. Oxford, UK: Clarendon.
- Este'lami, Muhammad. 2003. Rumi and the universality of his message. *Islam and Christian-Muslim Relations* 14 (4): 429–434.
- Fenton, Paul B. n.d. Judaism and Sufism. In *History of Islamic philosophy*, ed. Seyyed Hossein Sadr and Oliver Leaman, vol. 1, 755–768. Tehran, Iran: Arayeh.
- Foruzanfar, Badi'zaman. 2003. *Zendegui-ye Mowlana Jalal al-Din Muhammad Balkhi Mashhour be Mowlavi*. Tehran, Iran: Zavvar.
- Fotion, Nick, and Gerard Elfstrom. 1992. *Toleration*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Ghazali, Muhammad. 2004. *Kimiya-ye Sa'adat*. Tehran, Iran: Elmi va Farhangi.
- Guggisberg, Hans R. 1983. The defense of religious toleration and religious liberty in early modern Europe: Arguments, pressures, and some consequences. *History of European Ideas* 4 (1): 35–50.
- Hofmann, Murad Wilfried. 1998. The protection of religious minorities in Islam. *Encounters* 4 (2): 137–148.
- Jackson, Sherman A., ed. 2002. *On the boundaries of theological tolerance in Islam*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Jovaini, Ata Malek. 1999. *Tarikh-e Jahangusha*. Tehran, Iran: Amir Kabir.
- Kautz, Stephen. 1993. Liberalism and the idea of toleration. *American Journal of Political Science* 37 (2): 610–632.
- Khurramshahi, Baha al-Din, and Siyamak Mukhtari. 2003. *Quran and Masnavi*. Tehran, Iran: Qatreh.
- Laursen, John Christian. 2003. Irony and toleration: Lessons from the travels of Mendes Pinto. *Critical Review of International and Political Philosophy* 6 (2): 21–40.
- Laursen, John Christian, ed. 1999. *Religious Toleration: 'The Variety of Rites' from Cyrus to Defoe*. New York: St. Martin's Press.
- Laursen, John Christian, and Cary Nederman, eds. 1998. *Beyond the persecuting society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lewis, Franklin D. 2003. *Rumi: Past and*

- present, east and west. The life, teachings and poetry of Jalal al-Din Rumi.* Oxford, UK: Oneworld.
- Lorenzo, David. 2003. Tradition and prudence in Locke's exception to toleration. *American Journal of Political Science* 47 (2): 248–258.
- Masroori, Cyrus. 1999. Cyrus II and the political utility of religious toleration. In *Religious toleration: "The variety of rites" from Cyrus to Defoe*, ed. John Christian Laursen, 13–37. New York: St. Martin's.
- . 2007. The conceptual obstacles to political reform in Iran. *Review of Politics* 69:171–191.
- Munavvar, Muhammad. 2002. *Asrar al-Towhid fi Maqamat al-Sheikh Abi Sa'id*, vol. 1. Tehran, Iran: Agah.
- Murphy, Andrew. 1997. Tolerance, toleration and the liberal tradition. *Polity* 29 (4): 593–623.
- Nederman, Cary. 2000. *Worlds of difference*. University Park: Pennsylvania State University.
- Pauck, Wilhelm. 1946. The Christian faith and religious tolerance. *Church History* 15 (3): 220–234.
- Razi, Najm al-Din Muhammad. 2005. *Mersad al-Ebad*. Tehran, Iran: Elmi va Farhangi.
- Rumi, Jalal al-Din Muhammad. 1983. *Kulliyat-e Shams Tabrizi*. Tehran, Iran: Amir Kabir.
- . 1995. *Masnavi*. Tehran, Iran: Javidan.
- . 2000. *Kitab Fih ma Fih*. Tehran, Iran: Amir Kabir.
- Sana'i, Abulmajid. 2001. *Hadiqat al-Hadiqeh*. Tehran, Iran: Negah.
- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical dimensions of Islam*. Columbia: University of South Carolina.
- Scott, David. 1995. Buddhism and Islam: Past to present encounters and interfaith lessons. *Numen* 42 (2): 141–155.
- Shahidi, J'afar. 2003. *Sharh-e Masnavi*, vol. 7. Tehran, Iran: Elmi va Farhangi.
- Skinner, Quentin. 1978. *The foundations of political thought*, vol. 1, *The Renaissance*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Soroush, Abdulkarim. 2000a. *Qumar-e 'Asbeqaneh*. Tehran, Iran: Sarat.
- Soroush, Abdulkarim. 2000b. *Reason, freedom, and democracy in Islam*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Sultan Valad, 'Ala al-Din Muhammad. 1997. *Valadnameh*. Tehran, Iran: Nashr-e Nama.
- Tabrizi, Shams al-Din Muhammad. 1988. *Maqalat-e Shams Tabrizi*. Tehran, Iran: Kharazmi.
- Tadayun, Ataullah. n.d. *Jelvehayeh Tassavuf va Erfan dar Iran va Jahan*. Tehran, Iran: Inteharat-e Tehran.
- Tully, James, ed. 1988. *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tusi, Khajeh Nizam al-Mulk. 1980. *Siasat-nameh*. Tehran, Iran: Jibi.
- Walzer, Michael. 1997. *On toleration*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Wilson, James Q. 2002. The reform Islam needs. *City Journal*. http://www.city-journal.org/html/12_4_the_reform-islam.html.
- Wolfson, Adam. 1997. Toleration and relativism. *Review of Politics* 59 (2): 213–231.
- Zakani, 'Ubeid. 2004. *Kulliyat-e 'Ubeid Zakani*. Tehran, Iran: Peyk-e Farhang.
- Zarrinkub, Abdullhussein. 1984. *Ba Karivan-e Andisheb*. Tehran, Iran: Amir Kabir. ————. 1990. *Justiju dar Tasavvuf Iran*. Tehran, Iran: Amir Kabir.

Abstract

Islamic language of tolerance Rumi's critique of religious persecution

Cyrus Masroori

Persian Sufi and poet Muhammad Jalaluddin Balhi (1207–1273), also known as Rumi, offers one of the most comprehensive and significant theories of tolerance. This paper examines Rumi's theory by placing it in the historical context and questioning its different arguments. He reminds us that tolerance preceded liberalism, not just as politics but as language as well. The article provides proofs that Rumi's defense of tolerance is more easily applicable than the majority of earliest modern theories of tolerance.

Keywords: religion and politics, politics and history, political thought, philosophy.