

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۱۰

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال بیستم، شماره ۷۷، پاییز ۱۴۰۲

بررسی تاریخی- اجتماعی ارتباط عرفان متصوفه با سیاست و قدرت در ایران عصر مغول

مهدی جانعلیان^۱

چکیده

پژوهش پیش‌رو، درصدد واکاوی نوع مناسبات سیاسی- اجتماعی عرفان متصوفه با سپهر سیاست و قدرت سیاسی در ایران تحت حاکمیت مغول است. در این چارچوب با روشی تحلیلی و تاریخی بازه زمانی میان سال‌های ۱۲۰۰م تا ۱۵۰۰م را مورد کنکاش قرار می‌دهد. پرسش مهم این است که آیا عرفان متصوفه در شرایط دشوار تاریخی فوق، با سلاطین و امرای مغول وارد مناسبات همگرا و تعاملی شد یا به روابط واگرا و تقابلی، یا دست‌کم انزواگرایانه روی آورد؟ در پاسخ بیان می‌شود که روحیات متساهل مغولان، هم‌شکلی ساختاری میان جایگاه ساحران و بعضی باورهای مغول‌ها با منزلت عرفا و آموزه‌های متصوفه، و نیاز مغولان به تبدیل قدرت سخت به اقتدار از طریق مشروعیت‌بخشی به قدرت، مجموعاً باعث توجه، احترام، کمک‌های مالی و حتی گاهی اخذ مشاوره سیاسی سلاطین مغول از پیران متصوفه گردید. در چنین موقعیتی، برخی طریقت‌های صوفی به اتکای قدرت روحانی، قدرت انضباطی و دانش خود، به همکاری و مشروعیت‌بخشی به نظام سلطنت سکولار حاکم می‌پرداختند؛ اما گروهی دیگر با زاویه‌نشینی از همگرایی با قدرت سیاسی روی‌گردان شدند. همچنین، قدرت سیاسی (حکومت) مغول، تحت‌تأثیر قدرت روحانی، قدرت انضباطی، و دانشی قرارگرفتند که در ید عرفان متصوفه بود. بنابراین در شبکه روابط سلسله‌مراتبی قدرت، قدرت نه‌تنها از بالا به پایین، بلکه از پایین به بالا هم (گرچه به‌صورت نابرابر) در جریان بود و خانقاه‌ها به‌منزله کانونی برای اعمال قدرت روحانی و قدرت انضباطی عرفان و صوفیان ظاهر می‌شوند.

واژگان کلیدی:

تصوف و صوفی، عرفان، ایران عصر مغول، قدرت روحانی، قدرت انضباطی.

۱- عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. Mahdi.janaliyan@pnu.ac.ir

پیشگفتار:

گرچه نابودی اسماعیلیان و قتل عام آن‌ها توسط مغول‌ها با استقبال اهل تسنن مواجه‌شد، اما قتل خلیفه آن‌ها، دستکم در سطح نظری برایشان یک فاجعه بود. از این برهه تاریخی به بعد، مناصب قدرت سیاسی در بخش عظیمی در جهان اسلام و ایران نه با تأیید خلیفه و در چارچوب گفتمان دینی، بلکه از طریق نسب و قرابت‌های خونی و در میان جانشینان چنگیزخان مغول منتقل گردید. اما رخنه آرام گفتمان اسلام در هیأت حاکمه مغول، پس از بروز جنگ قدرت در میان دولتمردان مغول در اواخر حکومت ارغون‌خان و تکوین «بحران هویت و مشروعیت» در دوران سلطنت گیخاتو و فرمانروایی چندماهه بایدو رقم خورد. در چنین فضایی، مجالی برای مسلمانان و اولیای دینی آن‌ها، اعم از روحانیون و عرفا و مشایخ پدیدارگشت تا به تدریج جایگاه سیاسی و اجتماعی خود را بازیابند. خاصه در دوران زمامداری گیخاتو که سال‌های زیادی از حیات خود را در آناتولی به‌مثابه یکی از کانون‌های مهم تمرکز عرفا و پیران صوفیه سپری کرده‌بود و از دیدگاهی متساهل و تهی از تعصبات مذهبی برخوردار بود، بستر نقش‌آفرینی علمای مسلمان و پیران طریقت متصوفه فراهم‌شد. (مشکور، به نقل از عباسی، ۱۳۸۲: ۹۲) نهایتاً در حکومت غازان‌خان، وی اسلام آورد و در حکومت ایلخانان اسلام رسمیت یافت.

مغولان جماعتی ایلی و بدوی بودند و هنگامی که با قهر و غلبه بر جامعه متمدن ایران تاختند و حاکم گشتند، برای تداوم حکومت خود نیازمند کسب مشروعیت سیاسی بودند. آن‌ها ناگزیر بودند در جهت ثبات سیاسی حاکمیت خود، قدرت سخت نظامی خود را با مشروعیت بیامیزند تا لاجرم به نوعی «اقتدار» دست یابند. برای تحصیل این مهم، مغولان به شیوخ صوفی متوسل شدند که در عرصه اجتماعی و مذهبی آن دوران دست بالا را داشتند. چه، با عنایت به نفوذ پیران خانقاه در افکار عمومی آن عصر، این حقیقت مبرهن است که در صورت عدم تأیید حاکمیت شاهان مغول، صوفیان به شکل دشمن خطرناکی برای مغولان مهاجم درمی‌آمدند. (بیانی، الف، نقل از محمدی و املشی و سلطانی، ۱۳۹۷: ۱۴۲) بدین‌سان در شبکه روابط قدرت شاهد شکل‌گیری جریانی دوسویه (از پایین به بالا و از بالا به پایین) در ساخت سلسله‌مراتبی و هرمی هستیم. در رأس هرم، قدرت سیاسی حکومت مغول قرار دارد. لیک ابعاد دیگر هرم عمدتاً در اختیار مشایخ صوفیه، عرفا و مریدان آن‌هاست که با توجه به قدرت روحانی، قدرت انضباطی، و کارگزاری بخش مهمی از نظامات دانش/حقیقت، به اتکای تسلط

خود بر باطن آدمیان نقش آفرینی می‌کنند. رابطه متقابل و دوری، میان این ابعاد و منابع قدرت با رژیم‌های دانش / حقیقت، شمایل کلی مناسبات عرفان متصوفه و سیاست و حکومت را در ایران عصر مغول شکل می‌دهد و واکاوی مناسبات مزبور هدف پژوهش حاضر قرار گرفته‌است.

بیان مسأله:

از جمله تطورات عجیب تاریخی، ناگزیری مغول‌ها به تعریف مناسبات سیاسی - اجتماعی با عرفا و صوفیان، به‌رغم داشتن فرهنگ ابتدایی و رویه خشن برخاسته از آن است. نکته غریب دیگر، حضور جریاناتی از عرفان متصوفه در بارگاه و درگاه حکومت مغول و تعامل با آن، به‌رغم توصیه به گوشه‌نشینی و دنیاگریزی در قاموس عرفان است. قدر مسلم، نظریه‌های کلاسیک در علوم سیاسی در باب قدرت، فاقد بار نظری لازم و کافی در جهت تبیین و تحلیل نکات غریب تاریخی مطرح‌شده است. در نقطه مقابل، فوکو با بیرون‌راندن پدیده قدرت از دایره تنگ ساختار سیاسی و بسط قدرت در سرتاسر شبکه روابط اجتماعی، امکان مناسبی را برای پاسخ‌دهی به مسئله تحقیق حاضر به‌دست می‌دهد: اینکه روابط عرفان متصوفه با سلاطین و امرای مغول در شبکه روابط قدرت نشست و مناسبات تاریخی - اجتماعی میان این دو چگونه قابل تعریف و تحلیل است؟ در این چارچوب، پژوهش پیش‌رو بدون اینکه بخواهد وارد واقعه‌نگاری‌های تاریخی شود، به کاوش در این واقعیت می‌پردازد که مغولان در فرایند اعمال قدرت سیاسی خود، به‌سبب ماهیت قدرت، از تبعات آنچه می‌کردند، غافل‌بودند و در نتیجه در برهه‌هایی به‌واسطه کرامات عرفا و توان آن‌ها در آگاهی از باطن و اذهان آدمیان، خود به سوژه منقاد پیران خانقاه بدل شدند.

پیشینه پژوهش

مقاله «بررسی رابطه تسامح و قدرت سیاسی در اندیشه صوفیان عصر ایلخانان» به نگارش ولی - محمد احمدوند، با رویکرد تحلیل گفتمان به مقوله تسامح به‌مثابه یک تئوری اجتماعی در گفتمان عرفانی می‌پردازد. از منظر نویسنده جایگاه والای تسامح دینی و مدارا با دیگران در اندیشه عارفان و صوفیان هنگامی با پذیرش اجتماعی همراه شد که معادلات سیاسی و استراتژی‌های قدرت در عصر ایلخانان بستر مساعدی را برای آن فراهم آورد. بی‌تفاوتی مغولان ملحد نسبت به ادیان مختلف، اعتقاد مغول‌ها به اثربخشی دعای اتباع، از هر دینی در حق خان بزرگ و جابجایی‌های بزرگ جمعیتی از جمله مؤلفه‌های معادلات سیاسی و استراتژی‌های قدرت در آن عصر است که نزاع فرق اسلامی و ادیان الهی و غیرالهی را کنارزد، و روحیه تسامح و مدارا را جایگزین نمود. در این میان عرفا و صوفیان در نتیجه ارتفاع گرفتن از عالم کثرات، موقعیت هژمونیک در بسط نظرگاه‌های خود پیدامی‌نمایند.

ولی محمد احمدوند و محمدرضا تاجیک در مقاله دیگری تحت عنوان «زبان عرفان و قدرت در عصر ایلخانان» با تأسی به تئوری‌های زبان‌شناختی ویتگنشتاین و نظریه قدرت/ دانش میشل فوکو می‌کوشند با بررسی مهمترین شاخصه‌های اصلی زبان عرفان چون عقل‌گریزی، عادت‌ستیزی و تعدی به تابوها و رازآمیزی، رابطه هریک از این ویژگی‌های زبانی را با قدرت‌های سیاسی مستقر مورد تأویل و تحلیل قرار دهند.

تمرکز پژوهش حاضر برخلاف دو مقاله فوق‌الذکر، صرفاً به یکی از ابعاد رابطه صوفیان (مقوله زبان یا تسامح) با اصحاب قدرت سیاسی معطوف نیست و مناسبات پیران خانقاه در مواجهه با سلاطین مغول را در کلیت آن و در ابعاد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مسئله می‌کاهد. در این راستا در تحقیق حاضر به سه جریان متضاد همگرا، واگرا و انزوآگرا در چکاد عارفان و صوفیان در مواجهه با قدرت حاکم با استفاده از منابع جدید اشاره می‌شود که این مباحث در دو پژوهش قبلی کاملاً غایب است. همچنین چارچوب تحلیلی تحقیق پیش‌رو که در آن از مفاهیمی همچون قدرت روحانی و قدرت انضباطی استفاده شده است، این تحقیق را کاملاً از دو پژوهش گفته شده، متمایز می‌سازد.

مقاله «تأثیرات هجوم مغول بر تصوف» نوشته ذکرااله محمدی، نصراله پورمحمدی املشی، و محسن سلطانی نیز از دیگر آثاری است که تأثیرات مثبت و منفی هجوم مغول بر تصوف را به بحث می‌گذارد. در مقاله فوق بیان می‌شود که تهاجم مغولان به ایران نه تنها تصوف را به مرجع عوام در گریز از فشارهای اجتماعی ارتقاءبخشید بلکه مناطق دور از دسترس ایران و خارج از ایران را نیز ملجأ نخبگان فرهنگی و بزرگان صوفی کرد. در این برهه تاریخی تصوف از دو منظر مورد توجه مردم و دولتمردان شد: مشروعیت‌بخشی به ساختار قدرت و تسکین آلام اجتماعی. پژوهش پیش‌رو برخلاف مقاله فوق در انتظام‌بخشی به داده‌های تاریخی از نظریه میشل فوکو و چارچوب تحلیلی خاص خود برای تبیین و تحلیل مناسبات مغولان و اصحاب خانقاه استفاده کرده است. نقطه تمرکز پژوهش پیش‌رو به تأثیر هجوم مغول بر تصوف معطوف نیست و عمدتاً به کندوکاو در تأثیر و تأثر متقابل قدرت سیاسی مغول با قدرت روحانی و قدرت انضباطی عرفان متصوفه پرداخته است و از منابع جدید بیشتری (به ویژه منابع لاتین) بهره گرفته است.

سوالات پژوهش:

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که تأثیر و تأثر متقابل عرفان متصوفه و سپهر سیاست در ایران عصر مغول در شبکه روابط قدرت چگونه است؟ به بیان روشن‌تر، رابطه عرفا و صوفیان در بستر تاریخی و بافت اجتماعی ایران با سلاطین و امرای مغول در شبکه روابط قدرت چگونه است؟ پرسش فرعی پژوهش این است که عرفان و تصوف و عرفا و صوفیان خانقاه در شرایط صعب تاریخی مطرحه، آیا در فرایند ارتباط با نخبگان سیاسی، نهادها و سیاست‌های سلاطین و امرای مغول وارد

مناسبات تعامل آمیز و همگرا شده‌اند یا به روابط تقابلی آمیز و واگرایانه یا دست‌کم انزواگرایانه روی آورده‌اند؟

فرضیه‌های پژوهش:

فرضیه اصلی: در ایران عصر مغول شاهد هم‌شکلی ساختاری میان جایگاه ساحران، عقاید شمنی و نگاه متافیزیکی مغولان با منزلت عرفا، آموزه‌های متصوفه و قدرت خرق عادت صوفیان (قدرت روحانی)، تساهل مغولان، و نیاز آن‌ها به تبدیل قدرت به اقتدار از طریق مشروعیت‌بخشی به قدرت سیاسی هستیم. این امور باعث توجه، احترام، کمک‌های مالی و حتی تقاضای مشاوره سیاسی حکومت مغول نسبت به بزرگان عرفان متصوفه (به‌عنوان کارگزاران دانش / حقیقت) گردید که مآلاً به شکل-گیری رژیم‌های قدرت/ دانش منتهی شد.

فرضیه فرعی: در چنین بستری، پاره‌ای طریقت‌های صوفی به اتکای قدرت روحانی، قدرت انضباطی و دانش خود به همگرایی، و یا همکاری و مشروعیت‌بخشی به قدرت سیاسی سکولار حاکم پرداختند. اما گروهی دیگر با زاویه‌نشینی، از همگرایی و یا همکاری با قدرت سیاسی روی‌گرداندند. برخی دیگر از صوفیان عمدتاً تحت‌تأثیر تشیع به تلاش در تحصیل قدرت سیاسی و تشکیل دولت روی‌آوردند. بنابراین در ایران عصر مغول در شبکه روابط سلسله‌مراتبی قدرت، قدرت نه‌تنها از بالا به پایین، بلکه از پایین به بالا (گرچه به‌صورت نابرابر) در جریان بود و خانقاه‌ها به‌منزله محلی برای اعمال قدرت روحانی و قدرت انضباطی ظاهر شدند.

ضرورت و اهمیت پژوهش:

ضرورت و اهمیت پژوهش پیش‌رو در آن است که دوران تاریخی میان هجوم چنگیزخان مغول در اوایل قرن ۱۳ میلادی تا تأسیس حکومت صفوی در اوایل قرن ۱۶ میلادی را به تعبیر میشل فوکو^۱ می‌توان از حوزه‌های ناندیشیده (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۲: ۱۰۵) در تاریخ اندیشه سیاسی ایران و اسلام قلمداد کرد که اندیشه‌ورزان کمتر مورد کنکاش و موشکافی قرار داده‌اند. در این دوره بر محمل نوعی رواداری، مکاتب عرفانی و طریقت‌های صوفیانه زیادی متولد و شکوفا می‌شوند. همچنین بازه زمانی میان سال‌های ۱۲۰۰م تا ۱۵۰۰م از حیث صورت‌بندی «هویت سیاسی» و رابطه آن با «هویت مذهبی» در بستر موجودیت ایران فرهنگی نیز نیازمند عطف توجه است. چه، تهاجم مغول‌ها طلیعه عصری بود که در آن جامعه برای نوعی «گذار مذهبی» آماده‌شد. به احتمال قریب به یقین، این‌گذار مذهبی در «رسمی‌شدن مذهب تشیع» در دوران حاکمیت طریقت صفوی (به‌مثابه شاخه مهم سیاسی عرفان متصوفه) اثر مهمی داشته‌است.

^۱ - Michel Foucault

چارچوب نظری

تحقیق حاضر در چارچوب نظری پیش‌می‌رود و برگرفته از نظریه میشل فوکو پیرامون مفهوم «قدرت» و رابطه آن با دانش / حقیقت است. بر این مبنا، سه نوع متفاوت قدرت، تحت‌عنوان «قدرت سیاسی»، «قدرت روحانی»، و «قدرت انضباطی» از یکدیگر تفکیک می‌شود. سپس رابطه آن‌ها با رژیم‌های حقیقت / دانش و اکاوی می‌شود.

فوکو قدرت را در سراسر جامعه جاری می‌داند. روابط قدرت، نیت‌مند و فاقد فاعل هستند. قدرت یک نهاد سیاسی و یا یک ساختار و یا قوتی که ما از آن برخورداریم، (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۲: ۳۱۵-۳۱۴) نیست. قدرت، ساختار کلی اعمالی است که بر روی اعمال ممکن دیگر اثر می‌گذارد و همواره شیوه انجام عمل بر روی فاعل عمل است، زیرا فاعل، عمل می‌کند و یا قادر به انجام عمل است. «قدرت، اعمال مجموعه‌ای از اعمال بر روی اعمال دیگر است». خشونت ابزار یا پیامد قدرت است و نه جزئی از سرشت بنیادی آن. اعمال قدرت ممکن است موجد حداکثر رضایت باشد یا ممکن است از کشته پشته بسازد. (فوکو، الف، ۱۳۸۲: ۳۵۸) در اعمال قدرت، اراده و محاسبه‌گری دخیل است، اما تأثیر کلی، خارج از چارچوب نیت کنشگران و هرکس دیگری ظاهر می‌شود. به سخن خود فوکو، «مردم می‌دانند چه می‌کنند، اغلب هم می‌دانند چرا چنین می‌کنند، اما آنچه نمی‌دانند این است که آنچه می‌کنند چه [تبعاتی حاصل] می‌کند». (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۲: ۳۱۶-۳۱۵) قدرت چندسویه است و هم از بالا به پایین (حکومت نسبت به مردم) و هم از پایین به بالا (مردم نسبت به حکومت) عمل می‌کند. روابط قدرت در درون شبکه روابط نابرابر و متحرک عمل می‌کند. قدرت چارچوب کلی روابط اجبارآمیز در زمانی خاص و در جامعه‌ای خاص است. در ارتش، بیمارستان، مدرسه، زندان، (دربار و خانقاه در پژوهش حاضر) همه گروه‌ها، (مثلاً فرمانده و سرباز، مدیر مدرسه و دانش‌آموز، زندانبان و زندانی) درگیر در روابط قدرتی هستند که از کنترل آن‌ها خارج است؛ هرچند این روابط نابرابر و سلسله‌مراتبی هستند. بنابراین، سلطه جوهر قدرت نیست. قدرت هم بر طبقه مسلط و هم بر طبقه تحت‌سلطه اعمال می‌شود. (همان: ۳۱۴-۳۱۲)

از منظر فوکو، «قدرت انضباطی» در جایی ایجاد می‌شود که هدف تولید انسانی با بدنی رام و سر به راه است. تکنولوژی انضباط در نهادهایی چون کارگاه‌ها، پادگان‌ها، زندان‌ها، بیمارستان‌ها، دانشگاه‌ها، مدارس، ادارات دولتی نمود می‌یابد که هدف کلی‌شان افزایش در سودمندی و سربه‌راهی افراد و جمعیت‌ها به‌طور همزمان خصوصاً در مورد طبقات فرودست است. (همان: ۲۴۵-۲۴۴) در جریان اعمال قدرت انضباطی به‌مثابه فرایند انقیاد ایدئولوژیک (سوژه‌سازی)، نظارت دقیقی بر ایماء و اشارات، رفتار و فعالیت‌های فرد صورت می‌گیرد تا فرد با دقت تمام در درون نظم اجتماعی «ساخته و پرداخته» شده و «عادی و بهنجار» بارآید. برای مثال، در زندان، با روش‌ها و تکنیک‌هایی برخاسته از

قدرت انضباطی چون فعالیت‌های منظم و برنامه‌ریزی‌شده، سکوت، ورزش و کار، سوژه‌ای مطیع و تابع عادات، قواعد و دستورات خلق می‌شود. (مک دانل، ۱۳۸۰: ۱۹۳-۱۹۱)

فوکو، دولت را شکل سیاسی تازه‌ای از قدرت می‌داند. (فوکو، الف، ۱۳۸۲: ۳۴۹) قدرت سیاسی را شاید بتوان در نهاد دولت و حکومت ردیابی نمود. ولی مفهوم حکومت و حکمرانی (به معنایی که در قرن شانزدهم هم داشت) صرفاً به ساختار سیاسی یا اداره امور دولت‌ها محدود نیست، بلکه می‌توان بر شیوه هدایت رفتار افراد و گروه‌ها هم اطلاق کرد. هدایت و حکمرانی بر کودکان، بر روان مردم، بر جماعات، بر خانواده‌ها و بر بیماران در ذیل مفهوم حکومت قابل تعریف است. (همان: ۳۵۹)

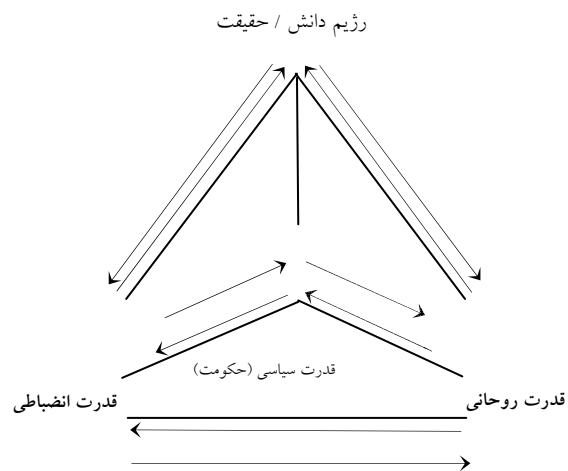
از نظر فوکو، دولت غربی مدرن، در درون شکل سیاسی جدیدی، تکنیک قدیمی قدرت را ادغام کرده‌است که ریشه در نهادهای مسیحی همچون کلیسا دارد. وی این تکنیک قدیمی قدرت را، «قدرت روحانی» می‌خواند. روحانیون به واسطه کیفیت اعتقاد مذهبی خود، حامل نوعی قدرت روحانی هستند. قدرت روحانی و قدرت سیاسی هم کم‌وبیش به هم پیوندخورده بودند و هم کم‌وبیش رقیب یکدیگر بودند. (همان: ۳۵۲، ۳۵۰، ۳۴۹) مختصات «قدرت روحانی» به شرح ذیل است:

«۱. این قدرت، شکلی از قدرت است که هدف نهایی آن تأمین رستگاری فرد در آخرت است. ۲. قدرت روحانی صرفاً شکلی از قدرت نیست که حکم می‌راند بلکه باید آماده‌باشد تا خودش را به خاطر زندگی و رستگاری رعایای خود فداکند؛ بنابراین با قدرت سلطانی که خواهان فداکاری از جانب اتباع خود برای نجات تخت و تاج است، تفاوت دارد. ۳. شکلی از قدرت است که تنها مراقب کل جامعه نیست بلکه از هر فرد خاصی در سراسر زندگی‌اش مراقبت می‌کند. ۴. سرانجام این نوع از قدرت نمی‌تواند بدون آگاهی از باطن و اذهان مردم، بدون تجسس در روح آن‌ها، ... اعمال شود. این قدرت متضمن شناخت وجدانیات و توانایی هدایت آن است. این شکل از قدرت معطوف به رستگاری است (برعکس قدرت سیاسی)؛ به خدا قربانی تقدیم می‌کند (برعکس اصل حاکمیت)، منفردساز است (برعکس قدرت حقوقی)؛ در سراسر زندگی ممتد، مستمر و حاضر است؛ با تولید حقیقت، حقیقت خود فرد، پیوند دارد.» (همان: ۳۵۱-۳۵۰)

اما از منظر فوکو، حقیقت بیرون از قدرت یا فاقد قدرت نیست. هر جامعه‌ای نظام حقیقت و سیاست کلی خود را در مورد حقیقت دارد که در گفتمان آن جامعه متجلی می‌شود. تولید اقتصادی و قدرت سیاسی نیاز به تولید حقیقت دارند. حقیقت در دستگاه‌های آموزش و اطلاع‌رسانی، در دانشگاه، ارتش، نوشتار، رسانه (و در مقاله حاضر خانقاه و سایر مکان‌های مذهبی) تولید و منتقل می‌شود. حقیقت مجموعه‌ای از قاعده‌هاست که براساس آن درست از نادرست تمیز داده می‌شود. باید به مسائل سیاسی روشنفکران (و در تحقیق حاضر عرفا و صوفیان) نه در قالب علم/ایدئولوژی، بلکه در قالب حقیقت/قدرت بیان‌دیشیم. حقیقت با نظام‌هایی از قدرت که حقیقت را تولید و از آن حفاظت می‌کنند، و نیز با اثرهای قدرت که حقیقت را القاء می‌کنند و آن‌ها حقیقت را تداوم می‌دهند، «در پیوند دوری

است». (فوکو، ب، ۱۳۹۵: ۱۳۸۰-۳۹۳) قدرت و دانش دارای رابطه همبستگی هستند، نه رابطه علت و معلولی. روشنفکر عمومی (در پژوهش پیش‌رو شیوخ صوفیه) در بازی قدرت درگیر هست. چه، رژیم دانش یکی از عناصر تعیین‌کننده عملکرد قدرت در جهان جدید است. (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۲: ۳۳۵) البته از آنجا که از دیدگاه فوکو، «هر قدرتی، مقاومت‌ساز است»، مبارزاتی علیه اثرات قدرت شکل می‌گیرد که یکی از آن‌ها علیه اشکال سلطه سیاسی، مذهبی، اجتماعی و قومی است. (فوکو، الف، ۱۳۸۲: ۳۴۸)

در فرجام چارچوب تحلیلی تحقیق حاضر، می‌توان «رابطه متقابل و پیوند دوری» ابعاد و شقوق مختلف قدرت (قدرت سیاسی در قالب حکومت، قدرت انضباطی، و قدرت روحانی) را با یکدیگر و با رژیم دانش / قدرت به شکل ذیل به‌نمایش گذاشت:



شکل ۱: جلوه‌های مختلف قدرت و پیوند متقابل آن‌ها با رژیم دانش / حقیقت
منبع: نویسنده با اقتباس از آراء میشل فوکو

بحث و بررسی:

براساس قانون یاسای چنگیزخان مغول، مردم تحت سیطره حکومت آن‌ها می‌توانستند در چارچوب نوع خاصی از سکولاریسم از آزادی دینی بهره‌مند شوند. (جوینی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۸) در یاسا صراحتاً ذکر شده بود که باید حرمت جملگی ادیان پاس داشته شود و راهی برای برتری هیچ‌یک بر دیگری نیست. صدور تمام این فرامین در جهت جلب خشنودی خداوند بود. (رشیدو، ۱۳۶۹: ۲۰۵) تسامح دینی، پیوسته بارزترین و ثابت‌ترین رفتار در امپراتوری مغول بود. تسامح مزبور در آزادی عبادت و آموزش دینی، پاس‌داشت حرمت پیشوایان مذهبی تمام ادعیان و باور قلبی به اثربخشی

دعاهای آنان در حق حاکم زمان، تأکید بر همزیستی مسالمت‌آمیز ادیان و اعتقاد به ارزش برابر آن‌ها، نهایتاً علاقه به تشکیل مجالس گفت‌و شنود دینی خود را نشان می‌داد. (احمدوند، ۱۳۹۹: ۲۱۴-۲۱۳) عرفان متصوفه از این بستر مساعد در جهت ترویج اندیشه‌های خود استفاده کردند.

اما فارغ از مآثر رویکرد متساهل مغولان، نوعی هم‌شکلی ساختاری (ایزومورفیسم)^۱ میان باور قوی مغولان به قوت و قدرت نیروهای جادویی و شیاطین و توسل به روحانیون شمنی برای حفاظت از خود، و فرق عادات و کرامات پیران تصوف وجود دارد. این هم‌شکلی ساختاری باعث شد تا مغولان پس از فتح ایران قدرت معنوی عرفا و صوفیان را به غلط مشابه اعمال جادوگران قمان شمنی بپندارند و از خشم و عصبانیت بزرگان تصوف بگریزند؛ تا به مصیبت، بیماری و فقر دچار نشوند. (جویی، ۱۳۵۰: ۱۴۹-۱۴۷) (ابرو، ۱۳۵۰: ۸۸) با این وصف سلاطین مغول و فرماندهان نظامی آن‌ها غالباً مرید شیوخ صوفی گردیدند. هولاکوخان، گیخاتو، غازان‌خان، اولجایتو، احمد نگویدار از پیروان شهیر پیران متصوفه به‌شمار می‌روند.

دومین هم‌شکلی ساختاری (ایزومورفیسم) میان عقاید انحرافی مغول‌ها با ساختار فکری - اجتماعی جریان تصوف باعث گردید تا در عمل عرفا و پیران تصوف به شکل روحانیون شمنی در چشم سلاطین مغول پدیدار گردند. این امر طبیعتاً به گسترش تصورات عارفانه و نفوذ بزرگان طریقت در ساخت قدرت در عصر مغول کمک زائدالوصفی نمود. لزوم گردن نهادن شاهان عصر مغول به مشاوره‌ها و ارشادات شیوخ تصوف، تالی بلافصل باور باطنی آن‌ها به احاطه پیران خانقاه بر مسائل متفاوتی و ماورائی بوده است. مثلاً گیخاتو از شکوه صوفیان می‌هراسید و احترام به شیوخ را واجب می‌دانست. هولاکوخان نیز در تمام شئون سیاسی و حتی شخصی سعی می‌کرد از باورهای اساسی صوفیانه و امور ماوراءالطبیعه مدد و یاری بگیرد. (بیانی، ب، ۱۳۷۱، ج ۲: ۶۶۰) غازان‌خان و اولجایتو به شیخ زاهد گیلانی ارادت تام داشتند و برای شیخ صفی‌الدین اردبیلی نیز احترام زیادی قائل بودند. احمد نگویدار از مریدان شیخ حسن منکلی قلمداد می‌شد. هنگامی که اولجایتو در مقام مجازات قاضی مجدالدین در شیراز برآمد، سگان او از کشتن قاضی خودداری کردند و با تکان دادن دم‌های خود به او احترام گذاشتند. این واقعه ترس از هیبت و کرامات پیران خانقاه را در اولجایتو نهادینه کرد و بر نفوذ کلام پیران صوفی بر ساخت قدرت مغولان افزود. (حقیقت، ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۰۱۹) گو اینکه در دوران سلطان محمد الجایتو که رسماً به‌عنوان پادشاهی مسلمان به سلطنت رسیده بود، از همان آغاز با تأکیدی که بر جنبه اسلامی حکومت خود داشت، عرصه برای فعالیت گسترده عرفای صوفی و قدرت روحانی باز شده بود. الجایتو در گزینش امرای مقرب خود، اولویت را به افرادی می‌داد که به سمت زهد و تقوی موصوف و به قیام ارکان طاعات و عبادات و صیام و صلاه شهره بودند. (کاشانی، ۱۳۴۸: ۲۹) (بیانی، ب،

^۱ - Isomorphism

۱۳۷۱، ج ۲: ۴۸۲) ابوسعید بهادر در دوران سلطنت خویش از مریدان شیخ صفی‌الدین اردبیلی بود و پیوسته در معیت او به‌سرمی‌برد و آماده پذیرش اندرزهای شیخ بود. نفوذ شیخ صفی‌الدین اردبیلی در قالب نوعی قدرت انضباطی، در دستگاه سیاسی ابوسعید بهادر به‌حدی بود که گاهی او را مورد عتاب خویش قرار می‌داد و براساس قولی از ابن بزاز «شیخ با پادشاه چنان سخن می‌گفت که با کودکی می‌گوید» (ابن بزاز، ۱۳۲۹: ۲۹۰) خاصه در این دوره، همکاری صوفیان با دولت مغول منتج به غنی شدن اماکن زیارتگاهی مشایخ صوفی گردید. (کیانی، ۱۳۸۰: ۳۱۰ و ۲۸) در عصر مطروحه، اماکن مقدس صوفیه در اردبیل از حمایت ایلخانان حاکم برخوردار بود که زمین‌هایی را به‌صورت وقف بدان می‌بخشیدند و ظاهراً از پرداخت مالیات هم معاف بودند. (Lambton, 1988: 322-323) تیمور نیز زمین‌ها و روستاهایی را به‌عنوان وقف به زیارتگاه عرفای اردبیل بخشید. (Ibid, 14)

صدر اعظم‌ها و وزرای قدرتمندی همچون خواجه نصیرالدین طوسی، فضل‌الله همدانی، و غیاث‌الدین محمد نیز در عصر حاکمیت مغول‌ها، از تابعان پیران خانقاه بودند و خارج از دایره نفوذ کلام عرفا و صوفیان به‌شمار نمی‌رفتند. غیاث‌الدین محمد با شیخ صفی‌الدین ارتباط مرید و مرادی داشت و حتی به پیشنهاد وی، از قاتلان پدرش انتقام‌نگرفت و عمران و آبادی را محور کار خویش قرار داد. بعدها با حمایت شیخ صفی‌الدین به مقام وزارت نائل شد. (ابرو، ۱۳۵۰: ۱۷۲) نقش سیاسی طریقت نقشبندی را نیز به‌وسیله تأثیر شیخ باخرزی بر روی محافل حکومتی مغول می‌توان مشاهده نمود. نامه‌ای که شیخ سیف‌الدین به قطب‌الدین حبش - عمید یکی از وزرای جغتای خان - نوشته، به توجه فوری به وظایف اسلامی در سمت‌های رسمی که در خدمت غیر مسلمانان اشاره کرده‌است. مهم‌تر اینکه باخرزی نقش مهمی در گرویدن برکه، خان اولوس جوجی (اردوی زرین) به اسلام دارد. در تعدادی از اسناد موثق و اولیه این‌طور آمده که برکه و سیف‌الدین در بخارا همدیگر را ملاقات کردند و تحت ارشادات شیخ بود که وقتی او در سال ۱۲۵۷ به خانی رسید، در برابر عموم به اسلام اقرار آورد. (دویس، ۱۳۸۶: ۱۵۲)

پشتیبانی متقابل قدرت سیاسی مغول از قدرت روحانی مشایخ صوفی منجر به ثروتمند شدن برخی از آن‌ها انجامید، به‌گونه‌ای که به دریافت کمک‌های منظم از حاکمان عادت کردند. برای مقامات سیاسی مغول نیز به‌قدرت‌رساندن رئیس خانقاه تا حدی عادی گردید. من‌باب نمونه سلطان ابوسعید تیموری به تصدیق و تأیید صلاحیت شیخ‌الاسلام خواجه رضی‌الدین احمد جامی به‌عنوان متولی خانقاه ولایت جام می‌پردازد و طی نامه‌ای به کمال ارادت خود «به آستانه مقدسه و تربت معطره حضرت شیخ‌الاسلام الاعظم، سلطان‌المشایخ فی‌العالم، قطب‌الاولیاد، امام الحرمین، مرشد‌الثقلین، شیخ‌الاسلام احمد جام» اشعار و اعتراف می‌دارد. (نوایی، ۱۳۴۱: ۳۱۴)

با این وصف، در سپهر حاکمیت مغولان بر ایران رابطه‌ای نزدیک و نمادین میان پاره‌ای از صوفیان مذهب‌مدار و حاکمان سکولار وجود داشته‌است. شاهزادگان سکولار مغول اغلب در بزنگاه‌هایی که با

رقبای خود بر سر کسب، حفظ و بسط قدرت سیاسی دچار مشکل می‌شدند، یا درصدد تقویت مشروعیت حکومت خود بودند، به مشایخ صوفی روی می‌آوردند. برای مثال براساس روایتهای تاریخی کثیری از حاکمان آل‌کرت توجه خاصی به مقبره شیخ احمد جام و زیارت آن داشتند. (Mahendrajah, 2016: 115) حاکمان آل‌کرت که در شرق خراسان تحت لوای ایلخانان حکومت می‌کردند، زیارتگاه‌های مقدس طریقت جام را توسعه می‌دادند و این فرقه صوفی را از مالیات معاف کرده بودند. به بیانی آنها یک ایالت کوچک مقدس در نزدیکی خود را تحمل می‌کردند. مقامات سیاسی آل‌کرت با هدف افزایش اعتبار خود و مشروعیت بخشی به سلسله خود با شیوخ متصوفه ازدواج کرده و پیوندهای خونی برقرار کردند و در مقابل به صوفیان جام اجازه دخالت بی سابقه در امور دربار خود را دادند. بزرگان طریقت جام نیز در مقابل، به اعتبار قدرت روحانی خود، نوعی مجوز دینی را به آل‌کرت در باب حق حکمرانی صادر کردند. تصادفی نیست که وقتی پیران جام از تأیید دینی حکومت آل‌کرت پا پس کشیدند، سلسله آل‌کرت سقوط کرد. در واقع شیوخ جام در زمان رسیدن به قدرت سیاسی، بیش از هر چیز عملگرا (Pragmatist) بودند. پیران جام آماده بودند تا با هر قدرتی که هرات را کنترل می‌کرد (خواه ترک باشد، خواه تاجیک) به توافق برسند. وقتی آنها احساس کردند که موج آینده قدرت در اختیار چغتایی‌ها است، به سرعت با آنها همسو شدند. صوفیان جام با نشان دادن چنین انعطاف پذیری توانستند نسبت به حامیان پیشین خود یعنی آل‌کرت بیشتر دوام آورند. برآیند این امر تداوم کنترل مقبره جام در خانواده شیخ احمد جام به صورت ارثی بود. (Potter, 1992: 101)

بدین سان با نگاهی بدبینانه به کنش سیاسی برخی از اصحاب خانقاه، شاید بتوان با نظر یکی از پژوهشگران هم‌رای شد که: متولیان مقبره‌ها و زیارتگاه‌ها معمولاً بادبان‌های خود را به بادهای غالب زمانه گره می‌زدند، در وفاداری‌های سیاسی خود با احتیاط عمل می‌کردند و معمولاً مستعد حمایت از گروهی بودند که اقبال بیشتری برای کسب و حفظ قدرت سیاسی داشت. (McChensey, 1991: 308)

اما در میان عرفای صوفی، مکتب دیگری قویاً معتقد بود که ارتباط نزدیک با دولت و پذیرفتن هدایا از سوی پیران قوم، مفسده است. بایسته و شایسته نیست که مشایخ صوفی وارد سپهر سیاست شوند و یا به روابط خیلی نزدیک با مقامات سیاسی مغول روی بیاورند؛ چه در غیر این صورت نفوذ معنوی خود را در جامعه از دست خواهند داد. در تأیید همین سیاق، طریقت کبرویه و رهبر آن نجم‌الدین کبروی در آسیای مرکزی پس از ارتکاب خطای محاسباتی در حمایت از حاکمان محلی منصوب خانات جغتای مغول، که در حال شکست از تیمور بودند، مقارن با پیروزی‌های تیمور، دچار افول آشکاری گردید. این در حالی است که پیشتر کبرویه در آسیای مرکزی حضوری چشمگیر و مقتدرانه در تمام منظومه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی داشتند، به گونه‌ای که آنها را سبب گرایش ایلخانان مغول به اسلام و بازگشت مجدد این دین به ایران تلقی کرده‌اند. در واقع علی‌رغم موفقیت‌های اولیه سیاسی و اقتصادی چهره‌های عرفان متصوفه چون باخرزی، دیگر «شیوخ کبروی توانستند روی تأثیر

سیاسی به دست آمده در میان گروه‌های حاکم حساب بازکنند و بسیار کمتر از شیوخ نقشبندی در توسعه مؤسسات مادی خود موفق بودند». (دویس، ۱۳۸۶: ۱۶۷، ۱۶۴، ۱۵۷، ۱۴۷)

در میان صوفیان مخالف آمیختن با قدرت سیاسی، طریقت عرفانی چشتیه، خاصه چشتی‌های اولیه در هند مهم می‌نمایند. آنان گروهی از صوفیان ایرانی بودند که در گیرودار حمله مغول به هندوستان گریختند. به بیان دقیق‌تر در سال ۶۳۴ ه. ق معین سنجری طریقه چشتیه را از ایران به هندوستان برد و در آنجا گسترش داد. (بیانی، ج، ۱۳۷۰، ج ۱: ۶۶۹) آن‌ها به دلیل امتناع از پذیرش خدمات دولتی، اجتناب از همگرایی و همکاری سیاسی با پادشاهان و رد کردن پذیرش کمک‌های مالی مورد توجه واقع شده‌اند. (Nizami, 1974: 240-248) گواهی جانشینی یا همان «خلافت‌نامه» آن‌ها را از پذیرش هرگونه هدایای سلطنتی منع می‌کرد. (Ahmad, 1962: 143) گرچه مطابق پاره‌ای قرائن تاریخی آن‌ها نیز گاهی ناگزیر بودند برای دریافت کمک‌های مالی و معافیت‌های مالیاتی با مقامات سکولار مغول به تفاهم برسند. (Potter, 1992: 101) به‌رغم این، به‌نظر می‌رسد رویه غالب در میان جماعت متصوفه، گرایش به استفاده از منابع ثروت و ارتباط با کانون‌های قدرت سیاسی بوده‌است. در واقع همان‌طور که کارل ارنست^۱ گوشزد می‌کند در ایران عصر مغول در قرون وسطی تصوف و دربار هرگز از یکدیگر جدا نبودند. با وجود آنکه چشتی‌های نخستین ممکن است وقف زمین از سوی سلاطین را رد نموده‌باشند، اما به پذیرش هدایایی از سایر طبقات جامعه، به‌ویژه طبقات ثروتمندتر اقبال نشان می‌دادند. (Ernest, 1992: 88-89) بسیاری از شاگردان طریقت چشتیه از اعضای دربار یا دولت بودند. بزرگان مکتب چشتیه به‌وضوح نهاد سلطنت را در صورتی که جهت‌گیری اسلامی مناسبی اختیار می‌کرد، شکل طبیعی اداره جامعه در نظر می‌گرفتند. (Ibid)

در باب نوع مناسبات مشایخ متصوفه با کانون‌های قدرت سیاسی و ثروت می‌توان صوفیان جامی و صوفیانه چشتیه را دو سر یک طیف متلون در نظر گرفت. به سخن فراختر، اگر مشایخ جام را بتوان «اشراف و اریستوکرات‌های صوفی» نام نهاد، صوفیان چشتیه دقیقاً در نقطه مقابل حیات سیاسی-اجتماعی خود را تعریف می‌کردند. چشتی‌ها به‌مثابه یک گروه «قدیس» ظاهر می‌شوند که عمدتاً نمونه‌ای از صوفیگری پیش از مغول را به ذهن متبادر می‌سازد. موقعیت جغرافیایی خانقاه آن‌ها در عمیق‌ترین غور به انزواطلبی و دوری‌گزینی آن‌ها از حاکمان سیاسی مغول یاری‌رساند. منطقه اطراف محل سکونت فرقه چشتیه برخلاف محل استقرار طریقت جام که در کریدور اصلی عبور و مرور قرار داشت، منطقه کم جمعیتی بود که پس از فتح مغول، به‌طور فزاینده‌ای به مرداب بدل شده بود. هیچ جمعیت یا پایگاهی برای حمایت از تأسیس یک خانقاه بزرگ و قدرتمند وجود نداشت. بدین‌سان، برای صوفیان چشتیه به‌لحاظ جغرافیایی، غیرسیاسی ماندن بسیار سهل‌تر از صوفیان جام بود. (Potter, 1992: 89)

^۱ - Carl W. Ernest

یکی از مهمترین کارکردهای اجتماعی و نقش‌های سیاسی صوفیان در ایران قرون وسطی، ایفای نقش میانجیگر در میان مخالفان سیاسی، بین رهبران قبایل و مقامات حکومتی، و میان حکمرانان و مردم می‌باشد. خصوصاً از مداخله و پادرمیانی صوفیان برجسته برای نجات شهرها در زمان حمله و محاصره نیروهای حکومتی مغول مصادیق کثیری در دسترس است. میانجیگری و مذاکره موفقیت‌آمیز شیخ مشهور سهروردی، بهاءالدین زکریه و نجات جانی و مالی شهر از دست فرمانده مغول، سالی نویان یکی از این موارد است. (الهروی، ۱۳۸۳: ۱۵۸-۱۵۷) مثال دیگر در این باب، پادرمیانی شیخ علاءالدوله سمنانی در جهت آزادی ملک قیاس‌الدین کارت از زندان در سال ۱۳۱۵ است که نهایتاً امکان بازگشت او به قدرت در هرات را فراهم کرد. (فصیح خوافی، ۱۳۳۹: ۲۳-۲۴)

یکی از نشانه‌های نفوذ نظام فکری صوفیان در عصر حاکمیت مغول‌ها در گسترش خانقاه‌ها به عنوان مراکزی برای تجمع گروهی مشایخ، صوفیان، و تربیت و تکامل مریدان و حتی تدریس علوم اسلامی و تألیف کتب متصوفه نمودار می‌شود که در چارچوب نوعی قدرت انضباطی اعمال می‌گردید. هدف اصلی ایجاد آرامش و فراغت خاطر در جهت عبادت و خودسازی بود. اهل خانقاه به دو دسته مسافران و مقیمان تقسیم می‌شدند که هریک وظایف خاصی را تحت نظر شیخ خانقاه انجام می‌دادند که این موضوع منزلت بالای شیخ در سلسله مراتب تصوف و فرمانبری محض مریدان از ایشان را به-نمایش می‌گذارد. آداب ورود و خروج از خانقاه، آداب سخن‌گفتن با اهل خانقاه، آداب برخورد مسافر با شیخ خانقاه، حفظ حرمت سماط و سماع، نصیحت مبتدیان و ارشاد آن‌ها، آداب صحیح راه‌رفتن و صحیح لباس پوشیدن، آداب سقایی و فراشی و رخت‌شویی، آداب چله‌نشینی، تنبیه و مجازات‌های صوفیان خطاکار و جزء اینها، از وجود یک نظام انضباطی دقیق و دشوار در خانقاه‌ها حکایت می‌کند. (طاهری و سنجانی، ۱۳۹۵: ۹۵-۶۷) گسترش سریع خانقاه‌ها در دوران مغول حتی به حدی بود که به باور پاره‌ای محققین، به‌صورت رقیبی جدی برای مساجد به‌عنوان کانون تجمع علما و روحانیون درآمد. زیارتگاه‌هایی تقریباً در بین سال‌های ۱۳۰۵م تا ۱۳۶۵م در اطراف قبور بزرگان صوفیه در شهرهایی چون جام، نطنز، پیر بکران، اردبیل و بسطام ساخته‌شد. (Golombek, 1974: 430) در بیشتر موارد، نمایندگان دولت ایلخانی نیز در ساخت خانقاه با جامعه صوفی همکاری می‌کردند. (Ibid, 427) در دوره حکومت غازان‌خان، خانقاه‌های کثیری در ایران ساخته‌شد، از جمله در تبریز و همدان که هر دو از موقوفات چشمگیری نیز بهره‌مند بودند. (خواندمیر، ۱۳۳۳، ج ۳: ۱۸۹-۱۸۸) اولجایتو و ابوسعید بهادر نیز خانقاه‌های زیادی را برای صوفیان بنانهادند. (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۶۵۸) گرچه در توسعه خانقاه‌های صوفیان رقابتی میان آن‌ها دیده‌ نمی‌شود، لیک بر سر جذب مریدان گاهی اوقات از هم‌آوردی میان کانون‌های متصوفه چون جام و هرات نقل‌قول‌هایی شده‌است. (Rizvi, 1978: 98)

در عصر صوفیان ایضاً آن‌ها از محل املاک موقوفی خانقاه‌ها و تعیین مقرری و نذورات دائمی، که با هدف استفاده از پشتیبانی معنوی و برکات انفاس آن‌ها انجام می‌شد، از قدرت مالی بالایی

برخوردار شدند. (آملی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۵۸-۲۵۷) در واقع شالوده ثروت مقبره‌ها و زیارتگاه‌ها اموال وقفی بود که از طریق آن زیارتگاه و خانقاه منابع مادی و ثروت خود را دریافت و مدیریت می‌نمود. وقف به‌عنوان روشی برای حفظ سرمایه به‌طور قابل توجهی دوام داشت. برای یک نهاد وقفی، طول حیات و ماندگاری به معنای یافتن مستمر درآمد تازه، موقوفات جدید یا روش‌های نوینی در جهت افزایش درآمد موقوفات موجود بود. (McChesney, 1991: 317)

پاره‌ای از محققین، عرفا را در طول تاریخ اسلامی از نظر تأمین معاش به دو گروه کلان دسته‌بندی کرده‌اند: گروهی از صوفیان که رزق خود را از راه فتوحات و نذورات مردم تأمین می‌کنند (سلمانی، ۱۳۹۵: ۲۱۷-۲۲۸) و گروهی دیگر از عرفا که معتقدند باید با دسترنج خود رزق روزانه را تحصیل کنند. قدر متقن این است که آمار صوفیان شاغل، دست‌کم هرچه از دوران اولیه تصوف فاصله‌بگیریم، بسیار کمتر می‌شود و در آن سو، تعداد کسانی که از راه فتوحات ارتزاق می‌کنند، افزایش می‌یابد. نمونه‌هایی مانند ابوالحسن خرقانی، که مخارج خانقاه را از دسترنج خود تأمین می‌کند و حتی در اقوال عرفانیاش نیز، بیل و دشت و زمین و کار، جایی درخور دارد، بسیار کمتر از گروهی‌اند که با توسل به گفتمان تصوف، رزق خود را در جای دیگری جستجو می‌کنند. (همان: ۲۱۷، ۲۲۸-۲۲۴) برخی از پژوهشگران معاصر افزایش گرایش مردم به خانقاه‌ها را با هجوم مغول و شکست‌های اقتصادی متعاقب آن و نیز ارادت کم‌وبیش سلاطین مغول به جریان تصوف مرتبط دانسته‌اند. (مایل هروی، به نقل از سلمانی، ۱۳۸۴: ۲۲۵) ولی بسیاری از اسناد مربوط به این جریان پیش از حمله مغول قطعیت چنان حکمی را متزلزل می‌کند. گو اینکه در اهدای این فتوحات گاه اجبار مردم نیز وجود داشته‌است. (سلمانی، ۱۳۹۵: ۲۲۷ و ۲۲۵)

پس از فروپاشی حکومت ایلخانی، برخی از فرقه‌های صوفیانه شیعی مبارز مانند سربداران در سبزواری و مرعشی‌ها در طبرستان دولت‌های کوچکی را تشکیل دادند. برخی از فرقه‌های اهل سنت نظیر کبرویه و نعمت‌اللهی حتی به تشیع گرویدند. (Graham, 1992: 173-190) در برهه تاریخی سلطه مغولان در قرون ۱۴م و ۱۵م اگرچه اکثر تعالیم دینی از مذهب اهل تسنن برمی‌خواست، اما بعضی رئوس اصلی تعالیم تشیع همچون بزرگداشت علی (ع) و انتظار ظهور مهدی (عج) در متن آموزه‌های مذهبی سربرآورده بود. امیر ارجمند دو عامل را طرح می‌نماید که به ظهور جنبش‌های توده‌ای تجدیدنظرطلب در این زمان کمک می‌کند: نخست آنکه در شرایط عدم تمرکز سیاسی ایران فرهنگی، این دین است که برخلاف آموزه‌های مارکس، می‌تواند توده‌ها را در جهت کنش سیاسی بسیج نماید. دوّم آنکه همزمان با زبانه‌کشیدن انتظارات هزاره‌گرا و منجی‌گرایانه نخبگان کاریزماتیکي همچون پیران خانقاه و سالکان عارف که با گفتمان تصوف عامه‌پسند پشتیبانی می‌شوند، به راحتی می‌توانند پیروان خود را بیابند. بدین سان نوعی جنبش هزاره‌گرایانه و موعودگرایانه پدید می‌آید که تجلی‌بخش قدرت روحانی است و مشخصه بارز آن نسبت دادن کاریزمای شخصی شدید به یک رهبر تحسین شده است.

در اینجا ذهنیت حاکم بر مردمان و نخبگان آن است که رستگاری از طریق تسلیم شدن به یک رهبر تحسین شده حاصل می شود که زعامتش در طول اقتدار مهدی (عج) می باشد. (Amir arjomand 1984: 82, 83) در این میان شاید سربرداران نخستین مکتب صوفی مسلکی باشند که در خراسان به پیروی از تعالیم شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری با هدف زمینه سازی برای ظهور امام مهدی (عج) و در ذیل گفتمان تشیع تشکیل می شوند. در واقع سربرداران را می توان میدان جمع تصوف و تشیع (رضوی، ۱۳۸۸: ۱) از یک سو و جمع میان قدرت روحانی و قدرت سیاسی از دیگر سو نام نهاد. البته ذکر این نکته حائز اهمیت است که این دگردیسی از سنی به شیعه، نه یک تحول تدریجی بلکه یک تغییر دفعی و ناگهانی بوده که در اواسط قرن ۱۵ میلادی هم در مورد صفویان و هم در مورد کبرویه رخ داد. طریقت نعمت‌اللهی ظاهراً پس از به قدرت رسیدن شاه اسماعیل صفوی در اوایل قرن ۱۶ میلادی بیعت خود را تغییر داد. در تمام این تغییرات، ملاحظات سیاسی کم و بیش اثرگذار بوده است. (Potter, 1992: 81-82)

صوفیانی مانند صفویان جام که به اهل تسنن تعلق خاطر داشتند، مانند کارت‌ها به حکمرانی بر منطقه محدودی بسنده می کردند. آن‌ها به اداره دولت کوچک خود راضی بودند و نیازی به اعلام استقلال از دولت مغول، یا توسعه حکومت خود بر مناطق وسیع تر احساس نمی کردند. مشایخ جام قبلاً در هرات به ساخت قدرت سیاسی دسترسی داشتند و به سان سایر صوفیان، به هیچ الزام مذهبی در جهت اعمال مستقیم قدرت سیاسی باور نداشتند. به لحاظ ایدئولوژیک، آن دسته از گروه‌های صوفی همچون سربرداران و صفویان که مستقیماً به تأسیس دولت روی آوردند، در قیاس با صوفیان طریقت جام یا طریقت چشتیه بسیار تندروتر بودند. قدر مسلم پذیرش آموزه‌های شیعی در غلیظ شدن رویکرد سیاسی آن‌ها مؤثر بوده است. در نقطه مقابل، صوفیان جامی و چشتیه به جنبش‌های دگراندیش که در پیرامونشان قرارداد داشت، جذب نمی شدند. (Ibid, 102)

نتیجه گیری:

مهم ترین نتایج حاصله از تحقیق پیش رو به شرح ذیل است:

۱. در عصر حاکمیت مغول بر ایران قدرت سیاسی و حکومت تحت تأثیر قدرت انضباطی، قدرت روحانی، و دانشی قرار گرفتند که در ید عرفان متصوفه بود. در این زمان قدرت، نه تنها از بالا به پایین، بلکه از پایین به بالا هم (گرچه به صورت نابرابر) در جریان بود و به شکل نوعی شبکه سلسله مراتبی عمل می کرد. طرفه آنکه قدرت عرفا و صوفیان بر دولتمردان مغول، در بسیاری از بزنگاه‌های تاریخی، با رضایت سلاطین و امرای مغول همراه بود. با این وصف، اعمال قدرت سیاسی سران مغول بر پیران و مریدان صوفی در شکل خاص و جامعه ایران در شکل عام با مقاومت عرفا، صوفیان و مریدان آن‌ها

همراه شد. مقاومت مزبور خود، متکی بر منابع و ابعاد دیگری از قدرت، نظیر قدرت روحانی و قدرت انضباطی بود.

۲. قدرت روحانی و قدرت انضباطی مشایخ صوفیه که عمدتاً برخاسته از تزکیه نفس، کرامات و توان خرق عادت آن‌ها است، با هدف هدایت و رستگاری مریدان، مردم عادی، سلاطین، شاهزادگان و امرای مغول انجام می‌شد. با توجه به تزکیه نفوس پیران خانقاه، قدرت روحانی نمی‌توانست بدون آگاهی از باطن و اذهان سوژه‌ها اعمال گردد. همچنین این قدرت با تولید حقیقت، خاصه حقیقت خود فرد، پیوند داشت. همچنین عرفان متصوفه در جریان اعمال قدرت انضباطی، به دنبال بهنجارسازی سوژه‌ها، به‌ویژه حاکمان مغول بود تا آن‌ها را در بطن نظم اجتماعی منبعث از آموزه‌های اسلامی ساخته و پرداخته کند که نهایتاً با مسلمان شدن بسیاری از دولتمردان حاکم نتایج ملموسی حاصل شد.

۳. در اینجا، خانقاه‌ها به‌مثابه کانونی برای اعمال قدرت روحانی و قدرت انضباطی به‌صورت توأمان ظاهر می‌شوند؛ نقش دیگر خانقاه‌ها به‌عنوان مکانی برای تعیین رژیم دانش / قدرت متبلور می‌گردد و شیوخ صوفیه در این بازی قدرت درگیر هستند. چراکه غیرممکن است که قدرت بدون دانش اعمال شود و غیرممکن است که دانش به پیدایش قدرت منتهی نشود.

۴. در جریان تعاملات پیران اهل طریقت با حکومت مغول، در پاره‌ای موارد شاهد ایجاد ترکیب غریبی از پیوند قدرت سیاسی و قدرت روحانی میان طیفی از صوفیان مذهب‌مدار ایران با حاکمان سکولار مغول هستیم که البته در بیشتر موارد در جهت منافع عموم مردم از آن استفاده شد. حتی در بعضی موقف‌های تاریخی شاهد اتخاذ سیاست عملگرایانه از سوی صوفیانی چون جامی‌ها هستیم که بیش از آنکه با اصول دستگاه فکری عرفان و تصوف سازگار باشد، با «اصل بقاء» در منطوق سیاست موافق است. عارفان بزرگ، منزل در دایره حیرت دارند؛ بنیاد عمر را بر باد می‌دانند؛ تأکیدشان بر درویشی و خمول و دوری از اجتماع سیاسی است؛ و اندیشه باطن‌گرای عرفانی از همان آغاز از بنیاد نااجتماعی و ناسیاسی است. در واقع در باب نوع مناسبات مشایخ متصوفه و عرفای خانقاه با کانون‌های قدرت سیاسی و ثروت شاهد دو قطب کاملاً متضاد هستیم و نمی‌توان اندیشه و مناسبات عرفان متصوفه را با قدرت سیاسی صرفاً به یک قطب انزواگرا فروکاست. پاره‌ای چون سربداران به قدرت سیاسی دست می‌یازند، بعضی نظیر صوفیان جامی کاملاً با جریان‌های قدرت سیاسی و ثروت می‌آمیزند، و برخی دیگر چون طریقت چشتیه از قدرت و ثروت می‌گریزند. بدین‌سان، پس از حمله مغول به ایران گرچه عرفا و صوفیان در شبکه روابط نابرابر قدرت درگیرند، لیک می‌کوشند با استفاده از قدرت روحانی و قدرت انضباطی خود در جهت تعدیل سلطه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی قدرت سیاسی و حکومت حاکم مغول حرکت نمایند.

منابع و مأخذ

- ۱- ابرو، حافظ. (۱۳۵۰). زیر جامع التواریخ رشیدی. به اهتمام دکتر خان‌بابا بیانی. تهران: اقبال.
- ۲- ابن‌بزاز، درویش توکلی اردبیلی. (۱۳۲۹). صفوه‌الصفاء. تصحیح ابوالفتح الحسینی. بمبئی: چاپ سنگی.
- ۳- احمدوند، ولی و تاجیک، محمدرضا. (۱۳۹۷). «زبان عرفان و قدرت در عصر ایلخانان». فصلنامه علمی-پژوهشی ذهن. ویژه‌نامه فلسفه عرفان، ش ۷۴، تهران، صص ۲۳۷-۲۶۰.
- ۴- احمدوند، محمد. (۱۳۹۹). «بررسی رابطه تسامح و قدرت سیاسی در اندیشه صوفیان عصر ایلخانان». فصلنامه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی. دوره ۱۱، ش ۴، صص ۲۰۱-۲۲۶.
- ۵- آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود. (۱۳۷۷). نفائس‌الفنون فی عرائس‌العیون. با مقدمه و تصحیح حاج میرزا ابوالحسن شعرانی. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- ۶- الهروی، سیف‌بن محمد بن یعقوب. (۱۳۸۳). تاریخنامه هرات. تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. چاپ اول. تهران: اساطیر.
- ۷- بیانی، شیرین. (۱۳۸۷). مغولان و حکومت ایلخانی در ایران. الف. تهران: سمت.
- ۸- _____. (۱۳۷۱). دین و دولت در ایران عهد مغول. ب. ج ۲. ج ۱. تهران: نشر دانشگاهی.
- ۹- _____. (۱۳۷۰). دین و دولت در ایران عهد مغول. ج. ج ۱. ج ۱. تهران: نشر دانشگاهی.
- ۱۰- جوینی، عطاملک. (۱۳۸۲). تاریخ جهانگشا. به سعی و اهتمام محمد قزوینی. تهران: افراسیاب.
- ۱۱- حقیقت، عبدالرفیع. (۱۳۷۷). تاریخ جنبش‌های مذهبی در ایران. ج ۳. تهران: کومش.
- ۱۲- خواندمیر، غیاث‌الدین. (۱۳۳۳). تاریخ حبیب‌السیر. ج ۳. تهران: کتابخانه خیام.
- ۱۳- دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل. (۱۳۸۲). الف. میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک. با مؤخره‌ای به قلم میشل فوکو. مترجم حسین بشیریه. تهران: نی.
- ۱۴- دویس، دوین. (۱۳۸۶). «افول کبرویه در آسیای مرکزی». مترجم مژگان پورفرد، ش ۳۲، فصلنامه تاریخ اسلام، سال هشتم، صص ۱۴۷-۱۸۳.
- ۱۵- رشیدوو، پی. نن. (۱۳۶۹). سقوط بغداد و حکمروایی مغولان در عراق. ترجمه اسداله آزاد. مشهد: آستان قدس رضوی.

- ۱۶- سلمانی، حمیدرضا. (۱۳۹۵). «توضیح عبارتی از اسرار التوحید و نگاهی به مسئله ارتزاق صوفیان». فصلنامه ادب فارسی، سال ۶، ش ۱، شماره پیاپی ۱۷، صص ۲۱۳-۲۳۲.
- ۱۷- طاهری، فاطمه‌سادات و کوچکی‌سنجاق، زهرا. (۱۳۹۵). «بررسی آداب و رسوم خانقاهی در متون منثور متصوفه تا قرن هفتم هجری». فصلنامه مطالعات عرفانی، ش ۲۳، صص ۶۷-۹۸.
- ۱۸- طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۸۳). الف. زوال اندیشه سیاسی در ایران. چاپ ۴. تهران: کویر.
- ۱۹- _____. (۱۳۸۳). ب. درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. ج ۷. تهران: کویر.
- ۲۰- عباسی، جواد. (۱۳۸۲). «امرای مغول و اسلام‌گرایی در دوره ایلخانان». پژوهشنامه علوم انسانی.
- ۲۱- فصیح‌خوافی، احمد بن جلال‌الدین محمد. (۱۳۳۹). مجمل فصیحی. به تصحیح و تحشیه: محمود فرخ. ج ۳. مشهد: کتابفروشی باستان.
- ۲۲- فلاکی، شمس‌الدین احمد‌العارفی. (۱۳۶۲). ج ۲. مناقب العارفین، با تصحیح و حواشی و تعلیقات تحسین یازیچی. انقره. انجمن تاریک ترک.
- ۲۳- فوکو، میشل. (۱۳۸۲). «سوژه و قدرت». الف. در دریفوس. هیوبرت و رابینو پل. با مؤخره‌ای به قلم میشل فوکو، مترجم حسین بشیریه. تهران: نی.
- ۲۴- _____. (۱۳۸۱). «حقیقت و قدرت». ب. در کیهون. لارنس. از مدرنیسم تا پست مدرنیسم. مترجم نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نی.
- ۲۵- _____. (۱۳۸۲). مجموعه مقالات مطالعات فرهنگی. ج. به کوشش سایمون دورینگ. مترجم نیما ملک محمدی و شهریار وقفی‌پور. تهران: تلخون.
- ۲۶- کاشانی، ابوالقاسم عبدالله. بن محمد. (۱۳۴۸). تاریخ الجاتیو. به اهتمام مهین همبلی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۷- کیانی، محسن. (۱۳۸۰). تاریخ خانقاه در ایران. چاپ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
- ۲۸- مایل‌هروی، نجیب. (۱۳۸۴). در شبستان عرفان. مجموعه رسائل فارسی از پیران ایران. چاپ دوم. تهران: قطره.
- ۲۹- محمدی، ذکراه و محمدی املشی، نصراله و سلطانی، محسن. (۱۳۹۷). «تأثیر هجوم مغول بر تصوف». فصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ، سال سیزدهم، ش ۴۹، صص ۱۳۵-۱۵۶.
- ۳۰- مک دانل، دایان. (۱۳۸۰). مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان. مترجم حسینعلی نوذری. تهران: فرهنگ گفتمان.
- ۳۱- مشکور، محمدجواد. (۱۳۵۰). اخبار سلاجقه روم. تهران: کتابفروشی تهران.

۳۲- نوایی، عبدالحسین. (۱۳۴۱). گردآورنده: اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، از تیمور تا شاه اسماعیل. ش ۱۴۵. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۳۳- رضوی، رسول. (۱۳۸۸). «مهدویت در میان سربداران». پژوهشکده مهدویت، دسترسی در تیر ۱۳۸۸.

نشانی: www.intizar.ir/article/263/

1-Ahmad, Aziz. (1963). "The Sufi and the Sultan in Pre-Mughal Muslim India". *Der Islam; Zeitschrift fur Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*; Berlin, Vol. 38.

2- Amirarjomand, Said. (1984). *The shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political order, and societal change in shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Center for Middle Eastern Studies Publication. No.17. Chicago: University of Chicago.

3- Ernest, Carl W, *Eternal Garden*. (1992). **Mysticism, History, and Political at a South Asian Sufi Center, Muslim Spirituality in South Asia series**. ed. Annemarie Schimmel. Albany: State University of New York.

4- Golombek, Lisa. (1974). "The Cult of saints and shrine Architecture in the Fourteenth Century". in D.K. Kouyoumjian, ed, **New Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and history: studies in Honor of George C. Miles** Beirut: American University of Beirut.

5- Gross, Jo-Ann. (1988). "The Economic Status of a Timurid Sufi Shaykh: A Matter of Conflict or Perception?". *Iranian Studies*, Vol. 21, No. 1/2, pp. 84-104.

6- Lambton, Ann K. S. (1988). **Continuity and change in Medieval Persia: Aspects of administrative, Economic and social history. 11th-14th Century**. Columbia Lectures in Iranian Studies. No. 2. Ed. Ehsan Yarshater, Albany: state University of New York for Bibliotheca Persica.

7- Mahendrarajah. Shivan. (2016). "A Revised History of Mongol, Kart and Timurid Patronage of the Shrine of Shaykh Al-Islam Ahmad-I Jam". *Journal of the British Institute of Persian Studies*, Vol 54:2, pp.107-128.

8- McChesney, R. D. (1991). *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889*. Princeton University.

9- Nizami, Khalig Ahmad. (1974). *Some Aspects of Religion and politics in India during the Thirteenth Century*. 2nd Ed. Delhi: Idarah-I Delli.

10- Paul, Jurgen. (1991). "Forming a Faction: The Himayat System of Khawaja Ahrar". *International Journal of Middle East Studies* [Vol. 23, No. 4](#), pp. 533-548.

11- Potter, Lawrence G. (1992). **The Kart Dynasty of Heart: Religion and Politics in Medieral Iran**. Doctoral Dissertation. Columbia University.

12- Rizvi, Abbas and Athar, Saiyid. (1978). **A History of Sufism in India to 1600 A.D**, New Delhi: Munshiram Manoharlal.

13- Roger Savory. (1980). **Iran Under the safavids**. Cambridge: Cambridge University Press.

Analyzing the Socio-historical Relationship between Sufism, Diplomacy and
Power in Iran at Mongol Era

Mahdi Janaliyan

Assistant Professor, Department of Persian Language & Literature
Payam-e-Nour University, Tehran, Iran. Mahdi.janaliyan@pnu.ac.ir

Abstract

The leading research aims to analyze the type of political-social relations of Sufi mysticism with the sphere of politics and political power in Iran under the Mongol dynasty. In this case, it explores the period between 1200 AD and 1500 AD with an analytical and historical method. The important question is that Sufi mysticism in the above historical conditions, did they enter into converging and important relations with the sultans and Mongol dynasty, or did they turn to divergent and confrontational relations, or at least isolationist? In response, it is stated that the tolerant spirit of the Mongols, the structural homogeneity between the status of magicians and the beliefs of the Mongols with the dignity of mystics and the teachings of mystics, and the need of the Mongols to transform hard power into authority through legitimizing power, together cause attention, respect, and assistance. The financial and even political advice of the Mongol sultans was compared to the old Sufis. In such a situation, some Sufi schools relied on their spiritual power, disciplinary power, and knowledge to cooperate and legitimize the secular government. But another group turned away from convergence with political power. Also, the political power of Mongol was influenced by the spiritual power, the disciplinary power, and the knowledge that was reminiscent of Sufi mysticism. Therefore, in the network of power relations, power flowed not only from the top to the bottom, but from the bottom to the top (although unequally). Here, monasteries appear as a focus for the exercise of spiritual power and disciplinary power of mystics and Sufis.

Keywords:

Sufism and Sufi, mysticism, Mongol Era, spiritual power, disciplinary power.