

درآمدی بر تأثیر آموزه «مشیت الهی» بر پذیرش حکومت مغولان در ایران

ولی محمد احمدوند

دکترای جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)
vmav1495@gmail.com

سیدصادق حقیقت

استاد علوم سیاسی دانشگاه مفید
ss.haghighat@gmail.com

چکیده

مقاله حاضر پیرامون این پرسش مطرح شده که: «مقومات آموزه «مشیت الهی» و تأثیر آن بر پذیرش و مشروعیت حکومت مغولان در ایران سده هفتم چیست؟» این پرسش دو وجه دارد: اول اینکه چرا از میان پاسخ‌های ممکن به بحران اشغال ایران توسط مغولان امر «مشیت الهی» بود که برگزیده شد که در پاسخ به این پرسش مباحث نظام تعالیم و قابلیت اعتبار این ایده و مقوله امنیت به میان آمد و وجه دوم به بحث پذیرش و مشروعیت حکومت مغولان در اندیشه عاملان اجتماعی که سعی در موجه جلوه دادن حکومت مغولان داشتند توجه دارد. به زعم مقاله حاضر، آموزه «مشیت الهی» و قوام آن از نگاه عاملانی که قائل به این ایده بودند قبل از اینکه از ضرورتی دینی ناشی باشد، ریشه‌هایی جامعه‌شناختی داشت. این مطالعه از ظرفیت‌های روش گفتمان چون «امکان»، «استراتژی» و «قابلیت اعتبار» برای ایضاح هرچه بیشتر موضوع بهره‌مند شده است.

کلیدواژه‌ها: مشیت الهی، مشروعیت، قدرت، تعالیم، امنیت، هویت.

مقدمه

مشیت الهی و مفاهیمی قرین به این مضمون، از پرکاربردترین کلمات در عصر استیلای مغولها به حساب می‌آیند. آثار بر جای مانده از این عصر نشان می‌دهد نه تنها مورخان، بلکه صاحبان دیوان، صوفیان، فقها و محدثین نیز قائل به این باور بودند. آموزه «مشیت الهی» این معنا را منتقل می‌نمود: قومی که مسلط شده و استیلای ایشان به مشیت الهی است، لذا تجاوزشان موجه و حکومتشان مشروع است. در اینکه اقتضای «مشیت الهی» به مفهوم محکومیت مسلمین و حاکم شدن مغولان بود علل مختلفی ذکر شده است: یا به سبب گناهان مردم و فجورشان بعد از تقوایشان بود (جونی ۱۳۸۷ ج: ۱: ۸۰-۸۱) یا سستی در جهاد و یا به دلایلی که در «لوح اعظم» مکتوب است و سرّ آن جز بر خداوند بر کسی مکشوف نیست (الموسوی بی‌تاج: ۵: ۳۵۷) یا به این دلیل که مسلمانان در پس مسلمانی فاجر شده‌اند و دیگر خدا آنها را نمی‌خواست «باد بی‌نیازی خداوند وزیدن گرفته بود» (جونی ۱۳۸۷ ج: ۱: ۸۰-۸۱). به هر دلیل که بود، از نگاه قائلان به این امر که معمولاً در استقرار شرایط جدید ذینفع بودند، اتفاقی که افتاده مهر تأیید خداوند را به پای خود داشت، اینکه فاتحان با حکمی از آسمان آمده‌اند و عدم اطاعت از آنها به تسلسل مرضی رضای الهی نیست. این ذهنیت در سراسر دوران استیلا و حکمرانی مغولان در ایران به باوری مسلط تبدیل شد و به مثابه یکی از ارکان رکن «خرد اجتماعی» عمل نمود. از نگاه مقاله حاضر «مشیت الهی» امری با سابقه در تاریخ سیاست محسوب می‌شود، ولی استقرار چنین عقایدی به ندرت از گذر پژوهشی جامعه‌شناختی بررسی شده است. در نگاه جامعه‌شناسانه این خود جامعه است که در آن بسیاری از اندیشه‌ها و کنش‌ها شکل می‌گیرند، لذا چگونگی شکل‌گیری آنها مسأله پژوهشی جامعه‌شناسانه است. مقاله حاضر با این توصیف به دنبال علل قوام و بقا و چگونگی استقرار این ذهنیت در عصر ایلخانان و تأثیر آن بر مشروعیت حکومت مغولان است که علت آن را از یک سو در شرایط جامعه چون نظام تعلیم، دغدغه امنیت و عدم دسترسی به آموزه‌های جایگزین می‌داند و از سوی دیگر مصلحت گروه‌ها و هویت‌های حاشیه‌ای را می‌بیند که به دلایل شخصی-گروهی، استقرار شرایط جدید به نفع آنهاست و مایل به تغییر آن نیستند. لذا به تبلیغ و ترویج آموزه مشیت الهی می‌پردازند که نتیجه ضروری آن عبارت است از مشروعیت و پذیرش حکومت مغولان.

یادآوری می‌شود آموزه مشیت الهی لزوماً مختص به اندیشه‌های سیاسی در جهان اسلام نیست، بلکه گستره‌ای جهانی دارد. با برآمدن اندیشه‌های نوین در اعصار جدید است که

«حقیقت واقعیتی اجتماعی و جهان ساخته» انگاشته می‌شود؛ وگرنه قبل از آن ارجاع امور به تقدیر و اراده الهی کانونی‌ترین بُعد اندیشه‌های بشری محسوب می‌شد. اگرچه آموزه مشیت الهی کم‌وبیش در متن یا حاشیه منظومه فکری اندیشمندان مطرح شده، ولی «این ویکو» متفکر تاریخ‌نگار قرن اوایل قرن هفدهم است که برای اولین بار آن را به مثابه یک تئوری مطرح نمود. از نظر ویکو مشیت الهی فطری تاریخ انسان است و اساساً از راه آزادی انسان و همچنین پدیده‌ها و نهادهای اجتماعی مانند شرم، افتخار، سودمندی، اقتدار، دین، خانواده و زبان عمل می‌کند (زائری و راغب ۱۳۹۴: ۷-۳۵). با این توصیف اینکه این آموزه در گستره تمدن‌ها عمل کرده یا خیر، بحث این پژوهش نیست؛ بلکه مسأله چگونگی برساخته شدن آن در مقطعی از تاریخ ایران است که سعی شد این مسأله با کمک روش گفتمانی فوکو کاویده شود.

چهار چوب نظری

در پژوهش حاضر از روش جامعه‌شناسی تاریخی فوکو استفاده شده است و نخست، استراتژی‌های قدرت و نقش آن در شکل‌گیری و مفصل‌بندی «رژیم‌های دانایی» و همچنین نقش «رژیم‌های دانایی» در مشروعیت‌بخشی به سازمان قدرت بررسی می‌شود؛ دوم، به نهادهای اجتماعی به مثابه برساختی اجتماعی که نتیجه «همابندی» برخی «امکان» هاست می‌پردازد؛ سوم، چگونگی مفصل‌بندی و مقوم شدن این نهادها از نظر می‌گذرد، از مقومات روش گفتمان توضیح چگونگی هاست، نه بیان چراها. چگونگی‌هایی که لزوماً ذیل یک خط سیر استاندارد توضیح داده نمی‌شود، بلکه «امکان» و تصادف جزو ارکان محوری آن هستند؛ و آخر اینکه در نظریه گفتمان فوکو به ظاهر امور و اشیا توجه می‌شود (Foucault 1984: 4). از این نگاه، اصل بر «برون‌بودگی» است و آنچه که در بیرون و ظاهر اشیاست ذیل این اصل مورد توجه قرار می‌گیرد. فوکو همواره منتقد افلاطون است، زیرا او به دنبال صید معانی در عالم معقولات بود و غافل از اسراری که در ظاهر اشیا و امور نهفته است (ضمیران ۱۳۸۱: ۵۲-۵۳).

از این حیث بررسی جوانب جامعه‌شناختی استقرار آموزه «مشیت الهی» در عصر ایلخانان ایجاب می‌نمود به موارد ذیل توجه شود:

1. Contingency

۱. نقش استراتژی‌های قدرت مغولان در برساخته شدن این آموزه و بالعکس نقش این آموزه در مشروعیت‌بخشی به سازمان قدرت؛
۲. امکان‌ها یا کانتجنسی‌هایی که باعث استقرار این ایده در ذهن و ضمیر اجتماع می‌شد؛
۳. چگونگی استقرار این تلقی در ذهن و ضمیر مردم در گستره اجتماعی عصر ایلخانان؛
۴. استخراج نظام تصورات اجتماعی عمدتاً از اندیشه آگاهان اجتماعی این زمان که به مثابه «چهره‌های تجسم‌کننده تصورات اجتماعی»^۱ قلمداد می‌شوند و جامعه از آنها متأثر بود.

مشیت الهی

مفهوم «مشیت الهی» این معنا را منتقل می‌نمود: اتفاقی که امروز افتاده یا فردا خواهد افتاد، به خواست و اراده خداوند است یا به قضای الهی و تدبیر انسان را در تغییر آن مدخلیتی نیست. به قول مسعود سعد «نه بی ارادت او بر زمین بیاراد ابر، نه بی مشیت او بر هوا بجنید باد» (لغت‌نامه دهخدا ذیل واژه مشیت). آموزه مشیت در بیشتر ادوار تاریخی به یک مسلک اجتماعی و آن هم از روی مصلحت به نوعی «استراتژی در انفعال» تبدیل می‌شد که چشم‌اندازی برای تغییر وضع موجود در ذهنیت اجتماعی باقی نمی‌گذاشت و در بدترین حالت به مذهب «اهل مجبره» تبدیل می‌گشت که «بنده را در آنچه انجام می‌دهد مجبور می‌دانست و فاقد هر فعلی» (حسینی علوی ۱۳۷۶: ۸۴). در چنین وضعیتی که «قضا دست در دامن زده باشد، تدبیر بشری سر از گریبان بیرون نتواند آورد و تقدیر کمند در گردن وجود انداخته، رأی و کفایت چگونه سودمند باشد» (جوینی ۱۳۶۱: ۱۰۰).

مطالعه ادوار تاریخی می‌رساند اعتقاد به مشیت الهی لزوماً یک باور دینی منفک از شرایط اجتماعی نبود. این فکر یا آموزه درست زمانی به یک ذهنیت اجتماعی تبدیل می‌شد که جامعه، خود را در تغییر اوضاع ناچیز و ناتوان می‌دانست؛ لذا معقول‌ترین عملی که به اندیشه اجتماع می‌رسید این بود: وقتی نمی‌توان اوضاع بیرون را تغییر داد، درست‌تر آنکه ذهنیت خودمان را تغییر دهیم؛ یعنی وقتی دنیا به مراد ما نیست بهتر است خودمان را به مراد دنیا کنیم. لذا در چنین شرایطی انسان سراغ آموزه‌هایی را می‌گرفت که به تقویت تصمیم وی برای کنار آمدن با

شرایط موجود مؤثر باشد. این انسان آموزه‌ای را می‌پذیرفت که تصمیم وی را نه جبن بداند، نه عافیت طلبی؛ بلکه کنش وی را به بهترین وجه ممکن توجیه کند.

تجربه تاریخی بر این واقعیت اشعار دارد که گذشت زمان موجب رسوب چنین باورهایی در ناخودآگاه انسان می‌شود، چنانکه نادانسته و لاعن شعور، توانایی تغییر از انسان ستانده می‌شود. خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر مقتدر غازان خان پس از دیدن تحکراتی از علاءالدین کیقباد سلجوقی برای مقابله با مغول‌ها در نامه‌ای به قصد بازداشتن او از این کار به وی تصریح می‌کند «ریاست به کیاست و سعادت به جلالت نیست، زیرا اگر سعادت به جلالت حاصل شدی و ریاست به کیاست دادندی، هر زورآوری دستور کشوری و هر کاردانی صاحب دیوانی بودی». خواجه سپس این شعر سعدی را نقل می‌کند و به لطایف‌الحیل به وی می‌فهماند مهر تأیید آسمانی پای حکم حکومت مغولان است و دست و پا زدن قبل از هر چیز، مبین درافتادن با اراده آسمان است.

ای به کوشش فتاده در پی بخت بخت و دولت به کاردانی نیست
 رو که شاهی و مال و عزت و جاه جز به تأیید آسمانی نیست
 (آیین کشورداری ایرانیان ۱۳۵۳: ۳۰۰)

به زعم مقاله حاضر قوام این فکر ناشی از چند عامل بود: ۱. نظام تعالیم؛ ۲. تقدم امنیت بر هویت؛ ۳. در دسترس نبودن ایده‌های جایگزین. نتیجه قوام این ذهنیت را می‌توان در مشروعیت حکومت مغولان، اطاعت از آنها و حتی تقدس آنها دانست.

تبیین مفهومی عوامل استقرار ایده مشیت الهی

۱. نظام تعالیم

نظام تعالیم به متون، آموزه‌ها، اندیشه‌ها و باورهایی برگرفته از متون دینی و غیردینی اشاره دارد که در طول زمان متراکم شده و قدرت جهت‌بخشی به رفتار انسانها را دارد. البته که آموزه‌های دینی در جوامع «دین‌خوبی» مثل ایران، بخشی محوری و غیر قابل تفریق از نظام تعالیم جامعه هستند. نظام تعالیم لزوماً یک واحد یکپارچه نیست و می‌تواند اجزایی متناقض داشته باشد. مثلاً

نظام تعلیم کلاسیک هم آموزه‌هایی دال بر پذیرش رضایتمندانه وضع موجود^۱ و هم آموزه‌هایی در دعوت شما به تغییر وضع موجود دارد. اینکه کدام وجه از این تعلیم در زمانی خاص به دالی معتبر و در دسترس تبدیل شود، بستگی زیادی به «شرایط امکانی» گفتمان‌ها در طول زمان دارد. طبیعتاً وقتی که انسان خود را در تغییر شرایط خارجی عاجز و ناامید می‌پندارد به سراغ تعلیمی می‌رود که ارمان آن «آرامش مطلق روان و پرهیز از جزم‌اندیشی» باشد (احمدوند ۱۳۹۰: ۱۲۶-۱۴۷). مسأله این است که در سراسر دوران پیشامدرن، مخزن خرد اجتماعی از دال‌هایی انباشته است که وجه محافظه‌کارانه نظام تعلیم را برمی‌گزیند، برای پادشاه، خواه عادل، فاجر، بومی و یا فاتح، تقدس قائل است و به شدت از درافتادن با «متغلب غالب» نهی می‌کند (ابویعلی ۱۳۶۲: ۲۳-۲۴)؛ اگرچه احادیث و مصرحاتی نیز از اقتدارهای دینی مبنی بر لزوم خروج بر حاکمان ظالم وجود داشته باشد (احمدوند و تاجیک ۱۳۹۷: ۱۰-۳۵). قدر مسلم اینکه در صورت کاوش نظام تعلیم پیش از مغولان، درمی‌یابیم تقریباً قاطباً صاحبان اندیشه و سخن، خواه فیلسوف، فقیه، صوفی، مورخ و یا صاحب‌دیوان، همه در آمدو شد حکومت‌ها از مشیت الهی سخن رانده، از مهر تأیید آسمانی حکومت «متغلب غالب» گفته، لزوم اطاعت از آنها را به مثابه یک تکلیف دینی گوشزد کرده و چه بسیاری، سلطان را ضل‌الله و هر حکومتی را مصداق «اولوالامر» دانسته‌اند و وقتی برای اولین بار فاتحان نامسلمان مغول از راه می‌رسند و به قهر و عنف حاکم می‌شوند در انبان تعلیم جامعه به اندازه کافی دلالت‌های پنهان و آشکاری وجود دارد که آموزه «مشیت الهی» را نه تنها تقویت کند، بلکه آن را تا ارتفاعی غیر قابل تصور بر کشد. این می‌رساند در سراسر دوره مغولان آموزه‌های جایگزین چون جهاد و قتال تقریباً هیچ وجهی برای اعتنا ندارد. در این مقطع

۱. به اعتقاد رواقیون، دور فلکی بر منهج عقل می‌گردد و آرایه این جهان به عادلانه‌ترین صورت ممکن است. وقتی جهان یا دور فلکی بر منهج عقل است، بهترین کار رضا به قضا و گره از جبین گشودن است؛ اگرچه اقتضای عقل ممکن است ناخوشایند باشد. در این شرایط رواقیون می‌گفتند وقتی امور بر وفق مراد شما نیست، شما مراد خود را بر وفق امور کنید. به عبارتی وقتی ب به مراد الف نیست، الف را به مقتضای ب دگرگون کنید؛ یعنی وقتی نمی‌توانیم جهان بیرون را موافق درون و اراده خود کنیم، اراده خود را بر وفق امور بیرونی کنیم. در اینجا که امر دایر است بین تغییر تغییر جهان بیرون و تغییر جهان درون، تغییر جهان درون آسان‌تر است؛ چرا که تغییر جهان بیرون هزاران عامل باید دست به دست هم دهند تا یک پدیده در جهان بیرونی تغییر یابد. از این بی‌نهایت عامل فقط یکی تابع اراده من است و کاری از اراده واحد من بر نمی‌آید. لذا اندیشمند رواقی به این نتیجه می‌رسد که به جای اصلاح جهان بیرون، بهتر است خودت را اصلاح کنی (پاپکین و استرول ۹۸۳۱: ۰۸-۰۲).

تاریخی به جز مواردی بسیار نادر دعوت و اشاره‌ای از ناحیت عرفا و متصوفه و حتی فقیهان برای جهاد با مغولان دیده نمی‌شود. تنها قیامی که جوینی و وصاف در زمان هولاکو گزارش کرده‌اند، به قیام شرف‌الدین ابراهیم قاضی القضاات فارس، مرد زاهد، ریاضت‌کش و صوفی‌مسلمک علی‌ه بستو شحنة مغول مربوط است که قیام وی در نهایت توسط مغولان درهم شکست و لشکریان ناکارآزموده‌اش تارو مار شدند (جوینی ۱۳۸۷: ج ۱: ۸۵-۹۰؛ وصاف‌الحضرة ۱۳۴۶: ۱۹۱). همچنین جنبش‌های مهدویت‌گرایانه اندک و محدودی که در این زمان گزارش شده بیشتر ناظر بود بر رقابت‌های بین خود صاحبان قدرت، مثلاً یکی از کسانی که داعیه مهدویت داشت خود مغولی بود.^۱ گفته شده نجم‌الدین رازی صاحب مرصادالعباد هم سلاجقه روم را به جهاد علی‌ه مغولان تشویق می‌کرد اگر چه خود از مصاف آنها در ری گریخته بود و خانواده وی قتل‌وعام شدند (رازی ۱۳۸۰ ج ۲: ۴۳۸). این رکود و رخوت در سراسر دوره مغولان چنان چشم‌گیر بود که وقتی فقیهان سبزواری شکایت شیخ خلیفه مازندرانی - صوفی نامدار و مراد سربداران - را که گفته‌هایش بر منابر سبزواری قیام علی‌ه مغولان می‌داد، به سلطان ابوسعید آخرین حکمران مغول بردند، سلطان جواب داد: «من حکم قتل طایفه درویشان نمی‌کنم» (خواند میر ۱۳۳۳: ۳۵۹). این چند کلمه به خوبی گویای چیزی حدود یک قرن سکوت و مماشات با مغولان است. در واقع چنان پیشینه بی‌خطری از این ناحیه ثبت شده بود که سلطان نیازی به کشتن آنها نمی‌دید. با این حال نمی‌توان کتمان کرد بالاخره شعله قیام از دل مناسبات متصوفه (نه تعالیم متصوفه) برخاست که نتیجه نهایی آن عبارت بود از تشکیل حکومت صفویه در ایران و امپراتوری عثمانی در ترکیه امروزی (احمدوند ۱۳۹۹: ۲۳۷).

۲. عدم اعتبار و دسترسی به تئوری‌های جایگزین

وقتی مغولان مستولی شده و اساس حکومتشان را چیدند، وجوهی از نظام تعالیم در افق تصویری و آستانه آگاهی جامعه قرار داشت که پیش از هر دلالت‌کننده دیگر، «مشیت الهی» را در این غلبه و استیلا می‌دید و چنین القا می‌کرد که چون ایشان به مشیت الهی غلبه کرده‌اند، پس باید به مشیت الهی راضی بود و نتیجه ضروری این باور، مشروعیت و حتی محبوبیت فاتحان مغول بود.

۱. او یکی از پسران امیرچوپان، سردار پرآوازه مغولی بود.

این فرآیند را در اصطلاح تئوری گفتمان قابلیت، اعتبار و دسترسی می‌گویند. قابلیت دسترسی و اعتبار - و از عوامل هژمونی شدن یک گفتمان - یعنی در دسترس بودن و معتبر بودن دال‌هایی که یک گفتمان را تشکیل می‌دهند. این قابلیت اعتبار و دسترسی به زمینه و موقعیتی ناظر است که در آن هیچ دال دیگری خود را به عنوان جایگزین واقعی هژمونیک نشان نداده است (بابی سعید ۱۳۷۹: ۸۷). قرار گرفتن دال‌های محافظه کارانه‌ای چون آموزه «مشیت الهی» در افق تصویری اجتماع و هژمونی شدن در گفتمان نوین به این معنا نیست که دلالت‌کننده‌های دیگری چون «ایده جهاد» و «ایده منجی‌گرایی فعال» یا «ایده مقاومت» در جامعه وجود ندارند. وجود دارند، ولی در دسترس نیستند؛ چراکه سوژه و عاملی نیست که حامل این دلالت‌ها باشد و به پای آنها بایستد. لذا چنین دلالت‌هایی نمی‌توانند در افق تصویری جامعه جایی بیابند، در عوض آن بخش از نظام تعالیم هژمونیک می‌شود که در دسترس است و عاملانی از فقیه، صوفی، صاحب‌دیوان، محدث و مورخ، رسالت مفصل‌بندی آن را در گفتمان نوین بر دوش خود می‌بینند. این عاملان آموزه «مشیت الهی» را بهترین پاسخ یا به تعبیر نظریه گفتمان، بهترین نظم برای این برهه از آشفتگی‌ها می‌دانستند. آموزه مشیت الهی می‌پرسید: من در برابر این شرایط خارجی که به «مشیت الهی» مقدر شده چه وظیفه‌ای دارم؟ تا اینکه پرسد چه حقی دارم؟ حق و حقوق به این معنا مفاهیمی مدرن هستند که با برآمدن اعصار جدید در ذهنیت انسانی مستقر و متمکن شده‌اند. در پارادایم مدرن بر خلاف پارادایم سنت، پرسیده می‌شود: حق من از هستی چیست؟ نه اینکه پرسند: تکلیف من در مقابل هستی چیست؟

ضروری‌ترین نتیجه چنین تصویری که به هر علل مقوم شده این بود که انسانها همه چیز را در مشیت الهی جست‌وجو کنند و حتی کوچک‌ترین تصویری در ذهن آنها مبنی بر ارائه نظری در کنار یا مقابل «مشیت الهی» شکل نگیرد. در صورت بررسی تمام آثار قرون هفت و هشت، درمی‌یابیم معدود آثاری قوام ایده «مشیت الهی» در امر حکومت را به چالش کشیده است. از جوینی گرفته تا خواجه رشید، از سعدی گرفته تا علاء الدوله سمنانی و از سید ابن طاووس تا علامه حلی، همه و همه بر همین مدار گردیده‌اند. جوینی اعتقاد عمیقی به عدالت محتوم در «مشیت پنهان خداوند» داشت و بر تخت نشستن منگو، استقرار هولاکو و فائق آمدن وی بر آشفتگی در ایران و نائل شدن خویش به مرتبه قدرت را به عنوان نمودهایی از این امر می‌پنداشت: «آنچه وقایع واقع شود از تخریب بلاد و تفریق عباد از نکبت اخیار و استیلای اشرار حکمت‌ها در ضمن آن مدرج باشد» (جوینی ۱۳۸۷ ج ۱: ۸ و ۱۲) و فراتر از جوینی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله

همدانی به صراحت می‌نویسد چنگیز خان: «..بانواع تأییدات آسمانی مخصوص بوده...» (همدانی ۱۳۷۳ ج: ۱: ۲۱۹). خواجه نصیر ذیل نگاهی راهبردی در مقدمه **زیج ایلخانی** پادشاهی چنگیز بر روی زمین را هدیه خدا می‌داند:

خدای تعالی چنگیز خان را قوت داد، و پادشاهی روی زمین، او را تسلیم کرد، و کسانی که ایل او شدند بنواخت، و کسانی را که در او یاغی شدند، مانند خانان ترکستان و خطا و سلطان خوارزم، همه را نیست کرد و یاس‌های [یاساهای] نیکو بنهاد (طوسی ۱۳۹۷: ۲-۷).

علامه حلی دولت ایشان را متصل به قیام حضرت قائم می‌دانست (علامه حلی ۱۹۸۲: ۳۸). در واقع در تراز نظری آگاهان اجتماعی در قرن هفتم، طرحی جایگزین برای حکومت‌هایی که به قهر و عنف حاکم می‌شوند وجود ندارد؛ چون سوژه یا عاملی نیست که «طرحی نو دراندازد». لذا نزدیک‌ترین و در دسترس‌ترین آموزه که این قهر و غلبه را توضیح می‌دهد، همان آموزه «مشیت الهی» است که بر پایه انتقال حکومت از قلدری به قلدر دیگر قرار دارد و خوش‌شانس بودند اگر قلدر جدید باب عدل می‌گشود و باب ظلم می‌بست و اگر غیر از این بود و ره به ظلم می‌پیمود فقط زبان نصیح کارگر بود و بس، آن هم با ارجاع ایشان به مشیت الهی. به قول ابن‌بزاز، روزی شیخ صفی‌الدین اردبیلی به نصرالدین اردبیلی که در مقام قضا - قضاوت - بود گفت: «می‌دانی که ظلم و جور در قضا نمی‌باید کرد، چرا می‌کنی؟ نخوانده‌ای که در دوزخ حق تعالی آسیایی آفریده است که به خون پادشاه ظالم می‌گردد و سر قاضیان ظالم بدان خرد کنند؟» (ابن‌بزاز ۱۳۲۹: ۱۸۷)

شهی که پاس حرمت رعیت نگاه می‌دارد
حلال باد خراجش که مزد چوپانی‌ست^۱

شاید اعتقاد به اراده محتوم الهی سبب می‌شود در سرتاسر زمان غلبه و حکمرانی مغولان کوچک‌ترین حرکت جهادی به مثابه آلترناتیوی برای آموزه مشیت الهی علیه مغولان - به جز مواردی نادر - صورت نگیرد (احمدوند و تاجیک ۱۳۹۷: ۱۱-۳۰). می‌گویند یکی از حاکمان محلی که سابقه دوستی با سعدی داشت، علیه مغولان قصد خروج کرد. سعدی به شدت او را نهی کرد

۱. مواظ و قطعات سعدی شماره ۱۴۷.

و زنهار داد که مبادا با مغولان دریفتی:

ای روبهک چرا نشینی به جای خویش
با شیر پنجه کردی و دیدی سزای خویش

....

خونت برای قالی سلطان بریختند
ابله، چرا ننشستی بر بوریای خویش

(سعدی، غزلیات، غزل شماره ۳۳)

سعدی حتی شعری در وصف انکیانو حاکم مغولی فارس سروده است:

خسرو عادل، امیر نامور انکیانو سرور عالی تبار
پادشاهان را ثنا گویند و مدح من دعایی می کنم درویش وار

(سعدی، قصاید، قصیده ۲۸)

۳. دغدغه امنیت به جای هویت

شاید برای انسان امروزی با آماج اطلاعات و اخباری که پیوسته این ذهنیت را برای او تقویت می کند که وی عضوی از یک کشور و واجد هویتی ملی است، تعجب برانگیز باشد که چرا ایرانیان قرن هفتم به راحتی مشروعیت حکومت پادشاه غیرایرانی را باور کرده و حکومت مغولان را پذیرفتند، حتی «هنگامی که پلنگان، رها کرده خوی پلنگی» (سعدی قصیده شماره ۵۸ - در ستایش ابوبکر بن سعد). مفهوم نهفته در بطن این پرسش این است: چگونه در آوردگاه امنیت و هویت انسان ایرانی قرن هفتم، امنیت می چربد و هویت به راحتی صحنه را ترک می کند. انسان این روزگار که هر جای زندگی نقشه جغرافیای کشورش را پیش رودارد، خود را درگیر سرنوشت محتوای این نقشه کرده و حیات و ممات خود را در حیات و ممات آن می بیند، لزوماً از خود می پرسد چگونه است که در قرن هفتم، آموزه مشیت الهی جایی برای تعلقات میهنی نمی گذارد؟ به زعم مقاله حاضر این پرسش چند پاسخ جامعه شناسانه دارد: اول، ناسیونالیسم و میهن پرستی مقولاتی مدرن تلقی می شوند.^۱ یعنی

۱. هویت ملی نوع خاص و بسیار مهمی از هویت جمعی و از مقولاتی است که در قرن بیستم و بعد از شکل گیری سیاسی نظام بین المللی، قالب مفهومی خاص خود را پیدا کرد؛ هرچند همواره یکی از مشغله های ذهنی اندیشمندان ایرانی بوده است. هویت ملی همان احساس تعلق و تعهد نسبت به اجتماع ملی و نسبت به کل افراد جامعه در نظر گرفته شده و می توان گفت هویت ملی بدین معناست که افراد یک جامعه، نوعی منشأ مشترک را در خود احساس می کنند (یوسفی ۱۳۷۹: ۲۶-۲۷).

در این زمان است که مبنای وفاداری، نه پادشاه بلکه میهن یا سرزمینی است که من به آن تعلق دارم. البته در آثار کلاسیک به کرات نام «ایران» دیده می‌شود (MacKenzie 531-534: 1998)؛ ولی نمی‌توان گفت معنا و مفهوم ایران برای انسان آن روزگار همان معنا و مفهومی را داشته که برای انسان عصر ما دارد. در گذشته ماهیت ایلی طوایف که متصل به زمین نبودند و همواره در حال سفر، جایی برای علقه‌های بزرگ سرزمینی و وفاداری‌های فراقبیل‌ای نمی‌گذاشت. با مطالعه آثار ادبی عصر مغولان، واژگانی چون ایران و میهن دیده می‌شود، ولی اساطیر و پهلوانان آن مغولان هستند. در واقع در عصر ایلخانان شاهنامه‌سرایی احیا می‌شود، اگرچه پاره‌ای این زایش دوباره تثر و سجع شاهنامه را به تکاپوی ایرانیان برای احیای هویت سرکوب‌شده خود ذیل روح عربیت تعبیر کرده‌اند و البته می‌توانست باشد؛ چراکه با آمدن مغول‌ها زبان فارسی در تصوف، دیوان و ادبیات... نسبت به زبان عربی تفوقی فوق‌العاده یافت. ولی واقعیت این است که در این اشعار بلند، گرز، یال و کوپال رستم، زال، سام، نریمان و... را به هولاکو، سوباتای، غازان و ارغون تحویل می‌دهند. شاعران به شعر فارسی و به زبان فردوسی به شرح جهان‌گشایی چنگیز و اولادش می‌پردازند (انصاری ۱۳۷۷: ۱۹۰-۱۹۸). علاوه بر این عامل دیگری که به تنزل علقه سرزمینی یا میهنی می‌انجامید، بحث فاصله‌های بزرگ و ایزوله ماندن مردم، خانواده‌ها و اقوام در روستاها یا شهرهای پراکنده است. یکی از علل درک هویت ملی و تعلق به یک سرزمین در زمان ما به سبب رفع فاصله‌ها به مدد وسایل ارتباطی است. از این گذر، من نسبت به شهرهای دیگر اطلاع می‌یابم و به تعلقم به کشور واقف می‌شوم. در زمان مغول‌ها وضع به این صورت نیست. عقلانیت آن عصر، فاتحان بیگانه را چنانکه ما امروز بیگانه می‌دانیم، غریبه محسوب نمی‌کردند. در زمان حاضر به سبب بالا رفتن ادراک، اطلاعات و خودآگاهی، مردم نسبت به هویت ملی خود در یافتی روشن و بدیهی دارند؛ در حالی که این ادراک از هویت ملی در طول اعصار سنتی به پایین‌ترین حد خود می‌رسد. انسان روستایی که در طول عمر از شعاع بیست کیلومتری محل زندگی خود خارج نشده و نه وسیله ارتباطی و نظام هماهنگ آموزشی دارد و نه کمی سواد، از هویت ملی چه ادراکی دارد؟ برای او چه فرقی می‌کند عرب‌های بادیه حاکمند، ترکان ماوراءالنهر و یا مغولان استپ‌نشین؟ از نگاه آنها چه چیزی مبین ایرانیت است؟ لذا انسان سنتی بیشتر امنیت را می‌فهمد تا هویت. بنابراین زیاد دور از ذهن نیست فقیه یا صوفی آن عصر برای فاتحان صادقانه دعا کند؛ حتی برای پادشاهان نامسلمان مغول. در تاریخ جهانگشا فراوان می‌بینیم که عطاءالملک در توصیف خانان مغول از اساطیر ایرانی بهره می‌گیرد، زیرا به زعم وی امنیتی نسبی که آنها در ایران حاکم کرده بودند، عاملی برای ایجاد ثبات و آرامش بود. به علاوه از

بین رفتن اسماعیلیان به دست مغولان - که عطاءالملک با آنها بسیار دشمن بود و آنها را تهدیدی برای اسلام می‌دانست - سبب شد مغولان را «غیر» تصور نکنند (علیجانی و بزرگ بیگدلی ۱۳۹۲: ۵۳-۶۸) و با توصیف و همگون کردن آنها با قهرمانان ملی بر همان دغدغه باستانی امنیت صحنه بگذارد.

مشروعیت برآیند آموزه مشیت الهی

ضروری‌ترین نتیجه رسوخ آموزه «مشیت الهی» در باور مردم قرن هفتم هجری عبارت است از مشروعیت سیاسی حکومت مغولان در ایران، اینکه مغولان به هر جهت حکومت خود را البته نه با «قانون موضوعه انسانی»، بلکه به «قانون مشیت الهی» قانونی می‌دانستند؛ به این صورت که حکومت آنها مشروع است، چون به مشیت الهی حاکم شده‌اند و اینکه نباید با آنها درافتاد و از حکومتشان سر باز زد، چرا که «آیت جهانگیری بر این طایفه نازل شده است» (وصاف‌الحضره ۱۳۴۶: ۱۱۶) نه به طایفه‌ای دیگر، «پس اطاعت احکام ایشان و اجتناب از طغیان بر ضد آنان برای حفظ خان‌ومان عقلاً لازم است» (همان).

مشروعیت سیاسی حکومت مغولان دو بُعد داشت. یکی مدعیات ماوراءطبیعی گونه خود مغولان بود که حکومتشان را مهور به مهری از آسمان می‌دانستند و البته با غلبه و فتوحات خود، مغلوبان را خواهی نخواهی به تأیید این حکم وامی‌داشتند، مصداق همان نظریه مشروعیت استیلا و اینکه حق با زورمندان است: «الحق لمن غلب» و اینکه نفس قدرت موجد مشروعیت و حقوق است.^۲ از سوی دیگر با خیلی از سرآمدن اجتماعی از فقیه و صوفی و صاحب‌دیوان و مورخ و محدث مواجهیم که با رجوع به مخازن خرد اجتماعی و استخراج دلایل موجه بر این ادعای مغولان صحنه می‌گذارند.

جنگیزخان با تصرف بخارا در سال ۶۱۷ هجری، جمله‌ای در مسجد جامع شهر به زبان راند که بی‌ارتباط با ذهنیت‌های دینی مغولان نبود:

۱. مشروعیت به معنای «قانونی بودن» یا «مشروع بودن»، یک ویژگی در نظام حکومتی است که صاحبان قدرت با تمسک به آن، مبنای حکمرانی خود را صحیح قلمداد کرده و بر همین اساس از مردم انتظار تبعیت دارند. موضوع مشروعیت در علوم سیاسی متکفل پاسخ به این پرسش است: چرا عده‌ای حق حکومت دارند و دیگران موظف به اطاعت از آنانند؟ و اینکه: ویژگی‌ها و صلاحیت‌های حاکم برای نافذ بودن حکمش چیست؟ (Dahl 1971: 124-188)

ای قوم بدانید که شما گناه‌های بزرگ کرده‌اید و این گناه‌های بزرگ، بزرگان شما کرده‌اند. از من پرسید که این سخن به چه دلیل می‌گویم. سبب آنکه من عذاب خدایم، اگر شما گناه‌های بزرگ نکردتی، خدای، چون من عذاب را به سر شما نفرستادی... (جوینی ۱۳۸۷ ج ۱: ۸۰-۸۱).

چنگیز خود را ملکه عذاب خدا معرفی کرده و برای خود رسالتی آسمانی قائل بود. البته ریشه‌های این سخن به سال‌ها پیش از این برمی‌گردد. کوکوچو، شمن معروف که روزها برهنه، گرسنه و تشنه در برف‌ها راه رفته بود پس از بازگشت گفت:
تنگری (خدا) با من سخن گفت که تمامت روی زمین را به توچین و فرزندان او دادم؛ و نام وی را چنگیز نهاد (یلو ۱۳۸۲: ۵۴).

این عبارت کوتاه و مهم می‌رساند که چنگیز خان، خود و اعقابش را واجد مشروعیتی آسمانی می‌دانست. آنها به‌زعم خودشان مقبول و محبوب «تنگری» بودند و «آسمان آبی جاویدان» آنها را برای عذاب «فجره» انتخاب کرده بود. تصرف سرزمین‌های خارج از مغولستان با همین شعار مهیا شد. به‌زعم آنها حکم «استیلا» و «غصب» مغولان مهمور به مهری از آسمان بود و حتی غازان پا را فراتر گذاشته و سروری‌شان بر مردمان جهان را نتیجه «نیاز و اخلاص اجدادش» می‌داند:

اگر اجداد ما را چنان نیاز و اخلاص نبودی، خدای تعالی ایشان را سرور جهانیان نگردانیدی و اروغ ایشان را به مراتب بزرگ نرساندی (فضل‌الله همدانی ۱۳۷۳: ۱۴۱-۱۴۲).

از نگاه آنها که همه خلائق خداوند را بندگان خود شمرده و انتظار داشتند همه به کسوت «نوکری» یا «ایلی» درآیند و بر سیادت آنها صحه بگذارند، مشروعیتی بالاتر از این نبود. در جای‌جای تاریخ به جای مانده از عصر امپراتوری جهانی مغولان، این احتجاج بارها شنیده می‌شود. ایلخان به پادشاه ممالیک پیغام فرستاد به بندگی ما درآید، چون خداوند ما را اربابان زمین ساخته است (بردی ۱۳۹۲ق: ج ۱۳: ۲۱۵).

یک روی دیگر آموزه «مشیت الهی» بیان نظراتی از سوی عالمان و آگاهان اجتماعی بود که بر ادعای مغول‌ها صحه می‌گذارند. در ابتدا بیان شد که وجه دوم پذیرش و تبلیغ آموزه مشیت الهی و مشروعیت‌بخشی به حکومت مغول‌ها در کنار علل اجتماعی دلایلی مصلحتی (مصلحت افراد یا گروه‌های خاص) هم داشت که به مثابه کاتالیزور، خیلی زود مقدمات مشروعیت

حکومت مغولان را فراهم نمود. در این برهه از یک سو شیعیان هستند که پیش از این اقلیتی حقیر به حساب می‌آمدند و اکنون این فرصت فراهم شده تا با نزدیک شدن به مغولان از نیروی نظامی فوق‌العاده آنها جهت خلاصی از سلطه ششصد ساله اکثریت سنی مذهب به پشتوانه نظام خلافت استفاده کنند. چنانچه خواجه نصیر، هولاکو را برای حمله به بغداد تحریض نمود و به روایت مورخان سنی، ابن علقمی وزیر شیعی دربار خلافت نهایت همکاری را با مغولان فاتح مبذول داشت (Kohlberg 1992: 8-15). هرچند که ابن فوطی، ابن طقطقی، رشیدالدین فضل‌الله، ابن‌العبری، خواجه نصیرالدین طوسی موافق این رأی نیستند (یعقوبی ۱۳۸۴: ۱۲۵-۱۵۰) و از سوی دیگر، تصوفی را می‌بینیم که قرابت بیشتری با دین‌شناسی مغولان دارند^۱ (بیانی ۱۳۸۶: ۲۵۶) و فرصتی فراهم است که برای همیشه از زیر چتر اقتدار فقه که مستظهر به دارالخلافة بود خارج شوند. در مورد صاحبان دیوان چون خاندان جوینی و خواجه رشید نمی‌توان گفت که ایشان خالصانه آموزه مشیت الهی را در مورد مغولان برکشیدند و برای مشروعیت، بقا و اقتدارشان کوشیدند؛ به هر حال این گمان می‌رود که آنها خود در منافعی که شرایط جدید ایجاد می‌نمود، سهیم بودند. در این زمان نفوذ خاندان جوینی کمتر از پادشاه مغول نبود و ثروت خواجه رشید با ثروت پادشاه برابری می‌کرد.^۲ لذا دور از ذهن نیست اگر بگوییم خوشایندی که از گذر تغییرات جدید برایشان حادث شد، آنها را بر باور به ثبات شرایط حاصل از این تغییرات استوار کرد.

شیعیان غیر از برهه‌هایی کوتاه‌مدت و آن هم تحت الشعاع هژمونی مذهبی غالب توانستند

۱. به اعتقاد بیانی - پژوهشگر برجسته عصر ایلخانان - مغولان با فرهنگ دینی خاص خود که بر خرافات و بیم خرافی متکی بود، به ایران سراریز شدند. هر فرد مغولی در اختیار یک شمن قرار داشت تا از جسم و جان وی محافظت کند و این روحانی با عملیات سحرگونه خود و تماس با ارواح و شیاطین، این مهم را بر عهده داشتند. یک مغول به شدت از فرد روحانی و خشم و تأثیرات وی بیمناک بود و این هیبت خرافی، اینک در ایران عصر ایلخانان به «پیر» منتقل گشته بود که با ارواح و اجنه سروکار داشت. عملیات خارق‌العاده‌ای می‌کرد و کراماتش عملیات سحرور قامان شمینی را به یاد می‌آورد و خشم و سخطش افراد را به خود می‌لرزاند. آنان از پیران معجزه می‌خواستند تا در امور زندگی باری‌شان دهد (بیانی ۱۳۸۶: ۲۵۶).

۲. با حمایت مغولان، رشیدالدین به عنوان یکی از فنودال‌های بزرگ و مالک اراضی و مستغلات وسیع، صاحب باغ‌ها، نخلستان‌ها، قنوات فراوان و گله‌های بزرگ (دویست و پنجاه هزار گوسفند و سی هزار اسب و ده هزار شتر و...) بود و بیش از ۸۰ هزار هکتار زمین مزروع آبی در نقاط مختلف کشور داشت. او تمول هنگفتی در حدود ۳۵ میلیون دینار گرد آورد که بیشتر آن را در شرکت‌های بازرگانی به کار انداخته بود (پطروشفسکی ۱۳۵۵ ج ۲: ۶۰۰-۶۰۳) و پیگولوسکایا (۱۳۴۹: ۳۹۷).

حکومتی مطابق با عقاید و اندیشه‌های خود بیابند. نه تنها خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس، بلکه بیشتر سلاطین صاحب شوکت مانند غزنویان، سلجوقیان و حتی خوارزمشاهیان به کیش خلفا بودند که میانه خوبی با شیعیان نداشتند. هرچند که در برهه‌ای کوتاه، خاندان شیعی مذهب آل‌بویه توانستند بر قدرت نظامی خلیفه فایق آیند، با این حال نفوذ سنت‌های دینی و کثرت عددی جمعیت سنی مذهب اجازه خلع نظام خلافت و بیعت با شخصی از خاندان‌های سادات شیعی را به آنها نداد. اگر در مقاطعی خوارزمشاهیان به دنبال علم کردن خلیفه‌ای از خاندان سادات بودند بیشتر جنبه نمادین داشت تا اینکه ناشی از یک ضرورت اجتماعی باشد. طبیعی بود که در چنین شرایطی شیعیان بکوشند با توسل به قدرت مغولان چاره‌ای برای هویتی سرکوب شده که اینک سودای برداشتن گام‌های بزرگی بود، بیابند؛ معامله‌ای که در بنیاد نظری فقیهان و فلاسفه شیعی این عصر، بدون مشروعیت‌بخشی به حکومت مغولان صورت نمی‌پذیرفت. در اندیشه شیعیان این عصر با چهره‌های برجسته فقهی مثل سید ابن طاووس و علامه حلی و چهره برجسته فلسفی آن خواجه نصیرالدین طوسی، مغولان اگرچه نامسلمان و کافرند (و بعدها مسلمان شدند) ولی از آنجا که حضورشان به ترفیع موقعیت اجتماعی آنها می‌انجامید، سلاطینی مشروع و عادل محسوب می‌شدند که بر حاکم مسلمان جائر برتری داشتند.

خواجه نصیر که خود را ارسطوی زمان می‌دانست، ای بسا در این شرایط برای مذهب تشیع آینده‌ای درخشان می‌دید. اولین کسی که زمینه نظری پذیرش و مشروعیت حکومت مغولان را فراهم نمود، با هولاکو همراه شد، اول آنها را به قلاع اسماعیلیه کشاند که دل خوشی از آنها نداشت و سپس با او رهسپار بغداد شد تا برای همیشه جامعه شیعی و ایرانی را از دست آن خلاص کند. خواجه بزرگ در حالی که در **کشف المراد** با ارجاع به «قاعده لطف» ایده‌آلهایی برای حکومت بیان می‌دارد، در مقدمه **زیج ایلخانی** چنان از مشروعیت حکومت مغولان به رسم روزگار صحبت می‌کند که خواننده می‌پندارد از نظر خواجه، حکومت مغولان چیزی کمتر از ایده‌آل‌های سیاسی‌اش در **کشف المراد** ندارد. خواجه بر اساس قاعده لطف بر ضرورت حضور پیامبران و امامان در جوامع بشری به منظور استقرار عدالت و از بین بردن ظلم صحه گذاشته و در این بیان روی صفت عصمت نیز تأکید می‌کند (طوسی ۱۳۹۷: ۵۰۷). از مقدمه خواجه نصیر بر **زیج ایلخانی** که آن را در روزگار اباق‌خان، فرزند هولاکو خان نوشته است، اینگونه استنباط می‌شود حکومت مغولان مشروعیتی آسمانی دارد، رهاورد آن نابودی گردنکشان است، یاساهای نیکو یا قوانین خوب بنهاده و موجب رونق بازار علم شده است:

خدای تعالی چنگیز خان را قوت داد و پادشاهی روی زمین، او را تسلیم کرد، و کسانی که ایل او شدند بناوخت و کسانی را که در او یاغی شدند، مانند خانان ترکستان و خطا و سلطان خوارزم، همه را نیست کرد. و یاس‌های [یاساهای] نیکو بنهاد و بعد از آن چون با پیش خدای شد، از پسران او [او] کتابی قاآن به جای پدر خویش به پادشاهی جهان بنشست و یس‌های [یاساهای] بنهاد، و خلق را در فراغت و آسایش بداشت، و لشکرها بفرستاد، و بعضی کسانی را که یاغی شده بودند، ایل کرد... (طوسی ۱۳۹۷: ۲-۷).

چنین برداشتی از حکومت مغولان در مورد فقهای شیعی این عصر بسان خواجه نصیر نیز وجود دارد. از جمله فقیهان و محدثین شیعی این عصر سیدابن طاووس و علامه حلی معتقدند برای مشروعیت سلطان همین بس که نظم را برقرار سازد، حتی اگر معصوم یا منصوب از جانب معصوم نباشد و عدالت بورزد، حتی اگر مسلمان نباشد. علاوه بر این در نگاه فقها هم مانند برداشت متصوفه و فلاسفه‌ای چون خواجه نصیر برای مشروعیت آسمانی حکومت مغولان حساسی ویژه باز می‌کنند. علامه حلی فقیه برجسته این عصر تبعیت از سلطان وقت را مشروط به شرایط اضطرار نمی‌کند و زمینه‌ای نظری برای اطاعت مردم از «صاحبان شوکت» که علی‌العموم از گذر استیلا حاکم می‌شوند، فراهم می‌کند. علامه در مقدمه **نهج الحق و کشف الصدق** - که به درخواست اولجایتو، سلطان مغول نگاشت - با تعبیری اغراق‌آمیز از سلطان یاد می‌کند (علامه حلی ۱۹۸۲: ۳۸). اوصافی که بیان می‌کند، تنها لزوم اطاعت خود و اتباع از حکومت مغولان نیست، چرا که صرف بیان اطاعت می‌تواند به مواردی چون اضطرار و تقیه حمل شود؛ بلکه با زبانی بلیغ از مشروعیت آسمانی مغولان صحبت کرده و از چنین اوصافی می‌گوید: «دوام و اتصال این حکومت به ظهور امام زمان (عج)، صاحب اختیار زندگی مردم، یاری شده از طرف خداوند، تأیید شده از طرف نفس قدسی، دارای نیروی عقلی عالی برای اداره مملکت و مردم و دین». در پایان نیز خداوند را به پیامبر و خاندانش قسم می‌دهد که برکات خود را به این شاه مغول برساند! علامه همچنین کتاب‌های **منهاج الکرامه** و **منهاج الیقین فی اصول الدین** را به اولجایتو تقدیم کرد و کتاب **الرساله السعديه** را نیز برای سعدالدین وزیر دربار نگاشت و او را هم با عباراتی شگفت‌آور ستود؛ مانند اینکه خداوند اطاعت از او را واجب کرده است (نوربخش ۱۳۹۳: ۱۲۷-۱۶۸). سدیدالدین یوسف بن المطهر پدر علامه حلی نیز وقتی در اثنای فتح بغداد با هولاکو مواجه شد، از پیش‌بینی امام علی (ع) در باب آمدن مغولان گفت. شیعیان در این میان با فاتحان جنگی نکردند و از اسناد تاریخی اهل سنت

برمی‌آید دولتمردان شیعی دربار عباسی، دلخور از کشتارهای گاه‌وبیگاه شیعیان توسط خلفا که آخرینشان اندکی قبل از سررسیدن هولاکو توسط پسر خلیفه در محله کرخ اتفاق افتاده بود، مقدمات تسلیم شهر به مغولان را فراهم نمودند.

سیدابن طاووس در این زمان، نه خود مقاتله کرد و نه دعوت به مقاتله نمود؛ بلکه در پناه محافظت سربازان مغولی اکثریت شیعه بغداد را بی‌مزاومت به حله رساند. جمله‌ای که او در این میان گفت، ارکان مشروعیت حکومت غیرمسلمانان بر مسلمانان را شکل داد. سید به خط خود نوشت: «الکافر العادل افضل من المسلم الجائر». (سیدابن طاووس ۱۴۱۵ ج ۱: ۸؛ ابن الطقطقی ۱۳۸۰: ۱۱). یعنی حکومت کافر عادل بر حکومت مسلمان ستمگر فضیلت دارد. قدر مسلم در نظر ایشان، عادل بودن منحصر در معصوم نیست و در دوران غیبت نیز امکان مشروعیت حکومتی که (به زعم وی) مبتنی بر عدالت است، وجود دارد. غیر از این برخلاف تصور فقهای شیعه مخصوصاً فقهای امروزی ملاک در عادل بودن حکومت فقط نصب نیست، بلکه ویژگی‌های پراگماتیستی حکومت‌ها نیز مهم است. از این نگاه، حاکمی عادل محسوب می‌شود که ستمگری پیشه نکند و ستمگر نه کسی که مأذون نباشد، بلکه کسی است که بر مردم ظلم کند، اگرچه مسلمان باشد.

محقق حلی از دیگر فقهای این عصر وجود حکومت ولو حکومت مغولان را لازم می‌داند، چراکه جامعه «مظنه النزاع و مثارالفتن» است؛ یعنی همواره زمینه نزاع و درگیری در جامعه وجود دارد و اگر حکومت و سلطان نباشد، شالوده جامعه از هم می‌پاشد و اجتماع انسانی پراکنده می‌شود (محقق حلی ۱۴۰۷ ج ۲: ۲۸۰). البته که این استدلال محقق ناظر بر اوضاع زمانه اوست. محقق حلی در دربار مغول نفوذ بسیار داشت و کتاب **المعتبر** را به فرمان عطاءالملک جوینی - حاکم بغداد - نوشت. او در مقدمه این کتاب آنها را چنان می‌ستاید که چیزی غیر از مشروعیت حکومتی که از راهی غیر از نصب، بلکه با شمشیر و استیلا و آن هم توسط ملحدین از آن استنباط نمی‌شود. او اوصافی چون پناه مسلمانان، عالم عادل، ستون اسلام و مسلمانان، نور دین و گسترش دهنده عدل برای آنها ذکر می‌کند (همان ج ۱: ۲۰). شاید مخاطب، مقدمه این کتابی را حمل بر نوعی تعارف کند؛ ولی از مطالبی که ایشان ذیل ابواب مختلف فقهی می‌گوید، می‌فهمیم این سنخ مطالب چیزی بسیار فراتر از خوشامدگویی و تعارف است. البته این احکام فقهی که محقق می‌گوید، در منظومه نظری دیگر فقیهان پیش از مغول و بعد از مغول سابقه‌ای دیرینه دارد؛ یعنی در همه ادواری که شیعیان نه شاهد حکومت معصوم بوده‌اند و نه

اینکه حکومتی مأذون از معصوم و ناشی از آن را تجربه کرده‌اند.^۱ نه تنها فقها و فلاسفه آموزه مشیت الهی را تأیید کردند، بلکه صوفیان - بیشتر و فراگیرتر از آنها - به راحتی بر مشروعیت حکومت مغولان صحنه گذاشته و در این عصر بیوت مشایخ طریقت، محل آمدوشد سلاطین و دولتمردان مغول است. اقبال مغولان به پیران طریقت یک طرف داستان است، طرف دیگر اینکه آیا در بنیاد نظری صوفیان، دلیلی برای مشروعیت قدرت، صرف نظر از ماهیت عادلانه یا جائزانه بودن آن و لزوم اطاعت از آن وجود دارد؟ شاید کلیدی‌ترین عبارت در این خصوص چنانچه رفت «مشیت الهی» است. با تاسی به این عنوان نه تنها اندیشه سیاسی عارفان قرن هفت و هشت، بلکه جهان اندیشه حاکم بر آن عصر را می‌توان توضیح داد. البته ضمن یادآوری این نکته که قرن هفتم در اصل، عصر تصوف است و ما با صدها عارف و صوفی معروف در این عصر مواجهیم؛ لذا برای رعایت اختصار به اقوال برخی از صوفیان شاخص اشاره می‌شود. نجم‌الدین رازی که برخی از اعضای خانواده‌اش در ری به دست مغولان کشته می‌شوند و از قلمرو مغولان می‌گریزد، پادشاهی مسلط به مشیت خداوندی را نمادی از خشنودی یا ناخشنودی خداوند می‌داند (نجم‌الدین رازی ۱۳۸۶: ۶۵۴):

آنها که ملوک دنیایند، ایشان صورت صفات لطف و قهر خداوندی‌اند، لیکن در صورت خویش بندند، از شناخت صفات خویش محرومند، صفات لطف و قهر خداوندی بدیشان آشکار می‌شود، اما بر ایشان آشکار نمی‌شود (همان: ۳۹۶).

با این توصیف، پادشاه خواه عادل، جائز، کافر، ملحد و یا مسلمان، چون به مشیت الهی حاکم شده، مستحق اطاعت است و مشروعیت دارد. علاءالدوله سمنانی (۶۵۹-۷۳۶) در رساله شطرنجیه با تخیل هنری خویش حالات سالکان را در تمام حرکات مهره‌های شطرنج مشاهده کرده است. مثلاً در مورد پیاده شطرنج می‌گوید:

اول کسی که از آلات شطرنج به استادی من برخاست، پیاده بود، او را دیدم در

۱. بیان چنین احکامی مستقیماً حمل بر مشروعیت فقهی حکومت مغولان نیست، بلکه اینها قضایای حقیقه‌ای هستند که کم و بیش در ادوار مختلف تکرار شده‌اند و مورخ با تطبیق این احکام با زمینه اجتماعی - سیاسی می‌تواند به نتیجه‌ای خاص برسد، مثلاً پذیرش ولایت و مسئولیت از قبل سلطان عادل را جایز، بلکه واجب می‌شمارد؛ چنان‌که امام اصلی آن را معین کرده باشد (حلی ۱۴۰۷ ج ۲: ۷). او عاقله لقیط را امام (حاکم سیاسی وقت) دانسته (همان: ج ۳: ۶۲۲-۴۳۲) و از شئون وی می‌داند که شاهدان دروغگو را تعزیر و رسوا کند. نیز می‌نویسد اگر امر به معروف و نهی منوط به جراحت یا قتل باشد، اجازه امام لازم است (همان: ج ۱، ص ۳۴۳).

پیش شاه شطرنج صف کشیده، به او گفتم: مرا پندی ده. گفت: در من نگر که جهان را فدای شاه کردم و در پیش او چاکروار ایستاده‌ام...» (علاءالدوله سمنانی ۱۳۶۹: ۳۲۸-۳۲۳).

او وظیفه هر یک از مهره‌های شطرنج را به همین منوال توضیح می‌دهد. این سنخ جهت‌گیری نه تنها در اندیشه سمنانی، بلکه در اندیشه مولانا، سعدی، شبستری و دیگر عارفان این عصر دیده می‌شود. سعدی چنانکه آمد در وصف اینکیانو امیر مغولی شعر می‌سراید و مولانا با سلجوقیان روم (دست‌نشانندگان مغولان) ارتباط نزدیک دارد. این نکته را می‌رساند که در اندیشه متصوفه این عصر - حداقل تا زمانی که به این آگاهی نرسیده که خود می‌تواند عهده‌دار قدرت سیاسی شود - جایی برای مشروعیت قدرت و اطاعت از آن چه مغولی و چه اسلامی وجود دارد. جالب‌تر اینکه آنچه در عرصه اجتماعی می‌گذرد مبین این مهم است که گذشت زمان بر روی هر چیزی هاله‌ای از قدسیت و احترام می‌افکند، پلیدترین دزدی‌ها و مظالم از ناحیه کسانی از نسل غاصبان اصلی، به ملکیت مقدسی تبدیل می‌شود که تجاوز نسبت به آن جایز شمرده نمی‌شود. در واقع حکومت استیلا با قهر و عنف ایجاد شده و طولی نمی‌کشد که انسان ندانسته و لاعن شعور از آن اطاعت می‌کند. چه بسیار ملکیت‌های مقدس و حکومت‌های مشروعی در طول تاریخ بوده‌اند که گذشت زمان ریشه‌های عنیف و غاصبانه آن را به باد فراموشی سپرده است (ویل دورانت و آریل دورانت ۱۳۹۲ ج ۱: ۱۵-۴۰). ظاهراً این پروسه تطهیر حکومت در مورد مغولانی که به عنف و زور و کشتار حاکم شدند خیلی زود رخ نمود، چنان که مورخین از تأثیر شدید جامعه آن روز پس از مرگ غازان^۱ در سال ۷۰۳ ق. صحبت می‌کنند. به گفته صاف‌الحضره با مرگ غازان تعزیتی بزرگ برپا شد:

صبح روز محشر در عالم اصغر برخاست. ندبه و نفیر و نوحه میر و وزیر و صغیر و کبیر گوشواره کنگره کیوان گشت... اسبان را یال بیریدند و سیاه پوشیدند و زینها را وارونه نهادند. بیلان را گوش بشکافتند و علم‌ها را سرنگون ساختند و زنان پلاس پوشیدند و بر خاک نشستند. کوس‌ها آهنگ عزا نواختند. از خرد و بزرگ برهنه پای شدند و چون مراسم غسل و کفن انجام یافت، او را

۱. فاصله مرگ غازان تا زمان تهاجم مغولان چیزی کمتر از نود سال است.

بر تختی زرین نهادند و ارکان سلطنت با جامه عزا روانه شدند و تا تبریز همراهی کردند... مردم تبریز همه به استقبال آمدند. خلق کثیری بر او نماز گزاردند و در گنبد خاص دفن کردند» (وصاف‌الحضرة ۱۳۴۶ ج ۳: ۴۵۶-۴۵۹).

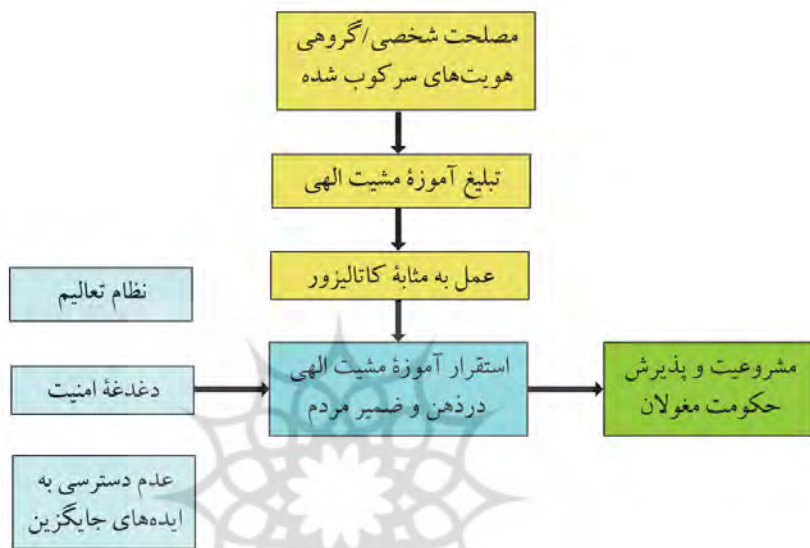
و جالب تر اینکه مقبره او حداقل تا زمان شاه صفی به روایت یکی از جهانگردان اروپایی محل زیارت و نذر و نیاز است (چلبی ۱۳۳۸: ۲۸۹).

جمع بندی

مقاله حاضر در باب علل و چگونگی رسوخ و نفوذ آموزه مشیت الهی در جامعه و به تبع مشروعیت و پذیرش حکومت مغولان در قرن هفتم به دو دسته عامل توجه دارد که البته هرکدام بی ارتباط با دیگری نیست. دسته اول که می توان آنها را عواملی اجتماعی دانست عبارتند از دغدغه امنیت، نظام تعالیم و فقدان دسترسی به ایده های جایگزین مانند ایده جهاد در آن عصر و دسته دوم شامل مجموعه عواملی شخصی - گروهی که به زعم این پژوهش مانند یک کاتالیزور بر سرعت پذیرش حکومت مغولان در ایران قرن هفتم افزودند. این عوامل دسته دوم که نقطه اشتراک آنها را می توان مصلحت افراد یا گروه های خاص دانست، از عوامل اجتماعی - ساختاری فوق کمتر نبود. از این نگاه، این مصلحت انسانهاست که آنها را وارد سنخ خاصی از دیالوگ با متون دینی می کند. مصلحت در این معنا عبارت است از جلب منفعت و دفع مضرت که از مقاصد خلق تلقی می شود، نه مقاصد شرع. بنابراین اگر آموزه مشیت الهی در عصری خاص نظام تصورات اجتماعی را به تصرف خویش در می آورد، پیش از اینکه ناشی از ضرورتی دینی باشد، مبتنی بر سائقه های پیش برنده مصلحت کسانی است که بر استقرار این آموزه پافشاری می کنند. به زعم این نوشتار هر صنف یا گروه از آگاهان اجتماعی که در عصر استیلای مغولان، آموزه مشیت الهی را جوابی قانع کننده به شرایط روز یافتند خود را در این تغلب احوال ذینفع می دانستند؛ چراکه اکنون حاجت آنها برآورده شده بود. لذا در چنین شرایطی نظام تعالیم به مثابه مخزنی تلقی می شد که از درون آن جوابی قانع کننده برای جامعه استخراج نمودند.

البته در این شرایط امنیت بر هویت مقدم بود و مقوله جهاد کاملاً در مقابل مصلحت آنها قرار می گرفت. چنانچه آمد، در این زمان عده ای چون شیعیان از برافتاده شدن نظام خلافت، عده ای چون صوفیان از انعزال فقها از مقام تصدی تنظیم عقلانیت عملی اجتماع، عده ای خوشحال از برافتادن دشمنی سرسخت چون اسماعیلیه و برخی چون یهودیان به جهت حصول به ثروت و

قدرت خاصه مقام صاحب‌دیوانی، از شرایط به‌وجود آمده راضی و خرسند بودند، لذا تمام همت و مساعی خود را صرف مشروعیت‌بخشی به مغولان با ارجاع به وجهی از نظام تعالیم اجتماعی نمودند.



منابع

- ابن الطقطقی، الفخری (۱۳۸۰) فی الآداب السلطانیة، بیروت: دارصادر.
- ابن‌بزاز، درویش توکلی بن اسماعیل بن حاجی توکلی اردبیلی (۱۳۲۹) اساس المواهب السنیة فی مناقب الصوفیة (صفوه الصفا)، به تصحیح ابوالفتح الحسینی، بمبئی، چاپ سنگی.
- ابوعلی، محمد حسین بن‌فراء (۱۳۶۲) احکام السلاطین، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- احمدوند، ولی محمد و محمدرضا تاجیک (بهار ۱۳۹۷) «جهاد در نگاه متصوفه عصر ایلخانان»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، سال نهم، شماره ۳ (پیاپی ۵۳).
- _____ (۱۳۹۹) تصوف و قدرت سیاسی: بررسی رابطه تصوف و قدرت سیاسی در عصر ایلخانان، تهران: انتشارات تاریخ ایران.
- _____ (پاییز ۱۳۹۰) «عرفان و قدرت سیاسی»، قیسات، شماره ۶۱.
- الموسوی، محمد (بی‌تا) اصح التواریخ، نسخه عکسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۱۰-۳۱۰۶.

- انصاری، حسن (فروردین و آبان ۱۳۷۷) «اصطلاح ملی ایران و احیای دوباره آن در عصر ایلخانان»، فصلنامه معارف، شماره ۴۳ و ۴۴.
- آیین کشورداری ایرانیان، مجموعه سخنرانی‌ها (۱۳۵۳) تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.
- بردی، ابن تغری (۱۳۹۲ق). النجوم الزاهرة. قاهره: وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۶) مغولان و حکومت ایلخانی در ایران، تهران: انتشارات سمت.
- پایکین و استرول (۱۳۸۹) کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: انتشارات حکمت.
- پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۵۵) کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات نیل.
- پیگولوسکایا، ن. و. و دیگران (۱۳۴۹) تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم، ترجمه کریم کشاورز، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.
- پیلو، پل (۱۳۸۲) تاریخ سری مغولان، ترجمه شیرین بیانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جوینی، عطاءالملک (۱۳۸۷) تاریخ جهانگشا، تصحیح محمد قزوینی، تهران: انتشارات هرمس.
- _____ (۱۳۶۱) تسلیة الاخوان، تصحیح عباس ماهیار، تهران: گروه انتشاراتی آباد.
- چلبی، اولیا (۱۳۳۸) سیاحتنامه اولیا چلبی، ترجمه حسین نجوانی، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، شماره یازده.
- حسینی علوی، ابوالمعالی العلوی (۱۳۷۶) بیان‌الادیان، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه و قدرت‌الله پیش‌نماز زاده، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- خواند میر، غیاث‌الدین (۱۳۳۳) حبیب‌السیر فی اخبار البشر، به تصحیح جلال همایی، تهران: انتشارات کتابخانه خیام.
- دورانت، ویل و آریل دورانت (۱۳۹۲) تاریخ تمدن، ترجمه محسن خادم، تهران: نشر ققنوس.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷) لغتنامه، تهران، مؤسسه لغتنامه دهخدا.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۶) مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۰) مرصاد العباد، اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: علمی فرهنگی، چاپ نهم.

- زائری، قاسم و علی راغب (تابستان ۱۳۹۴) «بررسی قلمروهای مفهومی مشیت الهی بر اساس جهت گیری‌های تفسیری سه گانه»، روش‌شناسی علوم انسانی، سال ۲۱ شماره ۸۳.
- سعید، بابی (۱۳۷۹) هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرای، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سمنانی، علاءالدوله (۱۳۶۹) مصنفات فارسی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- سید ابن طاووس، رضی‌الدین علی حلی (۱۴۱۵ق). اقبال الاعمال، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ضمیران، محمد (۱۳۸۱) میشل فوکو، تهران، انتشارات هرمس.
- طوسی، محمد بن محمد بن الحسن (۱۳۹۷) زیج ایلخانی، به کوشش منصور پورمؤذن، حسین شادمان و یوسف بیگ باباپور، تهران: انتشارات بنیاد شکوهی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲) نهج الحق و كشف الصدق، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
- علیجانی، محمد و سعید بزرگ بیگدلی (بهار ۱۳۹۲) «نمودهای برجسته هویت ایرانی در تاریخ جهانگشای جوینی» کهن نامه ادب پارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، شماره اول.
- محقق حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۷ق) شرایع الإسلام، قم: انتشارات مؤسسه اسماعیلیان.
- نوربخش، سید مسعود (بهار و تابستان ۱۳۹۳) «به رسمیت شناختن حکومت غیر منصوب»، مبانی فقهی حقوق اسلامی، شماره ۱۳.
- وصاف الحضرة، فضل‌الله بن عبدالله شیرازی (۱۳۴۶) تاریخ وصاف، به کوشش عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۷۳) جامع التواریخ، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی زنجانی. تهران: بنگاهترجمه و نشر کتاب.
- یعقوبی، محمد طاهر (زمستان ۱۳۸۴) «ابن علقمی و سقوط بغداد»، تاریخ اسلام (دانشگاه باقر العلوم)، شماره ۲۴.
- یوسفی، علی (۱۳۷۹) فرهنگ و هویت ایرانی، فرصت‌ها و چالش‌ها (میزگرد) فصلنامه مطالعات ملی، ش ۴.

- Dahl, Robert A (1971) *Polyarchy: Participation & Opposition*. New Haven (Connecticut) and London: Yale University Press,
- Foucault, M. (1984) «Nietzsche, Genealogy, History» in J. Faubian (ed.), *Aesthetics, Method and Epistemology: Essential Works of Foucault 1954-1984 Vol. 2* London: Penguin Books.
- Kohlberg, Etan (1992) *Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and His Library (Islamic Philosophy, Theology and Science)*. Brill Academic Pub.
- MacKenzie, David Niel (1998) «Ērān, Ērānšahr», *Encyclopedia Iranica*, vol. 8, Costa Mesa: Mazda.

