



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال هفدهم، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۸۱-۱۱۲

## تحلیل گفتمانی تحول قدرت: از فقاقت سلجوقی تا عرفان در عصر ایلخانی با محوریت جایگاه مولانا\*

مژگان عثمانی<sup>۱</sup>، محمودرضا قربان صباغ<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۳

### چکیده

این پژوهش با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمانی و چارچوب نظری ارنستو لاکلائو<sup>۳</sup> و شانتال موفه<sup>۴</sup>، به بررسی گذار گفتمانی از یک دولت مبتنی بر فقه تسنن به دولتی مبتنی بر تصوف در دوره تاریخی سلجوقی و ایلخانی می‌پردازد. این تحول با همت نظریه‌پردازان برجسته‌ای چون خواجه نظام‌الملک، امام محمد غزالی در ایران و به‌خصوص مولانا جلال‌الدین رومی در کانون معنوی - سیاسی قونیه، مورد تحلیل قرار گرفته است. در بخش نخست سلطنت سلجوقیان، گفتمان فقه تسنن با پشتیبانی ساختاری نهاد قدرت، به‌عنوان ابزاری برای مشروعیت‌بخشی دینی و سرکوب رقیبان شیعی، به‌ویژه اسماعیلیان، به‌هژمونی دست یافت. این فرایند از طریق تأسیس شبکه‌ای از مدارس نظامیه و تدوین متون سیاسی-فقهی نظیر سیاست‌نامه‌ها به پیش رانده شد. با این حال، با وقوع تهاجم مغولان و فروپاشی

\* شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2025.51882.2716

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد،

مشهد، ایران: mozhganosmani2018@gmail.com

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد،

ایران (نویسنده مسئول): mrg.sabbagh@um.ac.ir

3. Ernesto Laclou

4. Chantal Mouffe

ساختارهای سنتی، ناتوانی فقه تسنن در پاسخ‌گویی به نیازهای عمیق معنوی، روانی و اجتماعی جامعه، بستری برای غلبه گفتمان تصوف فراهم آورد. این گفتمان، باتکیه بر دال‌های باطن‌محور، تسامح و انسان‌گرایی، از طریق نفوذ عرفا در لایه‌های مختلف نهاد قدرت، هژمونی خود را تثبیت کرد. تحلیل این مطالعه نشان می‌دهد که این گذار، نتیجه یک فرایند دیالکتیکی پیچیده میان الزامات تاریخی (مانند بحران‌های نظامی)، اجتماعی (نیاز به معنویت جمعی) و فرهنگی (تمایل به انعطاف‌پذیری دینی) بوده است. این پژوهش، با ارائه تحلیل‌های مبتنی بر داده‌های تاریخی، به تبیین سازوکارهای این تحول و تأثیرات بلندمدت آن بر ساختار قدرت می‌پردازد.

**کلیدواژه‌ها:** گفتمان، سلجوقیان، مولانا، تصوف، فقه.

## مقدمه

دوره تاریخی سلجوقیان و ایلخانان (قرن پنجم تا هشتم هجری) یکی از پرتنش‌ترین و درعین حال پویاترین مقاطع در تکوین و تحول نظریه‌های سیاسی و دینی در جهان اسلام محسوب می‌شود که منجر به جابه‌جایی پارادایمی از یک نظام حاکمیتی مبتنی بر فقه تسنن به یک دولت تصوف‌بنیاد شده است. در بخش نخست سلطنت سلجوقیان، همکاری راهبردی میان نهاد قدرت و علمای تسنن، گفتمان فقهی را به ابزاری مؤثر برای مشروعیت‌بخشی دینی و تثبیت جایگاه خود در برابر رقیبان شیعی، به‌ویژه اسماعیلیان، تبدیل کرد. این سازوکار از طریق تأسیس شبکه‌ای از مدارس نظامیه و تولید متون سیاسی-فقهی مانند سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک که تلفیقی از سنت‌های فقهی، صوفیانه و ایرانشهری بود، به اجرا درآمد (نک. نظام‌الملک، ۱۳۴۸: ۱۳؛ مرادی طادی، ۱۳۹۷: ۲۱). با این حال، با تهاجم مغولان و فروپاشی ساختارهای سنتی قدرت در قرن هفتم هجری، فقه تسنن به دلیل تمرکز بیشتر بر جنبه‌های ظاهری، ناتوانی در پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی و روانی جامعه و فقدان چارچوب نظری جامع برای مدیریت بحران، کارایی خود را تا حد زیادی از دست داد. این خلأ، بستر مناسبی برای ظهور گفتمان تصوف فراهم کرد که از طریق نفوذ عرفا در نهاد قدرت، به پاسخ‌گویی نیازهای نوین جامعه پرداخت.

### پیشینه پژوهش

مطالعات متعددی در این زمینه صورت گرفته است. ابن‌بی‌بی (۱۳۵۰) این گذار گفتمانی را به‌طور صریح توضیح نداده، تلویحاً ذیل مباحث تاریخی بیان کرده است و برتری اقتدار صوفیه را بر فقها در اواخر حکومت سلجوقی، در خلال بیان حوادث تاریخی بیان کرده است. الشیبی در کتاب تشیع و تصوف (۱۳۵۹) بر آن است که ریشه‌های زهد و گرایش‌های عرفانی در میان شیعیان نخستین وجود داشته و تصوف در آغاز، از سنت شیعی تأثیر پذیرفته است. با این حال، وی معتقد است که با شکل‌گیری تصوف به‌عنوان جنبشی مستقل، مسیر آن از تشیع جدا شد. الشیبی در سرتاسر این اثر، به‌طور هدفمند تلاش دارد تا پیوند میان این دو جریان را برجسته سازد و در ادامه، فرقه‌های شورشی آسیای صغیر در عصر سلجوقی که گرایش‌های صوفیانه داشتند، از جمله قرامانیان، بابائیه و بکتاشیه را امتداد تشیع اسماعیلی می‌داند.

پولادی در کتاب تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام (۱۳۸۵)، به نقش عرفان در شکل‌گیری بنیان‌های تشیع اشاره‌ای گذرا دارد، اما هیچ‌گونه توجهی به ابعاد سیاسی تصوف نشان نمی‌دهد. تحلیل او بیشتر معطوف به تأثیر جنبه‌های معرفتی عرفان بر کلام شیعه است و از بررسی کنش سیاسی و ظرفیت‌های مقاومت‌گرایانه صوفیه غفلت کرده است.

آنتونی بلک (۱۳۹۳) این دگرگونی را به شیوه‌ای توصیفی روایت کرده است، اما هیچ اشاره‌ای به این نکرده که تصوف در نهاد قدرت جای فقاہت را گرفت، بلکه جایگاه این دو گفتمان را در نهاد قدرت در موازات هم قرار داده است. از منظری دیگر، طباطبایی (۱۳۸۳) قدرت‌گیری تصوف را نقد کرده و آن را عامل «زوال اندیشه سیاسی» دانسته، در حالی که امید صفی (۱۳۹۷) به تحلیل جامع تعاملات قدرت و دانش در این عصر پرداخته و ضمن آن، کارایی و گره‌گشایی گفتمان تصوف را در میدان سیاست در اوضاع نابسامان حمله مغول بیان کرده است. مطالعات متمرکزتری نیز به تأثیر مولانا بر رجال سیاسی (شریف‌زاده، ۱۳۸۶) یا نقش تسامح در عصر ایلخانان (احمدوند، ۱۳۹۹) پرداخته‌اند.

با وجود این، بسیاری از این آثار یا رویکردی توصیفی دارند یا فاقد یک چارچوب

نظری مشخص برای تحلیل سازوکارهای این تحول گفتمانی هستند. در مقاله‌ای تحت عنوان «منشأ گفتمان تصوف سیاسی در ایران و تحلیل آن براساس نظریه لاکلائو و موف»، حیدری و دیگران (۱۴۰۱) نشان می‌دهند که ریشه‌های مقاومت علیه استبداد در عرفان اسلامی به جنبش‌های فکری پیشااسلامی مانند مانی، مزدک و بابک خرمین بازمی‌گردد. این جریان‌ها با تأکید بر عدالت‌خواهی و نفی سلطه، گفتمانی رهایی‌بخش را پایه‌گذاری کردند که در اندیشه‌های عرفای اسلامی چون حلاج و سهروردی و عین‌القضات ادامه یافت.

صوفیان با الهام از این سنت، در برابر قدرت سیاسی و دینی ایستادگی کردند و با سرکوب و اتهاماتی چون «زندیق» و «مرتد» و سرانجام اعدام مواجه شدند. از این دیدگاه، مقاومت صوفیه بخشی از یک سنت تاریخی مبارزه اجتماعی در ایران است، نه صرفاً کنشی فردی یا معنوی. بخش قابل توجهی از متن این مقاله به تشریح مفصل نظریه لاکلائو و موفه اختصاص یافته است؛ درحالی‌که انتظار می‌رفت این چارچوب نظری به صورت فشرده و در خدمت تحلیل تاریخی به کار گرفته شود. سیاه‌کوهیان در مقاله «نقش نهاد قدرت در پیشبرد گفتمان کثرت‌گرایی دینی در تصوف ایران (با تأکید بر عصر مغول)» (۱۴۰۱) رشد تصوف را حاصل تساهل مذهبی مغولان و محدود شدن آن را پیامد مسلمان شدن ایشان و قدرت‌گیری مجدد فقها می‌داند.

این تحلیل، با نادیده گرفتن زمینه‌های پیشامغولی، از جمله نقش غزالی و نظام‌الملک در تقویت نهاد تصوف و رسمیت‌بخشی به حضور صوفیه در سیاست، به‌نوعی تقلیل‌گرایی تاریخی دچار است. تصوف پیش از مغولان نیز در تعامل با قدرت سیاسی بود؛ بنابراین، فراز و فرود آن را باید در چارچوب پویایی‌های درونی سنت اسلامی و رابطه پیچیده نهاد دین و قدرت تحلیل کرد، نه صرفاً در پرتو تغییر دین حاکمان.

### مبانی نظری

نظریه گفتمان لاکلائو و موفه (۱۴۰۲) که در اثر مشترک آنان هژمونی و استراتژی سوسیالیستی مطرح شده، سیاست را نه عرصه مدیریت امور موجود، بلکه میدان نزاع بر سر تولید معنا می‌داند. در این چارچوب، «گفتمان» نظامی معنایی است که از طریق

مفصل‌بندی<sup>۱</sup> دال‌های شناور<sup>۲</sup> به یک دال مرکزی<sup>۳</sup> هویت ابژه‌ها و سوژه‌ها را برمی‌سازد. دال‌های شناور، فاقد معنای تثبیت شده‌اند و هر گفتمان می‌کوشد آن‌ها را در زنجیره‌ای هم‌ارز<sup>۴</sup>، حول نقطه‌ای کانونی خود مفصل‌بندی نماید (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۳: ۵۷).

مفصل‌بندی، کنش سیاسی-معنایی‌ای است که با پیوند دادن عناصر پراکنده، یک نظم معنایی خاص را تثبیت می‌کند. این نظم، اگر بتواند خود را به مثابه امر طبیعی و جهان‌شمول بازنمایی کند، به «هژمونی» بدل می‌شود. هژمونی، در این معنا، سلطه معنایی‌ای است که از طریق طرد یک «دیگری» تهدیدگر، زنجیره‌ای از دال‌های هم‌ارز را حول دال مرکزی سازمان می‌دهد، اما چون امر اجتماعی ذاتاً پیشامدی<sup>۵</sup> و گشوده است، هیچ هژمونی‌ای پایدار نیست و همواره در معرض مفصل‌گشایی و بازمفصل‌بندی قرار دارد (لاکلائو و موفه، ۱۴۰۲: ۱۱۲).

مفهوم قدرت در رویکرد لاکلائو و موفه، پیوند نزدیکی با مفهوم سیاست و عینیت دارد. برداشت آن‌ها از قدرت شبیه به برداشت فوکو است. قدرت چیزی به شمار نمی‌آید که افراد در اختیار داشته باشند و در مقابل دیگران به کار بگیرند، بلکه مولد امر اجتماعی تلقی می‌شود (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۳: ۷۳). براین اساس، جابه‌جایی هژمونیک از گفتمان فقاهت به گفتمان تصوف را باید به مثابه تحولی در منطق گفتمانی قدرت تحلیل کرد؛ تحولی که نه صرفاً در سطح نهادهای دینی، بلکه در سطح بازآرایی ساختار معنایی قدرت رخ داد. این دگرگونی از طریق مفصل‌گشایی دال‌های گفتمانی از نقطه کانونی «فقه» و بازمفصل‌بندی آن‌ها حول دال مرکزی «تصوف» صورت گرفت. در نتیجه، گفتمان تصوف با بازتعریف دال‌های شناور و جذب آن‌ها در زنجیره هم‌ارز خود، موفق به تثبیت هژمونی جدیدی شد که مناسبات قدرت را در میدان گفتمانی دگرگون ساخت. این مقاله باتکیه بر این ابزارهای مفهومی، سازوکارهای این جابه‌جایی هژمونیک را تحلیل می‌کند.

سؤال محوری پژوهش عبارت است از: چگونه و از طریق چه سازوکارهای گفتمانی، دال مرکزی «تصوف» توانست دال‌های کلیدی مرتبط با قدرت (مانند مشروعیت، معنویت

---

1. articulation
2. floating signifiers
3. Master Signifier
4. chain of equivalence
5. contingent

و امنیت) را از گفتمان هژمونیک «فقه تسنن» مفصل‌گشایی کرده و با حاشیه‌راندن آن، خود را به‌عنوان گفتمان مسلط در میدان سیاسی-اجتماعی عصر سلجوقی و ایلخانی تثبیت کند؟ به‌عبارت‌دیگر، الزامات تاریخی، اجتماعی و فرهنگی که این جابه‌جایی هژمونیک را ممکن ساختند، کدام‌اند؟

### بحث و بررسی

#### طلیعة ظهور نظریة حکومت تصوفی

از آنجایی که دین در معنای حقیقی خود، برنامه‌ای جامع برای سامان‌دهی امور دنیوی انسان‌ها در کنار مسائل اخروی تلقی می‌شود، کاملاً منطقی به نظر می‌رسد که آورنده دین راستین، زمام امور سیاسی را نیز در دست گیرد تا بتواند این هدف والا را محقق سازد، در اینجا قدرت بیشتر به معنی توانایی بیشتر برای انجام کارهای نیک است (کرون، ۱۳۸۹: ۴۷). این فرض، موجب پیوند سیاست و دیانت شد و گرنه در هیچ‌یک از نصوص دینی، تأکید مستقیمی بر چنین الزامی وجود ندارد.

در دوره میانه ساختار قدرت در جهان اسلام به چهار نهاد اصلی تقسیم می‌شد: نخست، قدرت خلیفه عباسی در بغداد که نماد مشروعیت دینی و سیاسی سنتی بود؛ دوم، قدرت نظامی و اجرایی سلجوقیان که عملاً اداره امور سیاسی و نظامی را در دست داشتند؛ سوم، نهاد تصوف که تلاش داشت قدرت ظاهرگرایان را به حاشیه براند و خود کسب مشروعیت نماید و چهارم، جریان اسماعیلیان که به‌عنوان نیرویی معارض با سه نهاد پیشین، چالشی جدی برای نظم سیاسی و مذهبی موجود به شمار می‌رفت.

در همین راستا، در ابتدای این دوران سلجوقیان، حکومت اسلامی وارد مرحله‌ای نوین از قدرت دینی شد؛ دوره‌ای که در آن، سلاطین پیرو مذهب تسنن در کنار خلیفه سنی، بر سرزمین‌های اصلی اسلام حکومت می‌کردند. الگوی دینی-سیاسی حاکم بر این عصر، مبتنی بر تقسیم وظایف میان نهادهای دینی و سیاسی بود؛ به‌گونه‌ای که عدالت اسلامی توسط علما و قاضیان اعمال می‌شد و تسنن به‌مثابه شریک کامل قدرت نظامی و سیاسی تلقی می‌گردید (بلک، ۱۳۹۳: ۱۲۸). این هم‌زیستی و هم‌پوشانی میان نهاد دینی و ساختار سیاسی، تبلور همان پیوندی بود که از آغاز در اندیشه اسلامی شکل گرفته بود. همکاری

علمای برجسته با نهاد قدرت موجب حاشیه‌رانی و ساختارشکنی قدرت گفتمان‌های رقیب (اعم شیعۀ آل‌بویه و شیعۀ اسماعیلی) و هژمونیک کردن گفتمان فقه تسنن گردید.

در منابع تاریخی سلجوقیان را مکرراً «نیکو اعتقاد» خوانده‌اند. هر شکلی از نیکواعتقادی را باید در مقابل قطب مخالف آن یعنی «الحاد» تعریف نمود. در برابر سلجوقیان این قطب مخالف عمدتاً اسماعیلیان بودند. دلیل هژمونیک شدن گفتمان فقه تسنن در دوره اول سلاجقه، تضعیف گفتمان شیعۀ اسماعیلی بود. این گروه از نظر سلجوقیان هم خصم مذهبی بودند و هم خصم سیاسی. نیکو اعتقاد انگاشتن سلاجقه برای مبارزه با مذهب اسماعیلی، ناگزیر از تشبث به حربۀ تکفیر بود. در آثار تاریخی علت وجودی سلجوقیان دفاع از گفتمان مذهب تسنن ذکر شده است. این امر مستلزم مهار تهدیدات معرفت‌شناختی و نظامی بود که خطری برای امنیت، تمامیت ارضی و وحدت امت اسلامی پنداشته می‌شد.

برای کنترل این تهدیدات، استراتژی نظامی سلجوقیان علیه اسماعیلیان با سیاست «نظام‌مند نمودن علوم دینی» و «رواج برداشت دولتی از اسلام» از مجرای مدارس [نظامیه‌ها] ممکن گردید. مدرسه، نهاد قدرت‌ساز در عهد سلجوقی بود که از جانب نهاد قدرت حمایت می‌شد. این حمایت‌گری را باید ابزار دولتی در راستای مشروعیت‌بخشی به ایدئولوژی سلجوقیان به حساب آورد. شکل‌گیری ایدئولوژی آنان، عمدتاً حاصل تلاش وزیر کارآمدشان، خواجه نظام‌الملک بود (صافی، ۱۳۹۷: ۲۱۷). فرایند مشروعیت‌بخشی به برخی حوزه‌های دانش، مستلزم غیرمشروع خواندن حوزه‌های دیگری از دانش بود که کفرآمیز خوانده می‌شدند (همان: ۱۸).

به‌طور عموم، منابع دانش سیاسی، شامل سه دسته‌اند که شامل آثار فلسفۀ سیاسی، شریعت‌نامه‌ها و سیاست‌نامه می‌باشند (مرادی طادی، ۱۳۹۷: ۳۵). از دل دو دستۀ اخیر منابع، نظریۀ سیاسی - فقهی تسنن، در دوره اول سلجوقیان و نظریۀ سیاسی - تصوفی در دوره دوم سلاجقه استخراج شد. اگرچه فلسفۀ سیاسی هم شامل دانش سیاسی می‌شد، اما به‌دلیل مغلوب بودن گفتمان فلسفی در دوره میانه و به‌خصوص در سایۀ فعالیت‌های ضد فلسفی امام محمد غزالی در نظامیۀ بغداد، برای تنظیم تئوری سیاسی به این علم اتکا و اعتنایی نشده است. در زمان و مکان مورد مطالعه ما، یعنی قونیۀ قرن هفتم هجری، قطب‌الدین شیرازی و گروهی از همیاران وی که زیر نظر و راهنمایی او *دُرّه‌التاج* را تدوین کردند، التفتاتی به

تعارض مبانی فلسفه سیاسی این اثر با گفتمان مسلط وقت که همان گفتمان عرفانی بود نداشتند. چنان که از اشاره‌های کوتاه این اثر می‌توان دریافت، بخش حکمت عملی *دُرّه‌التاج*، در میان سیاست‌نامه‌های نیمه دوم دوره اسلامی سخت بی‌اهمیت بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۹۲).

همه جریان‌ها و منابع که دانش سیاسی را ساختار بخشیدند، وجوه مشترک و قابل تأملی دارند:

الف. همه این جریان‌ها از نظر تاریخی در یک دوره مشخص (بین سده سوم تا سده هشتم هجری) شکل گرفته‌اند؛

ب. همه این جریان‌های فکری به نحو سلبی یا ایجابی با نظام قدرت پیوند داشتند؛

ج. همه این جریان‌ها، وجه اقتداری دارند و بنابراین ابعاد اقتدارگرایان نصوص دینی را تأویل نموده و در حاشیه رانده‌اند (فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۹).

پیوند دانش فقه تسنن و سیاست سلجوقی که به منظور طرد و حاشیه‌رانی گفتمان شیعه اسماعیلی طراحی شده بود تا زمانی قابلیت اجرایی امور دولتی را داشت که سلجوقیان تنها قدرت مقتدر در منطقه بودند تا آن‌گاه که هنوز رقیب قدرتمندی چون مغولان سفاک در برابرشان ظهور و بروز نکرده بود. پس از ظهور مغولان، گفتمان فقه تسنن که عمدتاً بر ظواهر امور تمرکز داشت، دیگر نمی‌توانست پاسخ‌گوی نیازهای معنوی عموم مردم، به‌ویژه رجال سیاسی، باشد. نیاز به یک گفتمان باطن‌محور و معنوی احساس می‌شد تا موجب تسکین و تسلاهی همگان در این شرایط دشوار گردد. اینجا بود که گفتمان تصوف وارد عرصه سیاست شد و به قول رضا داوری، «صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند» (به نقل از طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۹۱).

در منابع اندیشه سیاسی اسلامی، به‌ویژه در شریعت‌نامه‌ها، نمی‌توان به یک نظریه منسجم و نظام‌مند در باب دولت‌داری دینی دست یافت. نصوص مقدس نیز فاقد چارچوب نظری صریحی در زمینه حکومت دینی هستند که قابلیت تعمیم و انطباق در بسترهای تاریخی و جغرافیایی متنوع را داشته باشد. این خلأ نظری را می‌توان ناشی از ماهیت عرفی و زمینی سیاست دانست؛ به‌گونه‌ای که به نظر می‌رسد شارع مقدس، تدبیر امور سیاسی را به عقل و تجربه بشری واگذار کرده است. آنچه در متون فقهی و آثار اندیشمندانی که به

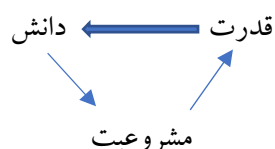
تلفیق دین و سیاست گرایش دارند، درخصوص شیوه حکومت‌داری دینی مطرح شده، بیشتر مجموعه‌ای از توصیه‌ها و رهنمودهای ایدئولوژیک است که بر پایه اصول اخلاقی عام و با استناد به آیات قرآنی و احادیث نبوی سامان یافته‌اند. این رویکرد، بیش از آن که مبتنی بر یک نظریه سیاسی ساخت یافته باشد، بازتاب‌دهنده دغدغه‌های ارزشی و هنجاری نویسندگان آن آثار است (نک. نظام الملک، ۱۳۴۸: ۱۲۰-۶۰؛ غزالی، ۱۳۵۱: ۱-۸۱؛ صفی، ۱۳۹۷: ۲۸۸-۲۶۳؛ حلبی، ۱۳۸۰: ۲۸۲-۱۵۹؛ ولایی، ۱۳۷۷: ۱۴۱-۵۵؛ بلک، ۱۳۹۳: ۵۷؛ نوایی، ۱۳۸۱: ۸۷-۵۱).

در کل قرآن تنها یک آیه<sup>۱</sup> وجود دارد که می‌توان آن را دعوتی به گفتمان سیاسی دانست. در سطح جامعه تمایل به شمول حاکمان سیاسی در زمره «اولی الامر» وجود نداشت (بلک، ۱۳۹۳: ۵۷). فقها با اتکا به مستندات نصوص و احادیث و روایات باز هم بحث مشبعی درباره خلافت ارائه نکردند. البته عنوان «شاه شاهان» به عنوان طغیانی در مقابل قدرت انحصاری خدا نکوهش می‌شد (حلبی، ۱۳۸۰: ۲۶۸؛ بلک، ۱۳۹۳: ۵۷). سیاست‌نامه‌های که در دوره میانه نوشته شده و از دل آن‌ها تئوری حکومت‌تسنن استخراج شده، بیش از این که مبتنی بر متون دست‌اول دینی (آیات و احادیث پیامبر) باشد؛ مبتنی بر اندیشه‌های ایرانی‌شهری است (مرادی طادی، ۱۳۹۷: ۱۲۸). ایدئولوژی سلجوقی مبتنی بر مشروعیت بخشی به قدرت غالب از طریق فربه‌ساختن «دانش نیکواعتقادی» بود. آن‌ها از این طریق در پی مشروعیت بخشیدن به خود نه تنها بر مبنای اصول اسلام که بر مبنای آرمان‌های پادشاهان ساسانی بودند (صفی، ۱۳۹۷: ۱۸). غزالی هم باور داشته که سلاطین همچون پیامبران برگزیده خداوند هستند که آن‌ها را خداوند برای تأمین سعادت خلق برگزیده است و آن‌ها سایه هیبت خدا بر روی زمین هستند و رعیت را به شدت از سرپیچی از فرمان سلاطین بر حذر می‌داشت و به تعبیر غزالی «دین و پادشاهی چون دو برادرند از یک شکم مادر آمده» (غزالی، ۱۳۵۱: ۸۲). هرچه سلجوقیان سلطه بیشتری می‌یافتند، غزالی مشروعیت بیشتری به آن‌ها می‌بخشید تا حدی که در نهایت آن‌ها را «خلیفه الله» و «ظل الله علی الأرض» خواند (صفی، ۱۳۹۷: ۴۷). چنین استنباط می‌شود که بین دستگاه قدرت و گفتمان یا دانش سیاسی

---

۱. ای مؤمنان، از خدا اطاعت کنید و از پیامبر و از فرمان‌دارانتان که از جانب خدا و رسول حکم دارند اطاعت کنید و هرگاه در موضوعی نزاعی پیش آمد، آن را به حکم خدا و پیامبر ارجاع دهید (النسا / ۵۹).

این دوره، رابطه مستقیم و قابل توجهی وجود داشته، طوری که قدرت ابتدا به آرایش نیروهای دانش پرداخته، سپس با وساطت همین دستگاه‌های معرفت، مشروعیت خاص خود را تأمین کرده است (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۱).



در ساختار سیاسی دولت‌های اسلامی، به‌ویژه در اوایل عصر سلجوقیان، هم‌گرایی نهاد فقهت با قدرت سیاسی به‌عنوان یک سازوکار مشروعیت‌بخش عمل می‌کرد؛ به‌طوری‌که فقها با صدور فتاوی دینی، زمینه‌های توجیه شرعی سلطه مطلقه حاکمان را فراهم می‌ساختند و در مقابل، از حمایت سیاسی برخوردار می‌شدند. این رابطه دوسویه، نوعی هم‌افزایی نهادی میان فقهت و سیاست ایجاد کرد که در آن، نهاد فقهت به‌عنوان تنها متحد اجتماعی قدرت سیاسی ایفای نقش می‌نمود (Anjum, 2006: 29).

نظام‌الملک در سیاست‌نامه، قاضیان را که در رأس نهاد فقهت قرار دارند، نایبان پادشاه معرفی کرده و آنان را شارحان حقیقت و مشروعیت می‌داند؛ به‌ویژه در شرایطی که سلاطین ترک‌تبار نومسلمان فاقد دانش کافی از احکام شریعت بودند. وی تصریح می‌کند: «چون پادشاه ترک باشد یا تازی یک یا کسی که تازی نداند و احکام شریعت نخوانده باشد، لابد او را با نایبی حاجت آید تا شغل می‌راند به نیابت او» (نظام‌الملک، ۱۳۴۸: ۵۹). این انتساب، قاضیان را به‌طور ساختاری در خدمت اقتدار سیاسی قرار داده و موجب ادغام نهاد فقهت در نهاد سلطه گردید.

سازوکارهای مشروعیت‌بخشی، همانند قدرت و دانش، در بسترهای تاریخی خاصی ظهور می‌یابند، به اوج می‌رسند و سپس افول می‌کنند (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۱). به‌عنوان نمونه، در دوران میانه، مشروعیت دینی اعطاشده به سلطنت مطلقه، موجب شکل‌گیری نوعی توهم تقدس و عصمت در میان سلاطین گردید که زمینه‌ساز رفتارهای استبدادی و ناعدالانه نسبت به رعایا شد. در عصر خوارزمشاهیان، این نگرش با فقدان تدبیر سیاسی همراه بود؛ چنان‌که تصمیمات نسنجیده خوارزمشاه در مواجهه با مغولان، به حمله گسترده آنان به این سرزمین و قتل عام وسیع مردم انجامید. شکست‌های متوالی، به‌ویژه در میان بازماندگان

سلجوقی، موجب تزلزل در باورهای فقهی رایج پیرامون مشروعیت و مصونیت سلطنت گردید. در واکنش به این بحران، برخی سلاطین سلجوقی با حالت تضرع به عرفا و متصوفه روی آوردند و از ایشان طلب دعا و برکت نمودند تا از خطر نابودی مصون بمانند (صفی، ۱۳۹۷: ۳۰۸-۳۰۰). این مشروعیت‌زدایی موجب ساختارشکنی در دال‌های گفتمان فقهی سنی دولتی شد و سپس به حاشیه‌رانی آن‌ها انجامید؛ در نتیجه، اقتدار و مشروعیت فقها در ساختار قدرت تضعیف گردید. این فرایند، در نهایت، زمینه‌ساز آغاز مفصل‌بندی جدیدی در گفتمان قدرت شد که طی آن تصوف دولتی برجسته گردید و مشروعیت‌یابی متصوفه در دربار رسمیت یافت.

غزالی و نظام‌الملک، هر یک از جایگاه ممتاز خود در عرصه اندیشه سیاست، به مشروعیت‌بخشی گفتمان دینی (فقهی و عرفانی) در جهان اسلام پرداختند. آثار این دو اندیشمند، با تلفیق عناصر فقهی و عرفانی، الگویی از دین‌داری ارائه دادند که هم نزد فقها مقبولیت یافت و هم در میان صوفیان نفوذ داشت (بلک، ۱۳۹۳: ۱۴۸). این تلفیق نظری، در عمل نیز به هم‌گرایی نهادهای آموزشی (مدرسه و خانقاه) انجامید. از سلجوق‌نامه ابن‌بی‌بی (۱۳۵۰: ۹۴) برمی‌آید، سلاطین سلجوقی روم، به‌ویژه سلطان علاء‌الدین کیقباد اول، آثار نظام‌الملک و امام محمد غزالی را با جدیت مطالعه می‌کردند و سخت به آن پایبند بودند. این ترکان نومسلمان، در سیاست دینی خود چنان به نظام‌الملک اقتدا می‌کردند که در سراسر آسیای صغیر، تنها دو مذهب مورد تأیید او یعنی شافعی و حنفی را ترویج می‌نمودند (صفی، ۱۳۹۷: ۱۳۷). در نتیجه، عملکرد فکری و سیاسی غزالی و نظام‌الملک موجب شد که در آناتولی، مرز روشنی میان مدرسه و خانقاه یا به عبارتی میان فقیه و عارف، وجود نداشته باشد. این هم‌پوشانی، به تلفیق دو گفتمان فقه و تصوف انجامید؛ گفتمان‌هایی که به‌عنوان آبشخور اصلی ایدئولوژی سلجوقیان آناتولی و خاستگاه نظریه سیاسی آنان بود (عثمانی و دیگران، ۱۴۰۳: ۱۷۳).

در نهایت، نظام‌الملک در حوزه نظریه سیاسی توانست میان دو گفتمان متعارض، فقه اهل سنت و تصوف آشتی برقرار کند و زمینه‌ای برای تلفیق این دو جریان متضاد فراهم آورد. او با کاهش نفوذ فقها در ساختار قدرت، جایگاه صوفیه را تقویت کرد و راه را برای ورود شخصیت‌هایی چون امام محمد غزالی به عرصه قدرت هموار ساخت. شایان‌ذکر

است که فروپاشی خلافت عباسی که نماد حکومت فقهی اهل سنت در منطقه بود، توانست تا حدی در افزایش قدرت صوفیه نقش ایفا کند. این تحول نقطه آغاز شکل‌گیری گفتمان تصوف دولتی در ساختار قدرت سلجوقیان به شمار می‌رود. نویسنده کتاب *اندیشه‌های سیاسی/اسلام، نظام‌الملک* را فردی مسلمان با گرایش‌های صوفیانه معرفی می‌کند که تصوف را جایگزینی مناسب برای سنت و جماعت (تسنن دولتی) در جهت جلب رضایت توده‌های مردم می‌دانست. به باور او، نظام‌الملک صوفیان را وارد عرصه سیاست کرد و تأثیر این نگرش در دوره دوم سلجوقیان و حتی تا دوران عثمانی قابل مشاهده است (بلک، ۱۳۹۳: ۱۴۸).

قدرت‌بخشیدن به دانش نیکواعتقادی سلاجقه، حاصل اشتراک مساعی بین سلاطین سلجوقی و نظام‌الملک صدراعظم بود که مدارس نظامیه را تأسیس نمود، جهت ترویج آن برداشتی از اسلام که مورد تأیید سلجوقیان بود. حامیان سرشناس این نیکواعتقادی دولتی، شامل ابوالمعالی جوینی و شاگردش ابوحامد غزالی بودند. اگرچه فقهای نسل قبل مانند قشیری و ابونعیم اصفهانی نیز سر در کار نظام‌مند نمودن اندیشه اسلامی داشتند، هیچ‌گاه وارد نهاد مدرسه که محلی برای تولید دانش بود، نشدند. مدارس نظامیه از یک سو به تربیت فقهای مشغول بود که مولد و مبلغ ایدئولوژی دولتی بودند و از طرف دیگر، به تربیت کارگزارانی همت گماشت که وظیفه اداره امپراطوری را عهده‌دار می‌شدند (صفی، ۱۳۹۷: ۱۹).

نظریه پرداز دیگر دولت صوفیانه - فقیهانه، ابوحامد محمد غزالی (۵۰۵-۴۴۹) بود. غزالی در اواخر ایام نظام‌الملک به دعوت وی، در حیات دینی-سیاسی مشارکت جست و از آن به بعد، به چهره‌ای محوری تبدیل شد. در سال ۴۳۸ق نظام‌الملک، غزالی را به بغداد فراخواند تا در مدرسه نظامیه تدریس نماید. در این دعوت غزالی خود را در مرکز تشکیلات دینی-سیاسی یافت؛ تشکیلاتی که برای ایفای نقشی در اثبات حقانیت آیین نیکواعتقادی تسنن طراحی شده بود (حلبی، ۱۳۸۰: ۲۴۸). غزالی هم به نوبه خود در صد تلفیق فقه و عرفان برآمد. او فقه را کاملاً مردود ندانست، بلکه به مدد عرفان قصد تقویت آن را داشت. به عقیده وی اقتدار دین و سیاست یکدیگر را تقویت می‌کنند. سلطان باید در طلب نصیحت علما و عرفای پرهیزگار باشد و صوفیان واجد شرایط نیز لازم است نقشی در

دولت داشته باشند (همان: ۱۶۹). حضور او در نهادهای مولد ایدئولوژی سلجوقی، چه در نظامیه بغداد و چه در نظامیه نیشابور، مؤثر بوده است.

### تحلیل تغییر گفتمان دولت تسنن فقه‌بنیاد سلجوقیان روم به دولت تصوف‌بنیاد

ورود متصوفه به عرصه سیاست، با حمایت نظام‌الملک و امام محمد غزالی، نقطه عطفی در تحول گفتمان دینی ایران در دوره سلجوقی محسوب می‌شود. این مشروعیت‌بخشی موجب شد عرفا که پیش‌تر در حاشیه نهاد قدرت قرار داشتند، به تدریج در ساختار سیاسی جایگاهی قابل توجه بیابند؛ جایگاهی که در مواردی با نفوذ فقها پهلوی می‌زد. هم‌زمان با گسترش گفتمان عرفانی در جامعه، گفتمان فقهی به تدریج از مرکز توجه فاصله گرفت. این روند تا اوایل قرن هفتم هجری ادامه یافت.

از سوی دیگر، سیاست دینی مغولان که بر پایه احترام به تمامی ادیان استوار بود، زمینه‌ای مساعد برای گسترش تصوف فراهم آورد. این رویکرد که برخاسته از آموزه‌های آیینی آنان بود، به عرفا امکان داد تا بدون مواجهه با محدودیت‌های عقیدتی، در ساختار اجتماعی و فرهنگی ایران پس از یورش مغول نفوذ بیشتری پیدا کنند. با این حال، پس از اسلام آوردن مغولان و گرایش آنان به فقه اهل سنت، بار دیگر گفتمان فقهی در مرکز سیاست دینی قرار گرفت و گفتمان عرفانی به حاشیه رانده شد (سیاه‌کوهیان، ۱۴۰۱: ۱۷۷). این جابه‌جایی، نه به معنای حذف کامل تصوف، بلکه نشان‌دهنده تغییر در اولویت‌های معنایی و بازگشت به ساختارهای رسمی‌تر دینی در بستر قدرت سیاسی بود. به نظر می‌رسد ارتباط گفتمان با واقعیت، ارتباطی دیالکتیک باشد؛ زیرا الزامات و اقتضائات تاریخی، اجتماعی و فرهنگی نیز می‌توانند نوع خاصی از گفتمان را مطالبه و آن را حاکم کنند؛ بنابراین، گفتمان‌ها بنابر مطالبات و الزامات اجتماعی و سیاسی جامعه و نیز کاستی‌هایی که گفتمان حاکم به آن دچار شده‌اند، نظام معنایی خود را بازساخته و آن را به‌عنوان نظامی کارآمد و توانمند در برون‌رفت از مشکلات جامعه ارائه می‌دهند (مقدمی، ۱۳۹۰: ۹۳).

این که حمله مغول به ایران سبب گسترش تصوف گردید، «قولی است که جملگی بر آن‌اند»، اما تاکنون درباره دلایل گفتمانی، وسعت گستردگی آن در اجتماع، قدرت نفوذ آن در نهاد سیاست و غلبه آن بر نهاد فقهت تحقیق نشده است. در این قسمت می‌پردازیم به تحلیل گفتمانی، تحول نهاد قدرت فقه‌بنیاد ایلخانی - سلجوقی آناتولی به دولت

تصوف بنیاد، تا نشان دهیم که صوفیه و عرفا در کانون ادبی - عرفانی قونیه، به خصوص شخص مولانا نه تنها بر مریدان و عوام و عرصه اجتماع تأثیر گذاشته بودند، بلکه اثرمندی آن‌ها بر نهاد قدرت و نهاد فقاہت پدیده غیر قابل انکاری بوده است. ابتدا باید تصریح کرد که وقتی می‌گوییم که تصوف در نهاد قدرت هژمونیک شده و جای هژمونی گفتمان فقهی را گرفت، هدف ما اصلاً این نیست که سلاطین و امرا همه به‌طور کامل صوفی و عارف شدند و به همه اصول تصوف پایبند بودند؛ بلکه مقصود این است که برای رجال سیاسی مرجعیت از نهاد فقاہت به نهاد تصوف تغییر جهت داد. کما این که زمانی که گفتمان فقه شریک قدرت سیاسی بود و از هژمونی کامل برخوردار بود، سیاسیون همه فقیه و مفتی و قاضی نبودند، بلکه آن‌ها به این گروه در امور دولت‌داری اقتدا می‌کردند. گفتمان فقهی و سیاسی در خلق خُرده ایدئولوژی «نیکواعتقادی» که حیثیت مشروعیت بخشی به هر دو گفتمان را داشت با هم مشترک بودند؛ چرا که ادبیات «نیکواعتقادی» در متون عرفانی هم به‌وفور یافت می‌شود.

از آنجایی که تغییر در گفتمان‌ها سبب تغییر در کل نظام اجتماعی می‌شود. به همین دلیل، نزاع گفتمانی به ایجاد، تغییر و بازتولید واقعیت اجتماعی منجر می‌شود (مقدمی، ۱۳۹۰: ۹۳)؛ بنابراین زمانی که خُرده گفتمان عرفانی مولانا در کانون ادبی - عرفانی قونیه شروع به بالیدن کرد، نزاع گفتمانی به تدریج منجر به غلبه گفتمان عرفانی بر گفتمان فقهی و گفتمان سیاسی گردید. سیاست آمیخته به فقاہت تحت تأثیر شدید عرفا به خصوص مولانا مسیرش را به سوی تصوف تغییر داد. دال‌های گفتمان فقه تسنن دولتی که غالباً برای حفظ ظواهر امور دنیوی مردم تعبیه شده بود، در شرایط بحرانی (هجوم مغول) کارایی خود را از دست داد. دال‌های گفتمان فقه تسنن قادر نبودند که به تولید معنی مورد نیاز مردم در اوضاع بحرانی، پردازند و موجب تسلاهی خاطر و دل‌آرامی مردم و رجال سیاسی شوند. در مقابل، گفتمان عرفانی با ویژگی خاص معنی‌آفرینی و امیدبخشی به قرب رحمت الهی، جاودانه بودن ذات آدمی و... به مدد دال‌های باطن محور و دال مرکزی وحدت وجود شروع به مفصل‌بندی کرد و فضایی استعاری را ساختار بخشید که گویی ناجی دولت و مردم از هلاکت و نابودی محض خواهد شد.

با استیلای مغول و تشکیل حکومت ایلخانان، تسامح و انعطاف‌پذیری نشانه‌های

غیرقابل انکار در مقابل جزم‌اندیشی و سخت‌گیری و تعصب فقها در مناسبات اجتماعی گردید. باید تصریح کرد که اگر عرفا دارای روحیه مداراجویی و تساهل‌گری بودند، این امر نتیجه ارتفاع گرفتن آن‌ها از عالم کثرات بود. صوفیه و عرفا از افق و ارتفاعی الهی به اشیا و امور می‌نگریستند و نور امید بر دل‌های ناامیدان می‌تاباندند. فقها از روزنه تنگ چشم ظاهرین به امور ظاهری دنیا می‌نگریستند و مدعی بودند که حق در آستین آن‌هاست و دیگران بر طریق باطل و بدعت، روان هستند. باین‌حال، این مشی حاکمان و صاحبان قدرت بود که باعث هژمونی و گسترش نظرگاه‌های عارفانه آن‌ها شد. تأیید و تکریم عارفان، حمایت مالی، مشاوره با آن‌ها در امور حکومت و حتی اختصاص پاره‌ای از مناصب والای دولتی به آن‌ها، منجر به کوتاه‌شدن دست ظاهرگرایان متعصب از سیاست و قدرت یافتن صوفیه و عرفای عصر ایلخانی گردید. در عصر مغولان این شرایط گفتمانی به احسن وجه فراهم شد و نتیجه آن تولید انبوهی از آثار گران‌قدر عرفانی گردید که روح تسامح در ذات و ضمیر آن‌ها مؤکد بود. باین‌حال، هرچه از عمر حکومت ایلخانان می‌گذشت، آن‌ها بیشتر در پی آن بودند که آیینی را به‌عنوان مذهب رسمی اختیار کنند و لذا به همان میزان فضای تخصیص دو گفتمان فقه و تصوف جایگزین فضای تسامح می‌گردید (احمدوند، ۱۳۹۹: ۲۰۴). حاشیه‌رانی گفتمان فقه دولتی و برجسته‌سازی تصوف دولتی از سوی رجال سیاسی که روند آن از یک قرن قبل شروع شده بود، نه تنها در سرزمین آناتولی، بلکه در کل منطقه تحت تهدید حمله مغول منجر به هژمونی گفتمان تصوف در نهاد قدرت گردیده بود. قابل ذکر است که با وجود افول دال‌های گفتمان فقه تسنن دولتی، هیچ‌گاه این گفتمان از دور خارج نشد، بلکه در کنار گفتمان تصوف در میدان سیاست حضور داشت، اما آن اقتدار دوره قبل را نداشت. ظاهراً اوضاع نابسامان، منجر به تلفیق و همگرایی گفتمان‌های متخاصم گردیده بود (عثمانی و دیگران، ۱۴۰۳: ۱۷۱).

در این زمان نه تنها بازار گفتمان فقهی کساد شده بود، بلکه سوژه‌های هویتی این گفتمان (فقها، مفتیان و قضات) هم به حاشیه رفته بودند و در عوض، سوژه‌های گفتمان عرفانی برجسته‌سازی شده بود. به‌طور مثال زمانی که خلیفه بغداد از اوضاع نابسامان حمله مغول بیمناک شده بود، سفیری برای جلب حمایت و هم‌دستی سلاجقه روم به آناتولی

فرستاد. تا قبل از این شرایط، سفرا، وزرا و امرا غالباً دارای هویت فقهی بودند؛ یعنی غالباً قضاات و فقها بودند (ابن بی بی، ۱۳۵۰: ۲۴۸ و ۲۷۴ و ۲۴۱ و ۸۸). اکنون برای امر سفارت صوفی نام آور، شیخ شهاب الدین عمر سهروردی، از دارالخلافه به خدمت سلطان روم در کسوت سفیر به آناتولی روانه شده بود (افلاکی، ۱۳۶۲: ۷۲؛ ابن بی بی، ۱۳۵۰: ۹۴). به علاوه، افرادی که پذیرای سفیر خلیفه شدند، نه تنها امرا و وزرا بودند، بلکه شامل شخصیت های قضایی، عرفانی و اخوانی می شدند. ابن بی بی (۱۳۵۰: ۹۴) آن ها را این گونه بیان می کند: «قضاات، ائمه و مشایخ و متصوفه و اعیان و اخوان». این همنشینی نمایندگان گفتمان های مختلف نمود تلفیق گفتمان های سیاست و فقاقت و تصوف و حتی اخوت می باشد.

عرفا در دستگاه حکومتی سلاطین، نقش مهمی در تقویت روحیه و امیدبخشی به آنان داشتند؛ آن ها چه در عالم رؤیا و چه در واقعیت، سلاطین را به آینده ای نیک، همچون آزادی از زندان، پیروزی در جنگ ها و شکست دشمنان، بشارت می دادند. به طور مثال سلطان علاء الدین کیقباد اول، قبل از سلطنتش به مدت هفت سال زندانی بود. شبی صوفی نامدار (عمر سهروردی) به خوابش آمد؛ بند را از پایش باز کرد و وی را نوید سلطنت داد (ابن بی بی، ۱۳۵۰: ۸۵). همچنین در بزمی که به میمنت تخت نشینی همین سلطنت برگزار شده بود به جای می، مطرب و شاهد که رسم اکثر شاهان بود؛ نشانه هایی از گفتمان صوفیانه همچون «نوی نای و جلاجل دف در صف صوفیان چرخ» (همان: ۹۰) حاضر بود. به نظر می رسد در همه امور اداری و دولتی سوژه ها و دال های گفتمان صوفیانه جلودار بودند، این نمود خلع قدرت فقها در نهاد قدرت بود.

از دل این فضا، یک «خُرده ایدئولوژی» محوری پدید آمد: «نیکویی با عرفا و جلب رضایت آن ها سبب موفقیت و سعادت مندی می گردد». این باور به تدریج جایگزین اقتدا علمای علوم ظاهری شد. ریشه های این ایده را حتی می توان در *سیرالملوک نظام الملک* نیز یافت که «نیکویی با دراویش» را عامل «تسخیر جهان» توسط ملک شاه می داند (نظام الملک، ۱۳۴۸: ۶؛ بلک، ۱۳۹۳: ۱۵۱). قدرت این باور به حدی رسید که برخی، علت انقراض سلجوقیان روم را «رنجش خاطر مولانا از سلطان» می پنداشتند (نک. سپهسالار، ۱۳۲۵: ۵۶).

این تحول، به بازآرایی میدان گفتمانی قدرت منجر شد. دال مرکزی «جلب رضایت

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۹۷

صوفی» باعث شد دال‌های دیگری همچون عدالت سلاطین و دستگیری از فقرا که در گفتمان سیاسی فقه‌بنیاد به حاشیه رفته بودند، به متن آمده و برجسته شوند و به تأسیس مراکز خیریه متعدد بینجامد (Makdisi, 1981: 97). در نتیجه، فقها از موضع تعصب‌آمیز خود عقب‌نشینی کرده و مرز میان «مدرسه» و «خانقاه» عملاً برداشته شد و مدرسه که پیش‌تر مرکز تدریس فقه بود، به محل آمدوشد سلاطین و القای سلوک صوفیانه بدل گشت. گفتمان فقهی نیز در مواجهه با این قدرت جدید، ناچار به بازآرایی خود شد و با ارجح دانستن امور باطنی، از تکفیر عرفایی چون مولانا دست کشید (نک. افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۶۶).

مولانا این گذار گفتمانی را از طریق مقاومت نرم و باتکیه‌بر دال «بی‌آزاری» (نک. مولانا، ۱۳۸۸: ۱۱۰) به پیش برد. تعالیم او که بر مدارا و وحدت تأکید داشت، به سلاطین کمک کرد تا در دوره آشوب مغول، اتحاد اجتماعی را حفظ کنند (Peacock, 2019: 105). بدین ترتیب، گفتمان سیاسی تصوف بنیاد با تولید معنای مورد نیاز عصر، گفتمان سیاسی فقه‌بنیاد را به حاشیه راند و به هژمونی دست یافت.

در گفتمان عرفانی برخلاف گفتمان فقهی، دال انسان به‌خودی‌خود حائز اهمیت است، نه انسان به‌خاطر ظاهر و مقام و منصب و دین و دولتش. این رویکرد انسان‌گرایانه مولانا که با نگرش سلسله‌مراتبی گفتمان سیاسی و فقهی در تضاد بود، سبب می‌شد که او بارها، سوی رجال سیاسی و فقهی و حتی از مرید وفادارش معین‌الدین پروانه، مورد طعنه و انتقاد قرار گیرد (نک. افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۲۹). این خوی بی‌آزاری و انسان‌دوستی مولانا منجر به انسان‌گرایی و مردم‌سالاری در دربار در عصر هژمونیک شدن گفتمان تصوف دولتی شده بود.

برخلاف آن، در گفتمان فقهی تنها فقها و نخبه‌ها بر دیگران برتری داشتند و توده عوام ارزش چندانی نداشتند. این دیدگاه با استشهاد به احادیث و روایاتی از این دست تقویت می‌شد: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ» یعنی اگر خداوند بخواهد به کسی خیری برساند، او را در دین فقیه می‌کند. خلاصه، مولانا دغدغه جایگاه مردم (خلق) را در سیستم دولت‌داری همیشه در سر داشت و این مهم در آثارش نمود فراوانی یافته است. وی حکومت مطلوب را حکومت باطنی و معنوی می‌داند که حاصلش حکم‌راندن بر دل‌هاست.

حاکم این نوع حکومت از سوی خدا برگزیده شده است و خداوند میل و رغبت حکمرانی را در دل آن انداخته و فرط رغبت دلیل بر عنایت است (مولانا، ۱۳۸۸: ۳۷). رهبر چنین حکومتی ولیّ خدا (انسان کامل) است که حکمرانی‌اش مظهر شاهی و تدبیر اوست و مثال عینی آن فرمانروایی پیامبر (ص) است. چنین حکومتی دارای چهار خصوصیت است: عدالت، معنویت، فضیلت و تدبیر.

از نظر مولانا رابطه حکومت و مردم در اصل نگرهبانی، پرورش و مهرورزی است نه قیمومیت و سلطه. او با توجه به تأثیر اساسی حکومت بر مردم این رابطه را با تشبیهاتی چون «روح و جسم» و «حوض و لوله‌ها» و... در آثارش بیان کرده و بر مسئولیت‌های تساهل، تسامح، مهرورزی و عدالت و خدمتگزاری حکمرایان تأکید کرده است (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۶۹).

دال مرکزی حکومت صوفیانه «مردم» سبب تضعیف دال مرکزی گفتمان رقیب یعنی «فقیه» شد. مولانا برای دفاع از حقوق مردم، با لحن تند، سلاطین و امرا را تأدیب می‌کرد و متهم به گرگ‌صفتی در برابر خلق می‌نمود (نک. افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۹۲). همچنین مولانا چندین نامه به امرا و سلاطین به خاطر حل مشکلات مردم و حتی محول کردن نقش‌های سیاسی به صوفیان (Peacock, 2019:82) نوشت؛ حتی در نامه‌های شماره ۴۳ و ۳۷ شفاعت مجرمین را درخواست کرد و درخواست کمک مالی را برای مردم طی نامه‌های شماره ۱۳۷ و ۱۲۰ و ۱۱۶ و ۱۱۵ و ۸۶ و ۸۴ و ۳۰ و ۲۷ خطاب به پروانه نوشت (عثمانی و دیگران، ۱۴۰۳: ۱۷۷).

تعاملات مولانا با سلاطین سلجوقی نشان‌دهنده نقش او به عنوان یک پل ارتباطی میان مردم و حاکمیت بود. این نقش پس از مرگش نیز از طریق خاندانش و مکتب مولویه ادامه یافت و بر سیاست‌های مذهبی و فرهنگی سلجوقیان تأثیر گذاشت (Peacock, 2019:134). گفتمان رقیب یا همان گفتمان فقهی هم آرام نگرفت و برای تضعیف گفتمان عرفانی تلاش کرد. فقها و قضات نزد رجال سیاسی از گسترش بدعت سماع و استماع اغانی شکوه می‌کردند و تلاش می‌کردند تا این گفتمان را به حاشیه برانند (نک. افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۶۶). فقها همچنین با هدف قراردادن مردم که اکثریت آن‌ها مریدان مولانا بودند و مولانا از حقوق آن‌ها دفاع می‌کرد، در صدد این بود که انسان‌گرایی مولانا را متزلزل کنند و دوباره

فقیه محوری را جایگزین مردم‌سالاری نمایند و همچنان فقیهان سعی می‌کردند با استفاده از امکانات حکومتی که در اختیار داشتند، مانند دیوان مظالم<sup>۱</sup> و سایر نهادهای قضایی، حکومت را مجبور به طرد و حاشیه‌رانی تئوری حکومت صوفیانه گردانند، اما با توجه به حضور شخصیت متنفذ عرفانی - فقهی مولانا توفیق‌چندانی نیافتند. از سوی دیگر چون نهاد فقاہت بر نهاد حکومت نظارت از بالا به پایین داشت، دولتمردان از خلاصی‌یافتن از این چنین فشاری ناخوشنود نبودند به همین دلیل با فقها همراهی و همدلی نکردند. به علاوه، شخصیت عرفانی مولانا، ادامه شخصیت فقهی وی بود و او بر اکثریت فقهای قونیه حق استادی داشت؛ بنابراین فقهای پایین مرتبه قادر به حذف و حاشیه‌رانی فقیه عالی مرتبه‌ای چون مولانا نبودند. این تلاش‌ها تأثیری بر تغییر گرایش حکومت صوفیانه نداشت.

دال دیگر گفتمان دولت صوفیانه برگزاری جلسات سماع در مدرسه، دربار و خانه معین‌الدین پروانه به جای جلسات وعظ و درس فقه بود (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱/ ۲۵۲ و ۱۹۱ و ۱۸۳ و ۱۵۷ و ۱۵۴ و ۱۰۰ و ۹۹؛ سپهسالار، ۱۳۲۵: ۸۷ و ۸۴ و ۸۳؛ شریف‌زاده، ۱۳۸۶: ۴۲۹؛ محمدزاده؛ ۱۳۸۸: ۱۷۹). همچنین دال‌های دیگری مانند اختصاص مستمری دولتی به خانقاه و مدرسه درویش، پوشیدن لباس درویشی توسط امرا و سلاطین به جای لباس فاخر فقیهانه و شاهانه (نک. افلاکی، ۱۳۶۲: ۸۴) و زهدورزی و کاستن از هزینه‌های هنگفت در امور دولتی (نک. ابن‌بی‌بی، ۱۳۵۰: ۲۲۸) همه دال‌هایی بودند که در گفتمان دولت صوفیانه حول دال مرکزی توجه و اصلاح باطن به جای توجه به ظاهر، مفصل‌بندی شده بود. ای بسا که انجام این امور بیش از آن که از روی ایمان و اعتقاد باشد، بر وجه تظاهر بود تا بدین وسیله جلب رضایت و جذب دعای خیر و کسب مشروعیت از عرفا کنند. مولانا با نزاع‌های سخت از جمله اجتناب کردن از خوردن غذاهای شاهانه در ظروف طلائی و نقره‌ای در خانه پروانه و نپذیرفتن بدره زر (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۸۵)، عدم پذیرش سلطان و همراهش در مدرسه (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۹۲) و تحذیراتی مانند پرداختن به بیان مضرات دنیادوستی و نهی از حرص و طمع و زیاده‌خواهی در بزم‌های شاهانه به مبارزه نرم پرداخت.

---

۱. دیوان مظالم باید اجرای آرای قضات و محتسبان را تضمین می‌کرد. دغدغه خاص این نهاد، رفع مظالم مقامات حکومتی، یا رعایا بیش از حد قدرتمند بود. حاکمیت این دیوان، در مقایسه با محاکم شریعت، هم در حیطه عمل و هم در حیطه صدور حکم دست‌بازتری داشتند محدودیتشان کمتر بود (بلک، ۱۳۹۳: ۱۲۰).

این مبارزات مولانا، در نهایت به توبه شاه از ظلم و بی عدالتی و به حداقل رساندن هزینه‌های هنگفت دربار انجامید. نزاع‌های اجتماعی سخت را نمی‌توان از تقابل‌های نرم که غالباً در قالب زبان روی می‌دهد، جدا کرد. همه آن‌ها یک هدف دارند و آن به حاشیه‌رانی و تضعیف گفتمان رقیب است. نزاع نرم، زبان و ذهنیت سوژه‌ها را در سیطره خود می‌گیرد و آن‌ها را وادار به عمل اجتماعی می‌کند و این عمل اجتماعی هم به صورت نرم و هم به صورت سخت به بازتولید قدرت پنهان در پس گفتمان می‌پردازد. بدین ترتیب قدرت در اجتماع جاری می‌شود و اجتماع عرصه نزاع میان گفتمان‌های سیاسی بر سر قدرت می‌شود (سلطانی، ۱۳۹۲: ۱۶۱).



### نمودار ۱. میدان گفتمانی، گفتمان دولت‌های تسنن و تصوف

در امتداد آنچه پیش‌تر درباره نفوذ گسترده مولانا در ساختار قدرت بیان شد، باید گفت که همیاری و همراهی شخصیت‌های بلند پایه سیاسی با عرفا، به ویژه با مولانا، به تدریج موجب تثبیت و برجسته‌سازی گفتمان عرفانی در دربار سلجوقی گردید. در رأس این شخصیت‌ها، معین‌الدین پروانه قرار داشت؛ کارگزار اصلی دولت از سوی فرماندار مغول در آناتولی که در آغاز با هویتی سیاسی-فقهی، عملاً همه‌کاره دولت محسوب می‌شد. در شرایطی که سلطان غیاث‌الدین کیخسرو، کودکی چهار ساله بود و صرفاً نامی از سلطنت داشت (بیانی، ۱۳۸۱: ۲/ ۹۲۰)، پروانه با قدرت اجرایی کامل، زمام امور را در دست داشت، اما پس از آشنایی با مولانا، این نایب‌السلطنه مقتدر، دگرگونی عمیقی در گرایش فکری و رفتاری خود تجربه کرد. او دل به آموزه‌های صوفیانه مولانا سپرد، مرید او شد و در تمامی امور دولتی، بی‌کم و کاست از رهنمودهای مولانا پیروی می‌کرد (شریف‌زاده، ۱۳۸۳: ۴۳۳). این دل‌بستگی، نه تنها در سطح فردی بلکه در عرصه عمومی و سیاسی نیز تأثیرگذار شد و به گسترش هژمونی گفتمان تصوف در جامعه و دربار انجامید. حتی

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۱۰۱

فرماندار مغول نیز در برابر این تحول، هیچ‌گونه مانع یا مخالفتی ایجاد نکرد. میزان ارادت پروانه به مولانا و دلبستگی به آموزه‌های او چنان بود که جلسات سماع را در خانه خود برگزار می‌کرد و در محافل سماع مدرسه مولانا، همراه با سلطان، وزراء، امرا و بزرگان قونیه شرکت کرد (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۹۹). در مواقعی که مولانا بنا به دعوت سلطان و پروانه در مسجد و مجالس وعظ حاضر می‌شد، با شور و حال دست‌افشانی می‌کرد و غزل می‌خواند (همان: ۹۶) و مقتدیان نیز با تمام وجود به او اقتدا می‌کردند. مدرسه‌ای که پیش‌تر پایگاه فقه و فقهات و علم کلام بود، پس از تغییر گرایش مولانا از فقه به عرفان، به مرکزی برای برگزاری جلسات سماع بدل شد؛ محفلی که در آن سلاطین، امرا، قضات و عامه مردم قونیه حضور می‌یافتند (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۰۴ و ۹۹؛ سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۴۵ و ۹۹). حتی فقها و قضات که پیش‌تر با موضعی سخت‌گیرانه در برابر سماع و استماع رباب توسط مولانا و مریدانش مخالفت می‌کردند، تحت‌تأثیر شخصیت عرفانی-فقهی مولانا، از آن موضع عدول کردند (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲۰۸). در این فضا، همنشینی دال‌های متضاد از گفتمان‌های متخاصم همچون فقه، عرفان و سیاست در جلسات سماع، به وضوح مشهود بود؛ نشانه‌ای از آن که گفتمان عرفانی مولانا نه تنها توانسته بود در ساختار قدرت نفوذ کند، بلکه به نقطه تلاقی و هم‌زیستی گفتمان‌های متعارض بدل شده بود و این خود گواهی بر اقتدار معنوی و اجتماعی بی‌نظیر اوست.



نمودار ۲. تلفیق و همنشینی دال‌های گفتمان‌های متخاصم: سیاسی، عرفانی و فقهی

در تأیید نفوذ روزافزون گفتمان عرفانی مولانا در ساختار قدرت، بررسی مجموعهٔ مکتوبات او نشان می‌دهد که بیشترین حجم نامه‌ها «۲۵ نامه<sup>۱</sup>» به معین‌الدین پروانه، نایب‌السلطنهٔ مقتدر دولت مغولی در آناتولی، نگاشته شده است. این نامه‌ها نه تنها برای حل مشکلات اداری و مالی مریدان، بلکه برای تفویض مدیریت مدارس، مساجد و واگذاری برخی مناصب دولتی به افراد مورد تأیید مولانا بوده‌اند؛ امری که نشانگر نقش مستقیم و مؤثر مولانا در ساماندهی امور اجرایی دولت است.

این مکاتبات و مراودات مولانا تنها محدود به پروانه نبوده، بلکه دامنهٔ نفوذ مولانا به دیگر ارکان قدرت نیز گسترش یافته است. مولانا چندین نامه<sup>۲</sup> به فخرالدین علی صاحب عطا، نایب سلطان، به منظور نظم‌بخشی به امور مردم و مریدانش نوشته است و نیز مکاتبات<sup>۳</sup> با سلطان سلجوقی روم، عزالدین کیکاوس دوم، در شماره‌های گواهی بر جایگاه ممتاز مولانا در دربار و تعامل مستقیم او با بالاترین سطوح قدرت سیاسی است. همچنین نامه‌هایی<sup>۴</sup> به تاج‌الدین معتیز، رئیس ادارهٔ مالیات و مجدالدین اتابک، داماد پروانه و وزیر مالیه شماره‌های (۱۲۱ و ۶۶ و ۵۴ و ۱۷ و ۹ و ۸) نشان می‌دهد که مولانا در تعیین سیاست‌های مالی و اداری نیز نقش مشورتی و تأثیرگذار داشته است.

مکتوبات مولانا به قاضیان برجسته‌ای چون سراج‌الدین (۱۳۷ و ۶۹ و ۶۲ و ۳۲)، عزالدین قونیوی (۷۳ و ۷۱)، کمال‌الدین کابی (۴۷) و تاج‌الدین خوبی (۳۳) و نیز نامه‌هایی به خزانه‌دار سلطان، جلال‌الدین قراطایی (۱۲۶ و ۸۳ و ۲۳) و امین‌الدین میکائیل، مقام استیفا (۶۱ و ۶۰ و ۱۸) و حتی سلاح‌دار سلطان، بدرالدین گهرتاش (۱۴۵ و ۱۴۱)، همگی نشانگر آن‌اند که مولانا در تمام سطوح حکومتی، از قضاوت و خزانه‌داری تا امور نظامی، صدای نافذ و

۱. شماره نامه‌های که مولانا به معین‌الدین پروانه نوشته است عبارت‌اند از:

(۱۳۷ و ۱۲۰ و ۱۱۶ و ۱۱۵ و ۱۱۴ و ۱۰۱ و ۹۹ و ۹۶ و ۸۶ و ۸۵ و ۸۴ و ۸۲ و ۷۸ و ۶۸ و ۶۳ و ۵۲ و ۴۳ و ۴۲ و ۳۷ و ۳۱ و ۳۰ و ۲۷ و ۲۶ و ۱۶ و ۲)

۲. چهارده نامهٔ مولانا به فخرالدین علی صاحب عطا نوشته (۱۳۸ و ۱۳۵ و ۱۳۴ و ۱۳۳ و ۱۰۸ و ۱۰۷ و ۸۷ و ۸۱ و ۷۶ و ۵۲ و ۴۸ و ۴۴ و ۴۰ و ۱۰)

۳. شماره نامه‌های مولانا به سلطان عزالدین کیکاوس دوم (۱۰۳ و ۱۰۲ و ۹۵ و ۹۴ و ۹۲ و ۸۰ و ۵۷ و ۳۹ و ۳۸ و ۱).

۴. رقم نامه‌های مولانا به تاج‌الدین معتیز (۱۳۶ و ۱۱۹ و ۱۰۷ و ۱۰۰ و ۸۸ و ۷۵ و ۵۹ و ۵۸ و ۲۲)

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۱۰۳

مرجعیت معنوی داشته است. این گستره مکاتبات، نه تنها تأییدی بر جایگاه ممتاز مولانا در ساختار قدرت است، بلکه نشان می‌دهد که گفتمان عرفانی او توانسته است در قلب نظام سیاسی و اجتماعی نفوذ کند و به صورت یک گفتمان هژمونیک، گفتمان‌های فقهی و سیاسی را در خود جذب و همنشین سازد.

حجم و شدت تعاملات سیاسی مولانا با نهاد قدرت در کتاب *فیه مافیه* آن قدر برجسته و هدفمند است که دکتر صفا با صراحت اعلام می‌کند: «تنها مخاطب مولانا در *فیه مافیه*، معین‌الدین پروانه بوده است» (صفا، ۱۳۶۶: ۴۵۷/۳). این جمله، صرفاً یک گزارش تاریخی نیست، بلکه نشانه‌ای روشن از آن است که *فیه مافیه* را باید در چارچوب رابطه پیچیده و تأثیرگذار عرفانی - سیاسی میان مولانا و یکی از قدرتمندترین رجال دولت مغولی در آناتولی تحلیل کرد. مولانا در چندین جای *فیه مافیه* (۱۳۸۸: ۹۸-۹۵ و ۶۳-۵۹ و ۴۵-۴۳ و ۳۱-۲۶) با استفاده از شگردهای بلاغی و آیات قرآن، احادیث و تفسیرهای خاص خود، تلاش می‌کند تا رابطه‌اش با پروانه را نه به عنوان وابستگی به قدرت سیاسی، بلکه به عنوان پیوندی عرفانی و تربیتی معرفی کند؛ رابطه‌ای که در آن، پروانه نه یک مقام حکومتی، بلکه مریدی است که در مسیر رشد روحی و دریافت هدایت، به مولانا به عنوان مراد و پیر طریقت اقتدا می‌کند. این نوع بازنمایی، در واقع تلاشی آگاهانه از سوی مولانا برای مشروعیت بخشی به رابطه‌ای است که ممکن بود از بیرون رنگ و وابستگی یا منفعت طلبی داشته باشد، اما در متن *فیه مافیه* به عنوان رابطه‌ای مبتنی بر ارشاد، عطای معنا و هدایت روحانی تصویر شده است.

مولانا حتی در آغاز کتاب، با ذکر حدیثی درباره خطر نزدیکی علما با قدرت سیاسی و سپس ارائه تفسیری متفاوت از آن، مرز میان وابستگی دنیوی و هدایت معنوی را به وضوح مشخص می‌کند. نکته مهم این است که در این نوع تعامل، جایگاه مراد یا پیر طریقت، حامل نوعی قدرت متافیزیکی است؛ قدرتی که از جنس هدایت، بصیرت و تحول درونی در مرید و تحول بیرونی در نهاد قدرت است و از قدرت فیزیکی و سیاسی سلطان فراتر می‌رود. در این الگو، مولانا نه تابع قدرت، بلکه مرجع آن است؛ کسی که حتی نایب‌السلطنه دولت مغولی در برابرش به مقام مریدی می‌رسد و از او کسب معنا و دعای خیر و طلب همت می‌کند.

در کتب تاریخی و تذکره‌ای درباره «تعاملات دو سر سود» میان صوفیان و مقامات سیاسی سه الگوی رفتاری بیان شده است. در الگوی نخست صوفیان از «فراست» یا بینش خدادادی خود بهره می‌گیرند تا توفیقات آتی مقامات سیاسی را قبل از به قدرت رسیدن آن‌ها پیش‌بینی کنند. در الگوی دوم، اولیاءالله «امیران به قدرت رسیده» را نزد خود می‌پذیرند و با دعای خیر خود برای توفیقات آتی‌شان، بر مشروعیت آن‌ها صحه می‌گذارند. در الگوی سوم، دولتمردان مراتب ارادتمندی خود را به پیشگاه اولیاءالله ابراز می‌دارند و پیروان و خانقاه‌های متبرک آن‌ها را تحت پوشش حمایت‌های مالی خود قرار می‌دهند (صفی، ۱۳۹۷: ۳۰۴). علاوه بر سه الگوی رفتاری ذکر شده، بین مولانا و رجال سیاسی الگوهای دیگری نیز وجود داشت. این الگوها شامل مواردی همچون نصیحت، هدایت، حفاظت، رهایی از مصیبت و مضیقه، شفا از بیماری، دفع ضرر دشمن، تداوم دولت و سلطنت و طلب دعا برای خیر و برکت بود. همچنین، علاوه بر موقوفاتی که برای خانقاه یا مدرسه تعیین شده بود، مواردی مانند پذیرش شفاعت مجرمین، کمک مالی و استخدام افرادی که مولانا معرفی می‌کرد به مناصب بالای دولتی نیز در تعاملات سیاسی بین آن‌ها وجود داشت.

برخلاف برداشت اکثر مردم درباره اولیاءالله که آن‌ها را اهل زهد و تقوا و دنیاگریز و بریده از دنیا و مافیها می‌پنداشتند، مولانا و حتی پدرش سلطان‌العلما بهاء‌الدین ولد، این‌گونه نبودند؛ بلکه تا حدی اهل سیاست‌ورزی و تدبیر امور دنیوی مردم بودند. قدرت آن‌ها برخاسته از «جایگاه ربانی» آنان بود که در گفتمان تصوف با دو واژه «ولایت» و «ولایت» بیان می‌شد. واژه نخست ناظر بر اقتدار بود و واژه دوم ناظر بر تقرب به درگاه حق. آن‌ها از آن جهت که مقرب درگاه حق بودند، «ربانی» دانسته می‌شدند؛ به زبان قرآن، ایشان «اولیاءالله» یا به عبارتی تسلیم فرامین و اراده الهی و مشمول عنایت و حمایت وی بودند. اما در ارتباط با انسان‌ها، آنان تجسم قدرت و اقتداری بودند که از مقام اولیاء الهی‌شان نشئت می‌گرفت. آن‌ها بی‌آن‌که به جایگاه و مقامات معنوی خود لطمه بزنند، به‌عنوان «اهل ولایت و ولایت» در عرصه اجتماع حضور داشتند (همان: ۳۰۴). در مناقب‌ها و آثار مولانا روایاتی آمده است که حکایت از قدرت و اقتدار وی دارد. نثار دعای خیر به حامیان و پیروان و نیز مبتلا ساختن بدخواهان وی به کوری و لالی و حتی مرگ و گردن‌فرازی در

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۱۰۵

برابر گردن‌کشان (افلاکی، ۱۳۶۲: ۵۴ و ۳۶ و ۳۳ و ۳۱ و ۳۰ و ۲۸؛ سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۷) و عزل و نصب افراد در مناصب دولتی با تحریر نامه به مقامات عالی‌رتبه سیاسی (مولانا، ۱۳۷۱: نامه‌های ۸۶ و ۲۷؛ افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۶۵ و ۱۰۷).

این‌ها با توجه به برداشتی که ما از اخلاق عارفانه داریم عجیب به نظر می‌رسد، اما همه آن‌ها نمود قدرت فیزیکی و متافیزیکی آن‌ها بود. صوفیان، به‌ویژه مولانا و بعد از آن فرزندش سلطان ولد، با استفاده از جایگاه معنوی و ادبی خود، توانستند در شبکه‌های پیچیده سیاسی و اجتماعی آناتولی مغولی جایگاه ویژه‌ای کسب کنند و این تعاملات نشان‌دهنده نقش چندوجهی صوفیان به‌عنوان عارف، شاعر و میانجی‌گر سیاسی است که به حفظ فرهنگ و هویت اسلامی در دوره‌ای پرآشوب کمک کرد (Peacock, 2009:115). آن‌ها از محققانی که عرفان را به یک «حوزه شخصی» و تنها به «تجارب عرفانی» محدود می‌دانستند، محصول یک جهان‌بینی پساوشنگری و پروتستانی بودند که «دین» و «عرفان» را از جمله امور شخصی دانسته، پای آن دو را از حوزه جمعی بریدند و آن را در تقابل با «فلسفه عقل‌گرا» قرار دادند. تصویری که صوفیان خراسانی پیشامدرن از خود و شیوه «دین‌ورزی»<sup>۲</sup> خود داشتند، به‌هیچ‌وجه با این تعاریف سازگار نبود (صفی، ۱۳۹۷: ۳۰۱).

عده‌ای از عرفا از جمله مولانا در کنار رهبری معنوی مردم، رهبری سیاسی آن‌ها را نیز عهده‌دار بودند. زمانی که خُرده‌گفتمان عرفانی مولانا در عرصه اجتماع هژمونیک شد، از طریق مرید وفادارش «معین‌الدین پروانه» خُرده‌گفتمان عرفانی وی در میدان سیاست هم به هژمونی قابل‌ملاحظه‌ای دست یافت و بدین وسیله به رهبری سیاسی مردم رسید.

## نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر، گذار از دولت مبتنی بر فقه تسنن به دولت مبتنی بر تصوف، دوره سلجوقیان و ایلخانان را به‌عنوان فرایندی چندوجهی و مبتنی بر تعامل دیالکتیک، الزامات تاریخی، اجتماعی و فرهنگی تبیین می‌کند. این تحول، در درجه اول، نتیجه ناکارآمدی گفتمان فقه تسنن در پاسخ‌گویی به چالش‌های ساختاری، از جمله تهاجم مغولان و فروپاشی نظام‌های

---

1. Rational Philosophy  
2. religiosity

سنتی و انعطاف‌پذیری ذاتی گفتمان تصوف در برآوردن نیازهای معنوی، روانی و اجتماعی جامعه بود. در این مرحله گذار، نظریه‌پردازانی چون خواجه نظام‌الملک که با تأسیس مدارس نظامیه و تدوین سیاست‌نامه بستر تلفیق فقه و تصوف را فراهم آورد و ابوحامد غزالی که با گذار از فقه به عرفان و تألیف آثاری مانند *حیاء علوم‌الدین*، پایه‌های نظری این جابه‌جایی پارادایمی را استحکام بخشید، نقش مهمی داشتند. اما در قونیه شخصیت متنفذ مولانا جلال‌الدین رومی، با اشاعه یک نظام معنایی نوین مبتنی بر دال‌های باطن‌محور، تسامح و انسان‌گرایی، نظریه سیاسی مبتنی بر تصوف را بسط داد و به آن مشروعیت سیاسی بخشید.

تحلیل گفتمان در چارچوب نظریه لاکلائو و موفه، نشان می‌دهد که چگونه هژمونی گفتمان تصوف به بازنگری در نظام معنایی قدرت منجر شد. این فرایند، با حمایت رجال سیاسی مانند معین‌الدین پروانه که با تأسی به مولانا و ترویج جلسات سماع، این گفتمان را در نهاد قدرت نهادینه کرد و تعاملات دوسر سود میان عرفا و دولتمردان، از جمله نصیحت، دعای خیر و حمایت مالی، تقویت یافت. با وجود این، گفتمان فقهی، هر چند اقتدار پیشین خود را از دست داد، همچنان به موازات تصوف در صحنه حضور داشت و به خلق یک نظام تلفیقی از دال‌ها منجر شد که تجلی آن را می‌توان در جلسات سماع، گسترش خیریه‌ها و ترویج زهدورزی در دربار مشاهده کرد.

نتیجه این تحول، شکل‌گیری میراثی پیچیده و پایدار از برهم‌کنش دین، سیاست، عرفان و اقتصاد بود که ساختارهای قدرت را در دوره‌های بعدی تا عصر عثمانی متأثر ساخت و به بازآرایی روابط میان نهادهای دینی و سیاسی کمک کرد. یافته کلیدی این پژوهش، باتکیه بر تحلیل داده‌های تاریخی، آن است که گفتمان‌ها ماهیتی ایستا ندارند، بلکه در پاسخ به نیازهای یک جامعه دچار تحول می‌شوند. آن‌ها به‌مثابه سازوکارهایی که هم بازتاب‌دهنده و هم شتاب‌بخش تحولات اجتماعی و فرهنگی هستند، در بازتولید و پیکربندی مجدد واقعیت سیاسی، نقشی اساسی دارند.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۱۰۷

## منابع

- ابن بی‌بی المنجمه. (۱۳۵۰). اخبار سلاجقه روم. به اهتمام محمدجواد مشکور. تهران: انتشارات کتاب‌فروشی تهران.
- الشیبی، کامل مصطفی. (۱۳۵۹). تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد افلاکی العارف. (۱۳۶۲). مناقب العارفين. با تصحیح و حواشی و تعلیقات تحسین یازیحی. تهران: دنیای کتاب.
- احمدوند، ولی محمد. (۱۳۹۹). «بررسی رابطه تسامح و قدرت سیاسی در اندیشه صوفیان عصر ایلخانان». *رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*. ۱۱(۴). ۲۲۶-۲۲۱. [10.29252/piaj.2020.99951](http://10.29252/piaj.2020.99951)
- بلک، آنتونی. (۱۳۹۳). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی اسلام: از عصر پیامبر تا امروز*. ترجمه محمدحسین وقار. چاپ ۴. تهران: اطلاعات.
- بیانی، شیرین. (۱۳۸۱). *دین و دولت در ایران عهد مغول*. جلد ۳. چاپ ۲. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پولادی، کمال. (۱۳۸۵). *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام*. تهران: نشر مرکز.
- جمشیدی، محمدحسین. (۱۳۹۰). «حکومت و مردم در اندیشه مولانا». *سیاست*. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۴۱(۲). ۶۹-۸۷. <http://noo.rs/LRXjp>
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۰). *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*. تهران: اساطیر.
- حیدری، علیرضا و دیگران. (۱۴۰۱). «منشأ گفتمان تصوف سیاسی در ایران: تحلیل آن براساس نظریه گفتمان موفه و لاکلاو». *ادبیات عرفانی*. دانشگاه الزهراء (س). ۴(۲۸). ۱۸۷-۱۵۳. [20.1001.1.20089384.1401.14.28.6.1](http://20.1001.1.20089384.1401.14.28.6.1)
- سلطانی، علی اصغر. (۱۳۹۲). *قدرت گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران*. چاپ ۴. تهران: نی.
- سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۲۵). *رساله سپهسالار: احوال مولانا جلال‌الدین محمد بلخی*. به تصحیح سعید نفیسی، تهران: نشر اقبال.
- سیاه‌کوهیان، هاتف. (۱۴۰۱). «نقش نهاد قدرت در پیش‌برد گفتمان کثرت‌گرایی دینی در تصوف ایران (با تأکید بر عصر مغول)». *ادبیان و عرفان*. ۵۵(۱). ۱۸۵-۱۶۳. [10.22059/jrm.2022.345280.630357](http://10.22059/jrm.2022.345280.630357)
- شریف‌زاده، منصوره. (۱۳۸۶). «تأثیر مولانا بر معین‌الدین پروانه و نقش آن در شکست مغولان در روم». *فرهنگ*. ۶۴-۶۳. ۴۳۷-۴۲۳. <http://noo.rs/G2uPC>

صفی، امید. (۱۳۹۷). سیاست/دانش در جهان اسلام: هم‌سویی معرفت و ایدئولوژی در دوره سلجوقی. ترجمه مجتبی فاضلی. چاپ ۲. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۶). تاریخ ادبیات در ایران. جلد ۳. بخش ۲. تهران: فردوس.

طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۸۳). زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران. چاپ ۴. تهران: کویر.

عثمانی، مژگان و دیگران. (۱۴۰۳). «تلفیق گفتمان‌ها در زندگی و شخصیت جلال‌الدین محمد بلخی (مولانا)». جستارهای نوین ادبی. دانشگاه فردوسی مشهد. (۲۲۷). ۱۸۷-۱۶۱.

<http://noo.rs/mqjr8>

غزالی طوسی، محمدبن محمد. (۱۳۵۱). نصیحت الملوک. به تصحیح مجدد و حواشی و تعلیقات و مقدمه جلال‌الدین همایی، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.

فیرحی، داود. (۱۳۷۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه). تهران: نی.

کرون، پارتیشیا. (۱۳۸۹). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام. ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن.

لاکلانو، ارنستو؛ موفه، شانتال. (۱۴۰۲). هژمونی و استراتژی سوسیالیستی: به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال. ترجمه محمد رضایی. تهران: ثالث.

مرادی طادی، محمدرضا. (۱۳۹۷). جریان سیاست‌نامه‌نویسی در تاریخ اندیشه سیاسی سده‌های میانه ایران (همبستگی اقتصاد و سیاست و اندیشه). تهران: تمدن علمی.

مقدمی، محمدتقی. (۱۳۹۰). «نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن». معرفت فرهنگی اجتماعی. (۲). ۱۲۴-۹۱. <http://noo.rs/oXIgm>

محمدزاده، مریم. (۱۳۸۸). «نقد قدرت از دیدگاه مولانا در مثنوی». مجموعه مقالات همایش بین‌المللی اندیشه‌های جهانی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، تهران. ۲۹۰-۲۷۶.

مولانا، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۸). فیه مافیه و پیوسته‌های نویافته. به تصحیح توفیق سبحانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). مکتوبات. به تصحیح توفیق سبحانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

نظام‌الملک طوسی (۱۳۴۸). سیاست‌نامه (سیرالملوک). به کوشش جعفر شعار، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکین.

نوایی، علی اکبر. (۱۳۸۱). نظریه دولت دینی. تهران: دفتر نشر معارف.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۱۰۹

ولایی، عیسی. (۱۳۷۷). مبانی سیاست در اسلام. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

یورگنس، ماریان و فیلیس، لوئیز. (۱۳۹۳). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. تهران: نی.



## References

### References in Persian

- Aflaki, S. A. (1983). *Manāqib al-‘ārifīn* (The Feats of the Knowers of God). T. Yaziji (Ed.). Tehran: Donyaye Ketab.
- Ahmadvand, V. (2020). "A study of the relationship between tolerance and political power in the thought of Sufis during the Ilkhanate era". *Political and International Approaches*, 11 (4).
- Al-Shaybi, K. M. (1980). *Shi'ism and Sufism up to the Beginning of the Twelfth Century AH*. (A. Zekavati Qaragozlu, Trans.). Tehran: Amir Kabir Publications Institute.
- Bayani, S. (2002). *Religion and Government in Iran during the Mongol Era* (Vols. 1-3, 2nd ed.). Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Black, A. (2014). *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. (M. H. Vaghar, Trans., 4th ed.). Tehran: Ettela'at Publications.
- Crone, P. (2010). *A History of Political Thought in Islam*. (M. Jafari, Trans.). Tehran: Sokhan Publications.
- Feirahi, D. (1999). *Power, Knowledge, and Legitimacy in Islam (The Middle Period)*. Tehran: Ney Publishing.
- Ghazali, M. (1972). *Nasihāt al-muluk* (Counsel for Kings). J. Homayi (Ed.). Tehran: Anjoman-e Asar-e Melli Publications.
- Halabi, A. A. (2001). *History of Political Thought in Iran and Islam* (1st ed.). Tehran: Asatir Publications.
- Heydari, A., et al. (2022). "The Origin of the Discourse of Political Sufism in Iran: An Analysis Based on the Discourse Theory of Mouffe and Laclau." *Scientific Quarterly of Mystical Literature of Al-Zahra University*, 4(28), 153-187.
- Ibn Bibi, N. (1971). *Akhbār-i Salājiqa-yi Rūm* (The History of the Seljuks of Rum). M. J. Mashkour (Ed.). Tehran: Ketabforoushi-e Tehran Publications.
- Jamshidi, M. H. (2011). "Government and People in the Thought of Rumi". *Siyasat Journal, Faculty of Law and Political Science*, 41 (2), 69-87.
- Jorgensen, M., & Phillips, L. (2014). *Discourse Analysis as Theory and Method*. Tehran: Ney Publishing.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2023). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. (M. Rezaei, Trans.). Tehran: Saless Publications.
- Mohammadzadeh, M. (2009). "Critique of Power from Rumi's Perspective in the Masnavi". *Proceedings of the International Conference on the Global Thoughts of Mawlana Jalal al-Din Muhammad Balkhi* (pp. 276-290). Tehran.
- Moqaddami, M. T. (2011). "The Discourse Analysis Theory of Laclau and Mouffe and its Critique". *Journal of Cultural and Social Knowledge*, (2), 91-124.
- Moradi Tadi, M. R. (2018). *The Tradition of Siyasatnama-Writing in the History of Political Thought in Medieval Iran (The Correlation of Economy, Politics, and Thought)*. Tehran: Tamaddon-e Elmi.
- Nava'i, A. A. (2002). *The Theory of the Religious State*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Ma'aref.

- Nizam al-Mulk, A. (1969). *Siyasatnama (Siyar al-Muluk)*. J. Shoar (Ed.). Tehran: Sherkat-e Sahami-e Ketabhaye Jibi & Franklin Publications.
- Osmani, M., et al. (2024). "The Integration of Discourses in the Life and Personality of Jalal al-Din Muhammad Balkhi (Rumi)." *Journal of New Literary Studies of Ferdowsi University of Mashhad*, (227), 161-187.
- Pouladi, K. (2006). *A History of Political Thought in Iran and Islam*. Tehran: Nashr-e Markaz.
- Rumi, M. J. (2009). *Fīhi Mā Fīhi and Newly Found additions*. T. Sobhani (Ed.). Tehran: Bongah-e Tarjomeh va Nashr-e Kitab-e Parseh.
- Rumi, M. (1992). *Maktubat (Letters)*. T. Sobhani (Ed.). Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Safi, O. (2018). *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. (M. Fazeli, Trans., 2nd ed.). Tehran: Pazhouheshkade-ye Motale'at-e Farhangi va Ejtemaei.
- Sepahsalar, F. (1946). *The Treatise of Sepahsalar: The Life of Rumi*. S. Nafisi (Ed.). Tehran: Eqbal Publishing.
- Sharifzadeh, M. (2007). "The Influence of Rumi on Mu'in al-Din Parvaneh and its Role in the Defeat of the Mongols in Rum". *Farhang Journal*, (63-64), 423-437.
- Siahkoughian, H. (2022). "The Role of the Institution of Power in Advancing the Discourse of Religious Pluralism in Iranian Sufism (with Emphasis on the Mongol Era)." *Journal of Religions and Mysticism*, 55(1), 163-185.
- Soltani, S. A. (2013). *The Power of Discourse and Language: Mechanisms of Power Flow in the Islamic Republic of Iran* (4th ed.). Tehran: Ney Publishing.
- Safa, Zabihollah. (1987). *History of Literature in Iran*, Vol. 3, Part 2. Tehran: Ferdows Publishing.
- Tabatabai, S. J. (2004). *The Decline of Political Thought in Iran: A Discourse on the Theoretical Foundations of Iran's Decline* (4th ed.). Tehran: Kavir Publications.
- Vala'i, I. (1998). *Foundations of Politics in Islam*. Tehran: Sazman-e Chap va Entesharat-e Vezarat-e Farhang va Ershad-e Eslami.

#### References in English

- Anjum, T. (2006). Sufism in history and its relationship with power. *Islamic Studies*, 45(2), 221-268.
- Makdisi, G. (1981). *The rise of colleges: Institutions of learning in Islam and the West*. Edinburgh University Press.
- Peacock, A. C. S. (2009). *Sufis and the Seljuk court in Mongol Anatolia: Politics and patronage in the works of Jalal al-Din Rumi and Sultan Walad*. *Studia Islamica*, 104/105, 95-118.
- Peacock, A.C.S. (2019), *Islam, literature and society in Mongol Anatolia*, Cambridge University Press.



## **Discursive Analysis of Power Transformation: From Seljuq Jurisprudence to Mysticism in the Ilkhanid Era with a Focus on Rumi's Position \***

Mozhgan Osmani<sup>1</sup>, Mahmoud Reza Ghorban Sabbagh<sup>2</sup>

Received: 2025/07/23

Accepted: 2025/09/25

### **Abstract**

This study, employing a discourse analysis method and the theoretical framework of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe to examine the discursive transition from a state based on Sunni jurisprudence to one based on Sufism (mysticism) during the Seljuq and Ilkhanid eras. The transformation is analyzed through the efforts of prominent theorists such as Khwaja Nizam al-Mulk and Imam Mohammad Ghazali in Iran, and particularly Mawlana Jalal al-Din Rumi in the spiritual-political center of Konya. In the first phase of the Seljuq reign, the discourse of Sunni jurisprudence achieved hegemony with the structural support from the power institution, serving as a tool for religious legitimation and the suppression of Shiite rivals, especially the Ismailis. This process advanced through the establishment of a network of Nizamiye schools and the compilation of political-jurisprudential texts such as *Siyasatnamas* (Books of Government). However, following the Mongol invasion and the collapse of traditional structures, the inability of Sunni jurisprudence to respond to the deep spiritual, psychological, and social needs of society created conditions for the dominance of Sufi discourse. This discourse solidified its hegemony by relying on signifiers of interiority (*batin*), tolerance, and humanism, and through the influence of mystics within various layers of the power institution. The analysis of this study indicates that this transition was the result of a complex dialectical process involving historical imperatives (such as military crises), social factors (the need for collective spirituality), and cultural tendencies (a desire for religious flexibility). By presenting analyses based on historical data, this research explicates the mechanisms of this transformation and its long-term impacts on the power structure.

**Keywords:** Discourse, Seljuqs, Rumi, Sufism, Jurisprudence.

---

\* DOI: 10.22051/jml.2025.51882.2716

1. PhD Candidate, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran:

[mozhganosmani2018@gmail.com](mailto:mozhganosmani2018@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of English Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author):

[mrg.sabbagh@um.ac.ir](mailto:mrg.sabbagh@um.ac.ir)

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997