

## جهاد در نگاه متصوفه عصر ایلخانان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۲۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۵/۲۳

ولی محمد احمدوند\*

محمد رضا تاجیک\*\*

### چکیده

مقاله حاضر پیرامون این پرسش مقوم می‌شود که جهاد چه جایگاهی در نگاه متصوفه عصر ایلخانان یا قرون هفت و هشت دارد. پاسخ به این سؤال مستلزم ارائه پیشینه‌ای از اندیشه و کنش صوفیان متقدم، یعنی از آغاز شکل‌گیری جریان تصوف در گستره جهان اسلام است. از چشم‌اندازی اسلامی، جهاد رکن ششم دین و از تکالیفی است که بر اهمیت راهبردی آن پیوسته تأکید شده است. در رساله‌های جهادیه این موضوع به‌خوبی تشریح شده است. در این پژوهش به اقتضای بحث، موضوع جهاد ذیل دو جریان جهاد در مرزها و ثغور از یک‌طرف و جهاد با حکومت جائز از سوی دیگر بررسی می‌شود. به‌زعم مقاله حاضر، متصوفه در طول تاریخ پیدایی و گسترش خود، با ارجاع به روایات و البته با تأثیرپذیری از فقه، بیشتر راغب به شرکت در جهاد در مرزها و ثغور بوده‌اند تا اینکه علیه حکومت جائز قیام کنند.

**واژگان کلیدی:** جهاد، متصوفه، ایلخانان، فقه، گفتمان.

\* دانشجوی دکتری

علوم سیاسی،

دانشگاه شهید

بهشتی، تهران

(نویسنده مسئول).

vmav1495

@gmail.com

\*\* دانشیار گروه علوم

سیاسی و روابط

بین‌الملل، دانشگاه

شهید بهشتی، تهران.

m\_tajik@sbu.ac.i

## مقدمه

بحث جهاد در اندیشه اسلامی در نگاه علما، فقها، متکلمین و عرفا در طول تاریخ ابعاد گسترده‌ای به خود گرفته است. در طول تاریخ، صدها رساله جهادیه نگاشته شد و مباحث مفصلی در باب جهاد ابتدایی، جهاد دفاعی، جهاد با مرتدین، جهاد با خوارج، جهاد با مشرکان، آداب جهاد، شرایط جهاد و ... مطرح گردید. از این نگاه، فقهای اسلامی جهاد را سه بخش کرده‌اند: جهاد با مرتدین، جهاد با خوارج و جهاد به‌عنوان کارزار و جنگ مقدس با مشرکان در مرزها (ماوردی، ۱۹۶۰: ۴۹ و ۵۵). علاوه بر این موارد، باب امر به معروف و نهی از منکر فقهی را که مقصدش می‌توانست حکومت‌ها هم باشند، می‌توان ذیل امر جهاد جای داد. در آثار متصوفه‌ای مانند نسفی، عزالدین محمود کاشانی و علاءالدوله سمنانی نیز همین نگاه فقیهانه در باب جهاد در وجهی تئوریک تکرار شده است، ولی واقعیت‌های خارجی لزوماً هماهنگ با مصراحت تئوریک ایشان نیست.

مطالعه احوال عارفان نشان می‌دهد که زهاد و عرفا معمولاً اقبال گسترده‌ای به جهاد در کنار حکومت با دشمنان اعم از خارجی و کفار، چه در داخل قلمرو و چه در سرحدات داشته‌اند، ولی بُعد جهاد با حکومت‌های جائز از ناحیه زهاد و عارفان بسیار کم‌رنگ و ناملموس است. متصوفه با ارجاع به انبوه کثیری از احادیث و روایات اسلامی، خود و دیگران را از جنگ و نزاع با حکومت‌های جائز بازداشته‌اند. البته این سنخ انفعال صرفاً خاص متصوفه نیست، بلکه فقها هم همین مشی مماشات و همکاری را سرلوحه عمل خود داشتند.

در این پژوهش ابتدا به جهاد در سرحدات و ثغور پرداخته می‌شود. اسناد فراوان تاریخی نشان می‌دهد که متصوفه و زهاد اولین کسانی بودند که با اقامت در پادگان‌های مرزی موسوم به رباط، جهاد را مکمل ریاضت دانستند. بحث بعدی به جهاد با حکومت‌های جائز در نگاه و نظر زهاد و متصوفه در قرون اولیه اسلامی اختصاص دارد. به روایت تاریخ، صوفیان با ارجاع به انبوه‌های از احادیث و روایات اسلامی خروج بر حکومت ولو حکومت جائز را جایز نمی‌شمردند. صوفیان قیام علیه حکومت در انواع و اشکال مختلف را مایه تباهی دین و دنیا قلمداد می‌کردند. متصوفه نه تنها در مقابل ظالمان سکوت می‌کردند، بلکه در بسیاری موارد از همکاری و مراوده با آن‌ها خودداری نمی‌کردند.

در نگاه مقاله حاضر، جهاد شامل دو بعد «جهاد در کنار حکومت» و «جهاد علیه حکومت مستقر» می‌شود. مقصد جهاد در کنار و به‌فرمان حکومت معمولاً مقاصد چون خوارج، کفار، مرتدین و مشرکان را دربرمی‌گیرد که باگذشت زمان و گسترش قلمرو مسلمین عمدتاً در مرزها،

سرحدات و ثغور واقع می‌شد و مقصد جهاد با حکومت، پیکار با حکومت‌های جائز و ستمگری است که خارج از موازین اسلامی عمل می‌کنند.

### ۱. پیشینه پژوهش

در باب جهاد در نگاه متصوفه عصر ایلخانان تاکنون اثر مستقلی نگاشته نشده است. مقاله «مقوله جهاد در نزاع ایدئولوژیک عصر ایلخانان» نوشته حسن انصاری قمی (انصاری قمی، ۱۳۷۸: ۴۷-۵۷) عمدتاً به فتاوی فقها در قلمرو ایلخانان می‌پردازد، ولی نسبت به اقوال و کنش سیاسی متصوفه در قلمرو ایلخانان بی‌توجه است. ابوالفضل رضوی در مقاله «تأملی بر مناسبات ایلخانان و ممالیک» (رضوی، ۱۳۸۴: ۵۷-۸۶) ذیل رویکردی تاریخی به ماهیت روابط سیاسی بین این دو قلمرو با تأکید بر جنگ‌های بین این دو حکومت می‌پردازد، ولی توجهی به رساله‌های جهادیه، فتاوی فقها و رویکرد متصوفه ندارد. مقاله حاضر با این پیشینه کوشیده است با مراجعه به منابع دست اول، چون رساله‌های جهادیه صوفیان، اقوال و کنش‌های آن‌ها که توسط مورخینی چون جوینی، وصاف الحضرة، سپه‌سالار و خواندمیر و مناقب‌نویسان و بعضاً توسط خودشان نگاشته شده است و برخی آثار تحقیقی ارزشمند مانند کتاب سه‌جلدی «دین و دولت» شیرین‌بیانی به بررسی این موضوع بپردازد. وجه نوآورانه این مقاله، اولاً توجه به کنش متصوفه عصر ایلخانان در مورد جهاد است و دوم اینکه سعی می‌شود با اتخاذ روشی گفتمانی از مباحث تئوریک فاصله گرفته و بیشتر به واقعیت‌های خارجی توجه شود. از این جهت، نگارنده کوشیده است با تحلیل اندیشه و عمل مشایخی که تبلور و نماینده آن عصر هستند، این مهم را بررسی کند، خاصه اندیشه صوفیانی که مراداتی با کانون‌های قدرت داشته‌اند. مولانا، علاءالدوله سمنانی و سعدی از متصوفه و عارفانی محسوب می‌شوند که در بحث عرفان و جهاد، اندیشه آن‌ها بررسی می‌شود.

### ۲. چارچوب نظری

جهاد فقط موضوعی محدود به رساله‌های جهادیه و امثالهم نیست. جهاد یک موضوع صرفاً نظری نیست، بعد عملی جهاد بیشتر محل تحلیل است. از این حیث، مقاله حاضر نظریه گفتمان را برای بررسی موضوع برمی‌گزیند. در مجموع، می‌توان ظرفیت‌های تئوری گفتمان را در بررسی موضوع جهاد در نگاه متصوفه عصر ایلخانان به صورت ذیل بیان کرد:

الف. در نظریه گفتمان تأکید بر «برون بودگی» و تعینات خارجی است (ضمیران ۱۳۸۱: ۵۸-۵۶)، یعنی در باب موضوعاتی چون جهاد، قبل از این که به تئوری‌های جهاد توجه شود به

آنچه در واقعیت‌های اجتماعی و به‌صورتی آشکار اتفاق افتاده است، توجه می‌شود. به‌عبارتی، انتقال توجه از مفاهیم، موضوعات و تئوری‌های ناظر بر جهاد به آنچه به‌صورت واقعیت‌های خارجی ظاهر شده است. تأکید بر «برون‌بودگی» از اصول اساسی روش گفتمان است.

ب. توجه به رابطه جهاد به‌مثابه وجهی از وجوه نظام دانایی و تلقیات عصر با نظام قدرت. چنانچه در نظریه فوکو رابطه‌ای دوسویه میان استراتژی‌های قدرت و نظام تلقیات انسان‌ها در چارچوب گفتمان‌ها وجود دارد (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۲۰۰-۲۰۱).

ج. گفتمانی دانستن مقوله جهاد یعنی نهاد جهاد نه در استقلال خود، بلکه به‌مثابه دالی دانسته شده است که در ارتباط با یک کلیت معنا می‌یابد. مثلاً مقوله جهاد اگر به‌صورت انتزاعی نگریسته شود، حداقل در تقابل با مسلمین معنا نمی‌یابد، ولی در امپراتوری مغولان متصوفه‌ای چون علاءالدوله سمنانی که سوژه قدرت شده است، مرزهای جهاد را مرزهای امپراتوری مغولان که پادشاهان آن‌ها عمدتاً ملحد بوده‌اند، تعریف می‌کند.

د. توجه به چگونگی شکل‌گیری معرفت و نهادهای اجتماعی، نه خود معرفت: مثلاً فوکو توضیح می‌دهد که چگونه نظام حقوقی غرب تحت تأثیر گفتمان مدرن متحول شد (فوکو، ۱۳۸۲: ۱۲-۴۵). در این مجال هم به چگونگی تغییر و تحولاتی که نهاد جهاد در طول حکومت‌های اسلامی، مثل حکومت خلیفه یا مغولان متحمل شده است، توجه می‌شود.

ه. در نگاه فقهایی چون ماوردی، تا حدودی نهاد جهاد در وجهی استقلالی و بی‌ارتباط با نهاد قدرت مطرح شده است، درحالی‌که در نگاه گفتمانی جهاد تابعی از مقتضیات قدرت سیاسی است. از این نگاه، جهاد یا در مقابل کردارهای هژمونیک است که ذیل عناوینی چون ادای کلمه حق عند سلطان جائر معنا می‌یابد و یا همراه کردارهای ایدئولوژیک است که ذیل جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی مطرح می‌شود.

### ۳. متصوفه و جهاد در سرحدات و ثغور

تصوف به‌عنوان قرائتی رازورزانه از اسلام که تصویبه و کمال معنوی سالکان را سرلوحه عمل خود داشت، نیازمند تأسیس تشکیلاتی اجتماعی بود که نه‌تنها موجد استقلال، پیشبرد و تثبیت هویت آن‌ها شود، بلکه نیازهای مادی سالکان را برآورده کند. تأسیساتی چون خانقاه، رباط، لنگر، تکیه و ... با این اهداف تأسیس شدند. رباط از جمله این کانون‌های انجام اعمال خانقاهی است که نقطه تلاقی تصوف، زهد و جهاد محسوب می‌شود. واژه رباط در عربی و فارسی به معنی پاسگاه مرزی، قلعه، دارالعلم و معبد است و برای هر یک از آن‌ها در کتاب‌های

عربی و فارسی نمونه‌هایی وجود دارد (لغت‌نامه دهخدا ذیل لغت رباط). رباط‌ها در اصل پادگان‌های نظامی محسوب می‌شدند که بنا بر اقتضات جنگی در حدود و ثغور برای اسکان غازیان تمهید شده بود که با تغییر جغرافیای جنگ گاهی در درون دارالاسلام و گاهی خارج آن واقع می‌شدند. چنانچه محمد النعمی نوشته، رباط‌ها نخست قلعه نظامی، بعد سرای کاروان، سپس محل و مجمع درویشان و صوفیان می‌شد (النعمی، ۱۹۵۱، ج ۱: ۹۶).

پیرامون قلمرو حکومت اسلامی مرزهای متعدد وجود داشت و هر یک از آن‌ها به اقتضای موقعیت خود حراست می‌شد. از جمله این مرزها شمال خراسان و حدفاصل بین ترکان و مسلمانان بود (ذکریا قزوینی، ۱۹۶۰: ۵۳۸). طبیعتاً در چنین مرزی رباط‌های زیادی بنا می‌شد؛ از جمله در بیکنند، طرسوس، دمیاط (النرشخی، ۱۳۱۷: ۸۶؛ ذکریا قزوینی، ۱۹۶۰: ۲۱۹). در این سلسله نبردهای مرزی که در طول قرون همچنان دوام داشت، مردم مسلمان در تمام شهرها برای نگهداری و نگهبانی از مرزها همواره تبلیغ و ترغیب می‌شدند. از جمله، از زاهدان و صوفیان دعوت می‌شد که در بغداد سکونت نکنند، بلکه به مرزها رفته و از حریم اسلام دفاع نمایند. خطیب بغدادی نوشته است: «ای پرستنده‌ای که جامه پشمینه پوشیده و از عابدان شمرده شده‌ای، به مرز برو و در آن جا عبادت کن، چون شهر بغداد جایگاه زاهدان نیست، شهر بغداد جایگاه پادشاهان و مرکز و کمینگاه عابد قرآن خوان شکارگر است» (خطیب بغدادی، ۱۳۴۹، ج ۱: ۲۱).

با گسترش مرزهای اسلام، رفته‌رفته ساکنین رباط‌ها بسیار گردیده و رباط‌های فراوانی برای سکونت مرابطین ایجاد شد. تجمع مردان مجاهد و جدا از خانواده و علاقه‌مند به خدا و اسلام سبب می‌شد که بین مجاهدان الفتی عاطفی و عرفانی پدید آید و موجب خوارشماری دنیا و ترک زندگی خانوادگی شود. (دایره المعارف اسلام، ۱۹۳۴، ج ۱: ۲۰). پس از آن هم در قرن‌های بعد با نیرومند شدن مسلمانان و استقرار کامل آیین اسلام، این رباط‌های مرزی شمال آفریقا کم‌کم تغییر چهره داده و به‌صورت سازمان‌هایی فرهنگی و یا مرکزی پرستش‌گاهی درآمدند. به تعبیر نویسنده کتاب «قیام دولت مرابطین»، ارزش‌هایی چون زهد و خوارشماری دنیا که در مذهب مالکی شمال آفریقا مؤکد است، ساکنان رباط‌ها را به سمت نوعی تصوف رادیکال کشاند که با تمسک به جهاد پایه‌گذار حکومت مرابطان در شمال آفریقا شدند: «رباط‌هایی که از ساحل اسکندریه تا اقیانوس اطلس در شمال آفریقا بنا شده بود رفته‌رفته به مرکز تعلیمات دینی و مدرسه فقه و حدیث تبدیل شدند. مذهب مالکی در شمال آفریقا با زهد و خشونت مذهبی و ورع و خوارشماری زندگی دنیا در محدوده رباط‌های مرزی پایه‌گذاری شد و گسترش یافت. برخی از پارسایان دنیاگریز به رباط‌ها آمده به عبادت می‌پرداختند و بعضی از آن‌ها برای

تمام مدت عمر در رباطها سکونت می‌کردند (احمد المصری، ۱۹۵۷: ۱۳۱-۱۳۳). این مرابطن با انجام عبادت‌های فوق طاق، موضوع زهد و پارسایی و پرستش انفرادی را گسترش دادند و داستان‌هایی از کرامات آن‌ها در میان خلق شایع شد. پس از آن، گروه‌هایی از مرابطن به نام امر به معروف و نهی از منکر به مناطق مجاور حمله کرده و عده بسیاری را مطیع خود ساختند و دولت مرابطین (۴۴۸-۵۴۱) را پایه‌گذاری کردند» (احمد المصری، ۱۹۵۷: ۱۳۱-۱۳۳). به گزارش تاریخ، مناطقی چون اندلس، دیلمان و عبادان محل تأسیس رباطها و اسکان عارفان و مجاهدان بوده است (کیانی، ۱۳۶۹: ۷۲).

در شرح حال عده‌ای از صوفیان مشهور آمده است که آنان برای پیکار به مرزها می‌رفتند و در رباطها سکونت می‌گزیدند. خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد که احمد ابن عاصم انطاکی از شیوخ ثغور بود (انصاری، ۱۳۸۶: ۱۰۷). هم‌چنین حلاج (۳۰۹) مدت پنج سال در پاسگاه‌های مرزی سکنی گزیده بود. (عبد الباقی سرور، ۱۹۷۱ درایه: ۶۰). برخی از صوفیان هم مدیریت رباط‌های مرزی را عهده‌دار بودند (السمعانی، ۱۹۶۲، ج ۶: ۶۹) و عده‌ای از صوفیان همچون ابراهیم ادهم و شقیق بلخی در پیکارهای مرزی به شهادت رسیدند. ابراهیم ادهم متوفای ۱۶۰ هـ. ق در پیکاری در منطقه شام و شقیق بلخی به سال ۱۹۴ هـ. ق در جنگ کولان شهید شدند (ذکریا قزوینی، ۱۸۳۲، ج ۱: ۳۳۴ و ۱۸۸). علاوه بر این، افرادی چون عبدالله ابن مبارک (۱۸۱) صوفی معروف قرن دوم از مجاهدان رباط‌گزين بود که پیوسته در جنگ‌ها شرکت داشت و خود دو رباط در مرو بنا کرده بود (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۴۲ و عطار، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۶۷). او به فضیل عیاض (۱۸۷) که در مکه مجاور بود، می‌گوید: «ای عابد اگر به ما درست می‌نگریستی می‌فهمیدی که تو با عبادت بازی می‌کنی، زیرا ما با خون، چهره خویش را خضاب می‌کنیم» (قزوینی، ۱۹۶۰: ۴۵۷). کاشانی هم نوشته است که حاتم اصم با ابوتراب نخسبی رحمت‌الله علیه، در بعضی غزوات حاضر بود (کاشانی، ۱۳۲۵: ۳۹۸).

استقبال متصوفه از جهاد در قرون نخست مؤید دو نکته است: اول این که صوفیان از میان دلالت‌های سیاسی ناظر بر جهاد همان وجهی را اختیار کردند که حوزه احتیاط محسوب نمی‌شد، بلکه به باور ایشان در این شکی نبود که جهاد در ثغور همان مجاهدتی است که پیامبر وعده پادشاه را داده بود. دوم این که دستگاه خلافت عباسی تا قرن چهارم بر سبیل اقتدار است. متصوفه به جهاد در سایه خلافت خلفایی مبادرت می‌کردند که از نظر آن‌ها واجد بیشترین سنخیت با تصورشان از اسلام آغازین بود. بعدها سلطه آل بویه و ترکان بر دستگاه خلافت عباسی این تصور را مخدوش کرد. با این حال، صوفیان در طول تاریخ اسلامی اقبال

ویژه‌های نسبت به جهاد با کفار داشته‌اند، حداقل می‌توان این اقبال به جهاد با کفار حربی را در اندیشه عرفا ملاحظه کرد.

#### ۴. متصوفه و حاکمان جور

فوکو در آثار مختلف خود سوژه را ساخته گفتمان یا روابط قدرت حاکم بر زمانه می‌داند نه سازنده آن‌ها، یعنی افراد صرفاً کارگزارانی هستند که افکار جامعه از زبان‌شان جاری است (نوذری، ۱۳۷۹: ۶۰-۸۷). این تعبیر فوکویی از سوژه در مورد متصوفه در مقایسه با خوارج، حنبلی‌ها و شعوبیان بیشتر صادق است. متصوفه بر اساس ارزش‌های زمانه حاکم بر ادوار سنتی رغبت و ویژه‌ای به حرب با کفار و خروج‌کنندگان بر حکومت در میان شهرها و مرزها داشت، ولی عمدتاً یعنی اکثریت صوفیان در باب مقابله با جور حاکمان جائز، وجوهی از نص را برجسته می‌ساختند که به ذائقه قدرت‌های هژمونیک وقت باشد و یا حداقل مبین سوژه شدن آن‌ها ذیل حکومت‌ها بود. از جمله احادیثی که به بازنمایی<sup>۱</sup> آن می‌پرداختند حدیث معروف «السلطان قشوم خیر من فتنه تدوم» و یا نظریه «تجاهل العارف» سفیان ثوری و احادیثی از این سنخ بود. صوفیان در برانداختن یک قلدر فقط سر برآوردن قلدر دیگری را می‌دیدند، لذا جهاد با جائران در اقسام خشن آن ولو امر به معروف و نهی از منکر را فرومی‌نهادند و به نصح و خیرخواهی ائمه مسلمین آن‌هم در جایی که خطر جانی نداشته باشد، اکتفا می‌کردند. محاسبی حدیثی از حدیفه به نقل از پیامبر می‌آورد: «پس از من پیشوایانی خواهند بود که بر راه نمی‌روند و به روش من عمل نمی‌کنند. پاره‌ای از ایشان دل‌هایی همچون شیاطین دارند، اگر چه به‌ظاهر انسان‌اند». حدیفه می‌گوید: «گفتم یا رسول‌الله اگر من در آن زمان باشم چه کنم؟ فرمود: بشنو و از آن امیر اطاعت کن. اگر او بر پشتات بکوبد و مال‌ات را ببرد، تو باید فرمان ببری و گوش به دستورش باشی» (محاسبی حارس، ۱۹۶۹: ۴۱). این‌گونه افکار به تدریج در میان صوفیانی که بیشتر اهل حدیث و فقه بودند رسوخ کرد، چنان‌که از انتقادات خوارج که همواره در تکاپوی بازنمایی ضد هژمونیک بودند بر صوفیان این بوده است که آنان در همه احوال مطیع سلطان وقت‌شان هستند، حتی اگر آن سلطان ستم‌کار باشد (بدوی، ۱۳۸۹ ق: ۹۹).

حسن بصری از زهاد قرن اول و دوم (۱۱۰) اگر چه در پاره‌ای مواضع حجاج ابن یوسف سقفی را نکوهش می‌کرد، ولی چند روایت موجود است که وی خلق را از قیام علیه وی و حتی دشنام دادن به وی منع می‌کرد (ثبوت ۱۳۸۶: ۱۸۰-۱۷۹). از عبدالله بن مبارک نقل شده است: «عاقل

را شایسته است که سه گروه را خوار ندارد: علما، سلاطین و دوستان اش را... زیرا هر کس سلطان را کوچک بشمارد دنیای خود را از دست می‌دهد» (بخاری، ۱۴۲۴ ق: ۳۶۱).

صوفیان هم در این زمینه چنان که گفتیم بیشتر تابع مکتب‌های فقهی که قوام و زوال شان در نسبت با نهاد قدرت معین می‌شد، بودند؛ مثلاً سهل تستری کوشش می‌کرد از مباحث کلامی به دور باشد، مباحثی که در خلال دهه‌های قبل جامعه اسلامی را درگیر کرده بود. او هم اطاعت از فرمان‌روای سیاسی جامعه را وظیفه می‌دانست (شیمل، ۱۳۸۴: ۱۱۸). دیگر صوفیان چون سری سقطی هم از اقتدا به جماعات حاکمان خودداری نمی‌کردند (خرگوشی، ۲۰۰۶: ۶۷). جنید بغدادی هم در رسایل خود همگان را بر صبر بر رفتارهای سلطان دعوت می‌کند و می‌نویسد: «خروج از حکم پیشوایان فعل جاهلان فاسق و گمراه است که فتنه و فساد در زمین می‌جویند و آنان دشمنانی ظالم‌اند» (جنید بغدادی، ۱۳۹۰ ش: ۱۵۳). ابوطالب مکی با انتقاد از خوارچ که خروج بر سلطان را جایز می‌شمردند (مکی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۶۶۳ و ج ۳: ۱۲۷۹-۱۲۸۰)، صلح امام حسن با معاویه را سنت اجماع خوانده و از قول ایشان نقل کرده است که: از فرمان‌روایی معاویه کراهت نداشته باشید، زیرا این امر پس از من اتفاق خواهد افتاد و اگر از آن امتناع کنید با شمشیرهای تلخ روبه‌رو خواهید شد» (مکی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳: ۱۲۷۱) این جملات تأثیر بسیار عمیق اعتقادات فقیهان و اهل حدیث در میان صوفیه را نشان می‌دهد. بدین سبب بود که مکی اعتقاد عمومی صوفیه را چنین نوشت: «هیچ‌گاه با شمشیر بر حاکم خروج نمی‌نمایند و بر جور ایشان صبر می‌کنند» (مکی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳: ۱۲۷۳) و کار را به‌جایی می‌رساند که از قول سهل، کسانی را تنها فرقه نجات‌یافته از هفتادوسه فرقه می‌دانست که همراه سلطان باشند (مکی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳: ۱۲۷۳). وی درجایی دیگر، از قول پیامبر می‌گوید: «بر شما امرایی خواهد آمد که فساد می‌کنند اما آنچه خداوند به دست ایشان اصلاح می‌گرداند بیشتر است» (مکی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳: ۱۲۷۳).

متصوفه یا بهتر بگوییم زهاد قرون اولیه اسلامی (چنان‌که ابوطالب مکی از امام حسن نقل می‌کند)، در توجیه تعطیلی جهاد علیه حکومت جائر حتی تفسیری ویژه از قیام عاشورا دارند. ترمذی اگرچه در سلک صوفیان نیست، ولی زاهد پرآوازه‌ای است که «سنن» معروف وی مبنای فقهی اهل سنت است. وی پیرامون قیام حضرت حسین ابن‌علی، اصل قضیه که قیام امام حسین علیه خلیفه مستقر را فرومی‌گذارد و حول موضوع شأنیت حاکم در اقامه نماز میت، به عمل امام حسین در نماز خواندن پشت سر سعید ابن عاص، حاکم اموی، در جریان اقامه نماز میت بر امام حسن اشاره می‌کند. ترمذی با این نقل، مقام سلطان را بسیار بالاتر



از نقد و نصیح تلقی می‌کند. ترمذی سلطان را کسی می‌داند که با سایه خدا عمل می‌کند: «سلطان برای اقامه نماز میت سزاوارتر از دیگر مسلمانان است، مسلمانانی جز اولیا الهی که چهل نفر هستند و درباره آن‌ها گفته شده است که آن‌ها از سلطان والامقام‌ترند، زیرا ایشان با نور خداوند بر میت نماز می‌گزارند و سلطان با سایه خدا؛ از این جهت امام حسین، سعید ابن عاص، امیر بنی امیه را مأمور اقامه نماز میت بر امام حسن کرد» (مکی، ۱۴۲۸: ۱۷۹). در نهایت، او این حدیث را به واسطه ابوبکر به پیامبر منصوب می‌کند که «السلطان ظل الله فی ارضه، من نصحه اهتدی و من غشه ظل» (مکی، ۱۴۲۸: ۱۸۰).

ترمذی معتقد بود که قحطی، فساد و ضعف با حکومت امیر فاجر رواج می‌گیرد. با این همه، اعتقاد به صبر بر جور سلطان داشت و نوشته است «سلطان ظل الله» در زمین است که همه بندگان مظلوم خداوند به او پناه می‌برند و اگر عادل باشد اجر می‌برد و بر رعیت هم شکرگزاری واجب است؛ اما اگر ظالم باشد عواقب‌اش برای خود اوست و رعیت باید بر جور وی صبر کند (ترمذی ۱۴۲۸ ق: ۱۷۸ و ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۳۸۰).

نمی‌توان این سنخ انفعال سیاسی در مقابل حاکم جائر را قاعده‌ای متصلب در میان اندیشه متصوفه در طول قرون و اعصار پنداشت. عارف پرآوازه‌ای چون ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هـ ق) در باب چهارم از کتاب امر به معروف که اختصاص به امر و نهی سلاطین و امرا دارد، برای امر به معروف و نهی از منکر درجاتی قائل می‌شود. درجه اول شناساندن معروف و منکر، درجه دوم پند دادن و اخطار کردن، درجه سوم درشت سخن گفتن (تخشین قول) و درجه چهارم توسل به قهر و ضرب و عقوبت. وی بر آن است که با سلاطین از درجه دوم فراتر نمی‌توان رفت؛ اما توسل به قهر چون موجب آشوب و شر می‌شود و زیان‌اش از سودش بیش‌تر است را جایز نمی‌داند. لکن درشت سخن گفتن با ظالمان در صورتی که عواقب‌اش گریبان دیگران را نگیرد و تنها شخص گوینده را در خطر قرار دهد جایز و بلکه مستحب است و شیوه پاکان استقبال از این‌گونه خطرها و زجر و زحمات بوده است؛ چراکه می‌دانستند در صورت کشته شدن در زمره شهیدان خواهند بود (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۲: ۴۴).

اینکه مقام سلطان یا خلیفه، چه عادل و چه فاجر، فراتر از نقد است، ویژگی بارز اندیشه متصوفه در سراسر دوره میانه اسلامی است. اگر در قرون اولیه اسلامی زهاد و متصوفه که حاملان ایدئولوژی محافظه‌کاری محسوب می‌شوند، بیشتر از مذهب اهل سنت هستند، به خاطر این است که در این عصر و زمان حکومت با محوریت خلیفه سنی یا سلطان سنی مذهب است. در چنین شرایطی، شیعیان، چه عالم چه عامی، در جوّی از تقیه و خطر سیر می‌کنند.

محدودیت‌های ایشان بسیار فراتر از مقام نقد حکومت‌هاست، لذا در قرون اولیه صحبتی از عرفای شیعه نیست. با این حال، با تأسیس حکومت شیعه‌مذهب صفوی، احادیشی قریب به مضامین فوق توسط صوفی مسلکان و فقهای شیعی نقل می‌شود. فیض کاشانی در مهجه البیضا در نقد غزالی، حدیثی از امام صادق نقل می‌کند که راه را بر هرگونه درافتادن با سلاطین جور می‌بندد: «هر کس با سلطانی ستم‌گر درافتد و گرفتار رنجی شود، پاداشی ندارد و خداوند به او صبر عطا نخواهد کرد». باز از اوست که «رو نیست که مؤمنان خود را به ذلت بیافکنند. پرسیدند به ذلت افکندن چگونه است؟ گفت پا نهادن به کاری که برتر از توان آدمی است و چون از او پرسیدند که پس آن حدیث نبوی که می‌گوید برترین جهاد کلمه عدل است در روی پیشوای ستمگر به چه معناست؟ فرمود آن برای کسی است که معروف و منکر را می‌شناسد و می‌داند که سلطان از او می‌پذیرد» (فیض کاشانی، ۱۴۲۸ ج ۴: ۱۰۸).

قدر مسلم سنخ نگاه متصوفه نسبت به جهاد بی‌تأثیر از شرایط گفتمانی و استراتژی‌های قدرت نیست. چند دلیل برای عدم توصیه متصوفه به جنگ و جهاد علیه حاکمان جور را می‌توان بیان کرد: ۱. عدم وجود پایه‌های تئوریک که ذیل آن آلترناتیوی برای وضعیت سیاسی موجود متصور باشد. از این نگاه، برانداختن یک قلدرد مساوی با آمدن قدر دیگر است و این چیزی را عوض نمی‌کرد؛ ۲. مشی اصلی متصوفه عبارت است از عدم اقبال به سیاست و حکومت. چنان که یکی از اندیشمندان معاصر بیان می‌دارد «متصوفه سیاست و قدرت را دری از درهای جهنم می‌دانند» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۷۵ و ۱۷۲)؛ ۳. نمی‌توان انفعال متصوفه در مقابل حکومت‌ها را به حساب ترس و دنیاطلبی ایشان نوشت، آنچه متصوفه را از ورود به این عرصه باز می‌داشت ترس آن‌ها از زحمت دیگران بود، وگرنه خود که همواره در سلک غازیان و مرابطان بودند. در طول سده‌ها و اعصار قرون تاریخی، رسم پادشاهان در برابر خطای اشخاص مجازات کل قوم و قبیله بود. ممکن بود عارفی چیزی بگوید و کل قبیله‌اش بسوزد.

## ۵. جهاد در نگاه صوفیه قرون هفت و هشت

شرایط سیاسی و گفتمان اجتماعی که با آمدن مغولان (۶۱۶ تا ۷۳۶) بر ایران قرون میانه اسلامی حکم‌فرما شد، گسستی آشکار با ایران دوره خلفا داشت. در صورت‌بندی نوین، خلیفه یا سلطان مسلمان، حداقل تا مدت سه‌چهارم قرن، از صحنه قدرت سیاسی حذف شد و یک پادشاه کافر، بلکه ملحد جای آن نشست. دانش فقه که ارگان رسمی نظام خلافت بود، برافتاد و متصوفه بنابر اقتضات و امکان‌های جدید در عرصه روابط اجتماعی جای فقه را گرفت. در ایران قرن هفتم

و هشتم این مغولان بودند که «مرزهای غیریت» را تعریف و تثبیت می‌کردند؛ لاجرم در چنین شرایطی رویکرد متصوفه نسبت به جهاد می‌بایست به قواعد و مقتضیات گفتمان جدید باشد، اگرچه سوژه قدرت شدن بیشتر از ناحیه مورخین منعکس شده است، چنان‌که جوینی یورش هولاکوی ملحد به قلاع اسماعیلی را که مسلمان بودند، ولو مخالف مذاهب رسمی غالب، بر «عزم جهاد و اقلاع قلاع الحاد» معرفی می‌کند (جوینی، قزوینی، ۱۹۳۴، ج ۳: ۱۰۲). او تجلی اراده الهی را در یاسای مغول‌ها می‌دید و ویژگی‌های مشترک آن با فرامین الهی اسلام را متذکر می‌شد: «و از آن احکام بسیار آن است که موافق شریعت است» (جوینی، قزوینی، ۱۹۳۴، ج ۱: ۱۸).

قرون هفتم و هشتم قرون طلایی عرفان معرفی شده است. صدها عارف نام‌دار چون مولانا، نسفی، نجم‌الدین کبری، نجم‌الدین رازی، شیخ صفی‌الدین، علاءالدوله و... در این زمان ظهور یافتند. مسلماً اکثر ایشان نقطه نظرانی نسبت به امر جهاد داشتند. بعضاً رساله‌های جهادیه در این عصر تولید می‌شوند، مانند رساله جهادیه عبدالرزاق کاشانی؛ با این حال، مفهوم جهاد تابعی از نظامات معانی و هویت در صورت‌بندی‌های گفتمانی است. این گفتمان‌ها هستند که مرزهای خصومت را تعریف می‌کنند و لاجرم نهاد جنگ و جهاد نیز بی‌تأثیر از قواعد گفتمانی نیست. بازنمایی مفهوم جهاد در این عصر، با مطالعه اکثر آثار تولیدی این عصر به لحاظ محدودیت‌های زمانی مقدور نیست؛ لذا ناچاریم چند نفر به‌عنوان نماینده<sup>۱</sup> تفکر عرفانی انتخاب کنیم که هم از درجه بالایی از اولویت و اعتبار برخوردار باشند و هم در ارتباط با اصحاب قدرت توجه بیش‌تری به بعد عملی جهاد داشته‌اند. مولانا، علاءالدوله سمنانی و سعدی شخصیت‌های منتخب این بحث هستند.

تصوف اسلامی اگر ذیل نظام خلافت و سلطنت، بنا بر دلایل فوق‌الذکر، رغبتی به جهاد علیه حکومت مستقر جائر در اشکال مختلف آن نمی‌بیند، ولی بیش‌ترین همراهی با سلطان و خلیفه علیه دشمنان با هر عنوان دارد. اما در عصر مغول، زمینه سیاسی عوض می‌شود و مفهوم جهاد به نحوی متفاوت متبادر می‌شود؛ چنان‌که در پاره‌ای موارد مرزهای خصومت در گفتمان مغولی مرزهای جهاد اسلامی قلم‌داد می‌شود. عرفا و متصوفه‌ای که نام‌شان رفت، هر یک با نهاد قدرت مراوداتی داشته‌اند. مولانا با علاءالدین کیقباد و معین‌الدین پروانه، یکی شاه و یکی صدراعظم حکومت سلجوقیان روم که دست‌نشانده مغولان محسوب می‌شوند، روابطی صمیمانه دارد. علاءالدوله سمنانی با ارغون و غازان و الجایتو مصادف است که به لحاظ خانوادگی روابط نزدیکی با مغول‌ها دارند و سعدی هم‌زمان با اتابکان فارس (حکومت محلی دست‌نشانده مغولان)، خاندان

جوینی صاحب دیوان و پادشاه مغول، اباقا و همچینین با شحنة مغولی مسلط بر فارس، اینکیانو، که در وصف وی شعر سروده است، روابط خوبی دارد.

مولانا جهاد را بالاترین مصلحت در شرع رسول می‌داند که فضیلتی ویژه بر غارنشینان ترسایان دارد، عملی که موجب شکوه و مجد مسلمانی است: «مصلحت در دین عیسی غار و کوه / مصلحت در دین ما جنگ و شکوه» (مولانا، ۱۳۷۸: ۱۱۵۰). مولانا در نظر، همان کلیشه تاریخی اهمیت جهاد (شاید در کنار حاکم مسلمان) را تکرار می‌کند، ولی در عمل، از وی هیچ اقدامی دال بر پیش‌قدمی خود یا خانواده‌اش و دعوت از مردم برای جهاد یا در کنار مغولان یا علیه مغولان دیده نمی‌شود. جلال‌الدین رومی حتی پروانه را که به خاطر خدمت به سروران مغولی‌اش آزرده خاطر بود، تسلی می‌داد. وی به‌جای سرزنش حاکم به خاطر خدمت وفادارانه‌اش به کفار، به وی اطمینان خاطر داد که کار وی ارزش‌مند و نزد خداوند پسندیده است. این کارها هم کار حق است؛ زیرا سبب امن و امان مسلمانی است... و چون شما را حق تعالی به چنین کار خیر میل داده است و فرط رغبت دلیل عنایت است (رومی، ۱۹۹۳: ۲۳؛ ۱۹۸۳: ۱۱).

بنا بر گفته جورج لین، پژوهشگر تاریخ ایلخانان، مولانا به حامی خود اصرار کرده بود که نیروهای خود را به نام اسلام به نیروهای سوری و مالیک مصر ملحق کند تا در مقابل حکومت کفار مقاومت نمایند. (لین، ۱۳۹۰: ۲۶۱). پیام وی این بود که وضعیت گناه‌آلودی که امیر پروانه به واسطه خدمت به تاتارها در آن سقوط کرده، قابل جبران است و می‌تواند از خداوند کمک و راهنمایی طلب کند. «روی به سوی خداوند عزوجل آر که محل خوف است و صدقه‌ها ده تا تو را از این حالت بد که خوف است برهاند» (رومی، ۱۹۹۳: ۱۷؛ ۱۳۶۲: ۵). با این حال، قضاوت جورج لین صحیح به نظر نمی‌رسد. ظاهراً پروانه دریافته بود به‌زودی توسط مغولان (بدین خاطر که آباقا، سلطان مغول، وی را به خاطر شکست سخت مغولان در مقابل بیبرس مقصر می‌دانست) کشته خواهد شد. در هر صورت، مولانا در عمل اقبالی به جهاد با مغولان یعنی جهاد با حکومت ملحد مستقر نداشت. در مورد مولانا، تنها اقدام وی که تا حدودی اشاره به تکلیف اجتماعی وی دارد، داستانی است که سپهسالار و افلاکی نقل کرده‌اند. گفته شده که وقتی سردار مغولی، بایجونویان، قونیه را محاصره کرد و قصد قتل عام مردم آن شهر را در سر داشت، مولانا از شهر خارج شد و بر فراز تپه‌ای مشرف بر سپاه مغول شروع به نماز خواندن کرد؛ اقدامی که به قول مورخین باعث ترس مغولان از هیبت معنوی وی شد و بنابراین از کشتار اهل شهر به ویرانی برج و باروی قونیه قناعت کرده و مراجعت نمودند. این داستان به‌صورت‌های دیگر که دال بر تصرف معنوی مولانا دارد نیز نقل شده است (سپهسالار، ۱۳۸۵: ۸۷-۸۸ و افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۶۵-۲۶۴).

با این توصیفات، اگر جهاد را معادل ستیز با شمشیر و زبان و امر به معروف و نهی از منکر با تشخیص قول و عتاب بدانیم، مولانا به هیچ کدام، چه در کنار مغولان و چه در مقابل آن‌ها، اقدام نکرد. نه جهاد در سرحدات و ثغور، نه جهاد با حاکم یا حاکمان با زبان و عتاب.

علاءالدوله سمنانی، عارف نامی قرن هفتم و هشتم که شاگردانی چون شیخ خلیفه مازندرانی و خواجهی کرمانی داشته است، پویش سیاسی کاملاً متفاوتی از مولانا پیمود. وی که از خاندان ملوک سمنان بود، همچون پدر و عمویش در جوانی در خدمت آباقا و ارغون بت پرست درآمد و به قول خودش، مصاف‌ها و جانبازی‌ها نمود (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۸: ۱۳۰). بعد از تجربه‌ای روحانی، از دربار حاشیه گرفت و معتکف خانقاهی در صوفی‌آباد سمنان شد، ولی در تمام عمر خود بی‌ارتباط با سیاست و قدرت نبود؛ چنان‌که پادشاهان مغول، از آباقا و ارغون ملحد گرفته تا غازان و الجایتوی مسلمان، به وی ارادتی تام داشتند. علاءالدوله نمونه کامل سوژه قدرت شدن در چارچوب‌های گفتمانی است. ارغون، پدر و عمویش را به نحوی قساوت بار کشته بود، حتی نزدیک بود خود وی هم به تیغ غضب ارغون گرفتار شود که از مهلکه نجات یافت. با این حال، در هیچ‌جا از آثار وی در طول عمر ۷۷ ساله‌اش، نه‌تنها دعوتی به جهاد، عتابی به حاکمان مغول و نقدی جدی بر دستگاه قدرت دیده نمی‌شود، بلکه در دوره غازان آرزو می‌کند به‌قصد جهاد در کنار لشکر مغول به شام برود و با ممالیک بجنگد: «اما شما چون به هزیمت حرب کفار می‌روید و من با خود نذر کرده که هرگاه غزا پیدا شود بروم و جهاد کنم، چون از برای پادشاه بت پرست مصاف‌ها کرده‌ام و جانبازی‌ها نموده‌ام، البته اگر اتفاق افتد جهاد خواهم کرد و جهت این هم می‌خواسته‌ام به شام بروم و آن‌جا با کفار جهاد کنم که چهار رکن از دین اسلام است و مردمان از آن غافل‌اند، اکنون من با شما به نیت جهاد همراه شوم و به جهاد روم اگر در راه ملاقات افتد شاید؛ اما...» (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۸: ۱۳۰). جالب است بدانیم که غازان یا الجایتو مغولی و نومسلمان است (مغولان با پذیرش اسلام می‌توانستند از پتانسیل جهاد اسلامی بیش‌ترین بهره را ببرند)، ولی ممالیک، پادشاهان مسلمان مصر و شام هستند که در مقابل یورش‌های گاه‌وبی‌گاه مغولان مقاومت می‌کردند و چندبار شکست‌های سختی بر مغولان وارد کردند. با این حال، آرزوی علاءالدوله این است با شامیان مسلمان جهاد کند. اینجاست که در عصر مغول و در نگاه علاءالدوله، جهاد به مفهومی تهی و سرگردان بدل می‌شود. در مناظره‌ای که بین ارغون ملحد با علاءالدوله ثبت شده است، ارغون مغول منتقد پیامبر اسلام می‌شود، چون «یساق (سیاست) در میان خلق نهاده است، چنان‌که مردم به ریختن خون رغبت می‌کنند و کشتن آدمی از آن یسق او لازم می‌آید» و در مقابل علاءالدوله با تأسی به تمثیل باغ و باغبان که شاخ و برگ بد را می‌برد،

از مفهوم جهاد در نگاه پیامبر دفاع می‌کند. وی کافران را شاخ‌های بد و مسلمانان را شاخ‌های خوب می‌داند» (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۸: ۱۳۴-۱۳۵). وی در جواب امیرچوپان، سردار مغولی که گفته بود «الصلح خیر»، آن را نص قرآن گفته که میان زن و شوهر است، نه میان مسلمانان و کافران (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۸: ۱۳۸).

هرچند مناقب‌نویسان و مورخین، سعدی را از سلاسل صوفیه ندانسته‌اند، ولی حجم کثیر ارجاعات وی به آداب و سنت عارفان و صوفیان، بوستان و گلستان‌اش را به صوفی‌نامه شبیه کرده است. سعدی به‌حق یک متفکر سیاسی است، پیری جهان‌دیده که به پا رفت و به سر باز آمد مفتی ملت اصحاب نظر باز آمد. سعدی در باب جنگ و جهاد، اشعار و مطالب زیادی دارد. همانند هر مسلمان باورمندی جهادیان و غازیان را می‌ستاید:

چنین گفت درویش صاحب‌نفس / ندیدم چنین بخت‌برگشته کس

که کافر ز پیکارش ایمن نشست / مسلمان ز جور زبان‌اش نرست (سعدی، ۱۳۷۸: ۶۷).

در تجلیل از رشادت و عزای علی ابن ابی‌طالب اشعار فاخری می‌سراید. اگرچه باوری عمیق به صلح دارد، ولی از وجه شرور، متجاوز و جنگ‌افروز نفس انسان غافل نیست: «گر پیل‌زوری و گر شیرجنگ / به نزدیک من صلح بهتر ز جنگ» (سعدی، ۱۳۷۸: ۲۵). سعدی که صلح را استثنا و جنگ را نهادی پابرجا و قاعده‌ای مسلم در حیات آدمی می‌دانست، پیوسته برای مردم و حاکمان، شاید حاکمان مسلمان فارس، از آداب جنگ می‌گوید. «به تدبیر جنگ بدان‌دیش کوش / مصالح بیان‌دیش و نیت بیوش» (سعدی، ۱۳۷۸: ۲۵). «به جنگ خصم کسی کز حیل فروماند ضرورت است که بیچاره‌وار برگردد» یا «ببینی که چون با هم آیند مور / ز شیران جنگی برآرند شور» (سعدی، ۱۳۷۸: ۷-۲۸). وی در این اشعار، در مقام آموزگار جنگ ظاهر می‌شود. از لزوم رازداری در نبرد می‌گوید، اهمیت اتحاد و لزوم به کار بستن تدبیر و حیل در جنگ و حتی ارزش صبر تا زمانی که «دشمن ضعیف شده است و سر وی کوفتن توان»؛ باین حال، سعدی در هیچ جای آثارش نه مصداق دشمنان را می‌گوید و نه هیچ‌کس، نه مردم و نه وجوه‌الناس و نه حاکمان را دعوت به جهاد می‌کند. حتی شعری در وصف انکیانو، حاکم مغولی فارس، می‌سراید: «خسرو عادل امیر نامور / انکیانو سرور عالی‌تبار // پادشاهان را ثنا گویند و مدح / من دعایی می‌کنم درویش‌وار» (سعدی، ۱۳۷۸: ۲۵۴) و از این‌که با مغولان دریافتند زنه‌ار می‌دهد: «می‌روبهک چرا ننشستی به جای خویش / با شیر درافتادی و دیدی سزای خویش // خونت برای قالی سلطان بریختند ابله / چرا ننشستی بر بوریای خویش» (سعدی، ۱۳۷۸: ۲۳۴). نمی‌توان شرکت در جهاد یا دعوت به جهاد در کنار مسلمانان را در آثار وی دید. شاعر شیرازی می‌دانست که

هرگونه تحرک به قصد جهاد با مغولان، عقوبتی دردناک دارد که دشمنان پولادپنجه‌اند و دوستان سیمین‌ساعد. با این حال، سعدی از گود کناره نمی‌گیرد و به اقتضای زمان، جهاد با حاکمان را در نقد سازنده، نصح و خیرخواهی آنان می‌بیند. در جای‌جای بوستان و گلستان و دیگر آثار وی اهمیت عدالت، رعیت‌پروری و دین‌داری، عطف نگاه پادشاهان به فانی بودن ملک و دست‌به‌دست شدن آن و «تکلیف اصیل پادشاهی» گوش‌زد می‌شود:

پادشاهان پاسبانانند خفتن شرط نیست/ یا مکن یا چون حراست می‌کنی بیدار باش  
(سعدی، ۱۳۶۷: ۱۵۸).

شهی که پاس رعیت نگاه می‌دارد / حلال باد خراج‌اش که مزد چوپان است  
(سعدی، ۱۳۷۸: ۱۸۰).

از این سنخ نصایح در نثر و شعر سعدی فراوان است و البته مخاطبان‌ش، از اتابکان فارس گرفته تا خاندان صاحب‌دیوان جوینی، قدر و قیمت او را می‌دانند. سعدی به اقتضای زمان با زبانی بلیغ و بالنده به حربه نصیحت پناه می‌برد، مگر از شر شروران و ظلم ظالمان اندکی بکاهد و رعیت را آسایشی به ارمغان آورد.

از دفاع جانانه نجم‌الدین کبری در برابر مغولان و شهادت خودخواسته عطار که به صورت فردی اتفاق افتادند، در سراسر حکومت مغولان در ایران، به جز مواردی بسیار نادر دعوتی و اشاره‌ای از ناحیه عرفا و متصوفه و حتی فقیهان برای جهاد با مغولان دیده نمی‌شود. تنها قیامی که جوینی و وصاف در زمان هولاکو گزارش کرده‌اند، مربوط است به قیام شرف‌الدین ابراهیم قاضی‌القضاة فارس، مردی زاهد ریاضت‌کش صوفی مسلک علیه بستو شحنه مغول که قیام وی در نهایت توسط مغولان درهم‌شکسته شد و لشکریان ناکارآزموده‌اش تار و مار شدند (جوینی، قزوینی، ۱۳۳۴، ج ۱: ۸۵-۹۰؛ وصاف ۱۲۶۹ ق: ۱۹۱). هم‌چنین جنبش‌های مهدویت‌گرایانه پراکنده‌ای وجود داشتند که واجد کم‌ترین سنخیت با تصوف بودند. گفته شده نجم‌الدین رازی، صاحب مرصادالعباد، هم سلاجقه روم را به جهاد علیه مغولان تشویق می‌کرد، اگرچه خود از مصاف آن‌ها در ری گریخته بود و خانواده وی قتل عام 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» (خواندمیر، ۱۳۳۳ ش: ۳۵۹). این چند کلمه به خوبی گویای چیزی حدود دو قرن سکوت و مماشات با مغولان است. چنان پیشینه بی‌خطری از این

ناحیه ثبت شده است که نیازی به کشتن آنان نیست. باین حال، نمی توان کتمان کرد که بالاخره شعله قیام از دل مناسبات متصوفه برخاست که نتیجه نهایی آن عبارت بود از تشکیل حکومت صفویه در ایران و امپراتوری عثمانی در ترکیه امروزی.



## نتیجه‌گیری

یکی از اندیشمندان معاصر، عرفان را «معرفتی فاقد و تهی از جهاد و شهادت» معرفی کرده است (سروش، ۱۳۷۳: ۳۷۴). این گفته در وجهی و تا حدی درست می‌نماید، ولی نمی‌تواند به نحوی صریح مبین تکلیف جهاد در اندیشه عرفانی باشد. متصوفه، حداقل متصوفه نخستین، اقبال واجدالوصفی به جهاد در کنار خلیفه یا سلطان مسلمان با کافران و خوارج دارد. در طول تاریخ، عرفان و صوفیان زیادی در مصاف با دشمنان به شهادت رسیدند و اگر در ایشان انگیزه‌ای برای مقابله با حکام ظالم دیده نمی‌شود، بایست اولاً زمینه تاریخی و صورت‌بندی‌های گفتمانی را دید و بعد به ملاحظات توجیهی کرد که ذیل آن عارف مسلمان مسئولیت اجتماعی را فرو می‌نهد تا از مفسده‌های بزرگ‌تر جلوگیری شود. در مورد عرفان و صوفیه عصر مغول، این ملاحظات صادق است و غیر از این نمی‌توان امنیت، آرامش، رشد و حتی عدالتی را که مخصوصاً در زمان حکومت ایلخانان بر جامعه ایران حکم‌فرما شد، نادیده گرفت. آملی نویسنده یکی از ایالات حوزه دریای مازندران، همانند ابوبکر القطبی‌الاهری، مورخ دربار جلایری، از سال‌های طلایی حاکمیت مغول‌ها در ایران با اشتیاق سخن می‌گوید. قلم‌فرسایی آملی با نگاهی سرشار از دل‌تنگی نسبت به دوره طلایی ایلخانی در سال ۱۳۶۲ م/ ۷۶۴ ه. ق، یعنی بیست‌وپنج سال پس از اضمحلال ایلخانان است. وی از دوران حکومت غازان خان، الجایتو و ابوسعید به‌عنوان دوران صلح و آرامش یاد می‌کند و متذکر می‌شود که «در زمان آن‌ها ایران در آرامش و از تهاجم متجاوزین فارغ بود» (آملی، ۱۳۴۸: ۱۷۸) و دوران آن‌ها را با بهشت زمینی مقایسه می‌کند. «همانند باغ بهشت قابل‌تحسین و سرشار از نشاط و به‌مانند حریم کعبه در آسایش و ایمن بود» (آملی، ۱۳۴۸: ۱۷۸). این دیدگاه را ابوبکر القطبی مورخ جلایری (حدود ۱۳۶۰ م / ۷۶۲ ه. ق) که آغاز قرن هشتم هجری و دوره حکومت غازان را دوره صلح و عدالت می‌دید، منعکس کرده است. در آن زمان، سراسر ایران از عدالت پادشاه اسلام که دست ظالم را از آزار مظلوم کوتاه کرده بود، برخوردار شده بود (لین، ۱۳۹۰: ۱۴۶) و این نیک‌بختی در زمان حکومت برادرش الجایتو ادامه یافت «و مملکت رو به رشد گذاشت و سپاه به‌خوبی سازمان‌دهی یافت» (لین، ۱۳۹۰: ۱۴۸). این عدالت‌پروری در زمان ابوسعید به اوج خود رسید و «زمان حکومت وی بهترین زمان حکومت مغول‌ها شد».

## منابع

### الف) منابع فارسی

- آملی، اولیاءالله. (۱۳۴۸ ش). **تاریخ رویان**، چاپ اول، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲ ش). **مناقب العارفین**، به کوشش تحسین یازچی، چاپ دوم تهران دنیای کتاب .
- امام علی ابن ابی طالب. (۱۳۹۲). **نهج‌البلاغه**، ترجمه و ویرایش دشتی، تهران: انتشارات پیام عدالت.
- انصاری، خواجه عبدالله بن محمد انصاری. (۱۳۸۶ ش). **طبقات الصوفیه**، تهران: چاپ محمدسرور مولایی.
- انصاری قمی، حسن. (۱۳۷۸). **جهاد در نزاع ایدئولوژیک عصر ایلخانان**، فصل‌نامه معارف، آبان، شماره ۵۷.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۸۹ ش). **تاریخ تصوف اسلامی**، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، تهران: افراز.
- بغدادی، جنید. (۱۳۹۰ ش). **تاج العارفین**، رسایل سخنان و احوال، ترجمه مسعود انصاری، تهران: جامی.
- ثبوت، اکبر. (۱۳۸۶). **حسن بصری گنجینه‌دار علم و عرفان**، تهران: حقیقت.
- جوینی، عطاء الملک. (۱۳۲۹ و ۱۳۳۴). **تاریخ جهانگشا**، به سعی و کوشش محمد ابن عبدالوهاب قزوینی، لیدن: مطبعه بریل.
- دریفوس، هیوبرت؛ رابینو؛ پل. (۱۳۷۶). **میشل فوکو**، مترجم حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ ش). **لغت‌نامه دهخدا**، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸۰). **مرصاد العباد**، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران: سمت.
- رضوی، ابوالفضل. (۱۳۸۴). **تأملی بر مناسبات ایلخانان و ممالیک**، **مطالعات تاریخی جهان اسلام**، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، شماره ۶.
- سپه‌سالار، فریدون ابن احمد. (۱۳۸۵). **رساله سپه‌سالار**، تهران: سخن.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۵). **حدیث بندگی و دل‌بردگی**، تهران: صراط .

سعدی، مصلح ابن عبدالله. (۱۳۷۸). کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: نشر امیر مستعان.

سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۶۸). چهل دفتر، با مقدمه عبدالرفیع حقیقت، تهران: اساطیر. شیری نیشابوری، ابوالقاسم. (۱۳۴۵ش). رساله قشیریه، به تحقیق بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.

شیمیل، آنه ماری. (۱۳۸۴). ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

ضیمران، محمد. (۱۳۸۱). میشل فوکو، دانش و قدرت، تهران: هرمس. طباطبایی، سید جواد. (۱۳۷۲ ش). در آمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.

عبد الباقی، سرور طه. (۱۳۷۳ش). حلاج شهید تصوف اسلامی، ترجمه حسین درایه، تهران: اساطیر.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۳). تذکره الاولیا، به کوشش محمد استعلامی، چاپ چهاردهم، تهران: زوار.

غزالی طوسی، ابوحامد امام محمد. (۱۳۸۲). کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ دهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۵۱). احیاء علوم الدین، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فوکو، میشل. (۱۳۸۲). مراقبت و تنبیه، ترجمه افشین جهاننده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی.

قشیری، ابوالقاسم عبد الکریم بن هوازن. ( ۱۳۴۵ش). رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی عثمانی، به تصحیح و مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

کلینی، محمد ابن یعقوب. (۱۳۸۸ش). فروع کافی، تهران: انتشارات قدس. کیانی، محسن. (۱۳۶۹). تاریخ خانقاه در ایران، تهران: طهوری.

لین، جورج. (۱۳۹۰). ایران در اوایل عهد ایلخانان، ترجمه ابوالفضل رضوی، تهران: امیرکبیر.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۳۷۹). بحار الانوار، ج ۶۹، تهران: اسلامیه.

مولانا، جلال الدین محمد. (۱۳۷۸). مثنوی معنوی، بر اساس نسخه تصحیح شده رینولد

نيکلسون، با مقدمه استاد بديع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امير مستعان.  
النرخشي، ابوبکر محمد بن جعفر. (۱۳۱۷). **تاريخ بخارا**، ترجمه ابونصر احمد بن محمد  
القبادي، تلخيص محمد بن زفر بن عمر، به اهتمام مدرس رضوي، تهران: انتشارات کتابفروشي  
سنایی.

نوذري، حسين علي. (۱۳۷۹). **فلسفه تاريخ، روش شناسی تاريخ نگاری**، چاپ سوم،  
تهران: نشر طرح نو.

وصاف الحضرة، فضل الله بن عبدالله شيرازي. (۱۲۶۹هـ). **تجزیه الامصار و تزجیه الاعصار**  
(**تاريخ و صاف الحضرة در احوال سلاطين مغول**)، به اهتمام محمد مهدي اصفهاني، بمبئي.

### ب) منابع عربي

احمد المصري، حسن. (۱۹۵۷ م). **قيام الدله المرابطين**، قاهره.

اصفهانى، ابى نعيم. (۱۸۳۲ م). **حليه الاوليا**، چاپ مصر در ده جلد.

بخارى، محمد سعيد ابن محمد حسن احمد. (۴۲۴ق). **الامام عبدالله ابن مبارك المرزى**،  
بيروت: مكتبة الرشد.

ترمذى، محمد ابن على نوادر. (۴۱۳ق). **الاصول فى معرفه احاديث الرسول حقق مصطفى**  
عبدالقادر.

ترمذى، محمد ابن على. (۴۲۸ق). **كيفيه السلوك الى رب العالمين حقيقه ابراهيم كىالى**،  
بيروت: دارالكتب العلميه.

خرگوشى، ابوسعيد عبدالملك. (۱۹۷۱ م). **تهذيب الاسرار**، حقيقه امام سيد محمد على، بيروت:  
دارالمكتب العلميه.

خطيب بغدادى، احمد ابن على. (۴۱۷ق). **تاريخ بغداد**، ۱۴ جلد، بيروت: دارالكتب العلميه.  
خواند مير، غياث الدين بن همام الدين الحسينى. (۱۳۳۳ ش). **تاريخ حبيب السير**، زير نظر  
ديبرساقى، تهران: انتشارات خيام.

**دايره المعارف اسلام**. (۱۹۳۴ م). ترجمه از لاتين به عربى، مجلد ۱، قاهره: دارالفكر.

سلمى، عبدالرحمن. (۱۹۵۳ م). **طبقات صوفيه**، به تحقيق نورالدين شريعه، چاپ مصر.

السمعانى، عبد الكريم. (۱۹۶۲). **الانساب**، چاپ حيدر آباد دكن.

فيض كاشانى، ملامحسن. (۱۴۲۸). **المحجۃ البيضاء فى تهذيب الاحياء**، قم: موسسه  
نشر اسلامى.

القاشاني، محمود بن علي. (۱۳۲۵ش). مصباح الهدايه و مفتاح الكفايه، به تصحيح جلال همایي، چاپ دوم، تهران: كتابخانه سنایي.

قزويني، زكريا. (۱۹۶۰م). آثار البلاد و اخبار العباد، چاپ بيروت .

ماوردي، ابي الحسن. (۱۹۶۰م). احكام السلاطينه، چاپ اول، مصر: طبعه السعادة .

محاسبی، حارس ابن اسد. (۱۹۶۹). المسائل فد الاحوال قلوب و الجوارحو المكاسب و العقل، حقه عبدالقادر احمد عطا، قاهره: عالم الكتب.

مكي، ابوطالب. (۱۴۲۲ق). قوت القلوب، حقه محمود ابراهيم رضواني، طبع الاولى، بيروت: دارالعلم.

النعيمة الدمشقي، عبدالقادر محمد. (۱۹۵۱م). الدارس في تاريخ المدارس، بيروت و دمشق، در دو جلد، به اهتمام جعفر الحسني.

#### (ج) منابع انگليسي

Rumi, Jalal al- Din. (1993). **The Discourses of Rumi**, Translated by A. J. Arberry, Curzon Press, London.