

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

ولی محمد احمدوند

دکترای جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه شهید بهشتی  
vmav1495@gmail.com

سیدصادق حقیقت

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

### چکیده

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

**کلیدواژه‌ها:** مشیت الهی، مشروعیت، قدرت، تعلیم، امنیت، هویت.

## مقدمه

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

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

### چهارچوب نظری

در پژوهش حاضر از روش جامعه‌شناسی تاریخی فوکو استفاده شده است و نخست، استراتژی‌های قدرت و نقش آن در شکل‌گیری و مفصل‌بندی «رژیم‌های دانایی» و همچنین نقش «رژیم‌های دانایی» در مشروعیت‌بخشی به سازمان قدرت بررسی می‌شود؛ دوم، به نهادهای اجتماعی به مثابه برساختی اجتماعی که نتیجه «همابندی» برخی «امکان»<sup>۱</sup> هاست می‌پردازد؛ سوم، چگونگی مفصل‌بندی و مقوم شدن این نهادها از نظر می‌گذرد، از مقومات روش گفتمان توضیح چگونگی هاست، نه بیان چراها. چگونگی‌هایی که لزوماً ذیل یک خط سیر استاندارد توضیح داده نمی‌شود، بلکه «امکان» و تصادف جزو ارکان محوری آن هستند؛ و آخر اینکه در نظریه گفتمان فوکو به ظاهر امور و اشیا توجه می‌شود (Foucault 1984: 4). از این نگاه، اصل بر «برون‌بودگی» است و آنچه که در بیرون و ظاهر اشیاست ذیل این اصل مورد توجه قرار می‌گیرد. فوکو همواره منتقد افلاطون است، زیرا او به دنبال صید معانی در عالم معقولات بود و غافل از اسراری که در ظاهر اشیا و امور نهفته است (ضیمران ۱۳۸۱: ۵۲-۵۳).

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

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

### مشیت الهی

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

مطالعه ادوار تاریخی می‌رساند اعتقاد به مشیت الهی لزوماً یک باور دینی منفک از شرایط اجتماعی نبود. این فکر یا آموزه درست زمانی به یک ذهنیت اجتماعی تبدیل می‌شد که جامعه، خود را در تغییر اوضاع ناچیز و ناتوان می‌دانست؛ لذا معقول‌ترین عملی که به اندیشه اجتماع می‌رسید این بود: وقتی نمی‌توان اوضاع بیرون را تغییر داد، درست‌تر آنکه ذهنیت خودمان را تغییر دهیم؛ یعنی وقتی دنیا به مراد ما نیست

بهتر است خودمان را به مراد دنیا کنیم. لذا در چنین شرایطی انسان سراغ آموزه‌هایی را می‌گرفت که به تقویت تصمیم وی برای کنار آمدن با شرایط موجود مؤثر باشد. این انسان آموزه‌ای را می‌پذیرفت که تصمیم وی را نه جبن بداند، نه عافیت‌طلبی؛ بلکه کنش وی را به بهترین وجه ممکن توجیه کند.

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

ای به کوشش فتاده در پی بخت      بخت و دولت به کاردانی نیست  
 رو که شاهی و مال و عزت و جاه      جز به تأیید آسمانی نیست

(آیین کشورداری ایرانیان ۱۳۵۳: ۳۰۰)

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

## تبیین مفهومی عوامل اسقرار ایده مشیت الهی

### ۱. نظام تعالیم

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

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

۱. به اعتقاد رواقیون، دور فلکی بر منهج عقل می‌گردد و آرایه این جهان به عادلانه‌ترین صورت ممکن است. وقتی جهان یا دور فلکی بر منهج عقل است، بهترین کار رضا به قضا و گره از جبین گشودن است؛ اگرچه اقتضای عقل ممکن است ناخوشایند باشد. در این شرایط رواقیون می‌گفتند وقتی امور بر وفق مراد شما نیست، شما مراد خود را بر وفق امور کنید. به عبارتی وقتی ب به مراد الف نیست، الف را به مقتضای ب دگرگون کنید؛ یعنی وقتی نمی‌توانیم جهان بیرون را موافق درون و اراده خود کنیم، اراده خود را بر وفق امور بیرونی کنیم. در اینجا که امر دایر است بین تغییر تغییر جهان بیرون و تغییر جهان درون، تغییر جهان درون آسان‌تر است؛ چراکه تغییر جهان بیرون هزاران عامل باید دست به دست هم دهند تا یک پدیده در جهان بیرونی تغییر یابد. از این بی‌نهایت عامل فقط یکی تابع اراده من است و کاری از اراده واحد من بر نمی‌آید. لذا اندیشمند رواقی به این نتیجه می‌رسد که به جای اصلاح جهان بیرون، بهتر است خودت را اصلاح کنی (پاپکین و استرول ۱۳۸۹: ۲۰-۸۰).

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

## ۲. عدم اعتبار و دسترسی به تئوری‌های جایگزین

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

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

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

ضروری‌ترین نتیجه چنین تصویری که به هر علل مقوم شده این بود که انسانها همه چیز را در مشیت الهی جست‌وجو کنند و حتی کوچک‌ترین تصویری در ذهن آنها مبنی بر ارائه نظری در کنار یا مقابل «مشیت الهی» شکل نگیرد. در صورت بررسی تمام آثار قرون هفت و هشت، درمی‌یابیم محدود آثاری قوام ایده «مشیت الهی» در امر حکومت را به چالش کشیده است. از جوینی گرفته تا خواجه رشید، از سعدی گرفته تا علاء الدوله سمنانی و از سید ابن طاووس تا علامه حلی، همه و همه بر همین مدار گردیده‌اند. جوینی اعتقاد عمیقی به عدالت محتوم در «مشیت پنهان خداوند» داشت و بر تخت نشستن منگو، استقرار هولاکو و فائق آمدن وی بر آشفتگی در ایران و نائل



شدن خویش به مرتبه قدرت را به عنوان نمودهایی از این امر می‌پنداشت: «آنچه وقایع واقع شود از تخریب بلاد و تفریق عباد از نکبت اخیار و استیلای اشرار حکمت‌ها در ضمن آن مدرج باشد» (جوینی ۱۳۸۷ ج ۱: ۸ و ۱۲) و فراتر از جوینی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی به صراحت می‌نویسد چنگیز خان: «..بانواع تأییدات آسمانی مخصوص بوده...» (همدانی ۱۳۷۳ ج ۱: ۲۱۹). خواجه نصیر ذیل نگاهی راهبردی در مقدمه زیج **ایلخانی** پادشاهی چنگیز بر روی زمین را هدیه خدا می‌داند:

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

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

شهی که پاس حرمت رعیت نگاه می‌دارد

حلال باد خراجش که مزد چوپانی‌ست<sup>۱</sup>

شاید اعتقاد به اراده محتوم الهی سبب می‌شود در سرتاسر زمان غلبه و حکمرانی مغولان کوچک‌ترین حرکت جهادی به مثابه آلترناتیوی برای آموزه مشیت الهی علیه مغولان - به جز مواردی نادر - صورت نگیرد (احمدوند و تاجیک ۱۳۹۷: ۱۱-۳۰).

۱. مواظ و قطعات سعدی شماره ۱۴۷.

می‌گویند یکی از حاکمان محلی که سابقه دوستی با سعدی داشت، علیه مغولان قصد خروج کرد. سعدی به شدت او را نهی کرد و زنهار داد که مبادا با مغولان دربیفتی:

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

....

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

(سعدی، غزلیات، غزل شماره ۳۳)

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

خسرو عادل، امیر نامور  
پادشاهان را ثنا گویند و مدح  
انکیانو سرور عالی تبار  
من دعایی می‌کنم درویش‌وار

(سعدی، قصاید، قصیده ۲۸)

### ۳. دغدغه امنیت به جای هویت

شاید برای انسان امروزی با آماج اطلاعات و اخباری که پیوسته این ذهنیت را برای او تقویت می‌کند که وی عضوی از یک کشور و واجد هویتی ملی است، تعجب‌برانگیز باشد که چرا ایرانیان قرن هفتم به راحتی مشروعیت حکومت پادشاه غیرایرانی را باور کرده و حکومت مغولان را پذیرفتند، حتی «هنگامی که پلنگان، رها کرده خوی پلنگی» (سعدی قصیده شماره ۵۸ - در ستایش ابوبکر بن سعد). مفهوم نهفته در بطن این پرسش این است: چگونه در آوردگاه امنیت و هویت انسان ایرانی قرن هفتم، امنیت می‌چربد و هویت به راحتی صحنه را ترک می‌کند. انسان این روزگار که هر جای زندگی نقشه جغرافیای کشورش را پیش رودارد، خود را درگیر سرنوشت محتوای این نقشه کرده و حیات و ممت خود را در حیات و ممت آن می‌بیند، لزوماً از خود می‌پرسد چگونه است که در قرن هفتم، آموزه مشیت الهی جایی برای تعلقات میهنی نمی‌گذارد؟ به‌زعم مقاله حاضر این پرسش چند پاسخ جامعه‌شناسانه دارد: اول، ناسیونالیسم و میهن‌پرستی مقولاتی مدرن تلقی می‌شوند.<sup>۱</sup> یعنی در این زمان است که مبنای وفاداری،

۱. هویت ملی نوع خاص و بسیار مهمی از هویت جمعی و از مقولاتی است که در قرن بیستم و بعد از شکل‌گیری سیاسی نظام بین‌المللی، قالب مفهومی خاص خود را پیدا کرد؛ هرچند همواره یکی از مشغله‌های ذهنی اندیشمندان ایرانی بوده است. هویت ملی همان احساس تعلق و تعهد نسبت به

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

---

اجتماع ملی و نسبت به کل افراد جامعه در نظر گرفته شده و می‌توان گفت هویت ملی بدین معناست که افراد یک جامعه، نوعی منشأ مشترک را در خود احساس می‌کنند (یوسفی ۱۳۷۹: ۲۶-۲۷).

امنیت را می‌فهمد تا هویت. بنابراین زیاد دور از ذهن نیست فقیه یا صوفی آن عصر برای فاتحان صادقانه دعا کند؛ حتی برای پادشاهان نامسلمان مغول. در تاریخ جهانگشا فراوان می‌بینیم که عطاءالملک در توصیف خانان مغول از اساطیر ایرانی بهره می‌گیرد، زیرا به زعم وی امنیتی نسبی که آنها در ایران حاکم کرده بودند، عاملی برای ایجاد ثبات و آرامش بود. به‌علاوه از بین رفتن اسماعیلیان به دست مغولان - که عطاءالملک با آنها بسیار دشمن بود و آنها را تهدیدی برای اسلام می‌دانست - سبب شد مغولان را «غیر» تصور نکنند (علیجانی و بزرگ بیگدلی ۱۳۹۲: ۵۳-۶۸) و با توصیف و همگون کردن آنها با قهرمانان ملی بر همان دغدغه باستانی امنیت صحنه بگذارد.

### مشروعیت بر آئند آموزه مشیت الهی

ضروری‌ترین نتیجه رسوخ آموزه «مشیت الهی» در باور مردم قرن هفتم هجری عبارت است از مشروعیت سیاسی<sup>۱</sup> حکومت مغولان در ایران، اینکه مغولان به هر جهت حکومت خود را البته نه با «قانون موضوعه انسانی»، بلکه به «قانون مشیت الهی» قانونی می‌دانستند؛ به این صورت که حکومت آنها مشروع است، چون به مشیت الهی حاکم شده‌اند و اینکه نباید با آنها درافتاد و از حکومتشان سر باز زد، چرا که «آیت جهانگیری بر این طایفه نازل شده است» (وصاف‌الحضره ۱۳۴۶: ۱۱۶) نه به طایفه‌ای دیگر، «پس اطاعت احکام ایشان و اجتناب از طغیان بر ضد آنان برای حفظ خان‌ومان عقلاً لازم است» (همان).

مشروعیت سیاسی حکومت مغولان دو بُعد داشت. یکی مدعیات ماوراءطبیعی گونه خود مغولان بود که حکومتشان را مظهر به مهری از آسمان می‌دانستند و البته با غلبه و فتوحات خود، مغلوبان را خواهی نخواهی به تأیید این حکم وامی‌داشتند، مصداق همان نظریه مشروعیت استیلا و اینکه حق با زورمندان است: «الحق لمن غلب» و اینکه نفس قدرت موجد مشروعیت و حقوق است.<sup>۲</sup> از سوی دیگر با خیلی از سرآمدن

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

اجتماعی از فقیه و صوفی و صاحب‌دیوان و مورخ و محدث مواجهیم که با رجوع به مخازن خرد اجتماعی و استخراج دلایل موجه بر این ادعای مغولان صحنه می‌گذارند. چنگیزخان با تصرف بخارا در سال ۶۱۷ هجری، جمله‌ای در مسجد جامع شهر به زبان راند که بی‌ارتباط با ذهنیت‌های دینی مغولان نبود:

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

چنگیز خود را ملکه عذاب خدا معرفی کرده و برای خود رسالتی آسمانی قائل بود. البته ریشه‌های این سخن به سال‌ها پیش از این برمی‌گردد. کوکوچو، شمن معروف که روزها برهنه، گرسنه و تشنه در برف‌ها راه رفته بود پس از بازگشت گفت:

تنگری (خدا) با من سخن گفت که تمامت روی زمین را به تموچین و فرزندان او دادم؛ و نام وی را چنگیز نهاد (پیلو ۱۳۸۲: ۵۴).

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

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

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

یک روی دیگر آموزه «مشیت الهی» بیان نظراتی از سوی عالمان و آگاهان

اجتماعی بود که بر ادعای مغول‌ها صحنه می‌گذارند. در ابتدا بیان شد که وجه دوم پذیرش و تبلیغ آموزه مشیت الهی و مشروعیت‌بخشی به حکومت مغول‌ها در کنار علل اجتماعی دلایلی مصلحتی (مصلحت افراد یا گروه‌های خاص) هم داشت که به مثابه کاتالیزور، خیلی زود مقدمات مشروعیت حکومت مغولان را فراهم نمود. در این برهه از یک سو شیعیان هستند که پیش از این اقلیتی حقیر به حساب می‌آمدند و اکنون این فرصت فراهم شده تا با نزدیک شدن به مغولان از نیروی نظامی فوق‌العاده آنها جهت خلاصی از سلطه ششصد ساله اکثریت سنی مذهب به پشتوانه نظام خلافت استفاده کنند. چنانچه خواجه نصیر، هولاکو را برای حمله به بغداد تحریض نمود و به روایت مورخان سنی، ابن‌علقمی وزیر شیعی دربار خلافت نهایت همکاری را با مغولان فاتح مبدول داشت (Kohlberg 1992: 8-15). هرچند که ابن‌فوطی، ابن‌طقطقی، رشیدالدین فضل‌الله، ابن‌العبری، خواجه نصیرالدین طوسی موافق این رأی نیستند (یعقوبی ۱۳۸۴: ۱۲۵-۱۵۰) و از سوی دیگر، تصوفی را می‌بینیم که قرابت بیشتری با دین‌شناسی مغولان دارند<sup>۱</sup> (بیانی ۱۳۸۶: ۲۵۶) و فرصتی فراهم است که برای همیشه از زیر چتر اقتدار فقه که مستظهر به دارالخلافت بود خارج شوند. در مورد صاحبان دیوان چون خاندان جوینی و خواجه رشید نمی‌توان گفت که ایشان خالصانه آموزه مشیت الهی را در مورد مغولان برکشیدند و برای مشروعیت، بقا و اقتدارشان کوشیدند؛ به هر حال این گمان می‌رود که آنها خود در منافی که شرایط جدید ایجاب می‌نمود، سهیم بودند. در این زمان نفوذ خاندان جوینی کمتر از پادشاه مغول نبود و ثروت خواجه رشید با ثروت پادشاه برابری می‌کرد.<sup>۲</sup> لذا دور از ذهن نیست اگر بگوییم خوشایندی

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

۲. با حمایت مغولان، رشیدالدین به عنوان یکی از فتوادل‌های بزرگ و مالک اراضی و مستغلات وسیع، صاحب باغ‌ها، نخلستان‌ها، قنوات فراوان و گله‌های بزرگ (دویست و پنجاه هزار گوسفند و سی هزار

که از گذر تغییرات جدید برایشان حادث شد، آنها را بر باور به ثبات شرایط حاصل از این تغییرات استوار کرد.

شیعیان غیر از برهه‌هایی کوتاه‌مدت و آن هم تحت‌الشعاع هژمونی مذهبی غالب نتوانستند حکومتی مطابق با عقاید و اندیشه‌های خود بیابند. نه تنها خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس، بلکه بیشتر سلاطین صاحب شوکت مانند غزنویان، سلجوقیان و حتی خوارزمشاهیان به کیش خلفا بودند که میانه خوبی با شیعیان نداشتند. هرچند که در برهه‌ای کوتاه، خاندان شیعی مذهب آل‌بویه توانستند بر قدرت نظامی خلیفه فایق آیند، با این حال نفوذ سنت‌های دینی و کثرت عددی جمعیت سنی مذهب اجازه خلع نظام خلافت و بیعت با شخصی از خاندان‌های سادات شیعی را به آنها نداد.

اگر در مقاطعی خوارزمشاهیان به دنبال علم کردن خلیفه‌ای از خاندان سادات بودند بیشتر جنبه نمادین داشت تا اینکه ناشی از یک ضرورت اجتماعی باشد. طبیعی بود که در چنین شرایطی شیعیان بکوشند با توسل به قدرت مغولان چاره‌ای برای هویتی سرکوب شده که اینک سودای برداشتن گام‌های بزرگی بود، بیابند؛ معامله‌ای که در بنیاد نظری فقیهان و فلاسفه شیعی این عصر، بدون مشروعیت‌بخشی به حکومت مغولان صورت نمی‌پذیرفت. در اندیشه شیعیان این عصر با چهره‌های برجسته فقهی مثل سید ابن طاووس و علامه حلی و چهره برجسته فلسفی آن خواجه نصیرالدین طوسی، مغولان اگرچه نامسلمان و کافرند (و بعدها مسلمان شدند) ولی از آنجا که حضورشان به ترفیع موقعیت اجتماعی آنها می‌انجامید، سلاطینی مشروع و عادل محسوب می‌شدند که بر حاکم مسلمان جائر برتری داشتند.

خواجه نصیر که خود را ارسطوی زمان می‌دانست، ای بسا در این شرایط برای مذهب تشیع آینده‌ای درخشان می‌دید. اولین کسی که زمینه نظری پذیرش و مشروعیت حکومت مغولان را فراهم نمود، با هولاکو همراه شد، اول آنها را به قلاع اسماعیلیه کشاند که دل خوشی از آنها نداشت و سپس با او رهسپار بغداد شد تا برای همیشه جامعه شیعی و ایرانی را از دست آن خلاص کند. خواجه بزرگ در حالی که در *کشف‌المراد* با ارجاع به «قاعده لطف» ایده‌آلهایی برای حکومت بیان

اسب و ده هزار شتر و... بود و بیش از ۸۰ هزار هکتار زمین مزروع آبی در نقاط مختلف کشور داشت. او تمول هنگفتی در حدود ۳۵ میلیون دینار گرد آورد که بیشتر آن را در شرکت‌های بازرگانی به کار انداخته بود (پطروشفسکی ۱۳۵۵ ج ۲: ۶۰۰-۶۰۳ و پیگولوسکایا ۱۳۴۹: ۳۹۷).

می‌دارد، در مقدمه *زیج ایلخانی* چنان از مشروعیت حکومت مغولان به رسم روزگار صحبت می‌کند که خواننده می‌پندارد از نظر خواجه، حکومت مغولان چیزی کمتر از ایده‌آل‌های سیاسی‌اش در *کشف‌المراد* ندارد. خواجه بر اساس قاعده لطف بر ضرورت حضور پیامبران و امامان در جوامع بشری به منظور استقرار عدالت و از بین بردن ظلم صحنه گذاشته و در این بیان روی صفت عصمت نیز تأکید می‌کند (طوسی ۱۳۹۷: ۵۰۷). از مقدمه خواجه نصیر بر *زیج ایلخانی* که آن را در روزگار اباق‌خان، فرزند هولاکو خان نوشته است، اینگونه استنباط می‌شود حکومت مغولان مشروعیتی آسمانی دارد، رهاورد آن نابودی گردنکشان است، یاساهای نیکو یا قوانین خوب بنهاد و موجب رونق بازار علم شده است:

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

چنین برداشتی از حکومت مغولان در مورد فقهای شیعی این عصر بسان خواجه نصیر نیز وجود دارد. از جمله فقیهان و محدثین شیعی این عصر سیدابن طاووس و علامه حلی معتقدند برای مشروعیت سلطان همین بس که نظم را برقرار سازد، حتی اگر معصوم یا منسوب از جانب معصوم نباشد و عدالت بورزد، حتی اگر مسلمان نباشد. علاوه بر این در نگاه فقها هم مانند برداشت متصوفه و فلاسفه‌ای چون خواجه نصیر برای مشروعیت آسمانی حکومت مغولان حسابی ویژه باز می‌کنند. علامه حلی فقیه برجسته این عصر تبعیت از سلطان وقت را مشروط به شرایط اضطرار نمی‌کند و زمینه‌ای نظری برای اطاعت مردم از «صاحبان شوکت» که علی‌العموم از گذر استیلا حاکم می‌شوند، فراهم می‌کند. علامه در مقدمه *نهج‌الحق و کشف‌الصدق* - که به درخواست اولجایتو، سلطان مغول نگاشت - با تعبیری اغراق‌آمیز از سلطان یاد می‌کند (علامه حلی ۱۹۸۲: ۳۸). اوصافی که بیان می‌کند، تنها لزوم اطاعت خود و اتباع از حکومت مغولان نیست، چراکه صرف بیان اطاعت می‌تواند به مواردی چون اضطرار و تقیه حمل شود؛ بلکه با زبانی



بلیغ از مشروعیت آسمانی مغولان صحبت کرده و از چنین اوصافی می‌گوید: «دوام و اتصال این حکومت به ظهور امام زمان<sup>(عج)</sup>، صاحب‌اختیار زندگی مردم، یاری شده از طرف خداوند، تأیید شده از طرف نفس قدسی، دارای نیروی عقلی عالی برای اداره مملکت و مردم و دین». در پایان نیز خداوند را به پیامبر و خاندانش قسم می‌دهد که برکات خود را به این شاه مغول برساند! علامه همچنین کتاب‌های *منهاج الکرامه* و *منهاج‌الیقین فی اصول‌الدین* را به اولجایتو تقدیم کرد و کتاب *الرساله‌السعدیه* را نیز برای سعدالدین وزیر دربار نگاشت و او را هم با عباراتی شگفت‌آور ستود؛ مانند اینکه خداوند اطاعت از او را واجب کرده است (نوربخش ۱۳۹۳: ۱۲۷-۱۶۸). سدیدالدین یوسف‌بن‌المطهر پدر علامه حلی نیز وقتی در اثنای فتح بغداد با هولاکو مواجه شد، از پیش‌بینی امام علی<sup>(ع)</sup> در باب آمدن مغولان گفت. شیعیان در این میان با فاتحان جنگی نکردند و از اسناد تاریخی اهل سنت برمی‌آید دولت‌مردان شیعی دربار عباسی، دلخور از کشتارهای گاه‌وبیگاه شیعیان توسط خلفا که آخرینشان اندکی قبل از سررسیدن هولاکو توسط پسر خلیفه در محله کرخ اتفاق افتاده بود، مقدمات تسلیم شهر به مغولان را فراهم نمودند.

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

محقق حلی از دیگر فقهای این عصر وجود حکومت ولو حکومت مغولان را لازم می‌داند، چراکه جامعه «مظنه النزاع و مثارالفتن» است؛ یعنی همواره زمینه نزاع و

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

نه تنها فقها و فلاسفه آموزه مشیت الهی را تأیید کردند، بلکه صوفیان - بیشتر و فراگیرتر از آنها- به راحتی بر مشروعیت حکومت مغولان صحنه گذاشته و در این عصر بیوت مشایخ طریقت، محل آمدوشد سلاطین و دولتمردان مغول است. اقبال مغولان به پیران طریقت یک طرف داستان است، طرف دیگر اینکه آیا در بنیاد نظری صوفیان، دلیلی برای مشروعیت قدرت، صرف نظر از ماهیت عادلانه یا جائزانه بودن آن و لزوم اطاعت از آن وجود دارد؟ شاید کلیدی‌ترین عبارت در این خصوص چنانچه رفت «مشیت الهی» است. با تاسی به این عنوان نه تنها اندیشه سیاسی عارفان قرن هفت و هشت، بلکه جهان اندیشه حاکم بر آن عصر را می‌توان توضیح داد. البته ضمن یادآوری

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

این نکته که قرن هفتم در اصل، عصر تصوف است و ما با صدها عارف و صوفی معروف در این عصر مواجهیم؛ لذا برای رعایت اختصار به اقوال برخی از صوفیان شاخص اشاره می‌شود. نجم‌الدین رازی که برخی از اعضای خانواده‌اش در ری به دست مغولان کشته می‌شوند و از قلمرو مغولان می‌گریزد، پادشاهی مسلط به مشیت خداوندی را نمادی از خشنودی یا ناخشنودی خداوند می‌داند (نجم‌الدین رازی ۱۳۸۶: ۶۵۴):

آنها که ملوک دنیایند، ایشان صورت صفات لطف و قهر خداوندی‌اند، لیکن در صورت خویش بندند، از شناخت صفات خویش محرومند، صفات لطف و قهر خداوندی بدیشان آشکار می‌شود، اما بر ایشان آشکار نمی‌شود (همان: ۳۹۶).  
 با این توصیف، پادشاه خواه عادل، جائز، کافر، ملحد و یا مسلمان، چون به مشیت الهی حاکم شده، مستحق اطاعت است و مشروعیت دارد. علاءالدوله سمنانی (۷۳۶) در رساله شطرنجیه با تخیل هنری خویش حالات سالکان را در تمام حرکات مهره‌های شطرنج مشاهده کرده است. مثلاً در مورد پیاده شطرنج می‌گوید:  
 اول کسی که از آلات شطرنج به استادی من برخاست، پیاده بود، او را دیدم در پیش شاه شطرنج صف کشیده، به او گفتم: مرا پندی ده. گفت: در من نگر که جهان را فدای شاه کردم و در پیش او چاکروار ایستادم...» (علاءالدوله سمنانی ۱۳۶۹: ۳۲۸-۳۲۳).

او وظیفه هر یک از مهره‌های شطرنج را به همین منوال توضیح می‌دهد. این سنخ جهت‌گیری نه تنها در اندیشه سمنانی، بلکه در اندیشه مولانا، سعدی، شبستری و دیگر عارفان این عصر دیده می‌شود. سعدی چنانکه آمد در وصف اینکیانو امیر مغولی شعر می‌سراید و مولانا با سلجوقیان روم (دست‌نشانندگان مغولان) ارتباط نزدیک دارد. این نکته را می‌رساند که در اندیشه متصوفه این عصر - حداقل تا زمانی که به این آگاهی نرسیده که خود می‌تواند عهده‌دار قدرت سیاسی شود - جایی برای مشروعیت قدرت و اطاعت از آن چه مغولی و چه اسلامی وجود دارد.

جالب‌تر اینکه آنچه در عرصه اجتماعی می‌گذرد مبین این مهم است که گذشت زمان بر روی هر چیزی هاله‌ای از قدسیت و احترام می‌افکند، پلیدترین دزدی‌ها و مظالم از ناحیه کسانی از نسل غاصبان اصلی، به ملکیت مقدسی تبدیل می‌شود که تجاوز نسبت به آن جایز شمرده نمی‌شود. در واقع حکومت استیلا با قهر و عنف ایجاد شده و طولی نمی‌کشد که انسان ندانسته و لاعن‌شعور از آن اطاعت می‌کند. چه

بسیار ملکیت‌های مقدس و حکومت‌های مشروعی در طول تاریخ بوده‌اند که گذشت زمان ریشه‌های عنیف و غاصبانۀ آن را به باد فراموشی سپرده است (ویل دورانت و آریل دورانت ۱۳۹۲ ج ۱: ۱۵-۴۰). ظاهراً این پروسهٔ تطهیر حکومت در مورد مغولانی که به عنف و زور و کشتار حاکم شدند خیلی زود رخ نمود، چنان‌که مورخین از تأثر شدید جامعهٔ آن روز پس از مرگ غازان<sup>۱</sup> در سال ۷۰۳ ق. صحبت می‌کنند. به گفتهٔ وصاف‌الحضره با مرگ غازان تعزیتی بزرگ برپا شد:

صیحه صبح روز محشر در عالم اصغر برخاست. ندبه و نفیر و نوحه میر و وزیر و صغیر و کبیر گوشواره کنگره کیوان گشت... اسبان را یال ببریدند و سیاه پوشیدند و زینها را وارونه نهادند. پیلان را گوش بشکافتند و علم‌ها را سرنگون ساختند و زنان پلاس پوشیدند و بر خاک نشستند. کوس‌ها آهنگ عزا نواختند. از خرد و بزرگ برهنه پای شدند و چون مراسم غسل و کفن انجام یافت، او را بر تختی زرین نهادند و ارکان سلطنت با جامه عزا روانه شدند و تا تبریز همراهی کردند... مردم تبریز همه به استقبال آمدند. خلق کثیری بر او نماز گزاردند و در گنبد خاص دفن کردند» (وصاف‌الحضره ۱۳۴۶ ج ۳: ۴۵۶-۴۵۹).

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

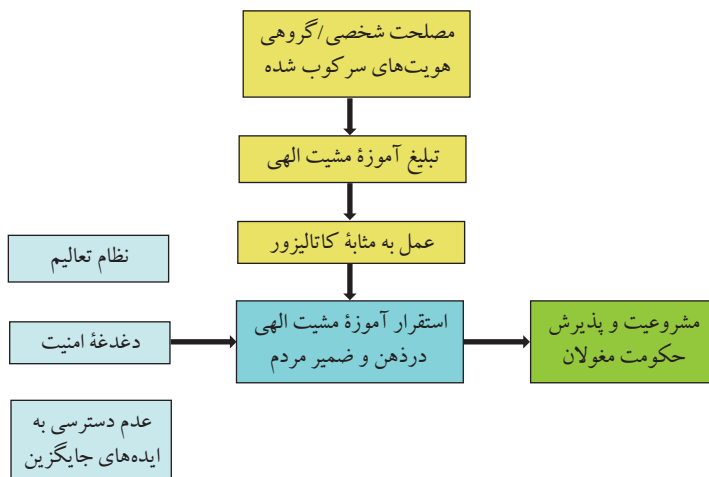
### جمع‌بندی

مقالهٔ حاضر در باب علل و چگونگی رسوخ و نفوذ آموزهٔ مشیت الهی در جامعه و به تبع مشروعیت و پذیرش حکومت مغولان در قرن هفتم به دو دسته عامل توجه دارد که البته هرکدام بی‌ارتباط با دیگری نیست. دستهٔ اول که می‌توان آنها را عواملی اجتماعی دانست عبارتند از دغدغهٔ امنیت، نظام تعلیم و فقدان دسترسی به ایده‌های جایگزین مانند ایدهٔ جهاد در آن عصر و دستهٔ دوم شامل مجموعه عواملی شخصی- گروهی که به زعم این پژوهش مانند یک کاتالیزور بر سرعت پذیرش حکومت مغولان در ایران قرن هفتم افزودند. این عوامل دستهٔ دوم که نقطه اشتراک آنها را می‌توان مصلحت افراد یا گروه‌های خاص دانست، از عوامل اجتماعی- ساختاری فوق‌کمتر نبود. از این

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

نگاه، این مصلحت انسانهاست که آنها را وارد سنخ خاصی از دیالوگ با متون دینی می‌کند. مصلحت در این معنا عبارت است از جلب منفعت و دفع مضرت که از مقاصد خلق تلقی می‌شود، نه مقاصد شرع. بنابراین اگر آموزه مشیت الهی در عصری خاص نظام تصورات اجتماعی را به تصرف خویش درمی‌آورد، پیش از اینکه ناشی از ضرورتی دینی باشد، مبتنی بر سائقه‌های پیش‌برنده مصلحت کسانی است که بر استقرار این آموزه پافشاری می‌کنند. به زعم این نوشتار هر صنف یا گروه از آگاهان اجتماعی که در عصر استیلای مغولان، آموزه مشیت الهی را جوابی قانع کننده به شرایط روز یافتند خود را در این تغلب احوال ذینفع می‌دانستند؛ چراکه اکنون حاجت آنها برآورده شده بود. لذا در چنین شرایطی نظام تعالیم به مثابه مخزنی تلقی می‌شد که از درون آن جوابی قانع کننده برای جامعه استخراج نمودند.

البته در این شرایط امنیت بر هویت مقدم بود و مقوله جهاد کاملاً در مقابل مصلحت آنها قرار می‌گرفت. چنانچه آمد، در این زمان عده ای چون شیعیان از برافتاده شدن نظام خلافت، عده ای چون صوفیان از انعزال فقها از مقام تصدی تنظیم عقلانیت عملی اجتماع، عده ای خوشحال از برافتادن دشمنی سرسخت چون اسماعیلیه و برخی چون یهودیان به جهت حصول به ثروت و قدرت خاصه مقام صاحب‌دیوانی، از شرایط به‌وجود آمده راضی و خرسند بودند، لذا تمام همت و مساعی خود را صرف مشروعیت‌بخشی به مغولان با ارجاع به وجهی از نظام تعالیم اجتماعی نمودند.



## منابع

- ابن الطقطقی، الفخری (۱۳۸۰) *فی الآداب السلطانیة*، بیروت: دارصادر.
- ابن بزاز، درویش توکلی بن اسماعیل بن حاجی توکلی اردبیلی (۱۳۲۹) *اساس المواهب السنیة فی مناقب الصفویة (صفوه الصفا)*، به تصحیح ابوالفتح الحسینی، بمبئی، چاپ سنگی.
- ابویعلی، محمد حسین بن فراء (۱۳۶۲) *احکام السلاطینہ*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- احمدوند، ولی محمد و محمدرضا تاجیک (بهار ۱۳۹۷) «جهاد در نگاه متصوفه عصر ایلخانان»، *رہیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، سال نهم، شماره ۳ (پیاپی ۵۳).
- ----- (۱۳۹۹) *تصوف و قدرت سیاسی: بررسی رابطه تصوف و قدرت سیاسی در عصر ایلخانان*، تهران: انتشارات تاریخ ایران.
- ----- (پاییز ۱۳۹۰) «عرفان و قدرت سیاسی»، *قبسات*، شماره ۶۱.
- الموسوی، محمد (بی تا) *اصح النواریح*، نسخه عکسی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۱۰-۳۱۰۶.
- انصاری، حسن (فروردین و آبان ۱۳۷۷) «اصطلاح ملی ایران و احیای دوباره آن در عصر ایلخانان»، *فصلنامه معارف*، شماره ۴۳ و ۴۴.
- *آیین کشورداری ایرانیان، مجموعه سخنرانی‌ها* (۱۳۵۳) تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.
- بردی، ابن تغری (۱۳۹۲ق.) *النجوم الزاهرة*، قاهره: وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصریة العامه.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۶) *مغولان و حکومت ایلخانی در ایران*، تهران: انتشارات سمت.
- پاپکین و استرول (۱۳۸۹) *کلیات فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات حکمت.
- پطروشفسکی، ایلیا پولویچ (۱۳۵۵) *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات نیل.
- پیگولوسکایه، ن. و. و دیگران (۱۳۴۹) *تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.
- پیلو، پل (۱۳۸۲) *تاریخ سری مغولان*، ترجمه شیرین بیانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جوینی، عطاءالملک (۱۳۸۷) *تاریخ جهانگشا*، تصحیح محمد قزوینی، تهران: انتشارات هرمس.
- ----- (۱۳۶۱) *تسلية الاخوان*، تصحیح عباس ماهیار، تهران: گروه انتشاراتی آباد.
- چلبی، اولیا (۱۳۳۸) *سیاحتنامه اولیا چلبی*، ترجمه حسین نخجوانی، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، شماره یازده.
- حسینی علوی، ابوالمعالی العلوی (۱۳۷۶) *بیان‌الادیان*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه و قدرت‌الله پیش‌نماز زاده، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- خواند میر، غیث‌الدین (۱۳۳۳) *حبیب‌السیر فی اخبار البشر*، به تصحیح جلال همایی، تهران: انتشارات کتابخانه خیام.

- دورانت، ویل و آریل دورانت (۱۳۹۲) *تاریخ تمدن*، ترجمه محسن خادم، تهران: نشر ققنوس.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷) *لغتنامه*، تهران، مؤسسه لغتنامه دهخدا.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۶) *مرصاد‌العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۳۸۰) *مرصاد‌العباد*، اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: علمی فرهنگی، چاپ نهم.
- زائری، قاسم و علی راغب (تابستان ۱۳۹۴) «بررسی قلمروهای مفهومی مشیت الهی بر اساس جهت‌گیری‌های تفسیری سه‌گانه»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، سال ۲۱ شماره ۸۳.
- سعید، بابی (۱۳۷۹) *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سمنانی، علاء‌الدوله (۱۳۶۹) *مصنفات فارسی*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- سید ابن طاووس، رضی‌الدین علی حلی (۱۴۱۵ق.) *اقبال الاعمال*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ضیمران، محمد (۱۳۸۱) *میشل فوکو*، تهران، انتشارات هرمس.
- طوسی، محمد بن محمد بن الحسن (۱۳۹۷) *زیج ایلخانی*، به کوشش منصور پورمؤذن، حسین شادمان و یوسف بیگ باباپور، تهران: انتشارات بنیاد شکوهی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲) *نهج‌الحق و کشف‌الصدق*، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
- علیجانی، محمد و سعید بزرگ بیگدلی (بهار ۱۳۹۲) «نمودهای برجسته هویت ایرانی در تاریخ جهانگشای جوینی» *کهن‌نامه ادب پارسی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، شماره اول.
- محقق حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۷ق) *شرایع‌الاسلام*، قم: انتشارات مؤسسه اسماعیلیان.
- نوربخش، سید مسعود (بهار و تابستان ۱۳۹۳) «به رسمیت شناختن حکومت غیر منصوب»، *مبانی فقهی حقوق اسلامی*، شماره ۱۳.
- وصاف الحضرة، فضل‌الله بن عبدالله شیرازی (۱۳۴۶) *تاریخ وصاف*، به کوشش عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۷۳) *جامع‌التواریخ*، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرس زنجانی. تهران: بنگاهترجمه و نشر کتاب.
- یعقوبی، محمد طاهر (زمستان ۱۳۸۴) «ابن‌علقمی و سقوط بغداد»، *تاریخ اسلام (دانشگاه باقرالعلوم)*، شماره ۲۴.
- یوسفی، علی (۱۳۷۹) فرهنگ و هویت ایرانی، فرصت‌ها و چالش‌ها (میزگرد) *فصلنامه مطالعات ملی*، ش ۴.

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