University of Religions and Denominations

Contemporay Philosophy

ISSN: 3060-771X

A Re-reading of the Socio-Political Role of Sheikh Safi al-Din Ardabili in the Ilkhanid Era in Light of Foucault's Philosophy of Truth-Telling (Parrhesia)

Vali Mohammad Ahmadvand[1]

1.Assistant Professor, Department of Sociology and Media, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
Email: vmav1495@gmail.com

Abstract

In the historiography of the Ilkhanid era, the relationship between Sufism and political power has frequently been reduced to a dichotomy of "mystical isolation" or "institutional collusion." Contrary to previous studies that have framed Sufism either in terms of political isolation or complicity with power, this research demonstrates that the masters of the tariqa acted as parrhesiastic subjects through three mechanisms: "symbolic detachment from the court," "benevolent counsel (*naṣḥ*)," and "naked critique of power." Employing a discursive-historical analysis and relying on primary sources such as *Ṣafwat al-Ṣafā* and *Jāmiʿ al-Tawārīkh*, the present article applies the concept of "parrhesia" from Michel Foucault's later thought. The paper's innovation lies in formulating "spiritual parrhesia" as an indigenous model of critical truth-telling that, in the absence of classical civil institutions, filled the vacuum caused by Ilkhanid despotism. It also shows that "miracles and blessed breaths" within the *episteme* of that era were not a violation of parrhesia, but rather the condition of

Cite this article: Ahmadvand, Vali Mohammad V. (2025). A Re-reading of the Socio-Political Role of Sheikh Safi al-Din Ardabili in the Ilkhanid Era in Light of Foucault's Philosophy of Truth-Telling (Parrhesia). Contemporay Philosophy, 4(7), p. 91-116.
https://doi.org/10.22034/jcp.2026.580424.1250

Received: 2026/4/21
Revised: 2026/7/3
Accepted: 2026/8/14
Available online: 2026/9/21

Type of article: Research Article
Publisher: University of Religions and Denominations
https://jcp.urd.ac.ir/
©2025/authors retain the copyright and full publishing rights

its possibility for securing immunity and effectiveness. Consequently, the study concludes that during the period of Mongol interregnum, the Sufi masters were neither isolated nor complicit, but rather constituted a critical force and a moral intermediary who, relying on spiritual capital and the congruence of speech and action, redefined the geometry of power in favor of justice and the reduction of violence.

Keywords: Ilkhanids, Sufism, Spiritual Power, Sheikh Safi al-Din Ardabili, Michel Foucault, Parrhesia.

فلسفه معاصر ۷
شاپا: ۷۷۱X-۲۰۶۰
دانشگاه ادیان و مذاهب

بازخوانی نقش سیاسی-اجتماعی شیخ صفی‌الدین اردبیلی در عصر ایلخانان نظر به فلسفه حقیقت‌گویی (پاریاستس) فوکو

ولی‌محمد احمدوند[۱]

۱ استادیار گروه جامعه شناسی و رسانه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.
vmav1495@gmail.com

چکیده

در تاریخ‌نگاری عصر ایلخانی، رابطه تصوف و قدرت سیاسی غالباً در دوگانه «انزوای عارفانه» یا «هم‌دستی تشکیلاتی» تقلیل یافته است. این پژوهش برخلاف مطالعات پیشین که تصوف را در چارچوب انزوای سیاسی یا هم‌دستی با قدرت دیده‌اند، نشان می‌دهد مشایخ طریقت با سه سازوکار «اعراض نمادین از دربار»، «نصح خیرخواهانه» و «نقد عریان قدرت» به‌مثابه سوژه‌های پارسیاستس عمل می‌کردند. مقاله حاضر با روش تحلیل تاریخیگفتمانی و با تکیه‌بر منابع دست اولی چون «صفوه‌الصفا» و «جامع‌التواریخ»، به کاربست مفهوم «پارسیا» در اندیشه متأخر میشل فوکو پرداخته است. نوآوری مقاله در صورت‌بندی «پارسیای معنوی» به‌عنوان الگویی بومی از حقیقت‌گویی انتقادی است که در غیاب نهادهای مدنی کلاسیک، خلأ ناشی از خودکامگی ایلخانی را پر می‌کرده است. همچنین نشان می‌دهد که «کرامات و انفاس مبارک» در اپیستمه آن عصر، نه ناقض پارسیا، بلکه شرط امکان آن برای مصونیت و اثرگذاری بوده است. نتیجه آنکه

استناد به این مقاله: احمدوند، ولی‌محمد (۱۴۰۵). بازخوانی نقش سیاسی-اجتماعی شیخ صفی‌الدین اردبیلی در عصر ایلخانان نظر به فلسفه حقیقت‌گویی (پاریاستس) فوکو. فلسفه معاصر، ۴(۷)، ۱۱۶-۹۱.

https://doi.org/10.22034/jcp.2026.580424.1250

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۲/۱ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۵/۴/۱۲ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۵/۵/۲۳ ؛ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۶/۳۰

نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه ادیان و مذاهب https://jcp.urd.ac.ir/

۱۴۰۴© / نویسندگان دارندهٔ حق مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند

مشایخ طریقت در عصر فترت مغولی، نه منزوی و نه هم‌دست، بلکه نیرویی نقاد و واسطه‌گر اخلاقی بودند که با تکیه‌بر سرمایه معنوی و همگونگی گفتار و کردار، هندسه قدرت را به نفع عدالت و کاهش خشونت بازتعریف کردند.

کلیدواژه‌ها: ایلخانان، تصوف، قدرت معنوی، شیخ صفی‌الدین اردبیلی، میشل فوکو، پارسیا.

مقدمه

تبارشناسی ایده‌های مرسوم در تاریخ‌نگاری نشان می‌دهد که رابطه متصوفه با قدرت سیاسی در عصر ایلخانی، اغلب در چارچوب دوگانه‌های تقلیل‌گرایانه تفسیر شده است: یا تصوف را مترادف با «عقب‌نشینی از واقعیت» و انزوای عارفانه از سیاست قلمداد کرده‌اند (طباطبایی ۱۳۷۳، ۲۸۱-۲۸۲)، یا متأثر از نقش پررنگ خانقاه‌ها در دوره‌های متأخرتر مانند تأسیس دولت صفوی، آن را متهم به «هم‌دستی تشکیلاتی» و تقدیس‌بخشی به خودکامگی نموده‌اند (احمدوند ۱۳۹۸، ۸۷-۱۰۵). درحالی‌که شواهد متنی عصر ایلخانی روایت پیچیده‌تری را بازگو می‌کنند.

مطالعات پیشین درباره رابطه تصوف و قدرت در عصر ایلخانی عمدتاً در دو دسته جای می‌گیرند: دسته نخست، پژوهش‌هایی مانند طباطبایی(۱۳۷۳) هستند که بر انزوای سیاسی متصوفه و تمرکز آنان بر سلوک فردی تأکید کرده‌اند و دسته دوم، آثاری مانند احمدوند(۱۳۹۸) که نقش مشایخ را در مشروعیت‌بخشی به حکومت ایلخانی و رابطه آنان با دستگاه قدرت را برجسته ساخته‌اند. بااین‌حال، هر دو رویکرد از تبیین کنش‌های واسطه‌گرانه، انتقادی و تلطیف‌کننده خشونت از سوی مشایخ ناتوان بوده‌اند براین‌اساس، پرسش اصلی مقاله آن است که چگونه می‌توان نقش سیاسی-اجتماعی مشایخ صوفیه در عصر ایلخانی را، با تأکید بر شخصیت محوری شیخ صفی‌الدین اردبیلی، در چارچوبی مفهومی و نو صورت‌بندی کرد؟

برای پاسخ به این پرسش، مقاله حاضر از مفهوم «پارسیا[1]» در اندیشه متأخر میشل فوکو[2] بهره می‌گیرد؛ مفهومی که به معنای «راست‌گویی بی‌مداهنت و مراقبت جوانب، آزادی بیان، رک‌گویی و حقیقت‌گویی» است و در حوزه سیاسی در تقابل مستقیم با اراده پادشاه

1. parrêsia
2. Michel Foucault (۱۹۲۶-۱۹۸۴)

یا کسانی قرار دارد که مجیز خواهش‌های اکثریت یا قدرت مسلط را می‌خوانند (فوکو ۱۳۸۹، ۵۲، ۱۳۷). با نظر به منابع تاریخی عصر ایلخانی، می‌توان مشاهده کرد مشایخ صوفیه، باوجودآنکه «روآوری به دنیا را کلید دوزخ» می‌شمردند، از مسئولیت اجتماعی خود شانه خالی نمی‌کردند (احمدوند ۱۳۹۹، ۱۰۵-۱۱۰). رفتار مشایخی چون شیخ صفی‌الدین اردبیلی(۶۵۰-۷۳۵ق) که چنان استغنایی از خود نشان می‌داد که سلطان ابوسعید بهادرخان(حک. ۷۱۶-۷۳۶ ق) باآن‌همه شوکت و جلال، نزد وی اعتراف می‌کرد که «پادشاهی را پیش من وقعی نمانده است» و خود را «به‌قدر کاهی» در برابر عظمت معنوی شیخ می‌دید (ابن بزاز ۱۳۲۹، ۲۹۰)، مصداقی از همان «بازی حقیقت» فوکویی است.

بااین‌حال، هر پژوهش تاریخی که از منابع قرون میانه اسلامی تغذیه می‌کند، ناگزیر با چالش روش‌شناختی مهمی مواجه است: منابعی که به شرح احوال و کرامات مشایخ صوفیه پرداخته‌اند (همچون صفوه‌الصفا، مناقب‌العارفین و نفحات‌الانس)، عمدتاً در زمره «مناقب‌نامه‌ها» قرار دارند؛ آثاری که باهدف تثبیت جایگاه معنوی و اجتماعی یک طریقت یا خاندان صوفیانه و غالباً تحت حمایت مستقیم یا غیرمستقیم همان خاندان، تألیف شده‌اند. این منابع، به‌جای ثبت عینی وقایع، به «ساخت» روایتی می‌پردازند که در آن، شیخ موردنظر به‌عنوان «انسان کامل»، «صاحب‌کرامت» و «وارسته‌ترین» شخصیت عصر خود بازنمایی می‌شود. ازاین‌رو، اتکای صرف به این دسته از منابع، بدون در نظر گرفتن ماهیت ایدئولوژیک و کارکرد مشروعیت‌بخش آن‌ها، پژوهشگر را در معرض پذیرش روایتی یک‌سویه و جانب‌دارانه قرار می‌دهد. مقاله حاضر، با آگاهی از این آسیب‌شناسی روش‌شناختی، رویکردی دوگانه را در پیش‌گرفته است: از یک‌سو، از متون مناقب‌نامه‌ای به‌عنوان شواهد اصلی کنش‌گری مشایخ بهره می‌گیرد، اما این بهره‌گیری همراه با «خوانش انتقادی» و مقابله‌خوانی با روایت‌های هم‌عصر تاریخی و تحلیل‌های پژوهشگران معاصر

است؛ از سوی دیگر، با تکیه بر پژوهش‌های تحلیلی و انتقادی درباره تصوف عصر ایلخانی (همچون آثار ولی‌محمد احمدوند، منوچهر مرتضوی و مقاله‌های منتشرشده در نشریات علمی معتبر)، می‌کوشد تا روایت مناقب‌نامه‌ای را در بوته نقد قرار داده و از این رهگذر، به تصویری متوازن‌تر از نقش سیاسی-اجتماعی مشایخ دست یابد.

روش اتخاذشده در این پژوهش، تحلیل گفتمان تاریخی با تکیه بر متون دست‌اول این دوره نظیر «صفوه‌الصفا» ی ابن‌بزار و «جامع‌التواریخ» رشیدالدین‌فضل‌الله همدانی است. این مقاله درصدد است با عبور از دوگانه‌های مرسوم «انزوا/هم‌دستی» و با کاربست مفهوم پارسیای فوکو، به بازخوانی نقش سیاسی-اجتماعی مشایخ صوفیه در عصر ایلخانی بپردازد.

۱- مبانی نظری: مفهوم «پارسیا» و هندسه قدرت در منظر فوکو

مفهوم «پارسیا» در دستگاه فکری متأخر میشل فوکو، به‌ویژه در سلسله گفتارهای او در باب «گفتمان و حقیقت» و «شجاعت حقیقت»، مطرح‌شده است. به تعبیر فوکو «پارسیا» یعنی راست‌گویی بی‌مداهنت و مراقبت جوانب، آزادی بیان، رک‌گویی و حقیقت‌گویی به‌صراحت. البته این رک‌گویی شرایطی دارد. پارسیا در حوزه سیاسی در تقابل با اراده پادشاه یا کسانی که مجیز خواهش‌های اکثریت یا پادشاه را می‌خوانند، قرار دارد. پارسیاستس کسی است که با قواعد پارسیا عمل می‌کند و حقایقی را که رستگاری و رفاه شهر و شهروندان در گرو آن است، در تمامی لحظات و حتی به قیمت به خطر افتادن جانش به زبان می‌آورد. پارسیاستس[1] از ثبات، خودسروری و وارستگی بهره‌مند

1. Parrêsiaste

است. فوکو در تبیین این مفهوم از داستان نوشاندن جام شوکران به جرم حقیقت‌گویی کمک می‌گیرد و این عبارت افلاطون را می‌آورد: «پارسیاستس همانند سقراط به بیان حقیقت از سر خیرخواهی برای شهروندان می‌پردازد و از جایگاهی اخلاق شناختی و فلسفی اندرز می‌دهد» (فوکو ۱۳۹۰، ۱۳۶).

از این نگاه پارسیا صرفاً یک فضیلت اخلاقی کهن یا یک شیوه بیانی بلاغی نیست، بلکه یک «پراکتیس» سیاسی-فلسفی است که هندسه قدرت را از درون دگرگون می‌سازد. فوکو برای تبارشناسی این مفهوم به آتن عصر زایش فلسفه بازمی‌گردد و پارسیا را به‌عنوان «راست‌گویی بی‌مداهنت و مراقبت جوانب، آزادی بیان، رک‌گویی و حقیقت‌گویی به‌صراحت» تعریف می‌کند (فوکو، ۵۲)؛ اما آنچه این حقیقت‌گویی را از «خطابه[1]» یا وعظ اخلاقی متمایز می‌سازد، عنصر بنیادین «مخاطره[2]» است. پارسیاستس یا حقیقت‌گو، در لحظه ادای سخن، نه به دنبال جلب منفعت یا تحکیم موقعیت خویش، بلکه در معرض خطر از دست دادن همه‌چیز، حتی جان خود، قرار دارد. به همین دلیل است فوکو برای تجسم بخشیدن به این مفهوم، به داستان نوشاندن جام شوکران به سقراط استناد می‌کند و عبارت افلاطون را نقل می‌کند که «پارسیاستس همانند سقراط به بیان حقیقت از سر خیرخواهی برای شهروندان می‌پردازد و از جایگاهی اخلاق‌شناختی و فلسفی اندرز می‌دهد» (فوکو ۱۳۹۰، ۱۳۶). در این هندسه نظری، حقیقت‌گویی از مرزهای یک مهارت زبانی فراتر رفته و به یک «رژیم هستی[3]» تبدیل می‌شود؛ رژیمی که در آن فاعل شناسا یا سوژه نه‌تنها سخنی صادقانه بر زبان می‌راند، بلکه خود را به‌عنوان مصداق عینی آن حقیقت به نمایش می‌گذارد. فوکو تصریح می‌کند معیار قاطع تمایز پارسیاستس، نه در زایش شهروندی

1. Rhetoric
2. Risk
3. Regime of Being

و تبار اجتماعی اوست، نه در قابلیت‌های ذهنی یا بلاغی‌اش، بلکه در آن هماهنگی و تطابق تام و تمامی است که میان «اندیشه و عمل» او وجود دارد؛ همچنین فوکو تأکید می‌ورزد منش شاهانه یا آریستوکراتیک واقعی ربطی به جایگاه اجتماعی، ثروت یا قدرت ظاهری ندارد، بلکه تنها راه پادشاه راستین بودن، عمل به منطق همان پادشاهی راستین است (فوکو ۱۳۹۰، ۱۳۸، ۱۶۵).

فوکو هرگز در پی ارائه تعریفی متافیزیکی یا ماهوی از حقیقت نیست، بلکه او به «رژیم‌های حقیقت[1]» و «بازی‌های حقیقت[2]» می‌پردازد؛ یعنی سازوکارهایی که در یک «اپیستمه[3]» مشخص، تعیین می‌کنند چه گزاره‌ای «صادق» تلقی می‌شود و چه کسی مجاز به برزبان‌آوردن آن است. در اپیستمه عصر ایلخانی، چه در میان توده‌های مردم و چه در ذهن پادشاهان مغول، «حقیقت» لزوماً در عقلانیت استدلالی منحصر نبود، بلکه حقیقت در «برکت نفس»، «اثر دعا» و «کرامات اولیا» تجلی می‌یافت. به تعبیری که در منابع تاریخی نقل شده، مغولان هنگامی‌که شهر هرات را محاصره کردند، با شنیدن این جمله که «هرات مدفن پیران طریقت و مأوای عارفان است» از کشتار دست کشیدند (ابن‌بطوطه ۱۳۳۷: ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۰). این جمله نه یک استدلال سیاسی، بلکه یک مداخله مبتنی بر «رژیم حقیقت عرفانی» بود که در آن زمانه قدرت توقف خشونت را داشت؛ بنابراین، هنگامی‌که شیخ صفی به ابوسعید هشدار می‌دهد که «خرابی ملک تو از ازبک نباشد، بلکه خرابی این ملک هم به دست مردم این ملک باشد» (ابن‌بطوطه ۱۳۳۷: ۲۸۹)، او دقیقاً در چارچوب اپیستمه مقبول زمانه خود «حقیقت‌گویی» می‌کند و با این حقیقت‌گویی، قدرت نظامی محض خان مغول را به چالش می‌کشد.

1. Regimes of Truth
2. Games of Truth
3. Episteme

۲- تحلیل تاریخی: سازوکارهای حقیقت‌گویی متصوفه در دستگاه قدرت ایلخانی

پویش هژمونیک قدرت و مقاومت منفعل: اعراض به‌مثابه یک کنش سیاسی

در تحلیل مناسبات قدرت در عصر ایلخانی، آنچه بیش از هر چیز جلب‌توجه می‌کند، شکاف عمیق میان ساختار سیاسی رسمی و نظام ارزشی جامعه ایرانی-اسلامی است. فاتحان مغول با اتکا بر شوکت نظامی و یاسای چنگیزی، سلسله مراتبی از قدرت را بنا نهاده بودند که در آن کبکبه و دبدبه پادشاهانه با ارعاب و تحقیر آیینی آمیخته بود. چنانکه در منابع تاریخی آمده است، مردم عوام در برابر پادشاهان مغول نه‌تنها حق نگاه مستقیم نداشتند، بلکه در معابر عمومی مجبور بودند چشم بر دیوار دوزند و بنده‌وار کرنش کنند. (کارپن ۱۳۶۳، ۸۰-۱۲۰) این «پویش هژمونیک قدرت» که بر ترس و تملق استوار بود، در ظاهر تمامی عرصه عمومی را مسخر خود ساخته بود. بااین حال، درست در قلب این نظام آهنین، نیرویی اجتماعی در حال شکل‌گیری بود که نه با شمشیر و قیام مسلحانه، بلکه با «اعراض» و «استغنا»، بنیان‌های نمادین این قدرت را به چالش می‌کشید. (احمدوند ۱۳۹۹، ۷۰-۹۵) متصوفه عصر ایلخانی با پیشه ساختن پارسایی و کناره‌گیری عامدانه از دستگاه دیوانی، به‌جای آنکه در انزوای صوفیانه محو شوند، به کانون‌های «مقاومت اخلاقی» بدل گشتند. رفتار مشایخ در برابر آداب دربار مغولی مصداق بارز این مقاومت منفعلانه اما عمیقاً سیاسی بود. در منابع صوفیه تصریح‌شده است «شیخ می‌فرمود که پیش ابنای دنیا خود را فروتن نباید کرد که ایشان پندارند که مگر طمع چیزی کرده‌اند» (ابن بزاز ۱۳۲۹، ۲۹۵). این دستورالعمل اخلاقی که ظاهراً به زهد فردی مربوط می‌شود، در بستر سیاسی عصر ایلخانی به یک بیانیه سیاسی-اجتماعی بدل می‌گشت. هنگامی‌که شیخ صفی‌الدین اردبیلی از برخاستن و تعظیم در برابر سلطان ابوسعید ابا می‌کرد، یا هنگامی‌که مولانا جلال‌الدین در برابر سلطان عزالدین کیکاووس چنان بی‌تفاوت می‌نشست که سلطان بنده‌وار ملتمس

پند و اندرز می‌شد، این نه یک بی‌توجهی ساده به آداب معاشرت، بلکه «فنای سمبولیک قدرت سیاسی در برابر قدرت اخلاقی» بود .(Seddighi 2025, 1-34) در این لحظات، صوفی با تحقیر آیین‌های نمایشی قدرت مغولی، سلسله‌مراتب مسلم اجتماعی را که بر اساس آن پادشاه در رأس هرم قدرت قرار داشت، وارونه می‌کرد و نشان می‌داد که در «رژیم حقیقت» عرفانی، شوکت ظاهری در برابر استغنای باطنی وزنی ندارد.

واقعه ملاقات سلطان ابوسعید با شیخ صفی‌الدین اردبیلی، که به‌تفصیل در صفوه الصفا روایت شده است، نمونه درخشان و مینیاتوری از این واژگونی نمادین قدرت محسوب می‌شود. ابوسعید که در اوج اقتدار ایلخانی به سر می‌برد، پس از حضور در خانقاه شیخ و مشاهده انبوه مریدان و شکوه معنوی آن محفل، اعتراف می‌کند که:

> «پادشاهی را پیش من وقعی نمانده است... خود را در عالمی دیدم که صد هزار خلق آنجا موج درهم می‌زدند، و مرا در آن عالم به‌قدر کاهی نمی‌سنجیدند... آنچه من آنجا دیدم بدین عالم نمی‌ماند. از آن سبب این پادشاهی بر دلم سرد شده است» (ابن‌بزاز ۱۳۲۹، ۲۹۰).

این اعتراف از زبان مقتدرترین فرد قلمرو ایلخانی، صرفاً روایت یک کرامت شیخ نیست؛ بلکه به لحاظ گفتمانی، بیانگر یک «زلزله نمادین» در هندسه قدرت است. تحلیل این واقعه نشان می‌دهد ابوسعید در مواجهه با «رژیم حقیقت» عرفانی، ناگهان با نظام ارزشی متفاوتی روبه‌رو می‌شود که در آن، شوکت و دبدبه پادشاهی در برابر استغنای باطنی و اتصال به حقیقت معنوی بی‌اعتبار می‌گردد. او که در ساختار قدرت سکولار ایلخانی، خود را در جایگاه فرادست می‌دید، در خانقاه شیخ ناگهان خود را در قعر این سلسله‌مراتب معنوی احساس می‌کند و اقرار می‌دارد که «به‌قدر کاهی» ارزش دارد. این واژگونی نمادین، دقیقاً همان لحظه‌ای است که فوکو از آن به‌عنوان «بازی حقیقت» یاد می‌کند؛ لحظه‌ای که یک

رژیم حقیقت مستقر یعنی قدرت سیاسی وقت در برابر رژیم حقیقت رقیب یعنی قدرت معنوی عرفانی، عقب‌نشینی می‌کند. نکته راهبردی اینجاست شیخ صفی با هیچ سخن مستقیمی ابوسعید را نقد نمی‌کند، بلکه با نفس عمل خود یعنی فاصله‌گذاری آیینی از تشریفات درباری، اعراض از استقبال و تعظیم، و نمایش «استغنای باطنی» در برابر «کبکبه ظاهری» سلطان، عملاً حقیقت را بر او آشکار می‌سازد: حقیقتی که بر اساس آن، مشروعیت واقعی نه در تاج‌وتخت و لشکر، بلکه در «بریدن طمع از خلق» و اتصال به حقیقت معنوی نهفته است. این کنش، مصداق کامل «همگونگی گفتار و رفتار» است که فوکو آن را از شروط بنیادین پارسیاستس می‌داند. از این منظر، شیخ صفی نه با زبان، که با «زبان بدن» و «اقتدار وجودی» خود، قدرتی را به اجرا می‌گذارد که حتی سلطان ایلخانی را وامی‌دارد تا در برابر آن کرنش کند و به اعتبار پادشاهی خود شک کند. این واقعه نشان می‌دهد در غیاب نهادهای مدنی کلاسیک، خانقاه می‌توانست به «حوزه عمومی جایگزینی» بدل شود که در آن، حقیقت اخلاقی بر حقیقت سیاسی غلبه می‌یافت و سلطان، خود را موظف می‌دید که نه از موضع «امرونهی»، بلکه از موضع «تعلم و استماع» وارد گفتگو با شیخ شود.

۳- واسطه‌گری اخلاقی و تلطیف خشونت عصر ایلخانی

در ساختار قدرت عصر ایلخانی، خشونت نه یک امر استثنایی، بلکه منطق بنیادین حاکم بر مناسبات سیاسی بود. در چنین فضایی که در آن تنش میان دربار، امرای نظامی و نیروهای گریز از مرکز به‌طور مداوم جریان داشت، نقش مشایخ صوفیه به‌عنوان «واسطه گران سیاسی» اهمیتی حیاتی می‌یافت. این واسطه‌گری که ریشه در سنت دیرینه «شفاعت» در فرهنگ اسلامی-ایرانی داشت (Eshaghi 2016 , 493 – 514) در بستر سیاسی عصر ایلخانی به یک کنش پارسیاستس گونه بدل می‌شد؛ کنشی که در آن شیخ طریقت، نه از

موضع قدرت سیاسی، بلکه از موضع «اقتدار معنوی» خویش، وارد میدان می‌شد و با به خطر انداختن اعتبار و نفوذ خود، از فاجعه‌های انسانی جلوگیری می‌کرد. در منابع صفوه الصفا روایت شده است شیخ صفی‌الدین اردبیلی به غیاث‌الدین محمد، فرزند خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی که به‌تازگی به قدرت رسیده بود، چنین سفارش کرد که «هنگام قدرتمندی در پی انتقام خون پدر نباشد و چنین کرد» (ابن بزاز ۱۳۲۹، ۲۴۲). این جمله کوتاه اما پرمعنا، فراتر از یک پند اخلاقی ساده، دربردارنده یک مداخله سیاسی پارسیاستس گونه است. در عصری که انتقام‌جویی‌های خونین میان خاندان‌های دیوان‌سالار و امرای نظامی، به‌ویژه پس از قتل فجیع خواجه رشیدالدین در ۷۱۸ هجری قمری، به رویه معمول سیاست بدل شده بود، فراخواندن قدرتمندان به «گذشت» و «خویشتن‌داری»، عملاً به چالش کشیدن منطق حاکم بر سیاست ایلخانی و تلاشی برای استقرار نظم اخلاقی در سپهر عمومی بود. شیخ صفی با این سفارش، غیاث‌الدین را در موقعیت یک «بازی حقیقت» فوکویی قرارداد: از او خواست که نه بر اساس منطق قدرت کلاسیک یعنی انتقام، بلکه بر اساس منطق اخلاق یعنی عفو عمل کند. پذیرش این سفارش از سوی غیاث‌الدین، نشان‌دهنده آن بود که قدرت سیاسی، حتی در اوج اقتدار، خود را ملزم به تبعیت از «رژیم حقیقت عرفانی» می‌بیند و این همان چیزی است که فوکو آن را «اثر قدرت بر حقیقت» می‌نامد (Segev Elad 2019, 240-257).

نمونه برجسته‌تر و دراماتیک‌تر از کنش‌گری سیاسی مشایخ را می‌توان در ماجرای وساطت علاءالدوله سمنانی (۶۵۹-۷۳۶ ق) میان سلطان ابوسعید (حک. ۷۱۶-۷۳۶ ق) و امیرچوپان سلدوزی (۶۶۰-۷۲۷ ق)، فرمانده قدرتمند لشکر ایلخانی، مشاهده کرد. امیرچوپان که پس از سال‌ها فرماندهی مقتدر، مورد خشم و سوءظن ابوسعید قرارگرفته بود، در مسیر شورش و گریز خود، به سمنان رسید و به خانقاه شیخ علاءالدوله پناه آورد. حافظ ابرو (درگذشته

۸۳۳ ق) در ذیل جامع‌التواریخ چنین روایت کرده است که امیرچوپان «نسبت به وی احترام فراوان مبذول داشت و از او طلب یاری کرد و در محضرش از زیردستان او بیعت گرفت»، اما هنوز از سمنان حرکت نکرده بود که «از کار خود پشیمان شد و شیخ را واسطه قرارداد که نزد سلطان برود و از جانب وی طلب بخشش کند. شیخ پذیرفت و به نزد سلطان رفت» و سلطان نیز «او را تعظیم تمام نمود و از بحر او برپای خواست و او را پهلوی خود نشاند و پیش او به‌زانوی ادب درآمد» (حافظ ابرو ۱۳۵۰، ۱۷۲). این واقعه به لحاظ تحلیلی حاوی چندین لایه معنایی است. نخست آنکه امیرچوپان مغولی، یکی از قدرتمندترین امرای نظامی عصر، در لحظه بحران، نه به قلعه و لشکر، بلکه به خانقاه و شیخ پناه می‌برد. این انتخاب نشان می‌دهد در اپیستمه آن عصر، اقتدار معنوی شیخ، حتی فراتر از قدرت نظامی امیر، می‌توانست به‌عنوان یک ملجأ امن عمل کند. اما پرسش کلیدی آن است که آیا این وساطت را می‌توان ذیل مفهوم پارسیا تحلیل کرد؟ در نگاه نخست، به نظر می‌رسد وساطت شیخ علاءالدوله میان یک شورشی و سلطان، بیشتر مصداق «میانجیگری سنتی» باشد تا «حقیقت‌گویی مخاطره‌آمیز». بااین‌حال، با تعمق در شرایط و بافت این وساطت، می‌توان وجوه پارسیاستس‌گونه آن را آشکار ساخت. شیخ علاءالدوله با پذیرش این وساطت، آگاهانه خود را در معرض یک مخاطره سیاسی چندلایه قرار می‌داد: از یک‌سو، نزد سلطان خشمگینی می‌رفت که به‌تازگی تصمیم به قتل یکی از قدرتمندترین فرماندهان خود گرفته بود و از سوی دیگر، واسطه‌گری برای شورشی‌ای که هنوز کاملاً تسلیم نشده بود، می‌توانست به‌عنوان «همدستی با دشمن» تلقی شود. این مخاطره‌پذیری، اگرچه از جنس مخاطره سقراطی (جان‌باختن به خاطر گفتن حقیقت) نبود، اما از نوعی «مخاطره نمادین» بود که سرمایه معنوی و اعتبار اجتماعی شیخ را در معرض تهدید جدی قرار می‌داد. فوکو خود تصریح می‌کند که پارسیا لزوماً به مخاطره مرگ محدود نمی‌شود، بلکه هرگونه «به

خطر افتادن موقعیت، شهرت یا جایگاه سوژه» نیز می‌تواند مصداق پذیرش خطر در بازی حقیقت باشد (فوکو ۱۳۸۹، ۱۳۸). افزون بر این، نکته محوری آن است که وساطت شیخ، صرفاً انتقال پیام میان دو طرف نبود، بلکه مشتمل بر «نصح و خیرخواهی انتقادی» نیز بود. شیخ در این وساطت، از سلطان می‌خواست که از منطق انتقام‌جویی و خشونت دست بردارد و به‌جای آن، منطق عفو و گذشت را پیش گیرد. این فراخواندن قدرت به «تغییر رفتار مبتنی بر اخلاق» دقیقاً همان چیزی است که فوکو آن را جوهره پارسیای سیاسی می‌داند: نه گفتن حقیقت درباره امور، بلکه گفتن حقیقت درباره خود قدرت و بایدهای اخلاقی آن. از این منظر، وساطت شیخ را می‌توان شکلی از «پارسیای واسطه‌گر» تلقی کرد که در آن، حقیقت‌گو نه در مواجهه مستقیم با صاحب قدرت، بلکه از طریق ایجاد پل میان دو طرف درگیر، به بازتعریف مناسبات قدرت بر مبنای اخلاق می‌پردازد.

اما سازوکار حقیقت‌گویی متصوفه در دستگاه قدرت ایلخانی، به واسطه‌گری سیاسی محدود نمی‌شد و گاه شکل «نقد عریان» و مستقیم قدرت را به خود می‌گرفت. این نقد مستقیم که فوکو آن را جوهره اصلی پارسیا می‌داند (فوکو ۱۳۸۹ ، ۵۲)، در مواجهه‌های تند و بی‌ملاحظه مشایخ با صاحبان قدرت به اوج خود می‌رسید. نمونه برجسته این نقد مستقیم را می‌توان در توبیخ شیخ صفی به نصرالدین اردبیلی، قاضی شهر، مشاهده کرد. ابن‌بزار روایت کرده که روزی شیخ به قاضی گفت: «می‌دانی که ظلم و جور در قضا نمی‌باید کرد، چرا می‌کنی؟ نخوانده‌ای که در دوزخ حق‌تعالی آسیابی آفریده است که به خون پادشاه ظالم می‌گردد و سر قاضیان ظالم بدان خرد کنند؟» (ابن‌بزار ۱۳۲۹، ۱۸۷). در اینجا شیخ از جایگاه دانش و معرفت دینی به «نقد قدرت» قضایی می‌پردازد و قاضی را که نماینده رسمی عدالت در نظام سیاسی است، به عدم رعایت عدالت متهم می‌کند. این نقد مستقیم که در حضور دیگران صورت می‌گیرد، واجد همان «عنصر خطر»

فوکویی است؛ زیرا شیخ با این سخن، نه‌تنها قاضی، بلکه کل نظام قضایی وابسته به دولت ایلخانی را به چالش می‌کشد. بااین‌حال، این «هیبت معنوی» و «سرمایه نمادین» شیخ است که او را از عقوبت مصون می‌دارد و به سخنش اثربخشی می‌بخشد. نکته حائز اهمیت آنکه نقد عریان شیخ صفی، برخلاف نقد مشاوران و واعظان درباری که همواره باملاحظه و کنایه همراه بود، با صراحت و بی‌پروایی کامل و بدون هیچ‌گونه مدارایی با قدرت صورت می‌گرفت. این همان ویژگی ممیزه پارسیا در تعریف فوکو است: «راست‌گویی بی‌مداهنت و مراقبت جوانب» (فوکو ۱۳۸۹، ۵۲).

این کنش‌ها، هرچند در ظاهر با پذیرش مخاطره همراه بود، اما در عمل، از یک «منطق حساب‌شده» تبعیت می‌کرد. مشایخ با واسطه‌گری، نه‌تنها سرمایه معنوی خود را به رخ می‌کشیدند، بلکه شبکه‌ای از وفاداری‌های فراساختاری را در میان امرا، دیوان‌سالاران و حتی سلاطین ایجاد می‌کردند که در مواقع بحران، به‌مثابه «سرمایه اجتماعی» آنان عمل می‌کرد (احمدوند ۱۳۹۹، ۱۴۰-۱۵۰). این شبکه‌سازی، اگرچه به تلطیف خشونت در موارد خاص می‌انجامید، اما به‌طور هم‌زمان، مشایخ را درگیر مناسبات پیچیده‌ای از «هم‌سویی‌های پنهان» با قدرت‌مداران می‌کرد که گاه، از استقلال انتقادی آنان می‌کاست. از این منظر، واسطه‌گری مشایخ را می‌توان به‌مثابه «راهبردی دوگانه» تحلیل کرد که در آن، هم «نقد قدرت» و هم «تثبیت جایگاه نهادی» خانقاه، به‌طور هم‌زمان دنبال می‌شد.

۴- تناقض یا تکامل؟: امر غیبی، مشروعیت بخشی و قدرت نرم

در نگاه نخست، میان مفهوم پارسیای فوکویی و کارکرد غیبی و کرامت محور مشایخ صوفیه، شکافی معرفت‌شناختی به نظر می‌رسد. فوکو چنانکه رفت در تبیین پارسیا، با ارجاع به شخصیت سقراط، حقیقت‌گویی را بر پایه «آگاهی» و «خردورزی فلسفی» استوار می‌سازد

(فوکو ۱۳۸۹، ۵۲؛ فوکو ۱۳۹۰، ۱۳۶). در مقابل، در منابع عصر ایلخانی، بخش قابل‌توجهی از اقتدار مشایخ صوفیه دقیقاً بر پایه «قدرت اسرارآمیز»، «انفاس مبارک» و «کرامات» آنان بناشده است. چنانکه در صفوه الصفا آمده است: «علت اساسی گرایش مغولان به پیران طریقت قدرت اسرارآمیز آن‌ها و وقوف آن‌ها بر اسرار غیبی بود. آن‌ها معتقد بودند عرفا قدرت دخل و تصرف در امور عالم دارند، نَفَس آن‌ها مبارک است و دعای خیرشان می‌تواند طالعی خوب برایشان رقم بزند» (ابن‌بزاز ۱۳۲۹، ۲۴۳، ۲۸۹). در ظاهر، این اتکا به امر غیبی و اسرارآمیز با تعریف عقلانی فوکو از پارسیا که مبتنی بر «بیان حقیقت» از سر آگاهی و خرد است، ناسازگار می‌نماید.

اما این تناقض ظاهری، با تأمل در مفهوم «اپیستمه» در اندیشه فوکو و بازتعریف «رژیم حقیقت» در عصر ایلخانی، به فرصتی برای تعمیق تحلیل بدل می‌شود. فوکو هرگز در پی ارائه تعریفی ماهوی و فراتاریخی از «حقیقت» نیست؛ بلکه او نشان می‌دهد که در هر عصر و جامعه‌ای، «رژیم‌های حقیقت» خاصی حاکم است که تعیین می‌کند چه گزاره‌ای «صادق» تلقی شود و چه کسی صلاحیت بیان آن را داشته باشد. در اپیستمه عصر ایلخانی، به‌ویژه در بستر فرهنگ مغولی که با جهان‌بینی شمنی و اعتقاد به نیروهای فراطبیعی عجین بود، «حقیقت» نه در استدلال عقلی محض، بلکه در «برکت نفس»، «اثر دعا» و «کرامات اولیا» تجلی می‌یافت. مغولان که خود بر اساس یاسای چنگیزی و اقتدار شمنی حکم می‌راندند، به نیروهای ماوراءالطبیعه اعتقادی راسخ داشتند.(مفتاح ۱۳۸۱، ۱۳۹-۱۸۸) چنانکه در منابع تاریخی آمده است، چنگیزخان خود را «عذاب خدا» می‌خواند و برای خویش رسالتی آسمانی قائل بود؛ «کوکوچو»، شمن معروف، پس از بازگشت از خلوت‌گزینی‌های طاقت‌فرسا گفته بود: «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). در چنین

بستری، «کرامت»، خود یک «رژیم حقیقت» بود؛ رژیمی که در آن مشروعیت سیاسی نه در تبار و نسب، بلکه در تبعیت از «اقتدار معنوی» و «تأیید آسمانی» بازتعریف می‌شد.

شواهد تاریخی متعددی نشان می‌دهد مغولان تا چه اندازه برای «دعای خیر» و «انفاس مبارک» مشایخ ارزش قائل بودند. در یاسای چنگیز مصرح بود که روحانیون و مشایخ از هر دین و ملتی معاف از مالیات‌اند و این سنت در طول تاریخ امپراتوری مغول تداوم یافت (نگهی ، ۴۶-۵۶؛ بیانی ۱۳۸۱،ج.۲: ۵۱۸). روایت شده است هنگامی‌که مغولان شهر هرات را محاصره کردند و از اهالی آن به‌شدت خشمگین بودند، با شنیدن این جمله که «هرات مدفن پیران طریقت و مأوای عارفان است» از کشتار دست کشیدند و شهر را ویران نکردند (سیفی هروی ۱۳۶۲، ۷۲-۶۶). این جمله نه یک استدلال سیاسی یا نظامی، بلکه یک مداخله مبتنی بر «رژیم حقیقت عرفانی» بود که در آن زمانه قدرت توقف خشونت را در پی داشت. به‌همین‌ترتیب، «منگو قاآن» بیش از دیگر جانشینان چنگیز به جلب دعای خیر روحانیون از ادیان مختلف اعتقاد داشت و دربار او محل تجمع نمایندگان همه ادیان بود. او دستور داده بود جلسات مباحثه و مناظره بین روحانیون مذاهب گوناگون تشکیل شود و خود در پایان یکی از این جلسات گفت: «همان‌طور که انگشتان دست گوناگون‌اند، خداوند نیز به افراد بشر راه‌های مختلف نموده است تا سعادتمند شوند»(Rubruck 2012, 262-259). «روبروک»، راهب مسیحی که مدتی در دربار منگو قاآن زیسته، گزارش می‌دهد که خان مغول نه‌تنها به مسیحیان اجازه داده بود در هر شهر کلیسا بسازند، بلکه از روحانیون می‌خواست برایش دعا کنند و این التماس دعا را نشانه عنایت الهی به خود می‌دانست (Rubruck 2012, 300,307).

در چنین اپیستمه‌ای، هنگامی‌که شیخ صفی‌الدین اردبیلی به ابوسعید بهادرخان هشدار می‌دهد که «تا زمانی که من زنده‌ام آنان [ازبکان] کاری از پیش نخواهند برد و اما خرابی

ملک تو از ازبک نباشد، بلکه خرابی این ملک هم به دست مردم این ملک باشد» (ابن‌بزاز ۱۳۲۹، ۲۸۹)، دقیقاً در چارچوب اپیستمه مقبول زمانه خود «حقیقت‌گویی» می‌کند. این سخن که در ظاهر پیشگویی غیبی می‌نماید، درواقع یک «کنش گفتاری» پارسیاستس گونه است که در آن، شیخ از سرمایه نمادین خود برای تأثیرگذاری بر سیاست و تلطیف خشونت بهره می‌گیرد. نکته قابل‌تأمل آنکه شیخ صفی در این سخن، قدرت نظامی خان مغول را به چالش می‌کشد و به او هشدار می‌دهد، تهدید اصلی نه از بیرون مرزها، که از درون ملک و از ناحیه بی‌عدالتی و ظلم برمی‌خیزد. این همان «نقد قدرت» از موضع «اقتدار معنوی» است که فوکو آن را جوهره پارسیا می‌داند. این قدرت معنوی، دقیقاً ابزاری برای «بی‌اعتبار کردن هژمونی صرف نظامی مغولان» و تحمیل منطق اخلاقی بر مناسبات قدرت بود.

فرآیند اسلام‌آوری ایلخانان و نقش شیوخ صوفی در این فرآیند، شاهدی روشن بر این مدعاست که «امر غیبی» و «کرامت» چگونه به «قدرت نرم» و «مشروعیت سیاسی» ترجمه می‌شد. غازان‌خان که خود اهل مراقبه و سلوک بود (همدانی ۱۸۱،۱۹۴۵)، چنان در کار دین پیشرفته بود که رشیدالدین فضل‌الله همدانی او را «ولی‌ای از اولیای الهی» خواند (همدانی ۱۹۴۵، ۱۵۲). در بخشیدن نذورات و صدقات و اطعام مساکین و زیارت مقابر متبرک لحظه‌ای نمی‌آسود و این رفتار او که متأثر از مشی متصوفه بود، به تحکیم مشروعیت حکومتش در میان توده‌های مسلمان انجامید. همچنین رشیدالدین فضل‌الله در نامه‌ای به فرزندش غیاث‌الدین، اتخاذ مشی متصوفه در زندگی را به او گوشزد می‌کند (همدانی ، ۳۱۷-۳۲۰) و غیاث‌الدین نیز با زیرکی دریافت که در این زمان که تصوف نیروی برتر جامعه شمرده می‌شود، باید خود را به این طبقه نزدیک سازد تا هم از تهمت یهودیت در امان بماند و هم در کنف حمایت شیوخ قرار گیرد (ابن بزاز ۱۳۲۹، ۲۴۲). حتی تاج‌الدین علیشاه، صاحب دیوان مغولان، که به دین‌داری تظاهر می‌کرد، لباس فاخر نمی‌پوشید و مقرری

خود را به نیازمندان می‌داد؛ چنانکه قاشانی درباره او نوشته است: «هرگز از جامه کرباسی پوشیدن و در زهد و صلاح کوشیدن کوتاهی نمی‌کرد و هیچ‌گاه باده نمی‌نوشید و در دیانت و ورع بایزید عهد و جنید زمان بود» (القاشانی ۱۳۴۸، ۱۷۸). این نمونه‌ها نشان می‌دهد که «رژیم حقیقت عرفانی» چنان هژمونیک شده بود که حتی دیوان‌سالاران و قدرت‌مداران نیز ناگزیر از تبعیت ظاهری از آن بودند.

در این میان، رفتار مشایخ با پادشاهان مغول نیز واجد دلالت‌های پارسیاستس به‌گونه‌ای بود که درآن‌واحد هم «امر غیبی» را به نمایش می‌گذاشت و هم «نقد قدرت» را. ابن بزاز تصریح می‌کند که «شیخ چنان هیبتی داشت که در مجلس او هیچ‌کس را از سلاطین و اعاظم و علما و اکابر مجال سخن گستاخ نبودی و سلاطین و امرا که پیش شیخ آمدندی، پیش او همچنان نشستندی که غلامان پیش خواجه» (القاشانی ۱۳۴۸، ۲۹۰، ۲۹۵). این «هیبت معنوی» که ریشه در «اتساع وجودی»، «کرامات» و «انفاس مبارک» داشت، دقیقاً همان «سرمایه نمادین» لازم برای ممکن ساختن «خطر» پارسیاستیک بود. در غیاب نهادهای قانونی که از آزادی بیان محافظت کنند، این «ولایت باطنی» شیخ بود که به او مصونیت می‌بخشید تا بتواند بدون بیم از عقوبت، به «نقد قدرت» بپردازد و حقیقت را بر زبان آورد.

نمونه درخشان دیگر این «پارسیای معنوی» را می‌توان در مناظره علاءالدوله سمنانی با بخشیان (راهبان بودایی) دربار ارغون خان مشاهده کرد. ارغون که هنوز مسلمان نشده بود، روحانیانی بودایی را دور خود جمع کرده بود تا برایش دعا کنند. علاءالدوله سمنانی طی یک مناظره با یکی از این بخشیان، در حضور خود پادشاه به وی یادآور شد که «کسی که برای دعا میپرورد، شأنت این شغل را ندارد» (سمنانی ۱۳۷۹، ۱۳۲). این سخن که در ظاهر یک بحث کلامی درباره شأنیت دعاکننده است، در بطن خود حاوی یک نقد سیاسی پارسیاستسگونه است: شیخ به ارغون می‌فهماند که مشروعیت و قدرت معنوی را نمی‌توان با پول و مقام خرید یا با گردآوردن گروهی روحانی‌نما به دست آورد، بلکه این امر نیازمند

«وارستگی» و «مراقبت از نفس» حقیقی است. جالب آنکه خود علاءالدوله سمنانی که از اشراف و دیوان‌سالاران سابق دربار ایلخانی بود و پس از یک تحول روحی به جرگه مشایخ طریقت پیوسته بود، به دلیل همین پیشینه دوگانه، «حلقه واسط بی‌نظیری میان هویت ایلخانی و تصوف» را شکل می‌داد. او هم زبان قدرت را به‌خوبی می‌شناخت و هم در مقام نقد آن از موضعی فرادست قرار می‌گرفت.

بدین ترتیب، آنچه در نگاه نخست «تناقض» می‌نمود یعنی اتکای پارسیای صوفیانه به امر غیبی و کرامت در پرتو تحلیل اپیستمیک، به «تکامل» مفهومی پارسیا در بستر تاریخی ایران میانه بدل می‌شود. «کرامت» و «انفاس مبارک» در این بستر، نه ناقض پارسیا، که دقیقاً «شرط امکان» آن بودند. این قدرت اسرارآمیز به شیخ «مصونیت» و «سرمایه نمادین» لازم را می‌بخشید تا بتواند بدون بیم از عقوبت، به «نقد قدرت» بپردازد و حقیقت را بر زبان آورد. به تعبیر فوکویی، این «مراقبت از نفس»[1] صوفیانه بود که شیخ را به چنان درجه‌ای از خودسرتری[2] می‌رساند که دیگر «طمع از خلق بریده» و از هیچ قدرتی جز حقیقت الهی بیمناک نباشد. چنانکه شیخ صفی خود فرمود: «عزیز پیش خلق از برای این‌اند که طمع از خلق بریده‌اند» (ابن بزاز۱۳۲۹ ، ۲۸۷). این همان «ثبات در رفتار و عقیده» و «همگونگی گفتار و کردار» است که فوکو آن را معیار قاطع تمایز پارسیاستس می‌شمارد (فوکو ۱۳۹۰، ۱۳۸، ۱۶۵). بنابراین، «پارسیای معنوی» مشایخ عصر ایلخانی، نه در تضاد با مفهوم فوکویی پارسیا، که بسط و تعمیق آن در اپیستمهای متفاوت با دموکراسی آتنی است؛ پارسیایی که در آن، «حقیقت‌گویی» با «زیستِ حقیقت» درهم می‌آمیزد و «قدرت نرم» معنوی به مهم‌ترین سلاح برای تحدید خودکامگی و تلطیف خشونت نهادینه‌شده بدل می‌شود.

1. Care of the Self
2. Autarkia

اما نکته‌ای که نباید از آن غافل شد، کارکرد دوپهلوی همین کرامات و قدرت نرم معنوی است. همان کراماتی که به شیخ مصونیت می‌بخشید تا قدرت را نقد کند و خشونت را تلطیف نماید، به‌طور هم‌زمان، به مشروعیت‌بخشی به همان قدرت در چشم توده‌ها نیز یاری می‌رساند. عامه مردم که به کرامات اولیا اعتقادی راسخ داشتند، دیدن سلطان در کنف حمایت معنوی شیخ را نشانه «مقبولیت درگاه الهی» می‌پنداشتند و این پنداشت، به تقویت پایگاه اجتماعی ایلخانان می‌انجامید. بنابراین، تصوف در عصر ایلخانی، هم‌زمان هم اهرمی برای نقد قدرت و هم ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به آن بود و این دو کارکرد، نه در تضاد با یکدیگر، که در پیوندی دیالکتیکی و درهم‌تنیده تحقق می‌یافتند. باید تأکید کرد «کرامات» و «انفاس مبارک» در عصر ایلخانی، نه‌تنها «شرط امکان» پارسیای معنوی بودند، بلکه به‌عنوان «سرمایه نمادین» در میدان رقابت نهادهای قدرت (خانقاه، دربار، و دستگاه فقاهت) عمل می‌کردند. این سرمایه، به مشایخ امکان می‌داد در عین نقد قدرت، از مصونیت برخوردار باشند و هم‌زمان، به مشروعیت‌بخشی به سلاطین در چشم توده‌ها بپردازند (مرتضوی ۱۳۵۸،۲۵۰-۲۶۰). بدین‌ترتیب، امر غیبی در گفتمان متصوفه، نه یک پدیده فراطبیعی صرف، بلکه «ابزاری گفتمانی» برای مدیریت مناسبات پیچیده دین و قدرت در فضای پس از فروپاشی خلافت بود.

۵- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر باهدف گذر از دوگانه‌انگاری‌های تقلیل‌گرایانه رایج در تاریخ‌نگاری عصر ایلخانی، یعنی «انزوای عارفانه» یا «هم‌دستی تشکیلاتی»، به بازخوانی نقش سیاسی-اجتماعی شیخ صفی‌الدین اردبیلی و دیگر مشایخ صوفیه پرداخت. کاربست مفهوم «پارسیا» یا حقیقت‌گویی شجاعانه در اندیشه متأخر میشل فوکو، دریچه‌ای تحلیلی برای

فهم این کنش‌گری پیچیده گشود. بر اساس مبانی نظری فوکو، پارسیا شکلی از «بازی حقیقت» است که در آن سوژه با پذیرش مخاطره، از موضعی اخلاقی-شناختی و بدون چشم‌داشت منفعت، حقیقت را بر زبان می‌آورد و رژیم حقیقت مسلط را به چالش می‌کشد. یافته‌های پژوهش نشان داد مشایخ طریقت، به‌ویژه شیخ صفی‌الدین، نه در گوشه عزلت خزیدند و نه به ماشین مشروعیت‌بخش قدرت بدل شدند، بلکه در موارد متعددی به‌مثابه «سوژه‌های پارسیاستس» در میدان سیاست ورزیدند. تحلیل شواهد تاریخی، سه سازوکار اصلی این کنش‌گری را آشکار ساخت که هر یک با مؤلفه‌های پارسیای فوکویی قابل تطبیق است: نخست، «اعراض و استغنا» به‌عنوان یک کنش سیاسی نمادین که در مواردی مانند ملاقات ابوسعید با شیخ صفی، با وارونه‌سازی سلسله‌مراتب قدرت و به نمایش گذاشتن «فنای سمبولیک قدرت سیاسی در برابر اقتدار اخلاقی»، رژیم حقیقت عرفانی را در برابر رژیم حقیقت سیاسی مسلط قرار داد. دوم، «واسطه‌گری انتقادی و نصح خیرخواهانه» که در آن مشایخی چون علاءالدوله سمنانی با پذیرش مخاطره سیاسی، از سرمایه نمادین خود برای تلطیف خشونت نهادینه‌شده بهره بردند و منطق انتقام‌جویانه حاکم بر سیاست ایلخانی را به چالش کشیدند. سوم، «نقد عریان قدرت» که در آن شیخ صفی و مولانا جلال‌الدین با صراحت بی‌پروا، حقیقت را بر زبان آوردند و نظام قضایی و سیاسی را به چالش کشیدند.

پژوهش همچنین به یک چالش نظری مهم پاسخ گفت: تناقض ظاهری میان «پارسیای عقلی-فلسفی» فوکویی که مبتنی بر خرد خودبنیاد است و «پارسیای عرفانی» مشایخ که بر «وقوف بر اسرار غیبی» و «کرامات» استوار بود. در پرتو تحلیل اپیستمیک و با تکیه بر مفهوم «رژیم حقیقت» فوکو، این شکاف معرفتی به تکامل مفهومی پارسیا بدل می‌شود. در رژیم حقیقت عصر ایلخانی، که در آن جهان‌بینی شمنی مغولی و عرفان اسلامی

درهم‌آمیخته بود، «کرامت» و «انفاس مبارک» نه ناقض پارسیا، بلکه دقیقاً «شرط امکان» آن بودند؛ زیرا این سرمایه نمادین معنوی، مصونیتی برای شیخ فراهم می‌آورد تا بدون بیم از عقوبت، به‌نقد قدرت بپردازد و حقیقت را بر زبان آورد. بدین‌سان، «مراقبت از نفس» صوفیانه به خودسروری و وارستگی‌ای انجامید که فوکو آن را معیار قاطع تمایز پارسیاستس می‌داند.

بااین‌حال، با توجه به محدودیت‌های روش‌شناختی و پراکندگی شواهد تاریخی، نتیجه‌گیری‌های این پژوهش باید بااحتیاط فراوان تفسیر شوند. شواهد ارائه‌شده در این مقاله عمدتاً مبتنی بر چند روایت تاریخی شاخص (برگرفته از صفوه‌الصفا، مناقب‌العارفین و ذیل جامع‌التواریخ) است که هر یک، ماهیتی مناقب‌نامه‌ای یا گزارش‌گونه دارند و به‌طور طبیعی، جانب‌دارانه یا محدود به موارد خاص هستند. از این نمونه‌های موردی و پراکنده، نمی‌توان با اطمینان نتیجه‌گیری کرد که مشایخ صوفیه توانسته‌اند «هندسه قدرت» را در سطح کلان دگرگون سازند یا خشونت ساختاری عصر ایلخانی را به‌طور چشمگیری کاهش دهند. آنچه در این مقاله به‌دست‌آمده، بیشتر تبیین «الگوهای کنش» در سطح تعاملات فردی و موارد خاص است تا اثبات تغییرات ساختاری در کل نظام سیاسی ایلخانی. به‌عبارت‌دیگر، می‌توان گفت در موارد متعددی که در این مقاله بررسی شد، کنش مشایخ صوفیه به نظر می‌رسد که توانسته است در سطح روابط فردی و تعاملات موردی، به کاهش خشونت و تعدیل رفتار قدرت‌مداران بینجامد؛ اما نمی‌توان با اطمینان ادعا کرد که این کنش‌ها توانسته است به‌طور کامل جایگزین نهادهای مدنی رسمی شود یا هندسه قدرت را در سطح کلان دگرگون کند. میان شواهد خرد (چند روایت تاریخی) و نتیجه‌گیری کلان (تغییر ساختار قدرت و کاهش خشونت) تناسب کافی وجود ندارد و هرگونه تعمیم این یافته‌ها به‌کل ساختار سیاسی عصر ایلخانی، نیازمند پژوهش‌های گسترده‌تر با تکیه‌بر منابع متنوع‌تر و تحلیل‌های کمی و کیفی جامع‌تر است.

کتاب‌نامه

ابن‌بزاز، درویش توکلی بن اسماعیل. ۱۳۲۹. اساس المواهب السنیه فی مناقب الصفویه یا صفوة الصفا. تصحیح ابوالفتح الحسینی. بمبئی: چاپ سنگی.

ابن‌بطوطه، محمد بن عبدالله. ۱۳۳۷. رحلهٔ ابن‌بطوطه (تحفة النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار). ترجمهٔ محمدعلی موحد. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

احمدوند، ولی‌محمد. ۱۳۹۸. «ولایت در گفتمان تصوف عصر ایلخانی». رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی ۷ (۲۵): ۸۷-۱۰۵.

احمدوند، ولی‌محمد. ۱۳۹۹. تصوف و قدرت سیاسی. تهران: تاریخ ایران.

القاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد. ۱۳۴۸. تاریخ اولجایتو. به کوشش مهین همبلی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

باستانی پاریزی، محمدابراهیم. ۱۳۹۰. تاریخ شاهی قراختاییان کرمان. تهران: علم.

بیانی، شیرین. ۱۳۸۱. دین و دولت در ایران عهد مغول. ج ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پیلو، پل. ۱۳۸۲. تاریخ سری مغولان. ترجمهٔ شیرین بیانی. ویراست ۲. تهران: دانشگاه تهران.

حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله بن عبدالرشید. ۱۳۵۰. ذیل جامع‌التواریخ رشیدی. به اهتمام خانبابا بیانی. تهران: انجمن آثار ملی.

سمنانی، علاءالدوله احمد بن محمد. ۱۳۷۹. چهل مجلس. تصحیح عبدالرفیع حقیقت. تهران: اساطیر.

سیفی هروی، سیف بن محمد. ۱۳۶۲. تاریخ‌نامهٔ هرات. به اهتمام محمد زبیر صدیقی. کلکته: مجلس نژاد اسلامی.

طباطبایی، سیدجواد. ۱۳۷۳. زوال اندیشهٔ سیاسی در ایران. تهران: کویر.

فضل‌الله همدانی، رشیدالدین. ۱۹۵۷. جامع‌التواریخ (از هولاکو تا آخر). به اهتمام عبدالکریم علی‌اوغلی علیزاده. باکو: فرهنگستان علوم شوروی سوسیالیستی.

فوکو، میشل. ۱۳۸۹. دانش و قدرت. ترجمهٔ محمد ضیمران. ویراست ۵. تهران: هرمس.

فوکو، میشل. ۱۳۹۰. گفتمان و حقیقت. ترجمهٔ علی فردوسی. تهران: دیبایه.

کارپن، پلان. ۱۳۶۳. سفرنامهٔ پلان کارپن. ترجمهٔ ولی‌الله شادان. تهران: یساولی.

گولپینارلی، عبدالباقی. ۱۳۶۳. مولانا جلال‌الدین. ترجمهٔ توفیق سبحانی. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مرتضوی، منوچهر. ۱۳۹۷. مسائل عصر ایلخانی. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

مفتاح، الهامه. ۱۳۸۱. «شامان‌گرایی و دین مغولان». فصلنامه فرهنگ، ش ۴۳: ۱۳۹-۱۸۸.

نگهی، مرجان. ۱۳۸۵. «یاسا و اثر آن بر نظام حقوقی ایران در عصر مغول». رشد آموزش تاریخ، ش ۳: ۵۰-۵۳.

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله. ۱۳۳۸. جامع‌التواریخ. تصحیح بهمن کریمی. تهران: اقبال.

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله. ۱۹۴۵. مکاتبات رشیدی. به اهتمام محمد شفیع. لاهور: دانشگاه پنجاب.

Eshaghi, Peyman. 2016. “Quietness Beyond Political Power: Politics of Taking Sanctuary (Bast Neshini) in the Shi‘ite Shrines of Iran.” *Iranian Studies* 49 (3): 493–514.

Seddighi, Mohammad. 2025. “Object Between Icon and Word: A Study of One of Mawlana’s Ghazals in Connection with Aflaki’s Report on It, Based on Myth and Iconography.” *Journal of Poetry Studies* 17 (2): 1–34.

Segev, Elad. 2019. “Volume and Control: The Transition from Information to Power.” *Journal of Multicultural Discourses* 14 (3): 240–257.