

واکاوی دلایل مهوریت نزاری قهستانی در ادبیات عصر ایلخانی

دکتر سمیه حمیدی؛ استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بیرجند (نویسنده مسئول)

Somaye.hamidi@birjand.ac.ir

مسلم خسروی زارگز عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه بیرجند

Moslem.khosravi@birjand.ac.ir

چکیده

حکیم نزاری از جمله شاعرانی است که کمتر شخصیت و ابیات او مورد بررسی و تحقیق جدی قرار گرفته است. بر اساس آنچه در منابع تاریخی گفته‌اند، وی دارای گرایش‌های اسماعیلیه بوده و در عین حال در دربار حاکمان سیاسی آل کرت که متأثر از اندیشه سنی بوده‌اند؛ موقعیت سیاسی کسب نموده است. به لحاظ وزن و مضمون شعر او از جایگاه بلندی برخوردار است و او را هم‌تراز شاعران بزرگ هم عصرش همچون سعدی و حافظ دانسته‌اند. با وجود این، وی در عرصه ادبیات نه در زمان خود و نه در دوره‌های بعد چندان شناخته نشده است. نوشتار حاضر به دنبال این است تا علل مهوریت حکیم نزاری را در عرصه ادبی ایران عصر ایلخانی با تکیه بر نظریه قدرت فوکو مورد بررسی قرار دهد. نویسندگان این متن معتقدند که عدم علاقه و حمایت ساخت قدرت مرکزی (ایلخانی) و هم حکومت ملوک الطوایفی آل کرت از دانش شعری نزاری از دلایل مهوریت وی در عصر ایلخانی است.

واژگان کلیدی: گفتمان قدرت، رژیم حقیقت، نزاری قهستانی، ایلخانان، آل کرت.

مقدمه

نزاری قهستانی در سال ۶۴۵ هجری در قریه فوداج بیرجند پای به عرصه گیتی نهاد (صفا، ۱۳۶۶-۷۳۱). یعنی مقارن با تاریخی که هولاکوی مغول برای برانداختن اسماعیلیه و اتمام فتح ایران به سال ۶۵۰ هجری قمری به سوی مرزهای ایران روانه شد. علاء‌رغم سرنگونی اسماعیلیه و قلع و قمع آنان توسط مغولان، خاندان نزاری بر مذهب خود یعنی شیعه اسماعیلیه باقی ماندند (متوسلی و حسینی کازرون، ۱۳۹۳: ۳). نزاری در دوران جوانی به کسب دانش و به ویژه مطالعه در ادبیات فارسی در قهستان پرداخت و از همان دوران به خدمت‌های دیوانی در خاندان‌های محلی آن دوران مشغول شد. در همین سال‌ها بود که سفری دو ساله را آغاز کرد و طی آن به شهرهای اصفهان، تبریز، اران، گرجستان، ارمنستان، باکو، اردبیل و ابهر سفر کرد و پس از بازگشت به قهستان تاهل‌گزید (محقق و سلامت آذر، ۱۳۸۹: ۳۷). در خدمت‌های دیوانی تا وزارت هم رسید و مدتی در دستگاه چند حاکم محلی اجر و قرب یافت. اما پس از مدتی مورد غضب حاکمان محلی وقت قرار گرفت و از خدمت دیوانی طرد شد. به گونه‌ای که حتی اموالش نیز مصادره شد و به ناگزیر سال‌های پایانی عمرش را در قهستان به دهقانی گذراند تا آن که به سال ۷۲۰ هجری قمری دار فانی را ترک و رهسپار دیار باقی شد (صفا، ۱۳۶۷: ۷۳۱-۷۴۰).

نزاری در سفر اصفهان به خدمت خواجه شمس الدین صاحب دیوان رسید و در چندین شعر به مدح او پرداخت. مضاف بر این، صاحب دیوان جوینی و نیز برخی امرا و بزرگان سیستان و خراسان و به ویژه پادشاهان آل کرت را نیز در اشعار خود ستوده است (خسروی و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۹). از مطالعه زندگی نزاری متوجه چند نکته می‌شویم. اولاً وی شاعری چیره دست و توانا بوده است؛ چنانکه برخی شاعران هم عصر او بر قدرت سخنوری اش تاکید داشته‌اند. عبدالحسین فرزین شاعر و عارف هم روزگار وی در عظمت شعر وی چنین می‌سراید:

...نگر به حکمت گفتار این حکیم محقق نگاه کن به سخن های استوار نزاری
به حق که با سخن اهل فن زند پهلوی کلام دلکش و شعر شکر شمار نزاری دلایل گمنامی حکیم
نزاری قهستانی در طول تاریخ آوای بیرجند ۱۳/۱۲/۱۳۸۲).

همچنین کاتبی شاعر اهل نیشابور با جای دادن آثار این شاعر در ردیف آثار بزرگان علم و ادب به کیفیت ستودنی آثار نزاری اعتراف کرده است. هم‌چنین عبدالرحمن جامی اولین چهره‌ی ادبی برجسته‌ی ای است که با اشاره به نزدیکی خصوصیات اشعار حافظ، استاد غزل پارسی، به اشعار نزاری قهستانی توانایی شاعری نزاری را تایید می‌کند (ابوجمال، ۱۳۸۲: ۹۶). ثانیاً، وی سال‌هایی چند در خدمت صاحبان دیوان و امرای محلی بوده اما خدمت او در این خاندان‌ها کوتاه و کم دوام بوده و باعث تقرب وی در دستگاه قدرت و ترفیع جایگاهش نشده است. ثالثاً، هر چند در این دوره هجوم مغولان باعث تنزل جایگاه دانش و به ویژه ادبیات فارسی شد؛ اما شاهد اجر و قرب دانش‌های خاصی هستیم. از این رو مساله پژوهش حاضر این است که چرا نزاری در عصر خویش و دوره‌های بعدی گمنام مانده است؟ و چرا این شاعر چیره‌دست در عصر خویش چندان مورد توجه قرار نگرفته و نتوانسته به جایگاه واقعی خویش در تاریخ شعر و ادب ایران نایل گردد؟ در پاسخ به این پرسش تاکنون فرضیات چندی مطرح شده است. از جمله ۱- انتخاب نزاری به عنوان تخلص شاعر که یادآور اسماعیلیان و شاخه منسوب به آنان نزاریان (منتسب به المصطفی الدین الله نزار پسر المستنصر بالله خلیفه فاطمی) (محقق و سلامت آذر، ۱۳۸۹: ۶۴) سبب شبهه اسماعیلی بودن وی شده که باعث انزوای او گردید. چرا که هم در حکومت محلی آل کرت سنی مذهب شبهه اسماعیلی بودن بر وی زدند و هم حکومت‌های محلی که شیعی بودند تفکر مذهبی وی را برنتافتند. در این میان باید توجه داشت که اسماعیلیان ایران به دست ایلخانان از میان رفتند. لذا دولت ایلخانی نیز چندان رغبتی به اندیشه وی نشان نداد ۲- زاده شدن او در قهستان به عنوان دباری که یکی از پایگاه‌های مهم شیعیان اسماعیلیه بوده نیز شبهه اسماعیلی بودن وی را تشدید می‌کرد ۳- حشر و نشر شاعر با سازمان دعوت اسماعیلیان و رسیدن به جایگاه بلندمرتبه‌ی، یعنی رسیدن به مراتب ماذون و بعد از آن داعی و حجت ۴- بیان شعر به زبان عرفان و تصوف که برای همگان قابل درک نبوده؛ چنانچه ایوانف معتقد است که توجه کمتر به آثار نزاری در ایران ناشی از عمق تفکر و اعتقادات مذهبی او بوده که در پشت پرده‌ی نمادهای رمزگونه‌ی تصوف پنهان گشته است (ابوجمال، ۱۳۸۲: ۹۶). ۵- پنهان‌نکردن اعتقادات خود در پرده‌های بلند تاویلی و عرفانی که از سوی برخی شاعران برای کم‌نمودن میزان حساسیت حاکمان و مردم صورت می‌گرفت. نوشتار پیش رو مدعی آن است که هر چند دلایل مذکور از جمله علل مهجوربودن نزاری بوده‌اند؛ اما علت اصلی و عمده آن را بایستی در گفتمان قدرت و جایگاه رژیم حقیقت در آن دانست. نظام قدرت ایلخانان از دانشی حمایت می‌کند و رژیم حقیقتی را تولید می‌کند که در آن، گفتمان نزاری که متکی بر شعر است از وجاهت چندان بر خوردار نیست. در واقع ایلخانان که قومی بیگانه و مهاجم هستند آشنایی چندان با زبان و ادبیات فارسی ندارند و در سال‌های ابتدایی حکومت خود نیز کوششی در جهت تقویت آن

به خرج نمی دهند. در پژوهش حاضر تلاش می کنیم تا به بررسی علل مهجوریت نزاری بر اساس نگرش گفتمان دانش - قدرت میشل فوکو بپردازیم.

چارچوب نظری

از نظر فلاسفه پست مدرن انسان همواره با سوالاتی از این دست مواجه بوده است که: «چه کسی برایم تصمیم می گیرد؟ ... چه کسی حرکات و فعالیتها را تدوین کرده است؟ چه کسی مرا مجبور کرده تا در مکان معینی زندگی کنم، درحالیکه در جای دیگر شاغلم؟ چگونه چنین تصمیماتی که زندگی من به آنها متکی است گرفته می شود؟» میشل فوکو به عنوان یکی از فلاسفه پست مدرن در پاسخ به سوالات فوق نادیده گرفتن روابط قدرت یا همان تمایز قدرت از دانش را اشتباه می داند و معتقد است تکوین همه شاخه های معرفت باید در ارتباط با اعمال قدرت دیده شود (منوچهری، ۱۳۷۶: ۳۷)، از نظر وی قدرت از طریق تولید حقیقت اعمال می شود و همه اندیشه ها و دانش بشری ریشه در روابط قدرت دارد. دانش های بشری سعی در طبیعی سازی رفتار بشر دارد و می خواهد که انسان در زندگی خود رفتاری میانه و متعادل داشته باشد. از نظر فوکو دانش در مقابل قدرت پاسخگو است. از جمله در واپس رانی و خاموش کردن صداهای دیگر بویژه صداهای تندرو و مخالف (خائفی، ۱۳۹۱: ۵۹-۶۱) بر همین اساس فوکو حقیقت را امری نسبی می داند که در هر عصر و هر جامعه ای متفاوت است (آقا گل زاده ۱۴۵: ۱۳۸۵).

از مفاهیمی که مرکز ثقل چارچوب تحلیلی فوکو درباره قدرت را شکل می دهد، مفهوم گفتمان است. اگرچه به کاربرد این مفهوم سابقه زیادی دارد؛ اما آنچه امروز با عنوان گفتمان توسط پست مدرن ها و بویژه فوکو استفاده می شود کاملاً متفاوت است. فوکو با چرخش از دیرینه شناسی به تبارشناسی در آثارش به این اصطلاح معنایی دیگر بخشید. از نظر او «گفتمان چیزی است که چیز دیگر را تولید می کند، نه چیزی که در خود و برای خود وجود دارد و به صورتی جداگانه می توان تحلیلش کرد» (Mills, 2003: 37). در زاویه گفتمانی که از اصطلاحات ابداعی فوکو است، گفتمانها «کاربست هایی تلقی می شوند که به گونه ای نظام مند اشیایی را که درباره آن صحبت می کنند، می سازند یا به وجود می آورند (مک دانل، ۱۳۸۰: ۱۷). او در تبارشناسی از حرکت هم عرض اندیشه و عمل سخن گفته و به جای بررسی صورت های گفتمانی «دستگاه های دانش-قدرت» را مطالعه کرده است. در حالی که دغدغه دیرینه شناس مطالعه گفتمان به مثابه کردارهایی خودمختار و قاعده مند است؛ تبارشناس تاریخی را تولید می کند که می تواند چگونگی ساخت دانش، گفتمان و قلمرو اشیا را توجیه کند. لذا در مرحله تبارشناسی توجه انحصاری وی از مسئله دانش به سوی ارتباط دانش و جهان اجتماعی به ویژه قدرت و سیاست تغییر می کند (کچوئیان، ۱۳۸۲: ۲۴) از این رو برای فهم گفتمان در اندیشه این پسا ساختارگرا باید با دو مفهوم قدرت و حقیقت نیز آشنا شد؛ زیرا «گفتمان نقطه تلاقی و محل گردهمایی قدرت و دانش است» (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۱).

از زاویه نوتاریخی گری، هر نظریه ریشه در خاک لحظه ای معین از تاریخ دارد و با جنبه های دیگر حیات اجتماعی و فرهنگی آن لحظه در توازی و تفاهم است (میلانی، ۱۳۷۸: ۹). و «هر متنی در ملتقای تحولات سیاسی، ادبی، سبکی، فکری، زبان شناختی و فنی زمان خویش شکل می گیرد» (همان: ۹) هیچ متنی معنای مطلقی ندارد. معنای هر متن عارضی است، یعنی تابعی است از فرهنگ حاکم در زمان قرائت. به عبارت دیگر، هر قرائتی به مدد و از بطن ارزش های حاکم در زمان قرائت شکل می بگیرد و این ارزش ها خود زاده و متأثر از سیاست اند. هر قرائتی، همان طور که آلتوسر می گفت، ناگزیر عملی است سیاسی. تحول اجتناب ناپذیر این

ارزش‌های سیاسی به تحول اجتناب‌ناپذیری در قرائت ما از متن می‌انجامد... نه متن، نه نویسنده، نه زمینه اجتماعی، نه نظام هژمونی و نه خواننده هیچکدام پدیده‌هایی یکپارچه نیستند. هیچ‌راوی هم یکسره «من‌خودبنیاد» نیست. هر «من» نویسنده در عین حال بخشی از یک موج تاریخی است و در کانون شبکه‌ای پیچیده و گاه مرئی و اغلب نامرئی از نفوذ و تاثیرهای فلسفی و سیاسی قرار دارد... (میلانی، ۱۳۷۸: ۱۱-۱۰). هر متن را بایستی در زمینه و بستر زایش تاریخی‌اش، و از زاویه نقش و جایگاهش در تحکیم یا تضعیف «رژیم حقیقت» زمان، و با اعتنایی ویژه به شگردهای روایی و ظرایف سبکی و کلامی آن اثر مورد بررسی قرار داد (تاجیک، ۱۳۸۲: ۱۴).

فوکو همانند دیگر ساختارگرایان و مابعد ساختارگرایی، بر ساختار در برابر سوژه [فاعل شناسا] و زبان در برابر اندیشه تاکید داشت، و صورت‌بندی دانش (اپیستمه) را به طور بنیادین مستقل از نیت‌های سوژه می‌دانست. به نظر فوکو، ساختارگرایان با تاکید زیاد بر «منطق نشانه و قدرت» همیشه تمایل دارند که عملکرد و جایگاه قدرت را در این خصوص نادیده بگیرند، اما خود او تاکید داشت که زبان و دانش نیز به گونه‌ای ژرف در بند ساختار اجتماعی برآمده از قدرت است (فیرحی، ۱۳۷۸: ۵۹). وی معتقد است هر نظام قدرتی «رژیم حقیقت» خاص خویش را می‌آفریند و متون فرهنگی و ادبی هر زمان یا از این رژیم متاثرند و آن را قوام می‌بخشند، یا سودای دگرگونی آن را در سر دارند. به عبارتی، یا جزئی از علت‌العلل همه امور و خالق همه چیز، از جمله انواع معرفت و نیز مفهوم صدق (حقیقت) معرفی می‌کند: «در واقع، قدرت همه چیز را خلق می‌کند: واقعیت را، قلمرو اشیاء را و نحوه کاربرد مفهوم صدق را» (تاجیک، ۱۳۸۲: ۱۸). از این رو وی معتقد است اسیتلای قدرت که با ایجاد «نظم در پراکندگی» وحدت و مبانی انسجام یک صورت‌بندی گفتاری را تشکیل داده و شرایط امکان را برای ظهور دانش خاص در وضعیت تاریخی معینی فراهم می‌کند، در مرکز تاملات و پژوهش‌های فوکو قرار دارد (Gare, 1995: 66-69). در همین زمینه وی در کتاب نظم و مجازات می‌نویسد:

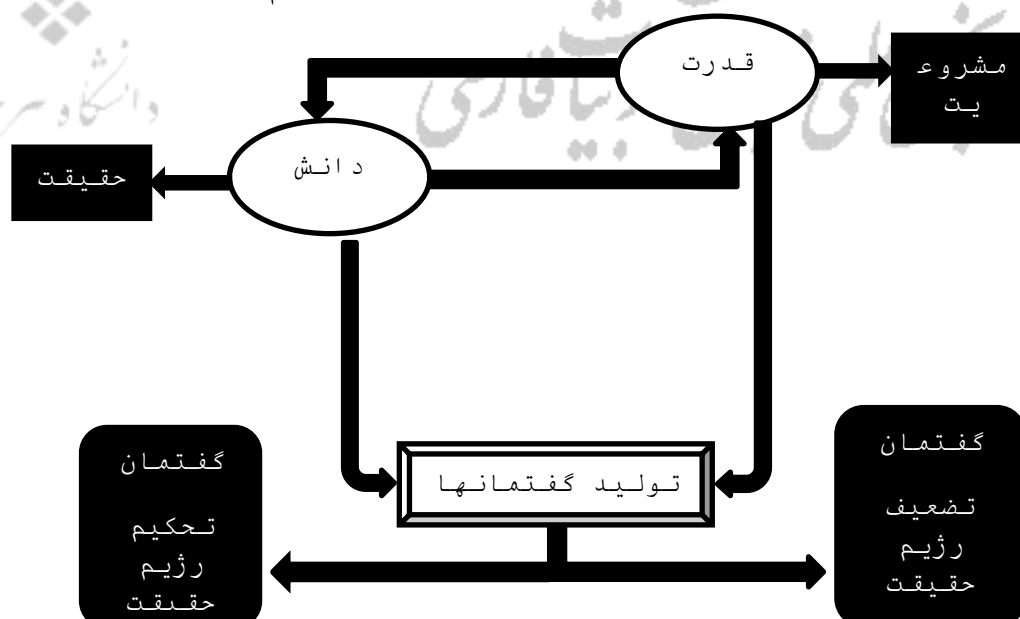
قدرت دانش را تولید می‌کند... قدرت و دانش مستقیماً با یکدیگر ملازمه دارند... هیچ رابطه قدرتی بدون تاسیس یک قلمرو همبسته از دانش وجود ندارد و هیچ دانشی بدون فرض و تشکیل روابط قدرت در همان قابل تحقق نمی‌باشد (Foucault, 1979: 27).

تلقی سنتی از مفهوم قدرت، دولت را محل تجمع قدرت و سیاست را محل تمرکز قدرت قلمداد می‌کند. اما مقصود فوکو از قدرت صرفاً قدرت سیاسی دولت نیست. برای فوکو قدرت فقط بخشی از صحنه حیات اجتماعی نیست، بلکه تمام صحنه است. قدرت همه جا حاضر است. نه فقط در دولت، که در مدرسه، محیط کار، رسانه، کلیسا، نهادهای خیریه و حتی روابط دوستی و زندگی خانوادگی، نه فقط در رابطه پلیس و متهم، بلکه در رابطه پزشک و بیمار. قدرت فعل یا صفت یک سوژه فردی یا جمعی نیست، بلکه «کثیری از ارتباط‌های ویژه و محلی که به اتفاق هم کالبد اجتماعی را شکل می‌دهند» است (کالینیکوس، ۱۳۸۵: ۴۸۵). قدرت در نظر فوکو، هرگز امری بیرونی یا وابسته به اقتصاد نیست. در نظر او «قدرت همه چیز است، همه چیز را خلق می‌کند؛ واقعیت، قلمرو و حدود و ثغور موضوع، نحوه کاربرد مفهوم صدق یا حقیقت، حتی خود حقیقت نیز بدون تردید یکی از صور قدرت است» (آقاگل زاده، ۱۳۸۵: ۱۴۵). مسئله اینجاست که قدرت و حقیقت در کنار هم چگونه عمل می‌کنند؟ به طور خلاصه می‌توان گفت که در نگاه فوکو در هر گفتمانی قدرت مسلط، حقیقت خاص خود را می‌سازد. هر چند این حقیقت تنها بازنمایی حقیقی نیست، این حقیقت درونی شده تمام بازنمایی‌های دیگر را به حاشیه می‌راند؛ پس در هر گفتمان فقط یک حقیقت وجود و مشروعیت دارد. (ارمی اول، ۱۳۹۱: ۱۲).

قدرت در اندیشه فوکو از این جهت مطرح می شود که سوژه را درگیر می کند و به تولید حقیقت سوژه و ساماندهی آن می پردازد. قدرت از دیدگاه وی نه به صورت مستقیم، بلکه از طریق بررسی سوژکتیویته و رابطه آن با قدرت مطرح می شود. او خود چنین می گوید: «من نظریه پرداز قدرت نمی کنم، من تاریخ شیوه استقرار بازتابندگی «خود» بر «خود» و گفتمان حقیقت مرتبط با آن را در برهه ای معین می نویسم (فوکو، ۱۳۷۹: ۱۳۶). قدرت نسبت به دانش، حقیقت را تولید می کند؛ از این لحاظ که قدرت موجب دیدن و سخن گفتن می شود. قدرت حقیقت را به منزله مسئله تولید می کند. هر حقیقتی نیازمند قدرت است و هر قدرتی نیازمند حقیقت. با تولید حقیقت از طریق قدرت، بحث رابطه قدرت و حقیقت یا قدرت و دانش مطرح می شود. بنابراین فوکو قدرت را به مثابه بافتی از روابط تلقی می کند؛ بدین معنا که معتقد است روابط قدرت در تمامی انواع ارتباطات ها به صورت درونی وجود دارد و روابط انسانی را باید بر مبنای قدرت تفسیر کرد. به نظر فوکو هیچ گاه نمی توان میان قدرت و حقیقت (دانش) جدایی افکند (ارمی اول، ۱۳۹۱: ۱۴-۱۵).

مدل تحقیق

بر اساس آنچه از نظریه گفتمان دانش-قدرت میشل فوکو مطرح شد؛ می توان گفت که دانش و قدرت با همدیگر در تعامل هستند و همدیگر را تقویت می نمایند، بدین معنا که از یکسو دانش به قدرت مشروعیت می بخشد و به قول فوکو توجیه گر آن است و از سوی دیگر قدرت دانش را تبدیل به حقیقت می نماید و آن را رژیم حقیقت معرفی می کند. همانگونه که در چارچوب نظری نیز گفته شد: تلاقی دانش و قدرت گفتمانها را تولید می کند، بعضی از این گفتمانها در راستای تحکیم رژیم حقیقت و بعضی از آنها در راستای تضعیف رژیم حقیقت مطرح می شوند. قدرت تلاش می کند تا با تولید و بازتولید حقیقت به تقویت گفتمان موافق خود و تضعیف و نابودی گفتمان های رقیب پردازد. البته باید توجه داشت که همیشه یک مدل روابط قدرت وجود ندارد؛ بلکه ممکن است مدل های متعدد یا حداقل دو مدل در یک نقطه زمانی و مکانی در مقابل هم قرار داشته باشند. بر مبنای آنچه گفته شد ی مدل تحقیق به صورت زیر ترسیم می شود.



یورش مغول در سال ۶۱۷ آغاز شد و در سال ۶۵۶ به سقوط بغداد انجامید. در طی این سال‌ها اوضاع ایران در آشفتگی کامل بود و هیچ دولتی استقرار نداشت. بسیاری از خاندان‌های حکومتی که از جمله مروجان علم و ادب و حامی ادیبان بودند؛ به یکباره برافتادند. در این دوره مراکز رشد ادبیات فارسی به ویژه خراسان آسیب شدید دید (نخستین، ۱۳۶۷: ۷۳-۷۷). همچنین حمله مغول سبب پراکندگی و آوارگی ادیبان بزرگ شد. به لحاظ اجتماعی نیز فقر عمومی بیداد می‌کرد. از میان رفتن بسیاری از آبادی‌ها و آشفتگی شهرها وضعیت عمومی مردم را با دشواری مواجه کرده بود. لذا با انحطاط عمیق اجتماعی ایران در این دوره مواجه هستیم؛ به گونه‌ای که منجر به کساد بازار علم، هنر و به ویژه ادبیات فارسی شد. ادوارد براون حمله مغول را بزرگترین ضربه و شدیدترین لطمه به فرهنگ، تمدن و ادبیات ملل مسلمان خوانده است (علامی، ۱۳۸۸: ۱۲۸). ابعاد گسترده یورش مغول به حدی است که ابن‌اثیر آن را چنین توصیف می‌کند: «اگر گوینده‌ای می‌گفت جهان از زمانی که پروردگار بزرگ و منزه ادم را آفرید تا به امروز به چنین بلایی گرفتار نشده راست می‌گفت» (ابن‌اثیر، ۱۳۵۵: ۱۲۵).

مغولان تا سال‌ها توجه چندانی به دانش و دانشمندان در این سرزمین نداشتند و آنچه نزد آن‌ها جایگاه و اعتباری نداشت؛ علم و به خصوص ادبیات فارسی بود. جوینی این تاثیر را این چنین توصیف می‌کند: «به سبب تغییر روزگار و تاثیر فلک دوار و گردش گردون و اختلاف عالم بوقلمون، مدارس درس مندرس و معالم علم منظمس گشته و طبقه طلبه آن در دست لگدکوب حوادث پایمال زمانه غدار و روزگار مکار شدند و صنوف صروف فتن و محن گرفتار و در معرض تفرقه و بوار معرض سیوف ابدار شدند» (جوینی، ۱۳۸۲: ۳). و از سرنامیدی و اندوه چنین می‌سراید:

هنر اکنون در دل خاک طلب باید کرد / زانک اندر دل خاکند همه پر هنران (همان).

جوینی شواهد دیگری نیز مبنی بر بی‌اهمیتی دانش در نزد مغولان ارائه می‌کند. از جمله در خصوص شهر بخارا که از مراکز مهم علمی و ادبی ایران پیش از مغول بود می‌گوید: «از بلاد شرقی قبه اسلام است و در میان آن نواحی به مثابت مدینه السلام، سواد آن بیاض نور علما و فقها اراسته و اطراف آن به طرف معالی پیراسته و از قدیم باز در هر قرنی مجمع نحاریر علمای هر دین آن روز گار بوده است...» (همان، ۷۶).

در وصف جایگاه علما در این دوران قزوینی نیز در مقدمه خود بر جهانگشای جوینی چنین می‌نویسد: «در میان آن کشمکش‌ها و تلاطم امواج فتن... مراکز علم و ادب باسرها خراب شد و مخازن صنعت و ثروت ماواوی بوم و غرب گشت، علما و فضلا را همه جا جمیعا مانند گوسفند ذبح کردند، کتابخانه‌ها را نیست و نابود نمودند (همان: ۵). خواند میر نیز روایت می‌کند که «سرنوشت علما و مجتهدان به گونه‌ای بود که افسار چارپایان را به دست آنها می‌دادند» (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۳۶۱). البته در برخی از نواحی ایران مجالی برای حفظ ادبیات فارسی و ظهور ادیبان بزرگ فراهم شد. در حقیقت تا زمانی که ایرانیان وارد دستگاه قدرت ایلخانان نشدند و خوی وحشیانه آنان را رام نکردند وضعیت جامعه ایرانی بدین منوال بود.

تساهل مذهبی و رژیم حقیقت مطلوب ایلخانان

چنگیزخان مغول عقیده داشت که حکومت از سوی آسمان به او اعطا شده است (تسلف، ۱۳۶۳: ۷). مغولان پس از فتح ایران، اعتقادات مذهبی‌شان را که آمیخته‌ای از شمنیسم و بوداییسم بود را تا سال‌ها پس از تاسیس سلسله ایلخانی حفظ کردند (میری‌نژاد، ۱۳۹۳: ۶۸-۶-۷۰). شمنیسم با اصالتی که شمن به عنوان رابط و واسط میان انسان و قلمرو اسرارآمیزی که جهان‌بینی مغولان از آن ملهم می‌شد، آیینی محدود و منحصر در تاویلات

و پیشگویی‌ها و اوراد بود (ترابی‌فارسانی و بهادری، ۱۳۹۰: ۱۰۸). بنیانگذار سلسله ایلخانی و جانشینانش این آیین را به عنوان اعتقاد رسمی حفظ کردند؛ ولی تمایلی به اینکه مسلمانان را به عقاید بودایی خود جلب کنند نداشتند، زیرا انگیزه‌ی تهاجم مغولان از همان ابتدا اقتصادی و نظامی بود (ابوجمال، ۱۳۸۲: ۱۲۴). در عین حال، در بند یازدهم یاسای چنگیز به صراحت آمده بود که بر تمامی ادیان باید به چشم حرمت نگریست و هیچ‌یک را نباید بر دیگری ترجیح داد (رشیدوو، ۱۳۶۸: ۲۰۵). گفتنی است از سال‌ها پیش از هجوم مغولان شاهد رشد تصوف در جامعه ایرانی هستیم. در واقع، از قرن هفتم هجری به این سوی، تصوف در تمامی جهان اسلام رواج یافت. گسترش تصوف متأثر از دو عامل بود. نخست، اختلافات مذهبی به خصوص شافعی، حنفی، اشعری و معتزلی بود که همه را از بحث و مناظره و عقل‌گرایی به ستوه درآورده بود و بیشتر به سمت اندیشه‌های عارفانه کشانده بود و دوم، جنگ‌ها و خشونت‌های بسیار سبب دنیاگریزی و دوری آنها از اجتماع شده بود. از این رو در این دوره شاهد گسترش خانقاه‌ها هستیم (غفرانی، ۱۳۸۵: ۱۷۸).

ایلخانان تساهل مذهبی را شاکله‌ی کلی حکمرانی و حکومت خود قرار داده بودند (ترابی‌فارسانی و بهادری، ۱۳۹۰: ۱۱۴). ازین رو تساهل مذهبی ایلخانان و عدم پای بندی آنها به دین و مذهبی خاص منجر به آن شد تا فضایی ایجاد شود که در آن همه گروه‌های اعتقادی، فکری و فرهنگی در ایران رشد یابند و به نوعی در این عصر شاهد نوعی مساوات و آزادی مذهبی در تحصیل علوم برای پیروان ادیان و فرق مذهبی مختلف هستیم. چنانچه شاهد این امر را می‌توان در گرد هم آمدن دانشمندان و علمای کثیری در مراکز علمی و مدارس شهرهای بزرگ این دوره دانست. از جمله این مراکز می‌توان به ربع رشیدی اشاره کرد که در آن علاوه بر آموزش علوم نظیر طب، علوم دینی چون فقه حنفی و شافعی نیز تدریس می‌شد. رشیدالدین فضل‌الله این مجموعه بزرگ معماری که شامل چندین مدرسه، مسجد، خانقاه، بیمارستان، کتابخانه، رصدخانه و دیگر بخش‌های علمی بود؛ بنا نمود (همان: ۱۷۵). در مدرسه سلطانیه نیز آموزه‌های مذهب اثنی‌عشری تعلیم داده می‌شد. بنابراین در این مقطع زمانی ایلخانان به علت نداشتن تعصب دینی و مذهبی، در رویکردهای سیاسی و فرهنگی خود نوعی تساهل مذهبی در پیش گرفته بودند و همین امر موجب نوعی آزادی نسبی در تعلیم و تعلم علوم دینی و رواج فرقه‌های متفاوت مذهبی حتی مسیحیت و یهودیت در جامعه شده بود. در واقع از یک‌سو عدم گرایش مغولان به مذهبی خاص و از سوی دیگر تکیه ایلخانان به نیروی شمشیر و قدرت نظامی در استیلا بر ایران به عنوان یگانه عامل مشروعیت سیاسی در کنار ترس موجود در خاطره جمعی ایرانیان نسبت به خشونت و وحشیگری بی‌حد آنان در سه بار حمله به ایران، سبب شد تا نیازی به تکیه به دین در مشروعیت بخشی به حکومت خود نداشته باشند (عبادی، ۱۳۸۷: ۶۵-۷۰). باید توجه داشت که بعد از قلع و قمع اسماعیلیان آنان نگرانی چندانی نیز از بابت این فرقه دینی نداشتند چون به ناتوانی آنان در ایجاد یک گفتمان رقیب در مقابل خود واقف بودند. بنابراین در این دوران تنها یک گفتمان مسلط که همان دولت ایلخانی (که مبتنی بر تساهل دینی) است وجود دارد و سایر گفتمان‌های دینی توان ایجاد یک گفتمان رقیب دینی یا سیاسی جدی را در مقابل گفتمان مسلط ندارند. در این دوره تصوف به صورت گفتمان رقیب جلوه گر می‌شود و رشد صوفیان و خانقاه‌ها را به نوعی می‌توان نشانی از رشد گفتمان مقاومت در این دوره دانست. بنابراین با توجه به وجود فضای تساهل مذهبی در این دوره گرایش‌های مذهبی نمی‌تواند عامل مهمی در انزوا و مهجوریت علما و ادبا از جمله حکیم نزاری و گرایش‌های اسماعیلیه وی باشد.

جایگاه دانش در ساخت قدرت ایلخانان

مغولان در میان علوم مختلف به تاریخ، ستاره‌شناسی، طب، شیمی و ... توجه داشتند. آنان چون به الفبا دست پیدا کردند و خط را آموختند به علت علاقه به سرنوشت اجداد و تفاخر به اسلاف خود، درصدد برآمدند گزارش‌هایی روزانه از وقایع پیرامون خود تهیه کنند. حکایات تاریخی، آگاهی از گذشته و احوال اقوام مختلف مغول و اجداد و نسل‌های آنان در نزد این قوم اهمیت بسیار داشته است (تسلف، ۱۳۶۳: ۶). مقام و ارزش علم تاریخ در نزد مغولان سبب شد تا پس از تشکیل حکومت ایلخانی، مورخان مورد لطف آنان قرار گرفته و تاریخ‌نویسی در گفتمان مغولان از اهمیت خاصی برخوردار گردد. شاهد این امر را می‌توان در کتابت آثار تاریخی ارزشمند و گرانبهایی همچون جامع‌التواریخ، تاریخ جهانگشای جوینی و تاریخ و صاف مشاهده نمود.

از دیگر علوم مورد علاقه مغولان علم ستاره‌شناسی بود؛ چرا که اعتقادشان بر این بود که امور مهم زندگی باید در روزها و ساعت‌های سعد انجام پذیرد؛ از جمله تعیین زمان مسعود به تخت‌نشستن سلاطین از اهمیت خاصی برخوردار بود (زریاب، ۱۳۷۵: ۸۹۶). علاقه هولاکو خان به ستاره‌شناسی سبب شد تا در سال ۶۵۶ هجری فرمان تاسیس رصدخانه مراغه را به خواجه نصیرالدین طوسی بدهد. خواجه مدتی در قلعه قهستان که متعلق به اسماعیلیان بود به تحقیق در علوم اشتغال ورزیده بود (ترکمنی آذر، ۱۳۸۶: ۱۲-۲۰). وی هرچند سابقه نزدیکی به اسماعیلیان را داشت؛ اما به سبب آشنایی با نجوم به دربار ایلخانان راه یافت. رصدخانه مراغه اولین مرکز علمی و تحقیقی دوره ایلخانان محسوب می‌شود که به خواست خواجه و به دستور هولاکو ساخته شد. در این مجتمع دانشمندی از سرتاسر جهان اسلام حضور داشتند. فضای باز مذهبی این دوران سبب شد تا در این مجتمع علمی علمای شیعی، سنی و مسیحی حضور داشته باشند. با مسلمان‌شدن غازان خان هم، شاهد تاسیس رصدخانه در مجتمع شب غازان هستیم. غازان خان در علم نجوم تبخر زیادی داشت به گونه‌ای که آگاهی او از علم نجوم و حرکت و سکون ستارگان در زمان تاسیس ساختمان رصدخانه موجب حیرت منجمان گردید (نصر، ۱۳۵۰: ۲۱۲). طب، داروسازی و گیاه‌شناسی نیز مورد علاقه سلاطین مغول بود. از همین رو آموزش طب در مدارس ایلخانی حائز اهمیت و اطبا در دربار جایگاه ویژه‌ای داشتند. مغولان به علم کیمیا نیز علاقه‌مند بودند. در این دوره ایلخانان به شناخت خواص عناصر و فلزات یا همان شیمی امروزی است روی آوردند (همدانی، ۱۳۷۳: ۳۷۲). با توجه به روحیه جنگاوری و خصلت کشورگشایی دولت مغول، علوم نظامی نیز در نزد مغولان حائز اهمیت بود (گروسه، ۱۳۵۳: ۳۱۹).

با توجه به اینکه مغولان آشنایی چندانی با زبان فارسی نداشتند؛ در ابتدای ورود به ایران تمایل چندانی به ادبیات فارسی نشان ندادند. لذا در سال‌های زندگی نزاری که همزمان با حکومت ایلخانی بود؛ ادبیات فارسی از سوی حکومت چندان مورد توجه نبود. بنابراین در دربار ایلخانان، برخلاف حکومت‌های پیشین شاعران از جایگاه چندانی برخوردار نبودند. در این میان اگر به‌ندرت ادبایی مورد توجه دربار قرار گرفتند، به دلیل برخورداری از دانش‌های دیگر بود. از این رو آگاهی صرف به شعر و ادبیات نمی‌توانست عامل تحکیم جایگاه یک حکیم باشد. در این دوره اگر هم شعر و ادبیات منزلت می‌یابد؛ بیشتر در نواحی آذربایجان و اراناست که به دلیل آسیب کمتر از حمله مغول نسبت به شرق کشور، توانایی حفظ ادبیات را یافته است و یا در حوزه شیراز به دلیل حمایت حاکم وقت از شعر و ادبیات فارسی است. لذا شعر و ادبیات نه از سوی قدرت مرکزی ایلخانان، بلکه از طریق حکومت‌های ملوک‌الطوایفی در این دوره مورد توجه قرار گرفت.

درواقع با وجود هجوم مغول، برخی از نواحی ایران از این حمله مصون ماند. چنانچه با درایت اتابک مظفرالدین بن زنگی و پسرش که افرادی مدبر بودند، شیراز مقر دانشمندی شده بود که از دم تیغ خونبار تاتار جان به سلامت برده بودند. سعدبن ابوبکر با پرداخت خراج به مغولان جلوی یورش آنها را به این شهر گرفت.

سعدی پس از بازگشت به شیراز در دربار وی قرب و منزلت ویژه ای یافت (ازغندی، ۱۳۹۱: ۱۳). بنابراین شیراز از جمله کانون‌های علم و ادب در ایران گشت و فضای مناسبی را برای پرورش شعرای بزرگی همچون سعدی، خواجه کرمانی، حافظ و ... فراهم آورد. لذا حمایت قدرت های محلی از ادبیات فارسی از دلایل رشد شعر و منزلت شعرا در این خطه از کشور بود.

نزاری در خصوص اوضاع شعر و ادب در دوره ایلخانان و مقام شاعر چنین می سراید:

ز روی ادب گر کنی احتراز ز راه نصیحت بدو آی باز

مکن سرفرازی به دانش بسی به کس جز به شاهدت ندارد کسی

نداری هنر جز به اقبال او زدانش چه گویی، ز اقبال گو

همه بر تو از دولت و بخت اوست که در خانه و نگه و رخت اوست (نزاری قهستانی، ۱۳۹۲: ۴۱، بیت ۴۸۱-۴۸۴)

به عبارت دیگر در دوره مغولان، دیگر علم و دانش به مفهوم واقعی خویش معنی نداشت و تنها در صورتی کاربرد می یافت که مشکلی از مشکلات فاتحان را حل می نمود (نویسندگان روسی، ۱۳۵۹: ۲۱۷). صورتبندی دانش در این دوره تکیه بر گفتمان قدرت سیاسی دارد. این گفتمان بیشتر بر علوم کاربردی تکیه دارد و به توسعه آن می پردازد. بنابراین در اوضاع آشفته پس از حمله مغول عدم وجود دولتی که به نوعی حامی ادبیات فارسی باشد، ضربه بزرگی به این حوزه وارد آورد. در عین حال، دولت‌های کوچکی که به نوعی باج گذار دولت ایلخانی بودند؛ به حفظ ادبیات تلاش نمودند.

بر اساس آنچه گفته شد؛ شعر نزاری جایگاهی در گفتمان ایلخانی و تحکیم رژیم حقیقت آن‌ها ندارد و طبیعی است که این شخصیت ادیب مورد توجه جدی قرار نگیرد. شعر وی کمکی به تحکیم دانش و رژیم حقیقت این دوره نمی نماید و موجب تولید قدرت برای این رژیم نمی شود؛ لذا نمی تواند جایگاهی در رژیم حقیقت ایلخانان داشته باشد.

جایگاه دانش در ملوک الطوائفی آل کرت

نزاری احتمالاً در سال ۶۶۹ یعنی حدود بیست سالگی به هرات وارد و به خدمت شمس‌الدین کرت درآمد. فقری که خانواده نزاری به دنبال حمله مغول دچار آن شده بود؛ احتمالاً یکی از عوامل سفر وی بوده است. هنگامه‌ی ورود نزاری به هرات، این شهر بار دیگر بازسازی و به یک مرکز فرهنگی تبدیل شده بود؛ که دانشمندان نواحی اطراف را به خود جلب می کرد. آل کرت بر نواحی شرقی خراسان، افغانستان و سیستان و سواحل سند حکومت داشتند و مرکز حکمرانی آنان شهر هرات بود. آن‌ها نخست در خدمت پادشاهان غوری برآمدند و پس از استیلا مغول بر ایران اطاعت آنان را پذیرفتند و حکومت‌شان بر آن مناطق استمرار یافت (وحید، ۱۳۹۴: ۱۲۶). فرمانروایان کرت نیز اگرچه سنی مذهب بودند؛ ولی با استخدام کارآزمودگان شیعی مذهب در تشکیلات حکومتی خود چندان مخالفتی نداشتند. برخی از امیران آل کرت با پرداخت صله به تشویق ادبا و شاعران می پرداختند (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۴: ۱۱۲). ذبیح‌الله صفا در خصوص حمایت آل کرت از زبان و ادب پارسی می گوید: «پادشاهان آل کرت از باب تربیت شاعران و نگاهداری عده‌ای از نویسندگان و فاضلان و نیز به سبب اشتغال بعضی از آنان به شعر و ادب اهمیت خاصی دارند. پادشاهان این سلسله توانستند با قبول ایلی مغولان مرکز نسبتاً امنی در هرات ایجاد کنند و آنجا را یکی از مراکز نگاهبانی بازمانده آثار ادبی و علمی ایران قرار دهند» (صفا، ۱۳۵۱: ج ۳: ۲۱-۲۲).

نزاری همانند بسیاری دیگر از شاعران معاصر خود که تحت حمایت خاندان‌های محلی ترک- مغول بودند، راهیابی به دربار کُرت را فرصت مناسبی برای خویش می‌دانست. نیازی به گفتن نیست که وی نمی‌توانسته بدون اختفای کامل هویت اسماعیلی خویش و سازگاری با شیوه‌ی زندگی تجملی و افراطی طبقه‌ی حاکم در هرات به دربار کُرت‌های سنی مذهب راه یابد. علاوه بر این نزاری ناچار بود که اشعاری در ستایش اربابش ملک شمس‌الدین کُرت بسراید. بسیاری از غزل‌های نزاری در تجلیل شراب، زن و موسیقی که در دیوان او وجود دارند؛ احتمالاً در این دوران سروده شده باشد (ابوجمال، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۱۱۰).

از نوشته‌های نزاری چنین برمی‌آید که در بسیاری مواقع وجدان او به دلیل اخذ مالیات‌های سنگین بر ضد این سیستم خشن و ظالم طغیان کرده و به علت خدمت به این خاندان احساس گناه می‌کرده است. مشاهده‌ی مستقیم رنج مردم عادی در ایجاد نظریه‌های انتقادآمیز اجتماعی او که بعدها در اشعارش بیان شده و همچنین انتقاد او از خاندان آل کُرت بسیار موثر بوده است. حضور نزاری در هرات و مشاهده تضاد زندگی میان مردم تهیدست روستا و تجمل دربار سرخوردگی بیشتر او را از آل کُرت به دنبال داشت. نزاری در یکی از سفرهایش چنین می‌نالد: آه خدایا تا کی باید مرا برای گذران زندگانی بدور دنیا بدوانی. وی در نهایت از شغلش در هرات کناره‌گیری کرد (شاید هم معزول شد) (همان، ۱۱۱-۱۱۲). باید توجه داشت که در گفتمان فقه سیاسی اهل سنت پذیرش حکومت و عدم اعتراض به آن تأکید شده است. در حالی که در گفتمان فقه سیاسی شیعه عدالت و تلاش برای برپایی نظام سیاسی عادلانه مورد توجه قرار گرفته است (قادری، ۱۳۷۹: ۴۰-۴۱). شاید همین تجربیات باشد که شاعر چنین می‌سراید:

به دانش مکن عیب بر پادشاه به باد تکبر مبر آب جاه (نزاری قهستانی، ۱۳۹۲: ۸۹: بیت ۱۵۹۱)

همانگونه که گفته شد علی‌رغم اهمیت یافتن ادبیات فارسی در دربار آل کُرت، تضاد مذهبی نزاری با این حکومت محلی سبب شد تا شعر نزاری به تقویت گفتمان و تحکیم رژیم حقیقت (مشروعیت بخشی) آل کُرت کمک نکند. در واقع گفتمان نزاری تشیع اسماعیلی است و در تضاد با نگرش سنی مذهب حاکمان آل کُرت است.

نتیجه‌گیری

همچنان که در فرضیه این نوشتار مطرح شد حکیم نزاری درگیر با چند گفتمان مختلف در عصر خویش بوده است. وی از یک طرف اعتقادات اسماعیلیه داشت که با گفتمان غالب خاندان آل کُرت در تضاد بود و از طرف دیگر صرفاً به عنوان شاعر ادب فارسی شناخته می‌شد که در گفتمان غالب ایلخانان تعریف خاصی نداشت. بنابراین می‌توان گفت ساخت قدرت سیاسی در دوره حکیم نزاری به گونه‌ای است که وی نمی‌تواند با هیچ کدام از این گفتمان‌ها تعامل سازنده و بهینه‌ای داشته باشد. به جرات می‌توان گفت برخلاف دیدگاه برخی صاحب‌نظران که معتقدند حکیم نزاری به خاطر اعتقادات اسماعیلیه مهجور مانده است؛ بیشتر به دلیل ساخت قدرت سیاسی ایلخانان و دانشی که به عنوان حقیقت از سوی آنان مورد حمایت قرار می‌گرفته گمنام مانده است.

بنابراین حکیم نزاری مواجه با دو گفتمان در دوره خویش است. از یک سو گفتمان ایلخانان که ادبیات فارسی در آن جایگاهی ندارد و طبیعتاً شعر وی نیز نمی‌تواند به تحکیم رژیم حقیقت آنان کمک کند. از سوی دیگر گفتمان آل کُرت که بر مبنای مذهب فقه اهل سنت شکل گرفته که عقاید شیعی اسماعیلی حکیم نزاری در آن

جایگاهی ندارد و در جهت تحکیم رژیم حقیقت این خاندان نیست. لذا شعر شاعر از سوی هیچ‌یک از ساختارهای قدرت مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۵۵) *الکامل*، جلد ۲۶، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران: شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران.
- ابوجمال، نادیا (۱۳۸۲) *اسماعیلیان پس از مغول*، ترجمه محمود رفیعی، تهران: هیرمند.
- احمدی، بابک (۱۳۸۶) *رساله تاریخ*، تهران: مرکز.
- ارمی اول، سیما (۱۳۹۱) بررسی روابط قدرت در داستان کیخسرو از دیدگاه فوکو، *نشریه پژوهش‌های ادبی*، شماره سی و هشتم، زمستان.
- ازغندی، علیرضا (۱۳۹۱) *اندیشه های سیاسی سعدی*، تهران: قومس.
- آقاگل زاده، فردوس (۱۳۸۵) *تحلیل انتقادی گفتمان*، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۲) *تجربه بازی سیاسی در میان ایرانیان*، تهران: نشر نی.
- ترابی فارسانی، سهیلا و بهادری، علی (۱۳۹۰) *خط مشی مذهبی مغولان و ایلخانان در ایران، فصلنامه مسکویه*، سال ششم، شماره ۱۸، صفحات ۱۷-۲۵.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۳) *تاریخ سیاسی شیعیان اثنی عشری در ایران (از ورود مسلمانان به ایران تا تشکیل حکومت صفویه، قم: موسسه شیعه شناسی.*
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۶) *مراکز علمی ایران در دوره ایلخانان، فصلنامه تاریخ اسلام*، دوره اول، شماره ۲۹، بهار. صفحات ۷۰-۳۲.
- تسفی، ولادیمیر (۱۳۶۳) *چنگیز خان*، ترجمه شیرین بیانی، تهران: اساطیر.
- جوینی، محمد (۱۳۸۲) *تاریخ جهانگشای جوینی*، جلد ۱، تصحیح محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب، چاپ سوم.
- خائفی، عباس (۱۳۹۱)، *بررسی سه قطره خون هدایت بر مبنای نظریه قدرت میشل فوکو*، مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز، سال چهارم، شماره اول.
- خسروی، مسلم و دیگران (۱۳۹۴) *بررسی هرمنوتیکی مفهوم قدرت سیاسی در شهریار ماکیاولی و ادب نامه نزاری، فصلنامه مطالعات فرهنگی اجتماعی خراسان*، سال دهم، شماره دوم، زمستان، صفحات ۳۱-۵۵.
- خواندمیر، غیاث الدین بن هماد الدین (۱۳۳۳) *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، جلد سوم، تهران: کتابخانه خیام.
- دائل، مک (۱۳۸۰) *مقدمه ای بر نظریه گفتمان*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: فرهنگ گفتمان.
- رشیدوو، پی تن (۱۳۶۸) *سقوط بغداد و حکمروایی مغولان در عراق*، ترجمه ی اسدالله آزاد، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی
- صفا، ذبیح الله (۱۳۵۱) *تاریخ ادبیات در ایران*، ج ۲ و ۳، تهران: دانشگاه تهران.
- عبادی، مهدی (۱۳۸۷) *تاملی در تسامح مذهبی مغولان در ایران، تاریخ و تمدن اسلامی*، سال چهارم، شماره هشتم، پاییز و زمستان، صفحات ۶۵-۸۰.

- علامی، ذوالفقار (۱۳۸۸) واکنش برخی شاعران و ادیبان در برابر مغولان، مجله تاریخ ادبیات، شماره ۶۰/۳، بهار، صفحات ۱۲۷-۱۴۵.
- غفرانی، علی (۱۳۸۵) رشیدالدین فضل الله و اندیشه آبادگری در قلمرو ایلخانان، مطالعات اسلامی، شماره ۷۱، بهار، صفحات ۱۶۷-۱۹۰.
- فوکو، میشل (۱۳۷۹) ایران: روح یک جهان بی روح و نه گفتگوی دیگر با میشل فوکو؛ ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشر نی.
- فیرحی، داود (۱۳۷۸) قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.
- قادری، حاتم (۱۳۷۹) اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، تهران: سمت.
- کالینیکوس، آکس (۱۳۸۵) درآمدی تاریخی بر نظریه اجتماعی، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران: آگه، چاپ دوم.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۲) فوکو و دیرینه شناسی دانش، تهران: دانشگاه تهران.
- گروسه، رنه (۱۳۵۳) امپراتوری صحرائوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- متوسلی، تعمیه؛ حسینی کازرون، احمد (۱۳۹۳) "حکیم نزاری قهستانی (زندگی، تعلیم، تربیت، شعر، تصوف مذهب)" در مجموعه مقالات همایش ملی نقد و تحلیل زندگی، شعر و اندیشه حکیم نزاری قهستانی، گردآوری محمد بهنام فر، بیرجند، چهاردرخت: ۱۷۴۰-۱۷۴۷.
- محقق، مهدی و سلامت آذر، رحیم (۱۳۸۹) "جایگاه بدیع در دیوان حکیم نزاری قهستانی"، اندیشه های ادبی، بهار، دوره ۲، شماره ۳، صفحات ۶۳ تا ۸۶.
- منوچهری، عباس (۱۳۷۶)، قدرت، مدرنیسم و پست مدرنیسم، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۲۱ و ۱۲۲
- میری نژاد، سهیل و دیگران (۱۳۹۳) تاثیر شمیم‌نیم مغولان بر معماری دوره ایلخانان در ایران، هویت شهر، زمستان، دوره ۸، شماره ۲۰، صفحات ۶۷ تا ۷۶.
- موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۹۴) تاریخ جامع ایران، ج دوم، چاپ دوم، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- میلانی، عباس (۱۳۷۸) تجدد و تجددستیزی در ایران، تهران: نشر آتیه.
- نخستین، مهدی (۱۳۶۷) تاریخ سرچشمه های اسلامی آموزش و پرورش غرب، ترجمه عبدالله ظهیری، مشهد: استان قدس رضوی.
- نصر، حسین (۱۳۵۰) علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: اندیشه.
- نویسندگان روسی (۱۳۵۹) تاریخ ایران، از زمان باستان تا امروز، ترجمه کیخسرو کشاورزی، تهران: پویش.
- وحیدا، فریدون (۱۳۹۴) جامعه شناسی در ادبیات فارسی، تهران: سمت.
- همدانی، رشیدالدین فضل الله همدانی (۱۳۷۳) جامع التواریخ، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران: نشر البرز