

تصوف و بازسازی همبستگی اجتماعی در عصر سلجوقی: تحلیلی کارکردگرایانه براساس نظریه دین امیل دورکیم

لیدا مودت*^۱، جعفر دهقانی^۲

۱. دانشیار بخش تاریخ دانشگاه شیراز

۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه شیراز

چکیده

دوره سلجوقی از منازعه‌آمیزترین ادوار تاریخ اجتماعی اسلام به شمار می‌رود؛ عصری که رقابت‌های فقهی-کلامی میان حنفیان، شافعیان، اشاعره، معتزله، امامیه و اسماعیلیه در بسیاری از شهرها به تنش‌های اجتماعی-مذهبی و خشونت‌های فرقه‌ای انجامید. این پژوهش با تکیه بر نظریه کارکرد دین امیل دورکیم، به بررسی نقش تصوف در مواجهه با این وضعیت می‌پردازد و می‌کوشد کارکرد اجتماعی آن را در کاهش یا بازتعریف نزاع‌های مذهبی تحلیل کند. بر اساس چهارچوب دورکیمی، دین‌سازوکاری برای تولید همبستگی اجتماعی و بازسازی نظم اخلاقی است. یافته‌ها نشان می‌دهد گفتمان صوفیانه با انتقال کانون دینداری از هویت‌های فقهی-فرقه‌ای به تجربه درونی، اخلاق فردی و رابطه عاطفی با امر قدسی، ظرفیت تضعیف مرزبندی‌های سخت مذهبی را در سطح نمادین فراهم ساخت. در سطح نهادی نیز، خانقاه‌ها به‌مثابه فضاهای آیینی و اجتماعی، شبکه‌هایی از پیوندهای فرامذهبی ایجاد کردند و با هدایت بخشی از تنش‌ها به عرصه سلوک فردی و مناسک جمعی، در تعدیل تعارضات نقش داشتند. باین‌حال، نهادینه‌شدن تصوف در قالب طریقت‌ها گاه به بازتولید تمایزات هویتی جدید انجامید؛ بنابراین، تصوف در این دوره واجد کارکردی دوگانه در بازسازی همبستگی و درعین‌حال بازتعریف مرزهای مذهبی بوده است.

واژگان کلیدی: تصوف، سلجوقیان، نزاع‌های مذهبی، کارکرد دین، دورکیم، همبستگی اجتماعی

مقدمه

عصر سلجوقی یکی از ادوار سرنوشت‌ساز در تاریخ اجتماعی دین در ایران و جهان اسلام به شمار می‌رود؛ دوره‌ای که در آن مذهب از سطح باور فردی فراتر رفت و به عنصری بنیادین در سامان‌یابی قدرت، مشروعیت سیاسی و تعریف هویت‌های جمعی تبدیل شد. در این فضا، دین به سرمایه‌ای نمادین بدل گردید که گروه‌های مختلف برای تصاحب، تفسیر و اعمال آن در عرصه عمومی با یکدیگر رقابت می‌کردند. حاصل این وضعیت، گسترش منازعات فقهی و کلامی و انتقال آن‌ها از حوزه مناظره‌های علمی به سطح درگیری‌های اجتماعی بود؛ چنان‌که ردیه‌نویسی‌ها، منازعات منبری و آشوب‌های فرقه‌ای به یکی از ویژگی‌های شاخص این عصر تبدیل شد (فروزانی، ۱۳۹۸: ۳۷۴).

پراکندگی جغرافیایی مذاهب نیز به پیچیده‌تر شدن این وضعیت دامن می‌زد. پژوهش‌های تاریخی نشان می‌دهد که در حالی که بخش‌هایی از شرق ایران پایگاه تسنن به‌شمار می‌رفت، مناطق شمالی و غربی قلمرو سلجوقیان شاهد گسترش تشیع بودند و همین هم‌جواری مذهبی، بستر تنش‌های پایدار اجتماعی را فراهم می‌کرد (باسانی، ۱۳۹۵: ۲۷۱)؛ در نتیجه، شهرها به میدان اصلی بروز این رقابت‌ها بدل شدند؛ جایی که مدارس، مساجد و محافل و عطف، نه فقط کانون‌های علمی، بلکه پایگاه‌های هویت‌سازی فرقه‌ای بودند. منابع دوره سلجوقی به‌خوبی نشان می‌دهند که این تعارضات صرفاً خودجوش و مردمی نبود؛ بلکه با ساختار قدرت نیز پیوندی عمیق داشت. راوندی در *راحة‌الصدور* با صراحت از نقش اقتدار نظامی ترکان در تثبیت مذهب حنفی سخن می‌گوید و بقای آن را وابسته به «شمشیر» می‌داند؛ روایتی که نشان می‌دهد در ذهن او، مشروعیت مذهبی و قدرت سیاسی در رابطه‌ای متقابل قرار داشتند (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۷). این نگرش، دین را به پشتوانه‌ای برای تثبیت سلطنت و در عین حال به عرصه‌ای برای رقابت گروه‌های مذهبی در نزدیکی به قدرت تبدیل می‌کرد.

در سطح نهادی، ترجیح مذهبی حکومت در انتصاب‌های دیوانی و قضایی نیز بازتاب می‌یافت و بدین ترتیب مرزبندی‌های اعتقادی به نابرابری‌های اجتماعی و اداری پیوند می‌خورد. چنین روندی سبب می‌شد نزاع مذهبی با منافع عینی منزلتی و سیاسی گره بخورد و از سطح نظری فراتر رود (نظام‌الملک، ۱۳۸۲: ۲۵۳)؛ در نتیجه، رقابت بر سر «حقیقت دینی» هم‌زمان رقابتی بر سر دسترسی به قدرت، منزلت و منابع اجتماعی بود.

بازتاب اجتماعی این وضعیت را می‌توان در توصیف‌های تند و طردگرایانه منابع مشاهده کرد؛ برای نمونه، در گزارش‌های مربوط به برخی شهرها، ساکنان بر اساس تعلق مذهبی توصیف و ارزش‌گذاری

می‌شوند و حتی حذف یا مجازات آنان توصیه می‌گردد؛ امری که نشان می‌دهد مرزهای کلامی به مرزهای اخلاقی و اجتماعی تبدیل شده بود (قزوینی، ۱۳۳۲: ۲۰۰). در چنین فضایی، هویت مذهبی می‌توانست مبنای صف‌بندی‌های شهری و درگیری‌های جمعی قرار گیرد.

در کنار این جریان غالب مرزبندی‌محور، صداهاى انتقادی نیز وجود داشت. عین‌القضات همدانی با انتقاد از ظاهرینی عالمان رسمی، بر تمایز میان «علم زبان» و «علم دل» تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که از نگاه او، تقلیل دین به جدل‌های لفظی خود بخشی از مسئله بود (همدانی، ۱۳۹۳: ۱۹۸). این نقد، بازتاب نوعی گرایش معنوی بود که می‌کوشید کانون دینداری را از مرزبندی‌های فرقه‌ای به تحول درونی و اخلاقی منتقل کند.

تصوف مهم‌ترین نماینده این گرایش به شمار می‌رفت. در سنت صوفیانه، هویت دینی بیش از آن‌که بر تمایزگذاری اعتقادی استوار باشد، به سلوک فردی، تهذیب نفس و تجربه باطنی امر قدسی پیوند می‌خورد. تأکید بر زدودن «منیت» و خودخواهی، که از دید صوفیان ریشه بسیاری از تعارضات انسانی بود، نشان می‌دهد که این جریان می‌کوشید منشأ درونی نزاع را هدف قرار دهد (ابن‌منور، ۱۳۸۱: ۱۶). بدین ترتیب، تصوف نوعی بازتعریف از دینداری عرضه می‌کرد که در آن تفاوت عقاید مذهبی پیش از آن‌که خصم اعتقادی باشد، انسانی در مسیر سلوک تلقی می‌شد. از سوی دیگر، تصوف در این دوره از سطح تجربه فردی فراتر رفت و با گسترش خانقاه‌ها و رباط‌ها به نهادی اجتماعی بدل شد. این فضاها کارکردهایی فراتر از عبادت فردی داشتند و به محل شکل‌گیری پیوندهای عاطفی، همیاری اجتماعی و نوعی همبستگی اخلاقی تبدیل شدند؛ همبستگی‌ای که الزاماً بر مرزهای سخت فرقه‌ای استوار نبود. تلاش متفکرانی چون غزالی برای پیوند دادن تصوف و شریعت نیز نشان می‌دهد که این جریان می‌کوشید شکاف میان معنویت باطنی و نظم دینی رسمی را کاهش دهد و نوعی توازن تازه در حیات دینی ایجاد کند (خاتمی؛ شاکری، ۱۳۹۰: ۷۶-۷۷).

پیشینه پژوهش

تاکنون تحقیق مستقل و نوین در باب کارکرد نظریه دین اجتماعی امیل دورکیم در رابطه با نخله‌های فکری و مکاتب مذهبی در ایران انجام نشده است. از معدود آثاری که بر نظریه دورکیم تأکید داشته‌اند می‌توانیم به پژوهش محمود آفاخانی بیژنی و محسن محمدی فشارکی «تحلیل کارکردهای اجتماعی آیین‌ها و جشن‌ها در شاهنامه بر اساس نظریه امیل دورکیم» اشاره کنیم به گفته ایشان آیین‌ها و جشن‌های باستانی

موجود در شاهنامه سبب ایجاد وحدت ثبات و پایداری جامعه می‌شود و از طرف دیگر به تولید و بازتولید فرهنگ در جامعه کمک می‌کند. (آقاخان‌بیژنی؛ محمدی فشارکی، ۱۳۹۹: ۴۳) عیسی عبدی و سجاد دادفر در اثر پژوهشی خود تحت عنوان «تحول سنت ثار در تاریخ اجتماعی عصر جاهلیت» تصریح می‌کنند مجموعه نمادین ارزش‌ها، هنجارها و سنت‌ها همچون سنت ثار که بر عصیبت و پیوند قبیله‌ای تأکید دارند سبب بازتولید انسجام اجتماعی و تقویت وجدان جمعی می‌شود (عبدی؛ دادفر، ۱۳۹۵: ۸۹).

بخش مهمی از مطالعات تاریخی، عصر سلجوقی را دوره‌ای آکنده از تشدید تعصبات مذهبی و گسترش منازعات فرقه‌ای دانسته‌اند. قاسم غنی «تاریخ تصوف در اسلام» این دوره را زمانه غلبه ظاهرگرایی دینی و اوج‌گیری اختلافات میان شیعه و سنی، اشعری و معتزلی، اسماعیلی و دیگر جریان‌ها معرفی می‌کند و آن را مرحله‌ای می‌داند که نزاع‌های کلامی و مذهبی به حداکثر شدت خود رسید (غنی، ۱۳۸۶: ۴۰۶). یکی از بزرگترین عرفان‌پژوهان حوزه تصوف یوگنی ادواردویچ برتلس در کتاب «تصوف و ادبیات تصوف» با رویکردی روان‌شناسانه به بررسی تربیت اخلاقی و نسبت شریعت و طریقت پرداخته است؛ اما تمرکز او عمدتاً بر تجربه زیسته غزالی است و به تبیین جامع پیامدهای اجتماعی این الگو نمی‌انجامد (برتلس، ۱۳۸۲: ۵۱-۵۰). خاتمی و شاکری در پژوهش خود با عنوان «غزالی و تلفیق شریعت و طریقت با تکیه بر کیمیای سعادت» نشان داده‌اند که غزالی شریعت و طریقت را دو جزء جدایی‌ناپذیر دین می‌دانست و بر این باور بود که طریقت بدون شریعت به انحراف و شریعت بدون طریقت به خشک‌مقدس‌گرایی می‌انجامد، با این حال پژوهش آنان نیز به پیامدهای اجتماعی و ساختاری این تلفیق کمتر توجه کرده است (خاتمی و شاکری، ۱۳۹۰: ۶۳).

پور رستگار و نیبری با نگاشتن مقاله «رویکرد جامعه‌شناختی تصوف در پژوهش‌های شرق‌شناسان؛ با تکیه بر خانقاه‌پژوهی آنان» گرایش‌های مختلف شرق‌شناسان نسبت به تصوف را دسته‌بندی و تمایز آنها را بر اساس نوع تلقی آنان از کارکردهای اجتماعی و سیاسی طریقت‌های صوفیانه می‌دانند. همچنین به گفته آنان پیوند فتوت با تصوف سبب شد تا فتوت صوفیانه‌ای شکل بگیرد که بشارت‌دهنده نوعی عدالت معنوی و اجتماعی باشد. (پور رستگار؛ نیبری، ۱۳۹۹: ۷۳-۷۲)

گراوند و دیگران در «تحلیل منازعات مذهبی نیشابور در عهد سلجوقیان» منازعات مذهبی و جدل‌های فرقه‌ای را افزون بر دنیاطلبی برخی از علمای اهل سنت از مهم‌ترین عوامل گسترش تصوف در این دوره می‌دانند. بنا به گفته ایشان علاوه بر اسماعیلیه که تهدیدی علیه یکپارچگی مذهبی بود بین علمای اهل سنت و فرق مختلف آن اجماع و وحدت رویه وجود نداشت که این امر سبب شد تا گرایش‌های صوفیانه در

سراسر جامعه عصر سلجوقی علی‌الخصوص نیشابور گسترش یابد (گراوند و دیگران، ۱۳۹۱: ۶۲). صالح پرگاری و مرتضی حسینی در مقاله «تصوف و پیامدهای اجتماعی آن در دوره سلجوقی» بر نقش حمایتی طبقات حاکمه، گسترش نهاد خانقاه و هرج و مرج‌های عقیدتی در رشد و گسترش تصوف تأکید دارند و خواجه نظام‌الملک را یکی از بزرگترین حامیان تصوف می‌داند که به ساخت خانقاه‌های متعدد برای صوفیه پرداخت. از طرفی رشد تصوف سبب شد مفاهیم عارفانه وارد حوزه شعر پارسی شود و شعر را از محدوده دربار سلاطین خارج و آن را به محافل مختلف و در میان توده‌های شهری ببرد. (پرگاری، ۱۳۸۹: ۴۱-۳۰)

رضایی حدادی و دیگران در پژوهش «جایگاه صوفیان در دوره سلجوقیان» ابراز می‌دارند که دولت سلجوقی، هم‌زمان با تقویت نهادهای فقهی-کلامی از طریق مدارس نظامیه، از سرمایه نمادین صوفیان برای تحکیم مشروعیت خود بهره می‌برد. این هم‌نشینی را می‌توان نوعی «تقسیم کار مذهبی» تلقی کرد؛ بدین معنا که مدرسه مسئول بازتولید گفتمان رسمی و تربیت نخبگان دینی همسو با دولت بود؛ درحالی که خانقاه کارکرد جذب توده‌ها و تولید معنویت فراگیر را بر عهده داشت. (رضایی حدادی و همکاران، ۱۴۰۱: ۸۶-۸۷).

برآیند این ادبیات نشان می‌دهد که تصوف باید هم‌زمان به‌منابه گفتمانی معنوی و نهادی اجتماعی درگیر در شبکه‌های قدرت تحلیل شود. باوجوداین، بخش عمده پژوهش‌های موجود یا بر تاریخ سیاسی منازعات فرقه‌ای تمرکز دارند یا بر ابعاد فرهنگی و اخلاقی تصوف؛ بی‌آنکه رابطه علی و ساختاری میان گسترش نهادهای صوفیانه و نحوه مدیریت یا بازآرایی تعارضات مذهبی در سطح اجتماعی و شهری را به‌صورت نظام‌مند بررسی کنند. افزون‌براین، در بسیاری از این آثار از چهارچوب‌های نظری جامعه‌شناسی دین برای تحلیل کارکرد اجتماعی تصوف بهره گرفته نشده و این پدیده بیشتر در قالب تاریخ اندیشه یا تاریخ نهادهای دینی فهم شده است.

ضرورت پژوهش حاضر در آن است که با عبور از سطح توصیف تاریخی، به تبیینی جامعه‌شناختی از نقش تصوف در تنظیم، جذب یا بازتعریف تعارضات مذهبی بپردازد و نشان دهد که دین، افزون بر بُعد اعتقادی، چگونه می‌تواند در سطح ساختار اجتماعی در تولید و بازتولید انسجام نقش ایفا کند. این پژوهش ماهیتی تاریخی-تحلیلی دارد و با رویکرد جامعه‌شناسی دین انجام می‌شود. داده‌های تحقیق بر پایه منابع تاریخی کلاسیک، متون تراجم، آثار صوفیه و پژوهش‌های نوین گردآوری شده است. روش تحلیل، کیفی و مبتنی بر تفسیر تاریخی در چهارچوب مفاهیم نظری امیل دورکیم است. بدین ترتیب، مفاهیمی چون

وجدان جمعی، امر قدسی، کارکرد مناسک و همبستگی اجتماعی به‌عنوان ابزارهای تحلیلی برای فهم نقش تصوف در بستر اجتماعی عصر سلجوقی به‌کار گرفته می‌شوند. مسئله اصلی این پژوهش ناظر به رابطه میان تصوف و نزاع‌های مذهبی در عصر سلجوقی است. درحالی‌که این دوره با تشدید رقابت‌های فرقه‌ای و بروز خشونت‌های مذهبی شناخته می‌شود. هم‌زمان شاهد گسترش نهادهای صوفیانه و رواج گفت‌وگو باطن‌گرایانه نیز هستیم. پرسش اساسی این است که آیا این گسترش توانست در سطح اجتماعی بر الگوهای تعارض مذهبی تأثیر بگذارد. این تحقیق با تکیه بر نظریه کارکرد دین در اندیشه امیل دورکیم، تصوف را نه صرفاً جریان فکری، بلکه پدیده‌ای اجتماعی با کارکردهای انسجام‌بخش تحلیل می‌کند. بر این اساس، مسئله تحقیق چنین صورت‌بندی می‌شود: تصوف در قالب گفت‌وگو معنوی و نهاد خانقاهی، چگونه در بستر دولت‌سازی سلجوقی به سازوکاری برای جذب، جابه‌جایی یا بازتعریف تعارضات مذهبی تبدیل شد و این کارکرد در زمینه‌های شهری مختلف چه تفاوت‌هایی داشت.

چهارچوب نظری و مدل مفهومی پژوهش

این پژوهش برای تبیین نقش تصوف در کاهش منازعات مذهبی عصر سلجوقی، از نظریه کارکردگرایانه دین در اندیشه امیل دورکیم به‌عنوان مبنای تحلیل تاریخی استفاده می‌کند. در این رویکرد، دین نه صرفاً مجموعه‌ای از باورهای فردی، بلکه واقعیتی اجتماعی است که در قالب مناسک، نمادها و تجربه‌های جمعی، وجدان جمعی را تولید و بازتولید می‌کند و از این طریق به انسجام و تداوم حیات اجتماعی یاری می‌رساند (دورکیم، ۱۳۹۶: ۱۸۲). بر این اساس، کارکرد اصلی دین را باید در سطحی فراتر از عقیده و کلام، یعنی در سطح پیوندهای اجتماعی، نظم اخلاقی و همبستگی گروهی جست‌وجو کرد.

دورکیم مناسک دینی را کانون اصلی این فرایند می‌داند. به‌نظر او، گردهم‌آیی افراد در آیین‌ها و مراسم، نوعی «هیجان جمعی» ایجاد می‌کند که افراد را از سطح تجربه فردی به سطح تجربه جمعی ارتقا می‌دهد و آنان را با نیرویی تازه به حیات اجتماعی بازمی‌گرداند (دورکیم، ۱۳۹۶: ۴۹۶). این وضعیت، که در آن احساسات مشترک تشدید می‌شود، بستر تقویت وجدان جمعی و بازتولید هنجارهای اخلاقی را فراهم می‌سازد. از این منظر، «امر قدسی» نه امری صرفاً متافیزیکی، بلکه برآمده از زندگی جمعی است و شدت و ضعف آن با فراز و فرود حیات اجتماعی نسبت مستقیم دارد (دورکیم، ۱۳۹۶: ۴۷۷).

در همین چهارچوب، دورکیم تأکید می‌کند که آیین‌ها افزون بر کارکرد آشکار دینی، کارکردهای اجتماعی و اخلاقی نیز دارند؛ آنان از طریق تقویت تماس میان افراد، افزایش صمیمیت و تثبیت ارزش‌های

مشترک، به یکپارچگی جامعه یاری می‌رسانند و در سطحی پنهان، ثبات اجتماعی را تضمین می‌کنند (دورکیم، ۱۳۹۶: ۴۸۰). به تعبیر او، گروه‌ها از طریق مناسک، خود را تأیید و بازسازی می‌کنند و بدون این تجدید ادواری، زندگی اخلاقی جامعه دچار ضعف می‌شود (دورکیم، ۱۳۹۶: ۶۱)؛ در نتیجه، مناسک را می‌توان سازوکار اصلی بازتولید جامعه دانست؛ جایی که جامعه، خود را در افراد درونی می‌کند و وجدان جمعی را استمرار می‌بخشد (فیاض؛ رحمانی، ۱۳۸۶: ۱۰۱).

پیوند این چهارچوب نظری با موضوع تصوف از آن‌جا روشن می‌شود که تصوف تاریخی، به‌ویژه در قالب مجالس ذکر، سماع، حلقه‌های دعا و گردهمایی‌های خانقاهی، واجد ساختاری عمیقاً آیینی است. این مناسک، مخاطب را نه فقط در سطح شناختی، بلکه در سطح عاطفی و وجودی درگیر می‌کنند و تجربه‌ای از شور و جذب معنوی پدید می‌آورند که فرد را به کلی بزرگ‌تر از خویش پیوند می‌دهد؛ همان وضعیتی که دورکیم آن را بستر شکل‌گیری و تشدید احساس تقدس و همبستگی می‌داند (دورکیم، ۱۳۹۶: ۴۷۶). در چنین فضایی، فرد هویت خود را نه در تقابل فرقه‌ای، بلکه در نسبت با یک جمع معنوی بازتعریف می‌کند.

از سوی دیگر، در نظریه دورکیم، تضعیف وجدان جمعی و فروپاشی هنجارهای مشترک به وضعیت «آنومی» یا بی‌هنجاری می‌انجامد؛ وضعیتی که در آن قواعد اخلاقی الزام‌آور نیستند و جامعه دچار آشفتگی و تعارض می‌شود (دورکیم، ۱۳۶۹: ۴۲۵). آنومی هم‌زمان پدیده‌ای فردی و جمعی است و بیانگر گسست میان فرد و کل اجتماعی است. در چنین شرایطی، جامعه برای بازیابی تعادل، نیازمند نهادهایی است که بتوانند نظم اخلاقی را بازسازی و پیوندهای جمعی را ترمیم کنند. دورکیم راه برون‌رفت از آنومی را تقویت قواعد اخلاقی و بازسازی وجدان جمعی می‌داند (دورکیم، ۱۳۶۰: ۸۹).

بر این اساس، می‌توان تصوف را در بستر تاریخی منازعات مذهبی، به‌مثابه یکی از سازوکارهای فرهنگی-دینی مقابله با آنومی مذهبی تحلیل کرد. در فضایی که رقابت‌های فرقه‌ای به تشدید مرزبندی‌های هویتی و خشونت نمادین و گاه فیزیکی انجامیده بود، مناسک صوفیانه با انتقال مرکز ثقل دینداری از جدل کلامی به تجربه معنوی و اخلاق فردی، نوعی جابه‌جایی در سطح وجدان دینی ایجاد می‌کردند. این جابه‌جایی، به‌طور بالقوه، شدت تقابل‌های فرقه‌ای را کاهش می‌داد؛ زیرا ارزش دینی فرد بیش از آن‌که با برچسب مذهبی تعریف شود، با کیفیت سلوک اخلاقی و معنوی سنجیده می‌شد.

در سطح اجتماعی نیز، خانقاه به‌عنوان یک نهاد آیینی، کارکردی نزدیک به آنچه دورکیم برای مراسم جمعی قائل است، ایفا می‌کرد: گردآوردن افراد در فواصل زمانی منظم، ایجاد تجربه مشترک عاطفی، تقویت

احساس تعلق و بازتولید هنجارهای اخلاقی چون جوانمردی، خدمت، تواضع و محبت (آقاخان‌بی‌ژنی؛ محمدی فشارکی، ۱۳۹۸: ۲۵). چنین فضایی می‌توانست به کاهش فاصله‌های نمادین میان گروه‌های مذهبی و تعدیل تنش‌های اجتماعی یاری رساند؛ زیرا وجدان جمعی را در سطحی فرافرقه‌ای فعال می‌کرد. بر پایه این مبانی نظری، مدل مفهومی پژوهش حاضر چنین صورت‌بندی می‌شود: مناسک و نهادهای صوفیانه (ذکر، سماع، خانقاه) ← تولید و تشدید تجربه جمعی و امر قدسی ← تقویت وجدان جمعی و درونی‌شدن هنجارهای اخلاقی ← کاهش آنومی مذهبی و تلطیف مرزبندی‌های فرقه‌ای ← کاهش شدت نزاع‌های مذهبی.

در این مدل، تصوف نه به‌عنوان بدیلی کامل برای ساختار رسمی مذهب، بلکه به‌عنوان یک نهاد میانجی‌آیینی عمل می‌کند که بخشی از تنش‌های ناشی از رقابت‌های کلامی و نهادی را به حوزه تجربه معنوی و اخلاق جمعی منتقل می‌سازد. بدین ترتیب، چهارچوب نظری دورکیم امکان می‌دهد تا نقش تصوف از سطح توصیف تاریخی فراتر رفته و در قالب سازوکاری جامعه‌شناختی فهم شود؛ سازوکاری که در آن، دین از طریق مناسک، جامعه را بازتولید می‌کند و در شرایط بحران هنجاری، به ترمیم پیوندهای گسسته یاری می‌رساند (دورکیم، ۱۳۹۶: ۵۱۶). این پیوند نظری-مفهومی، مبنای تحلیل داده‌های تاریخی پژوهش حاضر را فراهم می‌سازد.

نقش تصوف در کاهش نزاع‌های مذهبی در عصر سلجوقی

عصر سلجوقی (قرون پنجم و ششم هجری) از منظر اکثر مورخان، نمونه‌ای تاریخی از تشدید رقابت‌های هویتی در «میدان دینی» است؛ دوره‌ای که در آن تمایزات فرقه‌ای با ساختار قدرت سیاسی و سازمان اجتماعی شهرهای اسلامی درهم تنید. (گراوند و دیگران، ۱۳۹۱: ۶۲) حمایت حکومتی از مذاهب خاص فقهی، مناصب رسمی مذهبی را به منابع قدرت نمادین تبدیل کرد و نزاع‌های مذهبی را از سطح اختلافات نظری به سطح رقابت‌های اجتماعی و سیاسی ارتقا داد. (فروزانی، ۱۳۹۸: ۳۷۸-۳۷۷) در چنین شرایطی، جامعه با وضعیتی مواجه بود که می‌توان آن را از منظر دورکیم، نشانه‌ای از تضعیف انسجام اخلاقی و تشدید شکاف‌های هنجاری دانست؛ وضعیتی که استعداد بالایی برای بروز تعارضات خشونت‌آمیز داشت. در این بستر تنش‌آلود، تصوف به‌عنوان یک جریان معنوی-اجتماعی، کارکردی فراتر از تجربه فردی ایفا کرد. تصوف با تأکید بر سلوک درونی، محبت الهی، تهذیب نفس و معرفت‌شهودی (غنی، ۱۳۸۶: ۳۶۵-۳۶۰)، معیار دینداری را از مرزبندی‌های سخت فرقه‌ای به کیفیت تجربه معنوی و منش اخلاقی فرد

منتقل می‌کرد. این جابه‌جایی، در سطح اجتماعی به معنای تضعیف محوریت هویت‌های تقابلی و تقویت نوعی هویت دینی سیال‌تر و اخلاق‌محور بود.

در چهارچوب نظری دورکیم، دین نهادی است که از طریق مناسک جمعی، وجدان جمعی را تولید و بازتولید می‌کند و بدین‌وسیله انسجام اجتماعی را تقویت می‌سازد. کارکرد اصلی مناسک، ایجاد تجربه عاطفی مشترک و پیوند دادن افراد به یک کل اخلاقی فراتر از منافع فردی و تمایزات جزئی است. براین اساس، مجالس ذکر، سماع و آیین‌های خانقاهی را می‌توان به‌مثابه مناسک انسجام‌بخش تحلیل کرد؛ آیین‌هایی که با ایجاد شور و جذب جمعی، احساس هم‌سرنوشتی و هم‌احساسی میان شرکت‌کنندگان را تقویت می‌کردند و آنان را در سطحی فراتر از مرزبندی‌های فرقه‌ای به یک اجتماع معنوی پیوند می‌دادند. این کارکرد آیینی در نهاد خانقاه عینیت می‌یافت. خانقاه‌ها فضاهایی بودند که در آن‌ها افراد با پیشینه‌های اجتماعی و حتی مذهبی متفاوت در تجربه‌ای مشترک مشارکت می‌کردند. این اختلاط اجتماعی، که به گفته لویزن در ساختارهای مذهبی قرون وسطی کم‌نظیر بود (لویزن، ۱۳۸۸: ۱۵۷)، به کاهش فاصله‌های نمادین میان گروه‌ها کمک می‌کرد. از منظر مدل مفهومی پژوهش، خانقاه نهادی است که از طریق مناسک مشترک ← تجربه عاطفی جمعی ← تقویت وجدان جمعی ← درونی‌سازی هنجارهای اخلاقی عمل می‌کند و در نتیجه، شدت مرزبندی‌های فرقه‌ای را تعدیل می‌سازد.

افزون بر این، گفتمان اخلاقی تصوف که بر مدارا، گذشت و پرهیز از کینه‌توزی تأکید داشت، به بازتولید نوعی نظم اخلاقی یاری می‌رساند که می‌توان آن را در چهارچوب دورکیمی، تقویت بعد عاطفی وجدان جمعی دانست. چنین رویکردی در برابر فضای تکفیر و حذف رقیب، بدیلی فرهنگی عرضه می‌کرد (ابوروح، ۱۴۰۲: ۹۴-۹۰). بازتاب این روحیه را می‌توان در ادبیات عرفانی نیز مشاهده کرد، چنان‌که خواجه عبدالله انصاری معتقد است بهترین نزاع با نفس خویش است نه با خلق خدا (انصاری، ۱۳۸۲: ۴۲) همچنین ابوالقاسم قشیری در رساله قشیری معتقد است یکی از مهم‌ترین آثار معرفت خدا داشتن خلقی نیکو نیست؛ چنانچه در این باب می‌گوید: «خُلُق عظیم آن است که با هیچ کس خصومت نکند و کس با او خصومت نباشد از قوت معرفت به خدای عزوجل». (قشیری، بی تا: ۳۹۰)

تصوف همچنین از طریق پیوند با ساختار قدرت، در سطح کلان اجتماعی نیز نقش ایفا می‌کرد. توصیه‌های اخلاقی چهره‌هایی چون خواجه عبدالله انصاری به کارگزاران سیاسی همچون خواجه نظام‌الملک نشان می‌دهد که تصوف می‌کوشید منطق اخلاقی خود را به حوزه حکمرانی تسری دهد (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۱-۱۲) در مدل تحلیلی پژوهش، این سطح را می‌توان به‌عنوان بُعد نهادی کارکرد تصوف در نظر

گرفت؛ جایی که اخلاق صوفیانه به تنظیم نرم‌تر روابط قدرت و کاهش شدت تعارضات کمک می‌کند. خانقاه‌ها همچنین کارکردی فرهنگی - تربیتی داشتند و به ترویج ارزش‌هایی چون تسامح و همدلی یاری می‌رساندند (کیانی، ۱۳۶۹: ۲۱-۲۰؛ لویزن، ۱۳۸۴: ۸۶-۸۳). این فرایند را می‌توان نمونه‌ای از بازتولید اخلاق جمعی دانست که از طریق آن جامعه در برابر گرایش‌های آنومیک ناشی از رقابت‌های فرقه‌ای مقاومت می‌کند. باین‌حال، همان‌گونه که کارکردهای دینی از نظر دورکیم همواره زمینه‌مندند، تصوف نیز در همه موقعیت‌ها نقش کاهنده تنش نداشت. نمونه‌هایی چون مشارکت فعال شیخ احمد جام در مقابله با اسماعیلیه نشان می‌دهد که تصوف نیز می‌توانست در شرایط خاص در منطق تعارضات مذهبی ادغام شود (غزنوی، ۱۳۴۰: ۶۱). این امر نشان می‌دهد که کارکرد انسجام‌بخش تصوف مطلق نبوده، بلکه وابسته به شرایط تاریخی و جایگاه آن در ساختار قدرت بوده است.

در مجموع، در چهارچوب مدل مفهومی این پژوهش، تصوف از طریق مناسک جمعی و نهاد خانقاه به تولید تجربه مشترک مقدس و تقویت وجدان جمعی می‌انجامد؛ این فرایند موجب درونی‌شدن هنجارهای اخلاقی مدارا و در نتیجه کاهش شدت نزاع‌های مذهبی می‌شود. بدین ترتیب، تصوف در عصر سلجوقی به‌مثابه یک سازوکار اجتماعی برای تنظیم عاطفی و اخلاقی میدان دینی عمل می‌کرد؛ سازوکاری که در کنار سایر نیروهای تاریخی، در مهار یا تعدیل بخشی از تعارضات فرقه‌ای نقش داشت.

تعدیل مرزبندی‌های مذهبی در گفتمان صوفیانه

یکی از مهم‌ترین سازوکارهای اجتماعی تصوف در مواجهه با نزاع‌های مذهبی عصر سلجوقی، بازتعریف معنای دینداری و در نتیجه تضعیف مرزبندی‌های سخت فرقه‌ای بود. در فضایی که گروه‌های مذهبی مشروعیت خود را از طریق تمایزگذاری اعتقادی و طرد «دیگری» تثبیت می‌کردند، گفتمان صوفیانه با جابه‌جا کردن محور هویت دینی از «نام‌ها و انتساب‌های مذهبی» به «معنای درونی و تجربه معنوی»، صورت‌بندی متفاوتی از ایمان ارائه داد. این تغییر سطح تعریف دینداری، در چهارچوب نظری دورکیم، به معنای انتقال مرکز ثقل همبستگی از مرزهای نهادی تفکیک‌کننده به ساحت عاطفی و اخلاقی وحدت‌بخش است.

رنالد الین نیکلسون با تأکید بر همین روحیه فرافرقه‌ای تصوف، صوفی را نه یک عنوان نهادی محدود، بلکه نماد انسانی می‌داند که با مدارا، تسامح و مهربانی زیست می‌کند (نیکلسون، مقدمه احیا علوم الدین، بی‌تا: ۱۶). این تعریف، تصوف را به سطحی از دینداری ارتقا می‌دهد که معیار آن منش اخلاقی است نه

هویت فرقه‌ای؛ معیاری که به‌طور بالقوه ظرفیت بالایی برای کاهش قطب‌بندی‌های مذهبی دارد. نمونه برجسته این نگرش را می‌توان در اندیشه ابوسعید ابوالخیر مشاهده کرد؛ عارفی که به مدارا با جریان‌های مختلف شهرت داشت و در منابع صوفیانه با تعبیری چون «بستان معرفت» و «قطب عالم» ستوده شده است (عطار، ۱۳۷۵: ۹۰۵). گزاره مشهور او که «به عدد هر ذره موجودات راهی است به حق» (ابن‌منور، ۱۳۸۱: ۳۲۰)، نشان‌دهنده رویکردی است که راه حقیقت را منحصر در یک قرائت مذهبی خاص نمی‌داند. در چهارچوب مفهومی این پژوهش، چنین دیدگاهی به تضعیف «انحصار حقیقت» - که یکی از موتورهای اصلی نزاع فرقه‌ای است - می‌انجامد و زمینه را برای نوعی همزیستی نمادین فراهم می‌کند. این جهان‌بینی در ادبیات عرفانی فارسی نیز بازتاب یافته است. شیخ احمد غزالی یکی از بزرگترین صوفیان عصر سلجوقی معتقد است در راه فنا از خود و رسیدن به حقیقت نامتناهی: «این احکام محو افتد و این اضداد برخیزد زیرا که محل طمع و علت است.» او در ادامه این گونه به نزاع‌های مذهبی عصر خود پشت می‌کند:

دیدیم نهاد گیتی و اصل جهان وز علت و عال برگذشتیم آسان
وان نور سیه ز لائق برتر دان زان نیز گذشتیم نه این ماند و نه آن

(شیخ حمد غزالی، ۱۴۰۲: ۱۷)

در سوانح شیخ احمد غزالی که یکی از اعلاترین منظومه‌های عاشقانه عارفانه است. عنصر عشق و محبت به خدا هیچ حدودمرزی میان اموری قدسی و دنیوی را به رسمیت نمی‌شناسد. (همان، ۴-۳) مرزهای قدسی/نامقدس رسمی را درمی‌نوردد و امر الهی را در ورای دسته‌بندی‌های ظاهری جست‌وجو می‌کند. چنین تصاویری، در سطح فرهنگی به بازسازی ادراک جمعی از امر مقدس کمک می‌کند؛ امری که از نظر دورکیم، هسته شکل‌گیری وجدان جمعی است.

مولانا نیز در آثار خود، ریشه نزاع‌های مذهبی را در توقف بر «نام‌ها» و غفلت از «معنا» می‌داند (مولانا، ۱۹۲۵: ۴۷۴). او اختلاف میان مؤمن و گبر و یهود را ناشی از «نظرگاه» می‌شمارد، نه تفاوت در حقیقت نهایی (مولانا، ۱۹۲۵: ۴۴۵). عین‌القطات همدانی عارفی نامی قرن پنجم و ششم معتقد است که «راه‌ها به حق بسیار است... علی‌الجمله ادراک همه علوم لذیذ است و هرکس یک نوع ادراک کرده است و دیگر نه، مدرکات خود را دوست دارند نه مدرکات دیگران را» (همدانی، ۱۴۰۲: ۸۸-۸۶) چنانچه مولانا نیز در «فیه ما فیه»، کثرت راه‌ها و وحدت مقصد را تمثیلی برای تنوع ظاهری ادیان و یگانگی حقیقت می‌داند (مولانا، بی‌تا: ۱۱۵) و حتی تکرر تفاسیر قرآن را بخشی از یک فرایند کلی خدمت به حقیقت می‌شمارد (مولانا،

بی‌تا: ۱۲۲). این نگرش، در سطح اجتماعی به کاهش بار هویتی اختلافات تفسیری و تقویت لایه‌های مشترک تجربه دینی می‌انجامد.

خواجه عبدالله انصاری نیز با تمایز نهادن میان «طالب بهشت» و «طالب مولی»، ارزش دینداری را در خلوص نیت و جهت‌گیری عاشقانه به سوی خدا می‌داند، نه در انگیزه‌های پاداش‌محور یا رقابت‌های ظاهری (انصاری، ۱۳۸۲: ۲۰). این تأکید بر نیت و ساحت درونی ایمان، معیار قضاوت دینی را از بیرون به درون منتقل می‌کند و بدین ترتیب از شدت داوری‌های طردکننده می‌کاهد.

در مدل مفهومی پژوهش حاضر، این لایه گفتمانی تصوف چنین عمل می‌کند:

بازتعریف معنای دینداری (از هویت فرقه‌ای به تجربه معنوی) ← کاهش انحصارگرایی حقیقت ← تضعیف مرزبندی‌های نمادین سخت ← تقویت ادراک مشترک از امر مقدس ← تحکیم وجدان جمعی در سطحی فراقه‌ای.

بدین ترتیب، گفتمان صوفیانه از طریق تغییر چهارچوب معنایی دین، به بازسازی لایه‌های عمیق‌تری از همبستگی اجتماعی کمک می‌کند؛ همبستگی‌ای که نه بر پایه حذف دیگری، بلکه بر مبنای اشتراک در تجربه امر قدسی شکل می‌گیرد. این فرایند، در جامعه‌ای که نزاع‌های مذهبی آن ریشه در رقابت‌های هویتی داشت، می‌توانست به صورت یک سازوکار فرهنگی تعدیل‌کننده تنش عمل کند.

خانقاه به مثابه نهاد آیینی-اجتماعی و سازوکار تولید همبستگی

در چهارچوب مفهومی این پژوهش، تصوف تنها به مثابه مجموعه‌ای از آموزه‌های معنوی در نظر گرفته نمی‌شود؛ بلکه به عنوان یک نهاد اجتماعی بررسی می‌شود که از طریق ساختارهای عینی خود در حیات جمعی مداخله می‌کرد. مهم‌ترین تجلی نهادی این حضور، خانقاه است؛ نهادی که رشد کمی و کیفی آن در قرون میانه اسلامی، نقش بنیادینی در تثبیت تصوف به عنوان شیوه‌ای باطنی از دینداری و نیز به عنوان یک نیروی اجتماعی ایفا کرد.

خانقاه در تداوم ساختارهایی چون ریاط، زاویه و لنگر شکل گرفت؛ فضاهایی که محل عبادت، ریاضت، تعلیم و زیست جمعی صوفیان بودند. (کیانی، ۱۳۶۹: ۱۱۴، ۹۶، ۶۵). این مراکز به تدریج از محل گردهمایی زاهدان به نهادهایی سازمان‌یافته بدل شدند که هم کارکرد تربیتی داشتند و هم کارکرد اجتماعی. از نظر کارکرد درونی، خانقاه محل تهذیب نفس، مجاهدت روحی و تمرکز بر سلوک بود؛ هریک از صوفیان بزرگ این دوران برای تهذیب نفس نکاتی را در باب صدق، زهد، ورع، حلم، نماز روزه، فتوت، خشوع

و تواضع بیان کرده‌اند. چنانچه قشیری در این باب اهمیت خضوع و خشوع می‌گوید: «هر که خویشان را قیمت داند در او را اندر تواضع نصیب باشد ... و شرف اندر تواضع است و عز اندر تقوا و آزادی اندر قناعت» (قشیری، بی تا: ۲۲۰-۲۱۹) همچنین در جای دیگر در تعریف تصوف می‌گوید: «تصوف نیکویی اختیار کردن و از خوی بد پرهیزیدن است.» (همان، ۶۶۹) آنان نکاتی را بیان کرده‌اند که مریدان را به پیروی از آن چاره نیست. بدین طریق فضایی برای پرورش نوعی دینداری درونی به وجود آمد که محور آن تجربه معنوی بود، نه هویت فرقه‌ای.

اما اهمیت خانقاه در مدل تحلیلی پژوهش، بیش از بُعد فردی، در بُعد جمعی آن نهفته است. از منظر جامعه‌شناسی دورکیم، دین پیش از آن‌که نظامی از عقاید باشد، مجموعه‌ای از مناسک و اعمال جمعی است که جامعه از طریق آن خود را بازتولید می‌کند. خانقاه را می‌توان یکی از مهم‌ترین بسترهای چنین مناسکی در عصر سلجوقی دانست. گردهمایی‌های ذکر، سماع، روزه، اطعام جمعی و زیست مشترک در خانقاه^۱ مصادیق «مناسک جمعی» بودند؛ موقعیت‌هایی که در آن افراد در تجربه‌ای مشترک از امر مقدس سهیم می‌شدند و نوعی هیجان و عاطفه جمعی را تجربه می‌کردند.

این تجربه مشترک، آنچه دورکیم «وجدان جمعی» می‌نامد را تقویت می‌کرد؛ یعنی مجموعه‌ای از احساسات و باورهای مشترک که افراد را به یک کل اخلاقی پیوند می‌دهد. در چنین فضایی، تمایزات فقهی و فرقه‌ای که در میدان مدرسه و منبر برجسته می‌شد، در سطح تجربه زیسته تضعیف می‌گردید. حضور هم‌زمان اقشار مختلف اجتماعی در خانقاه - از فقیر و درویش تا تاجر و صاحب‌منصب - که در منابع به آن اشاره شده (کیانی، ۱۳۶۹: ۵۵-۵۸)، نوعی اختلاط اجتماعی پدید می‌آورد که خود به کاهش مرزبندی‌های سخت هویتی کمک می‌کرد.

کارکرد اطعام و مهمان‌نوازی در خانقاه، چنان‌که در سخن شیخ مرشد کازرونی بازتاب یافته است (محمود بن عثمان، ۱۳۳۲: ۳۵۸)، تنها جنبه رفاهی نداشت؛ بلکه نوعی عمل آیینی همبستگی‌ساز بود. سفره مشترک، در منطق دورکیمی، لحظه‌ای از بازتأیید پیوندهای جمعی است؛ جایی که جامعه خود را در قالب یک «ما»ی اخلاقی تجربه می‌کند. در مدل مفهومی پژوهش، این فرایند چنین صورت‌بندی می‌شود:

زیست و مناسک مشترک در خانقاه ← تولید عاطفه جمعی ← تقویت احساس تعلق فرافرقه‌ای
 ← تحکیم همبستگی اجتماعی ← کاهش زمینه‌های ذهنی خشونت مذهبی.

۱. رجوع کنید به کیانی، تاریخ خانقاه در ایران فصل برنامه‌های نیایشی مریدان در خانقاه

پشتوانه اقتصادی خانقاه‌ها نیز در تقویت این نقش اجتماعی بی‌تأثیر نبود. تنوع منابع مالی - از دسترنج شخصی مشایخ (صراف، ۱۳۵۲: ۲۹۲)، نذورات و فتوح، اوقاف گسترده (کیانی، ۱۳۶۹: ۳۱۰-۳۱۱) تا کمک‌های مردمی که در احوال ابوسعید ابوالخیر گزارش شده است (ابوروح، ۱۴۰۲: ۹۰-۹۴) - نشان می‌دهد که خانقاه نهادی ریشه‌دار در متن جامعه بود. این پیوند اقتصادی با لایه‌های مختلف اجتماعی، خانقاه را به فضایی مشترک برای کنش متقابل گروه‌ها بدل می‌کرد؛ فضایی که در آن، هویت مذهبی افراد در قالب مشارکت در یک حیات معنوی مشترک بازتعریف می‌شد.

نهادینه شدن آیین‌های خانقاهی، به‌ویژه با نقش ابوسعید ابوالخیر در تنظیم آداب سلوک و صورت‌بندی حیات جمعی صوفیان، به این فضا ساختاری پایدار بخشید (نخجوانی، ۱۳۵۷: ۲۶۷). حمایت سلاطین و وزیران سلجوقی از خانقاه‌ها و گسترش آن‌ها در سرزمین‌های مختلف، این نهاد را به یکی از ارکان رسمی حیات دینی - اجتماعی بدل ساخت چنانچه در راحه‌الصدور راوندی به ارادات سلطان طغرل و وزیر او عمیدالملک کندی سخن رفته است (راوندی، ۱۳۶۴: ۹۹-۹۸). همچنین به گفته افضل‌الدین ابوحامد کرمانی: «اکثر رباطات بقاع و مساجد و منارات که در بلاد مشرق و مغرب است همه از بنا ملوک و وزرای آل سلجوق است.» (کرمانی، ۱۳۷۲: ۳۲۲) هم چنین معزی شاعر دربار ملک‌شاه سلجوقی در حسادت نسبت به لطفی که خواجه نظام‌الملک به ائمه و متصوف داشته است، می‌گوید: «در حق شعرا اعتقادی نداشته از آنکه در معرفت او دست نداشت و از ائمه و متصوفه به هیچ کس نمی‌پرداخت» (نظامی عروضی سمرقندی، ۱۳۳۳: ۶۶) البته در این مسیر، خواجه با مخالفت‌هایی نیز روبه‌رو بود. برخی علویان و اهل سنت متعصب، صوفیان را به نادانی دینی و انحراف از شریعت متهم می‌کردند. باین حال، خواجه با صراحت از آنان دفاع می‌کرد و در پاسخی معروف چنین گفت: «مشایخ صوفی مردمانی با خبر باشند و با علوم شرع نیک آشنایند و صوفیه در بی‌غل و غش زندگی کردن بسیار وسواس دارند» (ابن‌منور، ۱۳۸۱: ۱۷۷-۱۷۸) خواست خواجه نظام‌الملک از این دیدارها، صرفاً تبرک‌جویی نبود؛ بلکه او به خوبی آگاه بود که مشروعیت اجتماعی نخبگان دینی، می‌تواند سرمایه‌ای سیاسی برای حکومت مرکزی باشد. در همین راستا «چنان گفتمان و رفتار سیاسی ایرانی خاصی را طرح کند که تمامی گفتمان‌های اجتماعی مذهبی را برای اثبات مشروعیت یک امپراطوری اسلامی لازم بود را جذب خود کند» (دباشی، ۱۳۸۴: ۲۰۱)

بر این اساس، خانقاه در عصر سلجوقی را باید نهادی دانست که در سطح آیینی، عاطفی و اجتماعی، کارکردی همبستگی‌ساز ایفا می‌کرد. این نهاد، در جامعه‌ای که شکاف‌های مذهبی با رقابت‌های سیاسی و شهری درهم تنیده بود، از طریق تولید تجربه‌های جمعی، ترویج اخلاق مدارا و ایجاد شبکه‌های ارتباطی

میان اقلشار مختلف، به صورت غیرمستقیم در مهار و تعدیل منازعات مذهبی نقش داشت. خانقاه‌ها همواره مسکن انواع صوفیان و مسافران و دروایش بود و در مجالس درس و عظ آنان افراد مختلفی با دیدگاه‌های متفاوت حاضر می‌شدند و بدون نزاع به گفتن شبه خود به شیخ خانقاه می‌پرداختند. علویان و کرامیه که در این دوران از آزادی مذهبی زیادی برخوردار نبودند به راحتی در خانقاه ابوسعید ابوالخیر حاضر می‌شدند و دعوی خود را مطرح می‌کردند بدون آنکه کسی مزاحم آنان شود (ابورح، ۱۴۰۲: ۹۴-۹۰ و ۱۰۷-۱۰۶).

مواعظی که در این خانقاه‌ها همواره مطرح می‌شد با هدف دعوت مردم به کارهای نیکو و دوری از نزاع و تفرقه بود. از طرفی آنان که با ترک هوای نفس و لذات دنیوی و آراستن خود به صفاتی همچون حلم، زهد، ورع و تقوا بدین‌گونه طی طریق کرده مراحل سیر و سلوک عرفانی را پشت سر گذاشته‌اند، سخنانشان بیشتر در جان مردم نفوذ می‌یافت. چنانچه در باب جلسات و عظ ابوالقاسم قشیری (متوفی ۴۶۵ه.ق) گفته‌اند اگر شیطان در مجلس درس او حاضر می‌شد، توبه می‌کرد. (یافعی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۹۲) این سلسله سخنرانی‌ها سبب شد تا تعدادی فضای نزاع‌های ذهبی همچون مدارس را به کناری گذاشته و راهی خلوت خانقاه شوند که از مشهورترین نمونه‌های آنان می‌توانیم به ابوعلی فارمدی و امام محمد غزالی اشاره کنیم. (جامی، ۱۳۳۶: ۳۶۹)

امام محمد غزالی، یکی از بزرگترین اساتید مدارس نظامیه، سرانجام به دلیل فشار و آزار فقهای ظاهرگرا، نظامیه را ترک گفت و در طوس به تربیت صوفیه پرداخت. غزالی خود در المنقذ من الضلال درباره جست‌وجوی حقیقت چنین می‌نویسد: «من از آغاز جوانی تا کنون که عمرم از پنجاه گذشته است در این دریای بیکران فرورفته همانند گستاخان و نه ترسویان کناره گیر... در تاریکی هر راز قدم می‌نهم... و از باور هر فرقه‌ای جست‌وجو می‌کنم» (غزالی، ۱۳۶۲: ۲۴) این رویکرد او را به نوعی در کنار رنه دکارت، فیلسوف شک‌گرای فرانسوی، قرار می‌دهد و نقطه تلاقی میان فلسفه شک و عرفان یقین را ترسیم می‌کند. در منظومه معرفتی غزالی، انسان‌های جویای حقیقت به چهار گروه تقسیم می‌شوند: متکلمان، باطنیه، فلاسفه و صوفیه. او در نهایت، آرا و روش‌های سه گروه نخست را نقد و رد می‌کند و صوفیه را یگانه راه‌یافتگان به حقیقت می‌داند. وی در وصف تصوف می‌گوید: «به یقین دریافتم که صوفیان از پیشتازان خلق به سوی خدایند. سیرتشان نیکوترین سیرت‌ها و راهشان درست راه‌ها و اخلاقشان پاکیزه‌ترین اخلاق هاست.» (غزالی، ۱۳۶۲: ۴۹) در منظومه معرفتی غزالی، انسان‌های جویای حقیقت به چهار گروه تقسیم می‌شوند: متکلمان، باطنیه، فلاسفه و صوفیه. او در نهایت، آراء و روش‌های سه گروه نخست را نقد و رد می‌کند و صوفیه را یگانه راه‌یافتگان به حقیقت می‌داند. وی در وصف تصوف می‌گوید: «به یقین دریافتم که صوفیان از پیشتازان

خلق به سوی خدایند. سیرتشان نیکوترین سیرت‌ها و راهشان درست راه‌ها و اخلاقشان پاکیزه‌ترین اخلاق هاست.» (غزالی، ۱۳۶۲: ۴۹) در چهارچوب نظری دورکیم، این نقش را می‌توان نمونه‌ای از کارکرد دین در حفظ انسجام و تنظیم تنش‌های درونی جامعه دانست؛ کارکردی که در قالب نهاد خانقاه، عینیت تاریخی یافته بود.

قرائت آشتی‌جویانه از متون دینی در چهارچوب کارکردهای اجتماعی دین

یکی از مهم‌ترین سازوکارهای فرهنگی تصوف در تعدیل منازعات مذهبی عصر سلجوقی، ارائه قرائتی آشتی‌جویانه و هم‌گرایانه از متون دینی بود. صوفیان با تکیه بر آیاتی چون «واعتصموا بحبل الله جمیعاً و لا تفرقوا» و نیز احادیثی مانند «اختلاف امتی رحمه»، تفسیری وحدت‌گرا از دین عرضه می‌کردند که در آن، کثرت دیدگاه‌ها نه تهدید، بلکه نشانه‌ای از رحمت الهی تلقی می‌شد (ابن‌منور، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۱). این نوع خوانش، در تضاد با رویکرد غالب فقیهان و متکلمان هم‌عصر آنان قرار داشت که بخش مهمی از تولیدات علمی‌شان صرف ردیه‌نویسی و مرزبندی‌های سخت اعتقادی می‌شد.

در مقابل، صوفیان تسامح‌گرا همچون ابوسعید ابوالخیر و احمد غزالی کوشیدند گفتمانی بدیل بنا کنند که به‌جای تأکید بر تمایزات فرقه‌ای، بر تجربه درونی ایمان، اخلاق، و محبت الهی استوار بود (صدقی، ۱۳۹۰: ۵۸-۵۹). این تغییر زاویه نگاه، در سطح اجتماعی به معنای جابه‌جایی کانون دینداری از «هویت فرقه‌ای» به «کیفیت سلوک معنوی» بود. از منظر جامعه‌شناختی دورکیمی، چنین جابه‌جایی‌ای می‌تواند به کاهش قطب‌بندی‌های هویتی منجر شود؛ زیرا مرزهای مقدس/نامقدس که در نزاع‌های فرقه‌ای به خطوط سخت طرد و تکفیر تبدیل می‌شوند، در این خوانش نرم‌تر و سیال‌تر می‌گردند. (دورکیم، ۱۳۹۶: ۴۷۷)

صوفیان، به‌ویژه از قرن چهارم هجری به بعد که شدت منازعات مذهبی افزایش یافت، راهبردی عمل‌گریز و صلح‌جویانه در پیش گرفتند. آنان به جای ورود مستقیم به میدان جدال‌های کلامی، کوشیدند از طریق تأکید بر باطن دین و حقیقت توحیدی مشترک، از سطح نزاع‌های ظاهری عبور کنند. در این چهارچوب، اختلاف مذاهب نه نشانه گمراهی، بلکه نتیجه تفاوت افق‌های ادراک انسانی تلقی می‌شد. چنان‌که احمد غزالی حقیقت روح را در «صدف عشق» می‌بیند و آن را فراتر از حدود تنگ عقل جدلی می‌داند (شیخ احمد غزالی، ۱۴۰۲: ۴۲). این تأکید بر عشق و تجربه درونی، کارکردی عاطفی برای دین ایجاد می‌کرد که به تعبیر دورکیم، یکی از منابع اصلی تولید همبستگی اخلاقی در جامعه است.

در همین راستا، چهره‌هایی چون ابوعلی دقاق و ابوالقاسم قشیری کوشیدند میان مبانی فقهی و قرآنی

با مفاهیم صوفیانه‌ای چون محبت و وحدت پیوند برقرار کنند و از این طریق، شکاف میان شریعت و طریقت را کاهش دهند (قشیری، بی تا: ۲۲-۲۷، ۳۴-۳۷). این تلاش‌ها را می‌توان نوعی «میانجی‌گری گفتمانی» دانست که در سطح فرهنگی، از شدت تقابل‌های هویتی می‌کاست.

نقطه عطف این روند را می‌توان در پروژه فکری ابوحامد غزالی مشاهده کرد. او با انتقاد از خشکی و صوری‌شدن دینداری فقهی، کوشید عناصر عاطفی و معنوی تصوف، همچون عشق و محبت، را در درون سنت رسمی اهل سنت ادغام کند. نگارش احیاء علوم الدین و سپس کیمیای سعادت، تلاشی نظام‌مند برای پیوند دادن شریعت و طریقت بود؛ تلاشی که به گفته برتلس، موجب شد تصوف از حاشیه به متن حیات دینی جامعه راه یابد و به سنت‌های مذهبی «رمق و هیجان» ببخشد (برتلس، ۱۳۸۲: ۵۱). در چهارچوب نظری این پژوهش، این اقدام را می‌توان تقویت دوباره پیوند میان امر مقدس و زندگی روزمره دانست؛ فرایندی که از نظر دورکیم، برای حفظ انسجام اخلاقی جامعه حیاتی است.

در مجموع، قرائت صوفیانه از متون دینی با کاستن از انحصارگرایی تفسیری و برجسته کردن تجربه مشترک معنوی، نوعی زبان دینی فرافرقه‌ای پدید آورد. این زبان، در سطح مدل مفهومی پژوهش، به منزله یک سازوکار فرهنگی عمل می‌کند که از طریق تضعیف مرزبندی‌های خصمانه و تقویت احساس تعلق به حقیقتی مشترک، به کاهش ظرفیت بسیج خشونت‌آمیز هویت‌های مذهبی کمک می‌کند. بدین ترتیب، تصوف نه با نفی دین رسمی، بلکه با بازتفسیر هم‌گرایانه آن، یکی از مجاری تحقق کارکرد همبستگی‌بخش دین در جامعه متکثر سلجوقی شد.

ایده وحدت مذاهب و کارکرد همبستگی‌بخش آن

یکی از بنیان‌های فکری تصوف که در کاهش ظرفیت تنش‌های مذهبی نقش ایفا می‌کند، باور به یگانگی حقیقت در پس کثرت صورت‌های دینی است. در این نگرش، حقیقت مطلق امری واحد تلقی می‌شود و ادیان و مذاهب گوناگون، مسیرهایی متکثر برای تقرب به همان حقیقت‌اند. از این رو، محبت به حق، مترادف با محبت به همه هستی دانسته می‌شود؛ زیرا موجودات تجلیات همان حقیقت واحدند. زرین‌کوب این ویژگی را اساس مشرب صوفیانه می‌داند که بر صلح با کلیت عالم و پرهیز از مرزبندی‌های انحصارگرایانه استوار است (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۱۲۰).

در این چهارچوب، حتی پدیده‌هایی که در منطق فقهی سخت‌گیرانه بیرون از دایره حق تلقی می‌شوند، در نگاه عرفانی می‌توانند حاوی پرتوی از حقیقت باشند. این رویکرد مبتنی بر تمایز میان «اختلاف در راه»

و «وحدت در مقصد» است؛ ایده‌ای که در آثار مولانا نیز بازتاب یافته است، آنجا که تفاوت مسیرها را مانع یگانگی مقصد نمی‌داند (مولانا، بی‌تا: ۱۱۵). از منظر جامعه‌شناسی دین، چنین برداشتی می‌تواند مرزهای هویتی سخت را که زمینه‌ساز طرد و تکفیرند، تضعیف کند و به جای آن، نوعی هویت فراگیر معنوی ایجاد کند. در همین راستا، برخی از آنان چنان در نگاه کل‌گرایانه به هستی پیش می‌روند که تفاوت میان مذاهب را نه به عنوان تعارض‌های ماهوی، بلکه به مثابه جلوه‌های گوناگون حقیقت می‌نگرند. از این منظر، «مسجد واقعی» نه بنای فیزیکی، بلکه دل انسان آگاه و پاک‌شده از خودخواهی است. ابوسعید ابوالخیر، یکی از چهره‌های برجسته این جریان، اختلافات دینی را بخشی از لوازم هستی می‌داند و راه رسیدن به خدا را نه در ستیز با دیگری، بلکه در رهایی از خویشتن می‌بیند:

گر بر در دیر می‌نشانی ما را گر در ره کعبه می‌دوانی ما را
این‌ها همگی لازمه هستی ماست خوش آن‌که ز خویش وارهایی ما را

(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۳۴: ۲)

صوفیان تسامح‌گرا با تکیه بر همین نگرش، به‌جای ورود به جدال‌های فرقه‌ای، بر رفق، مدارا و نگاه خوش‌بینانه به پیروان مذاهب دیگر تأکید می‌ورزیدند و خواهان کنار نهادن «جنگ هفتاد و دو ملت» بودند (مبلغ‌آبادی، ۱۳۷۶: ۷۴۷-۷۴۵). این رویکرد، در سطح اجتماعی نوعی «بازتعریف مرزهای مقدس» به شمار می‌رود. در نظریه دورکیم، دین نظامی از تمایزگذاری میان امر مقدس و نامقدس است که وجدان جمعی را سازمان می‌دهد (دورکیم ۱۳۹۶: ۵۲۸-۵۱۳) در قرائت صوفیانه، این تمایز نه بر پایه تعلق فرقه‌ای، بلکه بر اساس کیفیت باطنی دل و نسبت درونی انسان با حقیقت تعریف می‌شود. بدین ترتیب، محور قضاوت دینی از هویت جمعی صلب به وضعیت اخلاقی-معنوی فرد منتقل می‌شود.

این جابه‌جایی را می‌توان در سخنان ابوسعید ابوالخیر به‌روشنی مشاهده کرد؛ او اختلافات دینی را لازمه تنوع راه‌های سلوک می‌داند و رهایی از «خویش» را شرط وصول به حق معرفی می‌کند^۱ (ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۳۴: ۲). در این نگاه، مسئله اصلی درستی یا نادرستی برچسب‌های مذهبی نیست؛ بلکه میزان رهایی از خودخواهی و تعلقات نفسانی است. همین معنا در رباعی مشهور او نیز منعکس است که در آن، جهت دل معیار ارزش‌گذاری اعمال قرار می‌گیرد، نه صورت ظاهری مکان یا مناسک.

۱. گر بر در دیر می‌نشانی ما را گر در ره کعبه می‌دوانی ما را

این‌ها همگی لازمه هستی ماست خوش آن‌که ز خویش وارهایی ما را

(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۳۴: ۲)

در کعبه اگر دل سوی غیر است تو را طاعت همه فسق است و کعبه دیر است تو را
ور دل بخدا و ساکن می‌کده‌ای می‌نوش که عاقبت به خیر است تو را

(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۳۴: ۲).

از منظر مدل مفهومی این پژوهش، این نوع جهان‌بینی وحدت‌گرا یک متغیر فرهنگی میانجی به شمار می‌آید که از طریق تضعیف منطق «ما/آن‌ها» در حوزه دین، شدت قطب‌بندی‌های فرقه‌ای را کاهش می‌دهد. دورکیم تأکید می‌کند که کارکرد اساسی دین، تقویت همبستگی اخلاقی و انسجام جمعی است (دورکیم، ۱۳۹۶: ۱۱۸). هنگامی که مرزهای مقدس نه حول نام مذهب، بلکه حول فضیلت‌های درونی چون محبت، اخلاص و معرفت ترسیم شوند، امکان شکل‌گیری نوعی وجدان جمعی فرافرقه‌ای افزایش می‌یابد؛ وجدانی که افراد را نه به‌عنوان اعضای اردوگاه‌های رقیب، بلکه به‌مثابه سالکان یک حقیقت مشترک به هم پیوند می‌دهد.

بر این اساس، ایده «وحدت مذاهب» در تصوف را نمی‌توان صرفاً یک آموزه عرفانی فردی دانست؛ بلکه باید آن را سازوکاری اجتماعی برای بازتعریف هویت دینی در شرایط تکثر و منازعه تلقی کرد. این سازوکار، با انتقال کانون دینداری از مرزهای رسمی و نهادی به تجربه درونی و اخلاق مشترک، ظرفیت دین برای تولید همبستگی را تقویت و زمینه‌های بسیج خشونت‌آمیز بر پایه تفاوت‌های مذهبی را تضعیف می‌کرد. بدین ترتیب، تصوف در سطح گفتمانی، یکی از مجاری تحقق کارکرد انسجام‌بخش دین در جامعه چندپاره سلجوقی به شمار می‌رفت.

پذیرش افعال نیک در تصوف

یکی از ابعاد مهم کارکرد اجتماعی تصوف، نوع مواجهه آن با «حقیقت» و «فضیلت» در بیرون از مرزهای رسمی و فرقه‌ای دین است. در بن‌مایه‌های فکری تصوف، نوعی نگاه فراگیر و انسان‌محور دیده می‌شود که بر اساس آن، حقیقت و خیر اخلاقی منحصر در یک قالب اعتقادی یا نهادی خاص تلقی نمی‌شود. از همین رو، برخی پژوهشگران بر تأثیرپذیری سنت صوفیانه از مجموعه‌ای متنوع از میراث‌های فکری و دینی — از مسیحیت و زرتشتی‌گری گرفته تا حکمت یونانی و نوافلاطونی — تأکید کرده‌اند (یثربی، ۱۳۷۵: ۱۵۴). این ویژگی، تصوف را در برابر قرائت‌های سخت‌گیرانه و انحصارطلبانه فقهی قرار می‌داد و به آن ظرفیتی برای گفت‌وگو و هم‌زیستی فرهنگی می‌بخشید.

در چنین افقی، معیار ارزش‌گذاری نه «هویت دینی» افراد، بلکه «کیفیت اخلاقی کنش» آنان است.

واکنش شیخ احمد غزالی به جایگاه حکمی فردوسی نمونه‌ای گویاست؛ درحالی‌که برخی فقیهان، فردوسی را به دلیل محتوای شاهنامه بددین و مروج آیین مغان می‌خواندند (یثربی، ۱۳۷۴: ۱۵۵)، احمد غزالی حکمت اخلاقی نهفته در شعر او را ستود و آن را هم‌سنگ مواظب دینی دانست (مرزبان بن رستم، ۱۳۵۵: ۱۲۳). این رویکرد نشان می‌دهد که در منطق صوفیانه، فضیلت اخلاقی حتی اگر در متنی غیرصوفیانه یا بیرون از چهارچوب رسمی دینی بیان شود، همچنان واجد اعتبار است.

شیخ احمد جامی نیز با استناد به اشعار فردوسی و تأکید بر جست‌وجوی حقیقت در هر منبعی، همین نگاه را تقویت می‌کند و آن را با حدیث «الحکمه ضالۀ المؤمن» پیوند می‌زند (جامی، ۱۳۸۷: ۱۴۳-۱۴۷). در اینجا، تصوف به‌منابه یک الگوی دینداری، مرز میان «خودی» و «دیگری» را از سطح هویت اعتقادی به سطح منش و سلوک اخلاقی منتقل می‌کند. نتیجه چنین جابه‌جایی‌ای، کاهش بار تقابلی هویت‌های مذهبی و برجسته‌شدن معیارهای مشترک انسانی است.

حکایات مربوط به ابوسعید ابوالخیر نیز همین منطق را بازتاب می‌دهد. او با وجود شهرت در زهد و تقوا، از همنشینی با مطرودان اجتماعی و حتی «مستان» پرهیز نداشت و ملاک داوری را نه ظاهر، بلکه باطن و صدق درونی می‌دانست (ابوروح، ۱۴۰۲: ۱۹۳). این نگرش، نوعی اخلاق فراگیر می‌آفریند که در آن امکان حضور و اصلاح برای همگان محفوظ است. به تعبیر یثربی، اگر دین در تربیت اخلاقی انسان ناکام بماند، تمایز میان پیروان ادیان مختلف معنای خود را از دست می‌دهد (یثربی، ۱۳۷۵: ۱۵۴).

گزارش ابن‌منور از قول ابوسعید که «مردان خدا هم در مسجدند و هم در خرابات» (ابن‌منور، ۱۳۸۱: ۲۸۵) نیز بیانگر همین گسترش دامنه قدسی به ورای مرزهای رسمی است. در چنین نگاهی، خرابات و مسجد دو قطب متقابل نیستند؛ بلکه دو عرصه متفاوت از تجربه انسانی‌اند که هر دو می‌توانند محل تجلی حقیقت باشند. این رویکرد سبب می‌شد که پیروان فرق گوناگون، بدون احساس طرد، بتوانند در دایره معنوی مشایخ صوفیه جای گیرند (همان: ۲۱۲).

ادبیات عرفانی فارسی نیز این نگرش را بازتولید می‌کند. ابیات سلمان ساوجی که نیکی سیرت را بر هویت دینی مقدم می‌داند (ساوجی، ۱۳۷۱: ۱۲۳)، یا روایت تمثیلی عطار درباره آموختن پند از شیطان در منطق‌الطیر (عطار نیشابوری، بی‌تا: ۱۸۸)، همگی بر این ایده تأکید دارند که حقیقت اخلاقی می‌تواند در هر موقعیتی پدیدار شود و انسان سالک باید ظرفیت پذیرش آن را داشته باشد.

در چهارچوب اجتماعی، چنین نگرشی کارکردی فراتر از توصیه اخلاق فردی دارد. وقتی فضیلت و حقیقت از انحصار یک گروه مذهبی خارج می‌شود، زمینه ذهنی و فرهنگی برای به‌رسمیت شناختن «دیگری»

فراهم می‌گردد. این به رسمیت‌شناسی، شدت مرزبندی‌های هویتی را کاهش می‌دهد و امکان شکل‌گیری نوعی همزیستی مبتنی بر اشتراکات اخلاقی را افزایش می‌دهد. بدین ترتیب، پذیرش افعال نیک در هر قالبی، در منطق صوفیانه به ابزاری برای تلطیف تقابل‌های مذهبی و تقویت پیوندهای انسانی بدل می‌شود؛ پیوندهایی که می‌توانند در بستر جوامع پرتنش، نقشی تعدیل‌کننده در برابر نزاع‌های فرقه‌ای ایفا کنند.

پیوند تصوف و شریعت

در چهارچوب نظری این پژوهش که دین را نه صرفاً یک نظام اعتقادی، بلکه نهادی اجتماعی با کارکردهای انسجام‌بخش و تنظیم‌کننده روابط جمعی می‌داند، تلاش برای پیوند میان تصوف و شریعت را می‌توان به‌مثابه کوششی در جهت بازسازی وحدت اخلاقی و کاهش تنش‌های درون‌دینی تحلیل کرد. در این منظر، تصوف صرفاً یک جریان معنوی فردگرا نیست؛ بلکه ظرفیتی اجتماعی برای بازتعریف دینداری و تعدیل مرزهای سخت فرقه‌ای به شمار می‌رود. بنیادهای آشتی‌جویانه تصوف — همچون تأکید بر درون، اخلاص، محبت الهی و اولویت تجربه قلبی بر جدلهای کلامی — امکان‌گذار از دینداری مبتنی بر مرزبندی‌های هویتی به دینداری مبتنی بر اشتراکات اخلاقی را فراهم می‌کرد. این دگرگونی، در منطق مدل مفهومی پژوهش، به معنای انتقال کانون دینداری از «تمایزگذاری اعتقادی» به «همبستگی اخلاقی» است؛ فرایندی که می‌تواند به تضعیف زمینه‌های اجتماعی نزاع‌های مذهبی بینجامد.

در این بستر، نقش امام محمد غزالی را می‌توان نقطه عطفی در نهادینه‌شدن این گذار دانست. غزالی که خود در بطن ساختار رسمی فقه و کلام قرار داشت، پس از بحران معرفتی و معنوی‌اش، به این جمع‌بندی رسید که صورت رایج دینداری رسمی، به دلیل غلبه ظواهر و غفلت از بُعد درونی ایمان، توان ایجاد پیوند عمیق اخلاقی میان مؤمنان را از دست داده است (غزالی، ۱۳۶۲: ۴۸-۴۷). از منظر چهارچوب نظری این پژوهش، این وضعیت را می‌توان نشانه‌ای از تضعیف کارکرد انسجام‌بخش دین و غلبه کارکرد مرزبندانه آن دانست.

غزالی در مواجهه با این بحران، نه به نفی شریعت پرداخت و نه به انکار عقل، بلکه کوشید از طریق مفاهیم صوفیانه، شکاف میان لایه‌های مختلف حیات دینی را ترمیم کند. او در آثاری چون احیاء علوم الدین، اعمال عبادی را از سطح کنش‌های صرفاً صوری به عرصه تربیت درونی و اخلاقی ارتقا داد و با واردکردن مفاهیمی چون نیت، محبت، خوف، رجا و اخلاص، معنای اجتماعی تازه‌ای به دینداری بخشید. در منطق مدل پژوهش، این اقدام را می‌توان حرکتی در جهت تقویت «وجدان اخلاقی مشترک» در میان

مؤمنان دانست؛ وجدانی که فراتر از اختلافات فقهی و کلامی، بر ارزش‌های درونی و مشترک تکیه دارد. همچنین تلاش غزالی برای کاستن از تعارض میان علما و قدرت سیاسی (قلی‌زاده، ۱۳۸۸: ۳۱۴)، در این چهارچوب به‌منزله تلاشی برای کاهش تنش‌های ساختاری‌ای فهم می‌شود که خود بستر تولید منازعات مذهبی بودند. هنگامی که دین به عرصه رقابت‌های قدرت کشیده می‌شود، مرزهای اعتقادی سخت‌تر و پردرگراتر می‌شوند؛ اما بازگرداندن دین به حوزه اخلاق و سلوک درونی، می‌تواند از شدت این تقابل‌ها بکاهد.

در منظومه فکری غزالی، سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت، الگویی لایه‌مند از دینداری ارائه می‌دهد که در آن، ظاهر و باطن دین در تقابل با یکدیگر نیستند؛ بلکه در یک فرایند تکاملی به هم می‌پیوندند. این الگو، در چهارچوب مفهومی پژوهش، به‌عنوان سازوکاری برای ادغام ساحت هنجاری دین (شریعت) با ساحت تجربی و عاطفی آن (طریقت) عمل می‌کند و در نهایت به تولید نوعی دینداری متعادل می‌انجامد که ظرفیت بیشتری برای همزیستی مذهبی دارد.

برتلس نیز تأکید می‌کند که این بازخوانی معنوی از دین، تصوف را از یک جریان محدود نخبگانی به نیرویی گسترده در حیات اجتماعی بدل کرد و به سنت‌های مذهبی خشک «رمق و هیجان» بخشید (برتلس، ۱۳۸۲: ۵۱). از منظر این پژوهش، این گسترش به معنای تعمیق نفوذ گفتمان اخلاقی وحدت‌گرا در بدنه جامعه است؛ گفتمانی که با تأکید بر اصلاح درون به جای طرد بیرون، می‌توانست به تعدیل فضای منازعات مذهبی یاری رساند.

بنابراین، پیوند تصوف و شریعت در اندیشه غزالی را باید بخشی از یک فرایند گسترده‌تر اجتماعی دانست که در آن، دین از صورت یک نظام مرزبند هویتی، به منبعی برای بازتولید اخلاق مشترک و کاهش تنش‌های فرقه‌ای دگرگون می‌شود؛ فرایندی که دقیقاً در راستای فرضیه اصلی این پژوهش، یعنی نقش تصوف در تعدیل و مدیریت اجتماعی نزاع‌های مذهبی، قابل تبیین است.

پرهیز از منازعات کلامی و بازتعریف دینداری در چهارچوب سلوک

یکی از سازوکارهای مهمی که از طریق آن تصوف توانست در فضای پرتنش مذهبی سده‌های پنجم و ششم هجری نقش تعدیل‌گر ایفا کند، فاصله‌گیری آگاهانه از منازعات کلامی و فرقه‌ای و انتقال کانون دینداری از عرصه جدال نظری به میدان تهذیب نفس و تجربه درونی بود. در این میان، امام محمد غزالی به عنوان حلقه پیوند شریعت و طریقت، نقشی برجسته در صورت‌بندی نظری این رویکرد ایفا کرد.

غزالی عصر خویش را دورانی آکنده از آشوب‌های فکری و اختلافات مذهبی می‌دانست و پس از بررسی مکاتب گوناگون، تنها طریقتی را که واجد نجات و سلامت معنوی می‌یافت، تصوف بود. او تصریح می‌کند که صوفیان «صاحب احوال‌اند نه اقوال» و راه آنان مبتنی بر تزکیه نفس و رهایی از صفات ناپسند است، نه جدال‌های لفظی و نظری (غزالی، ۱۳۶۲: ۴۹-۴۶). این تأکید بر «حال» در برابر «قال»، در واقع جابه‌جایی بنیادین در تعریف دینداری بود: دینداری نه به معنای غلبه در مناظره، بلکه به معنای دگرگونی اخلاقی و درونی انسان.

در همین راستا، غزالی نسبت به مناظرات کلامی هشدار می‌دهد و آن‌ها را سرچشمه بسیاری از رذایل اخلاقی چون ریا، حسد و خودبینی می‌داند (غزالی، ۱۳۳۳: ۷۳). او پس از کناره‌گیری از نظامیه، حتی نذر می‌کند که وارد مناظره و تعصب نشود و از مجالست با سلاطین نیز پرهیزد (همان). این موضع، نشانگر نوعی اعتراض عملی به فرهنگ جدال‌محور دینی زمانه است؛ فرهنگی که به جای همگرایی، به بازتولید مرزبندی‌های فرقه‌ای دامن می‌زد.

غزالی در القسطاس‌المستقیم نیز ورود عوام به نزاع‌های کلامی را از عوامل اصلی گسترش فتنه‌های مذهبی می‌داند و تأکید می‌کند که فردی که توان تشخیص حق از باطل را ندارد، باید از این مجادلات بگریزد «چنان‌که از آتش می‌گریزد»، زیرا اساس دین بر یقین است نه گمان (غزالی، ۱۹۸۳: ۸۶). این توصیه، در سطح اجتماعی، به معنای محدود کردن دامنه منازعات ایدئولوژیک و جلوگیری از تبدیل اختلافات نخبگانی به بحران‌های توده‌ای بود.

چنین نگاهی تنها به غزالی محدود نماند. نقل ابن‌جوزی از طاووس یمانی که گوش خود را در برابر سخنان متکلم معتزلی می‌بندد تا «دل ضعیف» از آسیب مصون بماند، بازتابی از همین نگرش احتیاط‌آمیز نسبت به جدال‌های کلامی است (ابن‌جوزی، ۱۳۶۸: ۱۱-۱۰). شیخ احمد جام نیز با تأکید بر ناتوانی عوام در درک مسائل پیچیده الهیاتی، آنان را از ورود به این میدان بازمی‌دارد و صوفیان را مرجع هدایت معنوی معرفی می‌کند (جامی، ۱۳۸۷: ۱۴۵-۱۴۴).

در چهارچوب تحلیلی این پژوهش، این رویکرد را می‌توان نوعی مکانیزم اجتماعی مهار تعارض دانست. تصوف با کاستن از ارزش اجتماعی مناظره و برجسته کردن سلوک فردی، جهت‌گیری دینداری را از تقابل بیرونی به اصلاح درونی منتقل کرد؛ در نتیجه، انرژی روانی و اجتماعی‌ای که می‌توانست صرف نزاع‌های فرقه‌ای شود، به حوزه اخلاق فردی و تجربه معنوی هدایت شد.

بدین ترتیب، پرهیز صوفیان از منازعات کلامی را نباید صرفاً موضعی زاهدانه یا فردگرایانه تلقی کرد،

بلکه باید آن را راهبردی اجتماعی در جهت کاهش تنش‌های مذهبی دانست؛ راهبردی که از طریق تضعیف فرهنگ جدال و تقویت فرهنگ تهذیب نفس، به شکل‌گیری نوعی همزیستی کم‌تنش‌تر در جامعه متکثر سلجوقی یاری رساند.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که تصوف در عصر سلجوقی را نمی‌توان صرفاً به‌عنوان جریانی معنوی یا نحله‌ای زاهدانه در حاشیه ساخت دینی جامعه تفسیر کرد؛ بلکه این پدیده در پیوندی وثیق با تحولات ساختاری آن دوره، واجد کارکردهایی اساسی در بازسازی همبستگی اجتماعی بوده است. تحلیل داده‌ها در پرتو چهارچوب نظری امیل دورکیم نشان داد که تصوف در مقام یک نهاد دینی-اجتماعی، در شرایط گسترش تعارض‌های سیاسی، تکثر فرقه‌ای و تضعیف انسجام‌های سنتی، به سازوکاری برای تقویت پیوندهای جمعی و بازتولید نظم اجتماعی بدل شد.

بررسی کارکرد خانقاه‌ها، شبکه‌های پیر و مرید و آیین‌های جمعی صوفیانه نشان داد که این فضاها صرفاً محل سلوک فردی نبودند؛ بلکه عرصه‌هایی برای شکل‌گیری و تثبیت «وجدان جمعی» به شمار می‌رفتند. مناسک ذکر، سماع و آیین‌های جمعی، از طریق برانگیختن تجربه‌ای مشترک از امر قدسی، نوعی هم‌احساسی و هم‌گرایی عاطفی میان پیروان ایجاد می‌کردند که به تعبیر دورکیمی، بنیان انسجام اجتماعی را تقویت می‌کرد. بدین ترتیب، تجربه دینی در قالبی آیینی و جمعی، کارکردی فراتر از معنویت فردی یافته و به ابزاری برای تحکیم همبستگی اجتماعی تبدیل می‌شد.

از سوی دیگر، نتایج پژوهش حاکی از آن است که تصوف در این دوره نقشی میانجی‌گرانه در تنظیم تنش‌های اجتماعی ایفا می‌کرد. در فضایی که ساختار رسمی قدرت و نهادهای فقهی درگیر رقابت‌های مشروعیتی و منازعات کلامی بودند، تصوف توانست نوعی همبستگی فرهنگی فراگروهی ایجاد کند که از مرزهای سخت فقهی و فرقه‌ای عبور می‌کرد. این ویژگی سبب شد تصوف به عرصه‌ای برای بازتعریف هویت دینی در سطحی نمادین و عاطفی بدل شود و از این طریق، به کاهش گسست‌های اجتماعی یاری رساند.

همچنین گرایش برخی عالمان و نخبگان فکری به تصوف را می‌توان نشانه‌ای از ظرفیت این جریان در پاسخ‌گویی به بحران‌های معنایی و اجتماعی زمانه دانست. تصوف بستری فراهم آورد که در آن شکاف میان دین رسمی، مباحثات کلامی و نیازهای وجودی جامعه، در قالب زبانی نمادین، آیینی و تجربه‌محور

بازتعریف می‌شد. این امر به تصوف امکان داد تا در بازتولید نظم معنایی جامعه نقش‌آفرینی کند و پیوند میان ساحت قدسی و حیات اجتماعی را تقویت سازد.

در مجموع، این پژوهش نشان داد که کاربست رویکرد دورکیمی، افقی تحلیلی برای فهم کارکردهای اجتماعی تصوف در عصر سلجوقی فراهم می‌آورد و آن را از سطح تبیین‌های صرفاً الهیاتی یا فردمحور فراتر می‌برد. تصوف در این چهارچوب، بخشی از سازوکارهای درونی بازسازی همبستگی اجتماعی در دوره‌ای پرتنش تلقی می‌شود؛ سازوکاری که از طریق آیین، نماد و تجربه جمعی قدسی، در کنار ساختارهای سیاسی و فقهی، به تداوم و تثبیت نظم اجتماعی یاری می‌رساند.

فهرست منابع

- ابن‌منور، محمدبن‌ابی سعید (۱۳۸۱). *اسرارالتوحید فی مقامات‌الشیخ ابی سعید*، ج ۱ و ۲، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.
- ابوروح، جمال‌الدین لطف‌الله بن‌ابی سعید (۱۴۰۲). *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- ابوسعید ابوالخیر، فضل‌الله بن ابوالخیر (۱۳۳۴). *سخنان منظوم ابوسعید*، به تصحیح سعید نفیسی. تهران: چاپخانه احمدی.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۲). *مناجات‌نامه*. کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
- _____ (۱۳۷۷). *مجموعه رسائل خواجه عبدالله انصاری*، (مقاله فی توصیه خواجه نظام الملک طوسی) به تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس.
- آقاخان‌بی‌ژنی، محمود، محمدی فشارکی، محسن (۱۳۹۹). «*تحلیل کارکردهای اجتماعی آیین‌ها و جشن‌ها در شاهنامه بر اساس نظریه امیل دورکیم*». نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۱۰، ۲۵-۴۶.
- برتلس، یوگنی ادواردویچ (۱۳۸۲). *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر.
- بویل، جی. آ. (۱۳۹۵). *تاریخ ایران کمبریج: از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان*، ج ۵، ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.
- پرگاری، صالح؛ حسینی، سید مرتضی (۱۳۸۹). «*تصوف و پیامدهای اجتماعی آن در دوره سلجوقی*». فصلنامه تاریخ در آینه پژوهش، ش ۳، ۴۸-۲۹.

- پور رستگار، امیر؛ نیری، محمد یوسف (۱۳۹۹). «رویکرد جامعه‌شناختی تصوف در پژوهش‌های شرق‌شناسان با تکیه بر خاتمه پژوهی آنان». مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش نامه انجمن ایرانی تاریخ. شماره ۴۳، ۷۸-۵۱. جامی، شیخ احمد (۱۳۶۸). *انیس التائبین و صراط‌الله المذنبین*، به تصحیح حسن نصیری جامی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ——— (۱۳۸۳). *بحار الحقیقه*، به تصحیح حسن نصیری جامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- ——— (۱۳۸۷). *کنوزالحکمه*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ——— (۱۳۸۹). *سراج السائرین*، به تصحیح حسن نصیری جامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جامی، نورالدین بن عبد الرحمن (۱۳۳۶). *نفحاه الانس* به تصحیح مهدی توحیدی پور. تهران: انتشارات کتاب فروشی سعدی
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۹). *دیوان حافظ*، به تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: دوستان.
- راوندی، محمد بن علی (۱۳۶۳). *راحه‌الصدور و آیه‌السرور*، به تصحیح مجتبی مینوی و محمد اقبال. تهران: امیرکبیر.
- رضایی حدادی، نرگس؛ قائدان، اصغر؛ طاووسی مسرور، سعید؛ جمالی‌فر، مهدی (۱۴۰۱). «جایگاه صوفیان در دوره سلجوقیان». *پژوهشنامه تاریخ اسلام*، ش ۴۷، ۹۸-۷۹.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر.
- دباشی، حمید (۱۳۸۴). «شرایط تاریخی تصوف ایرانی در عهد سلجوقی»، از مجموعه میراث تصوف، ویراسته لئونارد لویزن، ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز
- صدقی، ناصر (۱۳۹۰). «جریان‌های تفکر و اندیشه عرفانی در عصر سلجوقی». *مطالعات تاریخ فرهنگی*، ش ۹، ۶۷-۴۹.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (بی‌تا). *منطق‌الطیر*، به تصحیح حمید حمید. بی‌جا
- عبدی، فرعیسی؛ دادفر، سجاد (۱۳۹۵). «تحول سنت ثار در تاریخ اجتماعی عصر جاهلیت». *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره اول، ۷۳-۹۲.
- ——— (۱۳۷۵). *تذکره‌الاولیا*. تهران: بهزاد.
- ——— (۱۳۸۴). *دیوان عطار تهران: علم*.
- غزالی، امام محمد (بی‌تا). *احیاء علوم‌الدین*. بیروت: دارالکتب العربیه.

- ————— (الف ۱۳۳۳). فضائل الانام من رسائل حجه الاسلام، به تصحیح موید باشتی.
- ————— (ب ۱۳۳۳). کیمیای سعادت، به تصحیح احمد آرام. تهران: کتابخانه و چاپخانه مرکزی.
- ————— (۱۳۶۲). مکاتیب فارسی، به اهتمام عباس اقبال. تهران: امیرکبیر.
- ————— (۱۳۶۲). شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمه صادق آیینه‌وند. تهران: امیرکبیر
- غزالی، شیخ احمد (۱۴۰۲). سوانح، به تصحیح جعفر مدرس صادقی. تهران: مرکز
- غزنوی، خواجه سدیدالدین محمود (۱۳۴۰). مقامات زنده پیل، به تصحیح حشمت‌الله موید سنندجی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- غنی، قاسم (۱۳۸۶). تاریخ تصوف در اسلام تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ، ج ۱. تهران: زوار.
- فروزانی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۸). سلجوقیان از آغاز تا فرجام. تهران: سمت.
- قبادپور جهان‌آباد، علی‌فتح؛ مفتخری، حسین (۱۳۹۹). «منازعات فرقه‌ای ری در عصر سلجوقیان». پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ش ۲۶، ۲۲۲-۲۰۷.
- قزوینی، عبدالجلیل بن ابوالحسین (۱۳۳۲). بعضی مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض (کتاب النقص)، به تصحیح جلال‌الدین محدث. تهران: انجمن آثار ملی.
- قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود (۱۳۶۶). آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی. تهران: مؤسسه اندیشه علمی جوان.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (بی‌تا). رساله قشیریه، ترجمه بدیع‌الزمان فروزانفر.
- قلی‌زاده، محمدرضا (۱۳۸۸). منازعات فرقه‌ای و تحول مذهبی در ایران. قم: حبیب.
- کرمانی، افضل‌الدین ابوحامد (۱۳۷۲). سلجوقیان و غز در ایران، به تصحیح باستانی پاریزی. تهران: کورش
- کیانی، محسن (۱۳۶۹). تاریخ خانقاه در ایران. تهران: طهوری.
- گراوند، علی؛ علی‌دادی گراوندی؛ حق‌نظری، علی‌دادی (۱۳۹۱). «تحلیل منازعات مذهبی نیشابور در عهد سلجوقیان». پژوهش در تاریخ، ش ۴، ۷۱-۵۵.
- لویزن، لئونارد (۱۳۸۴). «مروری اجمالی: اسلام ایرانی و تصوف ایرانی‌وار». در: میراث تصوف، ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.

- ————— (۱۳۸۶). فراسوی ایمان و کفر (شیخ محمود شبستری)، ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.
- مجاهد، سید احمد (۱۳۷۶). مجموعه آثار احمد غزالی. تهران: دانشگاه تهران.
- مرزبان بن رستم (۱۳۵۵). مرزبان‌نامه. تهران: بنیاد فرهنگ.
- محمود بن عثمان (۱۳۳۲). فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه، به تصحیح فریتس مایر. استانبول: مطبعه المعارف.
- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی (بی تا) فیہ ما فیہ. بی جا
- ————— (۱۹۲۵). مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد نیکلسون. بی جا
- ————— (۱۳۷۶). کلیات شمس. تهران: امیرکبیر.
- نخجوانی، هندوشاه بن سنجر (۱۳۵۷). تجارب السلف در تاریخ الخلفا و وزرای ایشان، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی. تهران: طهوری.
- نظام‌الملک، حسن بن علی طوسی (۱۳۸۵). سیرالملوک، به تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.
- نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر بن علی (۱۳۳۳). چهار مقاله، به تصحیح محمد بن قزوینی. تهران: زوار
- همدانی، عین القضاة (۱۴۰۲). مکتوبات، به تصحیح جعفر مدرس صادقی. تهران: مرکز
- یافعی، امام ابی محمد بن عبدالله (۱۳۷۷). مراه الجنان و عبره الیقظان، جلد سوم. حیدرآباد دکن: بی نا

Sufism and the Reconstruction of Social Solidarity in the Seljuk Era: A Functionalist Analysis Based on Emile Durkheim's Theory of Religion

Lida Mavadat^{1*}, Jafar Dehghani²

1. Associate Professor in history, Shiraz University
2. PhD student in history, Shiraz University

Abstract

The Seljuk period represents one of the most conflict-laden eras in the social history of Islam, characterized by intense jurisprudential and theological rivalries among various groups, including Hanafis, Shafi'is, Ash'aris, Mu'tazilites, Imamites, and Ismailis. These rivalries were not limited to intellectual debate or doctrinal disagreement; they permeated social relations, religious institutions, political authority structures, and the daily lives of ordinary people. Widespread socio-religious tensions emerged across many cities and regions, occasionally escalating into episodes of sectarian violence. The proliferation of urban centers, the dispersion of diverse sects, and the intensification of local competition further exacerbated these conflicts, challenging traditional forms of social cohesion and destabilizing communities across the Islamic world. The complexity of these dynamics necessitated mechanisms capable of sustaining collective integration and reinforcing social order amidst profound structural and cultural transformations. This study examines the role of Sufism in responding to these tensions through the lens of Émile Durkheim's theory of the social function of religion. According to Durkheim, religion is not merely a set of beliefs or ritual practices, but a social institution that generates shared meaning, strengthens collective solidarity, and contributes to the reconstruction and maintenance of moral and social order. Using this framework, the study investigates how Sufism acted as a social mechanism capable of mitigating, regulating, or redefining religious conflicts and social tensions during the Seljuk period. It emphasizes that Sufism should not be viewed as a marginal, ascetic, or purely mystical phenomenon; rather, it was deeply intertwined with broader structural and social transformations and played a vital role in rebuilding social cohesion. The findings indicate that Sufi discourse shifted the focus of religiosity from rigid jurisprudential and sectarian identities to inward spiritual experience, ethical cultivation, self-purification, and a deeply personal and emotional relationship with the sacred. This symbolic reorientation softened rigid religious boundaries and allowed religiosity to emphasize moral and spiritual development rather than identity-based distinctions. Consequently, Sufism facilitated coexistence among adherents of diverse

* Email: lidamavadat@gmail.com

doctrinal orientations, helping to reduce potential conflicts and social fragmentation, while providing a framework for negotiating differences in belief and practice in a complex, multi-sectarian society.

At the institutional level, *khānqāhs*, networks of masters and disciples, and collective rituals such as *dhikr* and *sama'* played a crucial role in shaping what Durkheim termed the "collective conscience." These spaces were not merely arenas for individual spiritual practice; they fostered shared experiences of the sacred that promoted empathy, emotional cohesion, and group solidarity. By creating a common symbolic and ritual language, Sufi institutions enabled participants from different sectarian backgrounds to engage in collective worship and communal spiritual practice, thereby integrating fragmented communities and reinforcing social bonds across sectarian lines. The communal and ritual dimensions of Sufism extended its influence beyond individual spirituality and allowed it to function as a social mechanism that mediated tensions, stabilized relationships, and cultivated a shared moral order.

Moreover, Sufism served as a mediating force in regulating social tensions. In a context where political authorities and jurisprudential institutions were embroiled in legitimacy disputes and theological controversies, Sufism offered a form of cross-group cultural solidarity that transcended strict sectarian boundaries. It provided an emotional and symbolic arena in which religious identity could be redefined, contributing to the alleviation of social fractures. The engagement of scholars and intellectual elites with Sufism further illustrates its capacity to address both social and existential crises, offering a symbolic, ritual, and experience-based framework to reconcile the gap between formal religion, doctrinal debate, and societal needs. Nevertheless, the institutionalization of Sufism through organized *ṭarīqas* sometimes generated new collective identities, highlighting the ambivalent nature of religious institutions. While Sufism strengthened social cohesion, the formalization of its structures occasionally reproduced identity distinctions, illustrating the dual function of this movement. However, through ritual, shared symbolic practice, and collective sacred experience, Sufism remained an integral mechanism alongside political and jurisprudential structures, contributing significantly to the maintenance and stabilization of social order during a period marked by intense tension and conflict. In conclusion, applying a Durkheimian framework demonstrates that Sufism in the Seljuk period was far more than a theological or individualistic phenomenon. It operated as a vital social mechanism that reconstructed collective solidarity, mediated societal tensions, and linked sacred experience with communal and institutional structures. In this light, Sufism emerges as a dual-force phenomenon, simultaneously reinforcing social cohesion and redefining religious boundaries, thereby shaping the spiritual and social landscape of the Seljuk era in enduring and transformative ways.

Key Words: Sufism, Sufi, Reconstruction, Seljuks, Religious conflicts, Function of religion, Durkheim, Social solidarity