فصل‌نامه علمی پژوهش‌نامهٔ تاریخ اسلام
سـال نهم، شماره سی و سوم، بهار ۱۳۹۸
مقاله پژوهشی، صفحات ۷۷ – ۹۶

جایگاه اسماعیلیه در آرای خواجه نظام‌الملک و غزالی

امید بهرامی‌نیا[۱]
سید احمدرضا خضری[۲]

چکیده

اندیشـه سیاسـی ایرانیـان در دوره سـلجوقیان دچـار تحـوّل و دگرگـونی شـد. در ایـن دگرگونی، قدرت سیاسی و اداره امور اجتماع، سلطنت را به عنوان مفهومی بدون رقیـب، بر سپهر سیاست نشاند. در تعدّد علّتها و تکثّر مشارکت‌های دخیل در طـی ایـن فراینـد، سیاستنامه‌نویسان به‌جز اندیشه‌ورزی، در عمل نیز در تثبیت این الگو مشـارکت و نقـش مهمی داشتند. الزامات زمان، سیاستنامه‌نویسان را به بـازتعریف اندیشـه ایرانشـهری بـا رعایت الزامات دوره چیرگی ترکان واداشت و بر این اسـاس در ایـن مسـیر، چشـم بـر آموزه‌های شریعت دال بر پایبندی به عدالت در عرصه اختلاف و نیز لزوم رعایت حقوق مخالفان بستند و آن آموزه‌های مهم را در پای مصـلحت حکومـت و پاسداشـت امنیّـت مردم قربانی کردند. این پژوهش، مبتنی بر روش توصیفی ـ تحلیلی و با بهـره‌گیـری از منابع کتابخانه‌ای، معطوف به بررسـی رویکـرد نظـام‌الملـک طوسـی و ابوحامـد غزالـی درخصوص چگونگی تعامل با مخالفان مذهبی، بویژه اسماعیلیان نزاری و تحلیل چرایی آن است.

کلیدواژه‌ها: ابوحامد غزالی، اسماعیلیه، اندیشه‌سیاسی، سیاستنامه، نظام‌الملک.

۱ـ استادیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول). omid13594@yahoo.com
۲– استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران. Akhezri@ut.ac.ir
تاریخ دریافت: ۹۷/۱۲/۲۰ تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۲/۲۵

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

مقدمه

مقارن جلوس سلجوقیان بر تخت قدرت، ناامنی و بی‌ثباتی حاکم بر ایران هم جامعه را به وضعیّتی آشفته کشانده و هم قدرت کنترل فضای سیاسی را از دستگاه خلافت ستانده بود. با قدرت‌گیری ترکان سلجوقی، اوضاع نابسامان، سر و سامان گرفت و روح تازه‌ای در کالبد رنجور خلافت عباسی دمیده شد. در نتیجه، مهم‌ترین نیاز، که ایجاد امنیّت و آرامش بود ـ بویژه از طغرل تا ملکشاه ـ محقّق شد و در خارج از قلمرو ایران نیز، سلجوقیان را به عنوان ناجیان خلافت عباسی از خطر بالقوه فاطمیان شناساند. نظام‌الملک طوسی و ابوحامد غزالی، دو تن از سیاستنامه نویسان این دوره بودند که در تشریح و توصیه‌های آرای مُلکداری، بخش اعظم تمرکزشان معطوف به برهم زنندگان امنیّت مذکور بود.

با توجّه به اهمّیّت جایگاه سلجوقیان در تاریخ ایران و نیز تأثیر ژرف فلسفه سیاسی این دوره بر تقویم فرهنگی اعصار بعد و با عنایت به لزوم بازخوانی تاریخ گذشته برای بهزیستی انسان امروز، چگونگی مواجهه کنشگران فوق با مخالفان، هم بر سرشت متکامل معارف بشری بویژه در دو حوزه حقوق و انسان‌شناسی سیاسی پرتو خواهد افکند و هم به ترویج فرهنگ تسامح در جامعه امروز کمک خواهد کرد.

بر این اساس، این پژوهش معطوف به پاسخ به سوالاتی درخصوص ۱) بررسی رویکرد نظام‌الملک طوسی و ابوحامد غزالی در مواجهه با نزاریان، ۲) انطباق یا عدم انطباق این رویکرد با آموزه‌های شرع و ۳) تحلیل علل و دلایل اتّخاذ این رویکرد است.

به‌رغم اهمّیّت موضوع، تاکنون پژوهشی مستقل در این خصوص انجام نگرفته است و پژوهشگرانی چون بهرام اخوان کاظمی در مقاله «عدالت و خودکامگی در اندیشه سیاسی خواجه نظام الملک طوسی»، رقیه واحد درآبادی و صفورا برومند در «اتّهام به الحاد و مصادیق آن در دوران سلجوقیان» و عباس رضازاده مقدم در «خواجه نظام الملک توسی و شیعیان» فقط اشاره‌ای گذرا به تعصّب مذهبی خواجه و معرفی باطنیان به عنوان کافر/ ملحد کرده‌اند. با عنایت به فقدان پژوهشی مستقل در این موضوع با این

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

رویکرد، کوشش شده‌است تا با روش توصیفی ـ تحلیلی و تکیه بر منابع کتابخانه‌ای بـه شرح ذیل بر زوایای تاریک مسائل فوق، پرتو افکنده شود.

سیر اندیشه سیاسی در اسلام از ابتدا تا عصر سلجوقیان

رویکرد اصلی قرآن در تأکید بر کرامت ذاتی انسان (اسرا: ۷۰)، آزادی انتخاب دیـن (یونس: ۹۹؛ بقره: ۲۵٦؛ کهف: ۲۹)، عدم نیاز به همدینی در همزیستی (نساء: ۹۰؛ بقـره: ۱۹۰؛ ممتحنه: ۸)، لزوم پاسداشت جان و حق حیات انسان‌ها (انعـام: ۱۵۱؛ مائـده: ۳۲)، رعایت انصاف و عدالت در برابر مخالفان (مائده: ۸) و استدلال و احتجاج بـا آنـان بـه «نیکوترین» شیوه (نحل: ۱۲۵) و عملی شـدن ایـن رویکـرد توسّـط پیـامبرﷺ (نـک. امیدی، ۲۱ـ ۳٤)، بعد از وفات ایشان استمرار نیافت و تشدید اختلافات تاریخی اعراب و تعمیق بحران مشروعیّت سیاسی پس از دوران خلفای اولیه، به تحوّلی بنیادین انجامید که سیستم حکمرانی را از خلافت آغـازین، منحـرف و بـه الگـوی سـلطنت دنیـوی و سیاست متغلّب نزدیک کرد. قدرت‌گیری امویان و تأسیس نظامی از جانشینی دودمـانی توسّط آنان، نخستین حلقه از زنجیر ساختار جدید بود که در نظم اجتماعی، عصبیّت و شمشیر را جایگزین دین ساخت و مسلمانان غیـر عـرب را از حقـوق برابـر بـا دیگـر همکیشان محروم ساخت. روی کارآمدن عباسیان، دومین حلقه از زنجیـر ایـن سـاختار بود و آنان سنن ایرانی را با الگـوی قبیلـه‌ای و تفسـیرهای مـذهبی در هـم آمیختنـد و دارالخلافه را مبدّل به دربار پادشاهان کردند.

با حذف رویکرد عربگرایی امویان در خلافت عباسی، ملّیت‌هـای دیگـری همچـون ترکان نیز وارد ساختار سیاسی شدند که قدرت متمرکز عباسیان را به چالش کشیدند. با ناتوانی دستگاه خلافت و نیرو گرفتن حکومت‌های قومی، سنّت شاهنشاهی که دست‌کم از زمان هارون الرّشید سرمشق الگوی حکمرانـی شـده بـود، شـدّت بیشـتری یافـت و حرکت به سوی تدوین سیاست «ایرانشهری» و توجیه زمامداری موجود بر اساس نمونه پیشااسلامی، به رویکرد غالـب سـپهر سیاسـی تبـدیل شـد (خـاتمی، ۲٤۰). در نتیجـه، گفتمان اندیشه‌ی اسلامی، در «عمل» مخـالفتی بـا میـراث سـلطنت مطلقـه نکـرد. ایـن وضعیّت، با محتوای آرمانی اسلام فاصله بسیار داشت و نصوص دینـی دالِ بـر تقـدّس

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

جان و عقیده‌ی انسان‌ها را به حاشیه راند (نک. فیرحی، ۵۲) و تأکید بر برتری سلطان بر سایر طبقات بشر (ماوردی، ٦١) و وجه اقتداری نظم سیاسی، گرایش به دانش‌های شرعی را نیز مبتنی بر سلطه و تغلّب کرد و این واقعیّت، تاریخ سیاسی اسلام را به صورت ظهور شماری از نظام‌های متغلّب در آورد که اگر در آنها خودکامگان نیز به رعایت عدل توصیه می‌شدند، در واقع پیشنهادی بود برای ماندنی‌تر و کم‌ضررتر کردن نوعی از سیاست که خودکامه، محورش بود (نک. خاتمی، ۱۵۵).

با تقسیم قدرت عبّاسیان توسط امرا و سلاطین و مشروعیّت و موجودیّت هر دو نهاد سلطنت و خلافت از درون توسّط اسماعیلیان نزاری، و از بیرون با خلافت فاطمی مورد تهدید قرار گرفت و به جای مفهوم ایجابی، معنای سلبی از امنیّت را که همان دوری از هرج و مرج است (جهت تفصیل مطلب در این خصوص، نک. افتخاری، ۸۰ – ٨٤)، برجسته کرد و در نتیجه، عدالت در مقام عنصر اصلی اندیشه سیاسی اسلام، به عنصری فرعی و حاشیه‌ای تبدیل شد. چنین وضعیّتی خواجه نظام الملک و غزالی را نیز به اتّخاذ نوعی واقع‌نگریِ معطوف به صلاح مردم و اسلام، کشاند و نگرانی از آشوبی که سراسر جهان اسلام را گرفته بود، آنان را به توجیه وضع موجود واداشت. آن دو تحت تأثیر اندیشه ایرانشهری که دیانت و سلطنت را توأم می‌دانست (به عنوان مثال، نک. عباس، ٦٧) اگر «آرمان‌گرایی»شان مقتضی هدف دیگری بود، به حکم «واقع‌گرایی» از آن چشم پوشیدند (نک. خاتمی، ۳۳، ۳۳۱). برخلاف خصال متنوّع و متعدّد اندیشه سیاسی غرب، اندیشه سیاسی مندرج در سیاستنامه‌های این دوره، با خصلتی اداری، معطوف به «کنترل بهتر جامعه و تأمین نظم اجتماعی» بود (احمدوند، ۲۰۸ــ۲۰۹) و با تلاش برای اصلاح امور جامعه صرفاً از طریق اندرز به حکّام، به شرحی که در ادامه خواهد آمد، حقوق و آزادی‌های فردی در پای مصلحت حکومت، قربانی و حتّی بقای شریعت نیز منوط به حفظ نهاد حکومت در برابر افراد و حقوق انسانی/ شرعی‌شان شد.

با عنایت به آنچه گذشت و با توجّه به تأثیر موقعیّت اجتماعی و سرچشمه‌های روان‌شناختی فرد بر جهت‌گیری‌های وی، ضمن اشاره گذرا به آن بخش از زندگی این دو نفر که با بحث مرتبط است، آرایشان در خصوص چگونگی تعامل با اسماعیلیان نزاری، بررسی خواهد شد.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

جایگاه نزاریان در آرای نظام‌الملک

خواجه نظام‌الملک طوسی مدّتی بعد از ترک زادگاهش و اقامت در غزنه، کاتب ابن‌شاذان، عمید بلخ شد و به واسطه سوء رفتار وی، به مرو نزد چغری‌بگ داوود رفت و توانست نظرش را جلب کند و توسط وی به آلب ارسلان معرّفی شود؛ با جلوس مولای تازه بر تخت سلطنت، به وزارت وی منصوب شد (جهت تفصیل زندگی وی، نک. ابونصر، ۲۰۰ ـ ۲۱۱). با حفظ همین سمت در حکومت ملکشاه سلجوقی، در عمل زمینه وحدت سرزمینی ایران را فراهم آورد و در قلمرو نظر نیز، با تدوین رساله‌ای در اندیشه سیاسی ایرانشهری، آن را پشتوانه‌ای برای تمرکز سیاسی و وحدت ملّی قرار داد و سیاست شاهنشاهی ایرانی را با بینش متناسب با فضای اسلامی جامعه بازسازی کرد (نک. نظام الملک، ۱۳ ـ ١٤). نظام‌الملک طوسی چنان اوضاع نابسامان دولت سلجوقی را سر و سامان داد که مرزهای سیاسی ایران از آن سوی جیحون تا مدیترانه گسترش یافت، به گونه‌ای که «اجرت ملاحان جیحون» ساکنان این گستره عظیم، بر «خراج انطاکیه» نوشته می‌شد!

پیداست که اداره چنین قلمرو گسترده‌ای، نیازمند برقراری نظمی دقیق و استقرار قدرتی یکدست بود. خواجه به عنوان فردی در رأس دستگاه دیوانی و لشکری، (احمدوند، ١٤٨) به جای تقسیم جامعه به طبقات و اصناف و به رسمیت شناختن تضادّ میان آنها، هر تضادّ و تنشی را در قالب ستیز «دینْ دُرست» و «بدْ مذهب و مبتدع» می‌دید (نظام‌الملک، ۷۹ ـ ۸۰، ۲۱۷). خواجه در بستر متغلّبی که منازعات سیاسی ریشه های کلامی داشت و جنبه فکری اختلافات کلامی/ معرفتی به منازعه‌ای عاطفی تبدیل شده‌بود (خاتمی، ۳۵۳) و اتّهام‌های دینی/ فرقه‌ای/ کلامی، باطن کاملاً سیاسی داشت (پورجوادی، ٢٦) دوات وزارتش را ادات تحقّق چنین هدفی کرد و با تعصّب یا تغافل نسبت به تفکیک فرقه‌ها و گرایش‌های مختلف شیعی و عدم توجّه به استقلال فکری هریک از اینها (نک. نظام‌الملک، ۲۱۷، ۲۲۱، ٢٥٤) و یا با خارج کردن برخی از دایره مسلمانی (همان، ۲۱۹) زمینه را برای قلع و قمع مخالفان مذهبی فراهم ساخت. وی بدون آگاهی از رابطه متقابل هرج و مرج و استبداد (قاضی مرادی، ٤٤) هرج و مرج را ناشی از رفتار ناعادلانه‌ای می‌دانست که تبلور نافرمانی مردم از فرامین الهی بود و بر این

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

اساس به توجیه و حمایت از استبداد پرداخت (نظام‌الملک، ۱۱ــ ۱۲). وقتی نافرمانی مردم عادی بدون در نظر گرفتن مسلمان‌بودن یا نبودن‌شان عامل هرج‌ومرج تلقّی شود، پیداست که حساب مخالفان مذهبی که مسلمانشان هم نمی‌داند، چیست!

با توجه به تعلّق خاطر نظام الملک به اندیشه ایرانشهری که بر وحدت دین و مُلک پای می‌فشرد و اضطراب در یکی را باعث خلل در دیگری به حساب می‌آورد (نظام‌الملک، ۸۰)، مفهوم بنیادین تحلیل خواجه شاه بود (همان، ۱۱، ۸۰ ـ ۸۱) و او را برگزیده خدا و «منشأ» امنیت می‌دانست (همان،۸۵) و *سیاستنامه* را با معرّفی شاه به عنوان برگزیده خداوند و متمایز از دیگر انسان‌ها شروع کرد و برایش به عنوان دارنده قدرت دنیوی و محور نظام سیاسی، مشروعیّت مستقیم و بلاواسطه‌ای قائل بود (همان، ۱۱ ـ ١٤). در نتیجه، در برابر هر خطری که تهدیدش می‌کرد، به شدّت حساس بود و از میان تمامی خطرات، آنچه بیش از همه خواب از دیدگانش می‌ربود، تحرّکات اسماعیلیان نزاری بود. او در مقام وزیری شافعی‌مذهب که متولّی اداره کشور و برقراری نظم و امنیّت بود، نمی‌توانست چشم بر اقدامات رعب‌افکنِ پیروان این فرقه ببندد؛ و از آنجا که به تأسی از سنّت سیاسی ایران باستان، دین درست و پادشاه را دو بنیان مهم جامعه می‌دانست (نظام الملک، ۸۰) و نزاریان نیز طبق نظر خواجه نه به دین درست و نه پادشاهِ وقت معتقد بودند، با علم به این که در جامعه دینی آن روزگار، بدترین صفت دشمنان مُلک که به خاطرش مستحق سرکوب و نابودی شوند، «بددینی» است (خاتمی، ٣٤٦) با این سلاح به مصافشان رفت (نظام‌الملک، ۸۰، ۲۱۵،۲۱۷، ٢٥٤) و مذاهبِ به غیر از «دو مذهبِ نیک و بر طریقِ راستِ حنفی و شافعی را، هوی و بدعت و شبهت» معرّفی کرد (همان، ۱۲۹).

اگرچه خواجه میان شیعه و باطنیه تفکیک قائل شد، امّا با تعصّب، گروه دوم را در ردیف اهل ذمّه، کافران و منحرفان گنجاند (همان، ۲۱۷؛ سعیدیان جزی، ٩٤) و هرجا که توانست نسبت به کسانی که به قول او «سنّی پاک‌دین» نبودند، تعصّب به خرج داد (نظام‌الملک، ٢٣٤) و حتّی به هنگام ذکر نام باطنیان، با الفاظ «خذلهما الله» (همان، ۳۰٦، ۳۱۲) و «لعنهم الله» از آنان یاد کرد (همان، ٢٥٦، ۲۸۲) و بدون توجّه به جامعه به عنوان یکی از بخش‌های مهمّ سازنده معرفت (کنوبلاخ، ٢٤) و با بینش یکسونگرانه‌ی ناتوان

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

از درک تأثیر متقابل ساختارِ نامساعد و فرد/جنبش معترض بر همدیگر، بدون توجّه بـه پریشانی‌ها و نابسامانی‌های بستر زاینده جنبش‌های اعتراضی همچون اسماعیلیه، آنان را نه مولود، بلکه «مولَّد» نابسامانی‌هـا پنداشـت (زریـن‌کـوب، ٧٦) و بـر ایـن اسـاس در طولانی‌ترین فصل *سیاستنامه*، مواجهه انوشیروان با مزدکیان را به عنـوان الگـوی قلـع و قمع باطنیان، به ملکشاه عرضه کرد (نک. نظام‌الملک، ٢٥٧ ـ ٢٧٨).

شدّت دشمنی نظام‌الملک با نزاریان، وی را به چنان ورطه‌ای کشاند که صفات نیکش همچون عدالت و حلم و بخشندگی نسبت به گناهکاران (ابن‌اثیر، ٣٥٧/٨) را در مواجهه با این فرقه به کلّی به کنار نهاد و تمام نصایح و تأکیداتش به پادشاه دایر بر لزوم رعایت عدل (نظام‌الملک، ١٦) لزوم نیک‌رفتاری عمّال با مردم (همـان، ٣٠) و تأکیـد بـر تـأثیر رضایت مردم و دعای خیر آنان در استمرار حکومت (همـان، ١٥) و احتسـاب صـفاتی همچون خوی نیکو، عدل، شفقت و رحمت بر خلق خدا به عنوان الزامـات حکمرانـی (همان، ١٣) و حسّاسیّت شدیدش به خون و مال مسلمانان (همان، ٥٩) و توصیف عدل به ترازوی نیکی‌ها (همان، ٦٥ـ٦٦) و مهم‌تر از همه تأکید صـریح بـر تناسـب جـرم بـا مجازات (همان، ٤٢) را به کنار نهاد و بـا قربـانی‌کـردن همـه آنهـا در مسـلخ تعلّقـات فرقه‌ای، پادشاهی را که برگزیده خدا و برادر دین و منشأ نظم و امنیّت و برخـوردار از مشروعیّت بلاواسطه می‌دانست، مرجع انحصاری «مالش دادن، گردن زدن، دست و پای بریدن، خادم کردن، برادر کردن، چوب زدن، به زندان و به چـاه کـردن» (همـان، ٩٨ و ١٨١) معرّفی کرد و با اشاره به حدیثی از پیامبر ﷺ کـه قَـدَریان را گبـران امّـت خـود می‌خواند و مسلمانان را از به عیادت رفتن و خواندن نماز بر جنازه آنان منـع مـی‌کـرد، همه «رافضیان» (شـیعیان) را قـدری مـذهب خوانـد (همـان، ٢٢١)! و در ادامـه همـین رویکردِ نابجا با اشاره به احادیث دیگری از آن حضرت خطاب به علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام با مضمون نفی مسلمانی قدریان و رافضیان و مطالبـه قتـل آنـان (همـان، ٢١٩ ـ ٢٢١)، کوشید تا با یادآوری تأکید پیامبر ﷺ به علـی بـن ابـی طالـب علیه‌السلام درخصـوص ظهـور گروهی به ظاهر مدعی دوستی و در حقیقت دشمن وی، اوصاف مذکور برای دشـمنان مندرجِ در آن حدیث را بر نزاریان زمانِ خود تطبیق دهد و بدینگونه انتساب آنـان ـ در مقام یکی از فرق شیعه ـ به علی بن ابی طالـب علیه‌السلام بـه عنـوان کـانون هویّـت‌بخـش و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

شخصیّت محوری هویّت‌ساز شیعیان را قطع و زمینه لازم را برای قلع و قمع‌شان فراهم کند (نک. همانجا).

در ادامه جوشش این آتشفشان نفرت، ضمن اشاره به وجود خارجیان در همه روزگار، تأکید کرد که هیچ گروهی شوم‌تر و نگون‌سارتر و بدفعل‌تر از این قوم (باطنیّه) نیستند و بدون توجّه به منع قرآنی اطلاق القاب زشت (حجرات: ٤٩) و تأکید بر پایبندی به عدالت در دشمنی (مائده: ٨)، ضمن «سگ» خواندن آنان، به ملکشاه در خصوص تحرّکاتشان هشدار داد (همان، ٢٥٤ـ٢٥٥) و یادآور شد که آنان در ظاهر، مدّعی مسلمانی‌اند و در معنی، فعل کافران دارند و تصریح کرد که «دین محمّد را هیچ دشمنی بتر از ایشان نیست، و ملک خداوند را هیچ خصمی شوم‌تر و به‌نفرین‌تر از ایشان نیست» (همانجا) و در گام بعد، پادشاهِ برگزیده خداوند و «یگانه مرجع» اِعمال مجازات را به کشتار باطنیانِ بدتر از روافض فرا خواند و تأکید کرد: «بر پادشاه وقت هیچ کاری فریضه‌تر از آن نباشد که ایشان را از پشت زمین برگیرد و مملکت خویش را از ایشان صافی و خالی گرداند»[1] (همان، ٢٢٢) و دوباره هشدار داد که هدفش آگاه ساختن پادشاه از گذشته باطنیه و پرده برکشیدن از فسادها و کارهای زشتشان در جهان اسلام است تا بداند که «چه شوم قومی‌اند و چه دشمنی‌اند اسلام و ملک را» (همان، ٣١٠).

نزاریان در اندیشه ابوحامد غزالی

غزالی در طوس دیده به جهان گشود و کودکی و جوانی را در میان پیروان فرق مختلف اسلامی گذراند (نک: زرین‌کوب، ١ـ٣٥). از آنجا که پایگاه اجتماعی و علایق روان‌شناختی بر ذهنیّت فرد و جهت‌گیری‌هایش تأثیرگذار است براین اساس به

١- در گفتمان سیاسی عصر سلجوقی فقط نظام‌الملک چنین رویکردی اتّخاذ نکرد و خود شیعیان امامیه نیز در دفع نزاریان و ردّیه‌نویسی بر ضدّشان مشارکت داشتند (جعفریان، ٥٠)؛ عبدالجلیل قزوینی که کتاب *النقض* را در دفاع از تشیّع نگاشت، به‌جز نگارش رساله‌ای در ردّشان (دفتری، ٦٤) هم آنان را «ملاعین» و «کلاب جهنّم» خواند (قزوینی، ٢٢١، ٣١١، ٣٤٥) و هم نظام‌الملک را ـ با چنین خط مشی‌ای ـ منصف معرّفی و در حقش دعای خیر کرد (همان، ١٤٢) و هم یکی از سرسخت‌ترین دشمنان آنان به نام امیر عباس، که در مدّت حکمرانی‌اش بر ری آنان را سوزاند و و از سرهایشان مناره ساخت و بر فرازش اذان گفت (ابن‌اثیر، ١٤٧/٩) را «غازی» و «عادل» خواند و برایش دعای خیر و طلب آمرزش کرد (قزوینی، ١١٥، ١٣٠).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

بخشهای از زندگی غزالی اشاره می‌شود که با سلجوقیان و عبّاسیان در ارتباط مستقیم است. پیوستن وی به لشکرگاه نظام‌الملک، نقطه عطف و سرآغاز است؛ او در دربار ملکشاه و وزیر دانشمند نوازش، بر همه علما و فقها تقدّم یافت و به «زین الدّین» و «شرف الأمّه» ملقّب شد (همایی، ۱۲۸). غزالی چندبار در امورات بسیار مهمی در نقش سفیر میان ملکشاه و مقتدی، خلیفه عباسی (حک. ٤٦٧ــ٤٨٧ق) ایفای نقش کرد (غزالی، *فضائل الأنام*، ٤) و در ٤٨٥ق منصب تدریس نظامیه بغداد، که بالاترین مناصب علمی آن دوره بود، بدو محوّل شد (همایی، ۱۲۰). او کوشید تا موقعیّت ممتاز اندیشمندی مورد اعتماد خلافت و سلطنت را در راه اصلاح و پیشبرد امور به کار گیرد و بعد از مقتدی نیز، مقبول دستگاه عباسیان بود و به درخواست مستظهر کتابی با عنوان *فضائح الباطنیه و فضائل المستظهریه(المستظهری)* در ردّ اسماعیلیه نوشت (غزالی، *فضائح الباطنیه*، ۱۲ ـ ۱۳).

غزالی در موقعیّتی که امّت اسلام، محاط در جهان شرک و کفر بود، اصالت قدرتِ متّکی بر زور را توجیه (همو، *احیاء علوم الدین*، ۲ /۳۰٤) و اسماعیلیه را به عنوان «بَدْدین»، تهدیدِ داخلی برای این قدرتِ متمرکز اما آشفته معرّفی (خاتمی، ۳۵۲) و با بیان رسوایی‌های باطنیان، مبارزه دو نهاد خلافت و سلطنت با آنان را توجیه کرد. غزالی با پافشاری بر این که گوهر تعلیم آنان بازگشت به تعلیم فلاسفه و مجوس است و با قرآن و شریعت سر و کاری ندارند، تعقیب و آزارشان را جایز و لازم شمرد (زرین‌کوب، ۷۷) و از آنجا که با نظام‌الملک، محصول زمانه و شرایط تقریباً مشابه و هر دو، «متنِ»[1] برخاسته از یک «زمینه»[2] بودند، «رویکردش» با وی همسو بود و تفاوت‌هایی تفاوت‌هایی از قبیل: علاقه مندیِ وی به نهاد خلافت در مقایسه با علاقه‌مندیِ خواجه به نهاد سلطنت و وزرات (قادری، ۱۰٦) و سختگیری شدیدتر نظام‌المک با توجّه بیشتر وی به «عمل» و الزامات آن در مقام یک وزیر (خاتمی، ۳۵۰) تغییری در جهت‌گیری‌هایش نداد. به نظر می‌رسد تهدید توأم سلطنت اسلامی و خلافت (نک. نوح، ٥٤) توسّط باطنیه و به خطر افتادن اصل شریعت از دیدگاه وی ـ بویژه که خود

1- Text
2– Context.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

نیز در همان سال کودتای ارسلان بساسیری به نفع فاطمیان متولّد شده بود ـ به یک چالش به تمام معنا خطرناک تبدیل شده و ضرورت حذف آنان و یکدست کردن ساختار قدرت سیاسی جهت تجمیع نیرو برای مقابله با بحران‌های متزاید را دو چندان کرده‌بود (نک: نخجوانی، ۲۸۸). بر این اساس برای کسی همچون غزالی که به خاطر اعتقاد به اهمّیّت حفظ امنیّت در پیشرفت امور اجتماع، یک سال جور رعیّت بر یکدیگر را زیانبارتر از صد سال جور سلطان بر رعیّت می‌دانست (غزالی، *نصیحه‌الملوک*، ٦٨) و دین و پادشاهی را به هم بسته و دین را ریشه و پادشاه را نگهبان می‌پنداشت (همان، ۵۱) و فرو نشاندن این آتش و برگرداندن امنیّت و آرامش به جامعه را مستلزم حضور قدرتی بزرگ و پایدار می‌دانست، دغدغه‌ی اصلی از «ظلم» به هرج‌ومرج تغییر مسیر داد و در نتیجه برای رفع این آشوب و خشکاندن ریشه‌های بحران، قدرت «اصل» شد، هرچند توأم با حجمی از ستم باشد (خاتمی، ۳۵٦ـ۳۵۷). بر این اساس تحت تأثیر سیاست ایرانشهری و ضمن اشارات عدیده به *عهد اردشیر* (نک. غزالی، *نصیحه الملوک*، ۸۷، ۸۹، ۹٦ و دیگر جاها)، با برجسته کردن حکمرانی برخی از پادشاهان پیش از اسلام ایران، درصدد برآمد تا نمونه‌ای اعلی از حکمرانی مطلوب به زمامداران وقت ارائه دهد (همان، ۵۳، ۵٦، ٦۳ و دیگر جاها) و با اعطای رنگ و بوی الهی به سیرت شاهی ایرانیان، زمینه‌ی پذیرش بیش از پیش آن را در دل مؤمنان به اسلام و قرآن افزون کند (نک. همان، ۳۹ ـ ٤١).

با عنایت به حوزه‌های سه‌گانه‌ی مشتمل بر اندیشه‌ی سیاسی غزالی، بجز *فضائح الباطنیه* که مبیّن رویکرد اصلی وی در خصوص اسماعیلیه است، شناخت دقیق و همه‌جانبه‌ی نحوه مواجهه وی با پیروان این فرقه، مستلزم مراجعه به دو حوزه دیگر است که «سیاستنامه نویسیِ» متفاوت با رویکرد نظام‌الملک و نیز نظریه نظام‌مند مندرج در *احیاء علوم الدین* است (نک. قادری، ۱۰۸).

او نیز همچون نظام الملک، نقش نابسامانی‌ها، محرومیّت‌ها، تضییع حق‌ها و عدم تعبیه راهبیرای احقاق آنها از سوی حکومت، در راندن بخشی از جامعه به «حاشیه» و بعد اعتراض آنان بر ضدّ «متن» را نادیده گرفت و فقط خرابی‌ها و تباهی‌ها را از وجود آنان می‌دید (زرین‌کوب، ۷٦)؛ گویا تعلّق خاطر غزالی به ایدئولوژی خلافت و سلطنت

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

وقت[1]، چنان «شیشهٔ کبودی» بر دیدگانش نشانده بود که پیروان آن فرقه را «کبود می‌نمود» و لذا در راستای نمایاندنِ سیمای عقیدتی و اجتماعیِ زشت از آنان و جلوه دادن خلیفه وقت به عنوان امام بر حق، به جای آنکه در توضیح وضعیت نامطلوب موجود، انگشت اتّهام را کمی هم به سوی دستگاه خلافت و حکومت سلجوقی و سوءرفتار آنان نشانه رود، همه «فضائح» را به گردن باطنیه انداخت و به نظر می‌رسد که این حسّاسیّت فوق‌العاده بیش از آن که جنبه عقیدتی ـ فکری داشته باشد، سمت و سوی سیاسی ـ اجتماعی داشت؛ چه اصولاً هیچ فرقه‌ای چون باطنیه بدین‌سان خواب و قرار از حکومتیان نستانده بود و بر این اساس، حجم و ژرفای تعابیر خوارکننده‌ای که وی در آثار خود در باب این فرقه به کار برد، بدون شک با اندیشه‌های باطنیه ارتباطی نداشت و وی اندکی از آن تعابیر و حملات را در حق هیچ زندیق و مجوسی به کار نگرفته است (کمپانی زارع، ۱۰٤)!

قدرت گرفتن باطنیّه به عنوان نظام فکری که به نهاد اجتماعی تهدیدکننده نیز مبدّل شده بود، چنان زمام انصاف در برخورد با مخالفان را از دست غزالی ستاند که تمام سرزنش‌ها و عبارت‌های سخت و بی‌پروایش خطاب به فرادستان سیاسی دایر بر لزوم پاسداشت حقوق فرودستان (نمونه‌ای از آنها در: غزالی، *فضائل الأنام*،٦١ــ٦٣) و همه تأکیداتش بر عدالت به عنوان شرطِ لازم و لاینفکِ حکومت (نک. همو، *نصیحه‌الملوک*، ۸ ـ ۲۵) و ترجیح یک روز عدل سلطان عادل بر شصت سال عبادت وی به نقل از پیامبر ﷺ (همو، *فضائل الأنام*، ٤) و لزوم ترسیخ ریشه درخت ایمان به عدل (همو، *احیاء علوم‌الدین*، ۸/۲) را به کنار نهاد و تحذیر حاکمان از اتّخاذ تصمیم به هنگام خشم (همو، *میزان العمل*،۱۱۱) و معرّفیِ شکرِ نعمتِ حکومت برای حاکمان به «رحمت و شفقت بر رعیّت» (همو، *فضائل الأنام*، ۳۵) و نیز تعریف مهربانی با خلق خدا به عنوان

۱– البته این به معنای وابستگی‌اش به ساختار سیاسی وقت نیست. کسی که درخواست مهم‌ترین قدرتهای دو نهاد سلطنت و خلافت را با یادآوری عدم وابستگی مالی‌اش به ساختار سیاسی و کفایت «ضیعتکی» که در طوس دارد رد می‌کند (غزالی، *فضائل‌الأنام*، ٤٥) و دوستانش را به جای اعتماد به فرادستان سیاسی زمان، به تلاش برای جلب حمایت خدا فرا می‌خواند (همان، ٤٩) و آنان را از «کنز و ادّخار و استظهار و استکثار» برحذر می‌دارد (همان، ۵۰) و «ارتفاع رتبت و جاه و اتّساع ثروت و مال را همه تخم شقاوت و سبب وبال آخرت» می‌داند (همان، ۷٤) و فتنه مجالست سلاطین را بزرگ می‌خواند (همان، ۸٤) به قدرتمندان وقت وابسته باشد.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

یکی از دو پایه تقوا برای حاکمان (همان، ۲۸) و هشدارهای شدیدش در خصوص عذاب ظالمان در قیامت (همو، *احیاء علوم‌الدین*، ۳۱٦/۲) و قلمداد کردن حکومتِ فاقد شفقت و عدل به «خلافت ابلیس» و ظلم حکمران به «عظیم‌ترین فساد» (همو، *کیمیای سعادت*، ۵۲۵/۱) را به حوزه تعامل با اسماعیلیه تسرّی نداد و آنان را از شمول این رویکردِ معطوف به پاسداشت حقوق و حفظ کرامت، استثنا کرد!

غزالی به‌جز یکی پنداشتن اسماعیلیه با خرّمیه، بابکیه، مزدکیه، محمّره (نک. همو، *فضائح‌الباطنیه*، ۱۱ ـ ۱۸) مواجهه انکارآمیزی با کلّیت فکر و عمل پیروان این فرقه داشت و گاه سخنان‌شان را از مجوس و زنادقه، بدتر و خطرناک‌تر می‌دانست و باطنیه را کم‌خِردترین خلق به حساب می‌آورد و تعالیم مستفاد این فرقه را تنها بهانه‌ای برای گریز از ادای احکام قرآن و شرع به حساب آورد. او بر این باور بود که باطنیه با این رویکرد، از دین خارج شده‌اند و لذا در مقام یک فقیه، هرچه را در نمی‌یافت و خوش نمی‌داشت، به تهمتی دامنگیر و لعنتی بزرگ گرفتار می‌کرد (همان، ۱٤۷ـ ۱۵٦). غزالی در بررسی مدّعیات آنان دانسته و یا نادانسته به حجم عظیمی از مغالطات متوسّل شد و در نتیجه انتقاداتش صبغه منطقی خود را از دست می‌دهد؛ و بدون توجّه به نهی قرآنی توهین، حتّی به کفار و مشرکین (انعام: ۱۰۸)، به جای اثبات نقاط ضعف و قوّت نظریه حریف با استدلالات دقیق، با انتساب پاره‌ای الفاظ منفی به تخریب آنان پرداخت که «زندیق» و «مجوس» از معمول‌ترین آنهاست (کمپانی زارع، ۱۰۹ـ۱۱۰).

سخنان غزالی در نقد باطنیه و پیروان آن عمدتاً مصداق مغالطه خطرناک خلط «انگیزه» و «انگیخته» است و در نقد دیدگاه‌های مختلف به جای تمرکز بر محتوای سخنان، به خاستگاه روانی، اجتماعی، سیاسی و دینی صاحبان سخن می‌پردازد و برایش مهم، پایگاه طبقاتی، تعلّقات، انگیزه و هدف گوینده سخن است نه خود سخن (همان، ۱۰۸ـ۱۰۹). مغالطه دیگر وی در مواجهه با باطنیه، مغالطه منشأ است که در آن فرد به جای انتقاد از اصل ادّعا، آن را به اصلی بر می‌گرداند که نزد خلق، مذموم است؛ انتساب دایم سخنان اسماعیلیه به مجوس، زنادقه، ثنویه، یهود و نصارا توسّط غزالی مصداق چنین مغالطه‌ای است و در جامعه‌ای اسلامی که چنین گروه‌هایی مقبول امّت و تعالیم دینی‌اش نیستند، ناگفته پیداست که چنین انتسابی چه نتایجی در پی خواهد

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

داشت (همانجا).

بر این اساس پاره‌ای از انتقادات دایر بر بی‌اعتنایی ترکان سلجوقی به قواعد شریعت را در عین پذیرش، مهم تلقّی نکرد و وجود آنان را برای تضمین و تثبیت حیات و دوام خلافت «اصل» پنداشت (غزالی، *فضائح‌الباطنیه*، ۱۸٤). از این‌رو خامه خود را همسو با شمشیر سلجوقیان، بر ضدّ باطنیه به کار گرفت و با کلیدواژه‌های غیرعلمی و بعضاً تحقیرآمیز به مصافشان رفت و به‌رغم تأکید قرآن بر پایبندی به عدالت در دشمنی، نزاریان را «علف‌های هرزه زمان» (غزالی، *فضائح‌الباطنیه*، ٤۲ ـ ٤۳) خواند که در چنته آنان اندوخته مفیدی سراغ نمی‌دید و ضعف دلیل مخالفان را عامل قوّتشان می‌دانست (همو، *المنقذ من الضلال*، ۵۸ و ٦۲).

البتّه در عین حملات شدید به باطنیان، در مسأله تکفیر نظر نسبتاً معتدلی دارد و نگرش تکفیری پاره‌ای از فِرق اسلامی را مغایر با روح اغماض و ناشی از خودبینی و انحصارطلبی و اسارت در گرداب تعصّب فرقه‌ای (همو، *الإقتصاد فی الإعتقاد*، ۲۰۸ ـ ۲۰۹) و صرف اعتقاد به شهادتین را مقتضی خروج معتقدان، از شمول حکم تکفیر قلمداد می‌کرد و توسّل به این حکم در خصوص چنین فرد/گروهی را مخاطره‌آمیز می‌دانست (همو، *فیصل التفرقه*، ۲٦؛ قرضاوی، ٤۵). از این‌رو می‌توان بر این نکته پای فشرد که دشمنی وی با باطنیه قبل از این که ریشه اعتقادی داشته باشد، منشأ سیاسی داشت و اهمّیّت وی به نظم اجتماعی و هراسش از هرج‌ومرج و پیامدهای ناخوشایند آن، علت اصلی دشمنی‌اش با این فرقه بود. رویکرد غزالی در بحث تکفیر این فرقه، تابعی بود از مشی عملی آنان در برخورد خشونت‌آمیز با مسلمانان در عین نرمش با دشمنان آنان؛ چنانکه به رغم باطل دانستن نظر باطنیه در خصوص امامت منصوص، آن را فی حد ذاته سبب خروج از اسلام ندانست و رویکرد شیعیِ آنان از قبیل عقیده به خلافت بلافصل علی بن ابی طالب علیه‌السلام و غاصب شمردن سه خلیفه دیگر را «بدعت» و مخالفت با اجماع به حساب آورد نه «کفر» (غزالی، *فضائح‌الباطنیه*، ۱۳۳ـ۱۳٦) و در عوض تأکید کرد که در صورت داشتن وجه اشتراک با رویکرد ثنویت و فلاسفه در سه مسأله ذات خدا، نبوت و معاد (همان، ۲۸ ـ ۲۹) و «اعتقاد به کفر و حلّیّت اموال و ریختن خون ما، باید تکفیرشان کرد» و بر این پای فشرد که «چون از اعتقادات ما در

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

خصوص صانع جهان و اوصافِ او و پیامبرش محمّدﷺ و صداقتش در مباحث حشر و قیامت و بهشت و دوزخ [که همپوشانی‌های زیادی با سایر فِرَق شیعی نیز دارد] مطّلع‌اند و از آنجا که صحّت دین، گِرد این اعتقادات می‌چرخد، لذا معتقد به کفر آنها بی‌تردید خود کافر است» (همان، ۱۳۶ـ۱۳۷). اتّخاذ خط مشی مذکور توسط اسماعیلیه و موجی از کشتار و هراس که در ایران آن زمان به راه انداختند، غزالی را بدانجا سوق داد که باطنیه را مذهبی معرّفی کند که «ظاهرش، رفض و باطنش کفر محض» است (همان، ٤٣). غزالی به‌رغمِ دعوت به عدم تحقیر کفار در کفرشان و امید به بهبودی بیماری‌های روحی و احتمال خاتمت نیک آنان (همو، *احیاء علوم‌الدین*، ۵۱/۱ ـ ۵۲) اندکی از این مشی اخلاقی را در سلوک عملی با اسماعیلیان به سنجر سفارش نکرد(همو، *فضائل الأنام*، ۹). غزالی با مقایسه مبتدعِ داعی به بدعت با کافر، تأکید کرد که اگر بدعتش مستلزم کفر شود، وضعیتش بدتر از کفّار است، چون نمی‌توان با استناد به ذمّی بودن، با وی به تسامح رفتار و به اخذ جزیه بسنده کرد؛ و اگر هم بدعتش مستلزم کفر نشود هرچند کارش خفیف‌تر از کافر است، باید با واکنش شدیدتری روبرو شود و با استناد به متعدّی نبودن و در نتیجه کم‌/بی‌ضرر بودن شرّ کافر به دلیل عدم توجّه مسلمانان به گفته‌هایش با توجه به محرز بودن کفرش و در عوض متعدّی‌بودن شرّ مبتدعی که دیگران را به بدعتش فرا بخواند و آن را حق بداند، خواستار سختگیری بیشتر بر این گروه در مقایسه با کفّار شد و تأکید کرد: «استحباب در اظهار دشمنی با او و منقطع شدن از او و حقیر داشتن او و تشنیع بر او به بدعت و تنفیر مردمان از او» باید قوی‌تر و شدیدتر از کفّار باشد (همو، *احیاء علوم الدین*، ۳۶۸/۲ـ۳۶۹).

هرچند بنا به احترام به حیات انسانی ، قتل را از دایره شمول این رویکرد سختگیرانه خارج کرد و کیفر آن را فقط در قصاص صحیح دانست و تأکید کرد مجازات افراد مذکور (طاغیان و مبتدعان) مادام که دستشان به خونی آلوده نباشد، حبس ابد است (همو، *المستصفی من علم الاصول*، ۳۰۸/۱) اما در اینجا هم طرفداری‌اش از گذشت و اغماض در تعامل با فرق اسلامی را به باطنیه تعمیم نداد و به‌رغم اعتقاد نگارنده کتاب *سیاست و غزالی* دایر بر نفی مطلق جنگ بر ضدّ آنان (لائوست، ۳۹۷/۲) تأکید کرد که حکم «مرتدین» را دارند و توضیح داد که اگر حاکم اسلامی در چگونگی برخورد با

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

کافر اصلی مختار است که یکی از چهار گزینه عفـو، اخـذ فدیـه و بـه بردگـی گـرفتن یا کُشتن را برگزینـد، در مـورد مرتـدین [و در نتیجـه باطنیـه] چنـین اختیـاری نـدارد و نه عفو و نه فدیه جایز است و نه بـه بردگـی گـرفتن و نـه اخـذ جزیـه؛ و نـه تنهـا باید کُشته شوند و جهان از وجودشـان پـاک گـردد بلکـه اصـرار هـم کـرد کـه جـواز وجوب قتل آنان مختص به حالـت جنـگ نیسـت و بایـد غـافلگیر شـوند و خونشـان ریخته شود، زیرا به محض جنگ‌افروزی کشتن شان جایز خواهد شد (غزالـی، *فضـائح الباطنیه*، ١٤١) و در ادامه افزود که اگر کافر هم نباشند، در صـورت توسّـل بـه سـلاح، مشمول حکم باغی/ شورشی خواهند شد که قتل است و باغی تـا زمـانی کـه رویکـرد جنگی دارد، حتّی اگر مسلمان هم باشد، حکمـش قتـل اسـت؛ بـا ایـن تفـاوت کـه در صورت عقب‌نشینی و گریز، تعقیب نمی‌شوند و زخمی‌هایشان نباید کُشته شوند، حـال آنکه در کُشتن محکومان به کفر درنگ نمی‌شود و لازم نیست که آغازگر نبرد مسـلحانه باشند (همانجا).

بنا به آنچه گذشت ریشـه «احتـرام همیشـگی‌اش بـرای حیـات انسـانی» (لائوسـت، ٢٣٩/١) را با داس کین کند و با غفلـت از منشـأ اجتمـاعی معرفـت و بـدون دقّـت در ارتباط تفاوت عقاید مردم با منافع گوناگون آنان از یک سو و نقـش جایگـاه اجتمـاعی مردم در تفاوت منافع آنان در دیگر سو(کنوبلاخ، ٣٦) تمامی عوامل فراوان و پیچیـده و در عین حال اثرپذیر و اثرگذار در پیدایی و دیگرگونی فرقه‌ها (نک. صـابری، ٢٢ ـ ٣٣) را به اغواگری شیطان فرو کاست. غزالی بدون تشکیک در سند حدیث هفتاد و دو ملّت و توزین آن در ترازوی نقد (در این خصوص، نک. بدوی، ٤٩/١ ـ ٥٠) یادآور شد کـه امّت در اصل، سه گروه بدترین، بهترین و میانه بود و صـوفیان را بهتـرین و فاسـقان را بدترین و عوام خلق را میانه معرّفی کرد و با انتساب افعـالی زشـت همچـون ارتکـاب ظلم، شرابخواری، زناکاری و شهوترانی به فاسقان، تأکید کرد که هر گروه، به بیسـت و چهار گروه تقسیم شد و دلیل این تکثیر را هم حسادت شیطان به پـاکی و پرهیزکـاری صوفیان و ترس وی از توبه فاسـقان و در نتیجـه سـاختن طریقـی بـرای آلـوده کـردن صوفیان به معاصی از یک سو و پرده کشیدن بـر چشـمان فاسـقان بـرای جلـوگیری از پشیمانی احتمالی آنان در دیگر سو دانست و اسماعیلیه را در همین ترکیـب، «صـوفیان

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

ناپاک و فاسقان» و آنان را بدترین خلق و بدترین امّت معرّفی کرد که علاجشان غیرممکن و نصیحت کردنشان بی‌فایده است و با اشاره به «یفعل الله بالسیف و السنان ما لا یفعل البرهان»، قلع و قمع و ریختن خونشان را نه تنها «واجب» که تنها راه اصلاح آنان معرّفی کرد[1] (غزالی، *فضائل الأنام*، ٨٦ ـ ٨٧)!

غزالی در مقام یک محقّق منتقد و فقیهی محتاط (راشد محصل، ٢٤) از بار معنایی و الزامات عملی واژه‌های «واجب»، و «ملحد» در دستگاه فقه اسلامی آگاه است؛ از این‌رو آنها را در راستای تحقق اهدافش به کار می‌برد. جامعه سنّتی پیشامدرنی نیز که با عینک دین به همه پدیده‌ها می‌نگرد، تکلیف شرعی خود را به خوبی تشخیص می‌دهد و مصادیق لازم جهت عمل به این تکالیف را به خوبی شناسایی می‌کند و به انواع خشونت‌ها برای زدودن این «بدترین امّت» متوسّل می‌شود. از طرفی با عنایت به بهره‌برداری سیاسی از اتّهامات مبهم و چند پهلویی چون ملحد، زندیق، بددین و مبتدع در طی تاریخ (نک. دادبه، «باطنیه»، ١٩٧ ـ ١٩٨) پیداست که دایره شمول و تأثیر عملی آنها در تعمیق خشونت‌ورزی بسی گسترده‌تر از آنی بود که واضع اصلی‌شان در نظر داشت و یکی از پیامدهای رویکرد خشونت بار باطنیه و واکنش خشونت‌زای غزالی این شد که اختلاف‌ها کم و بیش از صورت معرفتی/کلامی‌اش خارج شد و به جای رویارویی اندیشه با اندیشه، شمشیر آخته داور نهایی شد.

١- کنش‌های خشونت‌بار نزاریان از قبیل به چهارمیخ کشیدن مردم اصفهان در سیاهچال (نیشابوری، ٤١؛ نظام‌حسینی یزدی، ٧٤ ـ ٧٦) و هتک حرمت زنان و کشتار مردم ولایت بیهق در خراسان و شبیخون به حجاج هند و ماوراء النّهر و خراسان در نزدیکی ری و قتل عام آنان و غارت اموالشان (ابن‌اثیر، ٥١١/٨) و سوزاندن مخالفان (همدانی، ١٣٩) نقشی مهم در واکنش تند غزالی ایفا کرد. غزالی در این عرصه تنها نبود و شماری دیگر از اصحاب اندیشه آن دوره، از جمله نویسنده گمنام کتاب ***بحرالفواید***، در واکنشی به مراتب تندتر از غزالی، حسن صباح را سگ زندیق (مؤلف مجهول، ٣١٦) و پیروانش را «سگان دوزخ و هیمه سقر» و خون یکی از آنان را ریختن برابر با هفتاد جهاد (همان، ٣١٣) و نجاست سگ و خوک را در قیاس با نجاست آنان هیچ معرفی کرد (همان، ٣١٥)! البته این یادآوری به معنای تطهیر غزالی نیست و اندیشمندی چون وی که «هم بر شریعت، نمک طریقت افشاند و آب زلال شریعت را از خاشاک بدعتها و کژخوانیها و دغلیها پیراست و داد باطن شریعت را از ظاهر آن ستاند و مسلمانان را به سترون رذایل و تطهیر باطن فراخواند» (سروش، ١ ـ ٢) نباید واکنشش تابع کنش‌های دیگران باشد، زیرا مشهور است که: رفتار واکنشی گرچه قابل «درک» است، اما قابل «قبول» نیست!

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

نتیجه

رویکرد اصلی نظام‌الملک طوسی و ابوحامد غزالی درخصوص مخالفان، از پیامدهای دگردیسی تدریجی بود که بعد از فوت پیامبر ﷺ در گفتمان سیاسی روی داد و با به حاشیه راندن آموزه‌های دین مشعر بر کرامت ذاتی انسان و پاسداشت حقوق مخالفان، به الگوی سلطنت دنیوی و سیاست متغلّب نزدیک شد و عملاً آن بخش از نصوص شریعت را مطمح نظر قرار داد که تضادی با این الگو نداشت. گسترش قلمرو ایران زمین تا مرزهای شاهنشاهی ساسانیان در عصر ترکان سلجوقی، پیامدهایی ژرف در عرصه دین و سیاست بر جای نهاد و ضرورت اداره این سرزمین‌های پهناور از یک‌سو و شرایط حاکم بر جامعه اسلامی از دیگر سو، مقتضی تدوین ایدئولوژی مشروعیّت‌بخش برای حاکمان جدید بود. خواجه نظام‌الملک و غزالی، به عنوان «متن» متأثّر از «زمینه»، تحت تأثیر واقعیّت‌ها و الزامات عینی حاکم بر فضای سیاسی جهان اسلام و ایران، به اتّخاذ نوعی واقع‌نگریِ معطوف به صلاح دین و مردم کشانده شدند و تلاش برای تأمین و پاسداشت این دو امر مهمِ نیازمند امنیّت، حقوق فردی و آزادی مخالفان را در دیدگاه هر دو، به‌رغم تفاوت در نقش و جایگاه، به حاشیه راند. در این میان، اقدامات خشونت‌بار اسماعیلیان نزاری در تقابل با دستگاه حاکمه و پیروان دیگر فرق، به ترسیخ این رویکرد انجامید. در نتیجه این روند، چشم بر نقش ساختار حاکم و بستر عینی در تولید و تکثیر نارضایتی بسته، و مخالفان قدرت سیاسی وقت را نه مولود شرایط، بلکه مولّد آن پنداشتند و بر این اساس، عملاً بر آن بخش از آموزه‌های دین انگشت نهادند که تضادی با سلطنت مطلقه ـ که به زعم آنان مرجع تأمین امنیّت بود ـ نداشت و بدون توجّه به آموزه‌های شریعت درخصوص کرامت ذاتی انسانها فارغ از گرایشهای دینی و لزوم پاسداشت حقوق مخالفان و جدال نیکو با آنان و عدم خروج از دایره عدالت در رقابت/ دشمنی، با شدیدترین و در عین حال خشونت‌بارترین الفاظ، مخالفان را توصیف و عقایدشان را زشت نمایاندند و ضمن هشدار در خصوص مماشات با آنان، قدرت سیاسی وقت را به سرکوبشان فراخواندند.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

منابع

ـ قرآن کریم

ـ ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن، *الکامل فی التاریخ*، به کوشش عمر عبدالسّلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربیه، ١٤٢٢ق.

ـ ابونصر، محمّد عبدالعظیم، *السّلاجقه تاریخهم السیاسی و العسکری*، قاهره، دارعین للدّراسات و البحوث الإنسانیه و الإجتماعیه، ٢٠٠٣م.

ـ احمدوند، شجاع، *قدرت و دانش در ایران دوره اسلامی*، تهران، نی، ١٣٩٥ش.

ـ افتخاری، اصغر، *مراحل بنیادین اندیشه در مطالعات امنیّت ملّی*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ١٣٨١ش.

ـ امیدی، جلیل، «سنّت نبوی و عدالت کیفری»، *فصلنامه حقوق، مجلّه دانشکده حقوق و علوم و سیاسی*، شماره ٤، صص ٢١ ـ ٣٤، ١٣٨٨ش.

ـ بدوی، عبدالرحمان، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ١٣٧٤ش.

ـ پورجوادی، نصرالله، *عین القضات و استادان او*، تهران، اساطیر، ١٣٧٤ش.

ـ جعفریان، رسول، *تاریخ گسترش تشیّع در ری*، تهران، آستان مقدّس حضرت عبدالعظیم، ١٣٧١ش.

ـ خاتمی، محمّد، *آیین و اندیشه در دام خودکامگی*، تهران، طرح نو، ١٣٧٨ش.

ـ دادبه، اصغر، «باطنیه»، *دبا*، جلد یازدهم، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ١٣٨١ش.

ـ دفتری، فرهاد، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، تهران، فرزان روز، ١٣٨٥ش.

ـ راشد محصّل، محمّدرضا، «بررسی تحلیل تأثیرگذاری سخن غزّالی»، *فصلنامه پاژه*، شماره ٣، صص ٢٣ ـ ٣٢، ١٣٨٧ش.

ـ زرین کوب، عبدالحسین، *فرار از مدرسه*، تهران، امیرکبیر، ١٣٧٩ش.

ـ سروش، عبدالکریم، *قصه ارباب معرفت*، تهران، صراط، ١٣٧٣ش.

ـ سعیدیان جزی، مریم، «گرایش‌های عقیدتی در اصفهان عصر سلجوقی و پیامدهای آن»، *پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام*، شماره ١٧، صص٨٣ ـ ١٠٦، ١٣٩٤ش.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

ـ صابری، حسین، *تاریخ فرق اسلامی*، سمت، تهران، ۱۳۸۳ش.
ـ عباس، احسان (گردآورنده و پژوهنده)، *عهد اردشیر*، ترجمه محمدعلی امام شوشتری، تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳٤۸ش.
ـ غزالی، ابوحامد، *احیاء علوم الدّین*، ترجمه محمّدخوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، قم، مؤسّسه فرهنگی و اطّلاع رسانی تبیان،۱۳۸۷ش.
ـ غزالی، ابوحامد، *الإقتصاد فی الإعتقاد*، به کوشش موفق فوزی جبر، دمشق، دارالحکمه للطباعه و النشر، ۱٤۱۵ق.
ـ غزالی، ابوحامد، *المستصفی من علم الاصول*، به کوشش حمزه بن زهیر حافظ، مدینه، شرکه المدینه المنوره للطباعه، ۲۰۰۸م.
ـ غزالی، ابوحامد، *المنقذ من الضلال*، بیروت، المکتبه العربیّه، ۱٤۳۲ق.
ـ غزالی، ابوحامد، *فضائح الباطنیّه*، به کوشش محمّدعلی قطب، بیروت، المکتبه العصریّه، ۱٤۲٦ق.
ـ غزّالی، ابوحامد، *فضائل الأنام من رسائل الحجه الإسلام*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، کتابخانه سنایی و کتابخانه طهوری، ۱۳٦۳.
ـ غزالی، ابوحامد، *فیصل التّفرقه بین الإسلام و الزّندقه*، به کوشش حکّه مصطفی، دارالبیضا، دار النشر المغربیّه، ۱۹۸۳م.
ـ غزالی، ابوحامد، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
ـ غزالی، ابوحامد، *میزان العمل*، ترجمه علی اکبر کسمایی، تهران، سروش، ۱۳۷٤ش.
ـ غزّالی، ابوحامد، *نصیحه الملوک*، به کوشش جلال الدّین همایی، تهران، کتابخانه تهران، ۱۳۱۷ش.
ـ فیرحی، داود، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران و قم، سمت و مؤسّسه آموزشی باقرالعلوم، ۱۳۸٦ش.
ـ قادری، حاتم، «غزّالی»، *اندیشه سیاسی متفکّران مسلمان*، زیر نظر علی اکبر علیخانی و همکاران،تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰ش.
ـ قاضی مرادی، حسن، *استبداد در ایران*، تهران، اختران، ۱۳۸۰ش.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]

ـ قرضاوی، یوسف، *سیمای غزالی از منظر موافقان و مخالفان*، ترجمه فرزاد میرزایی، تهران، احسان، ۱۳۷۹ش.
ـ قزوینی، عبدالجلیل، *نقض(بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض)*، به کوشش میرجلال‌الدّین محدّث، تهران، انجمن آثار ملّی، ۱۳۵۸ش.
ـ کمپانی زارع، مهدی، *حیات فکری غزّالی*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۱ش.
ـ کنوبلاخ، هوبرت، *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه کرامت‌اله راسخ، تهران، نی، ۱۳۹٦ش.
ـ لائوست، هانری، *سیاست و غزّالی*، ترجمه مهدی مظفری، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳٥٤ش.
ـ ماوردی، ابوالحسن، *نصیحه الملوک*، به کوشش فواد عبدالمنعم احمد، اسکندریه، مؤسّسه شباب الجامعه، ۱۹۸۸م.
ـ مؤلف مجهول، « کتاب الرّد علی الملحدین» در: «سندی چند درباره اصل تعلیم و تاریخ اسماعیلیان»، محمّدتقی دانش پژوه، *نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز*، شماره سوم (مسلسل ۷۵) صص ۲۸۹ـ ۳۳۰، ۱۳٤٤ش.
ـ نخجوانی، هندوشاه، *تجارب السّلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، مطبعه فردین، ۱۳۱۳ش.
ـ نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن، *سیاست‌نامه*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ش.
ـ نظام‌حسینی یزدی، محمد بن محمد، *العراضه فی الحکایه السلجوقیه*، به کوشش مریم میرشمسی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر افشار، ۱۳۸۸ش.
ـ نوح، علی، *الأسماعیلیه بین خصومها و انصارها*، حمص، دارالتّوحیدی للنّشر، ۲۰۰۰م.
ـ نیشابوری، ظهیرالدین، *سلجوقنامه*، به کوشش اسماعیل افشار و محمود منافی، تهران، اساطیر، ۱۳۹۰ش.
ـ همایی، جلال الدین، *غزالی نامه*، تهران، کتابفروشی فروغی، بی‌تا.
ـ همدانی، رشیدالدّین فضل‌الله، *جامع‌التّواریخ، اسماعیلیان*، به کوشش محمد روشن، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۷ش.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1398.1.33.4.8]