

فصلنامه علمی پژوهشنامه تاریخ اسلام  
سال نهم، شماره سی و سوم، بهار ۱۳۹۸  
مقاله پژوهشی، صفحات ۷۷ - ۹۶

## جایگاه اسماعیلیه در آرای خواجه نظام‌الملک و غزالی

امید بهرامی نیا<sup>۱</sup>  
سید احمد رضا خضری<sup>۲</sup>

### چکیده

اندیشه سیاسی ایرانیان در دوره سلجوقیان دچار تحول و دگرگونی شد. در این دگرگونی، قدرت سیاسی و اداره امور اجتماع، سلطنت را به عنوان مفهومی بدون رقیب، بر سپهر سیاست نشاند. در تعدد علت‌ها و تکثیر مشارکت‌های دخیل در طی این فرایند، سیاستنامه‌نویسان به جز اندیشه‌ورزی، در عمل نیز در تثبیت این الگو مشارکت و نقش مهمی داشتند. الزامات زمان، سیاستنامه‌نویسان را به بازتعریف اندیشه ایرانشهری با رعایت الزامات دوره چیرگی ترکان واداشت و بر این اساس در این مسیر، چشم بر آموزه‌های شریعت دال بر پاییندی به عدالت در عرصه اختلاف و نیز لزوم رعایت حقوق مخالفان بستند و آن آموزه‌های مهم را در پای مصلحت حکومت و پاسداشت امنیت مردم قربانی کردند. این پژوهش، مبتنی بر روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، معطوف به بررسی رویکرد نظام‌الملک طوسی و ابوحامد غزالی درخصوص چگونگی تعامل با مخالفان مذهبی، بویژه اسماعیلیان نزاری و تحلیل چرایی آن است.

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

۱- استادیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه پام 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

## مقدمه

مقارن جلوس سلجوقیان بر تخت قدرت، نامنی و بی ثباتی حاکم بر ایران هم جامعه را به وضعیتی 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 امنیت و آرامش بود – بویژه از طغول تا ملکشاه – محقق 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 تشريع و توصیه‌های آرای ۴ملکداری، بخش اعظم تمرکزشان معطوف به برهمن زندگان امنیت مذکور بود.

با توجه به اهمیت 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 متكامل 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 اتخاذ این رویکرد است.

به رغم اهمیت 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 نظام‌الملک طوسی»، رقیه واحد درآبادی و صفورا برومند در «اتهام به الحاد و مصاديق آن در دوران سلجوقیان» و عباس رضازاده مقدم در «خواجه نظام‌الملک توosi 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



رویکرد، کوشش شده است تا با روش توصیفی - تحلیلی و تکیه بر منابع کتابخانه‌ای به 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 دین (يونس: ۹۹؛ بقره: ۲۵۶، کهف: ۲۹)، عدم نیاز به همدینی در همزیستی (نساء: ۹۰، بقره: ۱۹۰؛ ممتحنه: ۸)، لزوم پاسداشت جان و حق حیات انسان‌ها (انعام: ۱۵۱؛ مائدہ: ۳۲)، رعایت انصاف و عدالت در برابر مخالفان (مائده: ۸) و استدلال و احتجاج با آنان به «نیکوترين» شیوه (نحل: ۱۲۵) و عملی شدن این رویکرد توسط پیامبر ﷺ (نک). امیدی، ۲۱-۳۴)، بعد از وفات ایشان استمرار نیافت و تشدید اختلافات تاریخی اعراب و تعمیق بحران مشروعیت سیاسی پس از دوران خلفای اولیه، به تحولی بنیادین انجامید که سیستم حکمرانی را از خلافت آغازین، منحرف و به الگوی سلطنت دنیوی و سیاست متغلب نزدیک کرد. قدرت‌گیری امویان و تأسیس نظامی از جانشینی دودمانی توسط آنان، نخستین حلقه از زنجیر ساختار جدید بود که در نظم اجتماعی، عصیّت و شمشیر را جایگزین دین ساخت و مسلمانان غیر عرب را از حقوق برابر با دیگر همکیشان محروم ساخت. روی کارآمدن عباسیان، دومن حلقه از زنجیر این ساختار بود و آنان سنن ایرانی را با الگوی قبیله‌ای و تفسیرهای مذهبی در هم آمیختند و دارالخلافه را مبدل به دربار پادشاهان کردند.

با حذف رویکرد عربگرایی امویان در خلافت عباسی، ملیّت‌های دیگری همچون ترکان نیز وارد ساختار سیاسی شدند که قدرت مرکز عباسیان را به چالش کشیدند. با ناتوانی دستگاه خلافت و نیرو گرفتن حکومت‌های قومی، سنت شاهنشاهی که دست کم از زمان هارون الرشید سرمشق الگوی حکمرانی شده بود، شدت بیشتری یافت و حرکت به سوی تدوین سیاست «ایرانشهری» و توجیه زمامداری موجود بر اساس نمونه پیش‌اسلامی، به رویکرد غالب سپهر سیاسی تبدیل شد (خاتمی، ۲۴۰). در نتیجه، گفتمان اندیشه‌ی اسلامی، در «عمل» مخالفتی با میراث سلطنت مطلقه نکرد. این وضعیّت، با محتوای آرمانی اسلام فاصله بسیار داشت و نصوص دینی دال بر تقدیس



نژاری، بررسی خواهد شد.

جان و عقیده‌ی انسان‌ها را به حاشیه راند (نک. فیرحی، ۵۲) و تأکید بر برتری سلطان بر سایر طبقات بشر (ماوردي، ۶۱) و وجه اقتداری نظام سیاسی، گرایش به دانش‌های شرعی را نیز مبتنی بر سلطه و تغلب کرد و این واقعیت، تاریخ سیاسی اسلام را به صورت ظهور شماری از نظام‌های متغلب 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 عبادیان توسط امرا و سلاطین و مشروعيت و موجودیت هر دو نهاد سلطنت و خلافت از درون توسط اسماعیلیان نزاری، و از بیرون با خلافت فاطمی مورد تهدید قرار گرفت و به جای مفهوم ایجابی، معنای سلبی از امنیت را که همان دوری از هرج و مرج است (جهت تفصیل مطلب در این خصوص، نک. افتخاری، ۸۰ – ۸۴)، برجسته کرد و در نتیجه، عدالت در مقام عنصر اصلی اندیشه سیاسی اسلام، به عنصری فرعی و حاشیه‌ای تبدیل شد. چنین وضعیتی خواجه نظام الملک و غزالی را نیز به اتخاذ نوعی واقع‌نگری 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، ۶۷) اگر «آرمان‌گرایی» شان مقتضی هدف دیگری بود، به حکم «واقع‌گرایی» از آن چشم پوشیدند (نک. خاتمی، ۳۳، ۳۳۱). برخلاف خصال متنوع و متعلّد اندیشه سیاسی غرب، اندیشه سیاسی مندرج در سیاستنامه‌های این دوره، با خصلتی اداری، معطوف به «کنترل بهتر جامعه و تأمین نظم اجتماعی» بود (احمدوند، ۲۰۸–۲۰۹) و با تلاش برای اصلاح امور جامعه صرفاً از طریق اندرز به حکام، به شرحی که در ادامه خواهد آمد، حقوق و آزادی‌های فردی در پای مصلحت حکومت، قربانی و حتی بقای شریعت نیز منوط به حفظ نهاد حکومت در برابر افراد و حقوق انسانی / شرعی شان شد. با عنایت به آنچه گذشت و با توجه به تأثیر موقعیت 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.

## جایگاه نزاریان در آرای نظام‌الملک

خواجه نظام‌الملک طوسی مدتی بعد از ترک زادگاهش و اقامت در غزنی، کاتب ابن‌شاذان، عمید بلخ شد و به واسطه سوء رفتار وی، به مرو نزد چغربی بگ داود رفت و توانست نظرش را جلب کند و توسط وی به آلب ارسلان معرفی شود؛ با جلوس مولای تازه بر تخت سلطنت، به وزارت وی منصوب شد (جهت تفصیل زندگی وی، نک. ابونصر، ۲۱۱ – ۲۰۰). 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 پشتونه‌ای برای تمرکز سیاسی و وحدت ملی قرار داد و سیاست شاهنشاهی ایرانی را با بینش مناسب با فضای اسلامی جامعه بازسازی کرد (نک. نظام‌الملک، ۱۳ – ۱۴). 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 «خرج اصطکیه» 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، ۱۴۸) به جای تقسیم جامعه به طبقات و اصناف و به رسمیت شناختن تضاد میان آنها، هر تضاد و تنشی را در قالب سیز «دینْ دُرست» و «بدْ مذهب و مبتدع» می‌دید (نظام‌الملک، ۷۹ – ۸۰، ۲۱۷). خواجه در بستر متغلبی که منازعات سیاسی ریشه‌های کلامی داشت و جنبه فکری اختلافات کلامی / معرفتی به منازعه‌ای عاطفی تبدیل شده بود (خاتمی، ۳۵۳) و اتهام‌های دینی / فرقه‌ای / کلامی، باطن کاملاً سیاسی داشت (پورجوادی، ۲۶) دوات وزارتیش را ادات تحقّق چنین هدفی کرد و با تعصّب یا تغافل نسبت به تفکیک فرقه‌ها و گرایش‌های مختلف شیعی و عدم توجه به استقلال فکری هریک از اینها (نک. نظام‌الملک، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۵۴) 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، ۴۴) هرج و مرج را ناشی از رفتار ناعادلانه‌ای می‌دانست که تبلور نافرمانی مردم از فرامین الهی بود و بر این



اساس به توجیه و حمایت از استبداد پرداخت (نظام‌الملک، ۱۱ – ۱۲). وقتی نافرمانی مردم عادی بدون در نظر گرفتن مسلمان‌بودن یا نبودن شان عامل هرج و مرج تلقی شود، پیداست که حساب مخالفان مذهبی که مسلمان‌شان هم نمی‌داند، چیست!

با توجه به تعلق خاطر نظام‌الملک به اندیشه ایرانشهری که بر وحدت دین و مُلک پای می‌فرشد و اضطراب در یکی را باعث خلل در دیگری به حساب می‌آورد (نظام‌الملک، ۸۰)، مفهوم بنیادین تحلیل خواجه شاه بود (همان، ۱۱، ۸۰ – ۸۱) و او را برگزیده خدا و «منشأ» امنیت می‌دانست (همان، ۸۵) و سیاستنامه را با معرفی شاه به عنوان برگزیده خداوند و متمایز از دیگر انسان‌ها شروع کرد و برایش به عنوان دارنده قدرت دنیوی و محور نظام سیاسی، مشروعیت مستقیم و بلاواسطه‌ای قائل بود (همان، ۱۱ – ۱۴). در نتیجه، در برابر هر خطری که تهدیدش می‌کرد، به شدت حساس بود و از میان تمامی خطرات، آنچه بیش از همه خواب از دیدگانش می‌ربود، تحرکات اسماعیلیان نزاری بود. او در مقام وزیری شافعی‌مذهب که متولی اداره کشور و برقراری نظم و امنیت بود، نمی‌توانست چشم بر اقدامات رعب‌افکن پیروان این فرقه بیند؛ و از آنجا که به تأسی از سنت سیاسی ایران باستان، دین درست و پادشاه را دو بنیان مهم جامعه می‌دانست (نظام‌الملک، ۸۰) و نزاریان نیز طبق نظر خواجه نه به دین درست و نه پادشاه 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، ۳۴۶) با این سلاح به مصافشان رفت (نظام‌الملک، ۸۰، ۲۱۷، ۲۱۵، ۲۵۴) و مذاهبه غیر از «دو مذهب نیک و بر طریقِ راستِ حنفی و شافعی را، هوی و بدعت و شبhet» معرفی کرد (همان، ۱۲۹).

اگرچه خواجه میان شیعه و باطنیه تفکیک قائل شد، اما با تعصب، گروه دوم را در ردیف اهل ذمہ، کافران و منحرفان گنجاند (همان، ۲۱۷؛ سعیدیان جزی، ۹۴) و هرجا که توanst نسبت به کسانی که به قول او «سنی پاک‌دین» نبودند، تعصب به خرج داد (نظام‌الملک، ۲۳۴) و حتی به هنگام ذکر نام باطنیان، با الفاظ «خذلهما الله» (همان، ۳۰۶، ۳۱۲) و «لعنهم الله» از آنان یاد کرد (همان، ۲۵۶، ۲۸۲) و بدون توجه به جامعه به عنوان یکی از بخش‌های مهم سازنده معرفت (کنوبلاخ، ۲۴) و با بینش یکسونگرانه‌ی ناتوان

از درک تأثیر متقابل ساختار نامساعد و فرد/جنبش معترض بر همدیگر، بدون توجه به پریشانی‌ها و نابسامانی‌های بستر زاینده جنبش‌های اعتراضی همچون اسماعیلیه، آنان را نه مولود، بلکه «مولد» نابسامانی‌ها پنداشت (زرین‌کوب، ۷۶) و بر این اساس در طولانی‌ترین فصل سیاستنامه، مواجهه انوشیروان با مزدکیان را به عنوان الگوی قلع و قمع باطنیان، به ملکشاه عرضه کرد (نک. نظام‌الملک، ۲۵۷ – ۲۷۸).

شدّت دشمنی نظام‌الملک با نزاریان، وی را به چنان ورطه‌ای کشاند که صفات نیکش همچون عدالت و حلم و بخشنده‌گی نسبت به گناهکاران (ابن‌اثیر، ۳۵۷/۸) را در مواجهه با این فرقه به کلی به کنار نهاد و تمام نصایح و تأکیداتش به پادشاه دایر بر لزوم رعایت عدل (نظام‌الملک، ۱۶) لزوم نیکرفتاری عمال با مردم (همان، ۳۰) و تأکید بر تأثیر رضایت مردم و دعای خیر آنان در استمرار حکومت (همان، ۱۵) و احتساب صفاتی همچون خوی نیکو، عدل، شفقت و رحمت بر خلق خدا به عنوان الزامات حکمرانی (همان، ۱۳) و حسّاسیت شدیدش به خون و مال مسلمانان (همان، ۵۹) و توصیف عدل به ترازوی نیکی‌ها (همان، ۶۶-۶۵) و مهم‌تر از همه تأکید صریح بر تناسب جرم با مجازات (همان، ۴۲) را به کنار نهاد و با قربانی‌کردن همه آنها در مسلح تعلقات فرقه‌ای، پادشاهی را که برگزیده خدا و برادر دین و منشأ نظم و امنیت و برخوردار از مشروعیت بلاواسطه می‌دانست، مرجع انحصاری «مالش دادن، گردن زدن، دست و پای بریدن، خادم کردن، برادر کردن، چوب زدن، به زندان و به چاه کردن» (همان، ۹۸ و ۱۸۱) معرفی کرد و با اشاره به حدیثی از پیامبر ﷺ که قدریان را گبران امت خود می‌خواند و مسلمانان را از به عیادت رفتن و خواندن نماز بر جنازه آنان منع می‌کرد، همه «رافضیان» (شیعیان) را قدری مذهب خواند (همان، ۲۲۱)! و در ادامه همین رویکرد ناجا با اشاره به احادیث دیگری از آن حضرت خطاب به علی بن ابی طالب ؓ با مضمون نفی مسلمانی قدریان و رافضیان و مطالبه قتل آنان (همان، ۲۱۹ – ۲۲۱)، کوشید تا با یادآوری تأکید پیامبر ﷺ به علی بن ابی طالب ؓ درخصوص ظهور گروهی به ظاهر مدعی دوستی و در حقیقت دشمن‌وی، اوصاف مذکور برای دشمنان مندرج در آن حدیث را بر نزاریان زمان خود تطبیق دهد و بدینگونه انتساب آنان – در مقام یکی از فرق شیعه – به علی بن ابی طالب ؓ به عنوان کانون هویت‌بخش و



## 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، ۳۵-۱). از آنجا که پایگاه اجتماعی و علایق روان‌شناسحتی بر ذهنیت فرد و جهت‌گیری‌هایش تأثیرگذار است براین اساس به

۱- در گفتمان سیاسی عصر سلجوقی فقط نظام‌الملک چنین رویکردی اتخاذ نکرد و خود شیعیان امامیه نیز در دفع نزاریان و رذیه‌نویسی بر ضدشان مشارکت داشتند (جعفریان، ۵۰)؛ عبدالجلیل قزوینی که کتاب *النقض* را در دفاع از تشیع نگاشت، بجز نگارش رساله‌ای در رذشان (دفتری، ۶۴) هم آنان را «ملاعین» و «کلاب جهنم» خواند (قزوینی، ۲۲۱، ۳۱۱، ۳۴۵) و هم نظام‌الملک را - با چنین خط مشی‌ای - منصف معرفی و در حفظ دعای خیر کرد (همان، ۱۴۲) و هم یکی از سرسخت ترین دشمنان آنان به نام امیر عباس، که در مدت حکمرانی اش بر ری آنان را سوزاند و از سرهایشان مناره ساخت و بر فرازش اذان گفت (ابن‌اثیر، ۱۴۷/۹) را «غازی» و «عادل» خواند و برایش دعای خیر و طلب آمرزش کرد (قزوینی، ۱۱۵، ۱۳۰).

بخش‌های از زندگی غزالی اشاره می‌شود که با سلجوقیان و عباسیان در ارتباط مستقیم است. پیوستن وی به لشکرگاه نظام‌الملک، نقطه عطف و سرآغاز است؛ او در دربار ملکشاه و وزیر دانشمند نوازش، بر همه علماء و فقهاء تقدّم یافت و به «زین الدین» و «شرف الأمة» ملقب شد (همایی، ۱۲۸). غزالی چندبار در امورات بسیار مهمی در نقش سفیر میان ملکشاه و مقتدى، خلیفه عباسی (حک. ۴۶۷-۴۸۷) ایفای نقش کرد (غزالی، *فضائل الأنام*، ۴) و در ۴۸۵ منصب تدریس نظامیه بغداد، که بالاترین مناصب علمی آن دوره بود، بدرو محلول شد (همایی، ۱۲۰). او کوشید تا موقعیت ممتاز اندیشمندی مورد اعتماد خلافت و سلطنت را در راه اصلاح و پیشبرد امور به کار گیرد و بعد از مقتدى نیز، مقبول دستگاه عباسیان بود و به درخواست مستظهر مستظهر کتابی با عنوان *فضائح الباطنية و فضائل المستظهرية* (المستظهری) در رد اسماعیلیه نوشت (غزالی، *فضائح الباطنية*، ۱۲ - ۱۳).

غزالی در موقعیتی که امت اسلام، محاط در جهان شرک و کفر بود، اصالت قدرت متنکی بر زور را توجیه (همو، *احیاء علوم الدین*، ۲ / ۳۰۴) و اسماعیلیه را به عنوان «بلدین»، تهدید داخلی برای این قدرت متمرکز اما آشفته معروفی (خاتمی، ۳۵۲) و با بیان رسایی‌های باطنیان، مبارزه دو نهاد خلافت و سلطنت با آنان را توجیه کرد. غزالی با پافشاری بر این که گوهر تعلیم آنان بازگشت به تعلم 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، «متن<sup>۱</sup> برخاسته از یک «زمینه<sup>۲</sup> بودند، «رویکردن» با وی همسو بود و تفاوت‌هایی تفاوت‌هایی از قبیل: علاقه‌مندی وی به نهاد خلافت در مقایسه با علاقه‌مندی خواجه به نهاد سلطنت و وزرات (قادری، ۱۰۶) و سختگیری شدیدتر نظام‌الملک با توجه 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، ۵۴) توسط باطنیه و به خطر افتادن اصل شریعت از دیدگاه وی - بویژه که خود

1- Text

2- Context.



نیز در همان سال کودتای ارسلان بساسیری به نفع فاطمیان متولد شده بود - به یک چالش به تمام معنا خطرناک تبدیل شده و ضرورت حذف آنان و یکدست کردن ساختار قدرت سیاسی جهت تجمعی نیرو برای مقابله با بحران‌های متزايد را دو چندان کرده‌بود (نک: نخجوانی، ۲۸۸). بر این اساس برای کسی همچون غزالی که به خاطر اعتقاد به اهمیت حفظ امنیت در پیشرفت امور اجتماع، یک سال جور رعیت بر یکدیگر را زیانبارتر از صد سال جور سلطان بر رعیت می‌دانست (غزالی، نصیحه الملوك، ۶۸) 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 امنیت و آرامش به جامعه را مستلزم حضور قدرتی بزرگ و پایدار می‌دانست، دغدغه‌ی اصلی از «ظلم» به هرج و مرج 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، ۳۵۶-۳۵۷). بر این اساس تحت تأثیر سیاست ایرانشهری و ضمن اشارات عدیده به عهد اردشیر (نک. غزالی، نصیحه الملوك، ۸۷، ۸۹، ۹۶ و دیگر جاهای)، با بر جسته کردن حکمرانی برخی از پادشاهان پیش از اسلام ایران، در صدد برآمد تا نمونه‌ای اعلی از حکمرانی مطلوب به زمامداران وقت ارائه دهد (همان، ۵۳، ۵۶، ۶۳ و دیگر جاهای) و با اعطای رنگ و بوی الهی به سیرت شاهی ایرانیان، زمینه‌ی پذیرش پیش از پیش آن را در دل مؤمنان به اسلام و قرآن افزون کند (نک. همان، ۴۱ - ۳۹).

با عنایت به حوزه‌های سه‌گانه‌ی مشتمل بر اندیشه‌ی سیاسی غزالی، بجز فضائح الباطنية که مبین 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 نویسی» متفاوت با رویکرد نظام‌الملک و نیز نظریه نظام‌مندرج در احیاء علوم الدین است (نک. قادری، ۱۰۸).

او نیز همچون نظام‌الملک، نقش نابسامانی‌ها، محرومیت‌ها، تضییع حق‌ها و عدم تعییه راهبرای احراق آنها از سوی حکومت، در راندن بخشی از جامعه به «حاشیه» و بعد اعتراض آنان بر ضد «متن» را نادیده گرفت و فقط خرابی‌ها و تباہی‌ها را از وجود آنان می‌دید (زرین‌کوب، ۷۶)؛ گویا تعلق خاطر غزالی به ایدئولوژی خلافت و سلطنت

وقت<sup>۱</sup>، چنان «شیشه کبودی» بر دیدگانش نشانده بود که پیروان آن فرقه را «کبود می‌نمود» و لذا در راستای نمایاندن سیمای عقیدتی و اجتماعی زشت از آنان و جلوه دادن خلیفه وقت به عنوان امام بر حق، به جای آنکه در توضیح وضعیت نامطلوب موجود، انگشت اتهام را کمی هم به سوی دستگاه خلافت و حکومت سلجوقی و سوءرفتار آنان نشانه رود، همه «فضایح» را به گردن باطنیه انداخت و به نظر می‌رسد که این حسّاسیت فوق العاده بیش از آن که جنبه عقیدتی - فکری داشته باشد، سمت و سوی سیاسی - اجتماعی داشت؛ چه اصولاً هیچ فرقه‌ای چون باطنیه بدین سان 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، ۱۰۴)!

قدرت گرفتن باطنیه به عنوان نظام فکری که به نهاد اجتماعی تهدیدکننده نیز مبدل شده بود، چنان زمام انصاف در برخورد با مخالفان را از دست غزالی ستاند که تمام سرزنش‌ها و عبارت‌های سخت و بی‌پروايش خطاب به فرادستان سیاسی دایر بر لزوم پاسداشت حقوق فرودستان (نمونه‌ای از آنها در: غزالی، *فضائل الأنام*، ۶۱-۶۳) و همه تأکیداتش بر عدالت به عنوان شرط لازم و لاينفكِ حکومت (نک. همو، *نصیحه الملوك*، ۸ - ۲۵) و ترجیح یک روز عدل سلطان عادل بر شصت سال عبادت وی به نقل از پیامبر ﷺ (همو، *فضائل الأنام*، ۴) و لزوم ترسیخ ریشه درخت ایمان به عدل (همو، احیاء علوم الدین، ۸/۲) را به کنار نهاد و تحذیر حاکمان از اتخاذ تصمیم به هنگام خشم (همو، *میزان العمل*، ۱۱۱) و معرفی شکرِ نعمتِ حکومت برای حاکمان به «رحمت و شفقت بر رعیت» (همو، *فضائل الأنام*، ۳۵) و نیز تعریف مهربانی با خلق خدا به عنوان

۱- البته این به معنای واپستگی اش به ساختار سیاسی وقت نیست. کسی که درخواست مهم‌ترین قدرت‌های دو نهاد سلطنت و خلافت را با یادآوری عدم واپستگی مالی اش به ساختار سیاسی و کفايت «ضیعتکی» که در طوس دارد رد می‌کند (غزالی، *فضائل الأنام*، ۴۵) و دوستاش را به جای اعتماد به فرادستان سیاسی زمان، به تلاش برای جلب حمایت خدا فرا می‌خواند (همان، ۴۹) و آنان را از «کثر و اذخار و استظهار و استکثار» برحدز می‌دارد (همان، ۵۰) و «ارتفاع رتبت و جاه و اتساع ثروت و مال را همه تغم شفاقت و سبب ویال آخرت» می‌داند (همان، ۷۴) و فتنه مجالست سلاطین را بزرگ می‌خواند (همان، ۸۴) به قدرتمندان وقت واپسته باشد.

یکی از دو پایه تقوای برای حاکمان (همان، ۲۸) و هشدارهای شدیدش در خصوص عذاب ظالمان در قیامت (همو، حیاء علوم‌الدین، ۳۱۶/۲) و قلمداد کردن حکومتِ فاقد شفقت و عدل به «خلافت ابليس» و ظلم حکمران به «عظمیم‌ترین فساد» (همو، کیمیای سعادت، ۵۲۵/۱) را به حوزه تعامل با اسماعیلیه تسری نداد و آنان را از شمول این رویکردِ معطوف به پنداشت حقوق و حفظ کرامت، استثنا کرد!

غزالی به جز یکی پنداشتن اسماعیلیه با خرمیه، بابکیه، مزدکیه، محمّره (نک. همو، فضائح الباطنية، ۱۱ - ۱۸) مواجهه انکارآمیزی با کلیت فکر و عمل پیروان این فرقه داشت و گاه سخنانشان را از مجوس و زنادقه، بدتر و خطرناک‌تر می‌دانست و باطنیه را کم‌خردترین 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، ۱۴۷ - ۱۵۶). غزالی در بررسی مدعیات آنان دانسته و یا نادانسته به حجم عظیمی از مغالطات متولّ شد و در نتیجه انتقاداش صبغه منطقی خود را از دست می‌دهد؛ و بدون توجه به نهیٰ قرآنی توهین، حتی به کفار و مشرکین (انعام: ۱۰۸)، به جای اثبات نقاط ضعف و قوت نظریه حریف با استدلالات دقیق، با انتساب پاره‌ای الفاظ منفی به تحریب آنان پرداخت که «زنديق» و «مجوس» از معمول‌ترین آنهاست (کمپانی زارع، ۱۰۹ - ۱۱۰).

سخنان غزالی در نقد باطنیه و پیروان آن عمده‌تاً مصادق مغالطه خطرناک خلط «انگیزه» و «انگیخته» است و در نقد دیدگاه‌های مختلف به جای تمرکز بر محتواي سخنان، به خاستگاه روانی، اجتماعی، سیاسی و دینی صاحبان سخن می‌پردازد و برایش مهم، پایگاه طبقاتی، تعلقات، انگیزه و هدف گوینده سخن است نه خود سخن (همان، ۱۰۸ - ۱۰۹). مغالطه دیگر وی در مواجهه با باطنیه، مغالطه منشأ است که در آن فرد به جای انتقاد از اصل ادعای آن را به اصلی بر می‌گرداند که نزد خلق، مذموم است؛ انتساب دائم سخنان اسماعیلیه به مجوس، زنادقه، ثنویه، یهود و نصاراً توسيط غزالی مصادق چنین مغالطه‌ای است و در جامعه‌ای اسلامی که چنین گروه‌هایی مقبول امت و تعالیم دینی‌اش نیستند، ناگفته پیداست که چنین انتسابی چه نتایجی در پی خواهد

داشت (همانجا).

بر این اساس پاره‌ای از اعتقادات دایر بر بی‌اعتنایی ترکان سلجوقی به قواعد شریعت را در عین پذیرش، مهم تلقی نکرد و وجود آنان را برای تضمین و تثیت حیات و دوام خلافت «اصل» پنداشت (غزالی، *فضائح الباطنية*، ۱۸۴). از این‌رو خامه خود را همسو با شمشیر سلجوقیان، بر ضد باطنیه به کار گرفت و با کلیدوازه‌های غیرعلمی و بعضًا تحقیرآمیز به مصافشان رفت و به رغم تأکید قرآن بر پایبندی به عدالت در دشمنی، نزاریان را «علف‌های هرزه زمان» (غزالی، *فضائح الباطنية*، ۴۲ – ۴۳) خواند که در چته آنان اندوخته مفیدی سراغ نمی‌دید و ضعف دلیل مخالفان را عامل قوت‌شان می‌دانست (همو، *المُنْقَذُ مِنَ الظُّلَامِ*، ۵۸ و ۶۲).

البته در عین حملات شدید به باطنیان، در مسأله تکفیر نظر نسبتاً معتدلی دارد و نگرش تکفیری پاره‌ای از فرق اسلامی را مغایر با روح اغماض و ناشی از خودبینی و انحصار طلبی و اسارت در گرداد تعصب فرقه‌ای (همو، *الإِقْتَصَادُ فِي الاعْتِقَادِ*، ۲۰۸ – 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، *فِيِصْلُ التَّنْفِيقِ*، ۲۶؛ قرضاوی، ۴۵). 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 اهمیت وی به نظم اجتماعی و هراسش از هرج و مرج و پیامدهای ناخوشایند آن، علت اصلی دشمنی اش 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 شیعی آنان از قبیل عقیده به خلافت بلافضل علی بن ابی طالب علیه السلام و غاصب شمردن سه خلیفه دیگر را «بدعت» و مخالفت با اجماع به حساب آورد نه «کفر» (غزالی، *فضائح الباطنية*، ۱۳۳ – ۱۳۶) 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 – ۲۹) و «اعتقاد به کفر و حلیت اموال و ریختن خون ما، باید تکفیرشان کرد» و بر این پای فشرد که «چون از اعتقادات ما در



خصوص صانع جهان و اوصاف او و پیامبرش محمد ﷺ و صداقت‌ش در مباحث حشر و قیامت و بهشت و دوزخ [که همپوشانی‌های زیادی با سایر فرق شیعی نیز دارد] مطلع‌اند و از آنجا که صحّت دین، گرد این اعتقادات می‌چرخد، لذا معتقد به کفر آنها بی‌تردید خود کافر است» (همان، ۱۳۶-۱۳۷). اتخاذ 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 معرفی کند که «ظاهرش، رفض و باطنش کفر محض» است (همان، ۴۳). غزالی به رغم دعوت به عدم تحقیر کفار در کفرشان و امید به بهبودی بیماری‌های روحی و احتمال خاتمت نیک آنان (همو، احیاء علوم‌الدین، ۵۱/۱ - ۵۲) اندکی از این مشی اخلاقی را در سلوک عملی با اسماعیلیان به سنجر سفارش نکرد (همو، فضائل الأنعام، ۹). غزالی با مقایسه مبتدع داعی به بدعت با کافر، تأکید کرد که اگر بدعتش مستلزم کفر شود، وضعیتش بدتر از کفار است، چون نمی‌توان با استناد به ذمی 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 متعدی نبودن و در نتیجه کم‌بی ضرر بودن شر کافر به دلیل عدم توجه مسلمانان به گفته‌هایش با توجه به محرز بودن کفرش و در عوض متعدی بودن شر مبتدعی که دیگران را به بدعتش فرا بخواند و آن را حق بداند، خواستار سختگیری بیشتر بر این گروه در مقایسه با کفار شد و تأکید کرد: «استحباب در اظهار دشمنی با او و منقطع شدن از او و حقیر داشتن او و تشنج بر او به بدعت و تنفیر مردمان از او» باید قوی‌تر و شدیدتر از کفار باشد (همو، احیاء علوم‌الدین، ۳۶۸/۲ - ۳۶۹).

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

کافر اصلی مختار است که یکی از چهار گزینه عفو، اخذ فدیه و به برداشتن گرفتن یا کشتن را برگزیند، در مورد مرتدین [و در نتیجه باطنیه] چنین اختیاری ندارد و نه عفو و نه فدیه جایز است و نه به برداشتن گرفتن و نه اخذ جزیه؛ و نه تنها باید کشته شوند و جهان از وجودشان پاک گردد بلکه اصرار هم کرد که جواز وجوب قتل آنان مختص به حالت جنگ نیست و باید غافلگیر شوند و خونشان ریخته شود، زیرا به محض جنگ افروزی کشتن شان جایز خواهد شد (غزالی، فصائح الباطنية، ۱۴۱) و در ادامه افروز که اگر کافر هم نباشد، در صورت توسل به سلاح، مشمول حکم باغی / شورشی خواهد شد که قتل است و باغی تا زمانی که رویکرد جنگی دارد، حتی اگر مسلمان هم باشد، حکم‌ش قتل است؛ با این تفاوت که در صورت عقب‌نشینی و گریز، تعقیب نمی‌شوند و زخمی‌هایشان نباید کشته شوند، حال آنکه در کشتن محکومان به کفر درنگ نمی‌شود و لازم نیست که آغازگر نبرد مسلح‌انه باشند (همانجا).

بنا به آنچه گذشت ریشه «احترام همیشگی اش برای حیات انسانی» (لائوس، ۲۳۹/۱) را با داس کین کند و با غفلت از منشاء اجتماعی معرفت و بدون دقت در ارتباط تفاوت عقاید مردم با منافع گوناگون آنان از یک سو و نقش جایگاه اجتماعی مردم در تفاوت منافع آنان در دیگر سو (کنوبلاخ، ۳۶) تمامی عوامل فراوان و پیچیده و در عین حال اثربردار و اثرگذار در پیدایی و دیگرگونی فرقه‌ها (نک. صابری، ۲۲ - ۳۳) را به اغواگری شیطان فرو کاست. غزالی بدون تشکیک در سنده حدیث هفتاد و دو ملت و توزین آن در ترازوی نقد (در این خصوص، نک. بدوى، ۴۹/۱ - ۵۰) یادآور شد که امّت در اصل، سه گروه بدترین، بهترین و میانه بود و صوفیان را بهترین و فاسقان را بدترین و عوام خلق را میانه معرفی کرد و با انتساب افعالی زشت همچون ارتکاب ظلم، شرابخواری، زناکاری و شهوترانی به فاسقان، تأکید کرد که هر گروه، به بیست و چهار گروه تقسیم شد و دلیل این تکثیر را هم حسادت شیطان به پاکی و پرهیزکاری صوفیان و ترس وی از توبه فاسقان و در نتیجه ساختن طریقی برای آلوده کردن صوفیان به معاصی از یک سو و پرده کشیدن بر چشمان فاسقان برای جلوگیری از پشیمانی احتمالی آنان در دیگر سو دانست و اسماعیلیه را در همین ترکیب، «صوفیان

ناپاک و فاسقان» و آنان را بدترین خلق و بدترین امّت معرفی کرد که علاجشان غیرممکن و نصیحت کردنشان بی‌فایده است و با اشاره به «یافع اللہ بالسیف و السنان ما لا یفعل البرهان»، قلع و قمع و ریختن خونشان را نه تنها «واجب» که تنها راه اصلاح آنان معرفی کرد<sup>۱</sup> (غزالی، فضائل الأنام، ۸۶ - ۸۷).

غزالی در مقام یک محقق متقد و فقیهی محاط (راشد محصل، ۲۴) 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 ستّی پیشامدرنی نیز که با عینک دین به همه پدیده‌ها می‌نگرد، تکلیف شرعی خود را به خوبی تشخیص می‌دهد و مصاديق لازم جهت عمل به این تکالیف را به خوبی شناسایی می‌کند و به انواع خشونت‌ها برای زدودن این «بدترین امّت» متولّ می‌شود. از طرفی با عنایت به بهره‌برداری سیاسی از اتهامات مبهم و چند پهلویی چون ملحد، زندیق، بددين و مبتدع در طی تاریخ (نک. دادبه، «باطنیه»، ۱۹۷ - ۱۹۸) پیداست که دایره شمول و تأثیر عملی آنها در تعمیق خشونت‌ورزی بسی گسترده‌تر از آنی بود که واضح 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/کلامی اش خارج شد و به جای رویارویی اندیشه با اندیشه، شمشیر آخته داور نهایی شد.

۱- کنش‌های خشونت بار نزاریان از قبیل به چهارمیخ کشیدن مردم اصفهان در سیاهچال (نیشابوری، ۴۱؛ نظام حسینی یزدی، ۷۶ - ۷۶) و هتك حرمت زنان و کشتار مردم ولايت بیهق در خراسان و شیخون به حجاج هند و موارء النهر و خراسان در نزدیکی ری و قتل عام آنان و غارت اموالشان (ابن‌اثیر، ۵۱۱/۸) و سوزاندن مخالفان (همدانی، ۱۳۹) 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 بحر الفواید، در واکنشی به مراتب تندتر از غزالی، حسن صباح را سگ زندیق (مؤلف مجھول، ۳۱۶) و پیروانش را «سکان دوزخ و هیمه سقر» و خون یکی از آنان را ریختن برابر با هفتاد جهاد (همان، ۳۱۳) و نجاست سگ و خوک را در قیاس با نجاست آنان هیچ معرفی کرد (همان، ۳۱۵)! البته این یادآوری به معنای تطهیر غزالی نیست و اندیشمندی چون وی که «هم بر شریعت، نمک طریقت افساند و آب زلال شریعت را از خاشاک بدعتها و کژخواهیها و دغلهایها پیراست و داد باطن شریعت را از ظاهر آن ستاند و مسلمانان را به ستردن رذایل و تطهیر باطن فراخواند» (سروش، ۱ - ۲) نباید واکنش تابع کنش‌های دیگران باشد، زیرا مشهور است که: رفتار واکنشی گرچه قابل «درک» است، اما قابل «قبول» نیست!

## نتیجه

رویکرد اصلی نظام‌الملک طوسی و ابوحامد غزالی درخصوص مخالفان، از پیامدهای دگرديسي تدریجي بود که بعد از فوت پیامبر ﷺ در گفتمان سیاسي روی داد و با به حاشيه راندن آموزه‌های دین مشعر بر کرامت ذاتی انسان و پاسداشت حقوق مخالفان، به الگوی سلطنت دنيوي و سياست متغلب نزديك شد و عملاً آن بخش از نصوص شريعه را مطمح نظر قرار داد که تضادي با اين الگو نداشت. گسترش قلمرو ايران زمين تا مرزهای شاهنشاهی ساسانیان در عصر ترکان سلجوقی، پیامدهایي ژرف در عرصه دین و سياست بر جای نهاد و ضرورت اداره اين سرزمین‌های پهناور از يکسو و شرایط حاكم بر جامعه اسلامی از دیگر سو، مقتضی تدوين ايدئولوژي مشروعیت‌بخش برای حاكمان جديد بود. خواجه نظام‌الملک و غزالی، به عنوان «متن» متأثر از «زمینه»، تحت تأثير واقعیت‌ها و الزامات عینی حاكم بر فضای سیاسي جهان اسلام و ایران، به اتخاذ نوعی واقع‌نگری معطوف به صلاح دین و مردم کشانده شدند و تلاش برای تأمین و پاسداشت اين دو امر مهم نيازمند امنیت، حقوق فردی و آزادی مخالفان را در دیدگاه هر دو، به رغم تفاوت در نقش و جایگاه، به حاشيه راند. در اين میان، اقدامات خشونت‌بار اسماعيليان نزاری در تقابل با دستگاه حاكمه و پیروان دیگر فرق، به ترسیخ اين رویکرد انجامید. در نتیجه اين روند، چشم بر نقش ساختار حاكم و بستر عینی در تولید و تکثیر نارضایتی بسته، و مخالفان قدرت سیاسي وقت را نه مولود شرایط، بلکه مولد آن پنداشتند و بر اين اساس، عملاً بر آن بخش از آموزه‌های دین انگشت نهادند که تضادي با سلطنت مطلقه - که به زعم آنان مرجع تأمین امنیت بود - نداشت و بدون توجه به آموزه‌های شريعه درخصوص کرامت ذاتی انسانها فارغ از گرایشهای ديني و لزوم پاسداشت حقوق مخالفان و جدال نیکو با آنان و عدم خروج از دایره عدالت در رقابت/ دشمنی، با شدیدترین و در عين حال خشونت‌بارترین الفاظ، مخالفان را توصیف و عقایدشان را زشت نمایاندند و ضمن هشدار درخصوص مماشات با آنان، قدرت سیاسي وقت را به سركوبشان فراخواندند.



## مفاتع

- قرآن کریم
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن، *الکامل فی التاریخ*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمیری، بیروت، دارالکتب العربية، ۱۴۲۲ق.
- ابونصر، محمد عبدالعظيم، *السلاجقه تاریخهم السیاسی و العسکری*، قاهره، دارالفنون للدراسات و البحوث الإنسانية و الإجتماعية، ۲۰۰۳م.
- احمدوند، شجاع، قدرت و دانش در ایران دوره اسلامی، تهران، نی، ۱۳۹۵ش.
- افتخاری، اصغر، مراحل بنیادین اندیشه در مطالعات امنیت ملی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۱ش.
- امیدی، جلیل، «سنّت نبوی و عدالت کیفری»، *فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، شماره ۴، صص ۲۱ - ۳۴، ۱۳۸۸ش.
- بدوفی، عبدالرحمان، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴ش.
- پورجودایی، نصرالله، *عین القضاط و استادان او*، تهران، اساطیر، ۱۳۷۴ش.
- جعفريان، رسول، *تاریخ گسترش تشیع در ری*، تهران، آستان مقدس حضرت عبدالعظيم، ۱۳۷۱ش.
- خاتمی، محمد، آیین و اندیشه در دام خودکامگی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸ش.
- دادبه، اصغر، «باطنیه»، دبا، جلد یازدهم، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۱ش.
- دفتری، فرهاد، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، تهران، فرزان روز، ۱۳۸۵ش.
- راشد محصل، محمدرضا، «بررسی تحلیل تأثیرگذاری سخن غزالی»، *فصلنامه پژوهش شماره ۳، صص ۲۳ - ۳۲، ۱۳۸۷ش.*
- زرین کوب، عبدالحسین، *فرار از مدرسه*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹ش.
- سروش، عبدالکریم، *قصه ارباب معرفت*، تهران، صراط، ۱۳۷۳ش.
- سعیدیان جزی، مریم، «گرایش‌های عقیدتی در اصفهان عصر سلجوقی و پیامدهای آن»، *پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام*، شماره ۱۷، صص ۸۳ - ۱۰۶، ۱۳۹۴ش.





- صابری، حسین، *تاریخ فرق اسلامی*، سمت، تهران، ۱۳۸۳ش.
- عباس، احسان (گردآورنده و پژوهنده)، عهد/ردشیر، ترجمه محمدعلی امام شوشتاری، تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸ش.
- غزالی، ابوحامد، *احیاء علوم الائین*، ترجمه محمدخوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷ش.
- غزالی، ابوحامد، *الإِقْتَصَادُ فِي الْإِعْتِقَادِ*، به کوشش موفق فوزی جبر، دمشق، دارالحکمه للطبعه و النشر، ۱۴۱۵ق.
- غزالی، ابوحامد، *الْمُسْتَصْفَى مِنْ عِلْمِ الْأَصْوَلِ*، به کوشش حمزه بن زهیر حافظ، مدینه، شركه المدينه المنوره للطبعه، ۲۰۰۸م.
- غزالی، ابوحامد، *الْمُنْقَذُ مِنَ الظَّلَالِ*، بیروت، المکتبه العربيه، ۱۴۳۲ق.
- غزالی، ابوحامد، *فضائل الباطنية*، به کوشش محمدعلی قطب، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۶ق.
- غزالی، ابوحامد، *فضائل الأنام من رسائل الحجه الإسلام*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، کتابخانه سنایی و کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- غزالی، ابوحامد، *فيصل التفرقه بين الإسلام والزندقه*، به کوشش حکم مصطفی، دارالبيضا، دار النشر المغربيه، ۱۹۸۳م.
- غزالی، ابوحامد، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
- غزالی، ابوحامد، *میزان العمل*، ترجمه علی اکبر کسامی، تهران، سروش، ۱۳۷۴ش.
- غزالی، ابوحامد، *نصیحه الملوك*، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، کتابخانه تهران، ۱۳۱۷ش.
- فیرحی، داود، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی باقرالعلوم، ۱۳۸۶ش.
- قادری، حاتم، «غزالی»، اندیشه سیاسی متقدّران مسلمان، زیر نظر علی اکبر علیخانی و همکاران، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰ش.
- قاضی مرادی، حسن، *استبداد در ایران*، تهران، اختران، ۱۳۸۰ش.



- قرضاوی، یوسف، سیمای غزالی از منظر موافقان و مخالفان، ترجمه فرزاد میرزاوی، تهران، احسان، ۱۳۷۹ش.
- قروینی، عبدالجلیل، بعض (بعض مثالب النواصب فی بعض بعض فضائح الروافض)، به کوشش میرجلال الدین محلت، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸ش.
- کمپانی زارع، مهدی، حیات فکری غزالی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۱ش.
- کنوبلاخ، هوبرت، مبانی جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه کرامت‌الله راسخ، تهران، نی، ۱۳۹۶ش.
- لائوت، هانری، سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ش.
- ماوردی، ابوالحسن، نصیحه الملوك، به کوشش فواد عبدالمونعم احمد، اسکندریه، مؤسسہ شباب الجامعہ، ۱۹۸۸م.
- مؤلف مجهول، «كتاب الرد على الملحدين» در: «سندي چند درباره اصل تعليم و تاريخ اسماعيليان»، محمد تقى دانش پژوه، نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، شماره سوم (مسلسل ۷۵) صص ۲۸۹-۳۳۰، ۱۳۴۴ش.
- نخجوانی، هندوشاه، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، مطبعه فردین، ۱۳۱۳ش.
- نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن، سیاست‌نامه، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ش.
- نظام‌حسینی یزدی، محمد بن محمد، العراخه فی الحکایه السلاجوقيه، به کوشش مریم میرشمسی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر افشار، ۱۳۸۸ش.
- نوح، علی، الأسماعيلیه بین خصومها و انصارها، حمص، دارالتوحید للنشر، ۲۰۰۰م.
- نیشابوری، ظهیرالدین، سلاجوق‌نامه، به کوشش اسماعیل افشار و محمود منافی، تهران، اساطیر، ۱۳۹۰ش.
- همایی، جلال الدین، غزالی نامه، تهران، کتابفروشی فروغی، بی‌تا.
- همدانی، رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، اسماعیلیان، به کوشش محمد روشن، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۷ش.