

فصل نامه علمی پژوهش نامه تاریخ اسلام
سال نهم، شماره سی و سوم، بهار ۱۳۹۸
مقاله پژوهشی، صفحات ۷۷ - ۹۶

جایگاه اسماعیلیه در آرای خواجه نظام الملک و غزالی

امید بهرامی نیا^۱

سید احمد رضا خضری^۲

چکیده

اندیشه سیاسی ایرانیان در دوره سلجوقیان دچار تحوّل و دگرگونی شد. در این دگرگونی، قدرت سیاسی و اداره امور اجتماع، سلطنت را به عنوان مفهومی بدون رقیب، بر سپهر سیاست نشانده. در تعدّد علّتها و تکثر مشارکتهای دخیل در طی این فرایند، سیاستنامه نویسان به جز اندیشه ورزی، در عمل نیز در تثبیت این الگو مشارکت و نقش مهمی داشتند. الزامات زمان، سیاستنامه نویسان را به بازتعریف اندیشه ایرانی شهری با رعایت الزامات دوره چیرگی ترکان واداشت و بر این اساس در این مسیر، چشم بر آموزه های شریعت دال بر پابندی به عدالت در عرصه اختلاف و نیز لزوم رعایت حقوق مخالفان بستند و آن آموزه های مهم را در پای مصلحت حکومت و پاسداشت امنیت مردم قربانی کردند. این پژوهش، مبتنی بر روش توصیفی - تحلیلی و با بهره گیری از منابع کتابخانه ای، معطوف به بررسی رویکرد نظام الملک طوسی و ابوحامد غزالی درخصوص چگونگی تعامل با مخالفان مذهبی، بویژه اسماعیلیان نزاری و تحلیل چرایی آن است.

کلیدواژه ها: ابوحامد غزالی، اسماعیلیه، اندیشه سیاسی، سیاستنامه، نظام الملک.

۱- 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

مقدمه

مقارن جلوس سلجوقیان بر تخت قدرت، ناامنی و بی‌ثباتی 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 طغرل 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 سیاستنامه‌نویسان این دوره بودند که در تشریح و توصیه‌های آرای مملکتداری، بخش اعظم تمرکزشان معطوف به برهم 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 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 سؤالاتی 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.

به‌رغم 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 مصادیق آن در دوران سلجوقیان» و عباس رضازاده مقدم در «خواجه نظام‌الملک طوسی و شیعیان» فقط اشاره‌ای گذرا به تعصب 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 (یونس: 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؛ مائده: ۳۲)، رعایت انصاف و عدالت در برابر مخالفان (مائده: ۸) و استدلال و احتجاج با آنان به «نیکوترین» 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 تحوّل 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، عصبیت و شمشیر را جایگزین دین ساخت و مسلمانان غیر عرب را از حقوق برابر با دیگر همکیشان محروم ساخت. روی کارآمدن عباسیان، دومین 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، ملّیت‌های دیگری همچون ترکان نیز وارد ساختار سیاسی شدند که قدرت متمرکز عباسیان را به چالش کشیدند. با ناتوانی دستگاه خلافت و نیرو گرفتن حکومت‌های قومی، سنت شاهنشاهی که دست‌کم 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 پیشااسلامی، به رویکرد غالب سپهر سیاسی تبدیل شد (خاتمی، ۲۴۰). در نتیجه، گفتمان اندیشه‌ی اسلامی، در «عمل» مخالفتی با میراث سلطنت مطلقه نکرد. این وضعیت، با محتوای آرمانی اسلام فاصله بسیار داشت و نصوص دینی دال بر تقدّس

جان و عقیده‌ی انسان‌ها را به حاشیه راند (نک. فیرحی، ۵۲) و تأکید بر برتری سلطان بر سایر طبقات بشر (ماوردی، ۶۱) و وجه اقتداری نظم 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 عباسیان توسط امرا و سلاطین و مشروعیت 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 متعدد 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 / شرعی‌شان 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 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 معرفی شود؛ با جلوس مولای تازه بر تخت سلطنت، به وزارت وی منصوب شد (جهت تفصیل زندگی وی، نک. ابونصر، ۲۰۰ - 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 ملی قرار داد و سیاست شاهنشاهی ایرانی را با بینش متناسب 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 «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، ۱۴۸) به جای تقسیم جامعه به طبقات و اصناف و به رسمیت شناختن تضاد میان آنها، هر تضاد و تنش را در قالب ستیز «دین دُرسِت» و «بد مذهب و مبتدع» می‌دید (نظام‌الملک، ۷۹ - ۸۰، ۲۱۷). خواجه در بستر متغلبی که منازعات سیاسی ریشه های 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 وزارتش را ادات تحقق 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، 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 مسلمان بودن یا نبودنشان 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 ملک پای می‌فشرد و اضطراب در یکی را باعث خلل در دیگری به حساب می‌آورد (نظام‌الملک، ۸۰)، مفهوم بنیادین تحلیل خواجه شاه بود (همان، ۱۱، ۸۰-۸۱) 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 ببندد؛ 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 ملک که به خاطرش مستحق سرکوب و نابودی شوند، «بددینی» است (خاتمی، ۳۴۶) با این سلاح به مصافشان رفت (نظام‌الملک، ۸۰، ۲۱۷، ۲۱۵، ۲۵۴) و مذاهب به غیر از «دو مذهب نیک و بر طریق راست حنفی و شافعی را، هوی و بدعت و شبهت» معرفی کرد (همان، ۱۲۹).

اگرچه خواجه میان شیعه و باطنیه تفکیک قائل شد، اما با تعصب، گروه دوم را در ردیف اهل ذمه، کافران و منحرفان گنجانده (همان، ۲۱۷؛ سعیدیان جزی، ۹۴) و هرجا که توانست 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 «خذلهم 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 ساختارِ نامساعد و فرد/جنبش معترض بر همدیگر، بدون توجه به پیریشانی‌ها و نابسامانی‌های بستر زاینده جنبش‌های اعتراضی همچون اسماعیلیه، آنان را نه مولود، بلکه «موگد» 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).

شدت دشمنی نظام‌الملک با نزاریان، وی را به چنان ورطه‌ای کشاند که صفات نیکش همچون عدالت و حلم و بخشندگی 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 حساسیت شدیدش به خون و مال مسلمانان (همان، ۵۹) و توصیف عدل به ترازوی نیکی‌ها (همان، ۶۵-۶۶) و مهم‌تر از همه تأکید صریح بر تناسب جرم با مجازات (همان، ۴۲) را به کنار نهاد و با قربانی‌کردن همه آنها در مسلخ 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 قَدَریان 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 نابجا با اشاره به احادیث دیگری از آن حضرت خطاب به علی بن ابی طالب علیه السلام 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 علیه السلام درخصوص ظهور گروهی به ظاهر مدعی دوستی و در حقیقت دشمن وی، 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 علیه السلام به عنوان کانون هویت‌بخش و

شخصیت محوری هویت‌ساز 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 توجه به منع قرآنی اطلاق القاب زشت (حجرات: ۴۹) و تأکید بر پابندی به عدالت در دشمنی (مائده: ۸)، ضمن «سگ» خواندن آنان، به ملک‌شاه در خصوص تحرکاتشان هشدار داد (همان، ۲۵۴-۲۵۵) و یادآور شد که آنان در ظاهر، مدّعی مسلمانی‌اند و در معنی، فعل کافران دارند و تصریح کرد که «دین محمد را هیچ دشمنی بتر از ایشان نیست، و ملک خداوند را هیچ خصمی شوم‌تر و به‌نفرین‌تر از ایشان نیست» (همانجا) و در گام بعد، پادشاه برگزیده خداوند و «یگانه مرجع» اعمال مجازات را به کشتار باطنیان 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»^۱ (همان، ۲۲۲) 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، ۳۱۰).

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، ۱-۳۵). از آنجا که پایگاه اجتماعی و علایق روان‌شناختی 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 ردّیه‌نویسی بر ضدّشان مشارکت داشتند (جعفریان، ۵۰)؛ عبدالجلیل قزوینی که کتاب *التقص* را در دفاع از تشیع نگاشت، به‌جز نگارش رساله‌ای در ردّشان (دفتری، ۶۴) هم آنان را «ملاعین» و «کلاب جهنّم» خواند (قزوینی، ۲۲۱، ۳۱۱، ۳۴۵) و هم نظام‌الملک را - با چنین خط مشی‌ای - منصف معرفی و در حقش دعای خیر کرد (همان، ۱۴۲) و هم یکی از سرسخت‌ترین دشمنان آنان به نام امیر عباس، که در مدت حکمرانی‌اش 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 نظام الملک، 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 الأئمّه» ملقب شد (همایی، ۱۲۸). غزالی چندبار در امورات بسیار مهمی در نقش سفیر میان ملک‌شاه و مقتدی، خلیفه عباسی (حک. ۴۶۷-۴۸۷ق) ایفای نقش کرد (غزالی، فضائل الأنام، ۴) و در ۴۸۵ق منصب تدریس نظامیه بغداد، که بالاترین مناصب علمی آن دوره بود، بدو محوّل 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 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 - ۱۳).

غزالی در موقعیتی که امت اسلام، محاط در جهان شرک و کفر بود، اصالت قدرت متکی بر زور را توجیه (همو، احیاء علوم الدّین، ۲/ ۳۰۴) و اسماعیلیه را به عنوان «بدّین»، تهدید داخلی برای این قدرت متمرکز اما آشفته معرفی (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 (زرین کوب، ۷۷) و از آنجا که با نظام الملک، محصول زمانه و شرایط تقریباً مشابه و هر دو، «متن»^۱ برخاسته از یک «زمینه»^۲ بودند، «رویکردش» با وی همسو بود و تفاوت‌هایی تفاوت‌هایی از قبیل: علاقه مندی وی به نهاد خلافت در مقایسه با علاقه مندی خواجه به نهاد سلطنت و وزرات (قادری، ۱۰۶) و سختگیری شدیدتر نظام الملک با توجّه بیشتر وی به «عمل» و الزامات آن در مقام یک وزیر (خاتمی، ۳۵۰) تغییری در جهت گیری‌هایش 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 متوکل شده بود - به یک چالش به تمام معنا خطرناک تبدیل شده و ضرورت حذف آنان و یکدست کردن ساختار قدرت سیاسی جهت تجمع نیرو برای مقابله با بحران‌های متزاید را دو چندان کرده بود (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، نصیحه‌الملوک، ۶۸) و دین و پادشاهی را به هم بسته و دین را ریشه و پادشاه را نگهدار 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، نصیحه‌الملوک، ۸۷، ۸۹، ۹۶ 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، ۵۶، ۶۳ 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 - ۴۱).

با عنایت به حوزه‌های سه‌گانه‌ی مشتمل بر اندیشه‌ی سیاسی غزالی، بجز فضائح الباطنی 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 نظام‌مند مندرج در احیاء علوم الدین است (نک. قادری، ۱۰۸).

او نیز همچون نظام‌الملک، نقش نابسامانی‌ها، محرومیت‌ها، تضییع حق‌ها و عدم تعبیه راهبرای احقاق 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 تباهی‌ها را از وجود آنان می‌دید (زرین‌کوب، ۷۶)؛ گویا تعلق خاطر غزالی به ایدئولوژی خلافت و سلطنت



وقت^۱، چنان «شیشه کبودی» بر دیدگانش نشانده بود که پیروان آن فرقه را «کبود می نمود» 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 «فضائح» را به گردن باطنیه انداخت و به نظر می رسد که این حساسیت فوق العاده بیش از آن که جنبه عقیدتی - فکری داشته باشد، سمت و سوی سیاسی - اجتماعی داشت؛ چه اصولاً هیچ فرقه ای چون باطنیه بدین سان خواب و قرار از حکومتیان نستانده بود و بر این اساس، حجم و ژرفای تعبیر خوارکننده ای که وی در آثار خود در باب این فرقه به کار برد، بدون شک با اندیشه های باطنیه ارتباطی نداشت و وی اندکی از آن تعبیر 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 سرزنش ها و عبارت های سخت و بی پروایش خطاب به فرادستان سیاسی دایر بر لزوم پاسداشت حقوق فرودستان (نمونه ای از آنها در: غزالی، فضائل الأنام، ۶۱-۶۳) و همه تأکیداتش بر عدالت به عنوان شرط لازم و لاینفک حکومت (نک. همو، نصیحه الملوک، 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 شکر نعمت 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 وابستگی اش به ساختار سیاسی وقت نیست. کسی که درخواست مهم ترین قدرتهای دو نهاد سلطنت و خلافت را با یادآوری عدم وابستگی مالی اش به ساختار سیاسی و کفایت «ضیعتکی» که در طوس دارد رد می کند (غزالی، فضائل الأنام، ۴۵) و دوستانش را به جای اعتماد به فرادستان سیاسی زمان، به تلاش برای جلب حمایت خدا فرا می خواند (همان، ۴۹) و آنان را از «کنز و ادخار و استظهار و استکثار» برحذر می دارد (همان، ۵۰) و «ارتفاع رتبت و جاه و اتساع ثروت و مال را همه تخم شقاوت و سبب وبال آخرت» می داند (همان، ۷۴) و فتنه مجالست سلاطین را بزرگ می خواند (همان، ۸۴) به قدرتمندان وقت وابسته باشد.



یکی از دو پایه تقوا برای حاکمان (همان، ۲۸) و هشدارهای شدیدش در خصوص عذاب ظالمان در قیامت (همو، *احیاء علوم الدین*، ۳۱۶/۲) و قلمداد کردن حکومت فاقد شفقت و عدل به «خلافت ابلیس» و ظلم حکمران به «عظیم‌ترین فساد» (همو، *کیمیای سعادت*، ۵۲۵/۱) را به حوزه تعامل با اسماعیلیه تسری نداد و آنان را از شمول این رویکرد معطوف به پاسداشت حقوق و حفظ کرامت، استثنا کرد!

غزالی به جز یکی پنداشتن اسماعیلیه با خرمیه، بابکیه، مزدکیه، محمّره (نک. همو، *فضائح الباطنیه*، 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 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 قوت نظریه حریف با استدلالات دقیق، با انتساب پاره‌ای الفاظ منفی به تخریب آنان پرداخت که «زندیق» و «مجوس» از معمول‌ترین آنهاست (کمپانی زارع، ۱۰۹-۱۱۰).

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، ۱۰۸-۱۰۹). 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 توسط غزالی مصداق 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 انتقادات دایر بر بی‌اعتنایی ترکان سلجوقی به قواعد شریعت را در عین پذیرش، مهم تلقی نکرد و وجود آنان را برای تضمین و تثبیت حیات و دوام خلافت «اصل» پنداشت (غزالی، فضائح الباطنیه، ۱۸۴). از این‌رو خامه خود را همسو با شمشیر سلجوقیان، بر ضد باطنیه به کار گرفت و با کلیدواژه‌های غیرعلمی و بعضاً تحقیرآمیز به مصافشان رفت و به‌رغم تأکید قرآن بر پابندی به عدالت در دشمنی، نزاریان را «عرف‌های هرزه زمان» (غزالی، فضائح الباطنیه، ۴۲ - ۴۳) خواند که در چپته آنان اندوخته مفیدی سراغ نمی‌دید و ضعف دلیل مخالفان را عامل قوتشان می‌دانست (همو، المتقذ من الضلال، 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 انحصارطلبی و اسارت در گرداب تعصب فرقه‌ای (همو، الإقتصاد فی الاعتقاد، ۲۰۸ - ۲۰۹) و صرف اعتقاد به شهادتین را مقتضی خروج معتقدان، از شمول حکم تکفیر قلمداد می‌کرد و توسل به این حکم در خصوص چنین فرد/گروهی را مخاطره‌آمیز می‌دانست (همو، فیصل التفرقه، 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 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 شیعی آنان از قبیل عقیده به خلافت بلافصل 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 الباطنیه، 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 حلّیت 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 صحت 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 به‌رغم 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 الأنام*، 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 متعلدی نبودن و در نتیجه کم/بی‌ضرر بودن شرّ کافر به دلیل عدم توجه مسلمانان به گفته‌هایش با توجه به محرز بودن کفرش و در عوض متعلدی بودن شرّ 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 تشنّیع 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 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

کافر اصلی مختار است که یکی از چهار گزینه عفو، اخذ فدیة و به بردگی گرفتن یا کشتن را برگزیند، در مورد مرتدین [و در نتیجه باطنیه] چنین اختیاری ندارد و نه عفو و نه فدیة جایز است و نه به بردگی 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، فضائح الباطنیة، ۱۴۱) و در ادامه افزود که اگر کافر هم نباشند، در صورت توسل به سلاح، مشمول حکم باغی / شورشی خواهند 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 عقب نشینی و گریز، تعقیب نمی شوند و زخمی هایشان نباید کشته شوند، حال آنکه در کشتن محکومان به کفر درنگ نمی شود و لازم نیست که آغازگر نبرد مسلحانه باشند (همانجا).

بنا به آنچه گذشت ریشه «احترام همیشگی اش برای حیات انسانی» (لائوست، ۲۳۹/۱) را با داس کین کند و با غفلت از منشأ 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 اثرپذیر و اثرگذار در پیدایی و دیگرگونی فرقه ها (نک. صابری، ۲۲ - ۳۳) را به اغواگری شیطان فرو کاست. غزالی بدون تشکیک در سند حدیث هفتاد و دو ملت و توزین آن در ترازوی نقد (در این خصوص، نک. بدوی، ۴۹/۱ - ۵۰) یادآور شد که امت 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 امت معرفی کرد که علاجشان غیرممکن و نصیحت کردنشان بی‌فایده است و با اشاره به «یفعل الله بالسيف و السنان ما لا یفعل البرهان»، قلع و قمع و ریختن خونشان را نه تنها «واجب» که تنها راه اصلاح آنان معرفی کرد^۱ (غزالی، فضائل الانام، ۸۶ - ۸۷)!

غزالی در مقام یک محقق منتقد و فقیهی محتاط (راشد محصل، ۲۴) از بار معنایی و الزامات عملی واژه‌های «واجب»، و «ملحد» در دستگاه فقه اسلامی آگاه است؛ از این رو آنها را در راستای تحقق اهدافش به کار می‌برد. جامعه سنتی 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 امت» متوسل می‌شود. از طرفی با عنایت به بهره‌برداری سیاسی از اتهامات مبهم و چند پهلویی چون ملحد، زندیق، بددین 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 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.

۱- کنش‌های خشونت بار نزاریان از قبیل به چهارمیخ کشیدن مردم اصفهان در سیاهچال (نیشابوری، ۴۱؛ نظام‌حسینی یزدی، ۷۴ - ۷۶) و هتک حرمت زنان و کشتار مردم ولایت بیهق در خراسان و شبیخون به حجاج هند و ماوراء النهر و خراسان در نزدیکی ری و قتل عام آنان و غارت اموالشان (ابن اثیر، 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 الفوائد*، در واکنشی به مراتب تندتر از غزالی، حسن صباح را سگ زندیق (مؤلف مجهول، ۳۱۶) و پیروانش را «سگان 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 افشانند 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 ستردن رذایل و تطهیر باطن فراخواند» (سروش، ۱ - ۲) نباید واکنشش تابع کنش‌های دیگران باشد، زیرا مشهور است که: رفتار واکنشی گرچه قابل «درک» است، اما قابل «قبول» نیست!

نتیجه

رویکرد اصلی نظام‌الملک طوسی و ابو حامد غزالی در خصوص مخالفان، از پیامدهای دگرذیسی 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 متغلب 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 مشروعیت بخش برای حاکمان جدید بود. خواجه نظام‌الملک و غزالی، به عنوان «متن» متأثر از «زمینه»، تحت تأثیر واقعیتهای و الزامات عینی حاکم بر فضای سیاسی جهان اسلام و ایران، به اتخاذ نوعی واقع‌نگری معطوف به صلاح دین و مردم کشانده شدند و تلاش برای تأمین و پاسداشت این دو امر مهم نیازمند امنیت، حقوق فردی و آزادی مخالفان را در دیدگاه هر دو، به رغم 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 مولد آن پنداشتند و بر این اساس، عملاً بر آن بخش از آموزه‌های دین انگشت نهادند که تضادی با سلطنت مطلقه - که به زعم آنان مرجع تأمین امنیت بود - نداشت و بدون توجه به آموزه‌های شریعت در خصوص 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 نمایانند و ضمن هشدار در خصوص مماشات با آنان، قدرت سیاسی وقت را به سرکوبشان فراخواندند.

منابع

- قرآن کریم
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن، *الکامل فی التاریخ*، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربیه، ۱۴۲۲ق.
- ابونصر، محمد عبدالعظیم، *السلاجه تاریخهم السیاسی والعسکری*، قاهره، دارعین للدراسات و البحوث الإنسانیه و الإجتماعیه، 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.
- امید، جلیل، «سنت نبوی و عدالت کیفری»، *فصلنامه حقوق*، مجله دانشکده حقوق و علوم و سیاسی، شماره ۴، صص ۲۱ - ۳۴، ۱۳۸۸ش.
- بدوی، عبدالرحمان، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴ش.
- پورجوادی، نصرالله، *عین القضاة و استادان او*، تهران، اساطیر، ۱۳۷۴ش.
- جعفریان، رسول، *تاریخ گسترش تشیع در ری*، تهران، آستان مقدس حضرت عبدالعظیم، 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، فرزانه روز، ۱۳۸۵ش.
- راشد محصل، محمدرضا، «بررسی تحلیل تأثیرگذاری سخن غزالی»، *فصلنامه پاژه*، 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 شوشتری، تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸ش.
- غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، ترجمه محمدخوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷ش.
- غزالی، ابوحامد، الإقتصاد فی الاعتقاد، به کوشش موفق فوزی جبر، دمشق، دارالحکمه للطباعه و النشر، ۱۴۱۵ق.
- غزالی، ابوحامد، المستصفی من علم الاصول، به کوشش حمزه بن زهیر حافظ، مدینه، شرکه المدینه المنوره للطباعه، ۲۰۰۸م.
- غزالی، ابوحامد، المتقد من الضلال، بیروت، المكتبه العربیّه، ۱۴۳۲ق.
- غزالی، ابوحامد، فضائح الباطنیّه، به کوشش محمدعلی قطب، بیروت، المكتبه العصریّه، ۱۴۲۶ق.
- غزالی، ابوحامد، فضائل الأنام من رسائل الحجه الإسلام، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، کتابخانه سنایی و کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- غزالی، ابوحامد، فیصل التفرقه بین الإسلام و الزندقه، به کوشش حکمّه مصطفی، دارالبیضا، دار النشر المغربیّه، ۱۹۸۳م.
- غزالی، ابوحامد، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
- غزالی، ابوحامد، میزان العمل، ترجمه علی اکبر کسمایی، تهران، سروش، ۱۳۷۴ش.
- غزالی، ابوحامد، نصیحه الملوک، 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 متفکران 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 میرزایی، تهران، احسان، ۱۳۷۹ ش.
- قزوینی، عبدالجلیل، *نقض (بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض)*، به کوشش میرجلال‌الدین محدث، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸ ش.
- کمپانی زارع، مهدی، *حیات فکری غزالی*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۱ ش.
- کنوبلاخ، هوبرت، *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه کرامت‌اله راسخ، تهران، نی، ۱۳۹۶ ش.
- لائوست، هانری، *سیاست و غزالی*، ترجمه مهدی مظفری، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ ش.
- ماوردی، ابوالحسن، *نصیحه الملوک*، به کوشش فواد عبدالمنعم احمد، اسکندریه، مؤسسه شباب الجامعه، ۱۹۸۸ م.
- مؤلف مجهول، «*کتاب الرد علی الملحدین*» در: «*سندی چند درباره اصل تعلیم و تاریخ اسماعیلیان*»، محمدتقی دانش پژوه، نشریه *دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز*، شماره سوم (مسلسل ۷۵) صص ۲۸۹-۳۳۰، ۱۳۴۴ ش.
- نخجوانی، هندوشاه، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، مطبعه فردین، ۱۳۱۳ ش.
- نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن، *سیاست‌نامه*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
- نظام‌حسینی یزدی، محمد بن محمد، *العراضه فی الحکایه السلجوقیه*، به کوشش مریم میرشمسی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر افشار، ۱۳۸۸ ش.
- نوح، علی، *الاسماعیلیه بین خصومها و انصارها*، حمص، دارالتوحیدی للنشر، ۲۰۰۰ م.
- نیشابوری، ظهیرالدین، *سلجوقنامه*، به کوشش اسماعیل افشار و محمود منافی، تهران، اساطیر، ۱۳۹۰ ش.
- همایی، جلال‌الدین، *غزالی‌نامه*، تهران، کتابفروشی فروغی، بی‌تا.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ، اسماعیلیان*، به کوشش محمد روشن، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۷ ش.