

رابطه دیانت و سیاست در جامعه سلجوقی

تضاد اجتماعی و فرهنگی ایدئولوژی خواجه نظام‌الملک و خلافت عباسی

توموکو شیمویاما*

سیدهاشم آقاجری**

چکیده

ایدئولوژی و سیاست در جامعه و تاریخ (از جمله در دوره سلجوقی) رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند. به سبب نادیده انگاشتن پویایی تاریخی ایدئولوژی‌ها و بحث فرهنگی و هویتی آن، تاریخ ایدئولوژیک دوره سلجوقی و مهم‌ترین بخش آن، ایدئولوژی خواجه نظام‌الملک، همواره موضوع پیچیده تاریخی است و سبب بروز گمراهی‌هایی در تاریخ‌نگاری دوره سلجوقی شده است. در این مقاله، با استفاده از روش تحلیل هرمنوتیکی، نسبت ایدئولوژی و سیاست در چالش مذهبی - سیاسی سلطنت سلجوقی و خلافت عباسی در سده پنجم قمری و همچنین نکات اصلی ایدئولوژی خواجه نظام‌الملک با توجه به تضاد فرهنگی و هویتی آن با ایدئولوژی عربی خلافت عباسی بررسی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سلجوقیان، عباسیان، ایدئولوژی، حنبلی، شافعی.

۱. مقدمه

چنان‌که هامفریز (Humphreys, 1991: 148-168) اشاره می‌کند، با وجود اهمیت ویژه دوره سلجوقی (۴۲۹-۵۹۰ ق)، به‌منزله دوره بنیان‌گذاری الگوی جدید ایدئولوژی و کشورداری در تاریخ ایران و جهان اسلام، تا کنون مطالعات جدی و نظام‌مندی که نه فقط به اندیشه‌های سیاسی، بلکه به جنبه گسترده سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، و هویتی ایدئولوژی آن دوره

* دانشجوی دکتری تاریخ ایران، دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) shimoyamatomoko@gmail.com

** استادیار گروه تاریخ، دانشگاه تربیت مدرس aghajeri@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۵

بپردازد، انجام نشده است. متون تاریخی اساساً ایدئولوژیک است و کمبود مطالعات ایدئولوژیک به گمراهی تاریخ‌نگاری منجر می‌شود. این نکته برای تاریخ‌نگاری اسلامی بسیار اساسی است؛ زیرا محور اندیشهٔ سیاسی اسلامی «امت» محسوب می‌شود که فقط با تعهد اعتقادی پیوند دارد و بدین معنی پایهٔ حکومت اسلامی ایدئولوژیک است (Lambton, 1981: 13). نمای پیچیدهٔ تاریخ سلجوقی، که اغلب باعث سردرگمی پژوهش‌گران شده، ناشی از فقر مطالعات ایدئولوژیک است.^۱

بنا بر تعریف هامفریز «ایدئولوژی» به این معنی است: «نقد نظام معین اجتماعی - سیاسی اعضای آن را به نگه‌داری یا تغییر دادن یا برانداختن آن دعوت می‌کند» (Humphreys, 1991: 148). از دیدگاه تاریخی مهم این است که ایدئولوژی «مجموعهٔ خودسامان (autonomous) مفهوم‌ها نیست، بلکه واکنش به شرایط خاص اجتماعی - سیاسی است» (ibid: 154). بنابراین، می‌توان ایدئولوژی‌ها را سلسله تلاش‌هایی برای تبیین پویایی اجتماعی - سیاسی در زمان خاص تاریخی و ارائهٔ طرح‌های پاسخ‌گویانه به این پویایی تاریخی دانست. تعریف هامفریز نشان می‌دهد که در مطالعات ایدئولوژیک مسائل اجتماعی و سیاسی مانند دو روی سکه اصلاً قابل تفکیک نیستند و این مطلب مهم مورد تأیید پژوهش‌گران مهم جهان است.

نکتهٔ دیگری که برای مطالعات تاریخی ایدئولوژی‌ها در تاریخ اسلام اهمیت ویژه دارد این است که فرهنگ‌ها و سنت‌های گستردهٔ کشورهای مختلف مانند ایران و یونان قبل از اسلام در شکل‌گیری «ایدئولوژی‌های بی‌شمار اسلامی» نقش اساسی داشته‌اند (ibid: 150). اما با این که این نکتهٔ تاریخی بارها به صورت‌های مختلف گفته شده و در دسترس ایران‌شناسان و اسلام‌شناسان قرار گرفته است، معنی حقیقی آن، که بدون شک جزو مهم‌ترین بحث‌های تاریخی فرهنگ و هویت ایرانی قرار دارد، در تاریخ ایران، یا حداقل در تاریخ دورهٔ سلجوقی، هنوز به طور جدی مطرح نشده و در این زمینه نکته‌های مهمی ناگفته مانده است. فرهنگ، سنت، مذهب، و فلسفه‌های گوناگون قبل از اسلام در رشد جامعه و فرهنگ اسلام، که هنوز در حال شکل‌گیری بود، تأثیری اساسی داشت و این فرایند بدون مبارزه‌های فرهنگی و هویتی اتفاق نیفتاده است.

به سبب نادیده‌گیری عوامل مذکور (پویایی تاریخی ایدئولوژی‌ها و بحث فرهنگی و هویتی آن) تاریخ ایدئولوژیک دورهٔ سلجوقی و مهم‌ترین بخش آن، ایدئولوژی خواجه نظام‌الملک، همواره موضوع پیچیدهٔ تاریخی بوده و باعث بروز گمراهی‌هایی در تاریخ‌نگاری دورهٔ سلجوقی شده است. در این مقاله نکات اصلی ایدئولوژی خواجه

نظام‌الملک (۴۰۸-۴۸۵ ق)، با توجه به تضاد فرهنگی و هویتی آن با ایدئولوژی عربی خلافت عباسی (۱۳۲-۶۵۶ ق)، نشان داده می‌شود. تاریخ‌نگاران نمی‌توانند با رهیافت پوزیتیویستی به سبب ویژگی جریان پنهانی و باطن‌گرایی (esotericism) در بین نخبگان و روشن‌فکران آن دوره (Hodgson, 1974: 293-311) درکی حقیقی از ایدئولوژی نظام‌الملک داشته باشند.^۲ هرچند نمی‌توان واقعیت گذشته را کاملاً دریافت، اما می‌توان آن را با تلاشی بی‌پایان حکایت کرد. بنابراین، با روش هرمنوتیکی و پدیدارشناسی به بازسازی و بیان «واقعیت گذشته» پرداخته می‌شود.

۲. ایدئولوژی خلافت عباسی بعد از دوره آل بویه

دوره فروپاشی آل بویه (۳۲۰-۴۵۴ ق) و شروع حکومت سلجوقی، دوره شکل‌گیری ایدئولوژی خلافت جدید عباسی بود که در آن سنت‌گرایان انحصارطلب سیاست متزلزل خلافت عباسی در دوره آل بویه را کنار زدند و با مشروعیت‌بخشی به خودشان قدرت را در دست گرفتند. در این فرایند به سفارش خلیفه، نظریه خلافت ماوردی و ابویعلی بن الفراء مطرح^۳ شد و اعتقاد حنبلی به عنوان اعتقاد رسمی خلافت عباسی (بیانیه اعتقاد خلیفه القادر^۴) مکرراً اعلام و تبلیغ شد. جورج مقدسی با توجه به این‌که این فرایند بعد از تضعیف سنی‌گری و خلافت در دوره آل بویه اتفاق افتاد، آن را «احیای سنی‌گری» خواند و ما آن را «احیای سنی‌گری انحصارطلبانه» می‌نامیم.^۵ این مفهوم معروف مقدسی با این‌که ویژگی‌های فرایند شکل‌گیری ایدئولوژی جدید خلافت عباسی را به‌خوبی مطرح کرده، مفهومی عام، ساده‌انگارانه، و گمراه‌کننده است و بارها مورد انتقاد و تجدید نظر قرار گرفته است.^۶ در این بحث، مقدسی تضاد فرهنگی و هویتی ایدئولوژی سنی - عربی خلافت عباسی و ایدئولوژی سنی - ایرانی خواجه نظام‌الملک را کاملاً نادیده گرفته که این امر ناشی از ظاهر مشترک این دو ایدئولوژی متضاد با هم، یعنی سنی بودن آن‌ها و پنهانی بودن مبارزه ایدئولوژیک و هویتی خواجه نظام‌الملک است. بی‌اعتنایی مقدسی بارزترین نمونه اشتباهات محققان تاریخ ایران و اسلام است که با درگیر شدن در بحث‌های مذهبی و بزرگ‌نمایی آن‌ها، اغلب مسائل فرهنگی، هویتی، و ایدئولوژیک را فراموش کرده و به سبب این بینش محدود نتوانسته‌اند ایدئولوژی و جنگ قدرت را در آن دوره مهم تاریخی مورد بررسی علمی و جامع تاریخی قرار دهند. در این مقاله، از دیدگاه انتقادی به مقدسی، تضاد سیاست واقعی (realpolitik) در ایدئولوژی خلافت عباسی، و خواجه نظام‌الملک پرداخته می‌شود.

پایهٔ ایدئولوژی خلافت عباسی در دورهٔ «احیای سنی‌گری» بنا بر نظر مقدسی، پروپاگاندا (آوازه‌گری) مشروعیت دینی خلیفه در مقام رهبر و نمایندهٔ کل «اهل سنت و جماعت» از طریق اتحاد صوری با تمام مذاهب سنی، زیر پرچم مذهب سنت‌گرایان حنبلی‌مذهب انحصارطلب، یعنی مذهب رسمی تازه‌اعلام‌شدهٔ دستگاه خلافت بود. در این پروپاگاندا، از هویت مذهبی «اهل سنت و جماعت» برای هدف سیاسی سنت‌گرایان انحصارطلب، یعنی تحکیم دستگاه خلافت عباسی و حفظ قدرت خود سنت‌گرایان حنبلی استفاده می‌شد و بر پیوند اعتقادی کل «جماعت» مبنی بر اصول «اجماع» تأکید می‌شد و هر گونه تهدید و مخالفت با نظام خودسامان «اجماع» به اسم «بدعت» محکوم و ممنوع می‌شد. این سیاست مذهبی گرایش یکسان‌سازی و هم‌نواگری (conformism) در ساختار جدید قدرت عباسی را نشان می‌دهد و بحث راست‌کیشی (orthodoxy) «اهل سنت و جماعت» و بدکیشی (unorthodoxy) «اهل بدعت» کاملاً به ابزار پروپاگاندا سیاسی برای کسب قدرت بلامنازع تبدیل می‌شود. «بیانیهٔ اعتقادی القادر» اعلامیهٔ راست‌کیشی حنبلی‌مذهب و بدکیشی معتزله و اشعری و شیعه بود. در دورهٔ «احیای سنی‌گری انحصارطلبان» (یعنی فرایند شکل‌گیری ایدئولوژی جدید خلافت عباسی) سنت‌گرایان حنبلی علاوه بر تبلیغ مکرر آن در دیوان خلیفه، به طور مداوم دستگاه خلافت را مجبور کردند تا ناهمانی و ناهم‌سانی (diversity) و تکثر در جامعه و فرهنگ اسلامی، از جمله جنبش‌های عقل‌گرایی معتزله و شیعه و اشعری را، که در دورهٔ آل بویه به‌شدت رشد کرده بودند، بکوبند (Makdisi, 1963: ch.4). به این صورت در ساختار قدرت خلافت عباسی، دیانت (باور دینی) سنت‌گرایان حنبلی و سیاست خلافت به طور جدانشدنی به هم پیوستند، چنان‌که ابن بقال، یکی از حنبلی‌های تأثیرگذار در دیوان خلیفه، گفته است:

خلافت مثل چادر می‌ماند و حنبلی‌ها مثل طناب چادر؛ زیرا اگر طناب بیفتد، چادر نیز می‌افتد (ابن ابی یعلی الفراء، ۱۴۱۹: ۳/۳۵۰).

بر اثر روند مشروعیت‌بخشی دینی به خلافت عباسی از سوی سنت‌گرایانی مانند ماوردی و ابویعلی الفراء، خلافت تضعیف‌شده در دورهٔ آل بویه دوباره مشروعیت سیاسی و قدرت پیدا کرد. هر دو قاضی‌القضات شافعی‌مذهب و حنبلی‌مذهب ترتیب اقتدار قانونی و دینی خلیفهٔ عباسی را فراهم نمودند و نظریهٔ خلیفهٔ مسلط بر «امیران استیلا» را در سراسر جامعهٔ اسلامی موجودیت بخشیدند. بنابراین از قدرت «امیران استیلا» که در آن دوران تاریخی از استقلال و قدرت بسیاری برخوردار بودند، کاسته شد و به جای‌گاه «امیران استکفا» تقلیل یافتند و تحت حکومت و سلطهٔ خلافت عباسی درآمدند.^۷ اما بلافاصله باید

توجه کنیم که دستگاه خلافت عباسی در مقابل بی‌ثباتی در قلمرو حکومت عباسی، متکی به سیاست واقعی «تفرقه بینداز و حکومت کن» (divide and rule) بود.

چنان‌که مقدسی نیز اشاره کرده است، در این دوره خلافت عباسی همواره سعی می‌کرد تا امیران نیرومند در پی به رسمیت شناخته شدن از سوی خلیفه با یک‌دیگر بجنگند و تضعیف شوند و در این اغتشاش سیاسی و نظامی رخ داده، اقتدار و قدرت خود را حفظ کنند و افزایش دهند (Makdisi, 1963: 72-73). گویا توطئه‌چینی رسم روزمره سیاست واقعی دیوان خلیفه بود. خلافت عباسی قدرت نظامی برای سرکوب امیران استیلا نداشت. بنابراین، برای هژمونی و استیلای خلافت عباسی در جامعه اسلامی منطقی به نظر می‌رسید که به سیاست «تفرقه بینداز و حکومت کن» متوسل شود و همین سیاست باعث بی‌نظمی و اغتشاش اجتماعی و سیاسی در جامعه اسلامی می‌شد. سیاست «تفرقه بینداز و حکومت کن» آشکارا با تبلیغات اتحاد اهل سنت و جماعت تناقض داشت، زیرا این سیاست نه تنها در زمینه سیاسی، بلکه در زمینه دیانت نیز اعمال می‌شد و به گسترش و شدت مناقشات و منازعات شدید مذهبی و سیاسی در شهرهای تحت حاکمیت خلافت عباسی منجر می‌شد. چنان‌که گزارش‌های متفاوت و متعدد در آن دوره حاکی از این امر است. این دوگانگی متضاد بین پروپاگاندا هم‌نواگرایی و سیاست واقعی یا به عبارت دیگر عملکرد منافقانه خلافت عباسی اصلی‌ترین ویژگی ایدئولوژی خلافت عباسی در این دوره «احیای سنی‌گری» بود. اولاً تبلیغات و دعوت غیرمسالمت‌آمیز به هم‌نواگری (همراهی کورکورانه) زیر پرچم راست‌کیشی سنت‌گرایان (حنبلی مذهب) به عنوان مذهب رسمی خلافت عباسی و ثانیاً سیاست «تفرقه بینداز و خلافت کن» اصلی‌ترین ویژگی ایدئولوژی خلافت عباسی در دوره «احیای سنی‌گری» است. در این مقاله، اولی را جنبه پروپاگاندا ایدئولوژی خلافت عباسی و دومی را طرح پنهان (hidden agenda) آن می‌دانیم.

سیاست ابن مسلمه، وزیر خلیفه القائم (۴۲۲-۴۶۷ ق)، در مقابل رسیدن سلطان طغرل‌بک سلجوقی (۴۲۹-۴۵۵ ق) به قلمرو عباسی آشکارا نشان‌دهنده این دوگانگی ایدئولوژی خلافت عباسی است. در ۴۴۷ ق، قائم به طغرل نامه‌ای فرستاد که در آن برای اولین بار رسماً او را به بغداد دعوت کرد تا در برابر بساسیری مقاومت کند. جواب طغرل به القائم این بود که دلیل آمدن او به بغداد برای حج و دفع راه‌زنان از مسیر حج و مقاومت در برابر فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ ق) است (سبط ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۴)، اما هیچ‌کدام از این‌ها انجام نشد و گویا طغرل فقط برای وارد شدن به بغداد و کسب قدرت این‌ها را بهانه کرد. جواب طغرل در حقیقت واکنش به تبلیغات (propaganda)

مشروعیت خلافت عباسی بود. در ۴۴۴ ق دیوان خلیفه سندی برای تبلیغات علیه فاطمیان منتشر کرد که در آن ادعای فاطمیان را مبنی بر این که از نسل علی (ع) هستند، با امضای عده‌ای از فقها و علویان، بی‌اعتبار کرد (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۹/ ۵۹۱؛ 108-116: Daftary, 1990) و در ۴۴۵ ق بیانیهٔ «اعتقاد القادر» با رهبری ابن مسلمه و ابویعلی الفراء اعلام شد (ابن ابی یعلی الفراء، ۱۴۱۹: ۳/ ۳۷۱-۳۷۳؛ 347: Makdisi, 1963).

جالب این که در همین سال طغرل احتمالاً فرمان لعنت اشعریان را در منبرهای خراسان صادر کرد (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۵/ ۳۴۰-۳۴۱). آشکار است که هدف این اقدامات نشان دادن راست‌کیشی و مشروعیت بخشیدن به خود در خلافت عباسی بود و محنهٔ (inquisition) طغرل، با مشورت کندری، علیه اشعریان نیز پیرو الگوی غزنوی به قصد تبلیغ راست‌کیشی سلجوقیان و با تأکید بر همانندی اعتقادی با خلافت عباسی، تبلیغ سهیم بودن سلجوقیان در ایدئولوژی خلافت عباسی، و تحکیم حکومت خودشان بود.

با توجه به این که ماوردی از ۴۳۵ تا ۴۳۶ ق سفیر خلیفه نزد طغرل بود و الاحکام السلطانیة بین ۴۳۷ ق و ۴۵۰ ق نوشته شده است، به احتمال زیاد ماوردی نیز برای هر دو طرف نقش مهمی داشته است. چنان که لمبتون اشاره کرده است، ظاهراً نظریهٔ حکومت خلافت ماوردی جنبهٔ هشدار به سلجوقیان برای غصب قدرت خلیفه داشت. (Lambton, 1981: 93). حرکت‌های تاریخی و تاکتیکی طغرل، از زمان ورودش به نیشابور در سال ۴۲۹ ق تا زمان ورودش به بغداد در سال ۴۴۷ ق، به مدت ۱۸ سال طول کشید که بر اساس اقدامات انجام‌شدهٔ طغرل و خلیفه در این مدت که منجر به ورود طغرل به بغداد شد و توسط مورخان سلجوقی طغرل به عنوان منجی خلیفهٔ سنی مذهب و حتی به عنوان منجی اسلام معرفی شده است؛ چراکه حرکت نظامی طغرل به سوی بغداد حکومت آل بویهٔ شیعه‌مذهب و بساسیری فاطمی را شکست داد (راوندی، ۱۳۶۳: ۱۰۷-۱۱۰). اما نباید فراموش کنیم که این تصویر منجی بودن طغرل بیش‌تر جنبهٔ تبلیغاتی (propagandistic) داشت و سیاست واقعی طغرل در مقابل خلافت عباسی با این تصویر بسیار فاصله داشت.

سبط ابن جوزی دربارهٔ ایدئولوژی و سیاست منافقانهٔ خلافت عباسی در مقابل طغرل شهادت جالبی داده است. این تاریخ‌نگار می‌نویسد: زمانی که در ۴۵۰ ق بساسیری بغداد را تصرف می‌کرد، یک هاشمی ناشناس از ابن مسلمه به شدت انتقاد کرد و گفت: ای رئیس‌الرؤساء! شما با دولت عباسی قماربازی کردی و باختی (سبط ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۲۰)؛ که منظورش دودوزه‌بازی و قماری بود که ابن مسلمه انجام داد و سرانجام باخت.

در حقیقت سیاست منافقانه یا دودوزه‌بازی کردن وزیر خلیفه القائم در مقابل طغرل شکست

خورد. در این سال ابن مسلمه ابراهیم اینال، که برادر ناتنی طغرل بود، را علیه طغرل برانگیخت و هنگامی که طغرل برای فرو نشانیدن قیام برادرش به همدان حرکت کرد، ابن مسلمه با همسر طغرل و عمیدالملک کندری، وزیر طغرل، توطئه کرد و برای براندازی سلطنت طغرل برنامه ریزی کردند (سبط ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۱۲-۱۱۶). بدیهی است که این توطئه ابن مسلمه در داخل دودمان جدید سلجوقی مبنی بر استراتژی «تفرقه بینداز و حکومت کن» بوده است. چنان که مقدسی نیز اشاره کرده است، سیاست ابن مسلمه نگه داشتن تنش همیشگی و مداوم بین طغرل و بساسیری و تضعیف هر دو و جلوگیری از رشد هر کدام از آن‌ها به عنوان قدرت بلامنازع و تهدیدکننده در مقابل قدرت خلیفه بود (Makdisi, 1963: 99). وزیر خلیفه بر اساس این استراتژی، در هنگام تهدید بغداد و خلافت عباسی به نابودی از سوی بساسیری، با قول پرداخت ۳۰۰۰۰۰۰ درهم طغرل را به بغداد دعوت کرد و علیه بساسیری برانگیخت (سبط ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۳۶). پس از فرار بساسیری، ابن مسلمه در مقابل قدرت عظیم طغرل در بغداد، برایش نقشه کشید و از طریق تحریک برادر ناتنی او به شورش طغرل را برای سرکوب وی و نجات اسلام فرستاد و پس از آن وزیر طغرل را علیه طغرل شوراند. از نظر منتقد گمنام هاشمی، که به آن اشاره شد، ابن مسلمه در قماربازی و دودوزه‌بازی خود «باخت»؛ زیرا توطئه او علیه طغرل باعث شد در غیبت طغرل برای دفع شورش برادرش که از سوی ابن مسلمه طراحی و مدیریت شده بود، بساسیری بغداد را تصرف کند و وزیر هم کشته شود.

اما باخت ابن مسلمه را از دیدگاهی دیگر نگاه می‌کنیم؛ زیرا می‌دانیم که طغرل بلافاصله ابراهیم اینال را در همدان شکست داد و به بغداد برگشت و پایتخت خلافت عباسی و خلیفه را از دست بساسیری نجات داد (راوندی، ۱۳۶۳: ۱۰۷-۱۱۰؛ نیشابوری، ۱۳۳۲: ۲۰) و در نتیجه سیاست تضعیف قدرت «امیران استیلا»، که از سوی سنت‌گرایان انحصارطلب حنبلی برای کسب قدرت مجدد خلفای عباسی طراحی شده بود، شکست خورد. هم‌چنین می‌دانیم که بعدها سلاطین سلجوقی به عنوان «ظل‌الله» قدرت و اقتدار افزون‌تری به دست آوردند و در نتیجه قدرت سلطنت سلجوقی بر خلافت عباسی برتری یافت (Lambton, 1968: 211). از این نظر، تصرف بغداد و حبس خلیفه از سوی بساسیری یگانه جنبه «باخت» ابن مسلمه نبود، بلکه جنبه مهم‌تر «باخت» وزیر خلیفه این بود که پس از «نجات دادن» اسلام و خلافت عباسی، از سوی طغرل، شکست کامل سیاست سنت‌گرایان انحصارطلب حنبلی مبنی بر ایدئولوژی دوگانه و منافقانه (تبلیغات راست‌کیشی خلافت عباسی با پشتیبانی حنبلی‌مذهب‌ها و سیاست پنهانی «تفرقه بینداز و حکومت کن») ایشان در مقابل دودمان جدید سلجوقیان بود. با وجود این شکست، خلافت عباسی در طول

تاریخ سلجوقی سیاست ناموفق ابن مسلمه را دنبال می‌کرد و این تلاش برای کسب قدرت خلافت عباسی و ایدئولوژی منافقانه خلافت عباسی به اغتشاش، تفرقه و بی‌ثباتی مداوم و تمام‌نشدنی در سراسر حکومت سلجوقی منجر می‌شد. بدین صورت، ایدئولوژی خلافت عباسی، برای ساختار قدرت سیاسی عباسی و سلجوقی، مشکل اساسی ایجاد کرد و فقط در این شرایط تاریخی است که معنای حقیقی ایدئولوژی نظام‌الملک قابل درک است.

۳. ایدئولوژی خواجه نظام‌الملک در مقایسه با عمیدالملک کندی

برای به دست آوردن مفهوم کلی ایدئولوژی خواجه نظام‌الملک، یکی از مفیدترین رهیافت‌ها مقایسه کشورداری خواجه و وزیر قبل از وی، عمیدالملک کندی، است. چنان‌که امید صفی نیز به طور ناکامل اشاره کرده است، اختلاف شدید دو وزیر در دوره شکل‌گیری نظام حکومت سلجوقی، نه تنها رقابت سیاسی، بلکه اختلاف ایدئولوژیک بوده است که در سیاست متضاد آن‌ها نسبت به اشعریان نمایان است (Safi, 2000: 147). سیاست ضد اشعریان کندی و حمایت از آن‌ها از سوی نظام‌الملک به سبب تعصب مذهبی‌شان نیازمند درک دقیق شرایط و بافت تاریخی است.

چنان‌که بولیت مختصراً گفته است، وقتی کندی در نیشابور و خراسان سیاست ضد شافعیان اشعری^۱ را شروع کرد، انگیزه او پایه‌ریزی و تحکیم موقعیت سیاسی خود در نیشابور از طریق ایجاد ارتباط محکم با جامعه حنفیان بود. استراتژی کندی مبنی بر سیاست سنتی در سلسله‌های پیشین مانند سامانیان (۲۰۴-۳۹۵ ق)، غزنویان (۳۶۶-۵۸۲ ق) و سیمجوریان در این منطقه بود که بر اساس رقابت دیرین حنفیان و شافعیان از زمان شکل‌گیری و گسترش این فرقه‌ها در ایران، با انگیزه سوء استفاده از منازعات فرقه‌ای در میان حنفیان، شافعیان، و کرامیان برای رقابت سیاسی، بنا به شرایط از یکی از این فرقه‌ها حمایت می‌کردند (Bulliet, 1973). جالب این است که اصول سیاست‌های کندی و سلسله‌های پیشین نیز مبنی بر استراتژی «تفرقه بینداز و حکومت کن» بود و با سیاست خلافت عباسی همانندی داشت. بولیت نیز به این نکته کم و بیش اشاره کرده است (Bulliet, 1972: 71-72).

این جا باید دو نکته مهم یادآوری شود: اولاً، چنان‌که قبلاً ملاحظه شد، سیاست ضد شافعیان اشعری کندی در ۴۴۵ ق، تظاهر به دنباله‌روی از پروپاگاندای راست‌کیشی حنبلی‌مذهب به عنوان مذهب رسمی خلافت عباسی بود و به همین دلیل بلافاصله پس از

اعلامیه «اعتقاد القادر و القائم» در ۴۴۵ ق صورت گرفت؛ ثانیاً، کندری در توطئه ناموفق ابن مسلمه علیه طغرل در ۴۵۰ ق نیز شرکت کرده بود. بنابراین، می‌توان گفت که کندری آگاهانه یا ناآگاهانه، کاملاً تحت تأثیر ایدئولوژی دوگانه خلافت عباسی (پروپاگاندا) راست‌کیشی و طرح پنهان «تفرقه بینداز و خلافت کن» بود، اما به نظر می‌رسد که هدف واقعی کندری با ظاهر پیروی و تقلید کامل از ایدئولوژی خلافت عباسی، کسب قدرت بلامنازع برای خود پس از برنامه سلطان شدن انوشیروان بود. او با هم‌راهی همسر طغرل سعی می‌کرد از طریق برانگیختن رقابت و مبارزه و تنش مداوم میان خلیفه قائم و سلطان طغرل به هدفش برسد. او می‌توانست از موقعیت خود در مقام وزیر سلطان طغرل و مترجم وی و خلیفه قائم برای هدف سیاسی خویش استفاده کند و بین سلطان و خلیفه تنش بیش‌تری برانگیزد. حتی به احتمال زیاد، در توطئه مرگ ناگهانی طغرل بعد از عروسی با دختر (یا خواهر) خلیفه، نه تنها خود خلیفه بلکه کندری نیز سهیم بود؛ زیرا پس از مرگ طغرل، او تمام اموال طغرل را به چنگ آورد و برای به سلطنت نشستن انوشیروان کوشید (Makdisi, 1963: 124-127). برای کسب قدرت، سیاست تفرقه و توطئه و نفاق بسیار عادی و معمول بود.

نکته مهم این است که همانندی ایدئولوژی کندری با خلافت عباسی، که تحت تأثیر سنت‌های سلسله‌های پیشین مانند غزنویان و سیمجوریان بود، خواه ناخواه به گسترش سیاست تفرقه و بی‌ثباتی ساختاری در حکومت سیاسی عباسی و سلجوقی منجر می‌شد و به نظر می‌رسد این مسئله نقطه اصلی اختلاف ایدئولوژیک بین کندری و نظام‌الملک بود. مرگ کندری در ۴۵۶ ق، که گویا نظام‌الملک نیز در آن سهیم بود و آغاز وزارت خواجه نظام‌الملک بود، نقطه عطف تغییر ایدئولوژی حکومت سلجوقی بود و بدین معنی، مرگ کندری نماد شکست ایدئولوژیک سنت‌گرایان انحصارطلب حنبلی درون خلافت عباسی در قلمرو حکومت سلجوقی در سرزمین «ایران‌شهر» و احیای ایدئولوژی و کشورداری ضدتفرقه با هویت ایرانی-اسلامی از سوی خواجه نظام‌الملک بود که سیاست حمایت از شافعیان اشعری بارزترین نشانه این تغییر و تحول است که در ذیل توضیح داده می‌شود.

بر اثر سیاست کندری، بیش‌تر پیشوایان اشاعره از نیشابور فرار کردند و جامعه شافعیان اشعری نیشابور و خراسان به سرعت از هم پاشید و گویا شافعیان اشعری این دوران را با تقیه گذراندند. مثلاً وقتی ابوالقاسم قشیری به منظور اعتراض شکایه اهل السنه لما نالهم من المحنة را نوشت، قصد او بیش‌تر اعلام گرایش سنت‌گرایی اشعریان در نیشابور بود (سبکی، ۱۳۸۳: ۳۹۹-۴۲۳). منظور ابوالقاسم قشیری در این کتاب اعلام ترک گرایش

عقل‌گرایانهٔ اشعریان نیشابور بود، زیرا در نیشابور و خراسان تحت تأثیر ابن‌فورک و ابواسفراینی، جدا از اشعریان سنت‌گرای بغداد، اشعریان عقل‌گراتر گسترش یافته و با جامعهٔ شافعیان نیز پیوند محکم پیدا کرده بودند؛ اما همان‌طور که ابن‌جوزی شک کرده است، کناره‌گیری قشیری احتمالاً تقیه بود که با توجه به این‌که او یکی از معروف‌ترین استادان تصوف در آن دوره بود، بسیار طبیعی به نظر می‌رسد (ابن‌جوزی، ۱۴۱۲: ۱۵/۴۱). سازش‌گرایی اشعریان با ایدئولوژی راست‌کیشی خلافت عباسی و سلطنت سلجوقی شدت یافت و در ۴۶۰ ق نوّه ابن‌فورک و داماد ابوالقاسم قشیری، ابوبکر احمد الفورکی، حتی در جلسهٔ بیانیهٔ «اعتقاد القادر و القائم» در دیوان خلیفهٔ القائم شرکت کرد و اعلام کرد که ما غیر از این عقیده هیچ اعتقاد دیگری نداریم (همان: ۱۶/۱۰۶).

اما این موقعیت اشعریان در ۴۶۹ ق، وقتی ابونصر قشیری، پسر ابوالقاسم قشیری، با اجازهٔ نظام‌الملک از نیشابور به بغداد آمد و در نظامیه از نقطه‌نظر اشعریان، اعتقادات حنبلی‌مذهب‌ها را انتقاد کرد، کاملاً تغییر کرد.^۹ سخنرانی او تحت حمایت شحنة بغداد و مؤیدالملک بن نظام‌الملک قرار گرفت و وقتی سخنرانی او باعث کشمکش شدید بین شافعیان اشعری و حنبلی‌ها شد، ابواسحاق شیرازی، که مدرس نظامیه بود، به نیشابور نامه فرستاد و از نظام‌الملک کمک خواست. خواجه بلافاصله به ابن‌جهیر، وزیر خلیفه مقتدی، و ابن‌جهیر بن عمیدالدوله، پسر وزیر و داماد خود، نامه فرستاد و در آن حنبلی‌ها را به شدت مورد انتقاد قرار داد و غیرمستقیم به خلیفه هشدار داد که حنبلی‌ها در سیاست خلیفه اعمال نفوذ نکنند. قسمتی از این نامه طولانی که به صورت نقل قول سبط ابن‌جوزی به دست ما رسیده است، ویژگی ایدئولوژی خواجه نظام‌الملک را بسیار آشکار نشان می‌دهد (سبط ابن‌جوزی، ۱۹۶۸: ۱۸۷-۱۸۸).

در آغاز نامه خواجه اعلام کرده است که هدف تأسیس نظامیه برای حمایت شافعیان اشعری است و در ادامهٔ آن تعصب‌گرایی حنبلی‌مذهبان را، که حتی علمای سنی‌مذهب (علمای شافعیان اشعری) را تحت فشار قرار دادند، به شدت سرزنش کرده است:

تعجب‌آور است که آن‌ها [حنبلی‌ها] گستاخانه به اهل سنت [شافعیان اشعری] حمله کردند و در آن سرزمین تنگ [خلافت عباسی] به آن‌ها همه جور آزار رساندند. پیش ما، در خراسان و بلاد ترک [سلجوقی]، با این همه مناطق مختلف و شهرهای وسیع، غیر از مذهب دو امام، یعنی امام شافعی و امام ابوحنیفه، هیچ مذهب دیگری شناخته نشده است و در این شهرها، هر کسی که مخالف با این دو مذهب و منحرف از اجماع آن‌ها، نظر اهریمنی دهد، ما خون او را مشروع می‌دانیم و شلاق می‌زنیم و مورد تحقیر قرار می‌دهیم (سبط ابن‌جوزی، ۱۹۶۸: ۱۸۸).

و در آخر غیرمستقیم به خلیفه هشدار داده است تا آشوب‌های حنبلی‌ها علیه شافعیان اشعری را تمام کند. بر اثر این نامه، خلیفه المقتدی (۶۶۷-۴۸۷ ق) بعد از تلاش ناموفق برای سازش ابونصر قشیری، ابواسحاق شیرازی، و شریف ابوجعفر، که رهبر حنبلی‌ها در این آشوب‌ها بود، به‌ناچار ابوجعفر را حبس کرد (سبط ابن جوزی، ۱۹۶۸: ۱۸۷-۱۸۸).

نامه‌ی خواجه نظام‌الملک اصول سیاست اسلامی - ایرانی وی در حمایت از شافعیان اشعری را بسیار روشن نشان داده است: اولاً، حمایت از شافعیان اشعری با خصومت نسبت به حنبلی‌مذهبان توأم است؛ ثانیاً، برخلاف کندی، که تفرقه بین شافعیان اشعری و حنفیان را تشدید می‌کرد، خواجه به اتحاد این دو جامعه علیه حنبلی‌ها تأکید کرده است. وی «دولت محدود و انحصارطلب خلافت عباسی بر اساس ایدئولوژی غلط حنبلی‌ها» و «دولت سلجوقی وسیع بر اساس شرع حنفی و شافعی که در آن حنبلی‌ها غریبه‌اند» را متمایز و متضاد قلمداد می‌کند. در واقع آنچه خواجه در تضاد این دو نشان داده است، بدکیشی حنبلی‌مذهبان به عنوان مذهب رسمی خلافت عباسی و درست‌کیشی حنفیان و شافعیان عقل‌گراتر، تحت وزارت خود در دوره سلجوقی است و در حقیقت تأکید این تضاد به صورت غیرمستقیم اعلام جنگ ایدئولوژیک با خلافت عباسی است که از نظر تاریخ‌نگارانی نظیر مقدسی، بولیت، لمبتون پنهان مانده است.

از طرف دیگر، خواجه قصد داشت پیوند جدانشدنی ایدئولوژیک بین حنبلی‌ها و خلافت را به خاطر «مصلح اسلام» قطع کند که این نکته سوم نامه وی است. بدین صورت وی به خلیفه غیرمستقیم هشدار می‌دهد و فشار سیاسی وارد می‌کند که در سیاست و محنه ضد شافعیان اشعری حنبلی‌ها را حمایت نکند.

بنابراین، باید پرسیم که سیاست خواجه در حمایت از شافعیان اشعری در بغداد در ۴۶۹ ق، که با فرستادن ابونصر قشیری به نظامیه بغداد برای طرد کردن و انتقاد به حنبلی‌مذهب‌ها شروع شد و پس از ایجاد عکس‌العمل حنبلی‌ها علیه شافعیان اشعری که با دخالت خواجه با نامه به وزیر خلیفه تمام شد، چه بود؟ در حقیقت وی غیر از حمایت آشکار از شافعیان اشعری، منظور سیاسی و ایدئولوژیک دیگری نیز داشت و آن مقابله کردن با هژمونی سنت‌گرایان حنبلی‌مذهب دستگاه خلافت عباسی بود و شافعیان اشعری در این طرح، نقش مهره‌های سیاسی و ایدئولوژیک را داشتند.

پس از مرگ کندی، خواجه به شافعیان اشعری فرصت احیا و در آخر مأموریت سیاسی داد تا در مقابل هژمونی حنبلی‌مذهب بایستند و سنی‌گری ایرانی متفاوت با حنبلی‌مذهب را تقویت کنند. با توجه به نقش اساسی ابونصر قشیری و هجوم

شافعیان اشعری خراسان به نظامیهٔ بغداد، گویا خواجه قصد داشت تا نیروی خود را با شافعیان اشعری خراسان، که گرایش عقل‌گرایانه داشتند، در بغداد تأمین کند. با سیاست خواجه، شافعیان اشعری عقل‌گراتر به تدریج جای‌گاه بزرگی در جامعهٔ اسلام سنی به دست آوردند و حنبلی‌ها را کنار گذاشتند. بدین معنی، «احیای عقل‌گرایان (شافعی - اشعری) سنی‌مذهب» کاملاً ضد مفهوم نظریهٔ مقدسی «احیای سنت‌گرایان (حنبلی) سنی» است و این دو «سنی‌گری» از نظر ایدئولوژی ضد هم است و مقدسی این مطلب مهم را درک نکرده است و دیگران، به‌ویژه محققان ایرانی، بدون بررسی دقیق آن را دنبال کرده‌اند.

بر خلاف کندی، که آگاهانه یا ناآگاهانه ظاهراً تحت تأثیر ایدئولوژی عباسی سیاست ضد شافعیان اشعری و تفرقه را دنبال کرد، خواجه نظام‌الملک در سیاست حمایت از شافعیان - اشعری، ایدئولوژی و ساختار حکومت عباسی را زیر سؤال برده و همواره علیه آن اقدام کرده است. هدف خواجه تغییر دادن سنی‌گری خلافت عباسی از طریق رشد شافعیان اشعری عقل‌گراتر بوده است و نامهٔ نظام‌الملک ظاهراً حاکی از حمایت از شافعیان اشعری در بغداد است، ولی هدف اصلی آن جداسازی حکومت سلجوقی از ایدئولوژی فراگیر دوگانه و منافقانهٔ خلافت عباسی مبتنی بر تبلیغات اتحاد صوری تمام مذاهب سنی زیر پرچم مذهب سنت‌گرایان حنبلی‌مذهب و سیاست تفرقه بوده است. خواجه در حقیقت جنگ غیرمستقیم و ایدئولوژیک با خلافت عباسی را اعلام کرده بود.^{۱۰}

۴. نتیجه‌گیری

با توجه به سیاست واقعی خواجه نظام‌الملک در حمایت از شافعیان اشعری، نکات کلیدی ایدئولوژی او مشخص شد: ۱. اتحاد حنفیان و شافعیان در قلمرو سلجوقی علیه حنبلی‌مذهبان؛ ۲. جداسازی حکومت سلجوقی از ایدئولوژی فراگیر تفرقهٔ خلافت عباسی؛ ۳. انتقاد شدید به حنبلی‌مذهبان و جداسازی خلیفه از نفوذ حنبلی‌مذهبان؛ ۴. تقویت شافعیان اشعری عقل‌گراتر به عنوان «سنی‌گری جدید ایرانی» برای جانشین کردن حنبلی‌ها و کم‌رنگ‌سازی هژمونی حنبلی‌مذهبان در خلافت عباسی بود. خواجه نظام‌الملک حنبلی‌مذهبان را ایدئولوگ‌های اصلی سیاست منافقانه و تفرقه‌انگیز خلافت عباسی و مقاومت ایدئولوژیک علیه آن‌ها را اصلی‌ترین وظیفهٔ ایدئولوژیک خود می‌دانست.

وقتی به ویژگی اصلی ایدئولوژی خواجه نظام‌الملک آگاه می‌شویم، پی‌می‌بریم که نظریه معروف توأم بودن سیاست و دیانت در سیاست‌نامه غیر از انتقاد اساسی به ایدئولوژی خلافت عباسی نبوده است:

و نیکوترین چیزی که پادشاه را باید دین درست است؛ زیرا که پادشاهی و دین هم‌چون دو برادرند. هر گه که در مملکت اضطرابی پدید آید، در دین نیز خلل آید، بددینان و مفسدان پدید آیند. و هر گه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی‌شکوه و رنجه‌دل دارند و بدعت آشکارا شود و خوارج زور آرند (نظام‌الملک، ۱۳۶۳: ۸۰).

در این جمله، منظور از اضطراب در دیانت و سیاست، که به قوت مفسدان و بی‌شکوهی پادشاه منجر می‌شود، علاوه بر ایدئولوژی شیعی باطنی و رادیکال اسماعیلی، ایدئولوژی و سیاست تفرقه‌آور خلافت عباسی از سوی سنت‌گرایان انحصارطلب حنبلی‌مذهب است. آسیب‌های ایدئولوژیک تفرقه‌انگیز خلافت عباسی نه تنها در حوزه سیاست، بلکه در حوزه دیانت، در ایجاد بی‌ثباتی سیاسی و اجتماعی و مذهبی سراسر قلمرو حکومت سلجوقی هم‌زمان با خلافت عباسی در وزارت کندری و ابن مسلمه مشخص است.

خواجه حتی می‌گوید: «ملک با کفر بپاید و با ستم نپاید» (نظام‌الملک، ۱۳۶۳: ۱۵) و در این جاست که وی تلویحاً «دین» خلافت عباسی، یعنی سنی‌گری حنبلی‌مذهب متعصب و انحصارطلب را «دین درست» برای حکومت سالم و مملکت متدین ندانسته و زیر سؤال برده است. برای خواجه صاحب «دین درست» سلطنت سلجوقی است و سلطنت سلجوقی به عنوان دستگاه حکمرانی سیاست و دیانت، یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های گفتمان سیاست‌نامه است و خواجه مکرراً درباره این موضوع به سخن پرداخته است و در این‌جا اندیشه تضاد خلافت و سلطنت را مطرح می‌کند.

وضعیت حال حاضر خلافت و سلطنت مورد بحث فعالانه و مکرر در سراسر دوره سلجوقی بوده است. بنابراین، رادیکالیسم واقع‌گرایانه اندیشه خواجه در مقابل بنیادگرایی (fundamentalism) خلافت عباسی جای تعجب ندارد. در ضمن وی با اندیشمندان شافعی - اشعری مانند جوینی و غزالی، که با دید انتقادی و با ارائه نظریه جدید خلافت به وضعیت کنونی خلافت می‌پرداختند (Lambton, 1981: 103-129)، ارتباط نزدیک داشت و با اندیشه‌ها و فعالیت‌هایشان آشنا بود و سیاست‌نامه را در همین شرایط نوشته است. بعدها کمی قبل از انقراض خلافت عباسی، نجم‌الدین رازی موضوع را واضح‌تر بیان کرده است:

پس محقق گشت که پادشاهی و مملکت وسیلتی بزرگ است در تقرب بحضرت عزت، و سلطنت خلافت حق است (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۴۲۹).

بنابراین، نظریهٔ معروف دیانت و سیاست در سیاست‌نامه حاکی از تضاد ایدئولوژیک خلافت و سلطنت برای کشورداری سالم است و منظور از «مفسدان» همهٔ کسانی بودند که آگاهانه یا ناآگاهانه درگیر ایدئولوژی فراگیر منافقانه و تفرقه‌انگیز خلافت عباسی (حنبل‌مذهبان) بودند و مملکت را دچار آشوب و بی‌ثباتی می‌کردند. کندری از زمرهٔ آنان بود و در این جاست که ایدئولوژی سنی ایرانی نظام‌الملک، که جامع‌تر و فراگیرتر بود، با ایدئولوژی سنی عربی خلافت عباسی، که با اصول سیاست منافقانه و تفرقه‌انگیزش مانع کشورداری سالم و باثبات بود، کاملاً متضاد و مخالف است.

تمام کشورداری و پروپاگاندهای خواجه نظام‌الملک وقتی با درک ایدئولوژی اصلی وی که در این مقاله بدان پرداختیم بازخوانی و بازنگری شود، کاملاً مفهوم جدیدی پیدا خواهد کرد. موضوعی که فراتر از وظیفهٔ این مقاله کوتاه است و در آینده باید بدان پرداخت. ولی یکی از اصلی‌ترین موضوع‌ها این است که ایدئولوژی ضد خلافت عباسی خواجه یا به‌طور دقیق‌تر ضد ایدئولوژی سنت‌گرایان حنبلی‌مذهب خلافت عباسی در آن دوره، به سبب اصل‌گرایی و نوگرایی (radicalism) آن، نیاز به پروپاگاندا (آوازه‌گری) مناسب و محکم داشته است و آن تأکید سنی بودن ایدئولوژی خود و پروپاگاندا ضد اسماعیلیان (شیعه) به عنوان «بددینان» بود. نکتهٔ دیگر این است که ایدئولوژی خواجه نظام‌الملک کاملاً فراتر از مشروعیت بخشیدن به سلطنت سلجوقی بود و سلطنت سلجوقی برای ایدئولوژی وی بیش از یک ابزار سیاسی نبود تا در سرزمین ایران بر ایدئولوژی خلافت عباسی و بی‌نظمی و آشوب اجتماعی - سیاسی ناشی از آن، غلبه کند. این دو نکته مسائلی است که در مقالات آینده بیش‌تر بدان‌ها خواهیم پرداخت.

دوباره باید تأکید شود که در شرایط تاریخی آن دوره، ایدئولوژی خواجه تدبیر پنهان بوده است و حتی وقتی عنوان می‌شد، به صورت کنایه و غیرمستقیم بیان می‌شد. به این دلیل، برای تاریخ‌نگاری اندیشه و کشورداری خواجه و نیز تاریخ‌نگاری سلجوقی، درک دقیق ایدئولوژی خواجه نظام‌الملک ضروری است تا فراتر از بیانات کنایه‌آمیز و سیاست‌های پنهان و دیپلماسی رندانهٔ خواجه، سیاست واقعی وی درک شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. در بین محققان ایرانی مانند عباس اقبال (۱۳۳۷)، زرین‌کوب (۱۳۸۴)، صفا (۱۳۷۶)،

یوسفی فر (۱۳۹۰)، طباطبایی (۱۳۸۴)، و محققان خارجی مانند (Frye (1975, 1958, 1959), Cahen (1968, 1981, 1984), Lambton (1968, 1981, 1984), Hodgson (1974), Baltol'd (1967), Bosworth (1968), کلوزنر (۱۳۸۱)، و ... که از دیدگاه‌های مختلف و بیش‌تر با نگاه پوزیتیویستی به تاریخ‌نگاری دوره سلجوقی پرداخته‌اند، غیر از بررسی جدید، اما نه چندان علمی امید صفی (۱۳۸۹)، مطالعات ایدئولوژیک فراگیر و علمی وجود ندارد. بنابراین، در این مقاله با روشی نو و تاریخی هرمنوتیکی به این دوره ویژه و مهم تاریخی ایران پرداخته شده است. تمام بحث‌های امید صفی بیش از تأکید این نکته نیست که ایدئولوژی سلجوقیان فقط پروپاگاندا و سیستم مشروعیت‌بخشی حکومت خود و ابزاری برای کسب و حفظ قدرت بود. بنابراین، بینش ظاهراً فوکویی او نسبت به دانش و قدرت بیش‌تر سیاسی است تا علمی و تاریخی. او با این‌که با بحث هامفریز آشنایی دارد، جنبه فرهنگی و هویتی ایدئولوژی خواجه نظام‌الملک را کاملاً نادیده گرفته یا متوجه نشده است.

۲. در بیش‌تر مطالعات پیشین مانند لمبتون و در ادامه و دنباله آن سیدجواد طباطبایی و دیگران دربارهٔ کشورداری و تأسیس نظامیه و اندیشه سیاسی نظام‌الملک، به سبب عدم توجه به ایدئولوژی خواجه و تضاد فرهنگی و هویتی آن با ایدئولوژی خلافت عباسی و باطن‌گرایی در سیاست‌ها و ادبیات در سیاست‌نامه، به طور ساده و سطحی، پروپاگاندهای دیپلماتیک خواجه را باور کرده و سیاست واقعی وی را درک نکرده‌اند ← (Lambton, 1984; Yavari, 1996؛ طباطبایی، ۱۳۸۴).

۳. ماوردی، قاضی القضاات شافعی مذهب در بغداد، در احکام السلطانیة در تنظیم رابطه نهاد خلافت و سلطنت کوشید و با تدوین حقوق سیاسی و قوانین سلطه به تقویت خلافت پرداخت. ابویعلی بن الفراء نیز هم‌زمان به نگارش احکام السلطانیة پرداخت. اما اشاره شده است که او از دیدگاه حنبلی کتاب مهم ماوردی را اقتباس و تحریف کرده است.

۴. بیانیهٔ اعتقاد خلیفه القادر در دورهٔ خلافت القادر بارها در دیوان خلافت به عنوان اعتقاد صحیح مسلمانان اعلام می‌شد و چنان‌که مقدسی (Makdisi) نیز اشاره کرده است، بحث‌های کلامی که در آن علیه شیعهٔ امامی و اسماعیلی و معتزله و اشعری مطرح شده است کاملاً مشخص است که بر اساس اعتقادات حنبلی‌مذهبان در خلافت عباسی بود (Makdisi, 1963: 303).

۵. دربارهٔ نظریهٔ پروفیسور مقدسی به نام «احیای سنی‌گری» ← (Makdisi, 1973). آثار معروف و متعدد انگلیسی و فرانسه‌زبان او مانند (Makdisi, 1963) و (Makdisi, 1982) متأسفانه هنوز به فارسی ترجمه نشده است. در صورتی که او یکی از مهم‌ترین پژوهشگران به‌نام این دوره تاریخی خاص است. بنابراین، عدم شناخت وی در مجامع علمی و دانشگاهی ایران تقصیر نویسندگان این مقاله نیست.

۶. تجدید نظر و انتقادات به نظریهٔ «احیای سنی‌گری» مقدسی بسیار مطرح شده است که در

این جا به سبب حجم زیادشان قابل خلاصه کردن نیست. مثلاً (Bulliet, 1972: 47-49) و (Berkey, 2003: 189-202). با توجه به این که جنبش‌های تقویت سنی‌گری آن دوره نه تنها علیه شیعه نبود، بلکه تلاش برای «یکسان‌سازی» (homogenization) مذاهب سنی بود. به جای واژهٔ دراماتیک «احیای سنی‌گری» (sunni revival)، واژهٔ «sunni recentering» را مطرح کرده‌اند.

۷. با توجه به این که ماوردی اقتدار خلافت را قانونمند کرد و از طریق مشروعیت دادن به قدرت اجرایی و قانونی وزارت و اعضای مختلف دستگاه دیوان خلافت، خلیفه را از قدرت اجرایی محروم ساخت، باید توجه کنیم که قدرت واقعی حکمرانی خلافت عباسی عملاً در دست علمای سنت‌گرای انحصارطلب حنبلی قرار گرفته بود، گرچه منظور ماوردی این نبود. به نظر ما، ماوردی در نظریه‌پردازی خلافت دو هدف داشت: اول پایه‌ریزی مجدد خلافت عباسی در دوران بحران و دوم پایه‌ریزی الگوی عملی کشورداری تحت حکومت خلافت تضعیف شده. هدف دوم وی بعدها در نظریهٔ سلطنت نظام‌الملک و غزالی نیز تأثیر به‌سزایی گذاشت. با این که ماوردی نظریه‌پرداز حکومت خلافت بود و برای پایه‌ریزی ایدئولوژی جدید خلافت عباسی در دورهٔ «احیای سنی‌گری» نقش اساسی داشت، در تشکیل ایدئولوژی شافعی - ایرانی نظام‌الملک نیز تأثیر اساسی گذاشت و هویت ایرانی ماوردی مسئلهٔ بسیار مهم و حساسی است که نیاز به بررسی جدی دارد.

۸. در این جا باید یادآوری شود که در آن شرایط تاریخی اتهام اشعری بودن یک فرد به عنوان «بددینی» بهانه‌ای مذهبی برای فشار سیاسی بر شافعیان بود و در بسیاری موارد با اعتقاد واقعی کلامی آن فرد متهم ربطی نداشت و بیش‌تر برچسب سیاسی بود. در تاریخ ایران، شافعیان از نظر کلامی معمولاً گرایش اشعری داشتند، اما رابطهٔ این دو مذهب فقهی و کلامی قطعی نیست و برچسب سیاسی «اشعری» افراد متهم باید مورد بررسی دقیق و موردی قرار گیرد. اما در این مقاله، برای آسان کردن بحث، به جای وارد شدن در بحث‌های پیچیدهٔ کلامی و فقهی، جامعهٔ شافعیان را «شافعیان اشعری» بیان می‌کنیم، زیرا با برچسب سیاسی بددینی اشعری تمام شافعیان را تحت فشار قرار داده بودند. و همین طور، جامعهٔ حنفیان را، که اغلب گرایش کلام ماتریدی داشتند، در صورت لزوم به نام «حنفیان ماتریدی» بیان می‌کنیم. دربارهٔ پیوند تاریخی میان اشعریان و شافعیان و نیز رقابت دیرین جامعهٔ حنفیان و شافعیان در ایران ← (Bulliet, 1972: 28-46); (Madelung, 1988: ch.3).

۹. دربارهٔ سخنرانی ابونصر قشیری در نظامیهٔ بغداد و اتفاقات بعد از این سخنرانی ← ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۱۰۴-۱۰۵؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۶ / ۱۸۱-۱۸۳؛ سبط ابن جوزی، ۱۹۶۸: ۱۸۶-۱۹۱؛ Makdisi, 1963: 350-366.

۱۰. در مقالات آینده به این نکته بیش‌تر خواهیم پرداخت.

منابع

- ابن ابی یعلی الفراء (۱۴۱۹ ق). *طبقات الحنابلة*، ج ۳، تصحیح عبد الرحمن بن سلیمان العثمین، ریاض: الامانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام.
- ابن اثیر، ابوالحسن بن علی بن محمد (۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار الصدر.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبد الرحمن (۱۴۱۲ ق / ۱۹۹۲ م). *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق: محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان (۱۳۶۳). *راحت الصدور و آیت السرور در تاریخ آل سلجوق*، تصحیح: محمد اقبال، تهران: علی اکبر علمی.
- سبط ابن جوزی، شمس الدین ابی المظفر یوسف بن قزاوغلی (۱۴۲۲ ق). *مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان* (الجزء الثاني عشر، ۴۴۷-۴۵۲ ق)، تصحیح: فحیمی سعد، بیروت: عالم الکتب.
- سبط ابن جوزی، شمس الدین ابی المظفر یوسف بن قزاوغلی (۱۹۶۸ م). *مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان* (الحوادث الخاصة بتاریخ السلاجقة بین السنوات ۱۰۸۶-۱۰۵۶ م)، تحقیق و تصحیح: علی سویم، انقره: مطبعة الجمعية التركية.
- السبکی، تاج الدین عبد الوهاب بن علی (۱۳۸۳ ق). *طبقات الشافعية*، تصحیح: محمود محمد الطناحی، ج ۳، قاهره: دار الاحیاء الکتب العربیة.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۷۶). *تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران از آغاز تا پایان عهد صفوی*، تهران: فردوسی.
- صفي، امید (۱۳۸۹). *سیاست/ دانش در جهان اسلام*، هم‌سویی معرفت و ایدئولوژی در دوره سلجوقی، مترجم مجتبی فاضلی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگ و اجتماعی.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۴). *خواجہ نظام الملک طوسی: گفتار در تداوم فرهنگی ایران*، تبریز: ستوده.
- ظهیرالدین نیشابوری (۱۳۹۰). *سلجوق نامه*، تصحیح: میرزا اسماعیل افشار و محمد رمضان، تهران: اساطیر.
- کلوزنر، کارلا (۱۳۸۱). *دیوان سالاری در عهد سلجوقی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: امیرکبیر.
- نجم‌الدین ابوبکر رازی (۱۳۶۵). *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: علمی فرهنگی.
- نظام‌الملک، ابوعلی حسن طوسی (۱۳۶۴). *سیرالملوک (سیاست‌نامه)*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: علمی فرهنگی.
- یوسفی فر، شهرام (۱۳۹۰). *جستارهایی در مناسبات شهر و شهرنشینی در سده‌های میانه تاریخ ایران*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Bartol'd, V. V. (1967). *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 3rd revised ed, London: Luzac.

Berkey, Jonathan P. (2003). *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bosworth, C. E. (1968). "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1227)", J. A. Boyle (ed), *The Cambridge History of Iran*, vol. 5.

- Bulliet, Richard (1972). *Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Bulliet, Richard (1973). "Political and religious history of Nishapur", Buse, H. and D.S. Richards (eds.), *Islamic Civilization 950-1150*, (Papers on Islamic History, 3, Oxford: Bruno Cassirer, 1973, variorum reprint, 1990).
- Cahen, Claude (1958, 1959). "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age", *Arabica*.
- Daftary, Farhad (1990). *The Ismā'īlīs: Their history and doctrines*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodgson, Mashall G. S. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, vol.2, The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Humphreys, R. Stephen (1991). "Ideology and propaganda: religion and state in the early Seljukid period", in idem, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Princeton: Princeton Univ. Press, revised edition.
- Lambton, A. K. S. (1981). *State and Government in Medieval Islam: An introduction to the study of Islamic political theory: the jurists*, Oxford: Oxford University Press, rep. 1991.
- Lambton, A. K. S. (1968). "The Internal structure of the Saljuq Empire", J. A. Boyle, (ed.) *The Cambridge History of Iran*, vol.5, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lambton, A. K. S. (1984). "The dilemma of government in Islamic Persia", *Iran*.
- Madelung, Wilferd (1988). *Religious Trends in Early Islamic Iran*, New York: State University of New York.
- Makdisi, George (1963). *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle*, Damascus-Paris: Institut Française de Damas.
- Makdisi, George (1973). "The Sunni Revival", *Islamic Civilization, 950-1150*, ed. D.S. Richards, Oxford: Bruno Cassirer, variorum reprint, 1990.
- Makdisi, George (1982). *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, Edinburgh Univ. Press.
- Safi, Omid (2000). "Power and the Politics of Knowledge: Negotiating Political Ideology and Religious Orthodoxy in Saljuq Iran", Duke University, Department of Religion.
- Yavari, Neguin (1996). "Nizam al-Mulk and the Restoration of Sunnism in Iran in the Eleventh Century", *Tahqīqāt-e Islami*, Tehran: bonyād-e dā'erat al-ma'āref-e eslāmī.