

## نمودهای اجتماعی تساهل در دوره سلجوقیان تبیین کنش حکمرانان سلجوقی با شیعیان امامیه

نیره دلیر\*

سیدمحمدحسین محمدی\*\*، عاطفه کاظمی مجرد\*\*\*

### چکیده

تأکید بر نقش ساختار سیاسی در مواجهه با گروه‌های اجتماعی و مذهبی بدان سبب است که در دوره سلجوقی، نهاد سیاسی در عمل نهاد مذهب و مناسبات اجتماعی را تحت تأثیر خود قرار می‌داد. تا آن‌جا که امکان داشت، سلسله‌مراتب مذهبی در چهارچوب حکومت متشکل می‌شد و امور مذهبی تحت نظارت وزیر قرار می‌گرفت. نگارندگان این پژوهش با رویکرد مسئله‌محور تلاش دارند به تبیین کنش و بینش حکمرانان سلجوقی نسبت به گروه اجتماعی شیعیان امامیه بپردازند. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که امامیان در عرصه اجتماعی از حقوق و آزادی‌های نسبی در زمینه برگزاری مراسم‌های مذهبی، برگزاری جلسات و عظ، خطابه، و مناظره برخوردار بودند. نهادهای فرهنگی شیعیان هم‌چون مدارس و مساجد در شهرهای مختلف فعال بود. حضور رجال و علمای شیعه در مناصب اداری شهری هم‌چون قضاوت، نقابت، و مناصب اداری کشوری هم‌چون وزارت و حضور در دیوان‌ها به رسمیت شناخته شده بود. دستاوردهای پژوهش دلایل متعددی در اتخاذ رویکرد متساهلانه سلجوقیان نسبت به امامیان را نشان می‌دهد.

\* استادیار پژوهشکده تاریخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)

dalirnh@yahoo.com

\*\* دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه پیام‌نور و کارشناس پژوهشی، پژوهشگاه علوم انسانی و

مطالعات فرهنگی، Mohammadi\_mhm@yahoo.com

\*\*\* کارشناس ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی، دانشگاه الزهراء (س)، akazemi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۴

Copyright©2017-2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

**کلیدواژه‌ها:** تساهل، رواداری، تعصب، نمود اجتماعی، شیعیان امامیه.

## ۱. مقدمه

گسترش خشونت و افراطی‌گری، که امروزه در منطقه خاورمیانه در جریان است، به ضرورت پژوهش در پیشینه و تبارشناسی خشونت و تساهل در این منطقه جغرافیایی تأکید می‌کند. وقوع درگیری‌های مذهبی در دهه‌های اخیر و تبدیل شدن آن به خشونت مذهبی در منطقه خاورمیانه نشان داده است که در قرن حاضر نیز هم‌چنان تعصب و عدم تساهل مذهبی نسبت به عقاید دینی می‌تواند مبنایی برای خشونت‌ورزی در جهان باشد. از این رو، ضرورت دارد با تبارشناسی تاریخی به مبانی و نمودهای کنش‌های توأم با تساهل در گذشته پرداخته شود. با بازگشت به تاریخ، دوره‌هایی را می‌توان یاد کرد که به دوره‌های تعصب و خشونت‌گرایی مشهور بوده‌اند. دوره سلجوقیان، که در میان کشورهای منطقه از ایران، سوریه، ترکیه، آذربایجان، ترکمنستان، و کشورهای عربی علاقه‌مندی‌های بسیاری بدان وجود دارد، در نزد بسیاری از محققان به دوره‌ای از تعصبات مذهبی و افراطی‌گری مشهور است. در حالی که، با خوانش موشکافانه و دقیق‌تر وضعیت سیاسی و اجتماعی، می‌توان نمودهایی از تساهل را در عرصه‌های مختلف این دوره مشاهده کرد. نگارندگان این پژوهش می‌کوشند مناسبات نظام سیاسی سلجوقی را نسبت به شیعه امامیه به‌مثابه یک گروه مذهبی رقیب و مخالف مذهب رسمی بررسی و ارزیابی کنند تا در ذیل آن بتوان به شناخت دقیق‌تری از مناسبات اجتماعی جامعه سلجوقی و تعامل ساختار سیاسی با گروه‌های مذهبی دست یافت. با عنایت به رشد تعصبات مذهبی در جوامع مسلمان در سده‌های پنجم و ششم هجری، به تبع رشد اشعری‌گری و قشری‌گرایی و افول مکتب خردگرایی معتزلی، که در بسیاری از آثار تحقیقی بدان‌ها اشاره شده است، این پرسش‌ها به ذهن متبادر می‌شود که استیلای گفتمان جدلی و مذهبی مقارن با حکومت سلجوقیان در ایران تا چه میزان بر کنش سیاست‌مداران این دوره تأثیرگذار بوده است؟، تا چه حدی سلاطین سلجوقی به تبع وضعیت اجتماعی موجود، در رقابت‌های فرقه‌ای به‌طور مستقیم عمل کرده‌اند؟، و تا چه حدی در تشدید یا کاهش منازعات اجتماعی و تنش‌های مذهبی نقش ایفا کرده‌اند؟ هم‌زمانی دوره سلجوقیان با افول عقل‌گرایی، رشد گرایش‌های عقیدتی، و جدل‌های مذهبی در جامعه (قزوینی ۱۳۷۳: ۴۴۳؛ قزوینی رازی ۱۳۵۸: ۵۲؛ ابن اثیر ۱۳۷۰: ج ۲۳، ۵۹) نحوه حکومت بر مناطق تحت سیطره را با پیچیدگی‌های بیش‌تری همراه کرد. در روند طرح این

نمودهای اجتماعی تساهل در دوره سلجوقیان؛ تبیین کنش حکمرانان سلجوقی با شیعیان امامیه ۷۱

پرسش‌ها، کنش اجتماعی سلاطین سلجوقی با فرقه مذهبی شیعه امامیه مورد کنکاش و بررسی قرار می‌گیرد و پرسش اصلی پژوهش بدین شکل سامان‌دهی می‌شود که رفتار سلاطین سلجوقی نسبت به شیعیان امامیه به مثابه اقلیت مذهبی رقیب در عرصه مناسبات اجتماعی و سیاسی چگونه بوده است؟ و این امر چگونه در افزایش، کاهش، یا کنترل تنش‌های اجتماعی عمل می‌کرد؟

سلجوقیان، حداقل در ابتدای حکمرانی‌شان، ماهیتی ایلی داشتند و بنابر خوی ایلیاتی رواداری بیش‌تری نسبت به مسلمانان شهرنشین و بزرگان مذهبی شهرها نسبت به سایر فرقه‌ها داشتند. آن‌ها دریافته بودند که ورودشان به عرصه مجادلات عقیدتی و فرقه‌ای بر پیچیدگی‌های وضع موجود می‌افزاید و به گسترش ناامنی‌ها و آشوب داخلی می‌انجامد. این امر می‌توانست پایه‌های حکومت را به‌چالش بکشد. سلجوقیان با به‌رسمیت‌شناختن مذهب اهل سنت و تابعیت از خلیفه عباسی آرامش داخلی را برای تثبیت قدرت خود ضروری می‌دانستند. منازعات مذهبی و مجادلات فرقه‌ای را تا جایی تحمل می‌کردند که پایه‌های حکومت را به‌چالش نمی‌کشید. در برخی مقاطع زمانی، افرادی از دیوان‌سالاران و شخصیت‌های متنفذ دیوانی هم‌چون خواجه نظام‌الملک به ورود به دسته‌بندی‌های مذهبی تمایل نشان می‌دادند، که البته قاعده‌ای کلی به حساب نمی‌آمد. سلطان‌ملکشاه و سلطان‌محمد در مواردی به‌طور مستقیم به جانب‌داری از مذهب حنفی و سرکوب رقبای مذهبی می‌پرداختند، اما در مجموع، رویکرد کلی حاکمان سلجوقی دوری‌گزیدن از ورود به اختلافات و منازعات در جامعه بود؛ جامعه‌ای که مناقشات مذهبی به وضعیت مسلط اجتماعی آن تبدیل شده بود. تاجایی که به‌درستی از این دوره با عنوان «عصر جدلی و مذهبی» (همایی ۱۳۱۸: ۲۰) یاد شده است. سرکوب شدید اسماعیلیان در دوره سلطان‌ملکشاه و سلطان‌محمد در چهارچوب رفع تهدید سیاسی قابل تفسیر است. اسماعیلیان به‌مثابه گروه مذهبی تندرویی که به مبارزه مسلحانه دست می‌یازیدند و به قیام بالسیف اعتقاد داشتند (شیعیان زیدیه نیز در اعتقاد به قیام بالسیف علیه حکومت‌ها با اسماعیلیه هم‌نظر بودند) علیه حکومت سلجوقی و جامعه اهل سنت فعالیت می‌کردند و تهدیدی جدی برای حکومت سلجوقی به حساب می‌آمدند. ازسویی دیگر، نزدیکی و پیوستگی اسماعیلیان با فاطمیان مصر، رقیب بزرگ خلافت عباسی و حکومت سلجوقی، می‌توانست برای بقای نظام سیاسی سلجوقی خطری بزرگ تلقی شود. سرکوب اسماعیلیان با عنوان بددین و رافضی محملی بود تا بتوان این رقیب سیاسی را از معرکه دور کرد.

در حالی که، سلاطین سلجوقی با امامیه، شاخه دیگر از فرقه شیعه که نسبت به اسماعیلیه رفتار متفاوتی از خود نشان دادند، کنش روادارانه‌ای را در عرصه مناسبات اجتماعی و سیاسی در پیش گرفتند. بنابراین، در مقاله حاضر، تلاش می‌شود این تجربه متفاوت را به‌منزله رویکردی جدید برخلاف غالب تحقیقات پیشین مستند سازد.

بیش‌تر آثار تحقیقی درباره سلجوقیان از وجود تعصبات مذهبی و عدم تساهل به‌مثابه الگوی کلی جامعه ایران در عصر سلجوقی یاد شده است. شواهد بسیاری از برقراری فضای متعصبانه مذهبی جامعه سلجوقی در منابع در دسترس است. از این منظر، پژوهش‌ها و آثار مختلفی به‌طبع رسیده است که می‌توان بدان‌ها اشاره داشت: رساله دکتری پروین ترکمنی آذر با عنوان *تاریخ تحولات سیاسی-اجتماعی اهل تشیع اثنی‌عشری در ایران تا تشکیل صفویه*؛ پایان‌نامه مهدی قهرمانی با عنوان *مقایسه نظام آموزشی و مراکز علمی آل‌بویه و سلجوقیان*؛ پایان‌نامه هاشم خشنود مقدم با عنوان *مدارس نظامیه و تأثیرات آن بر علوم اسلامی در قرن ششم هجری*؛ و هم‌چنین پایان‌نامه افسانه بلوری با عنوان *سیاست مذهبی سلاجقه بزرگ*؛ منظور الاجداد نیز در رساله دکتری خویش با عنوان *شیعه امامیه در دوره سلجوقی به تبیین وضعیت و جایگاه آنان در این دوره پرداخته است*. البته تمرکز ایشان در رساله و مقاله مستخرج از آن بحث تساهل در این دوره نبوده است؛ کتابی نیز با عنوان *بررسی تطبیقی رواداری مذهبی آل‌بویه و سلاجقه* از محمد دهقانی تألیف شده است که رواداری مذهبی این دو سلسله را با روش بررسی تطبیقی مورد بحث قرار می‌دهد. از این کتاب مقاله‌ای با همین رویکرد با عنوان «بررسی تطبیقی رواداری مذهبی آل‌بویه و سلاجقه در امور علمی و فرهنگی» نیز به‌چاپ رسیده است. محقق در این پژوهش رویکردهای مذهبی آل‌بویه و سلاجقه را نسبت به علوم مختلف و عالمان و دانشمندان مذاهب مختلف و نیز وضعیت مراکزی که عهده‌دار امر آموزش و فرهنگ در جامعه بوده‌اند را بررسی کرده است. اگرچه مؤلف نتیجه می‌گیرد که نگاه و عملکرد حاکمان سلجوقی نسبت به وضعیت علوم و دانشمندان عصر خود سبب توقف و سقوط علمی و فرهنگی در جهان اسلام شد، به این مهم نیز اشاره دارد که عصر سلاجقه همواره توأم با تعصب و تنگ‌نظری نبوده و عملکردهای روادارانه در ابعاد فرهنگی و علمی نیز وجود داشته است.

مقاله «سلجوقیان، اختلافات مذهبی، و پی‌آمدهای آن» نوشته پروین ترکمنی آذر و مقاله «بررسی چگونگی تأثیرگذاری باورهای مذهبی بر زندگی اجتماعی شهرری دوره سلجوقی» از شهرام یوسفی‌فر و محمدحسین محمدی نیز ناظر بر این رویکرد در مجلات مختلف

منتشر شده است. امید صفی در سیاست دانش در جهان اسلام و پاتریشیا کرون در اندیشه سیاسی اسلام نیز به نوعی همین رویکرد را دارند. در همه این پژوهش‌ها، پژوهش‌گران با اتکا به فضای جدلی حاکم بر جامعه سلجوقی به تبیین مناسبات اجتماعی و فرهنگی حاکم بر این دوران، بیش‌تر از منظر تعصبات و سخت‌گیری‌هایی که برخی از این گروه‌ها نسبت به یک‌دیگر داشته‌اند، رویکرد خود را متمرکز کرده‌اند. در حالی که، نگارندگان پژوهش حاضر با رویکرد جدید بر نحوه تعامل و مناسبات کنش‌گران سیاسی با اقلیت دینی امامیه سعی می‌کنند روایت تازه‌ای از وضعیت تعامل ساختار سیاسی با گروه‌های اجتماعی در تاریخ میانه ایران داشته باشند. مقاله «قدرت سیاسی امامیه در دوره سلجوقی» از محمدحسین منظور الاجداد تأکید ویژه‌ای بر نفوذ سیاسی امامیه در معادلات سیاسی دوره سلجوقیان دارد. او با تمرکز بر نقش خاندان شیعی مزیدیان عراق به تبیین جایگاه امامیه در معادلات سیاسی حکومت‌های محلی شیعی با سلجوقیان دارد. عباس سرافرازی نیز در مقاله «نقش وزرای شیعی در دوره سلجوقیان ایران و عراق» (۱۳۹۴) به بررسی نهاد وزارت در دوره سلجوقیان می‌پردازد و در ادامه، به نقش برجسته شیعیان امامی در دیوان‌سالاری سلجوقی اشارات مفیدی دارد که نشان‌دهنده نقش امامیه در دستگاه اداری حکومت سلجوقی است. با این اوصاف، به نوعی می‌توان اظهار داشت که منبع پژوهشی مقاله حاضر، که پایان‌نامه‌ای با عنوان تأثیر تساهل فکری بر پیشرفت‌های علمی و مذهبی در دوره سلجوقی (۱۳۹۳) بوده است، از نخستین آثار تحقیقی مستقلی محسوب می‌شود که با تمرکز بر وجود تساهل در کنش حکمرانان سلجوقی با مذاهب دیگر از جمله شیعیان امامیه نگاشته شده است. البته در زمان چاپ مقاله مستخرج از آن، اثر دیگری در حوزه زمانی متأخر بر پایان‌نامه یادشده منتشر شده است که هرچند از نظر زمانی متأخر بر کار اصلی نگارندگان این پژوهش محسوب می‌شود، اما بنا به ملاحظات پژوهشی نام آن‌ها اشاره می‌شود: حسین مرادی‌نسب و محمدامین ایرانلو در مقاله‌ای با عنوان «کار بست هم‌گرایی شیعیان امامی با سلجوقیان» (۱۳۹۵) اشاراتی به ظهور و بروز فعالیت‌های شیعی در دوره متأخر سلجوقی دارند که پس از توصیف شهرها و محله‌های شیعی نشین ایران در دوره سلجوقی، به شرح مناسبات هم‌گرایی امامیان با سلجوقیان و رواج اندیشه‌های شیعی در اواخر عصر سلجوقی می‌پردازند. در این مقاله، تساهل به منزله پیش‌فرض و بدون توضیح لازم از نظر تمایز و تفاوت آن با مفهوم رایج در دوره معاصر اشاره شده است، در حالی که، در مقاله پیش رو تساهل به تفصیل و با ملاحظه تمایز مفهومی و معنایی آن با آنچه هم‌اینک رایج است، بررسی شده است.

## ۲. چهارچوب مفهومی

واژه «tolerance» به معنای تساهل از ریشه لاتینی «tolero» به معنای تحمل کردن، اجازه دادن، و تحمل کردن است. گویی کسی که تساهل می‌ورزد باری را حمل یا تحمل می‌کند (فتحعلی ۱۳۷۹: ۱۱). در زبان لاتینی و در وهله بعد یونانی به معنای سیاست صبورانه حکومت در جایز شمردن آن دسته از اعتقادات دینی است که به طور رسمی جزء اعتقادات حاکم نیستند (کرنستن ۱۳۷۶: ۶۹). تساهل به معنای «به آسانی و نرمی با کسی برخورد کردن» است و به نوعی کنار آمدن از روی اجبار است. صاحب تساهل به رغم اعتراض نسبت به امری و توانایی در جلوگیری از آن، از روی اختیار نسبت به آن امر مدارا می‌کند (فیروزآبادی ۱۹۹۷ م: ج ۳، ۵۸۳). در فرهنگ هریتیج تساهل چنین تعریف شده است: «احترام به هویت و عقاید و رفتار دیگران و شناسایی حقوق رسمی افراد و گروه‌ها برای داشتن عقاید مخالف» (سراج‌زاده و دیگران ۱۳۸۳: ۱۱۵). اندیشه تساهل مذهبی به معنای «نگرش یا رفتاری است که تمایل دارد تفاوت‌های مذهبی موجود در جامعه را بدون تعصب یا تبعیض به رسمیت شناخته و حقوق یکسانی برای آن‌ها وجود داشته باشد» (فتحعلی ۱۳۷۹: ۶۶) تعریف شده است.

اندیشه تساهل به لحاظ تبارشناسی تاریخی به طور مشخص از قرن پانزدهم میلادی در حوزه مسائل دینی مطرح شد و به صورت نظام‌مند در قرن هفدهم در تاریخ اندیشه سیاسی غرب رواج یافت (لاک ۱۳۸۳: ۵). نظریه تساهل از درون فضای تاریخی ناشی از خشونت و منازعات مذهبی مسیحیان در اروپا و تنش‌ها و منازعات میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها برخاست. متفکران غربی با طرح نظریه تساهل در پی طرح‌ریزی و رسیدن به جامعه‌ای توأم با صلح و مدارا بودند. در ابتدا، تساهل بیش‌تر بر حق انتخاب مذهب تأکید داشت (فولادی ۱۳۷۹: ۱۰۱). فرقه‌های مختلف مسیحی هریک مدعی رستگاری بودند و کاربرد زور و فشار را برای رسیدن انسان‌ها به رستگاری پسندیده می‌شمردند. در این شرایط، تأکید بر پرهیز از خشونت و فشار، که به نفاق و تظاهر دینی منجر می‌شد، مورد توجه قرار گرفت. تحمیل عقیده موجب رواج ریاکاری می‌شد که در بطن خود پدیده‌ای ضددینی بود. داعیه خلوص عقیده و جلوگیری از گسترش ریاکاری و تظاهر به دین‌داری مهم‌ترین توجیهی بود که در دفاع از تساهل آورده شده است. متفکرانی که در این دوره از اندیشه تساهل دفاع کرده‌اند بیش‌تر چنین نگرانی‌هایی داشتند. از سده هفدهم به بعد، اندیشه تساهل از تعلقات مذهبی اولیه‌اش جدا و به هر نوع عقیده و طرز نگرشی

تعمیم یافت (بنگرید به لاک ۱۳۸۳: ۹-۴۱؛ سادا ژاندرون ۱۳۷۸: ۱۱-۴۵). جوهر استدلال افرادی که به دلایل مذهبی از عدم تساهل دفاع کرده‌اند این است که سرکوب عقاید «ناصواب» مانع رشد و رواج آن‌ها و افزایش هوادارانشان می‌شود و برای مصالح دیگران، باید پیروان عقاید ضاله را سرکوب کرد. سنت آگوستین و مارتین لوتر به همین دلایل از سرکوب عقاید مخالف دفاع می‌کردند. همان‌گونه که فارابی در ترسیم مدینه فاضله قائل به سرکوب و کشتن مخالفان و بی‌اعتقادان جامعه بود تا رهبران متصل به عقل فعال از گزند ایشان در امان بمانند (بشیریه ۱۳۷۰: ۱۳۲).

اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷ م)، فیلسوف هلندی، در زمره نخستین کسانی است که درباب اندیشه تساهل نظرات سودمندی ایراد کرده است. او معتقد است قانون طبیعت حکم می‌کند که هرچه را عقل انسان صلاح می‌داند انجام دهد. چون انسان طبعاً عقلانی است و به حکم طبیعت خود تعقل می‌کند. امکان ندارد که فکر فرد کاملاً تابع کنترل دیگری باشد، زیرا هیچ کس نمی‌تواند حق طبیعی خود نسبت به تعقل آزاد و پذیرش عقاید را به دیگری واگذارد. از این رو، اگر حاکمی عقیده‌ای را به اتباع خود حکم کند که بپذیرد یا رد کند، حق آن‌ها را سلب کرده است. به نظر اسپینوزا داوری شخصی و تعقل آزاد قدرتی است که به حکم طبیعت باید اعمال شود نه حقی که حاکم یا دیگران به رسمیت بشناسد. ژان بدن (۱۵۳۰-۱۵۹۶ م)، فیلسوف فرانسوی، در شش کتاب درباره جمهوری استدلال کرد که اختلافات مذهبی یکی از اسباب بی‌ثباتی حکومت است. هنگامی که اتباع مملکت بین خود دچار اختلاف در عقایدند، حاکم نباید به‌زور میان آن‌ها یک‌دستی و یگانگی عقیده ایجاد کند؛ زیرا کوشش در راه اجبار افراد به پذیرش یک مذهب به‌جای مذهب دیگر موجب بی‌زاری آن‌ها می‌شود. بدین‌سان، او دیدگاهی فایده‌گرایانه نسبت به تساهل در مذهب داشت و از آن به‌مثابه وسیله‌ای برای حفظ نظم سیاسی یاد می‌کرد (همان: ۱۳۴-۱۳۵).

اما نخستین استدلال نظام‌مند در تأیید و توسل به تساهل را جان لاک (John Locke)، فیلسوف انگلیسی (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م)، ارائه کرد. او با انتشار رساله‌نامه‌ای درباب تساهل در ۱۶۸۸ م، به‌صورت تفصیلی به این بحث پرداخت. این رساله درباب رابطه‌ای نگاشته شد که می‌بایست میان قدرت سیاسی و مذهب برقرار باشد. لاک بحث تساهل را از مذهب و شناخت حقیقت آن آغاز کرد. لاک تساهل در برابر عقاید مخالفان را نه تنها مورد تأیید همه ادیان، بلکه مورد تأیید عقل سلیم نیز می‌داند (لاک ۱۳۸۳: ۵۵). او با توجه به وقوع جنگ‌های مذهبی و منازعات ایدئولوژیک ناشی از فرقه‌گرایی، مدعی می‌شود که علت اصلی برخوردهای اجتماعی زمان او در اعتقادات شخصی مذهبی ریشه دارد؛ بدین ترتیب که

هرکس به خود حق می‌دهد روش فکری خود را پاک‌آیینی و روش دیگران را فقط به این دلیل ارتداد بنامد که از او پیروی نمی‌کنند و با آرای او مخالفت دارند. فارغ از این که مشخص نیست رهیافت و شیوه نگرش خودش تا چه اندازه به حقیقت نزدیک است. بنابراین، هرگونه اقدامی که به تحمیل صورت خاصی از عقیده یا اعمال مذهبی منجر شود در واقع اخلاقی در عنصر خلوص باورهای مذهبی انسان‌هاست. درحالی که اخلاص رکن اصلی قبولی اعمال آدمی از سوی خداوند است. عدم‌خشونت در اندیشه لاک به صورت تساهل مذهبی نمود یافت و عبارت است از قبول و پذیرش آنچه مورد قبول ما نیست و بدان معترضیم، با خویشتن‌داری خود نسبت به طرد و انهدام یک تفکر یا طرز نگرش در جامعه (همان: ۲۱). لاک معتقد بود که باید درمقابل افکار دیگران از خود تساهل نشان داد و به آرا و اندیشه‌های متکثر مجال طرح و عرضه داد. پس پذیرفتن نسبت‌گرایی و پلورالیسم درحقیقت سنگ‌بنای اولیه تساهل‌ورزی محسوب می‌شود و انکار آن موجب خشونت‌ورزی در جامعه می‌شود (توماس ۱۳۹۰: ۳۵۰-۳۵۱). جان لاک درخصوص نسبت و رویکرد ساختار سیاسی با مذاهب و گروه‌های اجتماعی اذعان می‌کند که «فرمان‌روا می‌بایست عقایدی را که با جامعه بشری معیار اخلاقی که برای تداوم جامعه مدنی لازم و ضروری‌اند ضدیت ندارد، تحمل کند» (همان: ۱۱). لاک اعتقاد دارد دولت فقط وقتی حق استفاده از زور بر ضد افراد را دارد که حمایت از حقوق دیگران آن را ضروری سازد (کرنستن ۱۳۷۶: ۶۶). او عدم‌تبلیغ عقیده مذهبی و جانب‌داری از فرقه خاص از سوی حاکم را نیز جلوه‌ای از عدم‌خشونت می‌داند و به نقش مدارای سیاسی اشاره می‌کند (لاک ۱۳۸۳: ۱۱۰). «مدارای سیاسی به معنی توجه به گروه‌هایی که عقاید مخالف دارند و در نظر گرفتن حق اعتراض» (فیروزجائیان و دیگران ۱۳۹۵: ۳۸-۳۹). تساهل سیاسی دراصل به روش و منش حکومت بازمی‌گردد و بیان‌گر آن است که حکومت نسبت به گروه‌ها و افراد مخالف مدارا کند و به دیدگاه‌های آن‌ها احترام بگذارد (فتحعلی ۱۳۷۹: ۱۰۶). لاک معتقد بود دولت نمی‌تواند به حکم ماهیت خود مدعی شناخت حقیقت باشد و بنابراین، نباید کاری به ایمان و عقیده مردم داشته باشد. هم‌چنین، اختلافات مذهبی کم‌تر از نظم و آرامش و امنیت اجتماعی اهمیت دارد. مهم‌ترین استدلال در دفاع از عدم‌تساهل سیاسی، که همواره در ادوار مختلف مطرح می‌شد، عبارت است از این که لازمه حفظ امنیت جامعه و دولت هم‌گونی عقاید است و برای نیل به آرامش و امنیت اجتماعی تحمیل و عدم‌تساهل بدون اشکال است.

جان استوارت میل (John Stuart Mill) (۱۸۰۶-۱۸۷۳ م) خطوط اصلی بحث تساهل لاک را با قوت بیش‌تری دنبال کرد و اغلب محدودیت‌هایی را که او برای مفهوم تساهل



قائل شده بود کنار گذاشت و به دفاع از تساهل فکری و آزادی اندیشه پرداخت. او معتقد بود فضای تساهل و مدارا سبب می‌شود هر فرقه‌ای به دفاع عقلانی از اصول خود مشغول باشد و در نتیجه مفاهیم و معانی دینی در زندگی بشر حضوری فعال خواهند داشت. پس هر اندازه حوزه تساهل بیش‌تر بسط یابد، شرافت انسان‌ها که در گرو آزادی و تنوع اندیشه است، بیش‌تر نمود می‌یابد (لاک ۱۳۸۳: ۲۷-۳۵). شاید بتوان ادعا کرد که تساهل در اندیشه او جای خود را به مفهوم آزادی داد. به نظر میل فقط دلیل موجه برای اعمال عدم تساهل این است که از طریق تأمین آزادی فردی خطری متوجه آزادی دیگران شود. تساهل در وهله اول فقط در بخش مذهبی مطرح بود. در وهله بعد به بخش سیاست و نوع برخورد حکومت‌ها با مذاهب تسری یافت و دست‌آخر در حوزه فکری و اندیشه مسئله‌ای تأمل برانگیز شد. میل به ارائه چهارچوب نظام‌مند از تساهل در حوزه فکر و اندیشه پرداخت. مندوز و ادوارد (Mendus and Edward) عناصر تنوع و اختلاف، نارضایتی، آگاهی، و توانایی را در مفهوم تساهل شناسایی کردند. تساهل به منزله عمل آگاهانه فرد در خودداری از مخالفت خشونت‌بار علیه اعتقادات دیگران به‌رغم مخالفت شخصی با آن اعتقادات تلقی شده است و اساساً نوعی از خودکنترلی اجتماعی به حساب می‌آید (ادیبی سده و دیگران ۱۳۹۲: ۳۵۵).

در شرایط کنونی، ترویج نگرش تساهل در جوامعی که تنوع مذهبی دارند ضروری است؛ زیرا در جامعه متکثر به لحاظ مذهبی، رفاه اعضای جامعه در گرو زندگی در کنار افرادی است که جهان‌بینی متفاوتی دارند. بنابراین، اندیشه تساهل راه‌کار اساسی برای زندگی در جامعه متکثر است. اهمیت دیگر تساهل مذهبی تأثیری است که ممکن است در حوزه سیاسی داشته باشد. از آن‌جاکه، نگرش فرد درباره یک موضوع از عوامل مؤثر بر رفتار او در حوزه‌های دیگر است، نگرش متعصبانه در حوزه مذهبی سبب می‌شود در حوزه سیاسی نیز رفتار بدون تساهل نسبت به گروه‌های سیاسی به وجود آید (شهریاری و دیگران ۱۳۹۴: ۲). و بر نیز معتقد است نگرش مذهبی فرد بر حوزه‌های دیگر از جمله کنش سیاسی فرد تأثیر می‌گذارد (سراج‌زاده و همکاران ۱۳۸۳: ۱۱۰).

بدیهی است، استفاده از واژه تساهل و رواداری در این پژوهش معادل تمام ابعاد و نظریاتی نیست که ذیل مفهوم «tolerance»، به معنای تساهل، در میان اندیشمندان غربی مطرح شد و آن زائیده بستر تاریخی، الزامات، و اقتضائات جامعه غربی است. ما در واقع در پی نشان‌دادن نمودهای اجتماعی از نوع رابطه غیرخشونت‌بار حکومت سلجوقی،

به‌مثابه حکومتی پیشامدرن و سنتی در ایران، با یکی از مذاهب رقیب مذهب رسمی هستیم. اندیشه و نظریه تساهل در میان متفکران غربی بسط بسیار یافته است، اما باید در تعاریف و دامنه بحث تساهل در مقطع تاریخی مورد پژوهش، بیش از هر چیز به زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، و تاریخی ایران نظر داشت. مباحث مربوط به نظریه و اندیشه تساهل فقط بدان سبب ذکر می‌شود که پیشرفت این مفهوم را در دنیای امروز نشان دهد و اندک شباهت‌های آن با معیارهای ما در بحث تساهل سیاسی و مذهبی در تاریخ میانه ایران روشن شود. در این پژوهش، با احتیاط و تسامح، از همان اصطلاح تساهل و رواداری استفاده خواهد شد.

در اسلام نیز تساهل و مدارا در دو معنا به‌کار رفته است: نخست به‌معنای سهولت و سماحت که در مواردی از آن به «نفی حرج» از دین تعبیر شده است. «و قرار نداد بر شما در دین هیچ حرجی را» (حج: ۷۸) و دیگری به‌مثابه یک فضیلت اخلاقی. ریشه تساهل در مفهوم نخست به روایت معروف پیامبر بازمی‌گردد که براساس آن شریعت اسلام را شریعت «سمحه و سهله» توصیف می‌کند. تساهل به‌معنای دوم نیز ناظر به پذیرش تکرر برداشت‌های مختلف درون دینی و نحوه سلوک با پیروان ادیان دیگر است (فرزانه‌فر ۱۳۸۳: ۱۵۹). معانی مختلفی برای نفی حرج وجود دارد: ۱. عدم اجبار و اکراه در اصل پذیرش دین، ۲. عدم خواست خداوند بر قراردادن تکالیفی مافوق طاقت انسان، ۳. گرفتاری بدون چاره در اسلام وجود ندارد، و ۴. انسان هرچند خطاکار باشد، می‌تواند با توبه، کفاره، و ردمظالم از عواقب گناه خلاصی یابد (بنگرید به همان: ۱۵۵-۱۸۷).

### ۳. نموده‌های اجتماعی تساهل حاکمان سلجوقی نسبت به شیعیان امامی

#### ۱.۳ دایر کردن مدارس و مساجد

مهم‌ترین و برجسته‌ترین اماکن فرهنگی شهرها مساجد و مدارس اند که در دوره سلاجقه توجه ویژه‌ای بدان‌ها شد. فرصت دستور ساخت یک مدرسه از سوی سلطان یا وزیران می‌تواند به ایجاد انگیزه‌های قوی در دیگر صاحب‌منصبان و متنفذان شهری و ولایتی تبدیل شود تا این‌گونه هم به مذهب، علوم فقهی، و کلامی مورد علاقه‌شان یاری رسانند، هم به رونق و آبادانی شهرها کمک کنند، و هم در باقی‌گذاشتن نامی نیک از خود بکوشند. شرف‌الملک، دبیر دیوان و مستوفی آلپ‌ارسلان، پس از آن‌که شروع ساخت مدرسه نظامیه بغداد را به چشم دید،

نمودهای اجتماعی تساهل در دوره سلجوقیان؛ تبیین کنش حکمرانان سلجوقی با شیعیان امامیه ۷۹

توانایی خود را در پیروی از نظام‌الملک در کار خیر غنیمت شمرد و بر گور ابوحنیفه در محله باب‌الطاق مزاری ساخت. نیز برای پیروان وی مدرسه‌ای بنا کرد و بر قامت معلم مدرسه پیراهن اجر و مزد خود را بپوشاند (بنداری اصفهانی ۱۳۵۶: ۳۹).

سلاطین و دولت‌مردان سلجوقی با آگاهی از اهداف تربیتی و تبلیغی به ساخت و رونق آن‌ها اهتمام نمودند. آن‌ها علاوه بر احداث نظامیه‌ها از شهرهای مختلف به شیعیان (امامیه) نیز اجازه ساخت و بهره‌برداری مدارس و مساجد را می‌دادند. علمای شیعی توانستند رسالت‌های تبلیغی و تربیتی خود را در این دوره به‌طور مطلوبی به‌انجام برسانند. همین امر حاکی از رفتار توأم با تساهل سلاطین نظام سیاسی با ایشان است.

مؤلف کتاب ارزش‌مند *التقصص* به‌تئ مورد از مهم‌ترین مدارس و سه خانقاه شیعی اشاره می‌کند که با اجازه سلاطین سلجوقی در شهری ساخته شدند: ۱. مدرسه بزرگ سیدتاج‌الدین محمد کیسکی، از فقیهان بزرگ مذهب تشیع، که به‌دستور طغرل‌بیک ساخته شد و در زمان عبدالجلیل قزوینی، مؤلف *التقصص* که در قرن ششم می‌زیست، «قرب به نود سال است که در آنجا ختم قرآن و نماز جماعت و مجلس و عظ و مناظره بین علما و صالحان و اسکان سادات و زاهدان و فقهای غریب» (قزوینی رازی ۱۳۵۸: ۳۴) انجام شده است؛ ۲. مدرسه شمس‌الاسلام حسکا بابویه، که پیر طایفه شیعیان معرفی شده است، در نزدیکی سرای دولت در ری به اجازه و دستور سلطان‌ملکشاه و سلطان‌محمد به بهره‌برداری رسید؛ ۳. مدرسه‌ای دیگر متعلق به سادات کیسکی، که به خانقاه زنان مشهور است، به‌دستور سلطان‌محمد اجازه بازگشایی یافت؛ ۴. مدرسه دیگری نزدیک به دروازه آهنین منسوب به سید زاهد بلفتح در عهد سلطان‌ملکشاه فعالیت می‌کرد؛ ۵. مدرسه فقیه علی جاسبی به‌دستور خواجه امیرک به بهره‌برداری رسید (همان: ۳۵)؛ ۶. مدرسه خواجه عبدالجبار مفید، که چهارصد فقیه و متکلم در آن درس شریعت شیعی آموختند، در عهد ملک‌شاه و سلطان برکیارق فعالیت داشتند؛ ۷. مدرسه کوی فیروز و خانقاه امیر اقبالی و خانقاه علی عثمان که «پیوسته منزل سادات عالم و زاهد و متدین بوده است» (همان: ۳۶)؛ ۸. مدرسه خواجه امام رشید رازی که بیش‌از دویست دانشمند در اصول دین و اصول فقه پرورش داد؛ و ۹. مدرسه حیدر مکی. هر دو مدرسه اخیر، که در دوره سلطان‌محمد ساخته شدند، با شکوه و رونق فراوان به امور تربیتی و تبلیغی مذهب شیعی اهتمام داشتند (همان). عبدالجلیل قزوینی شمار مساجد و منابر سادات شیعه را در شهری بیش‌از این می‌داند و ادعاهایی را که در کتاب *بعض فضایح الروافض* علیه شیعیان نسبت داده شده است، که آن‌ها از ساختن مسجد و مدرسه منع می‌شدند، را رد می‌کند (همان: ۳۷).

مسجد جامع شهر قم، که مرکز تشیع بود، به دستور ابوالفضل عراقی در همین دوره بنا شد و مساجد و منبرهایی که به دستور بهاءالدین کمال ثابت مشرف و مستوفی دیوان سلطان مسعود سلجوقی ساخته شدند (قمی ۱۳۶۳: ۶۱-۶۲) از هشت مدرسه معظم برای بهره‌مندی عالمان و مفسران و ائمه نحو و لغت، زهاد و عباد، و «اهل بیوتات از علوی و رضوی و تازی و دیالم و غیرهم» تشکیل شده بود. درس و مناظره و مجلس وعظ و حلقه ذکر در همه جای شهر با امنیت تمام برپا و عزت و احترام در بارگاه فاطمه معصومه (ع) از سوی امرا و سلاطین برقرار بود و اخباری که در فضیلت قم و اهل آن از پیامبر و ائمه نقل شده مورد توجه دولت مردان سلجوقی بود و موجب احترام به بارگاه فاطمه معصومه می‌شد. عبدالجلیل قزوینی مکتوبی را که در زمان تألیف کتابش از سوی مقطع قم، امیر غازی صائم بن قایماز الحرمی، به قم رسیده نقل می‌کند که نمونه روشنی از این مسئله است. این مکتوب این‌گونه آغاز می‌شود:

اهل قم از خدای تعالی به نزدیک ما ودیعت‌اند و ما را رعیتی مبارک‌اند و تا شهر قم نامزد دیوان ما کرده‌اند هر روز ما را منزلتی و رتبتی پدید آمده است و ما ایشان را به فال کرده‌ایم (قزوینی رازی ۱۳۵۸: ۱۹۴-۱۹۸).

کاشان، مرکز دیگر امامیان، نیز از مدارس و مساجد بزرگی برخوردار بود؛ از جمله مدرسه صفویه، مجدیه، شرفیه، و عزیزیه و مدرسی چون سید امام ضیاءالدین ابوالرضا فضل‌الله بن علی حسنی عدیم‌النظیر با علمایی چون قاضی ابوعلی طوسی و اولادش قاضی جمال ابوالفتح و قاضی خطیر ابومنصور و بنای بارگاه امامزاده علی بن محمد باقر بسیار مزین و منور که به دستور مجدالدین بر آن بقعه ساخته و اوقاف بسیاری برای آن مقرر شده بود (همان: ۱۹۸). عبدالجلیل قزوینی نمونه‌های دیگری از این اماکن و محافل علمی و آموزشی شیعیان را در شهرهای آبه، ورامین، ساری، ارم، و سبزوار گزارش داده است (همان: ۱۹۹-۲۰۰). سبزوار نیز «محل شیعت و اسلام است و آراسته به مدارس نیکو و مساجد نورانی و علما خلف از سلف» (همان: ۲۰۲). هنگامی که طغرل سلجوقی ری و قزوین را تصرف کرد، اداره این دو شهر را به دو مقام شیعی سپرد (همان: ۵-۶؛ ابن‌اثیر ۱۳۷۰: ج ۱۳، ۵۴-۵۷).

نتیجه حضور این تعداد مدرسه و مسجد بسط فقه و اصول مذهب تشیع، پرورش علما و فقهای بسیار، و تألیف است که نمی‌توان شمار بسیار کتاب‌هایی را که در این دوره تألیف شده‌اند نادیده انگاشت. قزوینی به ۲۵ مورد از کتاب‌های بسیار مشهور و معروف

شیعه در این دوره اشاره کرده است (قزوینی رازی ۱۳۵۸: ۳۸-۳۹). هم‌چنین از فقها و علمای این دوره و علمای متقدم‌تر نیز فهرستی بلند ارائه می‌دهد که هریک از فقهای برجسته و صاحب‌چندین تألیف‌اند. کتاب‌خانه‌های شیعی که در دوره آل‌بویه ایجاد شده بودند نیز هم‌چنان به فعالیت خود ادامه می‌دادند. کتاب‌خانه صاحبی در ری و کتاب‌خانه بزرگ در اصفهان از نمونه کتاب‌خانه‌های دوره قبل از سلجوقیان و کتاب‌خانه بوطاهر خاتونی در ساوه از نمونه کتاب‌خانه‌های دوره سلجوقی است که البته مملو از کتب اصولی شیعه بودند (همان: ۱۸).

### ۲.۳ رعایت و احترام بزرگان و عالمان شیعی

تعامل سلاطین سلجوقی با علمای شیعه یکی از نمودهای مهم تساهل حکومت سلجوقی محسوب می‌شود. جلب رضایت آن‌ها به منزله کسب مشروعیت بیش‌تر و رضایت عمومی جامعه تلقی می‌شد. بزرگان شیعه در مقابل مهاجمان جدید سلجوقی چندان موافقتی نداشتند، اما رفتار سلجوقیان حاکی از بینشی متفاوت است؛ طغرل همگان و تمامی بزرگان و منتفذان شهرها را به حضور می‌پذیرفت و رفتارش با همه آن‌ها آمیخته به احترام بود و خود را در اداره امور از آن‌ها بی‌نیاز نمی‌دانست. در واقع، سلطان از قدرت معنوی و سیاسی علمای فرق در بین مردم آگاه بود و آگاهانه در تلاش برای کسب وجهه مشروع چنین تعاملی را در نظر می‌گرفت. از سوی دیگر، احتمال هرگونه خطر و شورش از سوی مردم را کاهش می‌داد.

آلپ‌ارسلان پس از فتح خوارزم در توس به زیارت امام رضا (ع) رفت (خواندمیر ۱۳۵۳: ج ۲، ۴۸۹). یکی از بزرگان عصر آلپ‌ارسلان ابوعلی محمد بن حسین بن حمزه جعفری فقیه امامیه بود که در ۴۶۳ ق وفات یافت. به‌گفته ابن اثیر او بسیار عبادت می‌کرد و بسیار مورد توجه و علاقه مردم و حاکمان سلجوقی بود و «سلاطین زیارتش کرده و از وجودش تبرک می‌جستند» (ابن اثیر ۱۳۷۰: ج ۱۴، ۵۹).

گزارش‌چندانی از رابطه ملک‌شاه با علما و بزرگان مذهبی و دانشمندان وجود ندارد؛ احتمالاً علت آن باشد که شخصیت او بسیار تحت الشعاع عملکرد نظام‌الملک قرار داشت و نظام‌الملک از باب رسیدگی به علما و دانشمندان بسیار فعال بود. هنگامی که تکش سلجوقی در خراسان علیه سلطان به‌پاخواست، ملک‌شاه در عزیمت برای مقابله با برادرش، تکش، از مشهد علی بن موسی‌الرضا در طوس عبور کرد و به زیارت آن امام رفت و در پیشگاه آن حضرت به دعا و عبادت مشغول شد (حسینی ۱۳۸۰: ۱۰۶؛ ابن اثیر ۱۳۷۰: ج ۲۳، ۱۸۸).

عرض حاجت و نیاز او به ائمه شیعی می‌تواند نشان از ملاحظات روادارانه او در برابر سایر مذاهب باشد. هم‌چنین در ذی‌حجه ۴۷۹، ملک‌شاه پس از فتح حلب و بلاد دیگر شام و جزیره برای نخستین بار وارد بغداد شد و به همراه نظام‌الملک به زیارت آرامگاه موسی بن جعفر و مزار معروف کرخی و احمد بن حنبل و ابی‌حنیفه شتافت (ابن‌اثیر ۱۳۷۰: ج ۲۳، ۱۳۳). زیارت پیشوایان فرق مختلف اسلامی از سوی حکمرانان سلجوقی تاحدی نشان‌دهنده نفی تعصبات مذهبی موجود در جامعه است.

قزوینی وجه دیگری از رویکرد روادارانه سلجوقیان را نشان می‌دهد و از اعطای عطایا و مقرری‌هایی برای علمای شیعه و سادات ازسوی خواجه نظام‌الملک و ملک‌شاه خبر می‌دهد: دست‌خط و دستورهای این عطایا و مقرری‌ها تا زمان او موجود بوده و هنوز دریافت می‌کرده‌اند که نشان از احترام و جایگاه اجتماعی علمای شیعی در این دوره است. او در فهرستی بلند علمای شیعه‌ای را که مورد عنایت سلاطین و خواجه نظام‌الملک بودند را نام برده است. از آن جمله شیخ جعفر دوریستی که در فنون علم و روایت خبر و تصنیف کتب بسیار متبحر بود و هر دو هفته یک‌بار نظام‌الملک از وی به دوریستی می‌رفت و از شیخ جعفر استماع حدیث و خبر می‌کرد. فرزند او، خواجه حسن، نیز با نظام‌الملک دوستی و هم‌نشینی داشت (قزوینی رازی ۱۳۵۸: ۱۴۴-۱۴۵). او ادعاهایی را که صاحب بعض فضایح الروافض درباره دشمنی نظام‌الملک با شیعیان و خوارکردن بزرگان شیعی آورده است را رد می‌کند. قزوینی بروز تعصب احتمالی و موردی را نادیده نمی‌گیرد و آن را با واقعه‌ای مقایسه می‌کند که در زمان حضور سلطان مسعود روی داد. این نوع دخالت گاه‌به‌گاه حکومت‌گران سلجوقی در منازعات فرقه‌ای نه‌تنها علیه شیعیان، بلکه سایر فرق اهل سنت نیز شامل می‌شده است. قزوینی این کنش‌ها را نشان از رویکرد عمومی حکومت‌گران سلجوقی نمی‌داند و این‌گونه سیاست‌ها را مقطعی معرفی می‌کند.

### ۳.۲ مجوز فعالیت نهادهای اجتماعی شیعی

#### ۱.۳.۳ نقابت

منصب نقابت قرن‌ها با کارکردهای خاص سیاسی و اجتماعی‌اش توانست رابطه بهتری میان عباسیان و علویان برقرار کند. اصلی‌ترین کارکرد سیاسی تعیین نقیب برای طالبیان (فرزندان و نسل علی بن ابی‌طالب) و علویان ازسوی حکومت این بود که درعین حال که عباسیان کنترل و نظارت دقیق‌تری بر این گروه داشتند، آن‌ها نیز در تشکیلات حکومتی سهمی از

قدرت می‌بردند و دیگر به‌حاشیه رانده نمی‌شدند تا تبدیل به خطری بالقوه و منشأ قیام‌های متعدد شوند. در ضمن، دست نقیبان در اداره امور قضاوت، فقه، معیشت، و توزیع درست مستمری‌ها بین علویان باز بود تا باز هم بهانه هر نوع شورش از آن‌ها گرفته شود (خالقی ۱۳۸۷: ۱۱۰-۱۱۱). از این رو، در مواردی که برای آنان یک امر دیوانی پیش می‌آمد، بدون نیاز به متصدیان دیوان، مشکلات خود را با نقیب در میان می‌گذاشتند و به این وسیله از برخورد و تندروری‌های مأموران دیوانی در امان می‌ماندند و خواسته‌هایشان زودتر اجابت می‌شد. خواه‌ناخواه اگر در این امور تغافل یا غرض‌ورزی اتفاق می‌افتاد، موجب اختلاف و کشمکش در درون خود علویان می‌شد و دیگر کاستی‌ها و سستی‌ها به دستگاه خلافت نسبت داده نمی‌شد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۵۸: ۷۵۵-۷۵۶) هم‌چنین قبول منصب دیوانی نقابت از سوی ایشان، که باید از جانب خلیفه تعیین می‌شد، می‌توانست مشروعیت سیاسی دستگاه خلافت را تقویت کند. این پذیرش می‌توانست به معنی پذیرفتن این واقعیت از سوی طالبیان نیز باشد که خلافت عباسی با دستگاه دیوانی عریض و طویلش یک واقعیت است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت و با آن مبارزه کرد (خالقی ۱۳۸۷: ۱۱۲). مقام نقابت علویان منصب نیمه‌اداری بود که به‌مثابه ضامن حسن‌رفتار جامعه شیعیان می‌بایست پاسخ‌گوی حکومت مرکزی باشد و سلطان نیز به‌نوبه خود رعایت نقیبان را می‌کرد (باسورث ۱۳۸۴: ۱۹۷-۱۹۹). این خصیصه شیعیان سبب شد که در دوره بعد نیز تا آن‌جا که با حکومت مرکزی همراهی می‌کردند مورد پذیرش سلجوقیان قرار بگیرند.

در دوره سلجوقی، هر ناحیه یک نقیب و هر چند ناحیه یک نقیب‌النقبا داشت (قزوینی رازی ۱۳۵۸: ۲۲۳-۲۲۴). شرف‌الدین محمد بن علی (۵۰۴-۵۶۶ ق) از علما، متکلمان، و محدثان موثق امامیه در روزگار خود بود که در ری مجالس درس داشت و شیخ منتجب‌الدین رازی (۵۸۵ ق) و عمر بن حسین، خطیب ری و پدر فخرالدین رازی (۶۰۶ ق) از علمای اهل سنت، از شاگردان او بودند (منتجب‌الدین رازی ۱۳۶۶: ۳۵۳، ۴۵۹). مادر شرف‌الدین، عایشه‌خاتون، دختر آل‌پارسلان سلجوقی و خواهر ملک‌شاه و عمه سلطان سنجر بود (قمی ۱۳۶۳: ۱۰۷). عبدالجلیل قزوینی (۵۵۰ ق) کتاب *التقص* را به خواهش و سفارش او نگاشت (قزوینی رازی ۱۳۵۸: ۲-۶، ۲۲۵-۲۲۹). این نقیب شیعه چنان محترم بود که با خاندان شاهی سلجوقی پیوند نسبی برقرار کرد. شاهان سلجوقی او را بر تخت کنار خود می‌نشاندند و به قرابت با او و پدر و فرزندش تبرک می‌جستند (همان: ۲۲۴، ۲۲۹؛ قمی ۱۳۶۳: ۱۰۶). نقیب‌النقبا سیدعزالدین یحیی بن محمد بن علی، که به‌دست علاء‌الدین تکش خوارزمشاه به ۵۹۰ ق، در فتح ری به اتهام حمایت از سلجوقیان

به قتل رسید، محدثی ثقه بود و شیخ متجبالدین رازی به خواهش او کتاب فهرست *أسماء علماء الشیعه* را در رجال امامیه نوشت (قزوینی رازی ۱۳۵۸: ۲۰۰، ۳۷۴). مجدالدین ابوالقاسم علی بن جعفر موسوی نقیب ترمز، عبدالرزاق ترکه (ابن فندق ۱۳۶۷: ج ۲، ۵۷۴)، و جمعی دیگر از نقبای شیعی که قزوینی از ایشان نام می‌برد با وصلت و قرابت با خاندان سلجوقیان به اعتبار و احترام بسیاری دست یافتند.

### ۲.۳.۳ مناقب خوانی

منقبت خوانی از دیگر جنبه‌های حضور اجتماعی شیعیان در دوره سلجوقی است. گرچه منقبت خوانی فعالیتی مذهبی به شمار می‌آید، شیوه انجام آن با حضور در اجتماع و بودن در کوچه و بازار و در میان مردم اهمیت دارد. حضور مناقب خوانان شیعی در شهرهای سلجوقی فراوان گزارش شده است. صاحب *بعض فضایح الروافض* اشاره می‌کند:

در بازارها مناقب خوانان گنده‌دهن فرا داشته‌اند که ما منقبت امیرالمؤمنین می‌خوانیم ... جمهور روافض جمع می‌شوند همه وقیعت صحابه پاک و خلفای اسلام و غازیان دین است که می‌خوانند ... و صفت عصمت که رسولان خدای راست و قصه معجزات ... به علی بوطالب می‌بندند (قزوینی رازی ۱۳۵۸: ۶۴).

قزوینی در پاسخ به نویسنده *بعض فضایح الروافض* از حضور فضایل خوانان در شهرها می‌نویسد: «این قاعده‌ای نو نیست که فضایی و مناقبی در بازارها فضایل و مناقب خوانند؛ اما ایشان همه توحید و عدل و نبوت و امامت و شریعت خوانند و اینان همه جبر و تشبیه و لعنت» (همان: ۶۴-۶۵). البته حضور مناقب خوانان در شهرهای شیعی برای امنیت یا حتی کسب درآمد آن بیش‌تر از شهرهای دیگر بود (همان: ۷۷). او هم‌چنین رواداری ترکان سلجوقی نسبت به مناقبیان را از سر عقیده و آگاهی ایشان می‌داند: «از اعتقاد پاکیزه و دوستی امیرالمؤمنین باشد که مردان مردان را دوست دارند و خصومتی که این خواجه نو سنی - نویسنده *بعض فضایح الروافض* - را با علی و اولادش و مداحان او هست ترکان را نیست» (همان: ۱۰۸).

### ۴. برگزاری جلسات وعظ و مناظرات

مناظره و مباحثه بین فرق، با توجه به این‌که سطحی از آزادی اجتماعی را در جامعه تداعی می‌کند، نمودی اجتماعی برای تساهل تلقی می‌شود و در عهد سلاجقه نیز



مجموعه‌ای از مناظرات بین شیعیان امامیه و بزرگان اهل سنت انجام گرفته که حتی شیعیان در آن غالب شده‌اند.

قزوینی از میان مناظراتی که در حضور سلاطین و امیران انجام شده به دو نمونه اشاره می‌کند؛ در ۵۵۶ ق، امام ابواسماعیل حمدانی، از فقهای شیعی، به‌علت فتنه و آشوبی که در قزوین رخ داد و خراب‌شدن مدرسه‌اش به دارالملک اصفهان رفت و در حضور سلطان محمد سلجوقی با اسماعیلیان مناظره کرد و آن‌ها را مغلوب کرد (همان: ۳۶). سلطان محمد به قلعه دژکوه، یکی از پایگاه‌های اسماعیلیان، یورش برد و عطاش أقرع، رئیس اسماعیله اصفهان، را کشت. سلطان محمد ابواسماعیل حمدانی را «ناصرالدین» لقب داد و احترام بسیار کرد و دستور داد مدرسه‌اش را بازسازی کردند (همان). از شواهد و قرائن این گونه برمی‌آید که خراب‌شدن مدرسه یک عالم شیعی در قزوین بر اثر اختلاف بین شیعیان و سنیان شهر رخ داده باشد و علت آن نیز اتهام هم‌دستی شیعیان امامی با اسماعیلیان باشد. عالم شیعی به‌سبب تبری این اتهام در حضور سلطان با اسماعیلیان مناظره و آن‌ها را محکوم کرد و جواز فعالیت فرهنگی در قزوین را به‌دست آورد. از آن‌جا که شیعیان امامی از نظر اصول و فروع اختلافات بسیاری با اسماعیلیان دارند، ابواسماعیل حمدانی با یک مناظره در حضور سلطان سلجوقی از خود و هم‌کیشان‌ش درخصوص پیوستگی دو فرقه با یک‌دیگر رفع اتهام کرد (همان). همراهی در مخالفت با اسماعیلیان از مصادیق هم‌گرایی امامیان و سلجوقیان است. امامیه از طریق تقیه و تسامح و تعامل خود را با سلجوقیان تطبیق می‌کردند، اما اسماعیلیه با توجه به معتقدات خود به امر به معروف و نهی از منکر و نامشروع دانستن حکومت سلجوقی و قیام بالسیف (ابن ابی الحدید ۱۳۳۷: ج ۱۹، ۳۱۲) با حاکمان سلجوقی مقابله می‌کردند. این شیوه عمل اسماعیلیان را به‌زودی به گروهی غیررسمی و زیرزمینی تبدیل کرد که از شیوه‌های مخفی در تبلیغ استفاده می‌کردند. مناظره دیگر مربوط به دوره حکومت سلطان مسعود است که در حضور امیرعباس غازی، والی ری، اتفاق افتاد. جلال‌الدین خراسانی از شیعیان امامیه بلخ با امام اهل سنت ری، ابوالفضائل مشاط، در وجوب معرفت خداوند مناظره کردند. در این مجلس، عبدالجلیل قزوینی و نقیب شیعیان ری سید فخرالدین حسینی و از بزرگان اهل سنت قاضی ظهیرالدین و خواجه بونصر هسنجانی و جمعی دیگر از علمای شیعه و سنی حضور داشتند. «علوی سخن گفت تا به‌حدی که امرا و همه ترکان بدانستند که حق این است که معرفت باری تعالی به عقل و نظر دانند نه به تعلیم و خبر» (قزوینی رازی ۱۳۵۸: ۴۵۱-۴۵۲). ناصر خسرو در ۴۴۳ ق، در ارجان (از شهرهای فارس و در مجاورت خوزستان) با بوسعید بصری، امام

معتزلیان، مناظره کرد. او در توصیف بوسعید می‌گوید که او مردی فصیح و عالم در هندسه و حساب بود: «مرا با او بحث افتاد و از یکدیگر سؤال‌ها کردیم و جواب‌ها گفتیم و شنیدیم در کلام و حساب و غیره» (همان: ۱۶۴).

از فضلا و علمایی که با امام فخر رازی شافعی (۵۴۳-۶۰۶ ق) مناظره کردند می‌توان به رضی‌الدین نیشابوری حنفی، نورالدین صابونی، فریدالدین گیلانی، رکن قزوینی از فاضل‌ترین علمای شافعی، و قاضی شهر غزنین اشاره کرد (فضایی ۱۳۶۰: ۲۵-۳۲). این مسئله باتوجه به اصول و عقاید هر مذهب می‌توانست متفاوت باشد. دربارهٔ برخورد شیعیان با این مناظرات تفاوت‌هایی وجود دارد. قزوینی می‌گوید: شیعیان از حضور سایر مذاهب در مجالسشان نه‌تنها جلوگیری نمی‌کردند، بلکه سخنان آن‌ها را می‌شنیدند، «و کدام دوشنبه باشد که در مجلس ما از ده و بیست و پنجاه و پانصد منقبت‌خوان و عالم و بازاری از حنفیان و شفعویان کم‌تر باشند و می‌شنوند و بعضی می‌نویسند» (قزوینی رازی ۱۳۵۸: ۱۰۶). از سوی دیگر، شیعیان از حضور در مجالس علمی دیگر مذاهب نیز خودداری نمی‌شد. هرگاه عالمی از شهری دیگر به شهری وارد می‌شد شیعیان به مجالس او می‌شتافتند تا بدانند که از کدام مذهب است؛ «اگر حنفی باشد، خواهند بدانند که کرامی است یا معتزلی یا نجاری. آیا از حب امیرالمؤمنین علی و آلش در او اثری هست یا اگر شافعی است، در اصول به مذهب مجبران گرایش دارد؟» (همان: ۱۰۵). بین اصول یک مذهب با مناظره و تبادل مباحث علمی ارتباط مستقیمی وجود دارد. هر اندازه که در اصول و عقاید، تساهل و تسامح با سایر گروه‌ها تبلیغ و مطالبه شده باشد، برای پیروان آن مذهب امکان مناظره و پذیرش این امر ساده‌تر و برخوردها با آن منطقی‌تر خواهد بود.

## ۵. ازدواج و پیوندهای نسبی

یکی دیگر از نشانه‌های اجتماعی روادارانه در این دوره وصلت‌هایی است که میان مذاهب مختلف صورت می‌گرفت؛ شایان ذکر است که ازدواج و پیوند خانوادگی اهمیت بسیاری داشت و امتیاز و موقعیت‌های تازه‌ای را برای طرفین به‌همراه داشت. برقراری پیوندهای نسبی با امامیان این نکته را برجسته می‌کند که شیعیان به گروهی مطرود بدل نشده بودند و در جامعه سلجوقی صاحب نفوذ و احترام بودند و درواقع سلاطین سلجوقی از بابت امامیه خطر چندانی احساس نمی‌کردند. قزوینی به چند مورد از ازدواج‌هایی که بین خاندان سلطنت و دیوانیان سلجوقی با خاندان‌های شیعه صورت گرفته اشاره می‌کند، ازدواج دختر ملک‌شاه خاتون سلقم با اسپهبد علی از حاکمان باوندی طبرستان، ازدواج خواهر

سلطان محمد با نجم الدوله، پسر بزرگ حاکم باوندی طبرستان، ازدواج سلطان مسعود با دختر ملک رئیس صدقه شاعی، ازدواج دختر سلطان محمود با شاه رستم علی شهریار، ازدواج پسر نظام الملک امیر عمر با دختر امیر شرف شاه جعفری و ازدواج دختر نظام الملک با پسر سید اجل مرتضی ذوالفخرین علی بن مطهر (همان: ۲۶۱-۲۶۲). خواجه نظام الملک دو دختر او را نیز برای پسران خود گرفت (همان: ۲۲۰) و این سید مرتضی کسی بود که «سلاطین آل سلجوق و خواجه نظام الملک به وصلت با وی تقرب و تبرک می جستند» (همان: ۲۲۴). عبدالجلیل قزوینی ادعا می کند که «دختران سلاطین را الا به اصفهبدان مازندران ندهند» (همان: ۲۰۱). ابوالرجاء قمی نیز اشاره می کند: «وصلت سلاطین سلجوقی با اعقاب علاء الدوله محمد بن دشمنزیار بود» که از جانشینان خاندان آل بویه در همدان و نواحی مجاور به حساب می آمدند. بسیاری از این ازدواج ها سیاسی و با هدف آسودگی از شورش های محلی بود. البته این امر نفوذ حکومت های محلی شیعی مانند باوندیان طبرستان، اسپهبدان مازندران، بازماندگان آل بویه و ... در دوره سلجوقی را نیز نشان می دهد. نتیجه پیوندهای خانوادگی برای جامعه شیعه امامی عصر سلجوقی این بود که شیعیان نیز از این طریق، هم در فعالیت های اجتماعی و مذهبی آزادانه تر عمل می کردند و هم می توانستند در مواقع لزوم از نفوذشان برای مقاصد سیاسی استفاده کنند.

## ۶. حضور در دستگاه اداری و سیاسی

حضور و نفوذ دیوان سالاران شیعی در دستگاه حکومت سلجوقی از همان دوره اقتدار خواجه نظام الملک آغاز شد تا بدان جا که بسیاری از وزیران سلاطین و حتی خلیفه عباسی امامی مذهب بودند (منظور الاجداد ۱۳۸۸: ۲۷). امامیان در مجموع سیزده بار به وزارت، بیست و هفت بار به ریاست دیوان استیفا، پنج بار به ریاست دیوان عرض، و یک بار به ریاست دیوان اشراف دست یافتند (سرافرازی ۱۳۹۴: ۸۵). اینک به مهم ترین مناصب دست یافته از سوی رجال امامی اشاره می شود: امیر ابوالفضل عراقی در دربار اولین سلطان سلجوقی حضور داشت و اقدامات مهمی در آبادانی شهرهای شیعی هم چون قم و ری و مزارات و مشاهد شیعی در این دو شهر انجام داد (قزوینی رازی ۱۳۵۸: ۲۳۶)؛ تاج الملک ابوالغنائیم وزیر ترکان خاتون، همسر ملک شاه، بود و توانست پس از خواجه نظام الملک به منصب وزارت دست یابد. او با حمایت از مجد الملک وی را برای دستیابی به ریاست دیوان استیفا یاری رساند (مستوفی ۱۳۶۲: ۷۹؛ بنداری اصفهانی ۱۳۵۶: ۹۷)؛ مجد الملک ابوالفضل براوستانی در دوره سلطان برکیارق به سمت وزارت دست یافت. او از بزرگ ترین

وزرای دوره سلجوقی از امامیان بود که توانست از مناصب پایین دیوان سلجوقی ارتقا یافته و به منصب وزارت دست یابد (راوندی ۱۳۶۴: ۱۰۹)؛ شرف‌الدین مهیسه قمی نیز در دستگاه سلطنت سلطان سنجر به مقام وزارت دست یافت (بنداری اصفهانی ۱۳۵۶: ۲۴۵)؛ یکی دیگر از وزرای امامی سلجوقیان سعدالملک آبی (آوی) است که وزیر سلطان محمد سلجوقی بود. شرف‌الدین انوشیروان بن خالد کاشانی امامی مذهب شاید مهم‌ترین وزیر امامی دوره سلجوقیان باشد. او وزارت سلطان محمد، سلطان محمود بن محمد، و سلطان مسعود بن ملکشاه را برعهده داشت. شایستگی و شهرت او چنان بود که مسترشد عباسی نیز وزارت خود را به او سپرد (همان: ۱۳۶-۱۳۷؛ ابن طقطقی ۱۳۶۰: ۴۱۳). حضور این تعداد وزیر در رأس هرم سیاسی و اداری حکومت سلجوقی می‌تواند به حضور تعداد قابل توجه دیگری از شیعیان امامیه در سطوح میانی و پایین دستگاه اداری سیاسی این سلسله نیز منجر شده باشد. هم‌چنین حضور قابل ملاحظه امامیان در سازمان اداری شهرها نشان‌دهنده نفوذ سیاسی و اجتماعی آن‌ها در جامعه اسلامی نیز است.

## ۷. نتیجه‌گیری

تساهل به منزله روش و شیوه حکمرانی در جامعه متکثر مذهبی توسط حکمرانان سلجوقی، حداقل نسبت با شیعیان امامیه، به کار گرفته می‌شد. نمودهای سیاسی و اجتماعی رواداری حکمرانان سلجوقی نسبت به شیعیان امامی را در چند بخش می‌توان دسته‌بندی کرد: ۱. فراهم آوردن زمینه برپایی نهادهای فرهنگی شیعی هم‌چون مدارس و رونق تربیت و پرورش طلاب؛ ۲. استمرار حضور نهاد نقابت شیعی به مثابه یکی از مهم‌ترین پایگاه‌های اجتماعی شیعیان؛ ۳. عدم جلوگیری از حضور فرهنگی تبلیغی مناقب‌خوانان و شاعران شیعی، هم‌چون قوامی رازی، در مجامع عمومی؛ ۴. اجازه برپایی آیین‌های مذهبی شیعه در اعیاد و عزاداری‌ها؛ ۵. اعزاز بزرگان و عالمان شیعی؛ ۶. برپایی جلسات وعظ و مناظره از سوی شیعیان امامیه و اجازه اظهار عقاید و آرا در حضور بزرگان و امرا و شخص سلطان؛ ۷. معجوز حضور امامیان در ساختار اداری و سیاسی؛ ۸. برقراری پیوندهای زناشویی بین امرا و سلاطین سلجوقی با خاندان‌های شیعی؛ و ۹. اجازه حضور در ساختار سیاسی و اداری سلجوقی تا بالاترین مناصب هم‌چون وزارت و دبیری.

دلایل متعددی در اتخاذ رویکرد متساهلانه سلجوقیان نسبت به امامیان می‌توان ذکر کرد. از جمله: الف) اختلاف گسترده مذاهب تسنن با یک‌دیگر؛ ب) اختلافات داخلی حکومت سلجوقی و رقابت‌های دائمی شاهزادگان سلجوقی بر سر دست‌یابی به قدرت؛ پ) برقراری

آرامش داخلی و حفظ امنیت، که ثبات حکومت را در پی داشت؛ ت) روحیه ایلیاتی حاکمان سلجوقی و تساهل نسبت به مقوله مذهب در اندیشه سلجوقیان در نسبت با تعصب نهادینه شده مسلمانان و عالمان دینی شهرنشین؛ ث) به کارگیری سنت شیعی تقیه، تسامح، و تعامل با حکومت به سبب اندک بودن قدرت امامیان در مقابل اهل سنت؛ ج) منازعات و چالش های اسماعیلیه با حکومت سلجوقی و استفاده از توان رقیب مذهبی آنان.

### کتابنامه

- ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد (۱۳۳۷)، شرح نهج البلاغه، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۷۱)، الکامل، ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، تهران: علمی.
- ابن طقطقی، محمد بن علی (۱۳۶۰)، تاریخ فخری در آداب ملک داری و دولت های اسلامی، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن فندق، علی بن زید بیهقی (۱۳۶۷)، لباب الانساب، ج ۲، تصحیح مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ادیبی سده، مهدی، یاسر رستگار، و سیداحمد بهشتی (۱۳۹۲)، «مدارای اجتماعی و ابعاد آن»، رفاه اجتماعی، دوره سیزدهم، ش ۵۰.
- باسورث، ادموند کلیفورد (۱۳۸۴)، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۰)، «پیش درآمدی بر تاریخ اندیشه تساهل سیاسی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ش ۲۶.
- بنداری اصفهانی، فتح بن علی (۱۳۵۶)، تاریخ سلسله سلجوقی، ترجمه محمدحسین جلیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- توماس، هنری (۱۳۹۰)، بزرگان فلسفه، ترجمه فریده بدره‌ای، تهران: علمی و فرهنگی.
- حسینی، صدرالدین علی بن ناصر (۱۳۸۰)، زبده التواریخ، تصحیح محمد نورالدین، ترجمه رمضان علی روح‌اللهی، تهران: ایل شاهسون بغدادی.
- خالقی، محمدهادی (۱۳۸۷)، دیوان نقابت، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان (۱۳۶۴)، راحة الصدور و آية السرور، تصحیح عباس اقبال، تهران: امیرکبیر.
- سادا ژاندرسون، ژولی (۱۳۷۸)، تساهل در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی.
- سراجزاده، سیدحسین، سارا شریعتی، و سیروس صابر (۱۳۸۳)، «بررسی رابطه میزان دین داری و انواع آن با مدارای اجتماعی»، مجله علوم اجتماعی، دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد، دوره اول، ش ۴.
- سرافرازی، عباس (۱۳۹۴)، «نقش وزرای شیعی در دوره سلجوقیان ایران و عراق»، تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء، ش ۲۵.

- سنجری، احمد بن محمد (۱۳۸۰)، *منظر الانسان يا ترجمه وفيات الاعيان*، ج ۱، تصحیح فاطمه مدرسی، ارومیه: دانشگاه ارومیه.
- شهریاری، ابوالقاسم و دیگران (۱۳۹۴)، «سنجش رابطه سرمایه اجتماعی با تساهل دینی، نمونه موردی دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد»، *مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، دوره چهارم، ش ۱.
- شهریاری، ابوالقاسم و دیگران (۱۳۹۵)، «سنجش تساهل سیاسی و عوامل مؤثر بر آن»، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، س ۵، ش ۱۸.
- فتحعلی، محمود (۱۳۷۹)، *تساهل و تسامح اخلاقی، دینی، و سیاسی*، قم: طه.
- فرزانه‌فر، حسین (۱۳۸۳)، «تساهل و مدارا در اندیشه‌های سیاسی اسلام»، *مطالعات اسلامی*، ش ۶۳.
- فضایی، یوسف (۱۳۶۰)، *مناظرات امام فخر رازی درباره مذاهب اهل سنت*، تهران: عطایی.
- فولادی، محمد (۱۳۷۹)، «تساهل و تسامح از منظر دین»، *معرفت*، ش ۳۰.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۹۹۷ م)، *القاموس المحيط*، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیروزجانیان علی اصغر و همکاران (۱۳۹۵)، «سرمایه فرهنگی و مدارای اجتماعی»، فصلنامه توسعه اجتماعی، توسعه انسانی سابق، دوره یازدهم، ش ۲، زمستان.
- قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۷۵)، *سفرنامه ناصر خسرو*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: زواره.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸)، *التقص*، تصحیح میرجلال‌الدین محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی.
- قزوینی، زکریا بن محمد (۱۳۷۳)، *آثار البلاد و اخبار العباد*، ترجمه جهانگیر میرزا قاجار، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- قمی، نجم‌الدین ابورجاء (۱۳۶۳)، *تاریخ الوزرا*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کرنستن، موریس (۱۳۷۶)، «تساهل و تسامح»، *نامه فرهنگ*، ش ۲۸.
- لاک، جان (۱۳۸۳)، *نامه‌ای دریاب تساهل*، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم، تهران: نشر نی.
- مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۵۸)، «سخنی چند درباره نقابت سادات و برنامه کار نقیب»، *مجله آینه*، ش ۱۰ و ۱۱، زمستان.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲)، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- منتجب‌الدین رازی، علی بن عبیدالله (۱۳۶۶)، *الفهرست*، تصحیح جلال‌الدین محدث، به کوشش محمد سمایی حائری، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- منظورالاجداد، محمدحسین (۱۳۸۳)، «قدرت سیاسی امامیه در دوره سلطنت سلجوقیان»، *تاریخ اسلام*، ش ۱۸، تابستان.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۱۸)، *غزالی‌نامه*، تهران: مجلس.
- ابن‌اثیر، عزالدین علی (۱۳۷۰)، *الکامل*، ج ۱۳، ۱۴، و ۲۳، ترجمه حمیدرضا آذیر، تهران: اساطیر.