

## بررسی تطبیقی اندیشه سیاسی ابوحامد محمد غزالی و خواجه نظام الملک طوسی

علی منصوری\*

مریم غلامی خسروآبادی\*\*

### چکیده

رویداد سقیفه (۱۱ق/ ۶۳۲م) در تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، از اهمیت نمادین بسیار برخوردار است. در سقیفه، آوردن روایتی از پیامبر ﷺ در مورد جانشین پیامبر ﷺ از میان قریش، نقشی اساسی در اندیشه سیاسی اسلام ایفا کرد. نظریه «قریشی بودن خلیفه» و «اهل حل و عقد»، از مهم‌ترین دست‌آوردهای نظری ماجرای سقیفه بود. با این حال، اندیشه سیاسی اسلام نظریه‌های دیگری همچون استخلاف، استیلاء، امامت، سلطنت و ... را در طول تاریخ خود پشت سر گذارد.

تاریخ اسلام در قرن چهارم و پنجم قمری (دهم و یازدهم میلادی) قرون طلایی تمدن خود را تجربه کرد. افرادی همچون ماوردی، خیام، غزالی، خواجه نظام الملک طوسی و ... نیز حاصل همین دوران هستند. اندیشه سیاسی نزد غزالی رنگ دینی و مذهبی به خود می‌گیرد و اندیشه سیاسی خواجه نظام الملک بر اساس کتاب *سیاست‌نامه* (ت ۴۷۹ق/ ۱۰۸۶م)، آشکارا رنگ ایرانی دارد و از اندیشه سیاسی ایران شهری متأثر است. خواجه به

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۱۹، تاریخ تصویب ۹۰/۶/۳

\* دانش‌پژوه دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه خوارزمی s-amansouri@rose.shirazu.ac.ir

\*\* دانش‌پژوه دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شیراز

بحث نظری و آموزه‌های آن در باب سیاست نمی‌پردازد، بلکه به امور واقعی اشاره می‌کند که می‌تواند بنیاد حکومت قرار گیرد. وی در تمام کتاب، به نهاد پادشاهی با تأثیر از نظریه فره ایزدی می‌پردازد و کم‌تر به نهاد خلافت توجه می‌کند که رنگ دینی و مذهبی دارد.

از سوی دیگر در اندیشه سیاسی وی، عدل بر دین برتری دارد؛ زیرا «ملک به کفر بیاید و با ستم نیاید». به هر روی بحث فره ایزدی، عدالت، پیوستگی ملک و دین مؤلفه‌های اصلی اندیشه سیاسی ایران شهری هستند که در *سیاست‌نامه* به آن پرداخته شده است. با این حال، نقطه مشترک اندیشه سیاسی غزالی و خواجه در مخالفت هر دو عموماً با دگراندیشان و خصوصاً با باطنی‌ها (اسماعیلیه) است. مقاله حاضر، به بررسی تطبیقی اندیشه سیاسی ابوحماد محمد غزالی و خواجه نظام الملک طوسی با تکیه بر آثار آنان پرداخته است.

#### واژگان کلیدی

اندیشه سیاسی، تاریخ اسلام، سلجوقیان، غزالی، خواجه نظام الملک.



استنباط اصلی اسلام از دولت متوجه حکومت دینی است؛ حکومتی که در آن سلطه از آن خداوند است. به بیان دیگر، حکومتی که مذهب بر دولت غلبه دارد. وضعیتی که پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیش آمد، موجب دور گشتن از نظریه اصلی اسلام گردید. گسترش فتوحات اسلامی، باعث شد تا مسلمانان با امپراتوری‌های ساسانی و بیزانس آشنا گردند که به لحاظ ساختار اداری و دولتی بسیار تکامل یافته بودند. در دوران خلافت امویان، انحراف آشکاری از نظریه اکید اسلام صورت گرفت که نویسندگان عرب و ایرانی از آن به صورت پدید آمدن حکومت‌های سلطنتی یا عرفی یاد می‌کنند. خلافت عباسیان اگرچه تلاشی ظاهری در جهت تجدید حکومت دینی بود، این حکومت با حکومت صدر اسلام تفاوتی بنیادین داشت. خلافت از نظر فقیهان، چیزی جز تفویض قدرت به منظور به کار بستن و دفاع از شریعت و توجیه نظم سیاسی - اجتماعی جامعه اسلامی نبود. از نظر آنان، رهبری «جماعت» که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اعمال می‌کرد، به عنوان یک کل به ارث می‌رسید نه به خلیفه؛ اما جماعت هیچ‌گاه قدرت واقعی سیاسی در اختیار نداشت تا نقش سیاسی خود را به صورت یک نهاد اعمال کند. فقیهان کوشیدند نظریه اصلی را به قوت خود باقی نگاه دارند. از این رو، آنان در مقابل عباسیان که لقب «خلیفه‌الله» به کار می‌بردند مقاومت کردند. خلیفه‌الله قدرتی مطلق را شامل می‌شد که در خلافت صدر اسلام جایی نداشت؛ ولی مخالفت با این لقب، نتوانست از گرایش به تدوین نظام مطلقه در نظریه و عمل جلوگیری کند. در همان حال، در نظریه سلطنت نیز گرایش به نظام مطلقه آشکار بود. اگرچه قدرت سلطان از خلیفه نشأت می‌گرفت، هنگامی که خلیفه، دیگر مؤثر نبود (چنان که در قرن پنجم هجری/یازدهم میلادی با چنین روندی روبه‌رو هستیم)، گرایش به سوی نادیده گرفتن نهاد خلافت تقویت شد و سلطان را سایه خدا در زمین دانستند که از سوی خدا منصوب شده و مستقیم در برابر او مسئول است نه خلیفه. این تحول با طلوع حکومت نظامیان ترک هم‌زمان و تا حدی نتیجه آن بود؛ اما منشأ این تحول را باید در تأثیر سنت‌های حکومت سلطنتی ایران قدیم دانست که برای پادشاهان، «حق الهی»<sup>۱</sup> قایل بودند- به نظر می‌رسد خواجه نظام‌الملک طوسی را می‌توان احیاگر چنین اندیشه‌ای دانست. در قرن سوم هجری/نهم میلادی، نهادهای سیاسی و مذهبی دقیقاً مشخص

1. Divine Right

شدند. اعطای لقب امیرالامرا به ابن رائق در سال ۳۲۴هـ/۹۳۶م توسط خلیفه، در عمل به معنای به رسمیت شناختن وجود یک اقتدار دنیوی است که قدرت سیاسی و نظامی مؤثری اعمال می‌کند و خلیفه را به عنوان نماینده وحدت مذهبی اسلام می‌شناسد. با تسلط آل بویه بر بغداد (۳۳۴-۳۷۲هـ/۹۸۳-۹۴۵م) نیز موضع خلیفه سست‌تر گشت. ماوردی این دگرگونی‌ها را به رسمیت شناخت و در *احکام‌السلطانیه*، کوشید خلافت را با توجه به تحول تاریخی آن توجیه کند. مدتی بعد ابوحامد محمد غزالی، سعی کرد رابطه ای جدید میان خلیفه و سلطان برقرار سازد که بر هم‌کاری خلیفه با صاحب قدرت واقعی (سلطان) مبتنی بود.<sup>۱</sup>

### غزالی و رویکردها

غزالی در جامعه‌ای زندگی می‌کرد که در آن، دو نهاد خلافت و سلطنت به عنوان دو مؤلفه اصلی قدرت، امور جامعه را بین خویش تقسیم کرده بودند. نهاد سلطنت (سلجوقیان) و خلافت (عباسیان)، وارث سه جریان اصلی فکری بودند: بخش اعظم بلاد اسلامی، همان سرزمین قدیم ایران بود و کارگزاران حکومتی نیز عموماً ایرانی بودند. ایران قدیم که اکنون در حوزه جغرافیای سیاسی جدید (اسلام) قرار گرفته بود، با خود میراثی به یادک می‌کشید که با نهضت ترجمه و شعوبیه و کتاب‌هایی همچون *خدای نامه‌ها*، *تاج‌نامه‌ها* و *اندرزنامه‌ها* و با تلاش افرادی همچون ابن مقفع، فردوسی و...، وارد حوزه جغرافیایی جدید شد. در حوزه اندیشه سیاسی بحث اندیشه ایران‌شهری که خود دارای مؤلفه‌هایی همچون فره‌آیزدی، بحث عدالت، پیوستگی دین و ملک و ... بود، نیز وارد دوره اسلام گردید که از آن با عنوان ایرانی‌گری یاد شده است. جریان دوم، تأثیر از تعالیم و حکم یونان است که با عصر ترجمه، به سرزمین‌های اسلامی راه یافت و در اندیشه و آثار متفکران و فلاسفه دوره اسلامی همچون ابن سینا، فارابی و ... داخل شد. سومین جریان،

1. W.Montgomery watt. ISLAMIC POLITICAL THOUGHT. EDINBURGH at the University Press. 1968. p.102-3.

۲. واژه فره که در اوستا به صورت خوره از ریشه havar به معنای نور و درخشیدن به کار رفته، نوعی نیرو، توان، استعداد و کمال وجودی است. کارکرد خوره، رساندن موجودات به کمال خاص آن‌هاست. در اندیشه مزدایی هر موجودی دارای فره است اما فره ایرانی و کیانی، دو مفهوم سیاسی مرتبط با صلاحیت و مشروعیت فرمان‌روایی است. از فره کیانی با وصف ناگرفتی نام برده شده است؛ زیرا ایرانیان و عناصر پلید همانند آژی دهاک (ضحاک) به دنبال آن بوده‌اند. در اختیار داشتن فره به معنای تصاحب دایم شهریاری نیست بلکه پیوند فره کیانی با شهریاری، تا زمانی است که بر اساس اشه (اشه به معنای نظم، قانون، عدالت، و راستی است) فرمان‌روایی کند؛ در غیر این صورت همچون جمشید فره از او می‌گریزد (حاتم قادری و تقی رستم وندی، ۱۳۸۵: ۱۳۳-۱۳۲).

شیوه اندیشه مذهبی اسلامی بود که مدعی اجتناب از تأثرات ایرانی‌گری و یونانی‌گری بود و توجیهات و تبیینات شرعی و اسلامی را برای اندیشه و رفتار خود پی می‌گرفت. غزالی بیش از هر چیز، یک فقیه متشرع بود و این ویژگی موجب گردید که او به آن‌چه اسلامی می‌پنداشت وفادار ماند و از ایرانی‌گری و یونانی‌گری پرهیز کند؛ این ویژگی در آثار غزالی همچون *احیاء علوم‌الدین*، *کیمیای سعادت*، *تهافت الفلاسفه* و *مستظهری* و... مشهود است. تنها اثر او که رنگ ایران‌گری با رویکرد به اندیشه ایران‌شهری و یونانی‌مآبی دارد، بخش دوم کتاب *نصیحة الملوک* است. مهم‌ترین نکته در بررسی اندیشه سیاسی غزالی، اصالت یا عدم اصالت بخش دوم این کتاب است. با پذیرش اصالت بخش دوم *نصیحة الملوک*، اندیشه سیاسی غزالی از اندیشه صرف اسلامی که در آن شرع، خلافت و... برجستگی دارد، به اندیشه ایران‌شهری تغییر مسیر می‌یابد. رویکردی که با تحولات اوضاع زمانه نیز کم و بیش هم‌خوانی دارد و سیدجواد طباطبایی آن را ناشی از گذر غزالی از آرمان‌خواهی به واقع‌بینی می‌پندارد. با این حال، به نظر می‌رسد مهم‌ترین مسأله در بررسی آثار و زندگی غزالی، نقد منابع وی باشد. این مشکل با شخصیت موجی غزالی در بررسی اندیشه سیاسی وی مشکل را دو چندان کرده است؛ مطلبی که پژوهش‌گر نکته‌سنج کشورمان سیدجواد طباطبایی به آن اشاره می‌کند.<sup>۱</sup> با این حال، شاید روزی پیدایش نسخه‌های جدیدی از کتب غزالی، چنین مشکلی را برطرف سازد.

### اندیشه سیاسی غزالی

اساس اندیشه سیاسی غزالی، بر این اصل استوار است که حیات آدمی، مجموعه‌ای از دین و دنیاست و نظام دین جز از طریق نظام دنیا سامان نمی‌یابد. تعارض میان دین و دنیا و کوشش در جهت حل آن، شالوده اصلی اندیشه سیاسی غزالی و محور اصلی تأملات وی در زمینه سیاست است. غزالی آفرینش را یک کل به هم پیوسته و یک‌پارچه می‌داند که دارای آفریننده‌ای حکیم است که آفرینش خود را از روی لهو و لعب به انجام نرسانده، بلکه برای آن مقصودی متصور است. انسان به سبب این‌که جزیی از این مجموعه

۱. « حتی اگر می‌توانستیم در اعماق ذهن و اندیشه‌های غزالی رسوخ کنیم؛ باز هم آن یک‌پارچگی شخصیت و شفافیت اندیشه‌ای که در بسیاری از نام‌آوران تاریخ اندیشه ایرانی سراغ داریم، در او نمی‌بینیم؛ از این حیث ابو حامد محمد غزالی، شخصیتی است بفرنج و استثنایی و به نظر ما این بفرنجی، در قلمرو اندیشه سیاسی وی بیش از زمینه‌های متنوع دیگری که غزالی در آن‌ها زور آزمایی کرده است، در خور توجه و شایان بررسی است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۸)

آفرینش به‌شمار می‌آید، به ناگزیر حکیمانه بودن آفرینش شامل حال وی نیز می‌شود و از آن رو که مخلوقی برگزیده است، رسالتی خاص دارد. غزالی ملهم از تعالیم اسلامی خود، میان دنیا و آخرت ارتباطی اصولی و تحولی منطقی می‌یابد: «فان الدنیا مزرعة الآخرة و هی الآلة الموصلة الی الله تعالی لمن اتخذها آله و لم يتخذها وطنًا و مستقرًا...»<sup>۱</sup> از این رو، به سیاست همچون اصلی می‌نگرد که به کار هدایت مردمان در سیری که از دنیا به آخرت دارند، به کار می‌آید. این هدایت نیز به وسیله شرع امکان پذیر است؛ از این رو، این سیاست تفاوتی بنیادین دارد با آنچه امروزه به عنوان علم سیاست (توزیع قدرت) مطرح است. بی‌جهت نیست که غزالی در کتاب *احیاء علوم الدین*، به تعریف سیاست در ادامه اصول توحید، نبوت و معاد می‌پردازد و اصول یاد شده را مبنای استدلال و برداشت خود از سیاست قرار می‌دهد. او در این کتاب، در شمارش علوم و تقسیم‌بندی آن‌ها، جایگاه سیاست را مشخص کرده است. غزالی این کتاب را در چهار بخش اصلی با عناوین عبادات، عادات، مهملکات و منجیات نگاشت و هر بخش را در ده باب یا موضوع فرعی بسط داد.<sup>۲</sup>

توجه غزالی به امر سیاست، حاصل اهمیت فوق العاده‌ای است که او برای عمل قایل است. در نظر وی، سیاست مثل کلام، علوم اخروی، اخلاق و فقه، بخش مستقلی را تشکیل نمی‌دهد؛ بلکه اجزای لایتجزای بخش‌های دیگر است؛ سیاست، هنر کردار فردی و اجتماعی است؛ سیاست، در درجه اول، شناخت شرع است و در درجه بعد، هنر تطبیق شرع با واقعیات تازه زندگی.<sup>۳</sup> از نظر غزالی، سیاست بر سه پایه استوار است: توحید، اجتناب از معاصی و منکرات، و عمل به اوامر شرع. او در *احیاء علوم و کیمیای سعادت*، به دو پایه اجتناب از معاصی و عمل به اوامر یا منجیات پرداخته است.<sup>۴</sup> در اندیشه سیاسی غزالی، سیاست بر پایه دین (فقه) و اخلاق نهاده شده است.<sup>۵</sup> سیاست از نظر غزالی چهار مرتبه دارد: در مرتبه اول سیاست انبیاست. انبیا به عنوان

۱. جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۹۰، به نقل از فاتحة‌العلوم، تهران: کویر، ۱۳۷۲.

۲. محمد غزالی، *احیاء علوم الدین*، ترجمه: مؤالیدین محمد خوارزمی، تهران، علمی، ۱۳۷۴.

۳. هانری لائوس، *سیاست و غزالی*، مترجم: مهدی مظفری، ج ۲، تهران: انتشارات بنیاد ایران، ص ۵۴۶، ۱۳۵۶.

۴. *احیاء علوم الدین*، ربع مهملکات، حاتم قادری، *اندیشه سیاسی غزالی*، ص ۹۸.

۵. سیدعلی محمودی، «کاوش عناصر نظریه دولت در اندیشه سیاسی امام محمد غزالی»، *نامه فرهنگ*، شماره ۳۲ و ۳۳، سال ۱۳۷۸، ص ۶۷-۱۵۴.

پیام‌آوران الهی و هادیان خلق، عالی‌ترین مرتبه سیاست را به خود اختصاص می‌دهند. مرتبه دوم به خلفا و پادشاهان تعلق دارد که به جهت قدرت ظاهری‌شان، تنها به ظواهر انسان‌ها اعم از خواص و یا عوام حکم می‌کنند. مرتبه سوم سیاست علماست. از نظر او علما، وارثان حقیقی انبیا هستند و بر بواطن خواص اعمال سیاست می‌کنند: «بدان که پس از پیغامبر، خلافت به خلفای راشدین رسید و ایشان ائمه و علما بودند در معرفت حق تعالی و فقها در احکام او و مستقل به فتوا و قضا».<sup>۱</sup> مرتبه چهارم به واعظان اختصاص دارد؛ کسانی که تنها قادر بر اعمال سیاست بر بواطن عوام هستند.<sup>۲</sup>

غزالی پیش از دوران هجرت و دوری از بغداد، رکن اساسی عمل به سیاست را مقام امامت و خلافت می‌دانست و بقیه را در حاشیه این رکن جای می‌داد. وی در *فضائح الباطنیه*، بحث مبسوطی در مسأله امامت دارد که با توجه به بررسی آرای باطنیه و شرح مسائل ایجابی و سلبی در مورد امامت، مفصل‌ترین بحث درباره موضوع امامت است. در دیگر کتب اعتقادی به‌ویژه *الاقتصاد و فی الاعتقاد*، بحث امامت را در ادامه بحث‌های اعتقادی می‌آورد؛ آن هم به گونه‌ای که جزو اصول دین برشمرده نمی‌شود. او در *فضائح الباطنیه*، با جانب‌داری از موضع خلافت، حرکت و اتخاذ موضع می‌نماید؛ این جهت‌گیری در دوران عزلت و دوری از بغداد ضعیف می‌شود و به طور برجسته‌ای جای خود را به بررسی وضعیت پادشاهان و نقادی آن‌ها می‌دهد. در *احیاء علوم الدین*، بحث امام یا خلیفه در ادامه و تتمه مباحث مربوط به اعتقاد جای می‌گیرد و سلطان عملاً بر ظواهر و جوارح، نفوذ کلام دارد. غزالی با توجه به تقسیم‌بندی که در *احیاء علوم الدین* انجام می‌دهد، تعصبات دوران حضور در نظامیه را کنار گذاشته است. برای او فقط ایمان مهم است و ایمان را در اعتقاد به توحید، نبوت و معاد می‌داند. پادشاه باید در عقیده و رفتار، با ایمان باشد، اما او راهبر و آموزگار عقاید مردم نیست. راهنمایی خلق، کار انبیا الهی است. پادشاه فقط نگاهبان و نگاه‌دار جامعه است:

پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش، تا ایشان را به وی راه نماید و پادشاهان را برگزید، تا ایشان را از یک‌دیگر نگاه دارند ... و محلی بزرگ نهاد ایشان را؛ چنان که در اخبار می‌شنوی که السلطان ظل الله فی الارض.<sup>۳</sup>

۱. *احیاء علوم الدین*، ص ۱۰۳.

۲. حاتم قادری، *اندیشه سیاسی غزالی*، ص ۱۰۰.

۳. غزالی، *نصیحة الملوك*، تصحیح: جلال الدین همایی، ص ۸۱، تهران، هما، ۱۳۶۷.

اختیارات امام در نظر غزالی، برخاسته از نوع تبیین وی از امامت است. وظایف امام یا سلطان، در چارچوب رفع وظایف ظاهری است و مسائل اخروی را علمای صالح برعهده دارند. در واقع غزالی، با پندگیری از وقایع روز و تجارب خود، این اصلاحیه مهم را در اندیشه سیاسی خویش داخل می‌کند و در *فضائح الباطنیه* و اصولاً اندیشه سیاسی غزالی قبل از ترک بغداد، این گرایش به بواطن و نقش علمای صالح به چشم نمی‌خورد.<sup>۱</sup>

گرایش به علوم باطنی و توجه به علمای آخرت، نقطه عطفی در اندیشه سیاسی و زندگی عملی غزالی است و از این زاویه به باطنیه نزدیک می‌شود.<sup>۲</sup> غزالی در آثار پس از ترک بغداد همچون *احیاء علوم الدین*، *کیمیای سعادت*، *نصیحه الملوک*، *المنقذ* و نامه‌های به جای مانده، هیچ‌گاه فرصت را برای حمله به ظاهرینان و دنیاطلبان از دست نمی‌دهد.

او در بازگشت به عرصه سیاست، در *احیاء علوم الدین* با توجه به نامرادی‌های حاصل از اقامت در بغداد و سرخوردگی ناشی از اوضاع خلافت، حداقل شرط برای خلافت و یا سلطنت را اصل شوکت معرفی می‌کند هر چند منکر فریضه امر به معروف نیست.<sup>۳</sup> امام یا خود باید دارای شوکت باشد یا فرد شوکت‌داری با او دست بیعت بدهد: «بل ولایت اکنون جز تبع شوکت نیست».<sup>۴</sup> غزالی با گرایش به اصل شوکت به جای تعداد، زمینه قبول سلطنت را که الزاماً دارای شوکت است، در کنار نهاد خلافت بارور می‌سازد.<sup>۵</sup> شوکت برای امام شرط لازم است، اما کافی نیست؛ امام باید کفایت رتق و فتق امور را داشته باشد.<sup>۶</sup>

غزالی در *فضائح الباطنیه*، شوکت خلیفه را با توجه به اطاعت ترکان سلجوقی به اثبات می‌رساند و نتیجه می‌گیرد که در اصل، امکانات مادی و لشکریان سلاجقه در اختیار خلافت قرار دارند. این نظریه در آثار بعدی او کم‌رنگ‌تر می‌شود. در نگاه غزالی، کسی امام، خلیفه و یا سلطان است که دارای اصل شوکت باشد:

۱. *احیاء علوم الدین*، ص ۲۹۲ و ۲۹۴.

۲. *اندیشه سیاسی غزالی*، ص ۶۴.

۳. *احیاء علوم الدین*، ربع دوم، ص ۲۱۵.

۴. همان، ص ۳۰۴.

۵. همان ربع اول، ص ۱۰۴.

۶. همان.



پس هر که صاحب شوکت او را متابعت کند، وی خلیفه است و هر که مستقل باشد به شوکت و مطیع خلیفه بود در اصل خطبه و سکه، او را سلطان نافذ حکیم است.<sup>۱</sup>

به نظر غزالی، سنت و عقل هر دو، وجود اختلاف نظر سیاسی و وجود یک دولت قوی و مطاع را برای امت ضروری دانسته‌اند. طبق شرع باید از خدا و پیغمبر و اولوالامر اطاعت نمود. غزالی از برهم خوردن صلح اجتماعی و بروز فتنه که به جنگ، اغتشاش، فساد و هرج و مرج منتهی می‌شود، سخت بیمناک است و این هراس بر نظریه سیاسی وی اثر چشم‌گیری گذاشته است. او به نحوه تحصیل قدرت توجه بسیار کمی مبذول می‌دارد. در همه حال، خالق عالمیان است که قدرت را به هر کس اراده فرماید، عطا می‌کند؛ به پیغمبر نبوت و سلطنت می‌بخشد؛ خلیفه را از طریق نص یا انتخاب به خلافت می‌رساند و ملک را به فاتح آن تفویض می‌کند. بنابراین نظم سیاسی بعد از نظم اجتماعی لازم‌الرعایه است. چون خلافت در دست بنی‌عباس است، مشروعیت اینان بر طبق حدیث «الائمه من القریش» مقرون به صحت است. در عین حال غزالی، قدرت عملی ترکان سلجوقی را نادیده نمی‌گیرد. او می‌کوشد تا از تلفیق خلافت و سلطنت، نظام سیاسی مختلطی به وجود آورد. نظامی که اعلا و دل‌خواه نیست، اما این حسن را دارد که آرامش مسلمانان و منافع طرفین را تأمین می‌کند. خلیفه نمایندگی سلطان را می‌پذیرد و سلطان قدرت لازم را به او تفویض می‌کند. وظیفه خلیفه محافظت رسمی از شرع و ضمانت بقای آن است. او در این جا به وظیفه خطیر علما اشاره می‌کند. که باید در نهایت استقلال، تکالیف و وظایف خلافت و سلطنت را به خلیفه و سلطان یادآور شوند. فساد پادشاهان نتیجه فساد علمای شرع است و فساد مردم، نتیجه فساد پادشاهان:<sup>۲</sup>

پس فقیه، معلم سلطان و راه‌نما باشد او شد و به طریق سیاست خلق و ضبط ایشان تا به سبب استقامت کارهای ایشان انتظام پذیرد.<sup>۳</sup>

هم‌بستگی امرا و فقها به یک‌دیگر، ناشی از ارتباط نزدیکی است که میان دین و ملک وجود دارد. این دو همانند برادران همزاد هستند. هر چند دین اصل است، حفظ دین و نگهداری آن با ملک است:

هر چه را نگاهبان نباشد، ضایع شود و ملک و ضبط به کمال نرسد، مگر به سلطان و

۱. همان، ربع دوم، ص ۲۰۸.

۲. هانری لائوست، سیاست و غزالی، ص ۵۴۹-۵۵۰.

۳. احیاء علوم الدین، ربع اول، ص ۵۴.

طریق ضبط در قطع خصومت‌ها به فقه است.<sup>۱</sup> غزالی در *احیاء علوم الدین*، مصلحی است که از جمله وظایف مصلحیت خود را تشریح وضعیت علمای صالح در مقدمه کار خود قرار داده؛ در حالی که در *فضائح الباطنیة*، فقیهی درباری به شمار می‌آید که به کار اثبات خلیفه‌ای از جمع خلیفگان برآمده است.<sup>۲</sup>

### غزالی و رویکرد به اندیشه سیاسی ایران شهری در *نصیحة الملوک*

*نصیحة الملوک* از مهم‌ترین آثار سیاسی غزالی است که آن را در واپسین سال‌های زندگانی خود نوشته و از دو بخش تشکیل می‌شود: در بخش اول مطالبی درباره تعالیم و اعتقادات اسلامی و نصایح اخلاقی آمده، ولی در بخش دوم، کتاب به رساله‌ای شبیه رسایل سیاست نامه‌ها از جمله *سیرالملوک* خواجه بزرگ، تبدیل می‌شود. برخی با پذیرش اصالت تمام کتاب و نسبت دادن آن به غزالی، مدعی هستند که در غزالی نوعی بازگشت از موضع *شریعت‌نامه* نویسی بر *سیاست‌نامه‌نویسی* به وجود آمده است و عده‌ای نیز با رد اصالت قسمت دوم و آوردن دلایلی از جمله *سبک‌شناسی*، از تداوم و یک‌دستی اندیشه و رفتار سیاسی غزالی پس از ترک بغداد، دفاع کرده‌اند.

غزالی در بخش اول این کتاب، به مهم‌ترین اصول اعتقادی سلطان و قواعد رفتاری وی می‌پردازد. وی از «بیخ ایمان» که همان اصول اعتقادی و «شاخ ایمان» که قواعد کرداری است، سخن می‌گوید.<sup>۳</sup> او در *فضائح الباطنیة* با توجه به وضعیت سیاسی آن روز، مخاطب خود را امیرالمؤمنین قرار داده که منظور مستظهر است؛ در حالی که در *نصیحة الملوک* که کتاب فارسی غزالی است، پادشاهان مخاطب هستند:

بدان ای ملک، هر چه در دل باشد از دانش و اعتقاد، بیخ ایمان است و هر چه بر هفت اندام رود از طاعت و عدل، شاخ ایمان است؛ چون شاخ پژمرده شد، دلیل آن بود که بیخ ضعیف بود و به وقت مرگ پایدار نباشد و بیفتد که کردار تن عنوان دل است و کردارها که شاخ ایمان است، آن است که از هر چه حرامست، دور باشی و هر چه فریضه است، به جای آوری و این دو قسم است: یکی میان توست و حق تعالی، چون: نماز و روزه و دور بودن از حرام ... و دیگر میان تو و خلق است، و آن عدل است بر رعیت و دست

۱. همان، ص ۵۵.

۲. همان، ص ۱۱۶.

۳. *نصیحة الملوک*، ص ۵-۱۳.

بداشتن از ظلم.<sup>۱</sup>

غزالی در *نصيحة الملوک* نیز پای‌بند این اندیشه است که دنیا از برای آخرت آفریده شده و آن را به عنوان نکته‌ای برای سلطان یادآوری می‌کند:

بدان ای سلطان عالم، که دنیا منزلگاه هست نه قرارگاه، و آدمی در دنیا بر صورت مسافری است که رجم مادر اول منزل اوست و گور و لحد، آخرین منزل اوست و وطن و قرارگاه، پس از آن است... تا به هر نفسی که برآرد، بدان مقدار به آخرت نزدیک‌تر می‌شود و این دنیا، چون قنطره‌ای است هر که بر قنطره گذر کند و به عمارت قنطره مشغول شود و روزگار ببرد و منزلگاه فراموش کند، بی عقل باشد... و بدان ای سلطان عالم که راحت دنیا روزی چند است و آن نیز منقض و به رنج آمیخته و سبب آن راحت جاودانه که باقی خواهد بودن در آخرت فوت خواهد شدن و آن پادشاهی بی نهایت است؛ پس بر عاقل آسان بود روزی چند صبر کردن برای آسایش جاویدان.<sup>۲</sup>

در جای دیگر در *نصيحة الملوک* به‌طور مستقیم به اندیشه ایران‌شهری می‌پردازد و سلطان را سایه خدا و حامل فره ایزدی می‌شمارد که یکی از مؤلفه‌های اصلی اندیشه ایران‌شهری است. سپس به عدالت و عدل سلطان و پیوستگی آن با ملک اشاره می‌کند که در اندیشه سیاسی ایران‌شهری مباحث محوری است:

بدان و آگاه باش که خدای تعالی از بنی آدم، دو گروه را برگزید و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد: یکی پیغامبران و دیگر ملوک. اما پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش تا ایشان را به وی راه نمایند و پادشاهان را برگزید تا ایشان را از یک‌دیگر نگاه دارند و مصلحت زندگانی ایشان در بست به حکمت خویش و محلی بزرگ نهاد ایشان را؛ چنان که در اخبار می‌شنوی که «السلطان ظل الله فی الارض»؛ سلطان سایه هیبت خدای است بر روی زمین؛ یعنی که بزرگ و برگماشته خدای است بر خلق خویش. پس ببايد دانستن که کسی را که او پادشاهی و فریزدی داد، دوست باید داشتن و پادشاهان را متابعت باید بودن و ملوک منازعت نشاید کردن و دشمن نباید داشتن...؛ پس هر که را خدای تعالی دین داده است، باید که من پادشاهان را دوست دارد و مطیع باشد و بداند که این پادشاهی خدای دهد و آن را دهد که او خواهد... خدای تعالی پادشاه همه پادشاهان است و

۱. *نصيحة الملوک*، ص ۱۴.

۲. همان، ص ۵۳-۵۴.

پادشاهی، آن را دهد که خواهد؛ یکی را عزیز کند به فضل و یکی را ذلیل کند به عدل؛ و سلطان به حقیقت آن است که عدل کند در میان بندگان او و جور و فساد نکند، که سلطان جایز شوم بود و بقا نبودش؛ زیرا پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ گفت: «الملك يبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم»<sup>۱</sup>.

پس بیاید دانستن که آبادانی و ویرانی جهان از پادشاهان است که اگر پادشاه عادل بود، جهان آبادان بود و رعیت ایمن بود؛ چنان که به وقت اردشیر و افریدون و بهرام گور و کسرا انوشیروان بود؛ و چون پادشاه ستم کار بود، جهان ویران شود؛ چنان که به وقت ضحاک و افراسیاب و مانند ایشان.<sup>۲</sup>

دین به پادشاهی، و پادشاهی به سپاه، و سپاه به خواسته، و خواسته به آبادانی و آبادانی به عدل [استوار] است و به جور و ستم کردن همداستان نبودی و از کسان خویش بیداد کردن روا نداشتندی، از آن که می دانستندی که مردمان با جور و ستم پای ندارند و شهرها و جایها ویران شود و مردمان بگریزند و به ولایت دیگران شوند و پادشاهی به نقصان اوفتد...<sup>۳</sup>.

غزالی در این کتاب، همان وظایفی را که سابقاً در *فضائح الباطنیة* برای امام و خلیفه بر می شمرد برای سلطان تکرار می کند و سلطنت را هدیه ای از طرف خداوند به پادشاهان می داند و انجام دادن وظایف شاهان را در پرتو قدردانی نسبت به این هدیه الهی توجیه می کند. بدین گونه انتقال وظایف را از خلیفه به سلطان با زیربنای شرعی صورت می دهد: والی قدر ولایت بداند که ولایت نعمتی است که هر که به حق آن قیام کند، سعادت یابد که ورای آن هیچ سعادت نبود و اگر تقصیر کند، در شقاوتی افتد که پس از کفر هیچ شقاوت چنان نبود و دلیل بر بزرگی قدر این نعمت آن است که رسول خدا گفت: یک روز عدل سلطان فاضل تر از عبادت شصت سال بود.<sup>۴</sup>

و نیکوترین چیزی که پادشاه را بیاورد، دین درست است؛ زیرا که دین و پادشاهی چون دو برادرند از یک شکم مادر آمده؛ باید که تیمار دارنده مهم در کار دین بود و گزارنده فرایض به وقت خویش و از هوا و بدعت و شبهت‌ها و ناشایست و آنچه در شریعت نقصان

۱. همان، ص ۸۲-۸۱.

۲. همان، ص ۸۳.

۳. همان، ص ۱۰۰.

۴. همان، ص ۱۵.

آورد، دور باشد و اگر بشنود که اندر ولایت او کسی متهم و بد دین است بیاوردش و تهدید نمایش تا توبه کند یا عقوبت کند یا نفی کندش از ولایت خویش تا مملکت او پاکیزه بود از اهل هوا و بدعت، و اسلام عزیز باشد و ثغرها آبادان دارد ... و بدان پارسایی مردمان از نیکوسیرتی ملک بود و ملک باید که به کار رعیت از اندک و بسیار نظر کند و به بد کردن ایشان همداستان نباشد و نیکوکار را گرامی دارد ... و چون پادشاه باسیاست نبود و بدکردار را رها کند، کار او با کار ایشان تباه شود و حکیمان گفته‌اند که خوی رعیت، از خوی ملک زاید که مردم عامه، تنگ‌چشم و بدکردار از ملوک شوند، از آن که خوی ایشان گیرند.<sup>۱</sup>

غزالی در ادامه پا را فراتر نهاده و به بحث مبسوطی درباره فر ایزدی پرداخته است: از ارسطاطالیس پرسیدند که «از بزرگان کدام سزاوارتر است که او را ملک خوانند به جز از ایزد تبارک و تعالی؟» گفت: آن که اندر او این همه خصلت‌ها یابی هرچند عاریتی است: نخست علم و داد دادن و بردباری و رحیمی و کریمی و آمرزگاری و آنچه بدان ماند؛ زیرا که آن که بزرگانند بفر ایزدی و روشنایی جان و پاکی تن و فزونی خرد و دانش و بزرگی اصل و خویش و به دولت قدیم که در خاندان ایشان بوده است، پادشاه و ملک بوده اند. فر ایزدی بدان که شانزده چیز است: خرد و دانش و تیزهوشی و دریافتن هرچیزی و صورت تمام و فرهنگ و سواری و زین‌افزار کار بستن و مردانگی با دلیری و آهستگی و نیک‌خویی و داد دادن ضعیف از قوی و دوستی و مهتری نمودن و احتمال و مدارا به‌جای آوردن و رای و تدبیر در کارها و اخبار بسیار خواندن و سیرالملوک نگه‌داشتن و بررسیدن از کارهای ملوک پیشین؛ زیرا که این جهان باقی مانده دولت پیشینگان است که پادشاهی کردند و برفتند و هرکس به‌نام خویش یادگاری ماندند و گنج درست یکی این جهانی است و یکی آن جهانی و گنج این جهانی نام نیکوست اندر میان مردمان و گنج آن جهانی کردار نیک است.<sup>۲</sup>

پس واجب است پادشاه را که سیاست کند و باسیاست بود؛ زیرا که سلطان، خلیفه خداست. هیبت او چنان باید که چون رعیت او را از دور ببینند، نیارند برخاستن و پادشاه وقت و زمانه ما بدین سیاست و هیبت باید؛ زیرا که این خلائق امروزینه نه چون خلائق پیشینند که زمانه بی‌شرمان و بی‌ادبان و بی‌رحمتان است و نعوذبالله اگر سلطان اندر میان

۱. همان، ص ۱۰۶-۱۰۷.

۲. همان، ص ۱۲۷-۱۲۸.

ایشان ضعیف و بی قوت بود، بی شک ویرانی جهان بود و به دین و دنیا زیان و خلل رسد.<sup>۱</sup> این که غزالی برخلاف فقیهان عصر همچون ماوردی و ابویعلی که قدرت پادشاهان را ناشی از قدرت خلیفه می‌شمردند، می‌کوشید اشاره‌ای به ارتباط بین سلطنت و خلافت نکند، بیش‌تر از دوری وی از آرمان‌گرایی و رویکرد به واقع‌گرایی حکایت دارد. در این زمان برای غزالی نیز تفاوتی نمی‌کند که خلیفه، سلطان سلجوقی باشد یا خلیفه عباسی. بلکه وی اینک بر فرد صاحب شوکت تأکید می‌کند. همین که پادشاه بتواند امنیت را برقرار سازد، از آن مایه مشروعیت برخوردار می‌شود که اطاعت از او را توجیه کند.<sup>۲</sup>

غزالی فیلسوف سیاسی آرمان‌خواهی است که واقعیات‌های دنیای سیاست را از نظر دور نداشته و در قلمرو عملی و نظری، به مداخله در سیاست پرداخته است. وی می‌کوشد تا قدرت سیاسی را به اعتدال و عدالت سوق دهد و در آن اصلاح کند.<sup>۳</sup> حکومت مطلوب و آرمانی غزالی در پرتو استقرار نهاد خلافت تحقق می‌یافت، اما قدرت واقعی در اختیار سلاطین بود؛ از این رو، می‌کوشید تا میان دیدگاه آرمانی خویش درباره خلافت و واقعیت موجود زمان خود هم‌زیستی و سازش مستمر ایجاد کند.<sup>۴</sup>

با مرگ ملکشاه و به دنبال هرج و مرج که سراسر کشور را فرا گرفت، غزالی مانند فقیهی مسلمان در جستجوی عدالت بود. عدالت در اندیشه سیاسی او، مفهوم محوری و کانون تمامی مفاهیم سیاسی است. برای او اینک تفاوت ندارد که عدالت توسط چه کسی اجرا شود؛ فقط تلاش می‌کند تا از نفوذ کلام و «حربه نصیحت»<sup>۵</sup> برای بهبود اوضاع و احوال رعیت و شکوه از اوضاع استفاده نماید:

آمدیم به عرضه کردن حاجت، و حاجت دو است عام و خاص: عام آن که مردمان طوس سوخته و پراکنده و بیخ برکنده اند در ظلم و قسمت، و آنچه غله بود از سرما و بی‌آبی تباه شد و هر چه درخت صدساله بود، خشک شد. بر ایشان رحمتی کن تا خدای تعالی بر تو رحمت کند! پشت و گردن مؤمنان از بلا و محنت گرسنگی شکست، چه باشد که گردن ستوران تو از طوق زر فرو بشکنند؟<sup>۶</sup>

۱. همان، ص ۱۳۱.

۲. علی محمودی، «کاوش عناصر نظریه دولت در اندیشه سیاسی امام محمد غزالی»، ص ۱۵۴-۱۶۷.

۳. همان، ص ۸۳.

۴. سید جواد طباطبایی، همان، ص ۳۱-۳۸.

۵. اندیشه سیاسی غزالی، ص ۳۶.

۶. غزالی، مکاتیب فارسی، ص ۱.

غزالی در نصایح به سلطان، از پندهای اخلاقی استفاده کرده، سلطان را به زوال پذیر بودن دنیا رهنمون می‌کند و او را از عذاب آخرت می‌ترساند و در پندهای اخلاقی خود از احادیث نبوی مایه می‌گیرد:

رسول خدا ﷺ فرمودند: «هیچ کس را بر ده تن ولایت ندهند مگر آن که روز قیامت او را مغلول وارد محشر می‌کنند: اگر نیکوکار بود رها کنند و اگر نه غلی دیگر بیفزایند.<sup>۱</sup> غزالی در *نصیحة الملوك*، از نظریه خلافت خود سخنی نمی‌گوید اما به طور مکرر از خلافت راشدین و امویان یاد می‌کند و خلیفه و سلطان را به اجرای دستورهای شرع موظف می‌داند. وی که در *المستظهری*، وظایف و تکالیف خلیفه را برشمرده بود، اکنون در *نصیحة الملوك* می‌کوشد پادشاه سلجوقی را با راه و رسم زمامداری بر پایه شرع و اخلاق آشنا سازد.

برداشت غزالی از عدالت در *نصیحة الملوك*، برگرفته از دیدگاه‌های شرعی و سیر در کتب فقهی و نگرش وی از وقایع جاری بوده است. به همین دلیل، با وجود فرار از بغداد و عرصه سیاست، نمی‌تواند در برابر مردم و بی‌عدالتی‌ها بی‌اعتنا باشد. تلقی غزالی از مشروعیت سیاسی و اندرزها و توصیه‌هایی که به خلفای عباسی و پادشاهان سلجوقی می‌کند، قطعاً با ملاحظه پیوستگی ملک، دین و عدالت همراه است که در اندیشه سیاسی وی جنبه محوری دارد.

### خواجه نظام‌الملک و احیای اندیشه سیاسی ایران شهری

خواجه نظام‌الملک، جایگاه ارجمندی در اندیشه سیاسی ایران دارد. او نخستین نماینده بزرگ سیاست‌نامه‌نویسی در دوره اسلامی ایران بود و در عمل و نظر، گامی بزرگ در تداوم اندیشه سیاسی ایران شهری برداشت، اما نتوانست به آرمان‌خواهی اندیشه سیاسی دوره باستان یک‌سره وفادار بماند؛ زیرا او دیگر در دوره اسلامی زندگی می‌کرد. خواجه شالوده اندیشه سیاسی جدیدی را پی ریخت و در آن، عناصری از آرمان‌خواهی ایران شهری را با واقع بینی سیاسی دوره اسلامی و عصر تسلط ترکان بر ایران زمین جمع کرد. آنچه در این اقدام اهمیت دارد، تلاش موفق وی در گسست با اندیشه سیاسی خلافت و شریعت نامه‌ها و به ویژه نظریات ماوردی بود. از آنچه نیز در آغاز *سیاست‌نامه*

۱. *نصیحة الملوك*، ص ۲۱.

درباره پادشاه می‌گوید، پیداست که وی قدرت پادشاه را به نوعی حق الهی می‌داند که در اندیشه سیاسی ایران شهری، یکی از مؤلفه‌های اصلی آن است. مطابق این نظر، شاه بر خلاف خلیفه و امام - که توسط امام پیشین یا به واسطه بیعت امت انتخاب می‌شود - برگزیده خدا و دارنده فره ایزدی (شاهی) است. خواجه در این مورد چنین می‌نگارند:

ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری، یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده، آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازیند و در فساد و آشوب و فتنه، بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلائق بگستراند تا مردم اند عدل او، روزگار می‌گذارند و آمن همی باشند و بقای دولت همی خواهند... اما پادشاه را فرّ الهی باشد و مملکت باشد و علم با آن یار باشد، سعادت دو جهانی بیابد...<sup>۱</sup>

عدل نخستین صفت پادشاهی است که حامل فره شاهی است. بنابراین نظم و امنیت تا زمانی در کشور وجود دارد که پادشاهی عادل و دارنده فره ایزدی بر آن فرمان‌روایی کند و با از میان رفتن پادشاه نیک، نظم جامعه یک‌سره دگرگون می‌شود و «فتنه‌ها» روی می‌دهد. پیوستگی «دین و ملک» از مؤلفه‌های دیگر اندیشه سیاسی ایران شهری است که در نامه تنسر نیز بدان اشاره شده است. پیوستگی دین و ملک با بحث عدالت که آن نیز با موضوع رعیت ارتباط نزدیکی دارد، در اندیشه سیاسی ایران شهری جایگاه خاص خویش را دارد و خواجه در سیاست نامه، بارها بدان اشاره کرده است:

نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است؛ زیرا که مملکت و پادشاهی و دین همچون دو برادرند: هر گه که مملکت اضطرابی دارد 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 پادشاهان را بی‌شکوه و رنجه دل دارند و بدعت آشکار شود و خوارج زور آرند.<sup>۲</sup> تا دانی که پادشاهان در حق ضعفا، اندیشه داشته‌اند و در کارهای گماشتگان احتیاط کرده‌اند، از برای نیک‌نامی این جهان و رستگاری آخرت، و هر دو سه سالی عمال را و مقطعان را بدل باید کرد .... تا پای سخت نکنند و با رعایا نیکو روند، و ولایت آبادان بماند.<sup>۳</sup> هیچ گاهی نیست نزدیک تعالی بزرگ‌تر از گناه پادشاهان و حق گزاردن پادشاهان نعمت ایزد

۱. خواجه نظام الملک طوسی، سیاست نامه، با حواشی و یادداشت‌ها و اشارات و تصحیح محمد قزوینی، ص ۱۱۵.

تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۳۴.

۲. همان، فصل هشتم، ص ۸۰.

۳. همان، فصل پنجم، ص ۳۲.



تعالی را نگاه داشتن رعیت است و داد ایشان دادن و دست ستم‌کاران از ایشان کوتاه کردن<sup>۱</sup>... چاره نیست پادشاه را از آن که در هفته دو روز به مظالم بنشیند و داد از بیدادگر بستاند و انصاف بدهد و سخن رعیت به گوش بشنود بی واسطه...<sup>۲</sup> واجب است پادشاه را از احوال رعیت و لشکر و دور و نزدیک خویش پرسیدن و اندک و بسیار آنچه رود، دانستن و اگر نه چنین کند، عیب باشد و بر غفلت و ستم کاری حمل نهند و گویند: فسادی و دست‌درازی که در مملکت می‌رود، یا پادشاه می‌داند یا نمی‌داند و آن را تدارک و منع نمی‌کند آن است که همچون ایشان ظالم است و به ظلم رضا داده است و اگر نمی‌داند، بس غافل است و کم‌دان و این هر دو معنی نه نیک است.<sup>۳</sup>

نظام‌الملک پادشاه را نگه‌دارنده ملک می‌داند و احساس بزرگی و حمیت را در او می‌پروراند و از وی می‌خواهد با قدرتی که دارد، به حال رعایا از سر ترحم بکوشد. این کوشش برای وی سه منزلت در پی خواهد داشت: از بهر نیک‌نامی این جهان، رستگاری آخرت و آبادانی ملک و ولایت.

خواجه درباره پادشاه آرمانی، بر دو امر تأکید بلیغ دارد: یکی همان رعایت عدالت دیگری توجه به امر دین و دین‌داری. اندیشه توأمان بودن دین و ملک به ایران باستان برمی‌گردد. اما عدل بر دین اولویت دارد. گفتار بزرگان دین «الملک بی‌یقی مع الکفر و لاییقی مع الظلم» است. توجیه نظری این امر آن است که عدل گستر بر خاسته از تأییدات الهی است؛ یعنی همین که خداوند کسی را بر سر خلق می‌گمارد و رشته امور را به دست وی می‌سپارد، لازم است که با رعایت عدل، پاس این نعمت داشته شود. نباید از خواجه انتظار داشت تا بحث‌های نظری درهم تنیده را در مسائلی از جمله عدل و دین مطرح کند. خواجه بحث پادشاه آرمانی را تا به انتها پیش نمی‌برد، بلکه بلافاصله به وظایف وی توجه می‌کند و موضوع را از آسمان به زمین می‌آورد و پادشاه را با وجود حفظ احترامات لازم، همچون کسی می‌داند که نیازمند آموزش و تربیت است و اصولاً نگارش کتابی مثل *سیاست‌نامه* در همین جهت است. وی خود را در مقام یک فیلسوف یا حکیم نظری نمی‌بیند و متأثر از توانایی‌های خود و اندرزنامه‌نویسی توأم با حکایت که میراثی از ایران باستان بود، در قالب داستان به شرح و بسط مطلب می‌پردازد. از این رو، کتاب خواجه

۱. همان، فصل سوم، ص ۱۰.

۲. همان، ص ۱۰.

۳. همان، ص ۶۶.

حاوی علایم و اشارات بسیاری از مشکلات زمانه و نقادی خواجه درباره اوضاع است.<sup>۱</sup> عدالت از نظر وی، از اندیشه ایران شهری متاثر است. از نظر وی عدالت، بازگشت به نظام سنتی و حفظ حدود و مراتب است:

نباید زیردستان پادشاه، زبردست گردند که از آن خلل‌های بزرگ تولد کند و پادشاه بی‌فر و بی‌شکوه شود، خاصه زنان که اهل سترند...<sup>۲</sup> سپس در جای دیگر چنین می‌آورد: بزرجمهر را پرسیدند: «سبب چه بود که پادشاهی آل ساسان بیران گشت و تو تدبیرگر آن پادشاه بودی و امروز تورا به رأی و تدبیر و خرد و دانش در همه جهان هم‌تا نیست؟» گفت: «سبب دو چیز: یکی آل ساسان بر کارهای بزرگ، کارداران خرد و نادان گماشتند و دیگر آن که دانش را و اهل دانش را دشمن داشتندی؛ باید که مردان بزرگ و خردمند خریداری کنند و به کار دارند و سرکار من با زنان و کودکان افتاد.»<sup>۳</sup> ثبات و استواری دولت و انتظام امور مملکت، از ثمرات نشر عدل و بسط احسان است که خداوند تعالی و مقدس ما را به آن توصیه می‌کند ... دادگری عبارت از ... نگه داشتن هر کس از ابنای بشر، رعایای مستخدمان اعمال و مباشران امور دین و دنیا در مرتبه واقعی و مقام درخور آن‌هاست<sup>۴</sup>

عدل در نگاه نظام الملک، در شعاع احسان و نیکی است که شاه به رعیت دارد. گویی عدالت، لطفی است که حاکم در حق رعایا روا می‌دارد، نه این که منشأ آن حقوق مردم باشد. نظام الملک با یادآوری رستاخیز و هولناک بودن عرصه محشر، می‌کوشد تا ترحم شاه را برانگیزد. برداشت وی از نظریه عدالت در *سیاست‌نامه*، برگرفته از تجارب گذشتگان و حاصل سی سال تجربه زندگی سیاسی و اداری در منصب وزارت بوده است. خواجه در *سیاست‌نامه*، بیش از آن که فرصت پرداختن به اندیشه‌های سیاسی و تقسیم‌بندی آن‌ها و غور در مباحث نظری داشته باشد، با واقعیات جامعه‌ای مواجه است که در آن پادشاه قدرت اصلی را دارد و اندیشه مذهبی (تسنن) بر آن حکم فرماست و خواجه نیز خود خارج از این فضا نمی‌توانسته باشد. مشخصه عمده *سیاست‌نامه*، عبارت بود از توجه به الگوی سازمان‌دهی سیاسی ایران باستان و از این حیث نظریه سلطنت در ایران باستان در کانون

۱. اندیشه سیاسی غزالی، ص ۱۲۷-۱۲۹.

۲. *سیاست‌نامه*، ص ۶۴.

۳. همان، ص ۶۵.

۴. *سیرالملوک*، فصل هشتم، ص ۶۲.

تفسیر قرار گرفته و بر مبنای آن، سایر عناصر ایدئولوژیک و از آن جمله عناصری که از فلسفه سیاسی قدیم و شریعت اسلامی گرفته شده، دوباره تفسیر گردیده است. بر مبنای چنین مقدماتی، نظریه جدید سلطنت و خلافت تدوین و تأسیس می‌شود.<sup>۱</sup>

خواجه در *سیاست‌نامه*، در آوردن مطالب، با نقل حکایت و اخبار که شیوه کار اندرزنامه‌نویسی است، در اقناع ذهن مخاطبان خویش بر می‌آید. از مجموع ۷۸ حکایت و خبر در *سیاست‌نامه*، شانزده حکایت مربوط به دنیای باستان و ۲۱ حکایت و ۲۱ خبر مربوط به اسلام و بیست حکایت مربوط به ایران اسلامی است که بیش‌ترین آن به سلسله غزنوی مربوط می‌شود. با این‌که حکایات مربوط به دوران باستان نزدیک به یک چهارم حکایات کتاب را شامل می‌شود، نقش پادشاه و بحث عدالت رویکرد محوری در سراسر کتاب است. این نقش اندیشه سیاسی ایران شهری، از دنیای باستان نشأت می‌گیرد.

### ابوحامد محمد غزالی و خواجه نظام الملک در جدال با دگراندیشان

خواجه نظام الملک پنج فصل از کتاب *سیاست‌نامه* (شامل پنجاه فصل) را به دگراندیشان اختصاص داده است. وی با بررسی سیر تاریخی دگراندیشان، آنان را به مزدک می‌رساند و برای وی فرقی بین آنان وجود ندارد؛ بلکه همه آنان به‌طور یک‌سان گمراهند و ریشه کن کردن آنان امری الزامی است. خواجه برای مبارزه با دگراندیشان، پادشاه را به تجسس در کار دین دعوت می‌کند:

بر پادشاه واجب است در کار دین پژوهش کردن... و علمای دین را حرمت داشتن... و بفرماید تا فریقین (حنفی و شافعی)، مناظره کنند و هر چه او را معلوم نشود، باز پرسد و چون دانست، به دل بگمارد؛ که چون چندی چنین کرده شود، خود عادت گردد... راه کار دینی و دنیاوی و تدبیر صواب بر او گشاده شود و هیچ بدمذهب و مبتدع او را از راه نتواند ببرد...<sup>۲</sup>

باطنیان را به هر وقتی که خروج کرده‌اند، نامی و لقبی بوده است و به هر شهر و ولایتی بدین جهت را به نامی دیگر خوانند، ولیکن به معنی همه یکی‌اند...<sup>۳</sup>

به هر وقتی خرمدینان خروج کرده‌اند، باطنیان با ایشان یکی شده‌اند و ایشان را قوت

۱. جواد طباطبایی، *درآمدی بر اندیشه سیاسی در ایران*، ص ۱۷-۱۹ تهران، کویر، ۱۳۷۲.

۲. *سیاست‌نامه*، فصل هشتم.

۳. همان، ص ۲۲۰.

داده و هرگاه که باطنیان خروج کنند، خرمدینان با ایشان یکی شوند و به تن و مال ایشان را قوت دهند که اصل مذهب هر دو در دین و در فساد و معنی یکی است.<sup>۱</sup>

از نظر نظام‌الملک اسماعیلیه، وحدت سلجوقیان و قدرت خلیفه بغداد را تهدید می‌کرد. خراسان از عهد سامانیان، با مذهب باطنی و با تلاش پنهانی اهل آن مذهب بر ضد خلافت عباسی، آشنا شده بود. ناصر خسرو شاعر اسماعیلی در آن روزها در تبلیغ این مذهب تلاش بسیار داشت. بعضی قصاید او که در آن‌ها از بیداد و تعصب ترکان شکایت‌ها کرده، منتشر شده بود. به علاوه دعوت حسن صباح هم در این روزها از حدود قومس و ری به جانب الموت گسترش می‌یافت. درخواست نگارش سیرالملوک از سوی ملک‌شاه، این حقیقت را نشان می‌دهد که نابه‌سامانی‌ها از همه سوی، دربار سلجوقیان را به نگرانی کشانده است. طی همین سال‌ها، رفته‌رفته پاره‌ای دبیران که با رافضی‌ها ارتباط داشتند نیز در دستگاه سلطان پیدا شدند و به سعایت بین سلطان و وزیر مشغول گردیدند.<sup>۲</sup>

خواجه نظام‌الملک ایجاد مدارس نظامیه را مؤثرترین و پایدارترین کوشش در مبارزه با این طایفه تلقی می‌کرد.<sup>۳</sup> شگفت نیست در عصر وی، پیروان مذهب شافعی از حمایت‌های رسمی وزیر پر قدرتی چون خواجه برخوردار بوده باشند. مدرسان نظامیه را خواجه تعیین می‌کرد و غزالی فقیه سیاسی مورد نظر خواجه بود.<sup>۴</sup> وی قهرمان دفاع از مذهب خواجه به شمار می‌آمد.<sup>۵</sup>

جنبش اسماعیلی در این زمان، به تدوین نظریه منسجم و منطقی نایل آمده بود و لذا این رویارویی با آنان، صرفاً نظامی نبود و مدارس نظامیه می‌بایستی به تهیه آن سیمای ایدئولوژیکی می‌پرداخت. که بتواند به لحاظ اندیشه‌ای، جواب‌گوی اسماعیلیان باشد. بدین ترتیب اصولاً نفس تأسیس مدارس نظامیه به دست خواجه و تدریس غزالی در آن، عمل سیاسی در جهت مبارزه با دگراندیشان بود. خواجه با تأسیس مدارس نظامیه و تربیت و به کارگیری فقیهان، آنان را بر آن داشت که به تمایلات مذهبی و سیاسی او رنگ علمی و منطقی دهند. وقتی وی نشان می‌داد که جوهر تعلیم باطنی‌ها، بازگشت به تعالیم فلاسفه و مجوس است و آن‌ها با قرآن و شریعت سروکاری ندارند، طبعاً تعقیب و آزاری که خلفا و

۱. همان، ص ۲۳۰.

۲. زرین کوب، فرار از مدرسه، ص ۶۴.

۳. همان، ص ۸۱.

۴. همان، ص ۷۰.

۵. همان، ص ۵۷.

سلاجقه نسبت به آن‌ها انجام می‌دادند، جایز و لازم شمرده می‌شد.<sup>۱</sup> غزالی در اواخر اقامت در نیشابور و قبل از ورود به لشکرگاه سلطان، به بررسی و تحقیق دقیق در کتب حکما و نقد و بررسی آثار فلاسفه اعتقاد یافته بود.<sup>۲</sup> اما ورود به لشکرگاه، این مجال را به وی نداد که به طور علمی، به بررسی اقوال ایشان بپردازد. او ابتدا در لشکرگاه و سپس در سمت مدرسی بغداد، تحت تأثیر افکار خواجه و بدون بررسی لازم، دگراندیشان را نفی کرد. لحن او در این رساله‌های ردیه، عموماً بسیار تند است و به شیوه فقیه متعصبی می‌ماند که جز دین و مذهب و طریقه خود، هر طریق دیگری را باطل می‌داند و پیروان آن را مستحق آتش دوزخ می‌شمارد.<sup>۳</sup> غزالی بر پایه گرایش هم‌زمان و بسیار سخت خود به شریعت و از همه مهم‌تر یورش سهمگین او به فلسفه و اندیشه‌های فلسفی، تا جایی پیش رفت که فارابی و ابن‌سینا را «المتفلسفة الاسلامیه» (فیلسوف نمایان) نامید و برخی از سخنان آنان را «الکفرالصریح» خواند.<sup>۴</sup>

غزالی کتاب *المستظهری* را در رد اسماعیلیه نگاشت و نگاه وی به دگراندیشان عموماً و اسماعیلیه خصوصاً از منظر ایمان و دین بود نه سیاست؛ با این حال، سیاست از دین چندان جدا نبود. به نظر می‌رسد نگاه خواجه از روزنه سیاست باشد. خواجه خواستار نظم در سراسر کشور تحت لوای سلطنت و قدرت خود بود و اسماعیلیه را خطری بزرگ می‌شمرد؛ اما نگاه غزالی به اسماعیلیه و فلاسفه از منظر دین بود. در نگاه خواجه (دیدگاه وی فرد دیوان‌سالار بود، که به دنبال نظم و امنیت کشور بود)، هر آنچه باعث ایجاد ناامنی در جامعه می‌گردید، باید سرکوب شود. اوج هم‌گرایی نهاد خلافت و سنت (خواجه از جانب سلطان و غزالی از جانب خلافت) در مبارزه آنان با دگراندیشان است که بهترین و بارزترین نمونه آن اسماعیلیان بودند. کتابی که غزالی به نام *فضائح الباطنیه* نوشت، در حقیقت با بیان رسوایی‌های باطنیان، مبارزه‌ای را توجیه می‌کرد. که خلافت و سلطنت با آن‌ها در پیش گرفته بودند وی با رد باطنی‌ها، سیاست خلیفه، خواجه نظام الملک و ملک‌شاه را تأیید می‌کرد؛ خاصه که باطنی‌ها، پادشاهان، خلیفه عباسی و علما را می‌کوبیدند و رهایی از نابه‌سامانی‌ها و پریشانی‌ها را به ظهور دولت امام خویش حواله می‌کردند.

۱. همان، ص ۷۸.

۲. همان، ص ۸۹.

۳. مجتبی مینوی، *نقد حال*، ص ۲۷۲.

۴. روزبه آرنالدز، مجلس بزرگداشت غزالی در پاریس، مترجم: اسماعیل سعادت. معارف، سال دوم، شماره سوم، آذر-اسفند ۱۳۶۴، ص ۱۳۶-۱۳۹.

زمان مستظهر دوران اوج‌گیری فعالیت‌های اسماعیلیان بود.<sup>۱</sup> آنان تهدیدی برای نظم و آرامش جامعه سنی بودند و سعی غزالی در مبارزه با آنها ناشی از تعصب فکری نبود، بلکه از علاقه وی به نظم اجتماع سرچشمه می‌گرفت. دفاع از موضع خلافت، یکی از محورهای اساسی تفکر غزالی در این دوران است:

این کار را اول در کتاب *المستظهری* و بار دوم در *حجة الحق* انجام داده‌ام. این دو کتاب در پاسخ گفته‌هایی از آنان بوده که در بغداد بر من عرضه شد. برای سومین بار در کتاب *مفصل الخلاف* که در دوازده باب تدوین شده، در جواب مسائلی که در همدان عرضه شد، این کار را انجام داده و در کتاب *الدرج المرقوم بالجد اول*، برای بار چهارم به پاسخ‌گویی به سلسله‌ای از گفتار بی‌مایه‌شان که در طوس بر من می‌خواندند، برخاستم، در کتاب *القسطاس المستقیم* که از نظر موضوع مستقل است، برای پنجمین بار این کار انجام یافت. هدف این کتاب شناخت میزان دانش‌ها و بیان بی‌نیازی از امام معصوم است.<sup>۲</sup>

غزالی در *فضائح الباطنیه*، المستظهر خلیفه عباسی را امام بالحق واجب‌الاطاعه می‌داند. دلیل این امامت را چنین ذکر می‌کند که در هر عصری باید امامی وجود داشته باشد و در این زمان هم مدعی امامت، مستظهر است. نحوه برخورد او در این کتاب با باطنیه، شباهت بسیار به تبیین موضوع از سوی خواجه نظام الملک دارد. غزالی این کتاب را بعد از مرگ خواجه و در زمانی نوشت که مدرس نظامیه بغداد بود.<sup>۳</sup> *فضائح الباطنیه* تنها اثر ضد اسماعیلی غزالی نیست؛ گرچه مهم‌ترین اثر وی در این زمینه است. او چندین اثر دیگر از جمله کتاب‌های *حجة الحق*، *مفصل الخلاف*، *القسطاس المستقیم* و *قواصم الباطنیه* را نوشت. غزالی اسماعیلیان را در زمره کم‌خردان به شمار آورده، اعتقاد داشت که نظریه تعلیم آنها فقط بهانه‌ای برای گریز از به جا آوردن احکام قرآن مجید و شرع اسلام بوده است؛ وی حتی اسماعیلیان را به بازگشت به تعالیم ایران باستان متهم می‌کند. با اعتقاد وی، اسماعیلیه با رد کردن معانی ظاهری قرآن کریم و تکالیف شرع و تعالیم پیامبر اسلام ﷺ، در واقع منکر نبوت آن حضرت شده و خود را از دنیای اسلام طرد نموده‌اند. او اسماعیلیان را ملحد و بی‌دین و مستوجب هر نوع عقوبت و آزاری از جانب امت اسلامی و خلفای

۱. حاتم قادری، *اندیشه سیاسی غزالی*، ص ۴۸-۴۹.

۲. *المنتقد من الضلال*، تصحیح: زین الدین کیانی نژاد، ص ۴۵، تهران، عطایی، ۱۳۴۹.

۳. *اندیشه سیاسی غزالی*، ص ۴۸۸.

عباسی می‌داند؛<sup>۱</sup> نتیجه‌ای که مطلوب المستظهر خلیفه عباسی و پادشاهان سلجوقی بود.

## نتیجه

در مورد مقایسه اندیشه سیاسی غزالی و خواجه نظام الملک چند نکته جالب توجه است: غزالی سیاست را از دریچه مذهب می‌نگریست و تلاش داشت با تکیه بر مفاهیم و باورهای اعتقادی، خصوصاً مسأله معاد و مزرعه بودن دنیا، مفهومی متفاوت از سیاست مصطلح را عرضه کند. بر همین اساس در نگرش غزالی، سیاست صرفاً علم قدرت و حکمرانی (کشورداری) نیست، بلکه او بر اساس برداشت دینی، سیاست را وسیله «استصلاح و تربیت و تعلیم خلق» می‌داند. در حالی که سیاست برای خواجه نظام الملک، علم قدرت (کشورداری) محسوب می‌شود. در آرای غزالی، دیانت بر عدالت تقدم دارد، از این روی، نقش خلافت نیز به تبع پررنگ‌تر است؛ با این حال، هر چه وی در کوران‌های روزگار دچار زحمت می‌شود، به تقدم عدالت بر دین نزدیک می‌گردد- در این دوران است که به نقش سلطنت بیش‌تر توجه می‌کند که ممکن است ناشی از گذر غزالی از آرمان‌خواهی به واقع‌گرایی باشد. محور اصلی گفتمان خواجه نظام الملک در *سیاست‌نامه*، بحث عدالت است؛ از این روی نقش سلطان پر رنگ است و روح ایرانی‌گری در آن موج می‌زند. از یاد نبریم که خواجه، دهقان‌زاده‌ای از دیوان‌سالاران به‌شمار می‌آمد که در محیط فرهنگی ایرانی، با گرایش‌های باستان‌گرایانه رشد کرده بود؛ گرچه به لحاظ مذهبی و در برخورد با دگراندیشان، شافعی جزم‌گرایی بیش نبود. حکومت آرمانی و مطلوب غزالی با استقرار نهاد خلافت البته بر اساس دیدگاه اهل تسنن تحقق می‌یافت؛ اما از آن جا که قدرت واقعی و عینی در زمان وی در اختیار پادشاهان سلجوقی و حاکمان محلی بود، او می‌کوشید میان دستگاه خلافت و قدرت سلطنت، سازش و هم‌زیستی بیش‌تری برقرار کند تا سلطان، بازوی اجرایی خلیفه محسوب گردد و در عین حال، مشروعیت قدرت خویش را نیز مرهون دستگاه خلافت بداند؛ تلاشی که پیش‌تر ماوردی در کتاب *احکام السلاطین* انجام داده بود. حکومت آرمانی از دیدگاه خواجه، بر اساس نظام سلطنت و مبتنی بر دیوان‌سالاری با برجستگی نقش دیوان‌سالاران بود که در رأس آن وزیر قرار داشت خواجه در *سیاست‌نامه* و غزالی در بخش دوم *نصیحة الملوک* در جست‌وجوی اندیشه ایران‌شهری

۱. *فضائح الباطنیة*، تصحیح عبدالرحمان بدوی، ص ۱۶۴-۱۶۸، قاهره، ۱۹۶۴.

و تدوین نظریه دادگری ایرانی در درون خلافت و سلطنت سلجوقیان بودند. کتاب مهم سیاست نامه، تماماً بر آمیزه تفکر دینی (شافعی) و ایرانی استوار بوده و در صدد است تا به ملکشاه بقبولاند که تنها شیوه درست و ماندگار حکومت‌گری، رسم فریدون و کیخسرو و روش دادگری آنهاست. خواجه نظام‌الملک این رویکرد را برای ایرانی‌مآبی کردن سلجوقیان و شاید خلافت استفاده کرده است.

به نظر می‌رسد غزالی در اواخر عمر، در رویکرد به سیاست از دنیای آرمانی و اتویایی خویش دست کشیده و به قدرت واقعی (سلطان) روی آورده؛ رویکردی که در بخش دوم نصیحة الملوک برجسته است؛ با این حال، انتظار اندیشه سیاسی خطی در رفتار سیاسی وی چندان درست به نظر نمی‌رسد، فردی که در زندگی خویش دچار نوسانات روحی زیادی گردید. اندیشه سیاسی خواجه نظام‌الملک، اندیشه ای خطی و در جهت نقش سلطنت با رنگ ایرانی‌گری برجسته است.





## منابع

۱. بهرامی، اکرم، *تاریخ ایران از ظهور اسلام تا سقوط بغداد*، دانش سرای عالی، تهران، ۱۳۵۰.
۲. راوندی، محمدبن علی، *راحة الصدور وآية السرور*، تصحیح: محمد اقبال، تهران، علمی، ۱۳۳۳.
۳. زرین کوب، عبدالحسین، *فرراز مدرسه*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۴.
۴. طباطبایی، سیدجواد، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویر، ۱۳۷۳.
۵. \_\_\_\_\_، *بنیاد تداوم اندیشه سیاسی ایران شهری*، و پشتیبان یک هزارساله سلطنت مطلقه، خواجه نظام الملک، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
۶. \_\_\_\_\_، *درآمدی بر اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر، ۱۳۷۲.
۷. طوسی، خواجه نظام الملک، *سیاست نامه یا سیرالملوک*، با مقدمه عطاالله تدین، تهران، ۱۳۷۳.
۸. \_\_\_\_\_، *سیاست نامه*، با حواشی و یادداشت‌ها و اشارات و تصحیح محمد قزوینی، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۳۴.
۹. غزالی، محمد، *المنقذ من الضلال*، تصحیح: زین الدین کیانی نژاد، عطائی، تهران، ۱۳۴۹.
۱۰. \_\_\_\_\_، *مکاتیب فارسی*، تصحیح: عباس اقبال، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۱۱. \_\_\_\_\_، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، آنکارا، نور مطلبی، ۱۹۶۲.
۱۲. \_\_\_\_\_، *احیاء علوم الدین*، ترجمه: مؤالدین محمد خوارزمی، تهران، علمی، ۱۳۷۴.
۱۳. \_\_\_\_\_، *نصیحه الملوک*، تصحیح: جلال الدین همایی، تهران، هما، ۱۳۶۷.
۱۴. \_\_\_\_\_، *فضائح الباطنیه*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۴.
۱۵. قادری، حاتم، *اندیشه سیاسی غزالی*، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۰.
۱۶. \_\_\_\_\_، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت، ۱۳۸۰.
۱۷. کسایی، نورالله، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸.

۱۸. لاٹوست، هانری، سیاست و غزالی، مترجم: مهدی مظفری، ج ۲، تهران، انتشارات بنیاد ایران، ۱۳۵۶.
۱۹. همایی، جلال الدین، غزالی نامه، فروغی، تهران، ۱۳۴۲.
۲۰. نخجوانی، هندوشاه بن سنجر، تجارب السلف، تصحیح: محمد اقبال، تهران، زبان و فرهنگ ایران، ۱۳۴۴.

#### مقالات

۲۱. آرنالدز، روژه، «مجلس بزرگداشت غزالی در پاریس»، مترجم: اسماعیل سعادت، معارف، سال دوم، شماره سوم، آذر- اسفند ۱۳۶۴.
۲۲. صادقی سمرجانی، حسن، «اندیشه سیاسی نظام الملک در آئینه سیرالملوک»، مجله پژوهشی دانشگاه تربیت معلم سبزوار، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۷۶.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدرضا، «پیوند اخلاق و سیاست در اندیشه غزالی»، مجله علوم سیاسی سال چهارم، شماره چهاردهم، تابستان ۱۳۸۰.
۲۴. فلاح، مرتضی، «خواجه نظام الملک، سیاست در نامه سیاست در عمل»، کاوش نامه، سال چهارم، شماره نهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۳.
۲۵. قادری، حاتم و تقی رستم وندی، «اندیشه ایران شهری» (مختصات و مؤلفه‌های مفهومی)، فصل نامه علمی- پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء، سال شانزدهم، شماره ۵۹، تابستان ۱۳۸۵.
۲۶. محمودی، سیدعلی، «کاوش نظریه دولت در اندیشه سیاسی امام محمد غزالی»، نامه فرهنگ شماره ۳۲ و ۳۳، سال ۱۳۷۸.
۲۷. هدایتی، ابوالفضل، «سلوک سیاسی نظام الملک»، حکومت اسلامی، سال چهارم، شماره سوم.

28. H. Ritter , THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM, "AL -GHAZALI" V2, London luzac&co. 1965.
29. J.Majed, THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM."KHADJA" V4, London luzac&co, 1978.
30. W.Montgomery watt, ISLAMIC POLITICAL THOUGHT, EDINBURGH at the University Press. 1968.