



Investigating the Religious Centralism Based on Good-creed and Its Feedback in Nizamiya schools

Mohsen Rahimi Dashtabadi*  Seyed Alaeddin Shahrokhi** 

Mohsen Rahmati***  Dariush Nazari**** 

*.PhD student in Islamic history, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad. Iran. Email: Mo.rahimi64@gmail.com

**Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Human Sciences, Lorestan University, Khorramabad. Iran. (Corresponding author) Email: shahrokhi.a@lu.ac.ir

***Professor, Department of History, Faculty of Literature and Human Sciences, Lorestan University, Khorramabad. Iran. Email: Rahmati.mo@lu.ac.ir

****Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and Human Sciences, Lorestan University, Khorramabad. Iran. Email: Nazari.d@lu.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Article history:
Received:11Febr2022
Received in revised form: 18 July2022
Accepted: 3Septe2022
Publishedonline:22Dece2022

Keywords:
Khawaja Nizam al-mulk,
Nizamiya schools,
Seljuq,
Good-creed,
Shafi'I,
Ash'arite.

Nizamiya schools significantly influenced the Seljuq era's intellectual and religious development. It's required to analyze some of this institution's underappreciated functions. The founder of the schools, Khawaja Nizam al-Mulk, had a religious policy focused on Sunni religious centralization. To legitimize Seljuq and establish Sunni religious unity against rival currents, he followed a unique religious disposition based on Shafi'i-Ash'ari's teachings. He defined its criteria using the "Good-creed" concept. In the Nizamiyas, he continuously used this disposition in educational and propaganda proceedings. This study investigates the components of this model in a descriptive-analytical manner by examining the conditions under Khawaja's ministry and the aims that led to developing a religion-based political strategy. This technique resulted in a balance between Sunni sects (Nahle) as well as the separation of religious beliefs in the type of traditionalists and heretics in a religious arena. According to the findings, Khawaja enhanced the Sunni principles and unity versus the religious propaganda from opposing currents by using this model in the religious sector. He legitimized the Seljuqs' performance and survival in the political realm by Good-creed standards and implemented it in Nizamiya schools for organized institutionalizing the Good-creed model.

Cite this article: Rahimi Dashtabadi, Mohsen & Shahrokhi, Seyed Alaeddin & Rahmati, Mohsen & Nazari, Dariush (2023). **Investigating the Religious Centralism Based on Good-creed and Its Feedback in Nizamiya schools.** Journal of Historical Researches of Iran and Islam, vol 16, No31 Pages.348-375.

DOI. 10.22111/JHR.2022.37037.3037

© The Author: Mohsen Rahimi Dashtabadi, & Seyed Alaeddin Shahrokhi, & Mohsen Rahmati, & Dariush Nazari,

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI. 10.22111/JHR.2022.37037.3037





بررسی تمرکزگرایی مذهبی مبتنی بر نیکو اعتقادی و بازخورد آن در مدارس نظامیه

محسن رحیمی دشت آبادی^۱ سید علاءالدین شاهرخی^۲ محسن رحمتی^۳ داریوش نظری^۴

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران. رایانامه: Mo.rahimi64@gmail.com

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران. (نویسنده مسئول) رایانامه: shahrokhii.a@lu.ac.ir

۳. استاد گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران. رایانامه: Rahmati.mo@lu.ac.ir

۴. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران. رایانامه: Nazari.d@lu.ac.ir

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

مدارس نظامیه در روند تحولات فکری و دینی عصر سلجوقی نقش به‌سزایی ایفا کردند و ضرورت دارد برخی کارکردهای مغفول این نهاد موردبررسی قرار گیرد؛ سیاست دینی خواجه نظام‌الملک، بانی مدارس، بر تمرکززدایی مذهبی اهل سنت استوار بود. او به‌منظور مشروعیت‌بخشی به سلاجقه و تحکیم وحدت دینی اهل سنت در برابر جریانات رقیب، منش مذهبی خاصی را بر اساس آموزه‌های شافعی - اشعری در پیش گرفت و تحت الگوی "نیکو اعتقاد" به تبیین معیارهای آن پرداخت و به‌صورت منسجم در قالب فعالیت آموزشی - تبلیغی آن را در نظامیه‌ها اجرا کرد. این پژوهش به شیوه توصیفی و تحلیلی با بررسی شرایط دوره وزارت خواجه نظام‌الملک به‌بیان مولفه‌های این الگو و اهداف آنکه به ترسیم خط‌مشی سیاسی مبتنی بر دیانت و در عرصه دینی به ایجاد توازن میان نحله‌های سنتی و تفکیک اندیشه‌های دینی در قالب سنت‌گرا و بدعت‌گذار انجامید، می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان‌می‌دهد خواجه با این الگو در زمینه دینی، تقویت اصول و وحدت اهل سنت در برابر تبلیغات دینی جریانات مخالف را فراهم آورد و در زمینه سیاسی عملکرد و بقای سلجوقیان را با معیارهای نیکواعتقادی مشروعیت بخشید و برای نهادینه کردن سازمان‌یافته الگوی نیکواعتقادی آن را در مدارس نظامیه پیاده‌سازی کرد.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۴/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۰/۱

واژه‌های کلیدی:

خواجه نظام‌الملک،

سلجوقیان،

مدارس نظامیه،

نیکو اعتقاد،

شافعی،

اشعری.

استناد: رحیمی دشت آبادی، محسن و شاهرخی، سید علاءالدین و رحمتی، محسن و نظری، داریوش (۱۴۰۱) بررسی تمرکزگرایی مذهبی مبتنی بر نیکواعتقادی و بازخورد آن در مدارس نظامیه، پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، دوره ۱۶، شماره ۲، شماره پیاپی ۳۱، ص ۳۷۵-۳۴۸

DOI. 10.22111/JHR.2022.37037.3037

© نویسندگان: محسن رحیمی دشت آبادی و سید علاءالدین شاهرخی و محسن رحمتی و داریوش نظری

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان



مقدمه

دوران وزارت خواجه نظام‌الملک طوسی (۴۵۶-۴۸۵ ه. ق)، به لحاظ سیاسی، دوره تثبیت حکومت ترکان سلجوقی سنی مذهب و احیا قدرت دینی خلافت در جهان اسلام بود. در این دوره، سلجوقیان جانشین دیلمیان شده بودند که فزون بر جابجایی قومیتی، ظهور و تثبیت حکومت آن‌ها به معنای احیا اندیشه دینی اهل سنت بود که پیش از آن به علت غلبه نگرش شیعی به ضعف گراییده بود. از لحاظ فکری در این دوره، جامعه درگیر ستیزه‌ای مذهبی، گسترش مناقشات نحله‌های اهل سنت بر سر تصاحب قدرت و نفوذ اجتماعی، اوج‌گیری تبلیغات اسماعیلیه و دوره رشد سیاست‌های مذهبی حکام بود. خواجه نظام‌الملک به عنوان فردی که نگرش و عملکردش اساس بسیاری از تحولات مذهبی و سیاسی بود، تحت تأثیر شرایط موجود، به اتخاذ سیاست دینی روی آورد که در آن از یک سو، استحکام خلافت و مشروعیت سلاجقه و از سوی دیگر، کاهش مناقشات مذهبی اهل سنت و سوق دادن جامعه به وحدت دینی و ترسیم الگویی اعتقادی در جهت مقابله با نگرش‌های به اصطلاح بدمذهب و بدعت‌گرا دنبال می‌شد. او در بیان آرا مذهبی خود تأکید زیادی بر اصطلاح «نیکواعتقاد» داشت و تمام توجه بر ارائه یک چارچوب دینی واحد و سازمان یافته بود که از لحاظ سیاسی و اعتقادی تداعی کننده وحدت دینی باشد. خواجه در آن دوره پر تهییج و ناهمگون فکری در صدد بود با طرح یک سیاست دینی واحد تحت عنوان نیکواعتقادی جامعه اهل سنت را به وحدت برساند، زیرا برای مقابله با جریانات رقیب چون باطنی‌گری قبل از هر چیز به یک اندیشه واحد مذهبی قدرتمند در میان جامعه اهل سنت و زدودن اختلافات از آن نیاز بود که هم حمایت سیاسی و هم پشتوانه اجتماعی داشته باشد.

این پژوهش در صدد است تا با بررسی شرایط فکری و سیاسی دوران نظام‌الملک و شناسایی معیارهای دینی و سیاسی موجود در آن دوره، به این پرسش پاسخ دهد که: چارچوب فکری خواجه و مولفه‌های مورد نظر او در تبیین «نیکواعتقادی» جهت تمرکزگرایی مذهبی جامعه اهل سنت چه بود و چه کارکردی در نظام آموزش نوظهور دوره سلجوقی در قالب مدارس نظامیه داشت؟ مدارس که برای نخستین بار بر اساس ساختار اداری و آموزشی منسجم و سازمان یافته تحت زعامت حکومت و با اهداف تعلیمی مشخص بنا شد. فرضیه این است مدارس که هدف تأسیس آن در

واقع تحقق آرمان‌های سیاسی و دینی خواجه بود و نگرش دینی و الگوی نیکواعتقادی او را با رویکردی مبتنی بر رستگاری جامعه و حمایت از علمای دین و مصالح مسلمین معرفی می‌کرد، در صدد تحقق وحدت دینی جامعه اهل سنت و مشروعیت نظام حاکم بر اساس الگوی اعتقادی واحد به صورت سازمان یافته بود.

پژوهش‌های گسترده‌ای درباره نظام‌الملک و مدارس او انجام شده که بیشتر به دیدگاه سیاسی و عملکرد و نقش آن در فرآیند حکومت سلاجقه پرداخته است. اما پیشینه پژوهش در زمینه بررسی نگرش «نیکواعتقاد» در آرا خواجه چندان زیاد نیست. از آن جمله، شیمویاما و آقاجری (۱۳۹۴) به بررسی ویژگی ایدئولوژی خواجه و رابطه آن با خلافت پرداخته و تضاد موجود در اندیشه خواجه و جریان حنبلی مورد حمایت خلافت را بررسی نموده‌اند. خزانه‌دارلو و جلاله‌وند (۱۳۹۲) نیز موضع تند زبانی خواجه علیه اقلیت جامعه را بررسی کرده‌اند. امید صفی (۱۳۸۹) نیز به بررسی ایدئولوژی سلاجقه و ابزارهای آن پرداخته و در قسمتی از مطالب به نقش الگوی نیکواعتقادی در مشروعیت سلاجقه اشاره کرده است. نورالله کسایی (۱۳۶۳) مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن را تبیین نموده و تحقیقات گسترده‌ای در زمینه مدارس دوره سلجوقی انجام داده است؛ همچنین مهرداد نوری (۱۳۹۱) آموزش و پرورش ایران از قرن اول تا تأسیس دارالفنون را بررسی کرده است. عباس سرافرازی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای که در مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام به چاپ رسیده به تأثیر خواجه نظام الملک بر ساختار حکومت سلجوقی پرداخته است؛ اما تاکنون بررسی نگرش دینی نظام‌الملک در قالب نیکواعتقادی به عنوان الگویی مؤثر در برخورد با تحولات مذهبی دوره سلجوقی مورد توجه قرار نگرفته است. تازگی و ویژگی اصلی نوشتار حاضر این است که الگوی "نیکواعتقاد" و مولفه‌های آن را در آرا خواجه تبیین نموده و بازخورد آن در مدارس نظامیه به عنوان سیستمی هدفمند در جهت سیاست و دیانت دوره سلجوقی را بررسی می‌کند.

سیاست دینی خواجه زاییده فضای دینی جامعه

جامعه اسلامی مقارن با آغاز وزارت نظام‌الملک در دربار آلبارسلان (حک. ۴۵۵-۴۶۵ ه. ق) دستخوش تحولات گسترده‌ای بود که معلول قدرت‌گیری سلاجقه و احیای قدرت اهل سنت بود؛

لذا خواجه با یک فضای سیاسی جدید روبه‌رو شد که برای یک صاحب قدرت بینش ویژه‌ای را طلب می‌کرد، چراکه طبق نظر جامعه‌شناسانی چون فوکو، شکل‌گیری اندیشه و دانش ناشی از آن صورت‌بندی است که در هر عصر مسلط است و خود را بر حوزه‌های دیگر می‌قبولاند (شاگری، ۱۳۸۵: ۳۸) و ایدئولوژی به‌عنوان مجموعه‌ای از رهنمودها چه در بُعد اندیشه و چه در بخش عمل شکل می‌گیرد. از دیدگاه تاریخی، ایدئولوژی مجموعه مستقل مفاهیم فکری و عملی نیست، بلکه واکنش به شرایط خاص اجتماعی، سیاسی است. (Humphreys, 1991: 154) بر این اساس خواجه با توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی به ارائه ایدئولوژی خاصی اقدام کرد که در واقع هدف آن تبیین راهکارهای مناسب جهت ساماندهی اوضاع جامعه عهد سلجوقی بود. او در درون جامعه اسلامی با شناخت‌شناسی روبه‌رو شد که اندیشه‌هایش را شکل می‌داد و در واقع اندیشه او از فضای حاکم الهام می‌گرفت. بر اساس این دیدگاه شناخت فضای جامعه در دوره وزارت خواجه که دارای دو مشخصه سیاسی و دینی شامل ظهور سلجوقیان و احیا اندیشه سنتی و رقابت نحله‌های آن برای کسب قدرت بود، برای بررسی اندیشه او حائز اهمیت است.

۱) ظهور سلجوقیان؛ احیا اندیشه سنی: خواجه در قلمروی به وزارت رسید که نزدیک به صد سال بخش‌هایی از آن تحت سلطه آل بویه (۳۲۰-۴۴۷ ق) شیعه مذهب بود و با روی کار آمدن سلاجقه آرای اهل سنت به‌عنوان مذهب رسمی مورد توجه قرار گرفته بود. سلاجقه به‌علت خوی ایلی، گرایش ذاتی به عدم تمرکز داشتند و در محیطی به قدرت رسیده بودند که طبقات دینی موضع سازش‌ناپذیری نسبت به حکومت داشتند. از سوی دیگر لزوم تعادل حساس بین قدرت و حاکمیت که نقش‌های سیاسی بر اساس آن تعریف می‌شد برای تداوم خلافت لازم بود. (کلوزنر، ۱۳۶۳: ۲۴) این اوضاع سلاجقه را بر آن داشت تا در جهت عبور از این معضلات، سیاست دینی خاصی را دنبال نمایند. آن‌ها با کسب موفقیت‌های نظامی در برابر غزنویان و پیشروی در اراضی خراسان راهکار ماندگاری خود را در یک پیوند دینی با خلافت دیدند و در اولین فرصت طی نامه‌ای به خلیفه القائم (۴۲۲-۴۶۷ ه. ق)، ضمن تقبل تعهدات دینی خود به اسلام، سرسپردگی نسبت به خلیفه را بدین گونه «چون هر که مُلک از برای دین جوید سلاطین منقاد او شوند» ابراز کردند. (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۰۲-۱۰۴؛ ظهیری، ۱۳۳۲: ۱۷)

سلاجقه تمام ساختار قدرت را بر آرای اهل سنت بنا کردند و در روزگار طغرل و آلب ارسلان همه کارگزاران حنفی و شافعی بودند و کارگزاران دیلمی که گرایشات شیعی داشتند را کنار گذاردند. آن‌ها معتقد بودند که کارگزاران دوره قبل به علت گرایشات دینی هواخواه دیالمه هستند و می‌توانند شرایط را برای ترکان وخیم کنند. (نظام‌الملک، ۱۳۸۰: ۲۰۰) همچنین حمایت از رجال متنفذ و ترویج تعالیم حنفی و شافعی- اشعری در جامعه باعث شد تا این مذاهب در سرزمین‌های شرقی خلافت از آزادی کامل برخوردار شوند. (ابن فندق، ۱۳۶۱: ۱۷۲) این سیاست سلاجقه در قبال خلافت و اندیشه اهل سنت باعث شد تا نگاه جامعه اهل سنت نسبت به آنها به‌عنوان «منجی» باشد و لقب سلاطین از «الدوله» به «الدین» تغییر کند و سلطان سلجوقی به‌علت خدمات به اندیشه سنت به لقب «رکن‌الدین» مفتخر شود. (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۳۹۷) سیاست دینی سلاجقه و عملکردشان که قرن پنجم را به عصر تجدید حیات سیاسی و فکری تسنن معروف کرد (وات، ۱۳۷۰: ۱۰۶) خواجه نظام‌الملک را بر آن داشت تا در سیاست خود اولویت را به اندیشه دینی بدهد و تمام عملکرد خود را با پوششی دینی به نمایش بگذارد. او رسالت سیاسی خود را ترویج راست‌کیشی و دفع اهل بدعت معرفی کرد و معتقد بود در سیاست: «بدین تدبیر بدمذهبان را صافی کردم به نیروی خدای عزوجل، که ایزد تعالی مرا از جهت آن آفریده است.» (نظام‌الملک، ۱۳۸۰: ۸۸)

۲) رقابت نحله‌های سنی: دوره آغازین قدرت‌گیری سلجوقیان به اختلافات بین شیعه و سنی که ترکان سعی کردند با سیاست دینی خاصی آن را به نفع خود و خلافت خاتمه دهند، مختصر نمی‌شد. آن‌ها اگرچه پس از فروپاشی آل بویه توانستند اندیشه اهل تسنن را در قالب تقویت بنیان خلافت به‌جای امامت بر جامعه و اندیشه مسلمانان جایگزین نمایند، اما مجادلات مذهبی منحصر به این اختلافات نبود. یکی از مهم‌ترین بحران‌های مذهبی دوره آغازین وزارت خواجه رقابت فکری و سیاسی جریان‌های اهل سنت برای کسب جایگاه سیاسی در حکومت و جبهه‌بندی مذهبی شهرها بود؛ این اوضاع قلمرو خلافت را به صحنه کشاکش شدید فکری و مذهبی تبدیل کرده بود (ده‌پهلوان و دیگران، ۱۳۹۸: ۴۷) به طوری که موجب لعن ابوالحسن اشعری بر منابر و محله اشعریان (۱) و

تعقیب و تبعید آن‌ها شد و در عمل به درگیری‌های خون باری ختم شده بود (سبکی، بی تا: ۳۹۰/۳-۳۹۱). در دوره سلجوقی اگرچه شکافی میان جریان سنی و شیعه به‌ویژه اسماعیلیه وجود داشت و حکومت خود را دشمن اسماعیلیه می‌دانست، اما وقایع تاریخی این دوره نشان می‌دهد که بیشتر ناآرامی‌ها میان مکاتب اهل سنت به‌ویژه میان جریان شافعی- اشعری و حنفی در خراسان و اشعریان و حنابله در عراق بوده‌است.

سلاجقه تحت نگرش حنفی (نظام‌الملک، ۱۳۸۰: ۸۸) و اندیشه کلامی ماتریدیه و پیرو مذهب علمای سمرقند بودند. مصالح سیاسی و ویژگی زندگی قبیله‌ای در گرایش آنها به حنفی‌گری مؤثر بود و با ورود به قلمرو اسلام مذهب حنفی را پذیرفتند (حسینی، ۱۳۸۰: ۳۶-۳۷). گروه سلاجقه به حنفی‌گری را باید در تعریف ایمان نزد حنفی و موقعیت آن در جامعه اسلامی جستجو کرد. آیین حنفی ایمان را «تصدیق و شناخت و اقرار» می‌دانست که علم در آن جایگاهی نداشت (ابوحنیفه، ۱۳۹۲: ۵۲) و این دستورات صریح بیشتر با روحیه قبایل ترک سازگار بود. از سوی دیگر ترکان تلاش داشتند از حامیان ثابت قدم خلافت و پیرو نقطه نظرهای مذهبی باشند که بیشتر در جهت منافع حکومت بود و این در مذهب حنفی خلاصه می‌شد (بولت، ۱۳۶۴: ۵۶). همچنین درحالی که خردگرایی بر آموزشگاه‌ها حاکم بود، آیین حنفی منابر و محاکم را در اختیار داشت و عقاید خود را بنا به نظر فرمانروایان تغییر می‌داد و این انعطاف‌پذیری عامل مقبولیت آن نزد طبقات حاکم بود (امیرعلی، ۱۳۶۶: ۳۹۲). عقیده سلاجقه باعث شد تا رجال حنفی فرصتی جهت فعالیت و جلب حمایت سیاسی پیدا کنند. این اقدام با وزارت عمیدالملک کندی به اوج رسید. کندی شخصیت متعصب بود و جهت مقابله با رقبای مذهبی خود موافقت طغرل در لعن رافضی و اشاعره بر منابر خراسان و فشار بر شافعیان را جلب کرده بود (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۱۰/ ۳۳؛ ابن عماد، ۱۹۸۶: ۵/ ۲۴۴). حنفیان اشعری‌گری را از اهل سنت جدا و برخی آرا آن را کفر می‌دانستند. این نگرش را می‌توان در فتاوی رجال حنفی دید که با استناد به احادیث سعی در رد همه فرقه‌ها و تأکید بر اینکه «آن فرقت که بر حَقْد ابوحنیفه و اصحاب رأیند» داشتند (سیدمرتضی، ۱۳۶۴: ۹۴-۹۳). پیامد این عملکرد سلاجقه در خراسان نابسامانی مذهبی و ابهام در معیارهای نیکو اعتقادی بود.

در پی تشدید مجادلات مذهبی دوره طغرل و ابهام در شاخصه‌های راست‌کیشی، نخبگان فکری و سیاسی راهکارهایی جهت وحدت و همگرایی مذاهب اهل سنت و تبیین نیکو اعتقادی طرح کردند که در دو دسته متمایز قرار می‌گیرد: (۱) روش‌های فکری و علمی (۲) روش‌های سیاسی تمرکزگرایی مذهبی، که هدف هر دو روش تحقق وحدت نحله‌های اهل سنت و سامان‌دهی مناقشات مذهبی بود. طرح‌های فکری و علمی از سوی علمای برجسته اهل سنت ارائه شد؛ در این زمینه شخصیت‌هایی نظیر ابوالقاسم قشیری و ابوبکر بیهقی با هدف ایجاد وحدت و انسجام در آموزه‌های اهل سنت با صدور استفتائات و دفاعیه‌هایی به تشریح موازین و معیارهای نیکواعتقادی پرداختند و هدف‌شان معرفی اندیشه اصولی واحد با محوریت اندیشه اشعری‌گری برای اهل سنت بود. این رویکرد بیشتر در دفاعیات اشعریان در برابر تعقیب و فشار حکومت طغرل بروز یافت که تمام مذاهب فقهی اهل سنت را در اصول پیرو اندیشه اشعری می‌دانستند. آن‌ها لازمه نیرومندی و وحدت اهل سنت را پیروی از معیارهای نیکو اعتقادی و روش اصولی مبتنی بر حدیث معرفی کردند و این اصل را با آرا اشعری تطبیق دادند و معتقد بودند: «هرکس مذهب شیخ ما (اشعری) در علم اصول را بشناسد و مهارت او در این علم را درک کند به بینش و بصیرت می‌رسد» (ابن عساکر، ۲۰۱۰: ۸۹؛ سبکی، بی‌تا: ۳/ ۳۹۸-۳۹۷). این شرایط تا زمان وزارت خواجه تداوم داشت و او نیز سعی کرد رویکرد دینی خود را بر معرفی و حمایت از یک اصل اعتقادی واحد برای جامعه اهل سنت و بیان معیارهای راست‌کیشی قرار دهد که این در سیاست مذهبی او و طرح الگوی نیکو اعتقادی نمایان شد.

مولفه‌های سیاسی و دینی نظام‌الملک در تبیین نیکواعتقادی

خواجه نظام‌الملک تحت تأثیر شرایط اجتماعی و سیاسی رویکرد دینی و اعتقادی چند پهلوی در پیش گرفت که باعث خلق روایت‌های متعدد درباره عقیده او از سوی منابع شد و در واقع هدف او تبیین راهکارهای مناسب جهت ساماندهی اوضاع دینی جامعه عهد سلجوقی بود، هرچند برخی طرح الگوی سیاسی در تبیین نیکواعتقادی را راهکاری مناسب جهت تمرکز مذهبی و وحدت دینی نمی‌دانند و کارکرد آن را عمدتاً مربوط به وحدت جامعه می‌دانند (ده‌پهلوان و دیگران، ۱۳۹۸: ۴۶).

در مورد رویکرد مذهبی خواجه نظرات متعددی ذکر شده است؛ برخی او را شخصیتی متعصب در مذهب شافعی با نگرش اصولی اشعری می‌دانند (نخجوانی، ۱۳۵۷: ۲۶۶-۲۷۸؛ نظامی، ۱۳۶۴: ۲۵۶). برخی او را اهل مدارا می‌دانند که سعی می‌کند با وجود نگرش شافعی، جانب جریانات مذهبی دیگر را داشته باشد و با بخشش هدایایی به دلجویی از علمای مذاهب بپردازد. او حتی پیوندهای خانوادگی محکمی با رجال سرشناس شیعی برقرار می‌کند (قزوینی، ۱۳۵۸: ۲۶۱، ۱۴۵-۱۴۴) و از نفوذ اجتماعی آنها به نفع حکومت بهره می‌برد. دیگر روایت قابل توجه درباره عقیده خواجه توجه او به مصالح مسلمین و صیانت از علما و جلوگیری از تفرقه است که در بیان علل بنای نظامیه‌ها هدف را صیانت و حمایت از اهل علم و بنا به مصالح جامعه دانسته است (ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۱۶/۱۹۰). این روایات بیانگر مولفه‌های متعددی است که در ذهن خواجه باعث ترسیم خطامشی دینی او شده است:

نخست، مولفه مصلحت‌سنجی که در تشریح نیکواعتقادی یکی از مهم‌ترین اهداف سیاسی خواجه است. او سیاست دینی‌ای را دنبال می‌کرد که بر انسجام مذهبی مذاهب فقهی اهل سنت در قالب اندیشه اصولی واحد (اشعری) تأکید داشت و از سویی با دلجویی از رجال فرقه‌های دیگر چون حنفی و شیعی که نفوذ زیادی در جامعه داشتند مصالح سیاسی و اجتماعی جامعه و حکومت را رعایت می‌کرد. حوادث تاریخی و مطالب سیاست‌نامه نیز نشان از سیاست مذهبی بسیار پیچیده خواجه دارد. با این حال او با در نظر گرفتن نگرش دینی نظام حاکم و اعتقاد درونی خود فقط دو مکتب فقهی شافعی و حنفیه را صحیح می‌دانست (نظام‌الملک، ۱۳۸۰: ۱۱۸) و چون بستر حکومت را فرصتی برای فرقه‌های رقیب جهت نشر آراءشان می‌دانست با معرفی آنها به عنوان اهل بدعت نگرششان را منسوخ اعلام کرد و ممانعت از ورود پیروان آنها به سیستم حکومتی را لازم شمرد. مصلحت‌سنجی خواجه مختص به سیاست مذهبی نبود و او در تمامی امور مصلحت حکومت را ارجع می‌دانست؛ به طوریکه در نصایح خود به ملکشاه بر عدالت و دین‌داری و رابطه با علما و مقابله با بدمذهبان تأکید دارد اما در عمل این رویکردها بیشتر بر پایه مصلحت‌اندیشی بود تا عدالت خواهی و توجه به تمرکزگرایی دینی و عالم‌پروری. (سرافرازی، ۱۳۹۲: ۶۶)

دوم، مولفه مشروعیت‌سازی برای حکومت که در سایه انسجام میان اهل سنت برای مقابله با رقبا به‌ویژه اسماعیلیان تحت یک روش کلامی واحد و قدرتمند دنبال می‌شد. خواجه به‌لحاظ نگرش اصولی و کلامی تمایل شدیدی به اشعری‌گری داشت و در دفاع از آن سخت بود (نظامی، ۱۳۶۴: ۲۵۶). اشعری‌گری از مهم‌ترین نگرش‌های مؤثر در حیات فکری ایران دوره سلجوقی بود و با رسیدن خواجه به وزارت، سلطان را قانع کرد که آن جزء مذاهب حقه است و موفق بر رفع تعصب از اشاعره شد (ذهبی، ۱۹۹۳: ۲۸۴/۳۰؛ ابن‌عماد ۱۹۸۶: ۲۳۴/۵). جدای از انگیزه‌های مذهبی، به‌لحاظ سیاسی گرایش خواجه به اشعری‌گری به این دلیل بود که در این دوره مکاتب کلامی ارتباط تنگاتنگی با جریان‌های فقهی داشتند و فقها کلام را بیشتر برای تحکیم و تقویت زندگی دینی مفید می‌دانستند تا اینکه پایگاهی برای استدلال دیدگاه‌های مبتنی بر قرآن و حدیث باشد (لاپیدوس، ۱۳۷۶: ۳۰۲)؛ همچنین اندیشه ایرانشهری مورد توجه خواجه که بر شعار «دین و سلطنت دو برادر همزادند» استوار بود (نظام‌الملک، ۱۳۸۰: ۷۱) مورد قبول و تبلیغ اشعری‌گری قرار داشت (فوشه‌کور، ۱۳۷۷: ۵۴۱). قواعد اشعری‌گری نیز موافق مصالح حکومت و کسب مشروعیت آنها تنظیم شده بود (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۷) و مردم را در برابر حکومت به صبر و رضا دادن به قسمت و نصیب دعوت می‌کرد (پطروشفسکی، ۱۳۵۰: ۲۵۵). این ویژگی‌ها می‌توانست خواسته‌های خواجه در جهت پر کردن خلأ مشروعیت سلاجقه را محقق سازد. سیاست خواجه در قبال اشعری‌گری باعث شد تا به‌تدریج کلام اشعری در تمامی سرزمین‌های سنی‌نشین مورد توجه قرار گیرد و به‌عنوان مصداق بینش دینی (ابن‌عساکر، ۲۰۱۰: ۸۹) و راست‌کیشی در میان اهل سنت استوار گردد.

سوم، مولفه‌ی وحدت‌زایی با هدف ایجاد توازن میان جریان‌های اهل سنت که در تشریح نیکواعتقادی مدنظر خواجه بود؛ چراکه با قدرت‌گیری سلاجقه و حمایت از حنفی‌گری توازن میان فرقه‌های اهل سنت متزلزل شده بود. راوندی در این باره می‌نویسد: «اگر در همه جهان منصبی از مناصب جز اصحاب ابوحنیفه کسی داشتی به زخم شمشیر بیرون کردند و بر اصحاب امام اعظم مقرر داشتند» (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۸). از سوی دیگر مقابله با فعالیت گسترده اسماعیلیان یک برنامه فرهنگی - تبلیغی منسجمی را می‌طلبد که خالی از اختلافات داخلی باشد، لذا خواجه اگرچه به‌علت

نگرش دینی سلاجقه نمی‌توانست بر یک مذهب تأکید کند اما ایجاد وحدت در بین نحله‌های اهل سنت را لازم می‌دانست. بنابراین تمرکز بر اتحاد اهل سنت و تشویق جامعه به گرایش‌های سنی در این سیاست هدف بود و تمامی فرقه‌ها را جزء بدعت‌گذاران قرار داد و هدایت را فقط در اهل سنت دانست (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۱۴-۱۹). نظام‌الملک اگرچه در عقاید خود سخت مقید و شدت عمل داشت و همچنین به غیر از اندیشه مذهبی سنت همه چیز را رد می‌کرد و مصلحت را در نابودی فرقه‌های بدعت‌گذار و تباہ‌کننده‌ی حکومت می‌دید و معتقد بود: «هرگه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده‌بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی‌شکوه و رنجه دل دارند» (نظام‌الملک، ۱۳۸۰: ۸۰)؛ اما اندیشه نیکواعتقادی را بر اساس مصالح دینی جامعه تعریف کرد. او نفوذ جریان‌های تند مذهبی را بر نمی‌تابید و به نتایج ناگوار اجتماعی و فکری و سیاسی که دخالت در منازعات فرقه‌ای به بار می‌آورد، واقف بود (حمانی و صادقی، ۱۴۰۰: ۱۹۲) و بر خلاف کندری که تفرقه بین شافعیان و حنفیان را تشدید کرد، به اتحاد این دو نگرش علیه حدیث‌گرایان متعصب نظیر حنابله تأکید کرده‌است. در واقع آنچه خواجه در تضاد این دو نشان داده، بدمذهبی حنابله به‌عنوان مذهب خلافت و نیکواعتقادی حنفیان و شافعیان است و با تأکید بر این تضاد به‌صورت غیرمستقیم درصدد مقابله با قدرت روزافزون حنابله و تباہی خلافت تحت سیطره آنها بود (شیمویاما، ۱۳۹۴: ۹۳).

خواجه بنا به مصالح جامعه اهل سنت قصد داشت پیوند فکری بین حنابله و خلافت را قطع کند و این نگرش را در نامه شکوائیه خود به خلیفه المقتدی (۴۶۷-۴۸۷ ق) ابراز می‌نماید (سبط بن جوزی، ۲۰۱۳: ۱۹/۳۲۸). با این حال که او معتقد بود به‌جز حنفیان و شافعیان سایر مذاهب همه اهل بدعت هستند (نظام‌الملک، ۱۳۸۰: ۱۱۸) و سعی کرد به‌لحاظ مذهبی خود را شخصی مقید نشان دهد، اما در سیاست منزلت اهل سیاست و مصلحت‌اندیشی را به‌درستی می‌دانست، به‌طوری که در مناقشات مذهبی میان حنابله و اشاعره در بغداد (۴۶۹ ق) در پاسخ به ابواسحاق شیرازی مصلحت مسلمانان را اولی بر تشدید فتنه می‌داند (ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۱۶/۱۹۰). همین امر باعث شد تا برخی از پژوهشگران بنویسند که هرچند خواجه شافعی بود (نخجوانی، ۱۳۵۷: ۲۶۶-۲۷۸؛ نظامی، ۱۳۶۴: ۲۵۶)، اما این دل‌بستگی بیشتر ناشی از مصالح سیاسی بوده‌است تا مذهبی

(طباطبایی، ۱۳۷۵: ۴۰) و رفتار خواجه با دو مذهب شافعی و حنفی را بیش از هر چیز تابع سیاست و اندیشه روز بدانند (صفی، ۱۳۸۹: ۱۶۳).

«نیکواعتقاد»؛ چارچوبی اعتقادی با هدفی سیاسی

ترسیم تضادهای فکری در جامعه قدیم از سوی متولیان فکری و سیاسی با نگرش روانشناختی خاصی مطرح می‌شد تا بتواند در بطن اندیشه جامعه نفوذ پیدا کند. آن‌ها تنش‌های موجود را در قالب چالش میان «نیکواعتقادی» و «بدمذهبی» بیان می‌کردند و با این روش می‌شد ایدئولوژی فکری مورد نظر صاحبان قدرت را در چارچوب اعتقادی، نهادینه یا سرکوب کرد. منابع نیز در بیان رویدادهای تاریخی، هر زمان تضاد فکری در جامعه ظهور می‌کرد و باعث مناقشه می‌شد عوامل حوادث که باعث بی‌ثباتی جامعه می‌شدند را با واژگان چون «بدمذهب» و «خبیث العقیده» توصیف می‌کردند (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۳۵۱-۳۴۲؛ خواندمیر، ۱۳۵۵: ۱۷۰-۱۶۹). در دوره وزارت خواجه که دوره اوج مناقشات مذهبی و ناآرامی بود، تمام رجال دینی و سیاسی می‌بایست جبهه خود را مشخص می‌کردند تا از اتهامات تبرئه گردند. خواجه نیز با ترسیم چارچوب اعتقادی خود با محوریت اندیشه شافعی- اشعری و حنفی معیارهای خود را در بیان تضادها فکری مشخص کرد و این تضادها را در جامعه دینی و فضای سیاسی آن زمان به‌صورت چالش میان «نیکواعتقاد» و «بدمذهب» مطرح کرد. خواجه معتقد بود: «در همه جهان دو مذهب است که نیک است و بر طریق راست‌اند، یکی حنفی و دیگر شافعی، دیگر همه هوا و بدعت و شبهت است» (نظام‌الملک، ۱۳۸۰: ۱۲۹). او با این طرح، حوزه اعتقادی جامعه را به دو عرصه نیک و بد تقسیم کرد و حد وسطی برای جریانات مذهبی قائل نشد.

تبیین «نیکواعتقاد» در اندیشه خواجه با تعیین معیارهایی مشخص می‌شود: «پس آنچه بدان حاجت باشد... از خوی نیکو و عدل و مردانگی... و شفقت و رحمت بر خلق و وفا کردن وعده‌ها و دین درست و اعتقاد نیکو و دوست داشتن طاعت ایزد تعالی و به‌جای آوردن و حرمت داشتن علمای دین را و گرامی کردن زاهدان را و خریداری کردن اهل دانش و حکیمان را و صدقه‌های متواتر دادن و با درویشان نیکویی کردن و با زیردستان خوش زیستن و ستمکاران را از رعیت بازداشتن او

را ارزانی داشت» (همان: ۱۳). نکته قابل توجه در این معیار این است که خواجه نیکواعتقادی را جدای از تکالیف دینی با موازین چون نیکی با زیردستان و توجه به علما و زهاد و عدل و انصاف با رعیت که وظیفه حکومت است، سنجیده‌است. از سوی دیگر در بیان «بدمذهبی» پیروان آن را اهل هوا و بدعت می‌داند و معتقد است «از شر و فساد و قتل و بدعت هیچ باقی نگذارند. به قول دعوی مسلمانی کنند و لیکن به معنی فعل کافران دارند، باطن ایشان برخلاف ظاهر باشد و قول بخلاف عمل و دین محمّد را هیچ دشمنی بهتر از ایشان نیست» (همان: ۲۵۵) که چون بر امور مسلط شوند «مسلمانان را به بهانه عقل و حساب رنج نماید» و «مسلمانان را رنج‌ها رسانند» (همان: ۲۳۰، ۲۱۵). در این دوره همه رقیبان مذهب سنت با عنوان بدمذهب معرفی می‌گردند (خواندمیر، ۱۳۵۵: ۱۶۹-۱۷۰) و از نظر خواجه نیز بدمذهبان که از آنان با عناوینی چون خارجی، شاعی، باطنی و... یاد می‌کند، همان مخالفان مذهب سنی بودند که برای اندیشه سنت و حافظان آن یعنی خلافت و حکومت خطرآفرین بودند (نظام‌الملک، ۱۳۸۰: ۲۰۰-۲۰۱).

خواجه سعی دارد با بیان ویژگی‌های نیکواعتقادی برای جامعه موازین وضع کند و تضادهای فکری عصر خود را بر اساس آن مورد ارزیابی قرار دهد و مدیریت کند. نیکواعتقادی در آرا خواجه تنها یک الگوی مذهبی برای ساماندهی جامعه اهل سنت نیست بلکه او در تبیین آن، بهره‌گیری سیاسی در جهت تثبیت و مشروعیت حکومت سلاجقه را مدنظر دارد. سلاجقه به‌عنوان بیگانگانی ایلیاتی با سرشتی غارتگر ظهور کردند و این ویژگی باعث خلأ مشروعیت و رواج ظلم و تعدی به مسلمانان می‌شد. خواجه با آگاهی از این شرایط با طرح نیکواعتقادی در صدد پرکردن این نواقص است: «لشکر ترک را که همه مسلمانان پاکیزه‌اند... امروز خدای عزوجل ترکان را از بهر این عزیز کرده‌است و بر ایشان مسلط گردانیده که ترکان مسلمانان پاکیزه‌اند و هوا و بدعت نشناسند» (همان: ۲۱۷، ۸۸). همچنین پیروزی‌های نظامی بر دشمنان را با ادله مذهبی که «مرا نه تو شکستی بلکه دیانت و اعتقاد نیکوی تو و ناخشنودی امیرالمؤمنین شکست» (همان: ۲۷) مشروعیت می‌بخشد. خواجه ضمن تأکید بر نیکواعتقادی ترکان، حکومت سلاجقه را موهبتی الهی می‌داند که به پاس نیکو اعتقادیشان به آنها رسیده است که «ایزد تعالی بر اندازه شایستگی و اعتقاد نیکو دولت و مملکت داد» (همان: ۱۳) و به این طریق، مشروعیت آنها را در گرو نیکواعتقادی قرار می‌دهد. از

سوی دیگر، او برای کاستن از خسارت غارتگری و ظلم ترکان، ضمن انتصاب شرّ و فساد به بدمذهبی (همان: ۲۵۵) پیامد نیکواعتقادی حاکم را رواج عدل و انصاف می‌داند و با این تعبیر که «مردی نیکواعتقاد... را وزیری داد و خلق از جور و بیداد برست» (همان: ۴۰) سعی دارد شرط رواج عدل و دفع ظلم را برای حاکم، نیکواعتقادی بداند و با تشویق حاکم سلجوقی به اعتقاد نیکو از شدت خوی غارتگری ترکان کم کند.

نظام‌الملک در بررسی اصول حکومت‌داری، رشد و زوال حکام را در گرو رواج نیکواعتقادی یا بدمذهبی خلاصه می‌کند. او ضعف پادشاه و کوتاهی او در کشورداری را نه به‌خاطر فساد نظام دیوانی بلکه به‌علت رشد بدمذهبی معرفی می‌کند و در واقع آبادانی مملکت و دوام حکومت و رضایت رعیت را در نیکواعتقادی عمال و پادشاهان می‌داند (همان: ۴۰). خواجه همان‌طور که وسعت و اقتدار حکومت را وابسته به نیکواعتقادی و پابندی به آن ذکر می‌کند، انحطاط را به غفلت حاکم از نفوذ بدمذهبان می‌داند و از این امر شکوه می‌کند که «امروز این تمییز برخاسته است، اگر جهودی به عقل و به کدخدایی ترکان آید ترکان را می‌شاید و اگر گبری آید می‌شاید و اگر رافضی و خارجی و قرمطی می‌آید می‌شاید. غفلت بر ایشان مستولی گشته است. نه بر دین حمیتشان هست و نه بر مال شفقت و نه بر رعایا رحمت» و این نفوذ بدمذهبی و غفلت از آن را که «چون پای سخت کنند کار بر ترکان بزیان آرند و مسلمانان را رنج‌ها رسانند» (نظام‌الملک، ۱۳۸۰: ۲۱۵) تهدیدی برای اسلام و حکومت می‌داند. این نگرش باعث شد تا خواجه در تألیف سیاست‌نامه به‌عنوان یک دستورالعمل حکمرانی فصل چهل و یکم را با عنوان «اندر آن که... عمل مردان پاک دین دادن و بدمذهب را عمل نافرمودن» معرفی کند.

نگرش سیاسی خواجه بر این فرض استوار است که «دین و سیاست همزادند و نیکوترین چیز که پادشاه را باید دین درست است» (همان: ۷۱). او در این دیدگاه پیوند گره‌خورده‌ای بین دین و حکومت برقرار می‌کند و وجود یکی را شرط بقای دیگری می‌داند. خواجه برای تداوم پیوند دین و ملک و تحقق نظامی آرمانی در سایه نیکواعتقادی به معرفی ابزار استحکام این پیوند توجه دارد و معتقد است بهترین سلطان آن است که با اهل علم نشست و برخاست کند. در واقع او شرط

نیکواعتقادی حاکم و پیوند او با دین را معاشرت با علما می‌داند و پژوهش در آموزه‌های دینی و حمایت از علما را تنها ابزار مقابله با بدمذهبان معرفی می‌کند. بدین‌گونه خواجه با پیوند اضلاع «سیاست، دیانت، علم» خطامشی سیاسی و دینی جامعه را ترسیم می‌کند که پیامد آن رواج نیکواعتقادی و جلوگیری از بدمذهبی است. خواجه راه تحقق الگوی نیکواعتقادی و اشاعه آن را پاک کردن قلمرو اسلام از بدمذهبی می‌داند و بدین‌منظور بر به‌کارگیری کارگزاران نیکواعتقاد و دوری از رجال بدمذهب تأکید می‌کند: «و نگذاشتم که یک دبیر عراقی قلم بر کاغذ نهد از آنچه دانستم که دبیران عراق بیشتر از ایشان باشند و کار بر ترکان شوریده دارند تا اندک روزگار بدین تدبیر عراق را از بدمذهبان صافی کردم به نیروی خدای عزوجل، که ایزد تعالی مرا از جهت آن آفریده‌است» (همان: ۸۸). او در برخورد با جریان‌ات رقیب نیازمند ابزاری کارآمد بود و با هدف تسهیل در سرکوب کردن آنها نگرش‌های مختلف را دارای باوری یکسان و اهدافی مشترک می‌دانست و با اصطلاح بدمذهب که وجه مشترکشان کفر است آنها را توصیف می‌کرد و با معرفی مذاهب حنفی و شافعی به‌عنوان معیار نیکواعتقادی سعی کرد با تشویق حاکم به دین‌پژوهی به تقویت اندیشه خود بپردازد و به این طریق از گرایش نظام حاکم به مذهب رقیب و رواج نگرش اهل بدعت جلوگیری نماید.

مدارس نظامیه؛ بستر تحقق الگوی نیکواعتقادی و بازخوردهای آن

آموزش به‌منظور ایجاد مهارت‌ها و باورها از راه تلقین و تکرار ایجاد می‌شود که هدف آن ایجاد شرایطی است که در چارچوب آن افراد به‌صورتی بهتر تحت‌تأثیر قرار بگیرند. حمایت صاحبان قدرت از نظام آموزش به‌خاطر این است که مدارس اهداف آنها را تحقق می‌بخشد، بنابراین حکومت‌ها کنترل نظام آموزش را در دست گرفته و از آن بهره بردند. با این رویکرد تأسیس مدارس نظامیه در جهت تحقق آرمان‌های فکری و سیاسی خواجه و نهادینه کردن نیکواعتقادی اتفاق افتاد. تأسیس نظامیه‌ها یکی از شاهکارهای نظام‌الملک در دوران وزارت لحاظ می‌گردد. مدرسی که به‌علت ویژگی‌های آموزشی و فکری باعث شد تا خواجه را به‌عنوان بنیان‌گذار آن در تاریخ اسلام معرفی کنند (ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۳/ ۱۴۶). کارکرد این مدارس از لحاظ اجتماعی بسیار ویژه بود و در دید جامعه به امری منحصربه‌فرد که قبل از آن سابقه نداشته، توصیف می‌شود (قزوینی، ۱۳۷۳: ۳۹۹)

و آنچه در بنیاد این مدارس قابل توجه است تسلط گسترده اندیشه دینی خواجه و سیاست‌های او در مدیریت آن است. خواجه در کنار اهداف سیاسی و فردی، برای صیانت از نیکواعتقادی و با این نظر که «در همه روزگار خارجیان بودند» (نظام‌الملک، ۱۳۸۰: ۲۵۴) به تأسیس مدارس که به نام خود نظامیه نام گرفت، اقدام کرد و در اقطار عالم مدارس بنا کرد (نخجوانی، ۱۳۵۷: ۲۶۹؛ سبکی، بی‌تا: ۳۱۳/۴). این مدارس که تعدادشان تا دوازده مدرسه ذکر شده است به حراست از نیکواعتقادی و مقابله با بدمذهبی اشتغال داشتند. خواجه مدارس را با تخصیص موقوفات و انحصار آن به پیروان شافعی - اشعری تأمین و حدود نیکواعتقادی را مشخص کرد و شرط کرده بود که مدرسه و موقوفات آن به پیروان شافعی وقف شده و نیز کارگزاران مدرسه همه باید پیرو آن باشند و برای هر یک سهمی تعیین کرده بود (ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۳۰۴/۱۶). این تأکید نشان می‌دهد که بنای نظامیه با هدف دفاع از اندیشه مذهبی خاصی است که در اندیشه خواجه به نیکواعتقادی اشتهار دارد. جور مقدسی معتقد است بنای نظامیه باعث شد تا اندیشه اشعری به عنوان «عقیده صحیح و راست‌آیین» در اسلام معرفی گردد و توسعه یابد (Makdisi, 1962: 37-38).

انگیزه خواجه در طرح الگوی نیکواعتقادی و اجرای آن در نظامیه‌ها منحصر به ترسیم معیارها نبود و خواجه با شعار نیکواعتقادی اهداف گسترده‌تری دنبال می‌کرد. بنابراین می‌توان بازخورد نگرش نیکواعتقادی در نظامیه را در دو حوزه سیاسی و دینی بررسی کرد:

نخست، بازخورد سیاسی نیکواعتقادی در نظامیه‌ها

تأسیس مدارس نظامیه مقارن با دوران تثبیت حکومت سلاجقه است، سلاجقه‌ای که به علت عدم تمرکز قدرت و ساختار ایلیاتی با مشکلات زیادی روبه‌رو بودند و برای مشروعیت نیاز به تأیید گسترده علما و نهاد خلافت داشتند. مدارس نظامیه یک فرصت برای پر کردن خلأ مشروعیت سلاجقه بود و خواجه با ترغیب آن‌ها به علم و عالم پروری سعی کرد از این فرصت به نفع مشروعیتشان بهره ببرد. در بیان آغاز ساخت مدارس آمده است که «چون آلبارسلان به نیشابور وارد شد و جمعی را با لباس کهنه درب مسجد دید از احوال آنها پرسید. گفتند: طلاب علم هستند. خواجه به سلطان پیشنهاد داد اگر اجازه دهد برای ایشان در هر شهری مدرسه‌ای بنا کنیم و

مستمری قرار دهیم تا به فراغت مشغول علم شوند و به دوام دولت قیام نمایند. سلطان این امر را پذیرفت و ساخت مدارس را آغاز کرد» (قزوینی، ۱۳۷۳: ۴۸۱). خواجه در این سخن بنای مدارس را یکی از ارکان اساسی بقای حکومت می‌داند، چرا که معتقد بود نیروهایی برای کسب مشروعیت حکومت باید تربیت شود. او زمانی که با دسیسه‌چینی مخالفانش روبه‌رو شد با بیان ارزش سیاسی مدارس، ملک‌شاه را مجاب نمود و به سلطان گفت: «سپاهیان که تو به آنها پشت گرم هستی تیر پرتاب آنها سیصد ذرع است و شمشیرهایشان به درازای دو ذرع است و مانند تو غرق عیش و عشرت می‌باشند. من برای تو سپاهسانی گرد آورده‌ام که آن را سپاهیان شب می‌گویند. همین که تو و سپاهیان به خواب می‌روی این لشکر به شب زنده‌داری برمی‌خیزند دست راز و نیاز به درگاه خداوند بر می‌دارد تو را از جان و دل دعا می‌کند. تو و سپاهیان از دعای آنان خوش و خرم مانده‌اید» (طرطوشی، ۲۰۰۵: ۳۵۹-۳۵۸؛ حسینی، ۱۳۸۰: ۹۹).

تربیت نیروی سیاسی وفادار طبق برنامه درسی معین و ایدئولوژی خاص که در دین خواجه به نیکواعتقادی وصف می‌شد، از اهداف خواجه بود. او با ایجاد مدارس نفوذ خود را در میان طلاب و مدرسین افزایش داد، زیرا انتخاب آنها بر اساس نظر خودش بود و آنها از او امر و اطاعت می‌کردند. خواجه درصدد بود با بهره‌گیری از جایگاه علما در جامعه به از هم گسیختگی موجود در حکومت سلطنتی و نظم اجتماعی سامان دهد، لذا برای بازگرداندن نظم به اجتماع ترفندهایی را به کار بست و از علما حمایت کرد و مدارس را بنا نهاد. در واقع تحقق نظام اجتماعی و قوام بخشیدن به دین که اساس ایدئولوژی سلطنتی بود به وسیله خواجه صورت گرفت (صفی، ۱۳۸۹: ۲۱۴). خواجه نابسامانی‌های سیاسی و مناقشات مذهبی که تهدیدی برای وحدت دینی بود را مغل نظم جامعه می‌دانست و برای ایجاد انسجام در جامعه که یکی از لوازم اصلی مقابله با بدعت‌گذاران بود، به نقش نظامی‌ها و تبلیغ نیکواعتقادی توجه کرد. رویکرد خواجه در برقراری انسجام اجتماعی و قوام دین باعث شد تا جامعه نیز خواجه را متولی این کار بداند و رفع نابسامانی‌ها را از او بخواهد، لذا به او لقب «قوام‌الدین» دادند و ایجاد نظم را از او طلب کردند (ابن‌اثیر، ۱۹۶۶: ۱۰۹/۱۰؛ نویری، ۱۹۸۰: ۲۴۴/۲۳). خواجه خود نیز طرح الگوی نیکواعتقادی و اشاعه آن را ابزاری برای قوام جامعه می‌دانست و در این راستا خود را فردی می‌داند «که خداوند مرا از جهت آن آفریده‌است و بر سر

خلق گماشته تا بدمذهبان را از روی زمین برگیرم و اهل صلاح را نگاه دارم و بداد جهان را آبادان کن» (نظام الملک، ۱۳۸۰: ۸۸).

دوم، بازخورد دینی نیکواعتقادی در نظامیه‌ها

خواجه نیکواعتقادی را منحصر به اندیشه سنت آن هم از نوع شافعی- اشعری می‌دانست و سایر نگرش‌های او بر اساس همین اندیشه پی‌ریزی شده بود. او از حکومت می‌خواست در برخورد با مخالفان مذهبی شدت عمل و جدیت داشته باشد تا بتواند وحدت دینی بر اساس اعتقاد پاک را ایجاد کند. تأکید بر نیکواعتقادی و اجرای آن در ساختار نظامیه با هدف وحدت جامعه در برابر بدعت‌گذاران تأثیراتی را بر روابط نحله‌های سنتی به جا گذارد. انگیزه حمایت از جریان شافعی- اشعری در نظامیه ابتدا این بود که وضعی را که از بابت حمایت سلاجقه از حنفی‌گری به جریان شافعی- اشعری وارد شده بود، از بین برود و توازن بین دو جریان حنفی و شافعی برقرار گردد. بر اساس همین نگرش علل اهمیت و منزلت علمای چون ابوحامد غزالی نزد خواجه به مواضع دینی‌شان باز می‌گشت، لذا غزالی به علت طبع تندی که در برابر حنفیان داشت و در کتاب *المنحول* در طعن به حنفیان و تقدم به شافعیان به نمایش گذاشت (غزالی، ۱۹۹۸: ۶۰۰ به بعد)، محبوب خواجه بود.

تقدم نام شافعی و اشعری در نام‌گذاری حتی در برابر رأی سلطان نشان دیگری بر سیاست توازن میان شافعی‌گری و حنفی‌گری به عنوان دین ملوک سلجوقی بود و خواجه از عنوان: «وقف علی اصحاب الامامین امامی الائمه صدری الاسلام» استفاده می‌کند (نخجوانی، ۱۳۵۷: ۲۷۸). این اقدام خواجه شاید به عنوان تعصب دینی او قضاوت شود، ولی او هرگز نفی حنفی‌گری را مطرح نمی‌کند و در واقع درصدد است با تضعیف قدرت آنها به علت حمایت سلاجقه و ایجاد توازن بین آنها از اختلاف بیشتر جریانات سنی جلوگیری کند. این سیاست درباره حنابله نیز صادق است. حنبلی‌گری جریان مذهبی قدرتمند بغداد بود که با ضعف آل بویه توانست با مشروعیت‌بخشی به خود قدرت دینی را در دست بگیرد. در این فرآیند به سفارش خلیفه طی «اعتقادنامه قادری» اندیشه حنبلی به عنوان اعتقاد رسمی اعلام شد. به این صورت در ساختار خلافت عباسی اندیشه سنت‌گرایان

حنبل‌ی و سیاست خلافت به هم پیوند خورد؛ چنانکه به قول ابن بقال «خلافت چون چادر می ماند و حنابله چون طناب چادر؛ زیرا اگر طناب بیفتد، چادر نیز می افتد» (ابن ابی یعلی، ۱۴۱۹: ۱۹۰/۲؛ ابن عماد، ۱۹۸۶: ۵/۱۸۱). این پیوند در دوره قدرت گیری سلاجقه به اوج خود رسید، به طوری که حتی سیاست ضد اشعری در سال ۴۴۵ ه. ق نیز به تبعیت از جریان حنبل‌ی به عنوان مذهب خلافت پیاده شد و پس از صدور اعتقادنامه القادری صورت گرفت (ابن کثیر، ۱۹۸۶: ۴۹/۱۲؛ الذهبی، ۱۹۹۳: ۳۲۲/۲۹).

با وزارت نظام الملک رویکرد مذهبی سلاجقه نسبت به خلافت و اندیشه حنبل‌ی تغییر کرد. خواجه با حمایت از جریان شافعی و نوازش رجال اشعری که تحت تعقیب قرار داشتند و با اختصاص مدارس نظامیه به این جریان سعی کرد در برابر نگرش حاکم بر خلافت موضع گیری کند. این سیاست با سخنرانی ابونصر قشیری در نظامیه بغداد به اوج رسید. در این حادثه (۴۶۹ ق) ابونصر به حمایت از اندیشه اشعری گری و انتقاد از حنابله پرداخت و باعث بروز فتنه بین آنها شد (ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۲/۳۴؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۱۰۴/۱۰). ابونصر مورد حمایت خواجه بود و خواجه طی نامه ای به ابن جهیر وزیر المقتدی، حنابله را به شدت مورد انتقاد قرار داد و به خلیفه درباره اعمال نفوذ حنابله در سیاست خلیفه هشدار داد. خواجه در نامه خود هدف تأسیس نظامیه را حمایت از اشعری گری دانست و تعصب حنابله را نکوهش کرد که: «تعجب آور است که آنها گستاخانه به اهل سنت حمله کردند و در آن سرزمین تنگ (بغداد) به آنها همه جور آزار رساندند. نزد ما، در خراسان، غیر از مذهب دو امام یعنی شافعی و ابوحنیفه، هیچ مذهب دیگری شناخته نشده است و در این شهرها، هر کس مخالف این دو مذهب و منحرف از اجماع آنها، نظر شیطانی دهد ما خون او را مشروع می دانیم» (سبط بن جوزی، ۲۰۱۳: ۳۲۸/۱۹). طی این نامه خواجه، ضمن تعیین حدود نیکواعتقادی، صیانت از اهل سنت و حفظ وحدت دینی را به خلافت گوشزد نمود. او با تشریح مقوله نیکواعتقادی و بدمذهبی، بدمذهبی حنبلیان به عنوان مذهب خلافت و نیکواعتقادی اشاعره را در دولت سلجوقی نشان داد و با بیان این تضاد به صورت غیرمستقیم به نگرش حاکم بر خلافت اعلان جنگ داد. او سعی کرد پیوند فکری میان حنابله و خلافت را قطع نماید و در سیاست دینی خود با حمایت از جریان شافعی - اشعری به دنبال زیر سؤال بردن تمامی گرایش‌های دینی به ویژه سنی گری مبتنی بر

آرا حنبلی بود. خواجه به دنبال تغییر آن بود، زیرا جریان حنبلی با ترویج رویکرد منافقانه در چارچوب خلافت به دنبال اتحاد صوری تمام مذاهب سنی زیر پرچم خود بود که ماهیتی تفرقه انگیزانه داشت؛ در حالی که خواجه برای مقابله با بدعت گذاران و رقبای جامعه اهل سنت به ویژه باطنیان نیاز به یک اندیشه منسجم بر اساس مبانی عقلی و نقلی داشت که بتواند پیوند بین سلاجقه و خلافت را بر اساس وفاداری متقابل و زدودن تفرقه طرح ریزی نماید. پیامد این سیاست خواجه این بود که «اندک روزگار بدین تدبیر عراق را از بدمذهبان صافی کردم به نیروی خدای عزوجل» (نظام الملک، ۱۳۸۰: ۸۸) و در نهایت در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم هجری به کاهش درگیری‌ها و اختلافات انجامید، هرچند پژوهشگران معتقدند در گزارش‌های منابع به دلایل کاهش این درگیری‌ها اشاراتی نشده است (حمانی و صادقی، ۱۴۰۰: ۲۰۰).

هدف دیگر تبیین نگرش نیکواعتقادی از سوی خواجه در نظامیه، مرزبندی بین جریان دینی اهل سنت و شیعه به ویژه باطنی‌گری بود. او در پی آن بود تا دیدگاه‌های مذهبی را در نظامیه‌ها متمرکز کند و دریافته بود که برای جلوگیری از فعالیت مخالفان شیعی خلافت و دولت باید از آموزه‌های دینی در جهت ایجاد الگوهای دینی قدرتمند علیه دشمنان استفاده کند، اما خواجه در اجرا و پیاده کردن سیاست خود سعی کرد قبل از برخورد فکری گسترده با اسماعیلیان، اصول اعتقادی جریان اهل سنت را ساماندهی کند. بر همین اساس او در تشریح انگیزه تأسیس نظامیه‌ها هدف خود را چیزی جز صیانت از اهل علم و مصلحت مسلمین نمی‌داند (ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۱۶/۱۹۰). خواجه مهم‌ترین دلیل طرح نگرش نیکواعتقادی را مقابله با جریان باطنی‌گری می‌دانست و به عنوان یک سیاست مدار سنی، حس دفاع از اندیشه سنت در برابر اسماعیلیه را برانگیخت و احیا کرد. خلافت اسماعیلی مذهب فاطمی با به کارگیری سلاح تبلیغ و تعلیم در جهان اسلام پیروزی بزرگی به دست آورده بود، سلاجقه نیز برای مبارزه با آن‌ها و ابزارهایشان، با حمایت از خواجه در تمامی مناطق نیمه شرقی جهان اسلام مدارس دینی بنا کردند (فخری، ۲۰۰۰: ۳۴۴-۳۴۳). خواجه ایجاد مدارس را به عنوان مؤثرترین کوشش در مبارزه با باطنی‌گری تلقی می‌کرد و علاوه بر اینکه افراد ورزیده را برای مبارزه با مخالفان تربیت می‌کرد، تلاش کرد مبارزات پراکنده اهل تسنن با

روافض را حول یک محور جمع کند تا شکست مخالفان قطعی شود. او معتقد بود که مبارزه با اسماعیلیان تنها با ابزار سیاسی نباید انجام شود، بلکه برای غلبه بر آنها باید از روش تبلیغی استفاده کرد و در این مبارزه باید همان روش را پیش گرفت که خود آنها به کار می‌برند. البته این نبرد فرهنگی چندان آسان نبود و او تلاش خود را آغاز کرد و به‌طور جدی به فکر ایجاد مؤسسات آموزشی افتاد که بتواند در برابر فعالیت‌های سری اسماعیلیان قرار گیرد و به تربیت نیرویی بپردازد که به فعالیت‌های باطنی اشراف داشته‌باشد (اسعد طلس، ۲۰۱۲: ۲۶-۲۵). در دید خواجه شناخت معارف باطنی‌گری به‌عنوان نماد بدمذهبی برای جامعه در واقع لازمه تحقق الگوی نیکواعتقادی بود و او این نگرش را در سیستم آموزش نظامیه پیاده کرد.

خواجه نفوذ روزافزون اسماعیلیان را تهدیدی می‌دانست که پایه‌های خلافت و اهل سنت را نشانه رفته‌است (نظام‌الملک، ۱۳۸۰: ۲۲۵). ویژگی فکری اسماعیلیان باعث شد تا مخالفان آنها به‌ویژه اهل سنت با ابزار اعتقادی به مقابله با آنها بپردازند و مورخان در توصیف آنها از واژگانی چون بدمذهب و خبیث‌العقیده استفاده کنند. خواجه با آگاهی از این فضای فکری در مرزبندی بین اهل سنت و باطنی‌گری از دو اصطلاح بدمذهب و نیکواعتقاد بهره برد و آن را به‌عنوان شالوده فعالیت خود در برابر آنها به کار گرفت. او در برخورد با اسماعیلیان راهکار را اعتقادی می‌دید و با توصیف نیکواعتقادی با عناوینی چون مسلمانان پاکیزه و پیرو شریعت تلاش کرد تا الگوی نیکواعتقادی را ترسیم کند، در مقابل اسماعیلیان را با برچسب بدمذهب عامل گمراهی می‌دانست که هدفشان براندازی و تباهی مسلمانی است (همان: ۳۱۱) و چیزی جز فساد و بدعت را دنبال نمی‌کنند. او بزرگ‌ترین تهدید آنها را متوجه حکومت می‌دانست و اینکه آنها با نفوذ در ارکان حکومت زمینه فساد را فراهم می‌کنند. بنابراین وظیفه حکومت می‌دانست تا با حمایت از سنت و پیاده‌سازی الگوی نیکواعتقادی اجازه فعالیت هیچ بدمذهب را ندهد و اهل صلاح را تقویت کند (همان: ۸۰-۷۹). با این رویکرد خواجه مدارس نظامیه را با محوریت نیکواعتقادی در راستای مقابله با باطنی‌گری تقویت کرد و در برابر فعالیت گسترده آنها موانع دینی پی‌ریزی کرد.

نتایج پژوهش

خواجه نظام‌الملک براساس مقتضیات زمانی روش فکری و سیاسی ویژه‌ای را دنبال کرد که با طرح الگوی «نیکواعتقاد» به تبیین معیارهای آن پرداخت. او به‌منظور تحقق دو هدف، مشروعیت نظام سلجوقی و دوم، وحدت دینی جامعه سنی و مقابله با بدعت‌گذاران به ترسیم خط‌مشی دینی اقدام کرد که اگرچه در آن پایبندی به احکام شریعت و سنت و دوری از فساد عقیدتی اولویت داشت، اما سیاست نظام حاکم و جایگاه خلیفه و سلطان به‌عنوان پاسداران اندیشه سنت در آن نقشی کلیدی داشتند. او راهکار تحقق نیکواعتقادی و سرکوب بدمذهبی را در پیوند مثلث دین، سلطان، علم دانست و آن را ابزاری برای جلوگیری از رشد بدمذهبی معرفی کرد. خواجه آرمان دینی خود را بر اندیشه شافعی-اشعری قرار داد، اندیشه‌ای که به‌علت پیوند نقل‌گرایی با عقل‌گرایی توانسته بود در میان جریانات افراطی وجهه مثبتی از خود ارائه دهد. این اندیشه از یک سوء در سرزمین‌های شرقی خلافت در میان طبقه متوسط و عامه نفوذ گسترده‌ای داشت و از سوی دیگر اندیشه سیاسی این جریان به‌علت همسویی با سیاست سلاجقه در تحقق مشروعیت آنها مؤثر بود. با توجه به نگرش خواجه و طرح نیکواعتقاد در جهت ترسیم الگوی دینی برای جامعه، اهداف کلیدی اندیشه خواجه مشخص شد: نخست، ایجاد توازن میان نحله‌های اهل سنت که به‌علت حمایت سیاسی سلاجقه از حنفیان و خلافت از حنبلیان از بین رفته بود. دوم، وحدت دینی در میان اهل سنت بر اساس الگویی واحد تحت عنوان نیکواعتقاد. سوم، جداسازی اندیشه تفرقه افکنانه حنبلی از خلافت که باعث فساد شده بود و ایجاد پیوند سیاسی بین خلافت و سلاجقه بر اساس معیارهای نیکواعتقادی. چهارم، ترسیم خط‌مشی دینی منسجم برای حکومت جهت کسب مشروعیت و تصفیه نیروهای دربار بر اساس آنکه پیامد آن زدودن عناصر وفادار به دیلمیان تحت عنوان بدمذهبان از ساختار حکومت بود. پنجم، ایجاد مانعی محکم بر اساس الگویی دینی در برابر تبلیغات باطنی‌گری که از دید خواجه کیان اسلام و حکومت را به خطر انداخته بود. تحقق اهداف دینی و سیاسی خواجه طبق معیارهای نیکواعتقادی نیازمند سیستم آموزشی منسجم بود و خواجه برای صیانت از نیکواعتقادی با این نگرش که در همه دوران تهدید بدمذهبان بوده، به تأسیس نظام آموزشی با عنوان نظامیه اقدام کرد. اختصاص امکانات مدارس به جریان فکری شافعی-اشعری و الگوی

دینی مورد علاقه خواجه بازخوردهایی به همراه داشت؛ نخست، اینکه ضعف جریان شافعی-اشعری که با فشار حنفیان و حنابله ایجاد شده بود، جبران شد و زمینه توازن و تمرکز مذهبی فراهم گردید. دوم، بر اساس برنامه آموزشی معین این مدارس نیروی جدید طبق معیارهای نیکواعتقادی تربیت شد که رسالت اصلی آن حفظ دوام و بقای نظام سلجوقی و برقراری انسجام اعتقادی جامعه سنی در برابر هجمه بدمذهبان (به‌ویژه باطنیان) بود. سوم، معرفی اندیشه اصولی اشعری به‌عنوان اندیشه‌ای توانمند و میانه برای تمامی اهل سنت که می‌توانست بستر تمرکزگرایی دینی برای نحل‌های سنی را فراهم کند. نکته آخر، اینکه طرح نیکواعتقادی نظام‌الملک فراتر از تحقق مشروعیت برای سلاجقه بود و حکومت برای نگرش خواجه ابزار سیاسی بود تا در سرزمین اسلامی بر مناقشات مذهبی و بی‌نظمی اجتماعی و سیاسی ناشی از آن غلبه کند.

پی‌نوشت

۱. در سال ۴۴۵ ه. ق طغرل سلجوقی به پیشنهاد عمیدالملک کندری به‌منظور مقابله با اهل بدعت طی اعلامیه‌ای تعقیب بدعت‌گذاران را جایز دانست. در این میان رقابت سیاسی و دینی دو جریان حنفی و شافعی-اشعری برای کسب قدرت و نفوذ در دربار باعث شد تا کندری که گرایش حنفی داشت از این فرمان در جهت مقابله با رقبای اشعری مسلک خود، بهره‌برد و در کنار اهل بدعت، لعن و طعن اشعریان بر منابر را به آن اضافه کند. اشعریان از این حادثه با عنوان محنه یاد می‌کنند، زیرا آنها از وعظ و تدریس منع و دچار محنت شدند و علم ایشان تحت تعقیب قرار گرفتند.

۲. ماتریدیه پیروان ابومنصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی هستند که از نظر فقهی از مریدان مکتب ابوحنیفه محسوب می‌شوند.

منابع و مطالعات

- ابن ابی یعلی، ابی‌الحسین محمد، (۱۴۱۹) طبقات الحنابله، بیروت: دارالمعرفه.
 ابن‌الاثیر، عزالدین علی، (۱۹۶۵) الکامل فی التاریخ، بیروت: دارالصادر.
 ابن‌جویری، عبدالرحمن بن علی، (۱۹۹۲) المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک، نعیم زرزور، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 همو، (۱۳۶۸) ابلیس ابلیس، علیرضا ذکاوئی قراگزلو، تهران: نشر دانشگاهی.
 ابن‌عماد، عبدالحی‌بن‌احمد، (۱۹۸۶) شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، بیروت: دارابن‌کثیر.
 ابن‌عساکر، علی بن حسن، (۲۰۱۰) تبیین کتب المفتی، قاهره: مکتبه الأزهریه.
 ابن‌فندق، علی بن زید، (۱۳۶۱) تاریخ بیهق، احمد بهمنیار، تهران: فروغی.

- ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، (۱۳۹۲ ق) العالم و المتعلم، محمد رواس قلعه‌جی، حلب: مطبعه البلاغه.
- امیرعلی، (۱۳۶۶) روح اسلام، ایرج رزاقی، مشهد: استان قدس رضوی.
- بولت، ریچارد. و، (۱۳۶۴) گروهش به اسلام در قرون میانه، محمدحسین وقار، تهران: تاریخ ایران.
- پطروشفسکی، آی. پ، (۱۳۵۰) اسلام در ایران، کریم کشاورز، تهران: پیام.
- حسینی، علی بن ناصر، (۱۳۸۰) زبده التواریخ، رمضانعلی روح‌اللهی، تهران: ایل شاهسون بغدادی.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین، (۱۳۵۵) دستور الوزراء، سعید نفیسی، تهران: اقبال.
- الذهبی، شمس‌الدین، (۱۹۹۳) تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، عمر تدمری، بیروت: دارالکتب العربی.
- راوندی، محمد بن علی، (۱۳۶۴) راحة الصدور و روایة السرور در تاریخ آل سلجوق، محمد اقبال، تهران: امیرکبیر.
- سیط‌بن جوزی، شمس‌الدین، (۲۰۱۳) مرآة الزمان فی تواریخ الأعیان، بیروت: دارالرساله العالمیه.
- سیکی، محمد بن عبدالوهاب، (بی تا) طبقات الشافعیة الکبری، محمد محمود الطنحی، قاهره: دارالاحیاء الکتب العربی.
- سید مرتضی بن داعی رازی، (۱۳۶۴) تبصره العوام فی معرفه مقالات الأنام، تهران: اساطیر.
- شبانکاره‌ای، محمد بن علی، (۱۳۸۱) مجمع الأنساب، میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- صفی، امید، (۱۳۸۹) سیاست و دانش در جهان اسلام: همسویی معرفت و ایدئولوژی در دوره سلجوقی، مجتبی فاضلی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگ و اجتماعی.
- طباطبایی، جواد، (۱۳۷۵) خواجه نظام‌الملک، تهران: طرح نو.
- طرطوشی، محمد بن ولید، (۲۰۰۵) سراج الملوک، نعمان صالح، ریاض: دارالعاذریه.
- طلس، اسعد، (۲۰۱۲) التریبیه و التعلیم فی الاسلام، قاهره: همدادی.
- ظهیری نیشابوری، ظهیرالدین، (۱۳۳۲) سلجوقنامه، محمد رضانی، تهران: گلاله خاور.
- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۹۹۸) المنحول من تعلیقات الأصول، محمدحسن هیتو، دمشق: دارالفکر.
- فخری، ماجد، (۲۰۰۰) تاریخ الفلسفه الاسلامیه، بیروت: دارالشرق.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل، (۱۳۵۸) النقص، میرجلال‌الدین محدث، تهران: انجمن آثار ملی.
- قزوینی، زکریا بن محمد، (۱۳۷۳) آثار البلاد و اخبار العباد، جهانگیر میرزا، تهران: امیرکبیر.
- کلوزنر، کارلا، (۱۳۶۳) دیوان سالاری در عهد سلجوقی، یعقوب آژند، تهران: امیرکبیر.
- لاییدوس، ایرا ماروین، (۱۳۷۶) تاریخ جوامع اسلامی، محمود رمضان‌زاده، مشهد: بنی‌اد پژوهش‌های اسلامی.
- لاهیجی، عبدالرزاق فیاض، (۱۳۸۳) گوهر مراد، زین العابدین قربانی، تهران: سایه.
- م. م شریف، (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه در اسلام، نصراله پورجوادی، تهران: نشر دانشگاهی.
- نخجوانی، هندوشاه بن سنجر، (۱۳۵۷) تجارب السلف، عباس اقبال، تهران: طهوری.

نظام‌الملک، حسن بن علی، (۱۳۸۰) سیاست‌نامه، عباس اقبال، تهران: اساطیر.
 نظامی عروضی، احمد بن عمر، (۱۳۶۴) چهارمقاله، محمد قزوینی، تهران: اشراقی.
 نویری، احمد بن عبدالوهاب، (۱۹۸۰) نهایت الأرب فی فنون الأدب، احمد کمال زکی، قاهره: التراث.
 وات، ویلیام مونتگمری، (۱۳۷۰) فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: علمی فرهنگی.

منابع انگلیسی

Humphreys, R. Stephen, (1991), "Ideology and propaganda: religion and state in the early Seljukid period", in idem, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Princeton: Princeton Univ. Press.
 Makdisi, George (1962), *Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History*, Maisonneuve & Larose, *Studia Islamic*, No. 17, pp. 37-80.

مقالات

حمانی، کامران و صادقی، مقصود علی (۱۴۰۰): نقش منازعات مذهبی در تضعیف اقتصادی پیشه‌وران بغداد در قرون چهارم و پنجم ه. ق، مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، دوره ۱۵، دانشگاه سیستان و بلوچستان، شماره ۲۸، ص ۲۰۶-۱۸۷.
 ده‌پهلوان، طلعت و منتظرالقائم، علی اصغر و مصطفی پیرمردیان (۱۳۹۸): بررسی اندیشه‌های عبدالجلیل قزوینی در تبیین مفهوم وحدت و همگرایی عصر سلجوقی، مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، دوره ۱۳، دانشگاه سیستان و بلوچستان، شماره ۲۴، ص ۶۰-۴۱.
 سرافرازی، عباس (۱۳۹۲): تأثیر سیاست‌نامه (سیر الملوک) خواجه نظام‌الملک بر ساختار حکومت سلجوقی، مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، دوره ۷، دانشگاه سیستان و بلوچستان، شماره ۱۳، ص ۷۲-۵۷.
 شاکری، احسان، (۱۳۸۵): میشل فوکو و انقلاب ایران، مجله تاریخ معاصر ایران، سال دهم، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، شماره ۳۷، ص ۵۰-۳۷.
 شیمویاما، توموکو، (۱۳۹۴): رابطه‌ی دیانت و سیاست در جامعه‌ی سلجوقی تضاد اجتماعی و فرهنگی / ایدئولوژی خواجه نظام‌الملک و خلافت عباسی، مجله تحقیقات تاریخ اجتماعی، سال پنجم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره ۱، ص ۱۰۰-۸۳.

References and bibliography

- Ebn abī ya'lá, Abi al-Husayn Muhammad, (1998) Ṭabaqāt al-ḥanābilah, Beirut, Dar al-Maarf[in Arabic]
-]Ebn Athir, Ali ibn Mohammad, (1965) al-Kamel fi al-Tarikh, Beirut, Dar al-Sader[.in Arabic]
- Ebn Jawzi, Abd al-Rahman bin Ali, (1992) al-Muntazam fī tārikh al-mulūk wa'l-umam, Naim Zarzour, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Idem, (1989) Tbilisi Iblis; translated Alireza Zakouti Karagizlu, Tehran, Daneshgahi Publishing: [in Persian]
- Ebn al-'Imād, Abd al-Ḥayy bin Aḥmad, (1986) Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab, Beirut, Dar ibn Katheer.
- Ebn `Asakir, Alī ibn al-Ḥasan, (2010) Tabyin Kadhib al-Muftari, Cairo, Al-Azhar Library.
- Ebn Fondoq, Ali ibn Zayd-i Bayhaqi, (1982) Tarikh-i Bayhaq, Ahmad Bahmanyar, Tehran, Foroughi.
- Abū Ḥanīfa, al-Nu'mān ibn Thābit, (1972) Aalim wa'l-muta'allim, Muhammad Rawas Qalaji, Aleppo, Al-Balagha Press.
- Ameer Ali, (1987) the spirit of Islam; translated Iraj Razzaqi, Mashhad, Astan Quds Razavi: [in Persian]
- Bulliet, Richard, (1985) Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History; translated Muhammad Husayn Waqar, Tehran, History of Iran: [in Persian]
- Petrushevsky, Ilya Pavlovich, (1971) Islam in Iran; translated Karim Kashavarz, Tehran, Payam: [in Persian]
- Hosseini, Ali ibn Nasser, (2001) Zubdat al-Tawarikh, Ramadan Ali Rouhallah, Tehran, Shahsoun Baghdadi.
- Khandmir, Ghiath al-Din ibn Humam al-Din, (1976) Dastūr al-vuzarā, Saeed Nafisi, Tehran, Iqbal.
- Al-Dhahabi, Shams ad-Dīn, (1993) Tarikh al-Islam al-kabir, Omar Tadmuri, Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Rawandi, Muhammad ibn Ali, (1985) Rahat al-sudur wa-ayat al-surur, Muhammad Iqbal, Tehran, Amir Kabir.

- Sibt ibn al-Jawzi, Shams Al-Ddin, (2013) *Mir'at al-Zamān fī Tawārīkh al-'Ayān*, Beirut, Dar Al-Risalah Al-Alameya.
- Subkī, Tāj al-Dīn ibn Alī, (N.D.) *Ṭabaqāt al-Ṣāfi'iyyāṭ Kubrā*, Muhammad Mahmoud al-Tanahi, Cairo, Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabi.
- Seyyed Murtada ibn Da'i Razi, (1985) *Tabsirat-al-'Awam fi Ma'rifat al-'Anam*, Tehran, Asaṭīr.
- Shabankarahi, Muhammad ibn Ali, (2002) *Majma' al-ansab*, Mirhashem Mohaddes, Tehran, Amir Kabir.
- Safi, Omid, (2010) *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*; translated Mojtaba Fazeli, Tehran, Institute for Social and Cultural Studies: [in Persian]
- Tabatabaei, Javad, (1996) *Nizam al-Mulk*, Tehran: tarhe no.
- Tartoshi, Abu Bakr ibn Muhammad al-Walid, (2005) *Siraj al-Malouk*, Nu'mān Saleh, Riyadh, Dar Al-Adhiriya.
- Asaad Talas, Muhammad, (2012) *Education in Islam*, Cairo, Hindawi.
- Zahiri, Zahir al-Din Nishapuri, (1953) *Saljūq-Nāma*, Muhammad Ramazani, Tehran, Galaleh Khavar.
- Ghazzālī, Abu Hamid Muhammad, (1998) *Al-Mankhul min Taliqat al-isul*, Muhammad Hassan Hito, Damascus, Dar Al-Fikr.
- Fakhri, Majid, (2000) *History of Islamic Philosophy*, Beirut, Dar Al-Sharq.
- Qazwīnī al-Rāzī, Abd al-Jalīl, (1979) *Al-Naqd*, Mirjal-ud-Din Mohaddes, Tehran, Anjuman Asar Melli.
- Qazwini, Abū Yaḥyā Zakariyyā, (1994) *Āṭār al-belād wa aḳbār al-'ebād*; translated Jahangir Mirza, Tehran, Amir Kabir.
- Klausner, Carlal, (1984) *the Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration*; translated Ya'qub Avand, Tehran, Amirkabir: [in Persian]
- Lapidus, Ira Marvin, (1997) *The History of Islamic Societies*; translated Mahmoud Ramazanzadeh, Mashhad, Astan Quds Razavi: [in Persian]
- Lāhījī, Abd al-Razzāq Fayyad, (2004), *Gowhar-i murad*, Zain al-Abidin Qurbani, Tehran, Sayh.

- M. M. Sharif, (1986) A History of Muslim Philosophy; translated Nasrallah Porjavadi, Tehran, Daneshgahi Publishing: [in Persian]
- Nakhjavani, Hendusah b. Sanjar, (1978) Tajāreb al-salaf, Abbas Iqbal, Tehran, Tahouri.
- Nizam al-Mulk, Hassan bin Ali, (2001) the siyosat-nama or siyar al-muluk, Abbas Iqbal, Tehran, Asaṭīr.
- Neẓāmī 'Arūzī, Ahmed ibn Omar, (1985) Čahār maqāla, Muhammad Qazwini, Tehran, Ishraqi.
- Nuwayrī, Ahmed Ibn Abd al-Wahhab, (1980) Nihāyat al-arab fī funūn al-adab, Ahmed Kamal Zaki, Cairo, Al-Toras.
- Watt, W. Montgomery, (1991) Islamic Philosophy and Theology; translated Abul-Fadl Ezzati, Tehran, Alami- Farhangi: [in Persian]

Articles

- Dehpahlavani, talat and Motazar al- Qaem, Asqar (۲۰۱۹) The Study of Interpretive Viewpoint of Abdul Jalil e- Qazivini in dealing with the Obstacles on the Way of Unity in Saljuqi Era, Journal of Historical Research of Iran and Islam, Volume 13, University of Sistan and Baluchestan, Issue 24- Serial Number 24, Pages 41-60.
- Hamani, Kamran and Sadeqi, Maqsodali (2021) The Role of Religious Conflicts in the Economic weakness of Baghdad Craftsmen in the Fourth and Fifth Centuries, Journal of Historical Research of Iran and Islam, Volume 15, University of Sistan and Baluchestan, Issue 28 - Serial Number 28, Pages 187-206.
- Humphreys, R. Stephen, (1991), "Ideology and propaganda: religion and state in the early Seljukid period", in idem, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Princeton: Princeton Univ. Press.
- Makdisi, George, (۱۹۶۲) "Ash'arī and the Ash'arites in Islamic Religious History ", Maisonneuve & Larose, Studia Islamic, No. 17, pp. 37-80.
- Shakeri, Ehsan, (2006) Michel Foucault and the Islamic Revolution, Journal of Contemporary Iranian History, Volume 10, Institute of Contemporary Iranian History Studies No. 37, pages 50-37.