

مدیریت ایدئولوژیک افکار عمومی در عصر سلجوقیان

با تأکید بر مسئله مشروعيت

مرتضی دادور آلانق*

علی‌الهامی**

چکیده

افکار عمومی به معنای نوع نگرش گروه‌های مختلف، همچون نیرویی مؤثر در عرصه سیاست و اجتماع ایفای نقش می‌کند. لذا هر نظامی، لاجرم اقدام به جلب حمایت افکار عمومی می‌نماید. پژوهش حاضر در پی آن است تا ساز و کار دولت سلجوقی را برای مدیریت ایدئولوژیک افکار عمومی جامعه در جهت مشروعيت‌بخشی به قدرت غالب خود معلوم سازد. لذا با عنایت به داده‌های تاریخی و توصیف و تحلیل آنها، به شناسایی و استخراج ابزارها و تلاش‌های سلجوقیان در این زمینه خواهیم پرداخت. سلجوقیان که نزد افکار عمومی فاقد منزلت بودند اقدام به استخدام مدیران ایرانی و کسب اعتبار از نزدیک‌ترین راههای ممکن نمودند. آنها با مدیریت افکار عمومی در دو حوزه ایدئولوژیک و غیر ایدئولوژیک، در حوزه ایدئولوژیک سه مؤلفه حیاتی را دنبال کردند. اهم این تلاش‌ها کسب مشروعيت از طریق نمادهای دینی، ملی و رهبران نفوذمند فکری بود که محور اصلی این پژوهش بررسی زوایای این حوزه می‌باشد.

واژگان کلیدی

سلجوقيان، مشروعيت، افکار عمومي، ايدئولوژيک.

*. دانش‌آموخته حوزه علمیه و دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی گرایش تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه معارف اسلامی.
mortezadavar91@gmail.com

**. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تهران.
aelham867@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۹۵/۸/۱۲
تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۳

طرح مسئله

افکار عمومی به مفهوم نگرش و اندیشه‌ای که در عرصه سیاست و اجتماع ایفای نقش می‌کند، به عنوان نیروی مؤثر در حفظ و استمرار حیات سیاسی یک دولت همواره مورد توجه طبقه حاکم بوده است. از این‌روی، مدیریت افکار عمومی در جهت مطلوب به دغدغه مهم نظامهای حاکم تبدیل شده؛ به‌گونه‌ای که همگی با وجود برخورداری از قوه قهریه، به فکر بهره‌گیری از قدرت این پدیده‌اند.^۱

یکی از مسائل اساسی نزد افکار عمومی جوامع، مسئله «مشروعیت» حکومتی است که بر آن جامعه حکم می‌راند. پژوهش حاضر در مقام پاسخ به این سؤال است که دولتمردان سلجوقی چگونه از ابزار ایدئولوژی و مذهب برای مدیریت افکار عمومی در راستای القای مشروعیت خود استفاده کردند؟ به بیانی دیگر، تحقیق پیش روی بر آن است تا سازوکارهایی را که دولت سلجوقی برای مدیریت افکار عمومی جامعه در جهت مشروع جلوه دادن خود به کار گرفته، محسوس و معلوم سازد؛ سلاجمقه‌ای که نه سابقه درخوری در اسلام داشتند، نه قریشی بودند، نه عرب و نه از خاندان‌های بانفوذ ایرانی، اما در عین حال نه تنها به‌اصطلاح دولتی اسلامی با مرکزیت ایران تشکیل دادند، بلکه پا را فراتر نهادند و به عنوان ناجی دین و مذهب مشهور گشتند. بی‌تردید تداوم اقتدار سلاطین بزرگ سلجوقی بیش از یکصد سال بر بخش عظیمی از ممالک اسلامی، بر اهمیت تاریخی بحث می‌افزاید. با توجه به پیشینه خاندان سلجوقی و اطلاعاتی که منابع از دوره قبل از قدرت‌گیری آنان در اختیار می‌گذارند (از شیوه زندگی، اهداف و خواست و نیازشان)، آنها نمی‌توانستند در اندیشه سلطنت و تشکیل دولت در ایران باشند. آنچه مسلم است اینکه خاندان سلجوقی بعد از کوچ به نواحی جنوبی - بر اثر فشار جمعیت و نیاز به چراغاه جدید - طی چند دهه نه سیاست مشخصی داشتند و نه رهبری یکپارچه‌ای. آنها به حسب شرایط و نیاز، در منازعاتی که بین خاندان‌های حاکم آن نواحی واقع می‌شد، وارد شدند^۲ و به‌خاطر جمعیت فراوان و قدرت جنگی مناسب به عنوان نیروی اثربار مطرح گشتند. همین امر و حادثی که در حال شکل‌گیری بود، خاندان سلجوقی را در آستانه عصری طلایی قرار داد.^۳

۱. این گفته ناپلئون ناظر بر این واقعیت است: «حکومت را می‌توان با زور و سرنیزه به دست آورد، اما برای حفظ آن ناچار باید به افکار عمومی تکیه کرد.» (اعصف، عملیات و جنگ روانی، ج ۱، ص ۲۴۸) البته افکار عمومی در نگاه دینی و در سیره مucchomien جایگاه ویژه‌ای دارد که در جای خود درخور بررسی است.

۲. باسورث، تاریخ غزنویان، ص ۲۲۶ - ۲۲۵؛ نیز: جی. آ. بویل و دیگران، تاریخ ایران کمبریج، ج ۵، ص ۲۶.

۳. برای آگاهی از وقایع و روند قدرت‌گیری سلجوقیان بنگرید به: راوندی، راحه الصدیور و آیة السرور در تاریخ آل سلجوق، ص ۹۰ - ۸۹؛ نیز: همدانی، جامع التواریخ: تاریخ آل سلجوق، ص ۷ - ۶.

از مهم‌ترین عوامل درونی پیروزی سلاجقه عصیت عمیق میان گروه‌های تحت امر آنان بود.

عصیتی که ابن خلدون در جای جای مقدمه تاریخش بر آن تأکید می‌کند.^۱

مفهوم‌شناسی

۱. افکار عمومی

برای پدیده افکار عمومی تعاریف متعددی به دست داده شده که غالباً در اصل و جوهره مفهوم افکار عمومی با هم مشترک‌اند، هرچند در برخی جزئیات با هم تمایزاتی دارند. مثلاً برخی بر جنبه ارتباطی افکار عمومی تأکید دارند^۲ و برخی بر جنبه سیاسی موضوع^۳ و برخی دیگر نیز بر بعد روانی آن.^۴ اما همگی متفق‌اند که افکار عمومی همان نظرها، گرایش‌ها و احساسات گروهی از مردم درمورد موضوعی مهم است. نکته مهم در این زمینه این است که افکار عمومی در برگیرنده مسائل سیاسی، اعتقادی، شعایر و حتی آداب و رسوم است.

با این توضیح افکار عمومی به عنوان پدیده‌ای روانی – اجتماعی عبارت است از دیدگاه‌ها (داوری‌ها) و نوع نگرش و گرایش‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و عقیدتی گروهی از مردم درباره موضوعاتی که به دلیل اهمیت و ارزش ویژه خود، مورد استقبال و توجه آنان قرار می‌گیرد. هر فکر عمومی با توجه به اهمیت و حساسیت موضوع می‌تواند واکنشی متفاوت داشته باشد.

«مدیریت» نیز با جهت‌گیری‌های گوناگون تعریف شده^۵ اما از منظر نگارنده، مدیریت افکار عمومی عبارت است از: هرگونه برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی و به کارگیری منابع (اعم از مادی، معنوی و انسانی) برای کنترل و هدایت افکار عمومی در جهت منافع و سیاست‌های خود و تحقق اهداف از پیش تعیین‌شده.

۲. ایدئولوژیک

مراد از واژه ایدئولوژی، معنای دقیق و علمی رایج آن بین جامعه‌شناسان نیست، هرچند با همان مبانی علمی نیز وجود مشترک زیادی بین آرای آنها وجود دارد که مطلوب ما را برآورده خواهد کرد

۱. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ص ۲۹۴.
۲. ر.ک: دادگران، افکار عمومی و معیارهای سنجش آن، ص ۲۷.
۳. ر.ک: سووی، افکار عمومی و اثر آن در زندگی اجتماعی، ص ۱۰.
۴. ر.ک: متولی، روابط عمومی و تبلیغات، ص ۳۴. برخی نیز به جای ارائه تعریف به ذکر ویژگی‌های افکار عمومی پرداخته‌اند. (ر.ک: لازار، افکار عمومی، ص ۷۹)
۵. برای آگاهی از تعارف متعدد مدیریت ر.ک: برهانی، مبانی مدیریت دولتی، ص ۱۶ - ۱۵.

که بودن ایدئولوژی به معنای یک نظام فکری و اندیشه‌ای است.^۱ با این حال منظور ما از ایدئولوژی در اینجا همان معنا و مفهومی است که در زبان روزمره به کار می‌رود؛ یعنی مفهومی مترادف با آموزه‌ها.^۲

۳ مشروعيت

مشروعيت اساس هر حکومتی است که هم‌زمان به دو موضوع متقابل اشاره دارد: یکی ایجادِ حق حکومت برای حاکمان و دیگری شناسایی و پذیرش این حق از سوی حکومت‌شوندگان. غصب، نقطه مقابل مشروعيت، از جمله مفاهيمی است که با مفهوم مشروعيت تولد یافته و به درک دقیق‌تر آن مدد رسانده است. به طور کلی حکومت‌های غاصب نیز در تلاش‌اند تا به‌شکلی مشروع جلوه نمایند؛ چنان‌که روسو نیز بر آن تأکید می‌کند: «زور موجِ حق نیست و قوی‌ترین افراد هم هیچ‌گاه تا بدان حد قوی نیست که بتواند برای همیشه آقا و فرمانروا باشد، مگر اینکه زور را به حق مبدل سازد».^۳

مشروعيت یعنی نظریه و باورهای همگان یا اکثریت مردم جامعه در یک زمان و مکان معین که نتیجه این باور، پذیرش «حق فرمان دادن برای رهبران» و «وظیفه فرمان بردن برای اعضای جامعه یا شهروندان» است.^۴ با نگاهی به تعریف مذکور، محل بحث مشخص می‌شود که ملاک و معیار حقانیت یک دولت چیست.

در طول تاریخ اسلام، مشروعيت یک دولت مهم‌ترین مسئله‌ای بوده که افکار عمومی جوامع اسلامی را به خود معطوف داشته است. در جوامع اسلامی و بهویژه در دوره سلجوقیان این نظر سنتی که ثبات و امنیت با تقویت دین درست و عدالت حاصل می‌آید، قبول عام داشت. ابن‌بلخی که خود در همان دوران می‌زیسته، می‌گوید: «علماء گفته‌اند کی ملک کی به دین آراسته باشد و به عدل پایدار بود، از آن خاندان مُلک زایل نگردد آلا کی و العیاذ بالله در دین خلی راه یابد یا ظلم کند».^۵ در نظر عامه، دین و دولت دو روی یک سکه به شمار می‌آمد و میانشان جدایی نبود و تا زمانی که سلطان نماینده شریعت بود، تا اندازه‌ای مردم به وی وفادار بودند.^۶

اندیشمندان حوزه جامعه‌شناسی سیاست، مباحث مفصلی درباره مشروعيت و منشأ آن مطرح

۱. بودن، ایدئولوژی در منشأ معتقدات، ص ۶۲ – ۳۱؛ بشلر، ایدئولوژی چیست؟ تقدیم بر ایدئولوژی‌های غربی، ص ۲۵ – ۲۴.

۲. همان، ص ۸.

۳. ر.م. مک آیور، جامعه و حکومت، ص ۲۲.

۴. مرندی، مبانی مشروعيت نظام سیاسی در اسلام، ص ۳۲.

۵. ابن‌بلخی، فارسname، ص ۴۱.

۶. ع.جی.آ. بویل و دیگران، تاریخ ایران کمیریچ، ص ۲۰۳.

کرده‌اند که در بین متأخرین ماکس ویر معروف‌ترین آنهاست. در نظر وی قدرت به سه طریق مشروعيت می‌باشد:

۱. توافقات عقلایی متجلى در قوانین عرفی (سیادت قانونی);

۲. مشروعيت مبتنی بر سنن و میراث گذشتگان (سیادت سنتی);

۳. دعوی کاربزما بی یک رهبر فرزانه مانند پادشاهی که خود را دارای فره ایزدی می‌داند.^۱

صرف نظر از درستی و نادرستی نظریات ویر، در اندیشه اسلامی منشأ دیگری برای مشروعيت وجود دارد به نام مشروعيت دینی؛ مشروعيتی که ریشه و جانمایه خود را از عقاید، ارزش‌ها و اصول ارائه شده از سوی پیامبری الهی می‌گیرد و پس از جایگزین شدن در فرهنگ و باورهای یک ملت، به عنوان میراث و سنت سلف صالح به نسل‌های بعدی منتقل می‌شود.^۲ اگر بخواهیم این منشأ را با نظریات ویر مقایسه کنیم، می‌توانیم آن را به لحاظ مفهومی در جایگاهی مابین مشروعيت کاربزما بی و مشروعيت سنتی قرار دهیم.

از منظر اسلام وجود حاکم و حکومت یک ضرورت است و اگر از محدود افراد یا جنبش‌هایی همچون ازارقه و اصفریه (از خوارج) و برخی از معتزلیان بگذریم، اکثر قریب به اتفاق مسلمین بر وجوب آن تأکید داشته‌اند. این اتفاق نظر را می‌توان با مراجعت به منابع مربوط در نزد فرقین مشاهده نمود.^۳ اما اجماع در باب ضرورت حکومت، به منزله پذیرش همانگ مصاديق و نحوه استقرار و انتقال قدرت حاکمان نیست. حوادثی که بعد از رحلت پیامبر اکرم ﷺ در خصوص جانشینی حضرت اتفاق افتاد، باعث ایجاد مکاتب کلامی و فرق مذهبی گوناگونی شد که با تساهل می‌توان آنها را به دو شاخه تشیع و تسنن تقسیم کرد. نگرش عمومی شیعیان به ویژه اثنی‌عشری این است که امامت و خلافت در زمرة اصول شرع (از مسائل اعتقادی) بوده که توجیه و تفسیر آن براساس قاعده لطف، و تعیین مصدق آن نیز برحسب نص است؛^۴ درحالی که نگرش عمومی اهل سنت بر این است که حکومت در زمرة مصالح عامه بوده و تعیین حاکم نیز به نظر امت واگذار شده است؛^۵ امّتی که در نظر آنها به صحابه تفسیر می‌شد. نبود وحدت نظر بین صحابه باعث شد تا مشروعيت نزد اهل سنت بعضًا مرزهای نامشخص به خود گیرد؛ حال آنکه نزد شیعیان با تمسک به قاعده لطف و نص، مفهوم

۱. ویر، اقتصاد و جامعه، ص ۳۱۲ – ۳۱۳.

۲. شجاعی زند، مشروعيت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، ص ۵۴ – ۵۳.

۳. حلی، الالقین فی امامۃ امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، ص ۱۱؛ بغدادی، اصول الالدین، ص ۲۷۱.

۴. حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۶۲ و ۳۶۶.

۵. ماوردي، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، ص ۱۸.

مشروعیت در چارچوب ویژه‌ای قرار داشت.

مسئله خلافت و مشروعیت نزد اهل سنت به لحاظ عملی و عینی (حوادث و واقعیات و مصاديق خارجی) مقدم بر مبانی نظری آن است و این یعنی تأخیر نظریه بر عمل. این تأخیر، از اختلاف آرای اندیشمندان اهل سنت در مواردی همچون شیوه انتخاب امام، عدد اهل حل^۱ و عقد و شرایط خلیفه آشکار می‌شود.^۲ از آنجاکه هر روزی آبستن واقعه‌ای متفاوت بود، نباید انتظار می‌رفت که مدل اولیه سقیفه برای انعقاد خلافت، یک حالت نهادینه به خود گیرد. از این‌رو، شکل اولیه تحقق خلافت و نیز شیوه انتخاب دو خلیفه بعدی راه را برای انتقال و استقرار خلافت در دو خاندان اموی و عباسی هموار کرد و موجب تحول در نظریات بعدی خلافت گشت؛ همچون نظریه «مقهور و مهجور واقع شدن خلیفه از سوی دیگران» یا «سلط سلطان ظالم جاهل» که فکر اندیشمندان اهل سنت را به خود مشغول کرده بود.^۳

به هر تقدیر بعد از خلفای راشدین، امویان و سپس عباسیان بر مستند خلافت تکیه زند و به عنوان مهم‌ترین منبع مشروعیت‌بخش در جامعه اسلامی مطرح گشتند. از آن پس دولتها و حکومت‌های محلی، مشروعیت خود را از خلیفه می‌گرفتند. عباسیان نواحی عباس، عمومی پیامبر بودند و نسب قریشی داشتند و با استناد به احادیثی از پیامبر اسلام مبنی بر قریشی بودن خلفای بعد از ایشان (الائمه من قریش)^۴ خود را تنها خلفای به حق پیامبر ﷺ معرفی می‌کردند و به خاطر پذیرش این نگرش به عنوان یک فکر عمومی از سوی مردم بود که توانستند پنج قرن حکومت کنند. بر همین اساس مقارن ظهور سلجوقیان نیز، خلیفه القائم برای حفظ حیثیت مشروعیت‌بخشی دستگاه خلافت تلاش می‌نمود و به انجاء مختلف بر این نکته تأکید داشت که هیچ قدرتی مشروع نیست مگر اینکه از جانب خلیفه تفویض شده باشد.^۵

با بررسی عملکرد دولت‌های اسلامی در کسب مشروعیت از خلافت عباسی، به نظر می‌رسد سلجوقیان در این خصوص بیشترین تلاش را انجام داده‌اند؛ چنان‌که اقدامات متنوع آنان در این‌باره به‌ویژه در دهه‌های نخستین شاهدی بر این مطلب است. اما نکته مهم‌تر این است که سلاجمجه این اقدامات را از روی تقيید دینی و عرق اسلامی انجام نمی‌دادند؛ چرا که آنان به گفته غزالی اعتقاد محکمی به اسلام نداشتند.^۶ همچنین این تلاش‌ها از روی ارادت شخصی به خلاف نیز نبوده؛ زیرا آنها

۱. همان، ص ۲۳ - ۱۸.

۲. همان، ص ۳۷ - ۳۵.

۳. همان، ص ۱۷.

۴. لاثوست، سیاست و غزالی، ج ۱، ص ۴۴.

۵. غزالی، فضائح الباطنية، ص ۱۶۴.

در موارد گوناگون خلیفه را زیر فشار قرار می‌دادند و او را مجبور به قبول خواسته‌های خود می‌کردند.^۱ از سوی دیگر، از ترس قوهٔ قهریه دستگاه خلافت نیز نمی‌تواند باشد؛ چراکه به اعتراف منابع، دستگاه خلافت در آن ایام یکی از ضعیف‌ترین دوران خود را می‌گذراند و هیچ استقلالی از خود نداشت؛ تا جایی که این سلاجقه بودند که خلیفه و خلافت را نجات دادند و بر شوکت آن افزودند.^۲ از این‌رو، تمام تلاش‌های سلجوقیان در این‌باره جز به‌خاطر اهتمام والای افکار عمومی به مسئله مشروعيت نمی‌تواند باشد؛ مشروعيتی که عموم مردم منبع آن را در درجه اول، دستگاه خلافت می‌دانستند. شاهد دیگر این مطلب، تمکن سلجوقیان به دیگر ابزارهای مشروعيت‌بخش همچون علمای دین (به عنوان رهبران فکری مردم) است که در ادامه به تشریح آن خواهیم پرداخت. اما پیش از آن بیان نکته‌ای ما را در تبیین دقیق‌تر موضوع کمک خواهد کرد.

زمینه‌ها و عوامل متعددی در شکل‌گیری افکار عمومی دخیل‌اند که یکی از مهم‌ترین آنها زمینه‌های فرهنگی و مذهبی است.^۳ در جوامع اسلامی به‌ویژه تاریخ میانه ایران، دین و مذهب اساس فرهنگ جامعه را تشکیل می‌داد و اغلب شئون زندگی فردی و اجتماعی مردم تحت الشاعع فرهنگ دینی بود. در عصر سلاجقه می‌توان نقش بی‌بدیل مذهب را در شئون مختلف جامعه به‌وضوح مشاهده کرد؛ تا جایی که این دوره را می‌توان به لحاظ تعصبات مذهبی عصری استثنایی خواند.^۴ اختلاف نظر در هر دو جریان فقهی و کلامی، منازعات و تنש‌هایی را باعث می‌شد که بسیاری از آنها در منابع به ثبت رسیده است.^۵ مانند نزاع‌های شدید بین ظاهرگرایان و مکاتب عقل‌گرا^۶ – که بی‌شك سلاطین سلجوقی نیز گاه بر آتش آن می‌افزودند –^۷ و یا منازعه میان شیعیان و اهل‌سنّت بر سر امامت و افضلیت امام علی^۸. اگرچه در عصر مذکور شیعیان از لحاظ جغرافیایی در شهرهای مختلفی چون قم، کاشان، نجف، مشهد و ری زندگی می‌کردند،^۹ بیشتر این تنش‌ها در بغداد و بین

۱. جریان خواستگاری طغیل از دختر خلیفه شاهدی بر این رویه است. (همدانی، جامع التواریخ؛ تاریخ آل‌سلجوق، ص ۱۹ - ۱۸)

۲. مستوفی، تاریخ گریمه، ص ۴۳۰ - ۴۲۹.

۳. بنگرید به: ریوام، سن و دیگران، صدای مردم، ص ۱۱۶؛ نیز: اسدی، افکار عمومی و ارتباطات، ص ۱۲۵ - ۱۲۴.

۴. بنگرید به: ابن جوزی، المتنظم فی تاریخ الامم والملوک، وقایع سال ۴۴۰ ق تا ۴۸۶ ق (آغاز دوره سلجوقی تا پایان دوره ملکشاه).

۵. ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، ج ۲۲، ص ۳۱۸.

۶. ابن جوزی، المتنظم فی تاریخ الامم والملوک، ج ۱۶، ص ۸۸.

۷. بنگرید به: ذہبی، تاریخ الاسلام، ج ۳۰، ص ۱۳.

۸. قزوینی، بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض؛ نقض، ص ۴۹۹.

^۱ شیعیان کُرخ و اهل سنت جریان داشت.

این تعصّبات به سبب نوع نگرش هر یک از رهبران مذهبی به مسائل فقهی و اعتقادی به وجود می‌آمد که به تبع رهبران، به پیروان هر یک از آنان سرافیت می‌کرد و با حمایت آنان به نگرش عمومی تبدیل می‌شد. در عصر سلجوقی افکاری چون مشروعیت نظام حاکم و نیز ترویج مذهب تنّ به عنوان مذهب حقه و رسمی، از جمله افکار عمومی اهل سنت بودند که اکثر جامعه را در بر می‌گرفت.

تلاش‌های ایدئولوژیک برای مشروعیت‌بخشی به قدرت غالب در پیشگاه افکار عمومی

صاحبان دولت و آشراف همواره برای مدیریت افکار عمومی به دو شیوه تمسک جسته‌اند: یکی تسخیر و طلسه مردم با معتقدات و پندارهای خودشان و دیگری مادیات (زر و زور). در نوع اول، حاکمان در پوستین معتقدات مردم می‌رفتند و سعی می‌کردند از لحاظ فرهنگی و معنوی دانسته‌ها و اندیشه‌های آنان را به نفع خود جهت داده یا تغییر دهنند. این اقدامات را می‌توان تلاش‌های اقناعی نامید. اما نوع دوم یعنی زر و زور، عبارت است از شمشیر، پول و دیگر امکانات مادی که از طریق آن می‌توانستند افکار عامه را کنترل، مصادره یا سرکوب کنند. این ابزار را می‌توان ابزار تهدید و تطمیع نام داد.^۲ هر آنچه امروزه به عنوان «ابزارهای کنترل گر و تأثیرگذار بر افکار عمومی» مطرح می‌شود، در واقع تحت یکی از دو قاعده مذکور قرار می‌گیرد. نظریه پردازان نیز برخی به‌تفصیل، به بیان کوشش‌هایی پرداخته‌اند که برای مدیریت افکار عمومی از این دو طریق انجام می‌گیرد.^۳

در این بین فعالیت‌های اقناعی یا همان مقاعدسازی از اهمیت و نقش ویژه‌ای برخوردار است. مقاعدسازی یعنی تلاش‌های آگاهانه کلامی و غیرکلامی که به منظور تغییر یا تحکیم نگرش‌ها، باورها و رفتار دیگران صورت می‌گیرد.^۴ البته دستیابی به نتیجه مطلوب بدون شناخت روحیات و احساسات طرف مقابل امکان‌پذیر نخواهد بود.^۵ از این شیوه با عنوان مدیریت ایدئولوژیک افکار

۱. بنگرید به: ابن‌اثیر، *الکامل نمی‌التاریخ*، ج. ۲۲، ص. ۲۸۱ – ۲۷۹؛ نیز: ابن‌کثیر، *البداية والنهاية*، ج. ۱۲، ص. ۶۲.

۲. دقیقی، شاعر معروف از ابزار نوع دوم (زر و زور) با عنوان «یکی پرنیانی، یکی زعفرانی» یاد می‌کند: ز دو چیز گیرند مر مملکت را یکی پرنیانی، یکی زعفرانی ... (بیهقی، *تاریخ بیهقی*، ج. ۲، ص ۵۲۳)

۳. بنگرید به: سووی، افکار عمومی و اثر آن در زندگی اجتماعی، ص. ۱۲۷ – ۱۲۶.

۴. حکیم آرا، ارتباطات مقاعدگرانه و تبلیغ، ص. ۱۲۲.

۵. چنان‌که سیسرون سیاست‌مدار و خطیب مشهور رومی با تأکید بر آن می‌گوید: «اگر می‌خواهی مرا متقاعد کنی، باید اندیشه‌های مرا بشناسی؛ اساساً مرا حس کنی و با کلماتی که من حرف می‌زنم، حرف بزنی.» (بنگرید به: دادگران، افکار عمومی و معیارهای سنجش آن، ص ۴۳)

عمومی یاد کردیم که محور اصلی این پژوهش است.

ذکر دو نکته در فهم دقیق مسئله کمک خواهد کرد: نخست وجود تنوع و تعدد در منابع مشروعيت‌بخش سلجوقیان، و دوم سیر تطوری که در مبانی مشروعيت آنان به وجود آمده است. به بیانی دیگر، دولتمردان سلجوقی اگرچه در آغاز کار، مشروعيت‌بخشی بر مبنای اصول اسلام (خلافت) را در پیش گرفته‌اند، در ادامه با فاصله گرفتن از این منبع (خلافت) منابع مستقلی را دنبال کرده‌اند. هم‌گرایی و واگرایی ایجاد شده در روابط سلاطین سلجوقی و خلفای عباسی نیز در همین راستا توجیه‌پذیر است؛ یعنی نیازها و اهداف راهبردی، نوع تعامل سلطان با خلیفه را جهت می‌دهد و با جایگزین شدن منابع دیگر برای تثبیت موقعیت سلطان، واگرایی در روابط صورت می‌گیرد. تمسک دولتمردان سلجوقی به ابزارهای مشروعيت‌بخشی همچون تقرب به علماء و رهبران فکری و تمسک به آرمان‌های سلاطین و پادشاهان قبل از اسلام، در همین راستاست.

۱. ارسال نامه برای گرفتن تأییدیه از خلیفه

اولین اقدامی که رهبران سلجوقی بعد از پیروزی نظامی در نبرد با سپاه غزنی برای کسب مشروعيت انجام دادند، ارسال نامه به خلیفه وقت بود. این اقدام مهم‌ترین مرحله تشکیل دولت سلجوقی است؛ یعنی کسب مشروعيت دینی. بی‌تردید برخورداری دولت از مشروعيت و هویت دینی، بر قدرت آن می‌افزاید؛ چنان‌که ابن خلدون با تأکید بر آن می‌گوید: در پرتو دین، نیروی اساسی دیگری بر عصیت افزوده می‌شود و به سبب آن است که دولت می‌تواند کشوری عظیم و پهناور بسازد.^۱ از این‌روی، رهبران سلجوقی مصمم شدند برای جلب حمایت افکار عمومی نامه‌ای به خلیفه عباسی بنویسند و از او بخواهند تا آنها را تأیید کند.^۲ هدف ما در اینجا تأمل در محتوای این نامه است تا بینیم چگونه به مشروعيت‌بخشی سلجوقیان کمک می‌کند. در متن نامه چنین آمده است:

ما بندگان آل سلجوق گروهی بودیم همواره مطیع و هواخواه دولت و حضرت مقدس نبوی، و پیوسته به غزو و جهاد کوشیده‌ایم و بر زیارت کعبه معظم مداومت نموده، ما را عمّی بود در میان ما مقدم و محترم، اسرائیل بن سلجوق. یمین الدوّله محمود بن سبکتگین او را بی‌جرمی و جنایتی بگرفت و به هندوستان به قلعه کالنجر فرستاد و هفت سال در بند داشت تا آن جایگه سپری شد، و بسیاری از پیوستگان و خویشان ما را به قلاع باز داشت. چون محمود درگذشت و پسرش مسعود به جای او بنشست،

۱. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۳۰۱ - ۳۰۲.

۲. همدانی، جامع التواریخ؛ تاریخ آل سلجوق، ص ۱۴؛ نیز: راوندی، راحه الصدیر و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق، ص ۱۰۲.

به مصالح مُلک قیام نمی‌نمود و به لهو و تماشا مشغول بود ... لاجرم اعیان و مشاهیر خراسان از ما خواستند تا به حمایت ایشان قیام نماییم. عاقبت بخت نیک روی نمود و دست باز پسین مسعود به نفس خویش با لشکری گران روی به ما نهاد ... و مسعود شکسته و خاکسار و علم نگونساز پشت برگاشت و اقبال و دولت به ما گذاشت ... شکر این موهبت و سپاس این نصرت را عدل و انصاف گستردیم و از راه بیداد و جور کرانه کردیم و می‌خواهیم که این کار بر نهج دین و فرمان امیرالمؤمنین باشد.^۱

این نامه که منبع ارزشمندی برای پژوهش در ایدئولوژی سلجوقی است، نمودار تمّسک به نمادهای دینی برای دعاوی حاکمان این سلسله است. در ابتدا و انتهای نامه، اقتدار خلیفه با تأکید خاصی به رسمیت شناخته شده که به نظر می‌رسد دو دلیل داشته باشد: یکی نشان دادن تمایز از آل بویه که متهم به گروگان گرفتن خلیفه بودند،^۲ و دیگری دوری جستن از سلسله فاطمی که آشکارا خلافت عباسی را نامشروع می‌شمردند. نکته دیگر تأکید بر دینداری سلجوقیان است (به سبب شوّق و افر به دیدار کعبه و حمایت از دین و ساحت پیامبر و جهاد با کفار) و همچنین تأکید بر بی‌لیاقتی امیر غزنوی و شایستگی خودشان و اینکه به درخواست اهل خراسان به حمایت از آنان برخاسته و باعث برقراری نظم و امنیت گشته‌اند.

طرح این نکات از جمله شیوه‌های رهبران سلجوقی، در جهت کسب مشروعيت دینی و مقبولیت عمومی بوده است. مناسب است در اینجا اشاره کنیم که از سه سلطان نخست سلجوقی و اجداد ایشان، برخی از منابع فقط از قصد طغول برای زیارت کعبه سخن گفته‌اند. همچنین برخلاف ادعای رهبران سلجوقی در نامه، پیکارهای آنان در خراسان باعث اضطراب و پریشانی بسیار شد. اما مسئله اصلی در اینجا حقانیت این دعاوی نیست، بلکه چگونگی به کارگیری عناصر اصلی ایدئولوژی سلجوقی است که با تمّسک به نمادها و اندیشه‌های دینی به دنبال ایجاد پوششی مَحملی و مطلوب برای خود در نظر مردم بودند.

۲. تبلیغ دولت به عنوان ناجی اسلام و مذهب

مشروعيت دولت سلجوقی به صورت رسمی در سال ۴۴۷ ق از سوی دستگاه خلافت تأیید شد. خلیفه القائم با مرالله دستور داد تا نام طغول را در خطبه آورند و بر روی سکه‌ها نقش کنند. همچنین لقب «سلطان رکن الدوّلة ابوطالب طغول بیگ» از طرف خلیفه به وی اعطای گردید،^۳ اما طغول بیش از

۱. همان، ص ۳۰؛ نیز: همدانی، جامع التواریخ؛ تاریخ آل سلجوق، ص ۱۵.

۲. طقوش، دولت عباسیان، ص ۲۷۴ – ۲۷۳.

۳. همدانی، جامع التواریخ؛ تاریخ آل سلجوق، ص ۱۶.

یک مشروعيت ساده طلب می‌کرد؛ یعنی به دنبال همسنگی سلطنت با خلافت بود. خواسته طغل با سرکوب فتنه بساسیری به دست آمد. بعد از اينكه وى بغداد را ترك نمود، يكى از فرماندهان ترك به نام بساسیرى، با فاطميان مصر مرتبط شد و کوشيد تا زمينه تسلط آنها را در بغداد فراهم کند. اين امر برای دولت عباسى بسیار خطناک بود؛ زيرا فاطميان رقیب بالمنازع عباسیان در خلافت بودند. با ظهور بساسیری و ورود وى به بغداد در ششم ذى قعده سال ۴۵۰، خلیفه از شهر خارج گشت و برای يك سال، خطبه به نام خلیفه فاطمی خوانده شد. خلیفه که مهجور شده بود، چاره کار را در طلب یاری از طغل دید. جمله «الله الله! مسلمانی را دریاب که دشمن مستولی شد و کار قرمطیان ظاهر گردانید»^۱، جمله‌ای است که از قول خلیفه در منابع ذکر شده که در عین اختصار، از وضعیت پیش‌آمده حکایت دارد. نکته جالب اینکه از سوی پیشوای نمادی و دینی سرزمین اسلام، خاندانی از ترکان دعوت به خلافت و نجات اسلام می‌شدند که اسلام در بین آنان چندان سابقه‌ای نداشت. این حوادث ابزار و نقشه لازم برای تحقق آمال سلجوقیان را فراهم می‌ساخت. اهمیت و ارزش کار طغل در نجات خلیفه وقتی روشن‌تر می‌شود که فتنه بسا سیری از دیدگاه یک مورخ سنّی نقل شود. بنداری در این باره می‌گوید:

درین روزگار بعلت سستی کار خلافت، تباھی بساسیری به سرحد کمال رسید
... کار بساسیری قاعده‌ای زشت بود که نزدیک شد نور خدائی را خاموش کند؛
زيرا بساسیری مردم را به اصرار، به خلافت بی‌پدری [= خلیفه فاطمی] که در
مصر دعوی خلافت داشت، دعوت می‌کرد. در خانه پیشوایی بغداد، خلیفه القائم
جائی نیافت و در شهر حديثه باقی ماند ... ترتیب و قوانین اسلامی در هم
ریخت، خانه سلامت [=بغداد] بیمار شد؛ دوری پیشوا دراز کشید؛ اندوه مردم
فزونی یافت ... پس از چندی که سپاه سلجوقی ببغداد رسید، بر سر بساسیری
قيامت راست شد و از اين‌رو يك لحظه ننشست و فرار بر قرار اختیار کرد.^۲

لشکرکشی طغل به بغداد و نجات خلیفه از دست بساسیری سبب تقسیم جدید قدرت و نفوذ در سرزمین‌های مرکزی دارالاسلام شد و سرانجام قدرت خلیفه به عنوان رهبر دینی و سلطان سلجوقی - به عنوان فرمانروای دنیوی - رسمیت یافت و بدین ترتیب فصلی جدید برای دولت سلجوقی رقم خورد. در سندی که در دیوان رسائل طغل به سال ۴۵۴ ق نوشته شده، چنین آمده: «إلي قاضي القضاة من شاهنشاه المعظم ملک المشرق والمغارب، محيي الإسلام، خليفة الإمام، يمين خليفة الله أمير

۱. همان، ص ۱۷.

۲. بنداری اصفهانی، تاریخ سلسله سلجوقی، ص ۱۹ - ۱۸.

المؤمنین.^۱) این جملات به صراحت نقش وی را در نجات اسلام و خلافت تبلیغ می‌کند. این نقش منجی‌گرانه، در مشروعیت‌بخشی به دولت سلجوقی (هم در آغاز و هم در ادامه) تأثیر بر جسته‌ای داشت.

۳. بهره‌گیری از رهبران فکری

یکی از مباحث مهم افکار عمومی، نقش بی‌بدیل رهبران فکری جامعه در هدایت افکار عمومی است. رهبران فکری برای گروه‌های مختلف جامعه، در مشروع دانستن جنبش، سازمان و یا هر مقوله دیگری نقشی تعیین کننده دارند. علماء، روحانیون و سیاستمداران از جمله رهبران فکری جامعه هستند که به عنوان مشروعیت‌دهنگان شناخته می‌شوند.^۲

در عصر سلجوقی، علماء و صوفیان به عنوان رهبران نفوذمند جامعه، نقش بی‌بدیلی در شیوه نگرش مردم نسبت به دولت و دولتمردان ایفا می‌کردند و الگو و شاخصی برای مردم بودند. نظریه‌ای که ماکس ویر در بحث جانشینی پیشوای کاریزما بیان می‌دارد، ناظر بر همین نفوذمندی و نقش مشروعیت‌بخش علماء و روحانیون نزد عامه است. به گفته وی در صورت نبود رهبری فرزانه و فرهمند، به صورت هنجاری، منبعی جز مریدان و پیروان وی نمی‌تواند مشروعیت اعطای نماید^۳ و بی‌شك بازترین مصدق آن در جوامع مذهبی علماء و دانشمندان هستند.

بررسی نقش علماء و صوفیان در مشروعیت‌بخشی به سلجوقیان یکی از مباحث مهم این پژوهش است. نکته مهم در اینجا شیوه‌های مختلف و دقیقی است که قدرت آنها برای مشروعیت‌بخشی به سلجوقیان به کار گرفته شده است. درمورد فقهای مدرسه مانند غزالی بحث را با بررسی رسالات سیاسی وی ادامه خواهیم داد. به نظر می‌رسد هرچه سلجوقیان سلطه بیشتری می‌یافتدند، غزالی مشروعیت بیشتری به آنان می‌بخشید؛ تا جایی که در نهایت آنان را «خليفة الله» و «ظل الله على الأرض» نامید. درمورد صوفیان محور بحث «معامله با دعای خیر» است که به عنوان حربه‌ای در دست صوفیان بود تا سلاطین را به درستکاری و نیکرفتاری با مردم متهد سازند. در مقابل، همین استماع قول آنان از سوی سلجوقیان مشروعیتی به آنها می‌بخشید که بی‌اندازه نیازمندش بودند.

الف) اندیشه‌های غزالی در خدمت دولت سلجوقی

ابوحامد غزالی (۵۰۵ق) نامی‌ترین شخصیت علمی دوره میانی سلجوقیان است که نقش بر جسته‌ای در مشروعیت‌بخشی به دولت سلجوقی و ایدئولوژی دینی آن ایفا کرد. غزالی از شاگردان امام

۱. ابن جوزی، *المتنظم فی تاریخ الامم والملوک*، ج ۱۶، ص ۷۲.

۲. دادگران، افکار عمومی و معیارهای سنجش آن، ص ۱۰۸.

۳. ویر، *اقتصاد و جامعه*، ص ۵۰۹.

الحرمین جوینی بود.^۱ اولین برخورد او با سلجوقیان هنگامی بود که در اردوبی نظامی به دیدار نظام‌الملک رفت که البته با احترام نیز پذیرفته شد. پس از این دیدار پیوند نزدیکی میان قدرت سیاسی و دانش دینی، در زندگی غزالی شکل گرفت.^۲

افزون بر حضور مشروعیت‌بخش غزالی در کنار دولتمردان سلجوقی و نقش میانجی‌گری وی میان دولت و خلافت، تلاش وی در عرصه‌های نظری بیشتر درخور توجه است. غزالی در سال ۴۸۴ ق با دعوت خواجه نظام‌الملک، بر کرسی تدریس نظامیه تکیه زد. بی‌تردید ورود او به نظامیه بغداد اهمیت‌نشان نمود.^۳ تلاش‌های نظری غزالی در رسالات سیاسی وی نمود می‌یابد. از مطالعه آثار غزالی چنین بر می‌آید که او آهسته آهسته از قلم‌فرسایی درباره نهاد خلافت فاصله می‌گیرد و از لزوم همکاری میان خلیفه و سلطان سخن گفته و در آخر خود به صراحة، سلطنت ترکان سلجوقی را - بدان سبب که آنان از جانب خداوند، صاحب شوکت شده‌اند - مشروع می‌شمارد. این خط سیر غزالی را می‌توان با مقایسه میان آثار سه‌گانه وی (*فضائح الباطنية*، *احیاء علوم الدین* و *نصیحة الملوك*) مشاهده کرد که در پی می‌آید.^۴

یک. فضائح الباطنية و فضائل المستظہریہ

غزالی این اثر را که در رد عقاید باطنیه می‌باشد، در ده فصل تنظیم کرده است. او در هشت فصل آن به رد مکتب اسماعیلیه می‌پردازد و در دو فصل آخر ادعا می‌کند که در این عصر تنها امامی که شایسته اطاعت است، امام المستظہر است.^۵

غزالی در ذیل عنوان کارآمدی خلیفه، به سلجوقیان نیز اشاره‌ای کرده و آنها را تنها به نام «ترکان» خوانده است. او می‌نویسد: مراد از کارآمدی امام (خلیفه) ظهور شوکت (از جانب او) است.^۶ وی در ادامه می‌پذیرد که «در عصر ما، شوکت یکی از صفات ذاتی ترکان است.»^۷ آنگاه می‌افزاید:

۱. ابن جوزی، *المتنظم فی تاریخ الامم والملوک*، ج ۱۷، ص ۱۲۵ – ۱۲۴.

۲. صفوی، *سیاست / داشت در جهان اسلام*، ص ۲۵۶.

۳. بنداری اصفهانی، *تاریخ سلسه سلجوقی*، ص ۸۹ همچنین در تمجید از منابع دیگر غزالی بنگردید به: ابن کثیر، *البداية والنهاية*، ج ۱۲، ص ۱۳۷.

۴. اگرچه تأییف این آثار مربوط به دوره بعد از ملکشاه و خواجه است، ورود وی به گفتمان مشروعیت‌بخشی، در دوران آنان بوده است. از این‌رو، آثار بعدی او نیز در استمرار اقدامات قبلی وی خواهد بود.

۵. غزالی، *فضائح الباطنية و فضائل المستظہریہ*، ص ۱۵۳.

۶. همان، ص ۱۶۳.

۷. همان، ص ۱۶۴ – ۱۶۳.

«اگر شورشی علیه خلیفه عباسی پدیدار شود، ترکان در برابر شورشیان به جهاد برمی‌خیزند.» اگرچه وی در این بیان وجود سلجوقیان را سودمند می‌داند، آنان را در گفتمان مشروعیت‌سازی که به خلیفه اختصاص دارد، وارد نمی‌کند. این تحول به تدریج در نوشه‌های بعدی رخ می‌دهد.

دو. احیاء علوم‌الدین

این کتاب بیشتر رساله‌ای اخلاقی است. بندهای سیاسی آن در بخش مربوط به «حلال و حرام» آمده که بند پنجم آن گفتاری درباره سلاطین است. جان‌مایه این بند پاسخ به این سؤال است که آیا پذیرش مال از سلاطین که بیشتر اموالشان از راه غصب به دست می‌آید، حلال است یا حرام؟^۱

این بحث به موضوع «سلطان ظالم جاہل» می‌پردازد.^۲ غزالی وضعیتی را در نظر می‌گیرد که چنین سلطانی صاحب شوکت است و تلاش برای خلع او از قدرت موجب بروز فتنه خواهد شد. به نظر غزالی، خیر عموم در این است که به دستورهای این سلطان گردن نهیم. در حقیقت اطاعت از او همانند اطاعت از امرای سپاه واجب است.^۳ خلاصه آنکه، اطاعت از سلطان ظالم بهتر از گرفتار شدن در آتش فتنه اجتماعی است که در فرایند برافکنند او پدید خواهد آمد. به بیانی دیگر، نویسنده با ظرافت، سیر بحث را از «عدل و ظلم» به بررسی یکی از پیامدهای اجتماعی روایویی با سلطان ظالم می‌کشاند.

غزالی در ادامه با بررسی رابطه میان خلافت و سلطنت می‌نویسد: «خلافت متعلق به عباسیان است»؛ چنان‌که در رساله المستظہری گفته بود. اما او از روی واقع‌نگری تأیید می‌کند که قدرت حقیقی در دست سلجوقیان است، ولی این شوکت و قدرت به جهت نظری برای خدمت به خلافت عباسی و پاسداری از آن به کار می‌آید. در مقابل نیز خلافت، القاب تجلیلی به سلاطین اعطا می‌کند و شوکت آنان را مشروع می‌سازد. اما اعتراف خود غزالی به اینکه «ولايت» یا اقتدار خلیفه در این عصر جز با «شوکت» به دست نمی‌آید، در عمل دست سلجوقیان را بازتر می‌گذارد.^۴ به این ترتیب غزالی قدرت سلجوقیان را به رسمیت می‌شناسد و آن را ذیل حوزه مقدس مشروعیت دینی قرار می‌دهد. این الگوی در نصیحة الملوك، بیشتر به نفع سلجوقیان چرخید.

سه. نصیحة الملوك

این کتاب مشهورترین رساله سیاسی غزالی است. در بخش اول این اثر مطالبی در پشتیبانی از

۱. غزالی، احیاء علوم‌الدین، ج. ۲، ص ۱۶۷ – ۱۵۵.

۲. همان، ص ۱۵۴.

۳. همان.

۴. همان.

سلجوقيان و مشروعیت آنان تا جایی که پاسدار عدالت باشند، دیده می‌شود. به دیگر بیان، غزالی با استناد به حدیثی از پیامبر ﷺ (دوست‌ترین کس نزد خدای تعالی سلطان عادل است و دشمن‌ترین و خوارتر کس نزد حق تعالی سلطان ظالم است)^۱ صرف «پاییندی به عدالت» (نه فرمان‌برداری از امامت) را دلیلی کافی بر مشروعیت سلجوقیان می‌داند.

غزالی پس از نقل احادیث مشابه، نکته‌ای اساسی را بیان می‌کند: این خداوند متعال است که به کسی «ولايت و سلطاني» می‌دهد و در این مقام، یک ساعت از عمر سلطان برابر است با تمام ساعات عمر دیگران.^۲ این عبارات به روشنی می‌گویند که سلاطین سلجوقی را خداوند به مقام سلطنت برکشیده است. به سخنی دیگر، سلجوقیان تنها به پشتوانه شوکتشان (зор شمشیر) به سلطنت نرسیده‌اند، بلکه خداوند آنها را برگزیده است.

غزالی می‌افزاید: بر سلطان لازم است تا «بد دینان» را در قلمرو خود شناسایی کند و چندان بترساند که یا توبه کنند و یا از مملکت خارج شوند. به این ترتیب کشور از لوث بدعت‌گذاران پاکیزه خواهد شد.^۳ وی با این عبارات نیز در تلاش است تا میان دین و مُلک پیوند دهد و بدین ترتیب به ایدئولوژی دینی سلجوقیان مشروعیت بخشد.

اما به تدریج غزالی پا را فراتر می‌نهد و با فاصله گرفتن از نظریات پیشین خود عناوینی برای سلطان به کار می‌برد که پیش از آن تنها برای خلفای عباسی به کار می‌برد. مثلاً^۴ وی در جایی می‌نویسد که سلطان، خلیفه خداوند است.^۵ در عبارتی دیگر، او خبری از پیامبر ﷺ به این مضمون نقل می‌کند که «سلطان، سایه خداوند بر روی زمین» است.^۶ در یکی از اسناد دیوان سلجوقی نیز سلطان سنجر به نام «سایه خداوند بر روی زمین» خوانده شده است.^۷ جالب اینکه غزالی به الگوهای پادشاهی ایران پیش از اسلام نیز متول می‌شود. وی با تمسمک به چنین الگوهایی می‌گوید: «پس بباید دانستن که او را که آن پادشاهی و فَرَّايزدی داد، از این روی طاعت ایشان باید داشت و ایشان را دوست باید داشت.»^۸

۱. غزالی، *نصیحة الملوك*، ص ۱۶.

۲. همان، ص ۱۶.

۳. همان، ص ۱۰۶.

۴. همان، ص ۱۳۱.

۵. همان، ص ۸۱.

۶. عز صفائی، *سیاست / دانش در جهان اسلام*، ص ۲۷۷.

۷. غزالی، *نصیحة الملوك*، ص ۸۲ - ۸۱.

در نهایت غزالی با تفسیری خاص از قرآن که منطبق بر جهت‌گیری‌های سیاسی اوست، می‌گوید: در آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَكْرَمِينَ^۱» وازه اولی‌الامر به «امیران» رعیت اشاره دارد. به این ترتیب غزالی نتیجه می‌گیرد: «هر که را خدای تعالی دین داده است، باید که مر پادشاهان را دوست دارد و مطیع باشد». ^۲ تفسیر غزالی از آن رو مهم است که در خدمت برنامه ایدئولوژیکی سلجوقیان قرار گرفته بود.

ب) معامله با دعای خیر مشایخ صوفیه

در این قسمت به شیوه‌های بهره‌برداری از اقتدار و کاریزماتی این «ولیاء‌الله» (صوفیان) برای مشروعیت‌بخشی به سلجوقیان می‌پردازیم. سلجوقیان در ازای این بهره‌مندی، به حمایت از تصوف و خانقه می‌پرداختند و اهل تصوف را زیر چتر حمایت خود می‌گرفتند. برای اثبات نقش اجتماعی رهبران صوفی و تأثیر آنان بر جامعه، نقل حکایت جالبی از ابوسعید ابوالخیر - صوفی مشهور ایرانی - کفایت می‌کند:

شیخ را گفتند که فلان کس بر روی آب می‌رود. گفت: «سهل است. بزغی و صعوه‌ای [= نوعی موجود نیمه‌آبری] نیز برود.» گفتند: فلان کس در هوا می‌پردازد. گفت: «مگسی و زgne‌ای [= مرغی] می‌پردازد.» گفتند: فلان کس در یک لحظه از فلان شهر به فلان شهر می‌شود. شیخ گفت: «شیطان نیز در یک نفس از مشرق به مغرب می‌شود. این چنین چیزها را بس قیمتی نیست. مرد، آن بود که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بحسبید و با خلق بیامیزد و یک لحظه به دل، از خدای غافل نباشد.^۳

این حکایت نشانه‌ای است بر اینکه الگوی تعامل اجتماعی در اینجا کناره‌گیری از اجتماع نیست، بلکه حضور فعال در امور دنیوی در عین دوری از دنیازدگی است. از میان صوفیانی که به طور کامل خود را با گفتمان مشروعیت‌بخش سلجوقی هماهنگ ساختند، می‌توان به باباطاهر عربیان، ابوسعید ابی‌الخیر، ابوعلی فارمدی و احمد جام اشاره کرد. در ادامه الگوهای مشروعیت‌بخش دو تن از اینان را بررسی می‌کنیم.

یک. باباطاهر عربیان

باباطاهر عربیان در جامعه ایرانی بیشتر با دویتی‌هایش شناخته می‌شود. تنها روایتی که در کتب

۱. نساء (۴): ۵۹.

۲. همان، ص ۸۲.

۳. ابن منور میهنه‌ی، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید، ص ۲۱۵.

تاریخی درباره باباطاهر وجود دارد، متعلق به راوندی است که به دیدار میان باباطاهر و طغول - زمانی که در سال ۴۴۷ ق عازم بغداد بود - اشاره می‌کند. بنا به گفته راوندی:

چون سلطان طغلبک به همدان آمد، از اولیا سه پیر بودند: بابا طاهر و بابا جعفر و شیخ حمشا. کوهکیست بر در همدان، آنرا خضر خوانند. بر آنجا ایستاده بودند. نظر سلطان برشان آمد. کوکبه لشکر بداشت و پیاده شد و با وزیر ابونصر الکندری پیش ایشان آمد و دسته‌هاشان بوسیید. بابا طاهر پاره شیفته گونه بودی. او را گفت: ای ترک! با خلق خدا چه خواهی کرد؟ سلطان گفت: آنچه تو فرمایی. بابا گفت: آن کن که خدا می‌فرماید؛ آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ».^۱ سلطان بگریست و گفت: چنین کنم. بابا دستش بست و گفت: از من پذیرفتی؟ سلطان گفت: آری. بابا سر ابریقی شکسته که سال‌ها از آن وضو کرده بود، در انگشت داشت. بیرون کرد و در انگشت سلطان کرد و گفت: مملکت عالم چنین در دست تو کردم؛ بر عدل باش. سلطان پیوسته آن در میان تعویذها داشتی و چون مصافی پیش آمدی، آن در انگشت کردی.^۲

نکات جالب بسیاری در این گزارش می‌توان یافت. شاید این مشهورترین و موجزترین گزارش در میان اخبار سلجوقی باشد که از معامله یک صوفی با حاکمان بر سر دعای خیر، سخن می‌گوید. در این گزارش دادوستد ظریفی از قدرت و اقتدار میان باباطاهر و طغول مشاهده می‌شود که بی‌شک باید آن را از جمله « الاخبار ناظر به مشروعیت‌بخشی از طریق دعای خیر» دانست. در این گزارش نه تنها خود طغول تأیید می‌شود، بلکه تأسیس سلطنت سلجوقی از سوی او نیز مشروعیت می‌یابد. بخش مهم روایت زمانی است که شیخ دستور قرآن در پیمودن طریق عدل و احسان در رفتار با مردم را به سلطان یادآور می‌گردد. شیخ در اینجا نماینده شرع می‌شود. بی‌تردید منظور وی از امر به عدل و احسان در رفتار با مردم اشاره به منکراتی بوده که سلجوقیان در مواجهه با مردم مرتکب شده بودند و او می‌خواسته از این طریق سلطان را از ارتکاب فجایع بعدی بازدارد. این معامله با استیام نکات اخلاقی از سوی سلطان و اعطای سر ابریق (کوزه یا آفتابه) از طرف شیخ، خاتمه می‌یابد. سلطان این حلقه متبرک را تعویذ خود می‌سازد و به عنوان مدرکی ملموس و عینی از معامله با شیخ، همیشه همراه خود نگاه می‌دارد. طغول اگر دعای خیر مشایخ صوفیه و علمای بزرگ را پشت سر خود نمی‌داشت، تنها می‌توانست سرداری باشد که از دشت‌ها به شهرها می‌تاخت، اما با دعای خیر اولیاء‌الله، او می‌توانست خود را سردار پیروز اسلام سَنَی (نیکو اعتقادی) بنامد.

۱. نحل (۱۶): ۹۰.

۲. راوندی، همان، ص ۹۹ - ۹۸.

دو. ابوسعید ابیالخیر (۴۴۰ ق)

ابوسعید یکی از صوفیانی است که با برخی از دولتمردان سلاجقه مانند نظامالملک، سلطان طغفل و چفری بیگ ملاقات کرده است. حکایت‌هایی که در این‌باره وارد شده، بیانگر الگوهای مختلف مشروعيت‌بخشی (از جانب شیخ) به دولتمردان سلجوقی است. در برخی از این گزارش‌ها شیخ با فراست و توانایی بسیار، به پیش‌بینی درمورد آینده این افراد می‌پردازد. در برخی دیگر نیز با دعای خیر از جانب شیخ و ارادت و حمایت از طرف سلجوقیان، عملیات مشروعيت‌بخشی انجام می‌گیرد. اولین حکایت مربوط است به دیدار تعدادی از اعضای خانواده ابوسعید ابیالخیر با نظامالملک که سال‌ها بعد از مرگ شیخ صورت گرفته است. در این ملاقات وزیر اعظم از خاطرات دوران کودکی‌اش می‌گوید:

... با جمعی از کودکان برسر کوی ترسایان ایستاده بودم. شیخ می‌آمد با جمعی بسیار. چون فرا نزدیک ما رسید، روی فرا جمع ما کرد و گفت: «هر کدامی باید که خواجه جهان را ببیند، اینک آنجا ایستاده است» و اشاره به ما کرد. ما به یکدیگر می‌نگرستیم به تعجب، تا این سخن که را می‌گوید، که ما همه کودکان بودیم و ندانستیم. امروز از آن تاریخ چهل سال است. اکنون معلوم شد که این اشارت به ما کرده است.^۱

این کلام که بیانگر توانایی پیش‌بینی شیخ از آینده است، نمونه‌ای است از مشروعيت‌بخشی وی به دولتمردان سلجوقی. شیخ به عنوان یکی از اولیاء‌الله، با قدرت معنوی خویش، قدرت دنیوی را برای کودکی در آینده تنفیذ می‌کند؛ آن‌هم در حضور جمعیتی که همین نیز نشان از رهبری اجتماعی شیخ است. الگوی دوم از نوع مشروعيت‌بخشی، با دعای خیر است. این حکایت نیز در اسرار التوحید درباره دیدار شیخ با طغفل و چفری (دو سلطان سلجوقی) است. بستر زمانی این حکایت مربوط است به هنگامی که سلطان مسعود غزنوی از امور کشور و لشکر غافل، و غرق در فسق و فساد بود. این حکایت ضمن بیان واقعه‌ای تاریخی به معرفی نقش مرکزی شیخ در این واقعه می‌پردازد تا توضیح دهد که چگونه نیروی معنوی شیخ پدیدآورنده این واقعه تاریخی است. در انتهای این دیدار، شیخ بوسیع چفری را گفت که «ما ملک خراسان به تو دادیم» و طغفل را گفت: «ملک عراق به تو دادیم». ایشان خدمت کردند و بازگشتند.^۲

در این روایت به روشنی می‌بینیم که شیخ در اعطای حکومت به حاکمان، واسطه اجرای امر الهی

۱. ابن‌منور میهنی، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید، ص ۶۷ - ۶۶.

۲. همان، ص ۱۷۰.

است. ذیل این روایت، حکایتی از حمله سلطان مسعود به میهن‌ه و بریدن دستان ۴۱ کماندار شهر ابوسعید آمده است. شیخ با شنیدن این واقعه گریان شد و گفت: «مسعود، دست مُلک خویش ببرید.»^۱ این روایت با اعلام سرنگونی غزنویان در دندانقان به سال ۴۳۱ ق پایان می‌یابد و این چنین بر قدرت مشروعیت‌بخشی شیخ صحّه می‌گذارد: «و مُلک از خاندان مسعود به آل سلجوق نقل افتاد ... چنانک اشارت شیخ ما بود.»^۲

صوفی دیگری که در جریان مشروعیت‌بخشی به دولت سلجوقی ورود کرده، احمد جام است. اگرچه او مربوط به دوران نخستین دولت سلجوقی نیست، دعای خیر وی در حق سلطان سنجر بیانگر حضور مشروعیت‌بخش صوفیان در تمامی ادوار سلاطین سلجوقی است.

۴. مدارس نظامیه در خدمت ایدئولوژی سلجوقی

بی‌شک بهره‌گیری از نهادهای علمی و آموزشی از بنیادی‌ترین روش‌های ایدئولوژیک برای تأثیر بر نگرش عمومی است. نظامیه‌ها تنها ابزاری بودند که می‌توانستند به صورت هم‌زمان در تحقق اصلاح سه‌گانه ایدئولوژی سلجوقی ثمر بخش باشند؛ یعنی در عین مشروعیت‌بخشی به قدرت غالب و تحکیم مذهب سنت بد عنوان مذهب حق، طبق خواست دولتمردان سلجوقی به تعريف، تنظیم و تبلیغ نیکو اعتقادی پردازند. مدارس نظامیه از آن جهت که با تلاش خواجه نظام‌الملک تأسیس شدند، به نظامیه معروف گشتند.^۳ بنا به نوشته سبکی در همه شهرهای عراق و خراسان خواجه را مدرسه‌ای بوده است. وی از نه نظامیه در شهرهای بغداد، بلخ، نیشابور، اصفهان، بصره، مرو، آمل طبرستان و موصل و هرات نام برده^۴ که در این میان نظامیه بغداد به‌خاطر اهمیت و شهرتش بیش از سایر نظامیه‌ها مورد توجه مورخین و تذکره‌نویسان بوده است.

به‌طور کلی سه عامل، خواجه را به تأسیس مدارس مذهبی وادر نمود: یکی توجه و علاقه خاص وی به علوم دینی، دوم جانب‌داری و ترویج مذهب شافعی و اشاعه طریقه اشعری که خود از پیروان سرسخت و متعصب آن بود^۵ و سوم نیز جلوگیری از پیشروی و گسترش تبلیغات وسیع پیروان

۱. همان، ص ۱۷۱.

۲. همان، ص ۱۷۲.

۳. منابع تاریخی از معنای واژه «نظام‌الملک» در تمجید از خواجه بهره گرفته‌اند. خواندگر می‌نویسد: «الحق به رأى زرّين و فكر متین آن خواجه صاحب تمكين، امور مُلک و ملت نظام گرفت و مهم دين و دولت سمت سرانجام پذيرفت.» (خواندگر، دستورالوزراء، ص ۱۵۳)

۴. سبکی، طبقات الشافعیه، ج ۴ ص ۳۱۴ - ۳۱۳.

۵. ذهبی به جریان تعصبات مذهبی کندری حنفی و خواجه شافعی اشاره کرده است. (بنگرید به: ذهبی، همان، ج ۳۰، ص ۱۱۳)

اسماعیلی و داعیان آنها که از اساس مشروعت نظام سلجوقی را زیر سؤال برده بودند. خواجه می‌خواست با سپردن سررشه امور حساس دولتی و علمی و مذهبی به دست مدرسان و فارغ التحصیلان مدارس نظامیه، اساس یک وحدت مذهبی را در این قسمت از دنیای اسلام فراهم سازد و با اختصاص دادن این مدارس و مزایای چشمگیر و بی‌سابقه آن به پیروان شافعی عاملًا پای پیروان مذهب و فرق دیگر را به این مذهب باز نماید. اسماعیلیه فقط دشمنان مذهبی سلاجقه نبودند، بلکه رقای سیاسی آنان نیز محسوب می‌شدند.

وی فقط دو مذهب شافعی و حنفی را به رسمیت می‌شناخت؛ به گونه‌ای که درباره گزینش افرادی که متقاضی استخدام در دولت بودند، توصیه می‌کرد که اوّل باید از مذهب آنان پرسید. اگر گفتند که بر یکی از دو مذهب حنفی یا شافعی هستند، در آن صورت پذیرش آنان مانع ندارد، در غیر این صورت نباید استخدام شوند.^۱ اگر ذکر مذهب حنفی را که قرین مذهب شافعی است، بر احترام یا ترس خواجه از سلطان حمل کنیم، عمالًا همه مذاهب جز شافعی، در نظر خواجه باطل و بد دین خواهند بود. گزارش تجارت السلف در جریان نام‌گذاری یکی از مدارس به نام امامان شافعی و حنفی حاکی از تعصب شدید وی نسبت به مذهب شافعی است.^۲

وجود شرط «مذهب» همان‌گونه که باعث می‌شد برخی از مدرسین شایسته به خاطر به داشتن مذهبی غیر از شافعی از نظامیه اخراج گردند، برخی را نیز وادر می‌کرد برای دستیابی به این مقام پرآوازه دست از مذهب خود بردارند و شافعی شوند.^۳

از دیگر پیامدهای شرایط جدید نظامیه، مبارزات ضد فلسفی و اُفول علوم عقلی بود که از سوی عالمانی چون غزالی بر آن تأکید می‌شد. این اقدامات آزادی افکار را نیز محدود می‌کرد که خود این امر به نفع دولتمردان سلجوقی رقم می‌خورد.^۴ خواجه نظام‌الملک با علم به قدرت نهادهای آموزشی در تغییر نگرش عمومی، با به دست گرفتن بعض این نهادها، نظام فکری خاصی را در جامعه ترویج داد.

۵. نظام‌الملک و ترویج اندیشه ایرانشهری

مفهوم بنیادین اندیشه ایرانشهری شاه آرمانی دارای فرهنگ ایزدی است؛ درست برخلاف شریعت‌نامه‌نویسان که شریعت را مبتنی بر وحی الهی می‌دانند. در اندیشه ایرانشهری، شاه آرمانی دارای فرهنگ ایزدی، عین

۱. نظام‌الملک طوسی، سیاستنامه، ص ۱۹۴.

۲. ر.ک: صاحبی نخجوانی، تجارت السلف، ص ۲۷۸ – ۲۷۷.

۳. کسائی، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، ص ۱۲۷.

۴. همان، ص ۲۸۰ – ۲۸۱.

شريعت است و نه مجری آن، و از این حیث نسبتی با خلیفه در شريعتنامه‌ها ندارد.^۱ فره ایزدی یکی از مواردی است که پادشاهان برای مشروع جلوه دادن خود به آن متول می‌شدند.

خواجه نظام‌الملک طوسی بخش نخست سیاستنامه خود را با بازپرداختی از نظریه شاه آرمانی - که بنیادی ترین عنصر اندیشه سیاسی ایرانشهری است - آغاز می‌کند. خواجه می‌نویسد: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه آراسته و ستوده گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازبندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلائق بگستراند تا مردم اندر عدل او روزگار همی‌گذارند و آمن همی باشند و بقای دولت همی خواهند».^۲

این عبارت بیانگر موضع اساسی خواجه نظام‌الملک در اندیشه سیاسی است. اما نکته درخور تامل بیان چنین موضعی از زبان شریعتمدار متصب شافعی مذهب و اشعری مكتب است. از این‌رو باید دید خواجه چگونه و در چه شرایطی به چنین اندیشه‌ای روی آورده است؟

خواجه نظام‌الملک اگرچه در عمل بهترین مناسبات را با دستگاه خلافت برقرار می‌کند و از سوی خلیفه نیز ملقب به «رضی امیرالمؤمنین» می‌شود،^۳ در عرصه نظر بدون هیچ وابستگی و تمایلی به نظریه خلافت، از همان ابتدا در کتاب سیاستنامه به اندیشه ایرانشهری و شاه آرمانی می‌پردازد. به نظر می‌رسد خواجه ضمن آگاهی از حیثت مشروعیت‌بخشی دستگاه خلافت، راضی نمی‌شود تا بهره‌مندی از روش‌های دیگر مشروعیت‌بخشی را کنار گذارد. مثلاً وی با اینکه خود شخصیتی نفوذمند بود، از اشخاص متنفذ دیگر همچون غالی بهره می‌جوید و با تأسیس نهادهای آموزشی - که از اینزارهای مهم تأثیرگذار بر افکار عمومی است - می‌کوشد تا به ترویج ایدئولوژی سلجوقی و جلب حمایت عمومی بپردازد. در عین حال خواجه با اقتدار دولت سلجوقی به دنبال کاهش وابستگی به دستگاه خلافت است. از این‌روی، وی اندیشه شاه آرمانی و فره ایزدی را دیگر بار پردازش و مطرح می‌نماید.

شاه آرمانی همان فره ایزدی است؛ چنان‌که بابا افضل کاشانی گفته: «که چون شخصی از اشخاص مردم به تأیید الهی مستعد و آراسته گردد و پادشاهی را بر دیگر اشخاص مردم ...»^۴ در نظریه خلافت (مذهب سنت) اقتدار خلیفه به صورت بی‌واسطه ناشی از خداوند نیست، بلکه منبعث از

۱. طباطبایی، خواجه نظام‌الملک، ص ۱۳۱. شريعتنامه، آن دسته از کتبی هستند که بر پایه نظریه خلافت تدوین شده‌اند؛ همچون احکام السلطانیه ماوراء.

۲. نظام‌الملک طوسی، سیاستنامه، ص ۵.

۳. طباطبایی، خواجه نظام‌الملک، ص ۱۳۱.

۴. مرقی کاشانی، مجموعه مصنفات، ص ۹۸.

بیعت، استخلاف یا حتی استیلا و تغلب است و مشروعیت خلیفه نیز در نظر شریعت‌نامه‌نویسان جز از مجرای اجرای احکام شرع فراتر نمی‌رود؛ در حالی که پادشاه به لحاظ اینکه دارای فرهایزدی است، خود عین شریعت است و در اعطای مشروعیت، به واسطه نیازی ندارد.^۱ از این‌رو، خواجه با ارائه این نظریه منبعی مستقل و قدیمی را برای مشروعیت مطرح می‌کند تا با تمسک به آن، دولت سلجوقی نزد افکار عمومی بدون وابستگی به دستگاه خلافت، مشروع جلوه نماید.

نتیجه

خاندان سلجوقی با تمسک به عصیت قبیله‌ای و زور شمشیر و با استفاده از ضعف دستگاه خلافت و دولتهای هم‌عصر توانست دولتی تأسیس نماید، اما بی‌تردید تثبیت این قدرت و شکوفایی آن در عهد سلاطین نخست سلجوقی حاصل تدبیر، خرد و مدیریت بود، نه صرف قهر و غلبه. سلاطین سلجوقی به‌نیکی دریافته بودند که شأن و جایگاهی نزد افکار عمومی ندارند؛ چنان‌که آلپ ارسلان نیز بر آن تأکید می‌کرد و به اطرافیان تذکر می‌داد که ما بین این مردم بیگانه‌ایم و این مملکت را به قهر و غلبه گرفته‌ایم. به این ترتیب آنها ناگزیر از تثبیت جایگاه خود در نظر عامه بودند و دستیابی به اهداف خود را در گروه مدیریت افکار عمومی می‌دیدند. از این‌رو، دولت‌مردان سلجوقی با وقوف کامل بر اولویت ویژه برخی موضوعات (مشروعیت دولت و ترویج مذهب سنت) نزد افکار عمومی، به همسوسازی افکار عمومی با سیاست‌های خود در موضوعات مورد نظر پرداختند.

در این راستا خواجه نظام‌الملک ایدئولوژی مذهبی - سیاسی نظام حاکم را پایه‌ریزی کرد و با به خدمت گرفتن نهادها و رهبران نفوذمند، به جلب حمایت عمومی و نیز تغییر نگرش عامه در جهت سیاست‌های دولت اقدام نمود.

سلجوقيان با تمسک به نمادهای دینی و مذهبی و به عبارتی با مدیریت ایدئولوژیک افکار عمومی به خوبی توانستند چهره‌ای برخلاف واقعیت باطنی خود بنمایانند و بر سایر مظالم و اقدامات ناشایست خود سرپوش گذارند. شعارها و دعاوی مذهبی (نیکو اعتقادی) سلجوقيان را به هیچ رو نمی‌توان به حساب تقيید دینی و مذهبی آنان گذاشت؛ چراکه شخصیتی چون ابوحامد غزالی نیز به مظالم آنان اعتراف می‌کند. همچنین ادعای فرمان‌برداری از خلیفه بیشتر به یک افسانه شبیه است تا واقعیت؛ چرا که تعامل میان سلطان و خلیفه غالباً بر پایه چانه‌زنی و رقابت بود تا مطابعه. جریان اجار خلیفه در مورد عقد دخترش به نام طغول، نزاع طغول با خلیفه بر سر تهیه آذوقه سپاه و تصمیم ملکشاه مبنی بر اخراج خلیفه از بغداد در آخرین سفر خود، همه شواهدی علیه دعاوی مذهبی آنان

۱. طباطبایی، خواجه نظام‌الملک، ص ۱۵۲.

است. از همین‌رو، تمامی این اقدامات و دعاوی ایدئولوژیکی نه از روی کفایت دینی و مقاصد الهی، بلکه با اهداف سیاسی و به انگیزه مدیریت افکار عمومی و سوق آن در جهت مطلوب انجام گرفته است. توصیف سلجوقیان به «بندگان امیرالمؤمنین و حافظان مذهب و خلافت»، با وجود منازعه با خلیفه و ارتکاب جرائم در حق مردم، حاکی از موققیت دولتمردان سلجوقی در مدیریت ایدئولوژیک افکار عمومی است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ* (متن عربی)، ج ۱۰ - ۹، بیروت، دار صادر داربیروت، ۱۳۸۵ق.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، ج ۲۳ - ۲۲، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱.
۴. ابن بلخی، *فارسنامه*، تصحیح علینقی بهروزی، شیراز، اتحادیه مطبوعاتی فارس، ۱۳۴۳.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی بن محمد، *المنتظم فی تاریخ الاسم والملوک*، ج ۱۷ - ۱۵، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالكتب العلمیة، ج ۱، ۱۴۱۲.
۶. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ترجمه محمد پروین گتابادی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۸، ۱۳۷۵.
۷. ابن کثیر، ابوالغداء اسماعیل بن عمر بن کثیر دمشقی، *البداية والنهاية*، ج ۱۲، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
۸. اسدی، علی، افکار عمومی و ارتباطات، تهران، سروش، ج ۱، ۱۳۷۱.
۹. بابافضل کاشانی، افضل الدین محمد مرقی کاشانی، مجموعه مصنفات، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ج ۲، ۱۳۶۶.
۱۰. باسورث، کلیفرورد ادموند، *تاریخ غزنویان*، ترجمه حسن انشوه، تهران، امیر کبیر، ج ۴، ۱۳۸۴.
۱۱. برهانی، بهاءالدین، مبانی مدیریت دولتی، تهران، پیام پویا، ج ۱، ۱۳۸۶.
۱۲. بشلر، ژان، *ایدئولوژی چیست؟ نقدی بر ایدئولوژی های غربی*، ترجمه علی اسدی، بی‌جا، شرکت سهامی انتشار، ج ۱، ۱۳۷۰.
۱۳. بغدادی، ابو منصور عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، ترجمه محمد جواد مشکور، بی‌جا، اشراقی، ج ۳، ۱۳۵۸.

۱۴. بغدادی، ابی منصور عبدالقاهر بن طاهر التمیمی، *اصحول الالدین*، استانبول، نشر مدرسه الهیات بدارالفنون، چ ۱، ۱۳۴۶.
۱۵. بندراری اصفهانی، فتح بن علی، *تاریخ سلسله سلجوقی*، ترجمه محمدحسین جلیلی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
۱۶. بوذن، ریمون، *ایدئولوژی در منشأ معتقدات*، ترجمه ایرج علی آبادی، تهران، مؤسسه نشر و پژوهش شیرازه، چ ۱، ۱۳۷۸.
۱۷. بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین، *تاریخ بیهقی*، ج ۲، تحقیق خلیل خطیب رهبر، تهران، مهتاب، چ ۴، ۱۳۷۴.
۱۸. جی. آ. بولیل و دیگران، *تاریخ ایران کمیریج*، ج ۵، ترجمه حسن انوشة، تهران، امیرکیم، چ ۴، ۱۳۸۰.
۱۹. حکیم آرا، محمدعلی، *ارتباطات متقاعدگرانه و تبلیغ*، تهران، سمت، چ ۱، ۱۳۸۴.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف بن المطهر، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، بی‌تا.
۲۱. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، *اللَّذِيْنَ فِي اِمَّاْمَةِ اَمِيرِ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَى بْنِ اَبِي طَالِبٍ عَلَّاَلِيَّ*، نجف، نشر مکتبة الحیدریه، ۱۳۸۹ ق.
۲۲. خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین، *دستور الوزراء*، تصحیح سعید نفیسی، تهران، اقبال، چ ۲، ۱۳۸۵ شاهنشاهی.
۲۳. دادگران، سید محمد، *افکار عمومی و معیارهای سنجش آن*، تهران، مروارید، چ ۱، ۱۳۸۲.
۲۴. ذهبی، شمس الدین محمد، *تاریخ الاسلام*، تحقیق عمر عبدالسلام، ج ۳۰، بیروت، دارالکتب العربی، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.
۲۵. راوندی، محمد بن علی بن سلیمان، راحة الصدور و آية السرور در تاریخ آل سلجوق، تحقیق و تصحیح محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران، امیرکیم، چ ۲، ۱۳۶۴.
۲۶. سبکی، تاج الدین ابی نصر عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی، *طبقات الشافعیه*، ج ۴، تحقیق عبدالفتح محمدالحلو و محمود محمد الطناحی، بی‌جا، دارایجاءالکتب العربیة، بی‌تا.
۲۷. سووی، آلفرد، *افکار عمومی و اثر آن در زندگی اجتماعی*، ترجمه جمال شیروانی، تهران، سازمان کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۳.

۲۸. شجاعی زند، علیرضا، مسروعيت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران، مؤسسه فرهنگی هنری انتشاراتی تبیان، چ ۱، ۱۳۷۶.
۲۹. صفائی، امید، سیاست / دانش در جهان اسلام، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹.
۳۰. طباطبایی، سید جواد، خواجه نظام الملک، تهران، طرح نو، چ ۱، ۱۳۷۵.
۳۱. طقوش، محمد سهیل، دولت عباسیان، ترجمه حجت‌الله جودکی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۶، ۱۳۹۰.
۳۲. عاصف، رضا، عملیات و جنگ روانی، ج ۴، قم: سپاه پاسداران، ۱۳۸۴.
۳۳. غزالی، ابو حامد محمد، احیاء علوم الدین، ج ۲، بیروت، دارالکتب العلمیة، چ ۱، ۱۴۰۶ ق.
۳۴. غزالی، ابو حامد محمد، فضائح الباطنيه، تحقیق محمدعلی قطب، بیروت، المکتبة العصریة، ۱۴۲۶ ق.
۳۵. غزالی، ابو حامد محمد، نصیحة الملوك، تصحیح جلال الدین همایی، تهران، هما، چ ۴، ۱۳۶۷.
۳۶. فرمانیان، مهدی، اسماعیلیه، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۶.
۳۷. قزوینی، نصیر الدین ابوالرشید عبدالجلیل، بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض؛ نقض، تصحیح میر جلال الدین محدث ارمومی، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چ ۱، ۱۳۹۱.
۳۸. کریستنسن، ریو.ام و دیگران، صدای مردم، ترجمه محمود عنایت، تهران، نشر کتابسرای، چ ۱، ۱۳۶۵.
۳۹. کسائی، نورالله، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران، امیر کبیر، چ ۲، ۱۳۶۳.
۴۰. لازار، ژودیت، افکار عمومی، ترجمه مهدی کتبی، تهران، نشر نی، چ ۸، ۱۳۹۰.
۴۱. لانوست، هانری، سیاست و غزالی، ج ۱، ترجمه مهدی مظفری، بی‌جا، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۴.
۴۲. ماوردی، ابی‌الحسن علی بن محمد بن حبیب البصري البغدادی، الاحکام السلطانیه و الولایات الدینیه، تحقیق خالد رشید الجمیلی، بغداد، بی‌نا، ۱۴۰۹ ق.
۴۳. متولی، کاظم، روابط عمومی و تبلیغات، تهران، بهجهت، چ ۲، ۱۳۸۰.
۴۴. محمد بن منور بن ابی‌سعیدین ابی‌طاهر بن ابی‌سعید میهنی، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید، تهران، امیر کبیر، ۱۳۳۲.
۴۵. مرندی، محمدرضا، مبانی مسروعيت نظام سیاسی در اسلام، تهران، مؤسسه انتشاراتی عطا، چ ۱، ۱۳۷۶.

۴۶. مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوایی*، تهران، امیرکبیر، چ ۳، ۱۳۶۴.
۴۷. مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، قاهره، مکتبه مدبولی، چ ۳، ۱۴۱۱ق.
۴۸. مک آیور، ر.م. جامعه و حکومت، *ترجمه ابراهیم علی کنی*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چ ۳، ۱۳۵۴.
۴۹. نظام الملک طوسی، ابوعلی حسن بن علی، *سیاستنامه*، *تصحیح جعفر شعار*، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چ ۷، ۱۳۷۴.
۵۰. نعمان مصطفاف، ثامر، *الرأی العام فی العراق فی عصر السيطرة السلاجوقية*، مراجعه فاضل جابر ضاحی، دمشق، نشر تموز، چ ۱، ۲۰۱۲م.
۵۱. همدانی، رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ؛ تاریخ آل سلاجقوق*، تحقیق محمد روشن، تهران، میراث مکتوب، چ ۱، ۱۳۸۶.
۵۲. هندوشاہ بن سنجر بن صاحبی نخجوانی، *تجارب السلف*، *تصحیح عباس اقبال*، تهران، کتابخانه طهوری، چ ۳، ۱۳۵۷.
۵۳. ویر، ماکس، *اقتصاد و جامعه*، *ترجمه عباس منوچهری و دیگران*، تهران، سمت، چ ۱، ۱۳۸۴.