

مدیریت ایدئولوژیک افکار عمومی در عصر سلجوقیان با تأکید بر مسئله مشروعیت

مرتضی دادور آلانق*

علی الهامی**

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 مشروعیت‌بخشی 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 مشروعیت از طریق نمادهای دینی، ملی و رهبران نفوذمند فکری بود که محور اصلی این پژوهش بررسی زوایای این حوزه می‌باشد.

واژگان کلیدی

سلجوقیان، مشروعیت، افکار عمومی، ایدئولوژیک.

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

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

طرح مسئله

افکار عمومی به مفهوم نگرش و اندیشه‌ای که در عرصه سیاست و اجتماع ایفای نقش می‌کند، به‌عنوان نیرویی 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 کرده‌اند؟ 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؛ سلاجقه‌ای که نه سابقه درخوری در اسلام داشتند، نه قریشی بودند، نه عرب و نه از خاندان‌های بانفوذ ایرانی، اما درعین حال نه تنها به اصطلاح دولتی اسلامی با مرکزیت ایران تشکیل دادند، بلکه پا را فراتر نهادند و به‌عنوان 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 چراگاه 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 به‌عنوان نیرویی اثرگذار مطرح گشتند. همین امر و حوادثی 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.» (عاصف، عملیات و جنگ روانی، ج ۱، ص ۲۴۸) البته افکار عمومی در نگاه دینی و در سیره معصومین علیهم‌السلام 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، راحة الصدور و آية السرور در تاریخ آل سلجوق، ص ۹۰ - ۸۹؛ نیز: همدانی، جامع التواریخ: تاریخ آل سلجوق، ص ۷ - ۶.

از مهم‌ترین عوامل درونی پیروزی سلاجقه عصبیت عمیق میان گروه‌های تحت امر آنان بود. عصبیتی که ابن‌خلدون 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 بُعد روانی آن^۴. اما همگی متفق‌اند که افکار عمومی همان نظرها، گرایش‌ها و احساسات گروهی از مردم در مورد موضوعی مهم است. نکته مهم در این زمینه این است که افکار عمومی دربرگیرنده مسائل سیاسی، اعتقادی، شعایر و حتی آداب و رسوم است.

با این توضیح افکار عمومی به‌عنوان 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 به‌کارگیری منابع (اعم از مادی، معنوی و انسانی) برای کنترل و هدایت افکار عمومی در جهت منافع و سیاست‌های خود و تحقق اهداف از پیش تعیین شده.

۲. ایدئولوژیک

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

۱. ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون، 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. مشروعیت

مشروعیت اساس هر حکومتی است که هم‌زمان به دو موضوع متقابل اشاره دارد: یکی ایجاد حق حکومت برای حاکمان و دیگری شناسایی و پذیرش این حق از سوی حکومت‌شوندگان. غصب، نقطه مقابل مشروعیت، از جمله مفاهیمی است که با مفهوم مشروعیت تولد یافته و به درک دقیق‌تر آن مدد رسانده است. به‌طور کلی حکومت‌های غاصب نیز در تلاش‌اند تا به‌شکلی مشروع جلوه نمایند؛ چنان‌که روسو نیز بر آن تأکید می‌کند: «زور موجب 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 مشروعیت 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، مشروعیت 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: «علما گفته‌اند کی ملک کی به دین آراسته باشد و به عدل پایدار بود، از آن خاندان مُلک زایل نگردد الا کی و العیاذبالله در دین خَللی 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 مشروعیت و منشأ آن مطرح

۱. بوئن، ایدئولوژی در منشأ معتقدات، ص ۶۲ - ۳۱؛ بشلر، ایدئولوژی چیست؟ نقدی بر ایدئولوژی‌های غربی، ص ۲۵ - ۲۴.

۲. همان، ص ۸.

۳. ر.م. مک آیور، جامعه و حکومت، ص ۲۲.

۴. مرنندی، مبانی مشروعیت نظام سیاسی در اسلام، ص ۳۲.

۵. ابن‌بلخی، فارسنامه، ص ۴۱.

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

کرده‌اند که در بین متأخرین ماکس وبر معروف‌ترین آنهاست. در نظر وی قدرت به سه طریق مشروعیت می‌یابد:

۱. توافقات عقلایی متجلی در قوانین عرفی (سیادت قانونی)؛

۲. مشروعیت مبتنی بر سنن و میراث گذشتگان (سیادت سنتی)؛

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

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

از منظر اسلام وجود حاکم و حکومت یک ضرورت است و اگر از معدود 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 مراجعه به منابع مربوط در نزد فریقین مشاهده نمود.^۳ اما اجماع در باب ضرورت حکومت، به‌منزله پذیرش هماهنگ مصادیق و نحوه استقرار و انتقال قدرت حاکمان نیست. حوادثی که بعد از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله 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 به‌ویژه اثنی‌عشری این است که امامت و خلافت در زمره اصول شرع (از مسائل اعتقادی) بوده که توجیه و تفسیر آن براساس قاعده لطف، و تعیین مصداق آن نیز برحسب نص^۴ است؛ درحالی‌که نگرش عمومی اهل سنت بر این است که حکومت در زمره مصالح عامه بوده و تعیین حاکم نیز به نظر امت و اگذار شده است؛^۵ امتی که در نظر آنها به صحابه تفسیر می‌شد. نبود وحدت نظر بین صحابه باعث شد تا مشروعیت نزد اهل سنت بعضاً مرزهای نامشخص به خود گیرد؛ حال آنکه نزد شیعیان با تمسک به قاعده لطف و نص، مفهوم

۱. وبر، اقتصاد و جامعه، ص ۳۱۳ - ۳۱۲.

۲. شجاعی زند، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، ص ۵۴ - ۵۳.

۳. حلی، *الائقین فی امامة امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه السلام*، ص ۱۱؛ بغدادی، *اصول الدین*، ص ۲۷۱.

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

۵. ماوردی، *الأحكام السلطانية و الولايات الدینیة*، ص ۱۸.

مشروعیت در چارچوب ویژه‌ای قرار داشت.

مسئله خلافت و مشروعیت نزد اهل سنت به لحاظ عملی و عینی (حوادث و واقعیات و مصادیق خارجی) مقدم بر مبانی نظری آن است و این یعنی تأخر نظریه بر عمل. این تأخر، از اختلاف آرای اندیشمندان اهل سنت در مواردی همچون شیوه انتخاب امام، عدد اهل حل و عقد و شرایط خلیفه آشکار می‌شود.^۱ از آنجاکه هر روزی آستان واقعه‌ای متفاوت بود، نباید انتظار می‌رفت که مدل اولیه سقیفه برای انعقاد خلافت، یک حالت نهادینه به خود گیرد. از این رو، 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 «تسلط سلطان ظالم جاهل» که فکر اندیشمندان اهل سنت را به خود مشغول کرده بود.^۲

به هر تقدیر بعد از خلفای راشدین، امویان و سپس عباسیان بر مسند خلافت تکیه زدند و به‌عنوان مهم‌ترین منبع مشروعیت‌بخش در جامعه اسلامی مطرح گشتند. از آن پس دولت‌ها و حکومت‌های محلی، مشروعیت خود را از خلیفه می‌گرفتند. عباسیان نواده عباس، عموی 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^۳) خود را تنها خلفای به حق پیامبر ﷺ معرفی می‌کردند و به‌خاطر پذیرش این نگرش به‌عنوان 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 انحاء مختلف بر این نکته تأکید داشت که هیچ قدرتی مشروع نیست مگر اینکه از جانب خلیفه تفویض شده باشد.^۴

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 این باره به‌ویژه در دهه‌های نخستین شاهدهی بر این مطلب است. اما نکته مهم‌تر این است که سلاجقه این اقدامات را از روی تقید دینی و عرق اسلامی انجام نمی‌دادند؛ چرا که آنان به گفته غزالی اعتقاد محکمی به اسلام نداشتند.^۵ همچنین این تلاش‌ها از روی ارادت شخصی به خلفا نیز نبوده؛ زیرا آنها

۱. همان، ص ۲۳ - ۱۸.

۲. همان، ص ۳۷ - ۳۵.

۳. همان، ص ۱۷.

۴. لاتوست، سیاست و غزالی، ج ۱، ص ۴۴.

۵. غزالی، فضائح الباطنیه، 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 قوه 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 این باره جز به‌خاطر اهتمام والای افکار عمومی به مسئله مشروعیت نمی‌تواند باشد؛ مشروعیتی که عموم مردم منبع آن را در درجه اول، دستگاه خلافت می‌دانستند. شاهد دیگر این مطلب، تمسک سلجوقیان به دیگر ابزارهای مشروعیت‌بخش همچون علمای دین (به‌عنوان 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 الشعاع 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 به‌لحاظ تعصبات مذهبی عصری استثنایی خواند.^۴ اختلاف نظر در هر دو جریان فقهی و کلامی، منازعات و تنش‌هایی را باعث می‌شد که بسیاری از آنها در منابع به ثبت رسیده است،^۵ مانند نزاع‌های شدید بین ظاهرگرایان و مکاتب عقل‌گرا^۶ — که بی‌شک سلاطین سلجوقی نیز گاه بر آتش آن می‌افزودند^۷ — و یا منازعه میان شیعیان و اهل سنت بر سر امامت و افضلیت امام علی علیه السلام. اگرچه در عصر مذکور شیعیان از لحاظ جغرافیایی در شهرهای مختلفی چون قم، کاشان، نجف، مشهد و ری زندگی می‌کردند،^۸ بیشتر این تنش‌ها در بغداد و بین

۱. جریان خواستگاری طغرل از دختر خلیفه شاهی بر این رویه است. (همدانی، جامع التواریخ؛ تاریخ آل سلجوق، ص ۱۹ - ۱۸)
۲. مستوفی، تاریخ گزیده، ص ۴۳۰ - ۴۲۹.
۳. بنگرید به: ریو، سن و دیگران، صدای مردم، ص ۱۱۶؛ نیز: اسدی، افکار عمومی و ارتباطات، ص ۱۲۵ - ۱۲۴.
۴. بنگرید به: ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، وقایع سال ۴۴۰ ق تا ۴۸۶ ق (آغاز دوره سلجوقی تا پایان دوره ملکشاه).
۵. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲۲، ص ۳۱۸.
۶. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۶، ص ۸۸.
۷. بنگرید به: ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۳۰، ص ۱۳.
۸. قزوینی، بعضُ مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض؛ نقض، ص ۴۹۹.

شیعیان کَرخ و اهل سنت جریان داشت.^۱

این تعصبات 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 سرایت می‌کرد و با حمایت آنان به نگرش عمومی تبدیل می‌شد. در عصر سلجوقی افکاری چون مشروعیت نظام حاکم و نیز ترویج مذهب تسنن به‌عنوان مذهب حقه و رسمی، از جمله افکار عمومی اهل سنت بودند که اکثر جامعه را در برمی‌گرفت.

تلاش‌های ایدئولوژیک برای مشروعیت‌بخشی به قدرت غالب در پیشگاه افکار عمومی

صاحبان دولت و اشراف همواره برای مدیریت افکار عمومی به دو شیوه تمسک جسته‌اند: یکی تسخیر و طلسم 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 دهند. 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 به‌عنوان «ابزارهای کنترل‌گر و تأثیرگذار بر افکار عمومی» مطرح می‌شود، در واقع تحت یکی از دو قاعده مذکور قرار می‌گیرد. نظریه‌پردازان نیز برخی به‌اجمال و 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 متقاعدسازی از اهمیت و نقش ویژه‌ای برخوردار است. متقاعدسازی یعنی تلاش‌های آگاهانه کلامی و غیرکلامی که به‌منظور 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: ابن اثیر، *الکامل فی التاريخ*، ج ۲۲، ص ۲۸۱ - ۲۷۹؛ نیز: ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، ج ۱۲، ص ۶۲.

۲. دقیقی، شاعر معروف از ابزار نوع دوم (زر و زر) 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 متقاعدگرانه و تبلیغ*، ص ۱۲۲.

۵. چنان که سیسرون سیاست‌مدار و خطیب مشهور رومی با تأکید بر آن می‌گوید: «اگر می‌خواهی مرا متقاعد کنی، باید اندیشه‌های مرا بشناسی؛ احساس 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 مشروعیت‌بخش سلجوقیان، و دوم سیر تطوری که در مبانی مشروعیت آنان به وجود آمده است. به بیانی دیگر، دولتمردان سلجوقی اگرچه در آغاز کار، مشروعیت‌بخشی 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 ایجادشده 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 مشروعیت‌بخشی همچون تقرب به علما 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 غزنوی برای کسب مشروعیت انجام دادند، ارسال نامه به خلیفه وقت بود. این اقدام مهم‌ترین مرحله تشکیل دولت سلجوقی است؛ یعنی کسب مشروعیت دینی. بی‌تردید برخورداری دولت از مشروعیت و هویت دینی، بر قدرت آن می‌افزاید؛ چنان‌که ابن‌خلدون با تأکید بر آن می‌گوید: در پرتو دین، نیروی اساسی دیگری بر عصبیت 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 ببینیم چگونه به مشروعیت‌بخشی 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 عمی بود در میان ما مقدم و محترم، اسرائیل بن سلجوق. یمین الدوله 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 به‌جای او بنشست،

۱. ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون، ص ۳۰۲ - ۳۰۱.

۲. همدانی، جامع التواریخ؛ تاریخ آل سلجوق، ص ۱۴؛ نیز: راوندی، راحة الصدور و آية السرور در تاریخ آل سلجوق، ص ۱۰۲.

به مصالح مُلک قیام نمی‌نمود و به لُهو 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 نگونسار 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 تمسک 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 آل‌بویه 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 شوق وافر 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 مشروعیت 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 طغرل 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 به‌کارگیری عناصر اصلی ایدئولوژی سلجوقی است که با تمسک به نمادها و اندیشه‌های دینی به دنبال ایجاد پوششی مخملی و مطلوب برای خود در نظر مردم بودند.

۲. تبلیغ دولت به‌عنوان ناجی اسلام و مذهب

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

۱. همان، ص ۱۰۳؛ 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 مشروعیت ساده طلب می‌کرد؛ یعنی به دنبال همسنگی سلطنت با خلافت بود. خواسته طغرل با سرکوب فتنه بساسیری به دست آمد. بعد از اینکه وی بغداد را ترک نمود، یکی از فرماندهان ترک به نام بساسیری، با فاطمیان مصر مرتبط شد و کوشید تا زمینه تسلط آنها را در بغداد فراهم کند. این امر برای دولت عباسی بسیار خطرناک بود؛ زیرا فاطمیان رقیب بلامنزاع عباسیان در خلافت بودند. با ظهور بساسیری و ورود وی به بغداد در ششم ذی‌قعدة سال ۴۵۰، خلیفه از شهر خارج گشت و برای یک سال، خطبه به نام خلیفه فاطمی خوانده شد. خلیفه که مهجور شده بود، چاره کار را در طلب یاری از طغرل 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 طغرل در نجات خلیفه وقتی روشن‌تر می‌شود که فتنه بسا سیری از دیدگاه یک مورخ سنی نقل شود. بنداری در این باره می‌گوید:

درین روزگار بعثت سستی کار خلافت، تباهی بساسیری به سرحد کمال رسید ... کار بساسیری قاعده‌ای زشت بود که نزدیک شد نور خدائی را خاموش کند؛ زیرا 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 حدیثه باقی ماند ... ترتیب و قوانین اسلامی درهم ریخت؛ خانه سلامت [= بغداد] بیمار شد؛ دوری پیشوا دراز کشید؛ اندوه مردم فزونی یافت ... پس از چندی که سپاه سلجوقی بغداد رسید، بر سر بساسیری قیامت راست شد و از این‌رو یک لحظه ننشست و فرار بر قرار اختیار کرد.^۲

لشکرکشی طغرل به بغداد و نجات خلیفه از دست بساسیری سبب تقسیم جدید قدرت و نفوذ در سرزمین‌های مرکزی دارالاسلام شد و سرانجام قدرت خلیفه به‌عنوان رهبر دینی و سلطان سلجوقی - به‌عنوان فرمانروای دنیوی - رسمیت یافت و بدین ترتیب فصلی جدید برای دولت سلجوقی رقم خورد. در سندی که در *دیوان رسائل طغرل* به سال ۴۵۴ ق نوشته شده، چنین آمده: «إلی قاضی القضاة من شاهنشاه المعظم ملک المشرق و المغرب، محیی الإسلام، خلیفة الإمام، یمین خلیفة الله أمیر

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 برجسته‌ای 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 تعیین‌کننده دارند. علما، روحانیون و سیاستمداران از جمله رهبران فکری جامعه هستند که به‌عنوان مشروعیت‌دهندگان شناخته می‌شوند.^۲

در عصر سلجوقی، علما و صوفیان به‌عنوان 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 وبر در بحث جانشینی پیشوای کاریزما بیان می‌دارد، ناظر بر همین نفوذمندی و نقش مشروعیت‌بخش علما 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 اعطا نماید^۳ و بی‌شک بارزترین مصداق آن در جوامع مذهبی علما و دانشمندان هستند.

بررسی نقش علما 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. در مورد فقهای مدرسه مانند غزالی بحث را با بررسی رسالات سیاسی وی ادامه خواهیم داد. به نظر می‌رسد هرچه سلجوقیان سلطه بیشتری می‌یافتند، غزالی مشروعیت بیشتری به آنان می‌بخشید؛ تا جایی که در نهایت آنان را «خلیفه الله» و «ظل الله علی الأرض» نامید. در مورد صوفیان محور بحث «معامله با دعای خیر» است که به‌عنوان حربه‌ای در دست صوفیان بود تا سلاطین را به درستکاری و نیک‌رفتاری با مردم متعهد 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 (۵۰۵ ق) نامی‌ترین شخصیت علمی دوره میانی سلجوقیان است که نقش برجسته‌ای در مشروعیت‌بخشی به دولت سلجوقی و ایدئولوژی دینی آن ایفا کرد. غزالی از شاگردان امام

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

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

۳. وبر، اقتصاد و جامعه، ص ۵۰۹.

الحرمین جوینی بود.^۱ اولین برخورد او با سلجوقیان هنگامی بود که در اردویی 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 اهمیت نقش وی را دوچندان نمود.^۳ تلاش‌های نظری غزالی در رسالات سیاسی وی نمود می‌یابد. از مطالعه آثار غزالی چنین برمی‌آید که او آهسته آهسته از قلم‌فرسایی درباره نهاد خلافت فاصله می‌گیرد و از لزوم همکاری میان خلیفه و سلطان سخن گفته و در آثار آخر خود به صراحت، 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 الباطنیه، احیاء علوم الدین و نصیحة الملوک) مشاهده کرد که در پی می‌آید.^۴

یک. فضائح الباطنیه و فضایل المستظهریه

غزالی این اثر را که در ردّ عقاید باطنیه می‌باشد، در ده فصل تنظیم کرده است. او در هشت فصل آن به ردّ مکتب اسماعیلیه می‌پردازد و در دو فصل آخر ادعا می‌کند که در این عصر تنها امامی که شایسته اطاعت است، امام المستظهر 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، المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، ج ۱۷، ص ۱۲۵ - ۱۲۴.

۲. صفی، سیاست / دانش در جهان اسلام، ص ۲۵۶.

۳. بنداری اصفهانی، تاریخ سلسله سلجوقی، ص ۸۹ همچنین در تمجید از منابع دیگر غزالی بنگرید به: ابن کثیر، البدایة والنهایة، ج ۱۲، ص ۱۳۷.

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

۵. غزالی، فضائح الباطنیه و فضایل المستظهریه، 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 نوشته‌های بعدی رخ می‌دهد.

دو. احیاء علوم الدین

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 جاهل» 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 برافکندن او پدید خواهد آمد. به بیانی دیگر، نویسنده با ظرافت، سیر بحث را از «عدل و ظلم» به بررسی یکی از پیامدهای اجتماعی رویارویی با سلطان ظالم می‌کشد.

غزالی در ادامه با بررسی رابطه میان خلافت و سلطنت می‌نویسد: «خلافت متعلق به عباسیان است»؛ چنان‌که در رساله *المستظهری* 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 «ولایت» 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 *نصيحة الملوک*، بیشتر به نفع سلجوقیان چرخید.

سه. نصیحة الملوک

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

۱. غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۲، ص ۱۶۷ - ۱۵۵.

۲. همان، ص ۱۵۴.

۳. همان.

۴. همان.

سلجوقیان 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 «پابندی 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 «ولایت و سلطانی» می‌دهد و در این مقام، یک ساعت از عمر سلطان برابر است با تمام ساعات عمر دیگران.^۲ این عبارات به‌روشنی می‌گویند که سلاطین سلجوقی را خداوند به مقام سلطنت برکشیده است. به سخنی دیگر، سلجوقیان تنها به پشتوانه شوکتشان (زور 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 لوٹ 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 وی در جایی می‌نویسد که سلطان، خلیفه خداوند است.^۴ در عبارتی دیگر، او خبری از پیامبر ﷺ به این مضمون نقل می‌کند که «سلطان، سایه خداوند بر روی زمین» است.^۵ در یکی از اسناد دیوان سلجوقی نیز سلطان سنجر به نام «سایه خداوند بر روی زمین» خوانده شده است.^۶ جالب اینکه غزالی به الگوهای پادشاهی ایران پیش از اسلام نیز متوسل می‌شود. وی با تمسک به چنین الگوهایی می‌گوید: «پس بیاید دانستن که او را که آن پادشاهی و فرّ ایزدی داد، از این‌روی طاعت ایشان باید داشت و ایشان را دوست باید داشت.»^۷

۱. غزالی، نصیحة الملوك، ص ۱۶.

۲. همان، ص ۱۶.

۳. همان، ص ۱۰۶.

۴. همان، ص ۱۳۱.

۵. همان، ص ۸۱.

۶. صفی، 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 وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^۱ واژه اولی الامر 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 کاریزمای این «اولیاءالله» (صوفیان) برای مشروعیت‌بخشی به سلجوقیان می‌پردازیم. سلجوقیان در ازای این بهره‌مندی، به حمایت از تصوف و خانقاه 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 نیمه‌آبی] نیز برود.» گفتند: فلان کس در هوا می‌پرد. گفت: «مگسی و زغنه‌ای [= مرغی] می‌پرد.» 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 بخسبد 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 به‌طور کامل خود را با گفتمان مشروعیت‌بخش سلجوقی هماهنگ ساختند، می‌توان به باباطاهر عریان، ابوسعید ابوالخیر، ابوعلی فارمدی و احمد جام اشاره کرد. در ادامه الگوهای مشروعیت‌بخش دو تن از اینان را بررسی می‌کنیم.

یک. باباطاهر عریان

باباطاهر عریان در جامعه ایرانی بیشتر با دوبیتی‌هایش شناخته می‌شود. تنها روایتی که در کتب

۱. نساء (۴): ۵۹.

۲. همان، ص ۸۲.

۳. ابن منور میهنی، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، ص ۲۱۵.

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

چون سلطان طغرلبک 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 بریشان آمد. کوبه لشکر بداشت و پیاده شد و با وزیر ابونصر الکندری پیش ایشان آمد و دست‌هاشان ببوسید. 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 بستد 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 طغرل مشاهده می‌شود که بی‌شک باید آن را از جمله «اخبار ناظر به مشروعیت‌بخشی از طریق دعای خیر» دانست. در این گزارش نه تنها خود طغرل 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 استماع 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 به‌عنوان مدرکی ملموس و عینی از معامله با شیخ، همیشه همراه خود نگاه می‌دارد. طغرل 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 سنی (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 طغرل و چغری بیگ ملاقات کرده است. حکایت‌هایی که در این باره وارد شده، بیانگر الگوهای مختلف مشروعیت‌بخشی (از جانب شیخ) به دولتمردان سلجوقی است. در برخی از این گزارش‌ها شیخ با فراست و توانایی بسیار، به پیش‌بینی در مورد آینده این افراد می‌پردازد. در برخی دیگر نیز با دعای خیر از جانب شیخ و ارادت و حمایت از طرف سلجوقیان، عملیات مشروعیت‌بخشی 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 بر سر 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 می‌گویند، 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 مشروعیت‌بخشی 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 مشروعیت‌بخشی، با دعای خیر است. این حکایت نیز در *اسرار التوحید* درباره دیدار شیخ با طغرل و چغری (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 ابوسعید چغری را گفت که «ما ملک خراسان به تو دادیم» و طغرل 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 ببرد.»^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 اضلاع سه‌گانه ایدئولوژی سلجوقی تمرینش باشند؛ یعنی در عین مشروعیت‌بخشی به قدرت غالب و تحکیم مذهب سنت به‌عنوان مذهب حقّه، طبق خواست دولت‌مردان سلجوقی به تعریف، تنظیم و تبلیغ نیکو اعتقادی بپردازند. 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 وادار 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. خواندمیر می‌نویسد: «الحق به رأی زرّین و فکر متین آن خواجه صاحب تمکین، امور مُلک و مِلّت نظام گرفت و مهمام دین و دولت سمت سرانجام پذیرفت.» (خواندمیر، 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 ۱۳)

اسماعیلی و داعیان آنها که از اساس مشروعیت نظام سلجوقی را زیر سؤال برده بودند. خواجه می‌خواست با سپردن سررشته 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 عملاً پای پیروان مذاهب و فرقه‌های دیگر را به این مذهب باز نماید. اسماعیلیه فقط دشمنان مذهبی سلاجقه نبودند، بلکه رقبای سیاسی آنان نیز محسوب می‌شدند.

وی فقط دو مذهب شافعی و حنفی را به رسمیت می‌شناخت؛ به گونه‌ای که درباره‌ی گزینش افرادی که متقاضی استخدام در دولت بودند، توصیه می‌کرد که اول باید از مذهب آنان پرسید. اگر گفتند که بر یکی از دو مذهب حنفی یا شافعی هستند، در آن صورت پذیرش آنان مانعی 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، عملاً همه مذاهب جز شافعی، در نظر خواجه باطل و بد دین خواهند بود. گزارش تجارب 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 وادار می‌کرد برای دستیابی به این مقام پراوازه دست از مذهب خود بردارند و شافعی شوند.^۳

از دیگر پیامدهای شرایط جدید نظامیه، مبارزات ضد فلسفی و افول 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 نبض این نهادها، نظام فکری خاصی را در جامعه ترویج داد.

۵. نظام‌الملک و ترویج اندیشه ایرانی‌شهری

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

۱. نظام‌الملک طوسی، سیاستنامه، ص ۱۹۴.

۲. ر.ک: صاحبی نخجوانی، تجارب السلف، ص ۲۷۸ - ۲۷۷.

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

۴. همان، ص ۲۸۱ - ۲۸۰.

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

خواجه نظام‌الملک طوسی بخش نخست سیاستنامه خود را با بازپرداختی از نظریه شاه آرمانی - که بنیادی‌ترین عنصر اندیشه سیاسی ایران‌شهری است - آغاز می‌کند. خواجه می‌نویسد: «یزد 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 آرام‌بندگان را بدو بازیندد 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 متعصب شافعی مذهب و اشعری مکتب 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 «رضی‌امیرالمؤمنین» 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 حیثیت مشروعیت‌بخشی دستگاه خلافت، راضی نمی‌شود تا بهره‌مندی از روش‌های دیگر مشروعیت‌بخشی را کنار گذارد. مثلاً وی با اینکه خود شخصیتی نفوذمند بود، از اشخاص منتقد دیگر همچون غزالی بهره می‌جوید و با تأسیس نهادهای آموزشی - که از ابزارهای 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. شریعت‌نامه، آن دسته از کتبی هستند که بر پایه نظریه خلافت تدوین شده‌اند؛ همچون *احکام السلطانیه* ماوردی.

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 شریعت نامه‌نویسان جز از مجرای اجرای احکام شرع فراتر نمی‌رود؛ درحالی که پادشاه به لحاظ اینکه دارای فره ایزدی است، خود عین شریعت است و در اعطای مشروعیت، به واسطه نیازی ندارد.^۱ از این رو، 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 عصبیت 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 به نیکویی دریافته بودند که شأن و جایگاهی نزد افکار عمومی ندارند؛ چنان که 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 گرو مدیریت افکار عمومی می‌دیدند. از این رو، 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.

سلجوقیان 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) سلجوقیان را به هیچ رو نمی‌توان به حساب تقید 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 مطاوعت. جریان اجبار خلیفه در مورد عقد دخترش به نام طغرل، نزاع طغرل 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 همین رو، 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 موفقیت دولت مردان 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 داریروت، ۱۳۸۵ ق.
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 الامم والملوک*، ج ۱۷ - ۱۵، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ ۱، ۱۴۱۲.
۶. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *مقدمه ابن خلدون*، ج ۱، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۸، ۱۳۷۵.
۷. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر دمشقی، *البدایة والنهایة*، ج ۱۲، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ ق.
۸. اسدی، علی، *افکار عمومی و ارتباطات*، تهران، سروش، چ ۱، ۱۳۷۱.
۹. باباافضل کاشانی، افضل الدین محمد مرقی کاشانی، *مجموعه مصنفات*، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، چ ۲، ۱۳۶۶.
۱۰. باسورث، کلیفورد ادموند، *تاریخ غزنویان*، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، چ ۴، ۱۳۸۴.
۱۱. برهانی، بهاء الدین، *مبانی مدیریت دولتی*، تهران، پیام پویا، چ ۱، ۱۳۸۶.
۱۲. بشلر، ژان، *ایدئولوژی چیست؟ نقدی بر ایدئولوژی های غربی*، ترجمه علی اسدی، بی جا، شرکت سهامی انتشار، چ ۱، ۱۳۷۰.
۱۳. بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، ترجمه محمدجواد مشکور، بی جا، اشراقی، چ ۳، ۱۳۵۸.

- ۹۲ □ فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ، س ۷، زمستان ۹۵، ش ۲۵
۱۴. بغدادی، ابی منصور عبدالقاهر بن طاهر التیمی، *اصول الدین*، استانبول، نشر مدرسة الهیات بدارالفنون، چ ۱، ۱۳۴۶.
۱۵. بنداری 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. بویل و دیگران، *تاریخ ایران کمبریج*، ج ۵، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، چ ۴، ۱۳۸۰.
۱۹. حکیم آرا، محمدعلی، *ارتباطات متقاعدگرا نه و تبلیغ*، تهران، سمت، چ ۱، ۱۳۸۴.
۲۰. حلّی، حسن بن یوسف بن المطهر، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، بی تا.
۲۱. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *اللائقین فی امامة امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام*، نجف، نشر مکتبة الحیدریه، ۱۳۸۹ ق.
۲۲. خواندمیر، غیاث الدین بن هماد الدین، *دستور الوزراء*، تصحیح سعید نفیسی، تهران، اقبال، چ ۲، ۲۵۳۵ 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، امیرکبیر، 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، بی جا، داراحیاءالکتب العربیة، بی تا.
۲۷. سووی، آلفرد، *افکار عمومی و اثر آن در زندگی اجتماعی*، ترجمه جمال شیروانی، تهران، سازمان کتابهای جیبی، ۱۳۴۳.

۲۸. شجاعی زند، علیرضا، *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین*، تهران، مؤسسه فرهنگی هنری انتشاراتی تبیان، چ ۱، ۱۳۷۶.
۲۹. صفی، امید، *سیاست / دانش در جهان اسلام*، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹.
۳۰. طباطبایی، سید جواد، *خواججه نظام الملک*، تهران، طرح نو، چ ۱، ۱۳۷۵.
۳۱. طقوش، محمدسهیل، *دولت عباسیان*، ترجمه حجت الله جودکی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۶، ۱۳۹۰.
۳۲. عاصف، رضا، *عملیات و جنگ روانی*، ج ۴، قم: سپاه پاسداران، ۱۳۸۴.
۳۳. غزالی، ابوحامد محمد، *احیاء علوم الدین*، ج ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ ۱، ۱۴۰۶ ق.
۳۴. غزالی، ابوحامد محمد، *فضائح الباطنیه*، تحقیق محمدعلی قطب، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۶ ق.
۳۵. غزالی، ابوحامد محمد، *نصيحة الملوك*، تصحیح جلال الدین همایی، تهران، هما، چ ۴، ۱۳۶۷.
۳۶. فرمانیان، مهدی، *اسماعیلیه*، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۶.
۳۷. قزوینی، نصیرالدین ابوالرشید عبدالجلیل، *بعضُ مثالب النواصب فی نقض بعضُ فضائح الروافض*؛ *نقض*، تصحیح میر جلال الدین محدث آرموی، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چ ۱، ۱۳۹۱.
۳۸. کریستنسن، ریو.ام و دیگران، *صدای مردم*، ترجمه محمود عنایت، تهران، نشر کتابسرا، چ ۱، ۱۳۶۵.
۳۹. کسائی، نورالله، *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران، امیرکبیر، چ ۲، ۱۳۶۳.
۴۰. لازار، ژودیت، *افکار عمومی*، ترجمه مهدی کتبی، تهران، نشر نی، چ ۸، ۱۳۹۰.
۴۱. لاثوست، هانری، *سیاست و غزالی*، ج ۱، ترجمه مهدی مظفری، بی جا، انتشارات بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۴.
۴۲. ماوردی، ابی الحسن علی بن محمد بن حبیب البصری البغدادی، *الاحکام السلطانیه و الولايات الدینیة*، تحقیق خالد رشید الجمیلی، بغداد، بی نا، ۱۴۰۹ ق.
۴۳. متولی، کاظم، *روابط عمومی و تبلیغات*، تهران، بهجت، چ ۲، ۱۳۸۰.
۴۴. محمد بن منور بن ابی سعید بن ابی طاهر بن ابی سعید میهنی، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۲.
۴۵. مردی، محمدرضا، *مبانی مشروعیت 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، ابو عبدالله محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، قاهره، مکتبه مدبولی، چ ۳، ۱۴۱۱ ق.
۴۸. مک آیور، ر.م. جامعه و حکومت، ترجمه ابراهیم علی کنی، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب، چ ۳، ۱۳۵۴.
۴۹. نظام الملک طوسی، ابوعلی حسن بن علی، سیاستنامه، تصحیح جعفر شعار، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی، چ ۷، ۱۳۷۴.
۵۰. نعمان مصطفی، ثامر، الرأی العام فی العراق فی عصر السیطرة السلجوقیة، مراجعه فاضل جابر ضاحی، دمشق، نشر تموز، چ ۱، ۲۰۱۲ م.
۵۱. همدانی، رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ؛ تاریخ آل سلجوق، تحقیق محمد روشن، تهران، میراث مکتوب، چ ۱، ۱۳۸۶.
۵۲. هندوشاه بن سنجر بن صاحبی نخجوانی، تجارب السلف، تصحیح عباس اقبال، تهران، کتابخانه طهوری، چ ۳، ۱۳۵۷.
۵۳. وبر، ماکس، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، سمت، چ ۱، ۱۳۸۴.