

دانش و قدرت در عهد سلاجقه

علی مؤذنی

دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران دوره‌ی اسلامی



سیاست / دانش در جهان اسلام، همسویی معرفت و ایدئولوژی
در دوره‌ی سلجوقی
نویسنده: امید صفی
مترجم: مجتبی فاضلی
تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگ و اجتماعی، ۱۳۸۹، ۴۷۲
صفحه

موضوع کتاب همان طور که از عنوان آن پیداست، بررسی پیوند میان نهادهای دانش و قدرت در عهد سلجوقی است. از نظر نویسنده نهادهای دانش و ابزارهای ایدئولوژیک دولت در این دوره مدارس نظامیه، خانقاه‌ها، نظام مراقبت و جاسوسی و نظام اقطاع هستند که وظیفه‌ی مشروعیت‌بخشی به طبقه‌ی حاکم را بر دوش داشته‌اند. در حقیقت، نویسنده در این پژوهش با تکیه بر رویکرد فوکویی و آلتوسری و با استفاده از آراء این دو، نقش این نهادها و اندیشمندان وابسته به آن چون غزالی و ابوسعید ابوالخیر را در مشروعیت‌بخشی به طبقه‌ی حاکم نمایان کرده است. همچنین نویسنده با خوانش دوباره‌ی متون تاریخی و ادبی آن دوره نشان می‌دهد که بخش اعظم حکایات مندرج در تذکره‌نامه‌ها، با هدف «تهذیب نفس مخاطبان» نگاشته شده است و «باید با خرافاتی خواندن آن‌ها، اهمیت و نقش سیاسی و اجتماعی‌شان را نادیده گرفت.» (ص ۱۰۰)

امید صفی، استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه کارولینای شمالی، در مقدمه‌ی کتاب، هدف از این پژوهش را این گونه بیان می‌کند: «این پژوهش در پی آنست تا ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم را در یکی از جوامع اسلامی، محسوس و معلوم سازد...» (ص ۱۱) وی در این پژوهش دو هدف دارد: هدف نخست که شاکله‌ی این پژوهش نیز هست، کشف و آشکار ساختن اعمال ایدئولوژیک سلجوقیان است. منظور نویسنده از عمل ایدئولوژیک و پرداختن به آن، «همسویی قدرت و دانش است.» به عبارت دیگر، وی کوشیده تا همبستگی میان ایدئولوژی سیاسی سلجوقیان و علوم دینی در ایران و عراق پیشامدرن را در سده‌ی یازدهم و دوازدهم مورد بررسی قرار دهد. هدف دوم، «فهم ابزارهایی است که به وسیله‌ی آن، ایدئولوژی مزبور تولید و تبلیغ می‌شد، و به عبارت دیگر، اثبات این که گفتمان مشروعیت‌بخش دینی، نه پدیده‌ای طبیعی و خودساخته، که بر ساخته‌ی زمانه بود.» (صص ۱۴-۱۵)

یکی از ویژگی‌های جالب و درخور تأمل این پژوهش این است که نویسنده در حالی که به همسویی نهاد دانش و قدرت در این دوره می‌پردازد (دانش ایجابی)، از پرداختن به اندیشه‌های سلبی عین‌القضات همدانی - که بزرگ‌ترین منتقد همسویی فوق بود - غافل نمی‌شود و یک فصل را به این عارف و اندیشمند بزرگ اختصاص می‌دهد. این پژوهش، یکی از ارزنده‌ترین پژوهش‌هایی است که تا کنون در زمینه‌ی تاریخ سلجوقیان انجام شده است. یکی از دلایلی که آن را از دیگر پژوهش‌ها در این زمینه ممتاز می‌کند، فراتر رفتن از سبک معمول تاریخ‌نگاری سلسله‌های پادشاهی است و پرداختن به تاریخ اجتماعی این دوره است. امید صفی، برخلاف دیگر نویسندگان که بر اساس سبک معمول تاریخ‌نگاری به ارائه‌ی تاریخ سیاسی یا معرفی یکی از نهادها و شخصیت‌های متعلق به آن بسنده می‌کنند، تلاش کرده تاریخ این دوران را به مثابه مجموعه‌ای از انواع شبکه‌های مقابله و مصالحه در میان گروه‌های اجتماعی، سیاسی،

مذهبی و عرفانی در نظر بگیرد.

این پژوهش شامل یک مقدمه، شش فصل و یک نتیجه‌گیری است. نویسنده در فصل اول با عنوان «بن‌افکنی افسانه‌ی سلجوقیان» به بررسی افسانه‌هایی که حول مشروعیت‌بخشی سلسله‌ی سلجوقی ایجاد شده، می‌پردازد. وی معتقد است اکثر پژوهش‌هایی که تا کنون درباره‌ی سلجوقیان انجام شده، از این جمله‌ی القائم بامرالله که گفت: «الله‌الله! مسلمانی را در یاب که دشمن مستولی شد و شعار قرمطیان ظاهر گشت» و نشان از استمداد عاجل وی از طغرل سلجوقی داشت، پدید آمده است.

از نظر نویسنده: «سلسله‌ی سلجوقی که زادگاهشان سرزمینی خارج از قلمروی اسلام بود، نمی‌توانستند به شکل اصیل مشروعیت دینی که «انساب به پیامبر» بود (مثل مورد عباسیان) تسک بجویند.» (ص ۷) بنابراین سلجوقیان برای مشروعیت‌بخشی به خود لازم بود از شیوه‌های دیگری استفاده کنند. بنابراین به افسانه‌سرای روی آوردند. افسانه‌هایی که پنج مؤلفه را در کنار هم جای داده بود: «۱- سلجوقیان به اصول اسلام سنی پایبند بودند؛ ۲- به خلیفه‌ی عباسی وفادار بودند؛ ۳- نظم اجتماعی را در تمام قلمروی اسلامی بر پای داشتند و جان و مال مسلمین را در امان نگاه داشتند؛ ۴- فقهای سنی را مورد حمایت خود قرار دادند؛ ۵- ملحدان و مفسدان را قلع و قمع کردند.» (ص ۷) از نظر مؤلف، پنج مورد فوق به طور مستقیم در منابع ذکر نشده‌اند و بسته به موقعیت، به یک یا چند اصل مشروعیت‌بخش اشاره شده است. از همین رو نویسنده در این فصل با رجوع به منابع تاریخی، روایات و حتی اشعار، به شناسایی مؤلفه‌های فوق می‌پردازد. در حقیقت، امید صغی با رجوع به منابع فوق نشان می‌دهد این مؤلفه‌ها برساخته‌ی سلسله‌ی سلجوقی است تا از این طریق برای خود مشروعیتی کسب کنند. وی می‌نویسد: «در حالی که منابع فوق سلجوقیان را حافظان نظم اجتماعی به تصویر می‌کشند، من شواهدی ارائه خواهم نمود مبنی بر این که منازعات و اختلافات اجتماعی بسیاری به واسطه‌ی اقدامات این جنگ‌سالاران ترک به وجود آمد؛ یا علی‌رغم ادعای برخی منابع که رابطه‌ی میان سلاطین سلجوقی و خلفا را مسالمت‌آمیز و صلح‌جویانه معرفی کرده‌اند، من از کشاکش‌های شدید و رقابت‌جویانه این دو بر سر قدرت و اقتدار پرده برخواهم داشت.» (ص ۷۲)

از نظر مؤلفه مسأله‌ی مهمی که در متون این دوره قابل توجه است، - و به نوعی کل پژوهش بر پایه‌ی آن استوار شده - رابطه‌ی مستقیمی است که میان نظم اجتماعی و نیکواعتقادی برقرار شد و در برابر جریاناتی که «الحادی» و «ارتدادی» خوانده می‌شدند، معنا یافت. (همان) در واقع، رابطه‌ی میان نظم اجتماعی و نیکواعتقادی، همان ارتباط مستقیم میان دین و سیاست است که متون و رسایل این دوره بر آن پای می‌فشرند. از نظر نویسنده، اهمیت این موضوع در شیوه‌هایی است «که طی آن دو حوزه‌ی معنایی «ملک» و «دین» در ایدئولوژی سلجوقی در یکدیگر تنیده می‌شوند؛ به این معنی که قوام و قدرت دین به گونه‌ای ایدئولوژیکی در ارتباط با نظم ملک قرار می‌گیرد؛ از سوی دیگر دین نیز باید به سلک نظم درآید تا از گزند ارتداد در امان ماند.» (ص ۷۳) بنابراین سلجوقیان از یک سو برای تبلیغ ایدئولوژی خود بهره‌ی کاملی از نمادهای مذهبی گرفتند، و از سوی دیگر، دستگاه مذهبی تحت حمایت سلجوقیان قرار گرفت و نقش بزرگی در مشروعیت‌یافتن آنها کرد. در نتیجه، سلجوقیان سعی داشتند از این طریق به مؤلفه‌ی اول خود که «پایبندی به اصول اسلام سنی» بود دست یابند.

در مورد مؤلفه‌ی دوم یعنی «وفاداری به خلیفه‌ی عباسی» نیز چنین رویکردی در منابع این عصر وجود دارد به طوری که اکثر قریب به اتفاق این منابع، دست‌اندرکار معرفی سلطان سلجوقی به عنوان «یاور» و یمین خلیفه‌ی عباسی هستند، «در نامه‌ی رسمی که به سال ۴۵۴ق. / ۱۰۶۲م. نوشته شده، طغرل «شاه شاهان، شهریار غرب و شرق، ناجی اسلام، سردار امام، یمین خلیف خدا امیرالمومنین خطاب شده است.» (ص ۷۴)

در حقیقت، عنوان یمین امیرالمومنین در عین حال که به اطاعت از خلیفه اشاره دارد، تذکری است به خلیفه که بی‌حمایت لشکریان سلجوقی، قدرت سیاسی وی دوامی نخواهد داشت. از نظر نویسنده، این مؤلفه با مؤلفه‌ی اول مرتبط است و در متون این عصر، به طور همزمان بازنمایی می‌شود. این رابطه در مورد مؤلفه‌های دیگر نیز صدق می‌کند بدین معنی که حمایت سلجوقیان از فقها (مؤلفه‌ی چهارم)، مستلزم تقید به اسلام نیکواعتقاد یا مذهب اهل سنت و سرکوب ملحدان یا رافضیان (مؤلفه‌ی پنجم) بود. این دو مؤلفه نیز به نوبه‌ی خود، «امنیت و رفاه» کلی جامعه (مؤلفه‌ی سوم) را بهبود می‌بخشیدند.

امید صغی پس از توضیح و تبیین مؤلفه‌های مشروعیت‌بخش سلجوقی که در متون این عصر برساخته شدند؛ در ادامه‌ی فصل اول نشان می‌دهد که این وقایع‌نگاری‌های مشروعیت‌ساز، چگونه تمام پنج مؤلفه‌ی ایدئولوژی سلجوقی را جهت برساختن «افسانه‌ی سلجوقیان بزرگ» در خود جمع کردند. وی سپس به بیان خاستگاه خاندان سلجوقی، متمایز شدن طایفه‌ی سلجوقی از دیگر طوایف آغزی، نحوه‌ی ورود آنان به فلات ایران و تغییر شکل تدریجی ایشان از یک خاندان ایلیاتی به سلسله‌ی سلطنتی می‌پردازد.

فصل دوم با عنوان «قلمروی نظام، قلمروی نظم» به بررسی اقدامات خواجه نظام‌الملک می‌پردازد. از نظر نویسنده، نظام‌الملک پیونددهنده‌ی ترکان سلجوقی، علما، صوفیان و خلیفه‌ی عباسی است. همچنین بسیاری از ابزارهای قهریه دولت، مثل مدارس نظامیه و گروه منهبان به دست نظام‌الملک و به منظور حفظ ایدئولوژی دولت سلجوقی و در ساختاری هماهنگ به کار گرفته شدند. مؤلف در ابتدای این فصل به نقش دستگاه وزارت در تاریخ اسلام و به خصوص کارویژه‌ی منحصر به فرد آن در دوره‌ی سلجوقی می‌پردازد. از نظر وی دلیل اهمیت یافتن این نهاد در این دوره به «بی‌تجربگی جنگ‌سالاران سلجوقی در جهان پیچیده و غریب ایرانی-اسلامی» برمی‌گردد و به همین دلیل، «یاریگری‌های وزیران به این سلسله، ارزشی دوچندان یافت.» (ص ۱۴۷) از میان این وزیران منتقدترین وزیر سلجوقی خواجه نظام‌الملک بود که نقشی کلیدی در سازماندهی و نظام‌بخشیدن به قلمروی سلجوقیان بازی نمود و از همین رو بسیاری از تذکره‌نویسان این عصر از او ستایش کرده‌اند. مسأله‌ی دیگری که در منابع این دوره درباره‌ی خواجه نظام‌الملک تأکید شده است این است که نظام‌الملک بیش از سلاطین سلجوقی و خلفای معاصر خود قدرت داشت و این قدرت در تمام بخش‌های جامعه گسترده بود و از جایگاه مردمی بیش‌تری نسبت به سلاطین و خلفا برخوردار بود.

از نظر نویسنده، ابوعلی حسن ابن علی طوسی اولین و آخرین وزیری نیست که لقب «نظام‌الملک» داشت، بلکه پیش از او این عنوان به وزیران دیگری نیز اعطا شده بود. با این همه، کسی را که تواریخ به نام نظام‌الملک می‌شناسند، همین ابوعلی حسن طوسی است. سپس نویسنده با ریشه‌شناسی این لقب به این نتیجه می‌رسد که عنوان «نظام‌الملک» در بردارنده‌ی کارکرد اصلی آن است. از منظر امید صغی، خواجه نظام‌الملک «تجسم نظم و ترتیب ملک بود؛ رشته‌ای که تمام نهادهای مختلف سلجوقی را برای نیل به یک هدف معین (اداره‌ی قلمروی سلجوقیان و مشروعیت‌بخشی به آنان) در کنار هم آورد. او این نهادها را ابداع نکرد، بلکه آن‌ها را که همچون کسی که مروردهای از پیش ساخته را به رشته می‌کشد، سازمان بخشید.» (صص ۱۴۹-۱۵۰)

نویسنده در ادامه در بحث «تاریخ وزارت با نگاهی به منابع متأخرتر» اشاره می‌کند که هدف از این بحث، «نه منشاء نهاد وزارت بلکه شیوه‌ی عمل آن در دوران سلطنت سلجوقیان برای ایجاد پیوند میان دولتمردان، خلفا، نظامیان، صوفیان و فقهاست.»

این پژوهش، یکی از ارزنده‌ترین پژوهش‌هایی است که تا کنون در زمینه‌ی تاریخ سلجوقیان انجام شده است. یکی از دلایلی که آن را از دیگر پژوهش‌ها در این زمینه ممتاز می‌کند، فراتر رفتن از سبک معمول تاریخ‌نگاری سلسله‌های پادشاهی است و پرداختن به تاریخ اجتماعی این دوره است

دانش و قدرت

اسماعیلیان مرتبط می‌داند در حالی که با بازخوانی کلیت بستر تاریخی که منجر به قتل نظام‌الملک شد، می‌توان به نتایج دیگر دست یافت. «قتل نظام‌الملک صرفاً نتیجه‌ی اقدام اسماعیلیان نبود، بلکه بخشی از نقشه‌ی ملک‌شاه برای الغای خلافت عباسی بود و نظام‌الملک نیز مخالف جدی این کار به حساب می‌آمد. همدستان سلطان سلجوقی در اجرای این نقشه (الغای خلافت عباسی)، همانا ترکان خاتون و تاج‌الملک بودند.» (صص ۱۹۰-۱۹۱) از زمان عمیدالملک کندی، در دستگاه سلجوقیان چنین دیدگاهی در زمینه‌ی برانداختن خلافت عباسی وجود داشت اما هر گاه سلاطین سلجوقی به خصوص ملک‌شاه زمینه‌ی این اقدام را فراهم می‌ساختند، با مخالفت خواجه روبه‌رو می‌شدند. بر اساس روایت منابع تاریخی، در رمضان ۴۸۵ ق. ۱۰۹۲ م. ملک‌شاه از اصفهان به سوی بغداد رفت. هدف او از این سفر، تغییر خلیفه بود و می‌دانست تا زمانی که خواجه زنده است، انجام چنین کاری ممکن نخواهد بود. بنابراین پیش از آنکه به بغداد برسد، زمینه‌ی قتل او را فراهم ساخت.

فصل سوم با عنوان «بزارهای دولت سلجوقی» به بررسی مهم‌ترین نهادهایی که سلجوقیان برای تثبیت و بسط اقتدار خود ایجاد کردند، می‌پردازد. این دستگاه‌ها که نظام‌الملک خردمندانه آن‌ها را به کار گرفت، عبارت بودند از: نظام اقطاع، نظام مراقبت و جاسوسی (منهیان)، تأسیس مدارس نظامیه، و تأمین مالی خانقاه‌ها. نویسنده در این فصل تنها به دنبال معرفی این نهادها نیست بلکه در پی بررسی و پاستخگویی به این پرسش است که «این نهادها چه پیوندی با ایدئولوژی سلجوقی داشتند؟» (ص ۲۱۳) از منظر امید صفی، «آنچه این نهادها را به هم پیوند می‌داد، کارکردی بود که در تحکیم ایدئولوژی حاکم - که به واقع ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم یا همان سلجوقیان بود - ایفا می‌کردند.» (همان)

نویسنده ادعا دارد که در این فصل، وام‌دار اندیشه‌های لویی آلتوسر است. آلتوسر معتقد بود ایدئولوژی نباید هیچ‌گاه مستقیماً علایق مادی را مطرح نظر قرار دهد؛ اگرچه علایق مادی ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم ممکن است در برخی نهادهای دیگر، بازتاب یابد و نتایج مهمی نیز از آن حاصل شود. از همین رو نویسنده به تحلیل آن دسته از نهادهایی (نظام اقطاع، منهیان و...) می‌پردازد که ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم را پیش می‌بردند.

از نظر مؤلف، هدف نظام مراقبت و جاسوسی که نظام‌الملک آن را سازماندهی و منسجم کرد، این بود که «دو گروه را زیر نظر داشته باشد؛ یکی کسانی که محتمل بود علیه دولت سلجوقی شورش کنند و دیگر کسانی درون رژیم سلجوقی که بر کرسی‌های قدرت یا دانش تکیه زده بودند.» (ص ۲۱۶) وی دو ساز و کار عمده برای این نظام فراهم کرد، یک دیوان برید و دوم جاسوسان و منهیان که با جامعه‌ی گدایی و صوفیان در همه‌جا تردد می‌کردند. در حقیقت، «بنای خواجه آن بود که نظام مراقبت و جاسوسی خود را - که در حقیقت شبکه‌ی جاسوسی است - در تمام قلمروی

(ص ۱۵۰) سپس درباره‌ی جایگاه نهاد وزارت و چگونگی به قدرت رسیدن نظام‌الملک، اقدامات او در زمان الپارسلان و ملک‌شاه و در نهایت، مرگ او می‌پردازد. نویسنده در بحث از آموزش‌های دینی خواجه به این نکته اشاره می‌کند که خواجه به تبعیت از پدرش، پیرو مذهب شافعی شده و برای یادگیری علوم در ایام جوانی با بسیاری از فقیهان و صوفیان معاشرت و مصاحبت داشته است و به نوشته‌ی ابن خلکان با گروه دوم «رویی بس گشاده داشت.» (صص ۱۵۴-۱۵۵) خواجه پس از یادگیری آموزش‌های دینی، به کارآموزی دیوانی و کسب تجربه در سیاست‌ورزی می‌پردازد. از نظر مؤلف، یکی از «ویژگی‌های منحصر به فرد وی، توجه به نگارش و انشای دیوانی به هر دو زبان فارسی و عربی بود.» (ص ۱۵۷) چرا که دانستن این دو زبان، از شرایط اصلی اشتغال به امور دیوانی به حساب می‌آمد. از نظر مؤلف، نخستین تجربه‌های دیوانی حسن طوسی در بارگاه غزنه به دست آمد. در آنجا بود که الگوی متمرکز حکمرانی غزنویان تأثیر فراوانی بر خواجه گذاشت. این تأثیر در نوشته‌های نخستین مکرراً بازتاب داده می‌شود و بعدها آن را شیوه‌ی حکمرانی مناسبی برای سلجوقیان می‌داند. خواجه پس از بیرون آمدن از دربار ابوعلی بن ساذان در مرو با چغری بیگ داود، یکی از شخصیت‌های سلجوقی دیدار می‌کند و از این زمان وی به خدمت خاندان سلجوقی درمی‌آید. چغری، حسن را به عنوان مشاور پسر و جانشینش، الپارسلان انتخاب کرد و به الپارسلان گفت: «این حسن طوسی است. او را محترم [می‌داری] و به منزله‌ی پدر خود می‌شماری و برخلاف رای او عمل نمی‌کنی.» (ص ۱۵۸) گرچه خواجه جایگاه خوبی در دربار سلجوقی به دست آورده بود، برای دستیابی به مقام برجسته‌ی «وزارت»، لازم بود بر اولین رقیب سیاسی خود، عمیدالملک کندی (وزیر طغرل) تفوق یابد. بنابراین نویسنده به بیان این رقابت سیاسی می‌پردازد و آن را با توجه به دیدگاه‌های مذهبی‌شان و روایت‌های مختلف منابع این عصر مورد تحلیل قرار می‌دهد. همچنین نکته‌ی مهمی که به نظر نویسنده در تحلیل رقابت میان این دو شخصیت تاکنون نادیده گرفته شده، الگوی‌های متفاوت این دو در برخورد با خلیفه‌ی عباسی است. عمیدالملک معتقد بود می‌توان با توسل به زور، خلیفه را به تسلیم واداشت، در حالی که خواجه به رابطه‌ی «مسالمت‌آمیز و دوستانه میان خلیفه و سلطان بها می‌داد.» (ص ۱۶۴) سرانجام خواجه بر عمیدالملک فائق آمد و در زمان الپارسلان، مقدمات خلع و سپس قتل وی را فراهم آورد. با مرگ عمیدالملک، خواجه نظام‌الملک به جایگاهی دست یافت که توانست سودای سیاسی را که مدت‌ها در سر می‌پروراند، جامه‌ی عمل ببوشاند.

نویسنده پس از بیان سیاست‌های خواجه در زمان الپارسلان و ملک‌شاه سلجوقی، به ارائه‌ی دیدگاهی نو درباره‌ی قتل خواجه می‌پردازد. از منظر مؤلف، ترور خواجه پس از ترور عمر، عثمان و امام علی (ع)، مهم‌ترین حادثه از این دست در سرزمین‌های اسلامی بود. از نظر وی، دیدگاه‌هایی که تاکنون درباره‌ی قتل خواجه وجود دارد، آن را با

وحدت اجتماعی میان مسلمانان یاری رساندند. تمام کارکردهای فوق در راستای هدف بزرگ‌تری به نام «حفظ همبستگی و وحدت اجتماعی» که دست در دست ایدئولوژی سلجوقی داشت، قرار می‌گرفتند.» (ص ۲۳۶)

یکی دیگر از نهادهایی که مورد حمایت سلجوقیان قرار گرفت، خانقاه بود. «چرا که به واسطه‌ی آن، به حمایت از صوفیانی می‌پرداخت که در برابر این خدمت، حاضر به مشروعیت‌بخشی به دولت سلجوقی بودند.» نویسنده در فصل پنجم به تبیین این رابطه می‌پردازد اما در آخر فصل سوم توضیحات اولیه‌ای را درباره‌ی شکل‌گیری خانقاه و مرز ناروشن آن با نهاد مدرسه ارائه می‌کند.

فصل چهارم با عنوان «اندیشه‌های متغیر غزالی در حوزه‌ی سیاست» به بررسی «نامی‌ترین چهره‌ی مدرسه‌ی آن دوره یعنی ابوحامد غزالی، و تلاش‌های او برای مشروعیت‌بخشی به دولت سلجوقی و ایدئولوژی دینی» می‌پردازد. نویسنده به این دلیل که پژوهشگران معاصر توجه بسیاری به زندگی او نشان داده‌اند، به ارائه‌ی خطوط کلی زندگی او بسنده می‌کند و بیش‌تر به جزئیاتی می‌پردازد که «مربوط به رساله‌های سیاسی است.» (همان) در حقیقت، نویسنده در این فصل در پی آنست که تغییرات فکری غزالی و تلاش او برای مشروعیت‌بخشی به سلجوقیان را در قالب رساله‌هایی که نگاشته، دنبال کند. «از مطالعه‌ی آثار غزالی چنین برمی‌آید که او آهسته آهسته از قلم‌فرسایی درباره‌ی نهاد خلافت فاصله گرفته، 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.» (ص ۲۶۵) از همین رو، نویسنده در ادامه‌ی فصل چهارم به بررسی آثار سیاسی او، یعنی فضائح الباطنیه، الاقتصاد فی الاعتقاد، احیاء علوم‌الدین، نصیحت‌الملوک که تحفه‌الملوک و پندنامه‌ی پردازد.

فصل پنجم با عنوان «معامله با دعای خیر» به بررسی چگونگی مشروعیت‌سازی

سلجوقی گسترده سازد.» (ص ۲۱۷) جالب این‌که خواجه با استفاده از دانش فقهی خود، انجام چنین کاری (به‌کارگیری نظام مراقبت و جاسوسی) را «واجبی» بر ذمه‌ی پادشاه می‌داند. نظام‌الملک در سیاست‌نامه خطاب به پادشاه می‌نویسد: «در صورت عدم توجه به این مهم، مردم او را موجب فساد مُلک خواهند دانست.» (همان)

سپس نویسنده درباره‌ی نظام اقطاع و کارکرد آن توضیح می‌دهد. وی در ابتدا به این نکته اشاره می‌کند که تاکنون «بدفهمی»‌هایی درباره‌ی این نظام وجود داشته زیرا اقطاع را مترادف با نظام تیول‌داری در اروپا می‌دانند، در صورتی که اقطاع برخلاف تیول‌داری، مبتنی بر توارث نبوده است. همچنین نویسنده به بحث درباره‌ی تاریخچه‌ی این نظام می‌پردازد و بیان می‌دارد که برخلاف گروهی که این نظام را منتسب به خواجه می‌دانند، این نظام در زمان آل بویه مورد استفاده قرار می‌گرفته است ولی خواجه تغییراتی عمده در آن به وجود آورد و آن را به گونه‌ای مؤثر به کار گرفت، به طوری که حکومت‌های بعدی، «الگوی اقطاع را به وی منتسب ساختند.» (ص ۲۲۲)

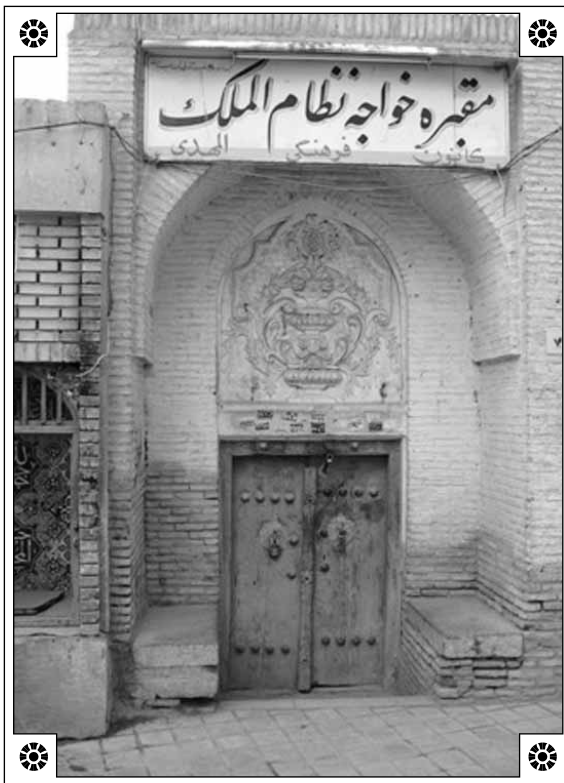
اما این تغییرات چه بود و با چه هدفی صورت گرفت؟ «ادغام اشکال مختلف و از پیش موجود اقطاع در یکدیگر بود. دو شکل نظامی و دیوانی اقطاع - که تا پیش از آن متمایز بود - در یکدیگر ادغام شدند... حاصل کار همان گونه که در نظام برید نیز مشاهده می‌شود، سازوار کردن نهادهای موجود با نیازهای جدید است.» (همان) اما نظام‌الملک از این تغییرات سه هدف عمده داشت: «هدف نخست آن بود که واگذاری زمین‌ها را تحت یک نظارت واحد درآورد.» وی به سیاق طرح خود درباره‌ی مودیان مالیاتی پیشنهاد می‌کند که «هر دو سه سال عمال را و مقطعان (کسانی که صاحب زمین‌های اقطاعی بودند) را بدل باید کرد تا پای سخت نکنند و حصنی نسازند و دل مشغولی ندهند و با رعایا نیکو روند و ولایت آبادان بماند.» هدف دوم «جلوگیری از تعدی زمینداران به رعایا» است. هدف سوم نیز «یکجانشین ساختن ایلات ترک بود. نظام‌الملک کاملاً از خطر ترکمن‌های صحراگرد و ناراضی آگاه بود... خواجه با بخشیدن زمین به ترکمنان، به نوعی آنان را در مکان ثابتی میخکوب می‌کرد.» (صص ۲۲۳-۲۲۴)

نکته‌ی جالب درباره‌ی نظام اقطاع، پیوند آن با نهاد مراقبت و جاسوسی است. خواجه در بخشی از سیاست‌نامه برای جلوگیری از تعدی زمینداران به رعایا توصیه می‌کند که «جاسوسانی را باید به این ناحیت‌ها گسیل داشت تا از حقایق آگاه شوند و به پادشاه گزارش دهند.» (ص ۲۲۵) بنابراین از نظر خواجه، پیوند این دو نهاد با یکدیگر، موجب ثبات ملک می‌شود.

نویسنده در ادامه‌ی فصل سوم به موضوع مدرسه و حمایت سلجوقیان از این نهاد می‌پردازد و رابطه‌ی آن را با ایدئولوژی مشروعیت‌بخش سلجوقی تبیین می‌کند. از نظر نویسنده، «همه‌ی وقایع نگاری‌های برجسته‌ی دوران سلجوقی، به نهادهای مذهبی اشاره کرده‌اند که مورد تأیید و حمایت مالی سلجوقیان قرار داشت... این حمایت را باید ابزاری دولتی در راستای مشروعیت‌بخشی به ایدئولوژی دینی سلجوقیان به حساب آورد.» (ص ۲۲۶)

در مورد کارکرد مدارس نظامیه، بحث‌های زیادی مطرح شده است. گروهی هدف اصلی آن را مقابله با تبلیغات اسماعیلیه می‌دانند و گروهی دیگر آن را نهادی «برای تولید و ترویج «اسلام متعارف» می‌دانستند که مرکب از کلام اشعری و فقه اشعری بود.» (ص ۲۲۵)

مؤلف نظرات فوق را می‌پذیرد و می‌نویسد: «مدارس نظامیه در چند مورد کارآمد بودند: ۱- به طور موقت، موازنه‌ای میان مکاتب مختلف برقرار ساختند و در نتیجه، اعاده‌ی نظم اجتماعی را که مهم‌ترین شعار دولت سلجوقی بود، تحقق بخشیدند؛ ۳- برخی کارگزاران وفادار را برای دیوان سلجوقی تربیت نمودند؛ ۴- به شکل‌گیری دوباره‌ی



برای سلجوقیان در تذکره‌نامه‌هایی که توسط مریدان و شاگردان صوفیان برجسته نگاشته شده، می‌پردازد. «بسترشناسی جوامع صوفیانه‌ی دوران سلجوقی در بافت تاریخی- اجتماعی، خاص خودشان است؛ بافتی که متشکل از شبکه‌های به هم پیوسته «قدرت» و «حمایت‌گری» است.» (ص ۲۹۱)

از نظر نویسنده، پژوهش‌هایی که تا کنون درباره‌ی صوفیان نگاشته شده، به اندازه‌ی کافی بستر تاریخی و زمانی این صوفیان را مورد واکاوی قرار نداده است و «حتی تحلیل بسنده‌ای نیز از شیوه‌های تعامل آنان با نهادهای اجتماعی مختلف، علمای دینی و چهره‌های سیاسی دوران آن‌ها ارائه نشده است.» (همان) از نظر وی، این پژوهش‌ها که «عموماً حول محور خوانش دقیق و تحلیل آثار آنان و اقتباس داستان‌ها و حکایاتی درباره‌ی آن‌ها از منابع مختلف تاریخی و تذکره‌نویسی است»، نمی‌تواند فهمی دقیق از بستر تاریخی و زمانی صوفیان به دست دهد. «این فصل در پی آن است که با فاصله گرفتن از رهیافت‌های فوق، صوفیان نام‌آشنای سلجوقی را در چارچوبی نو مورد مطالعه قرار دهد... مطلع نظر من در این فصل، بررسی جایگاه اجتماعی و سیاسی صوفیان در عرصه‌ی پرمنزعه‌ی روابط میان چهره‌های سیاسی و دینی دوران سلجوقی است. مراد من آن نیست که دستاوردهای متافیزیکی و معنوی اولیاءالله را کم‌اهمیت جلوه دهم؛ اما در این پژوهش، بیش‌تر متوجه شیوه‌های بهره‌برداری از اقتدار و کاریزمای این «اولیاءالله» برای مشروعیت‌بخشی به سلجوقیان هستم.» (ص ۲۹۲)

به نظر نویسنده، این امر در تذکره‌نامه‌هایی که توسط مریدان و شاگردان صوفیان برجسته نوشته شده، صورت می‌گرفته است. پس به خوانش تذکره‌های صوفیانه که الگوهای تعامل میان صوفیان و دولتمردان را در خود جای داده بود می‌پردازد و سه الگوی اصلی تعامل میان صوفیان و دولتمردان را برمی‌شمارد: «در الگوی اول صوفیان از فراست یا بینش خدای خود بهره می‌گیرند تا توفیقات آتی مقامات سیاسی را پیش از آن که به مقامی دست یابند، پیش‌بینی کنند. در الگوی دوم، اولیاءالله «امیران به قدرت رسیده» را نزد خود می‌پذیرند و با دعای خیر خود برای توفیقات آتی‌شان، بر مشروعیت آن‌ها صحنه می‌گذارند. در الگوی سوم که آن سر دو الگوی اول است، دولتمردان مراتب ارادت‌مندی خود را با پیشگاه اولیاءالله ابراز کرده، آنان، پیروان و خانقاه‌های متبرکشان را زیر پوشش حمایت مالی خود می‌گیرند.» (ص ۲۹۷)

امید صفی اخبار و حکایات موجود در تذکره‌نامه‌ها را برخلاف پوزیتیویست‌ها که آن‌ها را خرافات می‌دانند و گروه دیگر که با شیدایی، معتقد به این حکایت‌ها هستند، آن‌ها را در زمره‌ی اساطیر می‌شمارد. اساطیر «نه به این معنی که عاری از هر گونه حقیقتند، بلکه به ایمان که روایات مقدسی هستند که اعضای یک جامعه به حقیقتشان ایمان دارند و بدین ترتیب اعمال خود را بر حسب مفاهیم آرمانی موجود در آن‌ها جهت می‌دهند.» (ص ۳۰۰)

نویسنده با در پیش گرفتن چنین رویکردی، به معرفی سه صوفی مهم این دوره؛ باباطاهر، ابوسعید ابی‌الخیر و احمد جام، در آن بستر تاریخی و اجتماعی می‌پردازد و با خوانش دقیق برخی از حکایات مندرج در تذکره‌نامه‌ها نشان می‌دهد که این تذکره‌نامه‌ها «تقش مهمی در بازسازی جهان تاریخی- اجتماعی اسلام پسامدرن بازی کردند.» (ص ۳۲۷) و «تعریف پسا‌روشنگری از عرفان - مبنی بر این که در زمره‌ی «تجربه‌های شخصی» است - در مورد تصوف، نادرست و ناکافی است.» (همان)

فصل ششم با عنوان «عین‌القضات همدانی، صوفی ناآرام» به بحث درباره‌ی شخصیت و آراء عین‌القضات همدانی می‌پردازد که به دشمنی با سلجوقیان برخاست و به جرم این که با ایدئولوژی حکومتی سلجوقیان همراه نشد، تن به مرگ سپرد. نویسنده در ابتدای فصل با استناد به ادوارد سعید بحث خود درباره‌ی این صوفی ناآرام را آغاز

می‌کند. «ادوارد سعید زمانی گفته بود که از میان تمام ویژگی‌هایی که یک ناقد اجتماعی باید داشته باشد، «مخالف‌خوانی» از همه مهم‌تر است.» (ص ۳۴۷) از نظر امید صفی، منتقدان اجتماعی «مخالف‌خوان» دوره‌ی سلجوقی یک‌دست نبودند، «تنها ویژگی مشترک‌شان، بیرون بودن از ائتلاف سیاسی- مذهبی حاکم بود.» با این حال، به نظر وی، دو گروه مخالف‌خوان در این دوره وجود داشت. گروه اول که معروف‌ترین آن‌ها خواجه عبدالله انصاری بود که نه حنفی بود نه شافعی، بلکه حنبلی بود و «همیشه فاصله‌ی خود را با رژیم سلجوقی حفظ می‌کرد و به همین دلیل، پیوسته مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفت... انصاری به دلیل نقدی که بر مکتب اشعری ایراد کرد، پنج بار به مرگ تهدید شد و سه بار نیز تن به تبعید سپرد.» (صص ۳۴۷-۳۴۸) گروه دیگر که تنها‌ترین و معروف‌ترین چهره‌ی جریان آن، عین‌القضات همدانی بود، نه تنها فاصله‌ی خود را با رژیم سلجوقی حفظ نکرد بلکه مشروعیت آنان را به چالش کشید. «بدون شک عین‌القضات با تمام ویژگی‌هایی که داشت، می‌توانست چهره‌ی درباری قدرتمندی شود و نقش فعالی در مشروعیت‌بخشی به سلجوقیان بازی کند؛ او فقیهی شافعی- اشعری، قاضی، صوفی، واعظی مردمی و... بود، با این همه عین‌القضات وجهه‌ی خود را نه به سود سلجوقیان، که علیه آنان به کار گرفت و مشروعیت‌شان را به چالش کشید. او همراهی فقیهان با سلسله‌ی سلجوقی، زیرساخت اقتصادی نظام آن‌ها، و مشروعیت‌شان را برای حکمرانی بر مسلمانان زیر سوال برد. به این ترتیب، عین‌القضات گسترده‌ترین شکل مخالفت با اقتدار سلجوقی را در این دوره نمایندگی می‌کرد. او تجسم یک منتقد اجتماعی مخالف‌خوان در عهد سلجوقی بود.» (ص ۳۴۸)

زندگی عین‌القضات در هاله‌ای از افسانه و اسطوره پیچیده شده است. «تذکره‌هایی که درباره‌ی زندگی، و مهم‌تر از آن، مرگ او نوشته شده، به اندازه‌ی خیال‌انگیز است که توجهات را از دستاوردهای واقعی او که همانا آموزه‌ها و نوشته‌هایش است، دور نگاه داشته است.» (همان) پس مؤلف به ایراد انتقادات بر پژوهشگرانی می‌پردازد که سعی داشتند عین‌القضات را همچون منصور حلاج (وفات ۳۰۹ق. ۹۲۲م). «شهید جاوید» بخوانند. از نظر نویسنده، رحیم فرمندی، اولین پژوهشگری است که در قرن بیستم داده‌های مربوط به زندگی و نوشته‌های عین‌القضات را جمع‌آوری کرده و «در زمره‌ی اولین کسانی است که به شباهت میان این دو چهره توجه کرده است.» (ص ۳۴۹) بنا بر اعتقاد مؤلف، این اشتباه از سوی پژوهشگران، منجر به تحریف وقایع تاریخی می‌شود. «اگر عین‌القضات را شهیدی روحانی، جاودانه و منصور المذهب بدانیم، آنگاه بستر زمانی را که در آن می‌زیست، شرایط وجودی که گفتمان او را شکل داد و دسیسه‌ی سیاسی را که منتهی به مرگش شد، نادیده گرفته‌ایم.» (همان)

بنا بر این رویکرد و با نفی «خودفناسازی» زندگی عین‌القضات، مؤلف به بررسی شرایط تاریخی که موجب رویارویی عین‌القضات با دربار سلجوقی شد، می‌پردازد و نشان می‌دهد که وی چگونه تمام گفتمان‌های مسلط زمان خود، یعنی کلام و فلسفه و حتی تصوف رایج را به تیغ نقد سپرد.

در پایان، نویسنده به نتیجه‌گیری درباره‌ی فصل‌های پیشین می‌پردازد. «بنای من آن نبوده تا پژوهشی درخور تاریخ‌گرایی پوزیتیویستی به دست دهم و واقعیت دولت سلجوقی را آشکار کنم... بلکه مراد من آن بود تصویری را که منابع تاریخی از آنان بازنموده‌اند، نشان دهم.» (ص ۴۲۱) معتقد است این پروژه می‌تواند برخی بینش‌ها و اصطلاحات را وارد حوزه‌ی مطالعات اسلامی کند؛ «از جمله آن که جهان اسلام پیشامدرن، نه واحدی یکپارچه، که جامعه‌ای گونه‌گون و متشکل از گروه‌های رقیبی بود که هیچ‌گاه ذیل چتر واحدی از ابزارهای نهادی و ایدئولوژیکی جای نمی‌گرفتند.» (ص ۴۳۰)