

اندیشه سیاسی خواجه نظام‌الملک: تلفیقی از ایران‌گرایی و اسلام‌گرایی

نجم‌الدین گیلانی^۱ شهریار فرجی نصیری^۲

چکیده

اگرچه برخی از نظریه‌پردازان اندیشه‌ی سیاسی خواجه نظام‌الملک، بر ایران‌گرایی محض او اصرار دارند، ولی با استناد به سیاست‌نامه، می‌توان گفت اندیشه‌ی سیاسی خواجه نظام‌الملک، تلفیقی از ایران‌گرایی و اسلام‌گرایی می‌باشد و این اندیشه بیانگر تسامح فکری خواجه در این زمینه می‌باشد. هرچند نمی‌توان بازتاب اندیشه‌ی ایران‌شهری و تأثیر مستقیم خواجه از تاج‌نامه‌ها و اندرزنامه‌های ایران باستان را انکار کرد، ولی در جای جای سیاست‌نامه، همسنگ با حکایت‌هایی که خواجه از زبان پادشاهان و بزرگان ایران باستان، برای بیان و تفسیر اندیشه‌ی سیاسی خود دارد، از داستان‌هایی که بن‌مایه‌های اسلامی دارند نیز سخن به میان می‌آورد. به‌عنوان نمونه، اگر داستان‌هایی راجع به عدل انوشیروان و ملوک عجم بیان می‌کند، از عدل عمر، خلیفه‌ی دوم مسلمین و عمر بن عبدالعزیز نیز سخن به میان می‌آورد. اگر از شیوه‌ی برخورد پیامبر و یارانش با قاضیان سخن می‌گوید، در پی آن حکایتی از پادشاهان ایران باستان در روز جشن مهرگان و نوروز بیان می‌کند. سپس در ادامه حکایتی از عمار بن حمزه بیان می‌کند. همچنین برای نکوهش زنان در اندیشه‌ی سیاسی خود، به کلام بزرگمهر و پیامبر (ص) و دیگر شخصیت‌های ایرانی و اسلامی استناد می‌کند. در این مقاله سعی بر آن است که با استناد به سیاست‌نامه و به روش توصیفی-تحلیلی، به شرح و بسط مطالب فوق پرداخته شود.

واژگان کلیدی: خواجه‌نظام‌الملک، اندیشه‌ی سیاسی، ایران‌گرایی، اسلام‌گرایی، ایران‌شهری.

^۱ - استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)، ایمیل: gilani@ferdowsi.um.ac.ir

^۲ - استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه لرستان، shahriar.nasiri@gmail.com

آنگونه که از متن سیاست‌نامه استخراج می‌شود، اندیشه‌ی سیاسی خواجه نظام‌الملک توسی، نه آنگونه که سید جواد طباطبایی می‌پندارد، تنها رنگ ایرانی دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۴) و نه آنگونه که هیبرت دارک (مصحح سیاست‌نامه) (طوسی، ۱۳۸۹: ۲۲) و فیرحی (۱۳۸۹: ۱۶۸-۱۶۹)، می‌پندارند، تحت تأثیر اندیشه‌های ایران باستان نبوده است؛ بلکه باید گفت سیاست‌نامه، تلفیقی از ایران‌گرایی و اسلام‌گرایی می‌باشد. چراکه متن کتاب سیاست‌نامه تلفیقی از داستان‌ها و حکایات پادشاهان ایران باستان با آیات قرآنی و احادیث و داستان‌هایی از پیامبر و خلفا و بزرگان صدر اسلام می‌باشد. در واقع خواجه تلاش می‌کند با استفاده از تجارب حکومت‌داری ایرانیان باستان و سیره و سنت اسلامی، پادشاه را اندرز دهد و به آبادانی کشور کمک کند (اسلامی و خواجه‌سروی، ۱۳۹۲: ۹). خواجه نظام‌الملک توسی، زاده‌ی سرزمین توس می‌باشد که سهم بزرگی در زنده نگه داشتن، تاریخ، زبان، فرهنگ و هویت ایران داشت؛ بنابراین طبیعی به نظر می‌رسد که خواجه تجارب مثبت و رفتار نیک پادشاهان و نیاکان خود را فراموش نکند. علاوه بر این، او در مقام نظری و عملی یک مؤمن راست آیین سنی مذهب می‌باشد که معتقد است رافضیان و اسماعیلیان و کسانی که سابقان اسلام را لعنت می‌کنند، دشمن دین و ملحد هستند (قزوینی، ۱۳۵۸: ۱۴۲) و نباید در کادر اداری استخدام شوند (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۹۴: ۱۹۱). او حتی در فصل هشتم کتاب سیاست‌نامه: «اندر پژوهش کردن و برسیدن کار دین و شریعت و مانند این»، بر پادشاه واجب می‌داند که احکام شریعت و تفسیر قرآن را بداند (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۹۴: ۶۶). جالب توجه اینکه برای تفسیر این فصل از کتاب خویش، روایتی از اردشیر آورده است (همان: ۶۷). در مجموع از حدود ۵۷ حکایتی که خواجه نظام‌الملک برای تفسیر و توضیح اندیشه‌ی سیاسی خود آورده است، ۱۵ مورد به پادشاهان و بزرگان ایران مانند: انوشیروان، خسرو پرویز، بهرام گور، بزرگمهر، اردشیر، کی‌قباد، کی‌کاووس اختصاص داده است. ۱۸ حکایت به پیامبران و خلفا و صحابه رسول اکرم اختصاص داده و مابقی به امرای صفاری، طاهری، سامانی، سلاطین غزنوی به ویژه محمود (۷مورد)، سلاطین سلجوقی اختصاص دارند. بنابراین می‌توان گفت سیاست‌نامه تلفیقی از اندیشه‌ی سیاسی ایران با رنگ و بوی اسلامی می‌باشد که خواجه سعی می‌کند اندیشه ایرانی‌شهری را احیا کرده و با استفاده از آن مشروعیت سلطان را این بار بر پایه مذهب بازسازی کند و با دیدی کارکردگرایانه به دین، به نهاد سازی و یکپارچه سازی قلمرو حکومتی خود پردازد. که البته خواجه در این تلفیق به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه موفق بوده است. در این جستار که پژوهشی کتابخانه‌ای - اسنادی می‌باشد و با روش توصیفی - تحلیلی انجام

گرفته است، با استناد به سیاست‌نامه سعی نموده است که نمونه‌هایی از پیوند اندیشه‌ی ایرانی و اسلامی
خواجه نظام‌الملک آورده شود.

خواجه نظام الملک و اندیشه ایرانی شهری

اندیشه سیاسی در گذر زمان و در بسترهای تاریخی مختلف به شکل‌های متفاوتی ظهور و بروز پیدا می‌کند.
اندیشه سیاسی زاینده تحولات زمانی و مکانی در هر عصری است و در خلاء شکل نمی‌گیرد، بلکه بر
بسترهای اجتماعی و سیاسی جوامع مختلف در طول زمانهای متفاوت شکل می‌گیرد. اندیشه سیاسی به وجود
می‌آید تا به نیازهای جوامع در ایجاد سازمان سیاسی و شکل‌دهی یک نظم جدید در جوامع مختلف پاسخ
دهد. به همین دلیل اندیشه سیاسی در زمانهای مختلف و جوامع متفاوت همواره همسان و هم‌اندیش نبوده و
چون جوامع مختلف متفاوت بوده‌اند، اندیشه سیاسی ظهور کرده در این جوامع نیز متفاوت بوده است. بر این
اساس می‌توان گفت اندیشه سیاسی خواجه نظام الملک نیز ریشه در تحولات و نیازهای سیاسی و اجتماعی
عصر خود داشته است.

یکی از نقاط ضعف حکومت ترکان سلجوقی، عدم گرایش به تمرکز بود. آنها حکومت را حق همه اعضای
خانواده می‌دانستند. وجود حکومت‌های پراکنده، ناتوانی دیوان‌سالاران در ارائه راه حل مناسب جهت
برون‌رفت از ساختار سنتی حکومت ترکان، ظلم و ستم در ولایات توسط حاکمان، از بین رفتن زمینهای
زراعی و تولیدی در نقاط مختلف به دلیل وجود نظام اقطاع‌داری، از جمله پیامدهای حکومت قبیله‌ای ترکان
سلجوقی بوده است (کلوزنر، ۱۳۶۳: ۴۷). جنگهای خانوادگی بر سر قدرت و تغییر مکرر مرکز فرمانروایی
نیز از نتایج همین سنت ایلی قبیله‌ای ترکان سلجوقی می‌باشد. بدین ترتیب، خواجه نظام‌الملک جهت مقابله با
این سنت‌ها، به تاسی از اندیشه سیاسی ایران باستان، به فکر بنیانگذاری اندیشه‌ی حکومت متمرکز می‌افتد.
در واقع در همین دوران است که سلجوقیان به تدریج با نظر ایرانیان درباره قدرت مطلقه پادشاه آشنا شدند
(ستارزاده، ۱۳۸۶: ۱۰۷). در ایران دوره ساسانی هر چند حاکمان و فرماندهان محلی وجود داشتند، ولی همگی
خود را مطیع و تابع شاه شاهان (شاهنشاه) می‌دانستند و در نتیجه گرایش به تمرکز سیاسی داشتند.

علاوه بر مشکلات سیاسی، فرهنگی و اقتصادی که از جانب ترکان سلجوقی متوجه حکومت و جامعه بود،
وجود دشمنان عقیدتی مانند اسماعیلیان نیز خطری جدی به حساب می‌آمد. از این حیث، خواجه سعی در

یکدست کردن اعتقادات مردم نمود و با مخالفان مذهبی به شدت برخورد کرد. علی‌الخصوص که در چند فصل آخر کتاب خویش در رد ملاحده و قرامطه قلم فرسایی داشته است.

با توجه به ملاحظات ذکر شده، می‌توان گفت اندیشه‌ورزی خواجه بسیار ریشه در امر واقع داشته و خواجه اندیشه‌ورزی سیاسی را، امری در خدمت حکومت‌داری و نظام‌سازی و ایجاد سامان سیاسی می‌دید تا اینکه اندیشه را به مثابه امری انتزاعی و مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها آنگونه که برخی فیلسوفان سیاسی مسلمان مانند ابونصر فارابی می‌دیدند. خواجه به مانند بسیاری از وزرا و دیوانسالارانی که دستی در اندیشه‌ورزی سیاسی داشتند، مانند نیکولو ماکیاولی بر این مهم واقف بود که در امر سیاسی همواره ایده‌آل‌ها و آرماها راهگشا نیستند، بلکه باید به واقعیتها و آنچه که هستند و نه آن چیزهایی که باید باشند، توجه عمده نمود. بدین ترتیب، خواجه علاوه بر اهتمام به مذهب و امور دینی، برخلاف بسیاری از متکلمین مسلمان تا حدی نیز به امور سیاسی به عنوان هدفی فی‌الذات اعتنا داشت. او به جای پذیرش خلیفه به عنوان زمامدار امور مسلمین، مبنای اندیشه سیاسی خود را بر اساس نظام ایرانشهری بنا نهاد و از همین جا راه او از بسیاری از فیلسوفان سیاسی و فقها و متکلمین مسلمان جدا می‌شود.

در این عصر نزاع بین نهاد سلطنت و نهاد خلافت، مهمترین ستیز سیاسی موجود چه در عالم واقع و چه در سپهر اندیشه‌ورزی سیاسی بود. بسیاری از فقهای سیاسی از جمله فقیه پرآوازه جهان اسلام ابوالحسن ماوردی کوشید تا به تنظیم روابط سلطنت و خلافت پردازد و با تدوین حقوق سیاسی و قوانین سلطه به تقویت نهاد خلافت پردازد (قادری، ۱۳۸۰: ۷۵). حتی برخی عرفای نامدار جهان اسلام که هم عصر خواجه بودند، مانند امام محمد غزالی نیز در ستیز قدرت بین سلطنت و خلافت کوشیدند تا به لحاظ نظری، مبانی فکری سلطه نهاد خلافت بر نهاد سلطنت را فراهم سازند. اما خواجه برخلاف تمام هم‌عصران خود، راه حل را در تقویت نهاد سلطنت می‌دید و کوشید با احیای مبانی فکری نهاد سلطنت، به تقویت سلطان در مقابل خلیفه پردازد و در این زمینه مبادرت به احیای اندیشه سیاسی ایرانشهری نمود.

پادشاه مفروض خواجه، قدرت خود را از خلیفه نمی‌گیرد و به توجهات خاص وی نیازی ندارد؛ از این رو لازم است برای مشروعیت قدرت وی اندیشه دیگری ارائه دهد. خواجه با اثر‌پذیری از پادشاهی ایران باستان، مشروعیت و قدرت پادشاه را ناشی از تأییدات الهی می‌داند (قادری، ۱۳۸۰: ۱۲۶-۱۲۷). این امر برخلاف رویه جاری عصر خواجه بود که خلیفه را خلیفه‌الله و جانشین خدا بر روی زمین می‌دانستند و سلاطین مجبور

بودند خطبه به نام خلیفه بخوانند و مشروعیت خود را از نهاد خلافت بگیرند. خواجه در ابتدای فصل نخست سیاستنامه می نویسد:

«ایزد تعالی اندر هر عصری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه ستوده و آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او در دلها و چشم خلایق بگستراند تا مردمان اندر عدل او روزگار میگذرانند و ایمن میباشند و بقای دولت او می خواهند و اگر از بندگان عصیان و استخفافی بر شریعت یا تقصیر اندر طاعت و فرمانهای حق تعالی پدید آید..... و خشم و خذلان حق تعالی بدان مردمان در رسد پادشاهی نیک از میان ایشان برود و شمشیرهای مختلف کشیده شود و خونها ریخته آید(خواجه نظام الملک، ۱۳۹۴: ۷).

نکته اساسی که نشان از تأیید الهی پادشاهان آرمانی خواجه دارد این است که خداوند هیبت و حشمت او را در دل و چشم مردم می نشاند. شاید بتوان این نشان را بیانی دیگر از مسئله فرّ ایزدی یا فر کیانی گرفت. یعنی نیروی محرکه‌ای که در خود مظهر خدایی را به نمایش می‌گذارد و پادشاه برخوردار از آن می‌تواند در کار ملکداری شایسته و موفق گردد(قادری، ۱۳۸۰: ۱۲۶). در اندیشه ایرانشهری نیز، شاه دارای فره ایزدی است و قدرت دینی و سیاسی، همزمان در او جمع شده است. این فر یا نور ایزدی، مشروعیت دینی و سیاسی را توأمان به پادشاه ارزانی می‌داشت و بالطبع، نبودن یا جدا شدن فرّ پادشاه، او را از اریکه قدرت به زیر می‌کشید. نظام شاهنشاهی باستانی، نماد پیوند همزمان دین و سیاست بوده است. خواجه با تأسی از این اندیشه به سلطان سلجوقی، مشروعیتی دینی - سیاسی بخشید. طبیعتاً این سلطان، فرمانروای کل کشور بوده است و همه مطیع امر او بودند و این مهم در مقابل تفکر قبیله‌ای و مرکزگرای ترکان سلجوقی قرار می‌گرفت (سام خانیانی و خائفی، ۱۳۹۶: ۱۲).

اما لازم به ذکر است که وفاداری خواجه به نهاد سلطنت به منزله پذیرش بی‌قید و شرط هر گونه پادشاهی نیست. به تعبیر دیگر هر صاحب قدرتی نمی‌تواند پادشاه باشد، اما پادشاه آرمانی خواجه پادشاهی قدرتمند است. در ادامه خواجه با اشاره به اینکه اگر مردم نسبت به شریعت و طاعت فرمانهای حق کوتاهی ورزند، پادشاهی خوب از بین می‌رود و صحنه آماده پیکار و کشمکش می‌شود، می‌نویسد: «و هر که را دست قویتر هرچه خواهد می‌کند» (قادری، ۱۳۸۰: ۱۲۶). در نظریه ایرانشهری اگر شاه از طریق عدالت خارج شود فره ایزدی از او ساقط می‌شود و مردم حق دارند علیه او شورش کنند و عامل انحطاط و نابسامانی‌ها شخص

پادشاه است که با از دست دادن فرّ ایزدی، حکومت او نیز متلاشی می‌گردد؛ همانطور که فردوسی در شاهنامه بیان می‌کند زمانی که جمشید از عدالت خارج می‌شود و فرّ ایزدی از او ساقط می‌شود، ملک ایران زمین دچار خسران می‌گردد و روزگاری سخت بر مردم نمایان می‌شود که همه در نتیجه عصیان شاه از فرمان ایزد و برگشتن فرّ ایزدی از اوست:

گرانمایه جمشید فرزند او	کمر بست یکدل پر از پند او
برآمد بر آن تخت فرخ پدر	به رسم کیان بر سرش تاج زر
کمر بست با فر شاهنشهی	جهان گشت سرتاسر او را رهی
زمانه بر آسود از داوری	به فرمان او دیو و مرغ و پری
جهان را فزوده بدو آبروی	فروزان شده تخت شاهی بدوی
منم گفت با فره ایزدی	همم شهریاری همم موبدی
منی کرد آن شاه یزدان شناس	ز یزدان بیچید و شد ناسپاس...
بزرگی و دیهیم شاهی مراسم	که گوید که جز من کسی پادشاست...
چو این گفته شد فر یزدان ازوی	بگشت و جهان شد پر از گفت و گوی
منی چون بیبوست با کردگار	شکست اندر آورد و برگشت کار

(فردوسی، ۱۳۸۵: ۴۵).

اما خواجه نظام‌الملک بنا بر مصلحت و در نظر گرفتن شرایط زمانه، زوال در قدرت حکومت را از نتایج نافرمانی مردم می‌انگارد. در چنین مواردی البته خواجه به نظریه خلافت نزدیک می‌گردد. در نظریه خلافت که عموماً بر مبنای کارآمدی و قابلیت توجیه می‌شود (قادری، ۱۳۸۸: ۴۲) و مصلحت نیز نقش مهمی ایفا می‌کند، حاکم در صورت جائر بودن نیز باید مورد تبعیت باشد. در واقع خواجه با نزدیک شدن به نظریه خلافت می‌توانست، مردم را به انقیاد و پیروی کامل از پادشاه سوق دهد و از ورود مخالفان مذهبی - سیاسی خویش که عموماً غیر سنی بودند، جلوگیری نماید. به دیگر سخن، خواجه با گرایش اندک خود به نظریه

خلافت، درصدد حفظ و تعادل آرایش نیروی سیاسی بوده است، اما آنچه باز راه خواجه را از دیگر متفکرین مسلمان و نظریه رایج عصر خود، یعنی نظریه خلافت جدا می‌سازد، تفاوت بین پادشاهی آرمانی او و شخص خلیفه است. در نظریه خلافت زور و غلبه یکی از راه‌های انعقاد خلافت در اندیشه سیاسی سنی است. در اندیشه سیاسی متفکرین مسلمان خلافت با زور و استیلا نیز استوار می‌گردد و هر گاه امامی فوت نماید و شخص دیگری بدون بیعت یا استخلاف و صرفاً با تکیه بر زور و شوکت خود منصب امامت را به دست گیرد؛ خلافت برای او منعقد شده، مشروع است (فیرحی، ۱۳۸۲: ۳۷). اما خواجه برخلاف نظریه استیلا، هر صاحب قدرت و پادشاهی را مشروع نمی‌دانست و صرفاً پادشاه قدرتمند دارای فره ایزدی از دید او مشروع بود.

بدین ترتیب، خواجه به این نکته عنایت داشت که با گریز به اندیشه ایرانشهری، تمرکز و ثبات را برای حکومت سلجوقی فراهم نماید. ضمن اینکه با توجه به اندیشه ایران باستان، سلطان به دلیل انتصاب الهی باید لزوماً عادل باشد و از ظلم و ستم دوری گزیند. تفاوت پادشاه در این سیستم تفکر، با خلیفه اسلامی در همین است؛ چراکه خلیفه که بدون توجه به آرمان‌ها انتخاب می‌شود، لزوماً فرد عادل نیست، او فقط مجری احکام دینی است؛ حال آنکه پادشاه آرمانی عین شریعت است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۴۲). او باید عادل باشد و در صورت تعدی، فره از وی زایل می‌گردد. بنابراین، خواجه بنا بر واقعیت در امر سیاسی به دنبال ایجاد نظام سیاسی ای بود که پادشاه، عدل را حتی بیشتر از دین سرلوحه کار خویش قرار دهد که: «ملک با کفر بپاید و با ستم نپاید» (نظام الملک طوسی، ۱۳۴۴: ۱۱). در واقع تکیه بر نظام سیاسی ایران باستان، به نوعی واقع‌گرایی خواجه بوده است، جهت برون رفت از ناامنی نابهنجاری و حرکت به سمت ثبات و مرکزگرایی حکومت. همچنین تأکید بر عدل و ترجیح آن بر مذهب (در صورت لزوم) از نتایج چنین گرایشاتی در اندیشه خواجه است.

خواجه نظام الملک و دین

خواجه نظام الملک به مذهب شافعی، سخت پایبند و معتقد بوده است. از نگاه خواجه پادشاه باید دو ویژگی مهم داشته باشد: عدل و دین. عدل که در مورد آن بحث شد و دین که البته دین درست نیز از نظر خواجه چیزی جز مذهب شافعی یا حنفی نبود (نظام الملک طوسی، ۱۳۴۴: ۱۱۵). تأسیس مدارس نظامیه جهت تقویت مذهب اهل سنت و تدریس فقه و حدیث و زبان عربی و اصول مکتب اشعری و جلوگیری از مباحثات عقلی

و منطقی و بالطبع مقابله با مذهب تشیع و مکتب اعتزال در این مدارس (صفا، ۲۵۳۶: ۱۳۱)، سلوک فکری و عملی خواجه را در زمینه مذهبی و فرهنگی نمایان، می‌سازد. به نظر خواجه بهترین چیز برای پادشاه، دین درست است، زیرا که «پادشاهی و دین همچون دو برادرند. هر گاه که در مملکت اضطرابی پدید آید، در دین نیز خلل آید، بددینان و مفسدان پدید آیند؛ و هر گاه که در دین با خلل باشد مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی‌شکوه و رنجه دل دارند و بدعت آشکارا شود و خوارج زور آرند (نظام الملک طوسی، ۱۳۴۴: ۱۰).

به نظر می‌رسد این بخش از اندیشه سیاسی خواجه نیز زیر تأثیر اندیشه ایرانشهری بوده، چرا که ایرانیان باستان نهاد دین و سلطنت را لازم و ملزوم یکدیگر دانسته و از دیرباز علل قوام پادشاهی خود را در توجهات ویژه ایزد دانسته‌اند. اختلاط نهاد دین و سلطنت در حکومت ساسانیان به اوج خود می‌رسد و شکل اولیه‌ای از حکومت دینی را می‌توان در این نظام مشاهده کرد. همزاد بودن دین و دولت در اندیشه ایرانشهری به زیبایی هر چه تمام در شاهنامه فردوسی بیان شده؛ آنجاکه حکیم توس می‌گوید:

چنان دین و دولت به یکدیگرند تو گویی که اعضای یک پیکرند

نه بی تخت شاهی بود دین به پای نه بی دین بود شهریاری به جای

خواجه از لوازم تقویت دین را ارج نهادن به علمای دین و حفظ حرمت آنها می‌دانست: «پادشاه باید همواره به سراغ علما رود و تفسیر قرآن و اخبار رسول و قصه بزرگان دین و سیاست را از آنها بشنود. در این صورت است که با احکام دینی انس می‌گیرد و دیگر هیچ مبتدع و بدمذهبی او را از راه به در نخواهد برد و در واقع از طریق توجه به دین و علمای دین است که دست مفسدان از مملکت کوتاه می‌شود و آرامش و صلاح به جامعه راه می‌یابد (نظام الملک، ۱۳۴۴: ۱۱۱). یکدست نمودن مذهبی و فرهنگی جامعه از اهداف اصلی سیاست نظام الملک است. در این راستا وی به طرد و لعن گروه‌های مذهبی مخالف، همت گمارد. نسیردن شغل به بدمذهبان و نپذیرفتن آنها در امور دیوانی، لشکری و... از توصیه‌های اکید خواجه است. او در چندین فصل از فصول آخر کتاب خویش، به‌طور مبسوط و مفصل‌تر از سایر فصل‌ها در مورد بدمذهبان قلم‌فرسایی می‌کند و با اتکا به سیاست پادشاهان باستانی ایران که با بدعت‌های مذهبی زمان خویش مقابله می‌کردند، از پادشاه می‌خواهد که با بدمذهبان مقابله نماید. خواجه به برخی از ویژگی‌های این بدمذهبان که همان شیعیان اسماعیلی هستند، اشاره می‌کند: «اگر نعوذ بالله این دولت قاهره را آسیبی آسمانی رسد، این سگان از نهفتها

بیرون آیند... و هرچه ممکن گردد از شر و فساد و قتل و بدعت، هیچ باقی نگذارند. به قول دعوی مسلمانیکند ولیکن به معنی، فعل کافران دارند. باطن ایشان برخلاف ظاهر باشد و قول به خلاف عمل. و دین محمد را علیه السلام هیچ دشمنی بتر از ایشان نیست و ملک خداوند را هیچ خصمی از ایشان شوم تر و بنفرین تر نیست» (نظام الملک، ۱۳۴۴: ۲۲۱).

خواجه در اغلب نوشته هایش دین را عامل پیوند جامعه می داند، اما در دادن احکام برای هرم حاکمیت و شهروندان تفاوت زیادی قائل است. در اندیشه سیاسی خواجه سیاست بر دیانت غلبه دارد و مهم بازنمایی دینداری برای رعیت است و استفاده از دین جهت آرام کردن مردم، چرا که سلطان پایه های مشروعیتی اش بر مذهب بنا شده است. اما اشتباه خواجه در این است که از مذهب آن هم فقه و کلام شافعی استفاده می کند تا مخالفان سیاسی خود را قرمطی، باطنی، گبر، مزدکی و ... بنامد و به راحتی قتل عام و ریختن خونشان را حلال می دانست که در نهایت نیز قربانی تعصب مذهبی شدید خود شد (خواجه سروی و اسلامی، ۱۳۹۱: ۲۴-۲۳).

خواجه نظام الملک سعی کرد با احیای اندیشه ایران شهری و گره زدن آن به مذهب، پایه های مشروعیتی سلطان ایرانی را این بار بر پایه مذهب بازسازی کند و به تقویت نهاد سلطنت در مقابل خلافت پردازد. خواجه دیدی کارکردگرایانه به دین داشت و با استفاده از دین به نهادسازی جدید پرداخته و سیستمی را بنیان نهاد که یکپارچه سازی و تمرکز قدرت در آن بر پایه دین انجام گرفت. خواجه با ایجاد مدارس نظامیه سعی کرد فقه شافعی را به عنوان تنها گفتمان رسمی دینی در جامعه نهادینه سازد و با استفاده از مذهب شافعی به اختلافات دینی که عامل درگیری و نفاق در ممالک محروسه بود، پایان دهد. خواجه هیچ ابایی از این نداشت که هر وقت شرایط اقتضا کند، استانداردهای دوگانه ای در حوزه دین برای سلطان و رعایا وضع کند؛ بنابراین اگر نگوئیم دیدی ابزارگونه به دین در حوزه سیاست داشت، می توان گفت کارکردگرایانه به دین می نگریست و این ریشه در محافظه کاری و دید واقع گرایانه خواجه به سیاست داشت که در اثر سالها سیاست ورزی عمل کسب نموده بود.

اندیشه ی سیاسی خواجه نظام الملک در چگونگی قضاوت و داد

خواجه نظام الملک در این فصل از کتاب سیاست نامه، با بیان ویژگی های قاضی و چگونگی انتخاب و نظارت بر کار آنها، می گوید که در صدر اسلام، یاران پیامبر (ص)، خود کار قضاوت را بر عهده داشتند تا

حقی ناهق نشود و عدل و انصاف رعایت شود (همان: ۴۶- ۴۵). او در ادامه به بار عام دادن پادشاهان ایران در جشن نوروز و مهرگان اشاره می‌کند که خو در میان مردم حضور پیدا می‌کردند و در جایگاه قاضی به قضاوت می‌نشستند (همان: ۴۷-۴۶). قابل توجه اینکه منتسکیو در کتاب «روح‌القوانین» از سنت بارعام ایرانیان در جشن مهرگان و حضور آنها برای دادرسی در میان مردم به نیکی یاد می‌کند (منتسکیو، ۱۳۴۹: ۳۹۹).

خواجه نظام‌الملک فصل بیست و نهم کتاب خود را به شیوه بار عام دادن پادشاه اختصاص داده است که سنت پادشاهان ایران باستان بود (کریستن‌سن، ۱۳۶۷: ۵۳۲). او ترتیب بار دادن را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که هیچ تفاوتی با جامعه‌ی طبقاتی عصر ساسانی ندارد. وی بیان می‌دارد که: «بار دادن را ترتیبی باید بر آن نسق که اول خویشاوندان درآیند، پس از آن معروفان حشم؛ پس از آن، دیگر اجناس مردمان...» (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۹۴: ۱۴۰).

در اندیشه‌ی سیاسی خواجه نظام‌الملک به گونه‌ای ایران‌گرایی و اسلام‌گرایی درهم تنیده‌اند که گاهی شخصیت‌های ایرانی و اسلامی باهم ملاقات می‌کنند. چنان‌که در سیاست‌نامه از ملاقات عمر بن خطاب و خسرو انوشیروان سخن رفته است. این در حالیست که از نظر تاریخی تولد عمر بعد از فوت انوشیروان بوده است، ولی خواجه پس از ذکر داستان تجارت عمر و رفتن به دربار خسرو انوشیروان و دیدن عدل او از شگفتی پیامبر اسلام (ص) از عدل انوشیروان سخن می‌گوید: «پیغمبر صلی‌الله علیه و سلم چون این سخن بشنید، در عجب آمد و گفت کافری را این عدل بوده است.» (همان: ۲۸۳). این حکایت حاکی از باور راسخ خواجه نظام‌الملک نسبت به عدل انوشیروان می‌باشد. البته سیاست‌نامه پُر از داستانه‌ها و حکایاتی درباره‌ی عدل انوشیروان می‌باشد. به طوری‌که تنها منبعی که داستان «زنجیر عدل انوشیروان»، را ذکر کرده است، سیاست‌نامه می‌باشد. او به گونه‌ای به عدل انوشیروان اعتقاد دارد که می‌نویسد: «او مردی بود که از خردگی باز عدل در طبع او سرشته بود و زشتیها را به زشت و نیکیها را به نیکی دانستی» (همان: ۳۴).

اندیشه‌ی سیاسی خواجه نظام‌الملک در باب صاحب‌خبران و بریدان

خواجه نظام‌الملک در این فصل از کتاب خود، آگاهی از حال و احوال رعیت را بر پادشاه واجب می‌داند. او بیان می‌کند که اگر پادشاه از حال رعیت غافل باشد زشت است و اگر فسادی در مملکت رخ می‌دهد «پادشاه می‌داند یا نمی‌داند: اگر می‌داند و آن را تدارک و منع نمی‌کند، آن است که همچون ایشان ظالم است

و به ظلم رضا داده است و اگر نمی‌داند، پس غافل است و کم‌دان و این هر دو معنی نه نیک است» (خواجه- نظام‌الملک، ۱۳۹۴: ۷۱). سپس در ادامه از ضرورت و اهمیت صاحب برید سخن گفته و بیان می‌دارد که قبل از اسلام و بعد از اسلام همیشه کسانی بوده‌اند که در زمانی کوتاه، اخبار را به پادشاه می‌رساندند تا دست ظالمان را از ظلم کوتاه کنند (همان). خواجه اشاره می‌کند که اگر کسی توبره گاهی به ناحق بستاند، بافاصله پادشاه آگاه شده و آن کس را مجازات می‌کند. مشابه همین حکایت در شاهنامه‌ی فردوسی به بهرام چوبین منتسب است. یکی از سربازان بهرام چوبین، توبره گاهی از پیرزنی به ناحق می‌برد. وقتی بهرام از ظلم سرباز آگاه می‌شود او را با شمشیر دو نیم می‌کند:

میانش به خنجر به دو نیم کرد	دلِ مردِ بدساز پر بیم کرد
خروشی برآمد ز پرده‌سرای	که ای نامداران پاکیزه رای
هر آن کس که او برگ گاهی ز کس	ستاند نباشدش فریادرس
میانش به خنجر کنم بر دو نیم	بخرید چیزی که باید به سیم

(فردوسی، ۱۳۸۵: ۱۳۷۷).

با وجود اینکه بسیاری از صاحب‌نظران استفاده از برید را برای اولین بار به ایرانیان عصر هخامنشی نسبت می‌دهند (بریان، ۱۳۸۶: ۷۷۵/۱؛ داندامایوف، ۱۳۹۴: ۹۸)؛ و استناد آنها نیز گفته‌های هرودوت (۱۳۶۳ کتاب هشتم) و گزنفون، (۱۳۴۲، فصل هشتم:) می‌باشد؛ اما به نظر می‌رسد، از زمانی که حکومت‌ها شکل گرفتند، به تدریج به ضرورت این سازمان پی بردند، چنان‌که خواجه نظام‌الملک به درستی به قدمت دیرینه‌ی آن در طول تاریخ اشاره می‌کند (خواجه‌نظام‌الملک، ۱۳۹۴: ۷۱).

جایگاه زنان در اندیشه‌ی سیاسی خواجه نظام‌الملک: اوج پیوند اندیشه‌ی ایرانی - اسلامی او

بر اهل تحقیق پوشیده نیست که دیدگاه خواجه نظام‌الملک به زنان، به دلیل رقابت و درگیری‌هایی که با ترکان خاتون داشت، مثبت نبوده است. هنگامی که در سیاست‌نامه نفوذ زنان در دربار را نکوهش کرده، «و از زیان تدبیر کردن پادشاهان با زنان...سخن می‌گفته، بی‌گمان ترکان خاتون را در نظر خویش داشت» (باسورث، ۱۳۸۱: ۸۱). در این راستا استنادهای خواجه‌نظام‌الملک برای بی‌تدبیری زنان در امور سیاسی و اجتماعی قابل

تأمل می‌باشد. او ابتدا به حضرت آدم علیه‌السلام استناد کرده و می‌نویسد: «اول مردی که فرمان زن کرد و او را زیان داشت و در رنج و محنت افتاد آدم علیه‌السلام بود که فرمان حوا کرد و گندم خورد تا از بهشتش بیرون کردند» (خواججه نظام‌الملک، ۱۳۹۴: ۲۱۳). به دنبال این، اساطیر ایرانی را هم از نظر دور نمی‌دارد و بلافاصله حکایتی از کیکاوس و داستان سودابه و سیاوش سخن به میان می‌آورد و پس از توصیف کامل داستان (عاشق شدن سودابه، گذر سیاوش از آتش، رفتن او به توران، ازدواج او با دختر افراسیاب، قتل او، انتقام ایرانیان از تورانیان و کشتار بسیار از هر دو جانب)، که مشخص است شاهنامه را نیز مطالعه کرده، نتیجه می‌گیرد که: «سبب این همه کردار سودابه بود که بر پادشاه حاکم بود. و همیشه پادشاهان و مردان قوی را طریق چنان بوده است و زندگانی چنان گذاشته‌اند که زنان و نزدیکان ایشان را از راز دل ایشان خبر نبوده است و در بند هوای دل و فرمان ایشان نبودند و از مکر و کید ایشان دانسته‌اند و مسخر ایشان نبوده‌اند» (باسورث، ۱۳۸۱: ۲۱۵).

خواججه نظام‌الملک به دنبال آن با استناد به کلام بزرگمهر، یکی از مهم‌ترین دلایل ویرانی پادشاهی ساسانیان را دخالت زنان در امور سیاسی می‌داند. جدا از بحث درستی یا نادرستی کلام او راجع به دخالت زنان، خواججه جملاتی از زبان بزرگمهر بیان می‌دارد که برای تاریخ سیاسی معاصر نیز مایه‌ی عبرت باشد. او می‌نویسد: «بزرگمهر را پرسیدند که سبب چه بود که پادشاهی آل ساسان ویران گشت و تو تدبیرگر او بودی و امروز به رأی و تدبیر و خرد و دانش تو در جهان نظیری نیست؟ گفت سبب دو چیز بود: یکی آن که آل ساسان کارهای بزرگ به کارداران خرد و نادان گذاشته بودند و دیگر اهل دانش و خردمندان را خریداری نکردند و کار با زنان و کودکان گذاشتند و این هر دو را خرد و دانش نباشد...» (باسورث، ۱۳۸۱: ۲۱۶).

خواججه نظام‌الملک بلافاصله پس از استناد به کلام بزرگمهر، حدیث مشهور «شَاوِرْهُنَّ وَ خَالَفُوهُنَّ»، (باسورث، ۱۳۸۱: ۲۱۷). را آورده است. سپس در ادامه حکایتی از مأمون خلیفه‌ی عباسی در رابطه با عدم دخالت زنان در امور سیاسی آورده و نتیجه می‌گیرد که: «پادشاه را همان عادت بر دست باید گرفت که پیش ازین رفته است و پادشاهان بزرگ و قوی‌رای کرده‌اند»، سپس با استناد به آیه‌ای از قرآن کریم می‌نویسد: «و خدای عزوجل فرموده است: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ^۳». به دنبال آن به ترتیب سخنی از کبخسرو و عمر خطاب

^۳ - قرآن کریم، سوره نساء، آیه ۳۴.

راجع به عدم دخالت زنان در امور بیان می‌دارد (باسورث، ۱۳۸۱: ۲۲۱-۲۲۰)؛ که به وضوح نشانگر تلفیق اندیشه‌ی ایرانی - اسلامی او می‌باشد.

وزیران نیک عامل خوشنامی پیامبران و پادشاهان

در طول تاریخ همواره وزیران نماد خردمندی بوده‌اند، به ویژه در گذشته‌های دور همیشه شاه و وزیر خردمند و حکیمش، ترکیبی می‌شدند از ایده‌ی شاه/فیلسوف افلاطون. افلاطون در کتاب جمهور قائل به این حقیقت بود که مادام که پادشاه به حیل‌های خرد آراسته نگردد و یا خردمند زمام امور مملکت را به دست نگیرد امیدی به رستگاری بشر و تشخیص مدینه‌ی فاضله نیست (افلاطون، ۱۳۵۳، کتاب پنجم: ۲۷۳). افلاطون همچنین معترف به این واقعیت بود که تجمع این دو فضیلت در شخص واحدی، (فیلسوف یا پادشاه) پدیده‌ای بس دشوار و بلکه غیرممکن است (همان: ۲۹۰). با وجود این‌که افلاطون این امر را غیرممکن می‌داند، اما در اندیشه‌ی سیاسی ایران به گونه‌ای دیگر عملی بود. پادشاهان با انتخاب وزیری خردمند و فیلسوف‌منش به این اندیشه لباس عمل می‌پوشاندند. چنان‌که خسرو انوشیروان با وزیر خردمند و حکیمش، بزرگمهر این ترکیب را به وجود آورده بودند. همنشینی خسرو انوشیروان با خردمندان و دانشمندان به گونه‌ای بود که وی بنا بر گفته‌ی فردوسی به دلیل نشست و برخاست با فیلسوفان و خردمندان و پزشکان، از همه سرفرازتر و داناتر شده بود:

ز هر موبدی نو سخن خواستی	دل خود به دانش بیاراستی
چنان بُد کز آن نامور موبدان	ستاره‌شناسان و هم بخردان
همی دانش آموخت و اندر گذشت	بر آن فیلسوفان سرفراز گشت
به راز ستاره چو او کس نبود	ز راه پزشکی ز کس پس نبود

(فردوسی، ۱۳۸۵: ۱۲۶۲).

خواجه نظام‌الملک توسی نیز با اشاره به نقش وزیران خردمند در توسعه و آبادانی کشور، باز پیوندی بین پادشاهان ایرانی و پیامبران سامی ایجاد می‌کند و می‌نویسد: «وزیر نیک پادشاه را نیکونام و نیکو سیرت گرداند و هر پادشاهی که او بزرگ شد و بر جهانیان فرمان یافت و تا قیامت نام او به نیکی می‌برند همه آن بودند که وزیران نیک داشتندی و پیغامبران صلوات‌الله علیهم همچنین. سلیمان علیه‌السلام چون آصف برخیا داشت و موسی علیه‌السلام چون هارون و عیسی چون شمعون و مصطفی صلی‌الله علیه و سلم چون ابوبکر صدیق رضی‌الله عنه و از پادشاهان بزرگ کیخسرو را چون گودرز و منوچهر را چون سام و افراسیاب را پیران ویسه و گشتاسب را چون جاماسب و رستم را چون زواره و بهرام گور را چون خوره روز و نوشروان عادل را چون

بزرگمهر و خلفای بنی‌عبّاس را چون آل برمک و سامانیان را چون بلعمیان... و مانند این بسیارند.»
(خواجه نظام‌الملک، ۱۳۹۴: ۲۰۶).

خواجه نظام‌الملک به دنبال مثال فوق که تلفیقی از اندیشه‌ی ایرانی و اسلامی می‌باشد؛ به سنتی ایرانی اشاره می‌کند که در نوع خود قابل توجه می‌باشد. در ایران باستان جامعه به طبقات مختلفی تقسیم می‌شد (مسعودی، ۱۳۴۷، ۱/ ۲۷۲؛ دینوری، ۱۴۱۸، ۱/ ۶۰). جدا از سود و زیان آن جامعه که بحثی گسترده می‌باشد (رجوع شود گیلانی، ۱۳۹۲: ۸۲-۶۷)، نظام طبقاتی در جامعه‌ی ایرانی به گونه‌ای بود که مشاغل در میان خانواده‌ها و خاندان‌ها و طبقات خاصی ارثی بود. این سنت به ایران بعد از اسلام نیز انتقال پیدا کرد. چنان‌که خاندان نوبخت، خاندان بخت‌یشوع، آل ماسویه و... همگی چند نسل به عنوان دبیر، منجم و پزشک به تمدن اسلامی خدمت کردند (همان). فردوسی نیز به این سنت اشاره می‌کند که هرکس باید در شغل تخصصی خود خدمت کند:

سپاهی نباید که با پیشه‌ور
به یک رو جویند هر دو هنر

یکی کارورز و دگر گرزدار
سزاوار هر دو پدید است کار (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۳۲۹).

نظام‌الملک توسی نیز با آگاهی از این اندیشه‌ی ایرانیان، نه تنها آن را منسوخ نمی‌داند، بلکه از آن دفاع می‌کند: «اما وزیر باید که نیکو اعتقاد و خداترس باشد و نیک‌خصلت و پاکیزه‌دین و کافی و معاملات‌دان و سخی و پادشاه‌دوست بود و اگر وزیر زاده باشد، نیکوتر و مبارک‌تر که از روزگار اردشیر بابکان تا روزگار یزگرد شهریار تا آخر ملوک عجم همچنانکه پادشاه فرزند پادشاه بایستی وزیر هم فرزند وزیر بایستی و تا اسلام درنیامد همچنین بود. چون ملک از خانه ملوک عجم برفت وزارت از خانه وزرا بیرون رفت» (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۹۴: ۲۰۶).

نتیجه

اندیشه سیاسی هر عصری زاینده تحولات اجتماعی و سیاسی آن عصر است. عصری که خواجه نظام‌الملک در آن می‌زیست، عصر ستیز بین نهاد خلافت و سلطنت بود و هریک در صدد برتری بر دیگری بودند. خواجه نظام‌الملک که نگرانیهای مهمی در مورد آینده ایران و پراکندگی کانونهای قدرت در عهد سلجوقی داشت، سعی کرد با بازسازی یک نظام فکری جدید مبانی تئوریک تمرکز قدرت در دست پادشاهان سلجوقی را تا حدودی پی‌ریزی کند. بالطبع در آن عصر، رایج‌ترین اندیشه سیاسی جهان اسلام، نظریه خلافت بود که اکثریت جهان اسلام تنها نظام سیاسی مشروع را نظام خلافت می‌دانستند. نظام خلافت به‌عنوان مهمترین

رقیب نهاد سلطنت قابلیت بازسازی قدرت سلاطین در مقابل خلفا را نداشت. اندیشه سیاسی رایج دیگر در جهان اسلام اندیشه سیاسی تشیع بود که نظام سیاسی آرمانی آن، نظامی بود که در رأس آن امام معصوم قرار داشته باشد. مضافاً اینکه خود خواجه یک سنی شافعی متعصب بود و شیعیان را جز بدمذهبان به حساب می‌آورد که ریختن خونشان مباح است. بنابراین اندیشه سیاسی تشیع هم به دلایل ذکر شده، قابلیت بازسازی نظام سلطنت و پادشاهی را نداشت. بنابراین خواجه به سراغ مهمترین اندیشه سیاسی نیاکان خود یعنی اندیشه ایرانشهری رفت تا با استفاده از آن به بازسازی نظام سلطنت آرمانی خود و تقویت سلطان در مقابل خلیفه بپردازد، اما ناگفته پیداست که شرایط عصر خواجه با شرایط ایران باستان بسیار متفاوت بود و دین رسمی در ممالک محروسه دین اسلام بود. بنابراین خواجه با واقع بینی و مصلحت‌گرایی تمام که حاصل سالها سیاست‌ورزی عملی او بود، بجای اینکه شرایط عصر خود را مطابق اندیشه ایرانشهری تغییر دهد، اندیشه ایرانشهری را با تغییراتی که در آن انجام داد؛ با مقتضیات عصر خود سازگار کرد. بنابراین خواجه با احیای اندیشه ایرانشهری سعی نمود مشروعیت سلطان را این بار بر پایه‌های دینی استوار سازد.

بنابراین تمام سعی خواجه پیوند میان اندیشه‌ی ایرانشهری و اسلامی بود که در به سرانجام رساندن آن هم موفق بود. به طوری که می‌توان گفت خواجه برای تفسیر اندیشه‌ی سیاسی خود، بین اندیشه‌ی ایرانشهری و اسلامی، تقریباً تعادل را رعایت کرده و همسنگ با داستان‌هایی که به پادشاهان و بزرگان ایرانی نسبت می‌دهد، حکایت از پیامبر و بزرگان صدر اسلام نیز نقل می‌کند.

منابع

قرآن کریم

اسلامی، روح‌اله و غلامرضا خواجه‌سروی، (۱۳۹۲)، «تکنولوژی‌های قدرت در سیاست‌نامه خواجه نظام الملک»، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، سال اول، شماره ۴ (پیاپی) بهار ۱۳۹۲، ۲۶-۱.

افلاطون، (۱۳۵۳)، جمهوری، فؤاد روحانی، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.

باسورث، ک.ا.، (۱۳۸۱)، تاریخ سیاسی و دودمانی ایران (۶۱۴-۳۹۰ هجری)، تاریخ ایران کمبریج از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، پژوهش دانشگاه کمبریج، جلد پنجم، گردآورنده: جی.آ. بویل، مترجم: حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

بریان، پیر، (۱۳۸۶)، تاریخ امپراتوری هخامنشیان (از کورش تا اسکندر)، مهدی سمسار، تهران: انتشارات زریاب.

خواجه نظام الملک طوسی، ابوعلی حسن بن علی، (۱۳۹۴)، سیاستنامه (سیرالملوک)، به تصحیح عباس اقبال، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

خواجه نظام الملک طوسی، ابوعلی حسن بن علی، (۱۳۴۴)، سیاستنامه (سیرالملوک)، به تصحیح مرتضی مدرس چهاردهی، تهران: انتشارات کتابفروشی زوار.

_____ (۱۳۸۹). سیاست نامه، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: شرکت علمی و فرهنگی.

داندامایف، محمد، (۱۳۹۴). تاریخ سیاسی هخامنشیان، فرید جواهر کلام، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.

دینوری، ابن قتیبه، (۱۴۱۸)، عیون الاخبار، بیروت: دارالکتب العلمیه.

سام خانیانی، محمدجواد و عباس خائفی، (۱۳۹۶)، «مصلحت بینی و واقع گرایی در اندیشه های سیاسی ماکیاولی و خواجه نظام الملک». فصلنامه علمی پژوهشی سیاست جهانی، دوره ششم، شماره اول، بهار ۱۳۹۶. صفا، ذبیح الله، (۲۵۳۱)، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.

طباطبایی، جواد، (۱۳۹۲)، خواجه نظام الملک طوسی، گفتار در تداوم فرهنگی ایران، تهران: انتشارات مینوی خرد.

طباطبایی، سیدجواد، (۱۳۸۶)، خواجه نظام الملک، تهران: نی.

فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۵)، شاهنامه، بر اساس نسخه ژول مل، تهران: انتشارات الهام.

فیرحی، داوود، (۱۳۸۲)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: سمت.

فیرحی، داوود، (۱۳۸۹)، «خواجه نظام الملک و سیاست نامه نویسی در تمدن اسلامی»، مهرنامه ۶ (۱) آبان ۱۳۸۹: ۱۶۸-۱۶۹.

قادری، حاتم، (۱۳۸۰)، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، تهران: سمت.

قزوینی رازی، نصیرالدین ابوالرشید عبدالجلیل، (۱۳۵۸)، بتصحیح میرجلال الدین محدث، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.

کریستن سن، آرتور، (۱۳۷۷)، ایران در زمان ساسانیان، رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.

کلوزنر، ک، (۱۳۶۳)، دیوانسالاری در عهد سلجوقی (وزارت در عهد سلجوقی)، یعقوب آژند، تهران: امیر کبیر.

گزنفون، (۱۳۴۲)، کورش نامه، رضا مشایخی، تهران: انتشارات دنیای کتاب.

گیلانی، نجم‌الدین، (۱۳۹۴)، «تأملی بر جامعه طبقاتی عصر ساسانی و تداوم آن در قرون اولیه اسلامی (با تکیه بر خاندان بختیشوع)»، پژوهش‌نامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ۸۲-۶۷.

مسعودی، علی بن حسین (۱۳۴۴). *مروج الذهب*، ترجمه ابوقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

منتسکیو، (۱۳۴۹)، *روح القوانین*، ترجمه و نگارش، علی اکبر مهتدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

هرودوت، (۱۳۶۳)، *تاریخ هرودوت*، وحید مازندرانی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.