

Strategic Studies Quarterly

P-ISSN: 1735-0272 | E-ISSN: 2980-910X

Quarterly.risstudies.org

Received 09 June 2025
Revised 09 August 2025
Accepted 27 August 2025
Published online 21 December 2025

The Metaphysics of khurūj (Rebellion) in Khwāja Nizām al-Mulk’s Siyar al-Mulūk (Book of Politics)

1. **Mohammad-Ali Qasemi Torki** - Department of Political Science, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.

2. **Yadollah Honari Latifpour** - Department of Political Science, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.

Corresponding Author Email Address: M.qasemi@basu.ac.ir

Introduction

The concept of khurūj (rebellion) constitutes one of the central themes of Khwāja Nizām al-Mulk’s *Siyar al-Mulūk* (Book of Politics), as evidenced by the fact that its longest chapters are devoted to the historical narration of rebellions and sedition (Ali Qasemi Torki 43–47). Khwāja employs the notions of khurūj/rebellion and fitna/sedition to encompass a wide range of uprisings and acts of defiance and, while emphasizing their significance, presents a detailed discussion of them as an act of counsel and goodwill toward the Seljuk state. His remarks suggest that rebellion, in his view, is a recurring phenomenon across time and space; the absence of uprisings in certain periods is attributed not to their impossibility but to the awe inspired by powerful rulers and the effectiveness of state institutions.

Article type: Original Research

How to cite this article:

Ali Qasemi Torki, M. & Honari Latifpour, Y. (2025). The Metaphysics of khurūj (Rebellion) in Khwāja Nizām al-Mulk’s *Siyar al-Mulūk* (Book of Politics). *Strategic Studies Quarterly*, 28(3), 13–41. doi:10.22034/ssq.2025.540428.4301

Khwāja's tendency to classify a broad spectrum of movements-including Sinbād the Infidel, the Mazdakites, the Khurramites, and various Shi'i groups, particularly the Ismailis and the Qarmatians-within a single category raises an important question: what common feature did he perceive among these diverse movements, and what form of unity did he discern beneath their apparent diversity?

Methodology

To clarify Khwāja Nizām al-Mulk's understanding of rebellion, this study adopts a minimal hermeneutic approach in reading his historical text. This approach is based on the assumption of the author's intellectual coherence, the presence of a unified underlying logic throughout the work, and the application of the principle of charity. In order to identify and explain the unity underlying diverse manifestations of rebellion, the analysis also draws on a metaphysical framework in the Aristotelian sense-namely, the search for an ultimate principle or final cause beneath multiplicity and variation. The objective is to determine what, in Khwāja's view, lay behind the heterogeneous ideas and claims advanced by rebels and seditionists.

Results

The analysis indicates that Khwāja Nizām al-Mulk clearly distinguishes between the cunning and manipulative leaders of rebellions and the masses who followed them. The largely ignorant populace tended to act as mere followers and was willing to comply with even the unreasonable demands of their leaders-including the abandonment of religious obligations-often motivated by the prospect of modest gains. By contrast, the leaders of rebellions and uprisings were typically intelligent and frequently drawn from elite circles. Khwāja's remarks suggest that the primary causes of rebellion can be reduced to two main factors: first, the pursuit of power, wealth, and fame, accompanied by submission to

personal desires and the instrumental use of religious beliefs to conceal genuine intentions; and second, the deception and misguidance of individuals holding erroneous beliefs.

Conclusion

This interpretation, however, gives rise to a fundamental paradox. If the emergence of every new belief or ideology-and the social and political transformations that follow-is attributed to such flawed and suspect motives, how should the founders of accepted religions and legitimate sects be understood? Moreover, does this perspective not Urisk legitimizing whichever religion happens to be endorsed by those in power as the true faith? To address this paradox, two possible explanations are proposed. The first emphasizes Khwāja's political pragmatism, suggesting that he prioritizes considerations of political expediency without presupposing a single, coherent metaphysical framework, focusing instead on practical governance. The second points to the possibility of later textual interpolations, omissions, or alterations introduced by scribes after Khwāja's death, shaped by the political and intellectual conditions of subsequent periods.

Keywords: Siyar al-Mulūk (Book of Politics); Khwāja Nizām al-Mulk; khurūj (Rebellion); Fitna (Sedition).

Ethical Considerations

Compliance with Ethical Guidelines

This study was approved by the Ethics Committee of Research Institute for Security and Development Studies (ISDS), Tehran, Iran.

Authors' Contributions

All authors equally contributed to preparing this article.

Conflict of Interest

The authors declared no conflict of interest.

Funding Sources

This research received no external funding.

متافیزیک خروج براساس کتاب سیرالملوک

۱. محمد علی قاسمی ترکی، گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.
۲. یدالله هنری لطیف‌پور، گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

رایانامه نویسنده مسئول: M.qasemi@basu.ac.ir

چکیده

یکی از دغدغه‌های اصلی و «امنیتی» خواجه نظام در سیرالملوک، خروج خارجیان یا شورش علیه حکومت است. در این مقاله تلاش می‌شود تا با طرح سؤالی درباره متافیزیک خروج یا فتنه از منظر سیرالملوک، به وجوه دیگری از منطق این اثر پرداخته شود. مراد از متافیزیک، برداشت ارسطویی و جستجوی ماده‌المواد یا جوهر الجواهر و یا به بیان دیگر عنصر وحدت بخش در ورای کثرت‌ها و تنوعات است؛ اگر از نظر خواجه نظام الملک خروج‌ها، در همه ادوار و علیه همه پادشاهان و انبیا بوده و خارجیان عموماً بدمذهب بوده و عقاید باطله را دنبال می‌کردند، چه چیزی آنها را به این کار برمی‌انگیخته است؟ با تحلیل محتوای سیرالملوک معلوم می‌شود که خواجه امیال و هواهای نفسانی و راحت طلبی (قاعده خرمیه) را عامل گرایش به عقاید باطله تلقی می‌کرده است. اما اگر این ایده تا منتهای منطقی‌اش امتداد یابد، پارادوکس‌هایی در آن پدیدار می‌شود؛ از جمله اینکه «آیا مذهب و عقیده صحیح تابع آرای مذهبی حاکمان و غالبان است؛ آیا انبیا و

نوع مقاله: پژوهشی اصیل

نحوه استناد به این مقاله: قاسمی ترکی، محمد علی و هنری لطیف‌پور، یدالله. (۱۴۰۴). متافیزیک خروج براساس کتاب سیرالملوک. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۲۸ (۳)، ۴۱-۴۱. doi: ssq.2025.540428.4301/10.22034

علمای سلف، که امروزه عقایدشان موردِ اتباع است، در زمان خود بددین و بدعت‌گذار تلقی نمی‌شدند؟ آیا در این صورت، استقلال اعتقادات و اندیشه از میان نمی‌رود؟». در خصوص منشأ احتمالی این پارادوکس‌ها، دو تبیین مطرح می‌شود:

یکی پراگماتیسم و ضرورت‌های عملی حیات سیاسی خواجه و توجه نداشتن به تبعات تئوریکِ نمونه‌ها و مثال‌هاست؛ و دیگری این احتمال است که شاید متن از قلم واحدی پدید نیامده و مثلاً فصول و قسمت‌هایی از آن توسط کاتبان و نساخان بعدی در متن دخیل شده باشد.

واژگان کلیدی: سیاست‌نامه‌نویسی، سیرالملوک، خواجه نظام‌الملک، خروج، فتنه.

مقدمه

بی‌تردید سیاست‌نامه یا سیرالملوک یکی از شاخص‌ترین آثار در قلمرو سیاست‌نامه‌نویسی در حوزه اندیشه سیاسی در دوران اسلامی است. در خصوص ابعاد مختلف اندیشه سیاسی مندرج در این اثر تحقیقات متعددی منتشر شده است. در قلمرو تحقیقات مربوط به خواجه نظام‌الملک و سیرالملوک، که عمدتاً در ایران و توسط ایرانیان صورت می‌گیرد، احتمالاً سه جریان اصلی را می‌توان تشخیص داد: جریان نخست که شاید بتوان سنت روسی خواند و در رأس آن الکسی خیسमतولین قرار دارد، اثر را از منظر متن‌شناسی و نسخ خطی بررسی می‌کند و در اصالت و اعتبار انتساب اثر به خواجه نظام‌تردیدهایی روا می‌دارد؛ این تردیدها و شکاکیت‌ها از طرح احتمال الحاقی بودن قسمت‌هایی از سیرالملوک تا تعیین مؤلفی دیگر برای این اثر و لذا انکار ارتباط آن با خواجه نظام‌الملک پیش می‌رود. برای مثال خیسमतولین در سال ۲۰۲۰ چاپ جدیدی از سیرالملوک در روسیه منتشر ساخت و در مقدمه مفصل آن (Khismatulin, 2020: 49) و همین‌طور در برخی مقالات (Khismatulin, 2020a: 502) مدعی شد که این اثر نوشته

فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره بیست و هشتم، شماره سوم/ پیاپی ۱۰۹، پاییز ۱۴۰۴

امیر معزی، امیرالشعرا بوده است. در مقابل محققان دیگری همچون نگین یآوری (Ya-vari, 2015) و مرتضی دانشیار (۱۳۹۸: ۵۴) کوشیده‌اند تا نشان دهند که به‌رغم وجود انکارناپذیر اغلاط و اشتباهات تاریخی در اثر که مبنای اصلی خیسما تولین و همفکرانش در انتساب آن به خواجه نظام بوده، انتساب اصل اثر به خواجه محل تردید نیست. گرچه به زعم دانشیار پس از خواجه افزوده‌هایی گاه در حد چندین فصل (به باور وی فصول ۴۰ تا ۴۷) به متن اضافه شده که می‌تواند کار کاتبان و یا به زعم دانشیار فرزندان خواجه باشد (دانشیار، ۱۳۹۸: ۵۱). در این مقاله قصد نویسنده پرداختن به اصالت متن نیست و این بحث را خارج از صلاحیت خود می‌داند. از این رو در این عرصه بنا را بر دیدگاهی که پذیرش عام دارد، یعنی اصالت انتساب متن به خواجه می‌گذارد و معتقد است الحاقات احتمالی نمی‌تواند تأثیری در کلیت مفهومی متن داشته باشد زیرا که مفاهیم کمابیش مشابهی در سراسر متن به بیان‌های مختلف تکرار می‌شود.

جریان دوم که احتمالاً آغازگر آن سید جواد طباطبایی بوده است، می‌تواند «ایران‌شهری» خوانده شود. از این دیدگاه، اثر خواجه ادامه سنت فکری و سیاسی ایران پیش از اسلام محسوب می‌شود و بنیان فکری خواجه از ایده‌های ایرانی همچون برادری دین و دولت، فره ایزدی و عنایات الهی به پادشاه و نظایر آنها تشکیل شده است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۸۲-۱۸۵). بعد از طباطبایی محققان دیگر کوشیده‌اند تا عناصر ایران‌شهری را در کتاب سیرالملوک شناسایی و بازیابی کنند (پهنادایان، ۱۳۸۹: ۹۱؛ مقالات همایش بین‌المللی هزاره خواجه نظام‌الملک طوسی ۱۳۹۷: ۱۳۰، ۶۸، ۶۹۱). در نقد این رویکرد داود فیرحی بر تعلق و تعصب خواجه نظام‌الملک نسبت به اسلام و مذهب شافعی تأکید ورزیده و شباهت‌ها را در حد مفردات می‌داند (فیرحی، ۱۳۷۸: ۷۹). مفرداتی که به نظر وی اگر در پرتو کلیت تفکر خواجه تفسیر شود لزوماً معنای مد نظر سید جواد طباطبایی را نخواهند داشت. استدلال فیرحی را می‌توان به این شکل هم بیان کرد: خواجه از مفاهیم، ایده‌ها و آرای معروف و معلوم زمانه خویش به عنوان مصالح و مواد اولیه ساخت

بنای فکری خویش استفاده کرده است و لذا ممکن است مصالح موجود در ساختمانی سابق، در بنایی جدید کارکرد و معنایی متفاوت یافته باشد. اما به نظر می‌رسد اشکال اصلی وارد بر این دیدگاه آن باشد که نگرش مزبور مؤلف سیرالملوک را طوطی صفت، تکرارکننده مضامین موروثی از قدما تصور می‌کند و از خلاقیت، اندیشه ورزی و تأملات مبتنی بر تجربه زیسته خواجه غفلت می‌کند. این مقاله اندیشه خواجه نظام و کلیت کتاب سیرالملوک را فارغ از منابع احتمالی آن، به عنوان متنی یکپارچه تلقی می‌کند که در کلیت خویش از انسجام برخوردار است و به پیروی از اصل حسن ظن آن را دارای عقلانیت و منطق محسوب کرده و یکی از مفاهیم کلیدی آن یعنی مفهوم خروج کاویده است.

طیف سومی که می‌توان تشخیص داد، انعکاس خود را در آثار نگین یآوری یافته است. به باور یآوری، خواجه سیاستمدار بوده و همانند عموم سیاستمداران، مصالح و منافع سیاسی موجود در حیات سیاسی بالفعل را دنبال می‌کرد است. از همین رو بسیاری از آنچه در کتاب آمده، همانند حملات وی به اسماعیلیه و دشمن اصلی سلاجقه تلقی کردن آنها، حکایت از عقاید واقعی او ندارد و سیره عملی خواجه هم مؤید تضاد رفتارش با این قبیل دعاوی اش بوده است (یآوری، ۱۳۹۷: ۱۴۰). این تلقی را می‌توان با تسامح، تلقی «پراگماتیستی» از خواجه خواند. یآوری تأکید می‌کند که سیرالملوک نه رساله‌ای در باب پادشاهی، بلکه گزارش خواجه از روزگار سلجوقی و وصیت‌نامه‌ای برای آیندگان است (یآوری، ۱۴۰۲: ۲۲). به نظر می‌رسد ایراد عمده این دیدگاه آن است که به معنایی سر از «نیهیلیسم» در می‌آورد: خواجه به مثابه یک سیاستمدار، فقط به مصالح حکومت و خودش، فارغ از ابعاد اخلاقی و شرعی آن می‌اندیشیده و ابایی نداشته، اگر قول خود را نقض می‌کرد. از این منظر، عبارات خواجه بنا به مصلحت روز بوده است. یآوری در یک گفتگو پیرامون کتاب «آینده در گذشته ایران: نظام الملک در آینه تاریخ» به

1.Principle of charity

فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره بیست و هشتم، شماره سوم/ پیاپی ۱۰۹، پاییز ۱۴۰۴

صراحت اظهار می‌دارد که به اعتقاد وی خواجه به خود و خاندانش می‌اندیشیده و خود را دشمن اصلی سلاجقه می‌دانسته است: «بر هیچ یک از تاریخ‌دانان و خوانندگان آثار نظام‌الملک و منابع پیشامدرن پوشیده نبوده که نزدیک‌ترین و اهلی‌ترین نمونه، بارزترین متفکری که ملک‌شاه و سلسله سلجوقی را تهدید می‌کرده، خود نظام‌الملک بوده است» (یاوری، ۲۰۲۱: دقیقه ۳۸؛ همچنین مقایسه شود با یاوری، ۱۴۰۲: ۱۶۴). مراد آن که خواجه، طالب تصرف قدرت و انتقال آن به خود و فرزندانش بوده است، گرچه شرایط زمانه امکان آن را فراهم نمی‌کرده است. بدیهی است که نگارنده این تلقی از خواجه نظام را معتبر نمی‌داند، زیرا که با پذیرش آن جهان فکری مندرج در کتاب، به مجموعه‌ای مرکب از بیانات خطابی و قصص و حکایات با هدف اقناعی مبدل می‌شود و اساساً ارزش تأمل و تدبّر نخواهد داشت. دقیقاً در نقطه مقابل آن، مقاله حاضر می‌کوشد خواجه نظام را متفکری با انسجام فکری و پایبند عقلانیتی خاص محسوب بدارد و بر آن مبنا یکی از زوایای بنای فکری او را بررسی کند.

گذشته از اینها، شماری از تحقیقات معاصر درباره آرای خواجه نظام‌الملک هم متوجه بررسی مفاهیمی از اندیشه خواجه و از جمله مفهوم امنیت بوده (احمدی، ۱۴۰۰: ۴۷-۴۸؛ قاسمی، ۱۳۸۶: ۲۶۹-۲۷۰؛ قاسمی، هنری، ۱۴۰۳: ۸۹-۹۰) یا به نوعی به مقوله امنیت از منظر سیرالملوک توجه داشته‌اند (قدیمی قیداری و قانعی زوارق، ۱۳۹۶: ۴۸؛ رنجبر، ۱۳۹۶). در این مقاله قصد نویسنده پرداختن به یکی از ابعاد امنیتی تفکر خواجه بوده و آن هم دل‌نگرانی دائمی وی در باب خروج خوارج، فتنه یا به تعبیر امروزی شورش، جنگ داخلی و نوع مشخصی از تهدیدات علیه حکومت است که از آنها به «تهدیدات سخت‌افزاری داخلی» تعبیر شده است (قاسمی و هنری، ۱۴۰۳: ۱۰۰) و البته خالی از بعد «نرم‌افزاری» هم نیست. هدف بررسی و تدقیق این مسئله است که چرا فتنه و خروج اتفاق می‌افتد؟ و اگر همه خوارج و فتنه‌جویان از یک قماش‌اند، منشأ پدیدارشدن انواع به ظاهر متفاوت خارجیان،

۱. ظاهراً این تعبیر گزیده‌برداری از domestic است و مراد داخلی و خودی است.

چه می‌تواند باشد؟ به بیانی دیگر، مقاله تلاش دارد تا در راستای فهم منطق سیاسی سیرالملوک، به بررسی متافیزیک خروج، یعنی یکی از مفاهیم کلیدی و محوری این اثر (و شاید تفکر سیاسی عصر قدیم در جهان اسلام) بپردازد.

الف) خروج و فتنه در سیرالملوک

فصول متعددی از کتاب سیرالملوک، به موضوع خروج و فتنه می‌پردازد. لفظ فتنه در متن کتاب، در موارد محدودی به کار رفته و در مقابل بیشتر از لفظ خروج و خارجیان استفاده شده است. برای مثال در جریان شرح خروج خرمدینان در اصفهان و یاریزد شاه در آن نواحی، می‌نویسد: در کوه‌های سپاهان مأوی گرفت و خرمه‌دینان و باطنیان با او گرد آمدند و کاروان‌ها می‌زدند و دیه‌ها می‌غازتیدند و پیر و جوان و کودک [و] طفل را می‌کشتند و سی و اندی سال فتنه او برداشت و لشکرها با او هیچ نمی‌توانستند کردن (نظام‌الملک ۱۳۸۳: ۳۱۹ و همین‌طور ۳۲۰). خواجه در شرح سایر موارد قیام‌ها و شورش‌های مخالفین حکومت، عمدتاً از لفظ خروج استفاده کرده است. در این مقاله، لفظ فتنه مترادف خروج تلقی شده و به عنوان واژه کلیدی از «خروج» استفاده شده است.

به هر حال در بحث خواجه نظام‌الملک از خروج دو نکته جلب توجه می‌کند: یکی حجم مطالبی است که خواجه به این بحث اختصاص داده و دومی اشمال مفهوم «خروج» بر طیف وسیعی از قیام‌ها و شورش‌ها در طول تاریخ است. در خصوص اولی کافی است اشاره شود که فصول چهل و سوم تا چهل و هفتم به احوال و شرح سرگذشت و عقاید گروه‌های بدمذهب مترصد خروج و فتنه‌انگیزی اختصاص یافته است که از حیث حجم نیز حدود بیست درصد کتاب را در بر می‌گیرد و این حجم، جدای از اشارات گاه‌وبی‌گاه و پراکنده در متن است، مانند اشاراتی که در فصل نخست

فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره بیست و هشتم، شماره سوم/ پیاپی ۱۰۹، پاییز ۱۴۰۴

(نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۱۳-۱۴) آمده است. حال آن که برای فصولی چون «اندر احتیاط کردن اقطاع مقطعان و احوال رعیت» که موضوعی مهم و قابل تفصیل به نظر می‌رسد، کمتر از یک صفحه معمولی اختصاص یافته است (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۱۷۷).

در خصوص نکته دوم نیز، اشارات و توصیفات جزئی خواجه نظام جالب توجه است. مؤلف در ابتدای کتاب، ضمن تمجید از امن و آسایش عصر سلاجقه، در عباراتی مشهور می‌نویسد: «و اگر به روزگار بعضی خلفا، اندر ملک بسطی و وسعتی بوده است، به هیچ وقت از دل مشغولی و خروج خارجیان خالی نبوده است و اندر این روزگار مبارک، بحمدالله تعالی، اندر همه جهان کسی نیست که به دل خلاف اندیشد و یا سر او از چنبر طاعت بیرون باشد» (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۱۳-۱۴).

خواجه در ادامه کتاب و بالاخص فصول نهایی، که مقدمه‌نویس مجهول آن، آنها را افزوده‌های بعدی خواجه قلمداد می‌کند، مضامین مندرج در عبارات فوق را بسط داده و شرح بیشتری می‌دهد، به خصوص در فصل چهل و سوم که اختصاص به «بازنمودن احوال بدمذهبان» دارد. مؤلف در این فصل، تلقی خویش را از بدمذهبی، خروج و فساد را بیان می‌کند و فصول بعدی را به تعبیر امروزی به «مطالعات موردی» و «تطبیق تئوری بر موارد تاریخی» اختصاص می‌دهد. دعوی خواجه آن است که شرح و بسط احوال بدمذهبان از سر خیرخواهی برای «مملکت سلجوقیان» است: «خواست بنده که فصلی چند در معنی خروج خارجیان یاد کند تا جهانیان بدانند که بنده را بر این دولت چه شفقت بوده است و بر مملکت سلجوقیان چه هوا و همّت» (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۲۵۴).

بنابراین خواجه موضوعی حیاتی را که اثبات‌کننده صداقت و وفاداری اش به حکومت آل سلجوق نیز محسوب می‌کند، مطرح کرده و نسبت به خطری هشدار می‌دهد که اگر پادشاه دیر متوجه آن شود هم مُلکِ خداوند/ پادشاه از دست خواهد رفت و هم دین محمد (ص). زیرا که این دشمنان، «شوم‌ترین و به نفرین‌ترین دشمنان» حکومت محسوب می‌شوند (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۲۵۵). بدین ترتیب معلوم می‌شود که از دیدگاه

خواجه، خروج خارجیان برای دین و حکومت، هر دو تهدیدی جدی است. احتمالاً از اینجاست که خواجه معتقد است خروج، اختصاص به ادوار پادشاهان ندارد: «به همه روزگار خارجیان بوده‌اند از روزگار آدم علیه السلام تا کنون خروج‌ها کرده‌اند در هر کشوری که در جهان است بر پادشاهان و بر پیغامبران علیهم السلام» (نظام الملک، ۱۳۸۳: ۱۵۴). از اشارات متعدد مؤلف برمی‌آید که از دیدگاه او در همه زمان‌ها و مکان‌ها یا به تعبیر وی کشورها (= اقلیم‌ها)، خارجیان / فتنه‌جویانی حضور دارند که به واسطه قدرت حکومت‌ها و ابهت سلاطین و مراقبت دستگاه‌های حکومتی جرأت خروج ندارند، اما اگر ضعف و فتوری در دولت راه یابد، پدیدار خواهند شد: «هیچ گروهی شوم‌تر و نگون‌سارتر و بدفعل‌تر از این قوم نیند که از پس دیوارها بد این مملکت می‌سگالند و فساد دین می‌جویند و گوش به آوازه نهاده‌اند و چشم بر چشم‌زدگی. اکنون اگر -نعوذ بالله- هیچ‌گونه این دولت قاهره را- ثبتها الله- از حادثه آسمانی آسیبی رسد، این سگان از نهفت‌ها بیرون آیند و بر این دولت خروج کنند» (نظام الملک، ۱۳۸۳: ۱۵۴).

کاملاً روشن است که خواجه نظام الملک خارجی آن را دارای دو وجه بداندیشی نسبت به مملکت / پادشاهی و دین (فساد در دین) می‌داند. وی در ادامه اشاره می‌کند که خارجیان زمان او، در صورت خروج «دعوی شیعت» خواهند کرد و از «روافض و خرمة دینان» مدد خواهند گرفت، اما فقط در لفظ و قول «مسلمانی کنند و لیکن به معنی فعل کافران دارند» (نظام الملک، ۱۳۸۳: ۲۵۰). همین بدمذهبان به تعبیر خواجه، گوش بر آوازه نهاده‌اند یعنی منتظر شنیدن خبری از ضعف و فتور دولت قاهره یا احیاناً قوت‌گیری حامیان آنان در ورای قلمرو سلطان‌اند؛ و از همین رو چشم بر چشم‌زدگی دارند که چه زمانی چشم زخمی بر دولت آل سلجوق وارد شود و وضعی در آن پدیدار شود و آنان نیت باطنی خویش را آشکار کنند. از توضیحات خواجه در ادامه و شواهدی که برای تأیید ادعای خویش می‌آورد، آشکار می‌شود که از دیدگاه او دعوی مذهبی خارجیان، از هر قماش‌ی که باشند، دعوی باطل و کذبی است. توصیف وی از اقدامات و ادعاهای

فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره بیست و هشتم، شماره سوم/ پیاپی ۱۰۹، پاییز ۱۴۰۴

«مزدک بن بامدادان» در روزگار «قباد بن پیروز» نشان می‌دهد که او مدعی کذابی بوده است. گرچه اشارات خواجه نظام به استشهادهای مزدک به نبوت حضرت موسی (ع)، بی‌شک آن‌اکنونیسم بوده و اعتباری ندارد، اما استدلالی که در دهان مزدک گذاشته، جالب توجه است: «مرا فرستاده‌اند تا دین زرتشت را تازه کنم که خلق معنی زند و فستا (=اوستا) فراموش کرده‌اند و فرمان‌های یزدان نه چندان می‌گذارند که زرتشت آورده است» (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۲۵۸). سپس وی ادعاهایش را با حقه‌بازی تأیید می‌کند و چندی پادشاه ساسانی را می‌فریبد تا آن‌که پسرش قباد، انوشیروان، با کمک موبدان، اسرار او را کشف می‌کند و او را به همراه دوازده هزار تن از پیروانش به قتل می‌رساند (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۲۷۷). در خروج سینباد گبر «در نشابور و ری و فتنه او» نیز دعوی مهدویت محوریت دارد که «شاعیان غالی» و مزدکیان هم از ظن خود یار او می‌شوند (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۲۸۰). طولانی‌ترین بحث در کتاب به قرامطه و باطنیان اختصاص دارد و در آنجا سرگذشت جریان‌های اسماعیلیه در شمال و شمال غرب ایران در قرون اولیه اسلامی به تفصیل بازگفته شده است، ولی مراد اصلی آن است که: «باطنیان را به هر وقتی که خروج کرده‌اند، نامی و لقبی بوده است و به هر شهری و ولایتی، بدین جهت ایشان را به نام دیگر خوانند و لیکن به معنی همه یکی‌اند» (نظام‌الملک ۱۳۸۳: ۳۱۱).

سؤالی که پس از مرور تاریخچه خروج‌ها و جریان‌های متعدد و متنوع خارجی‌ان و اقسام فتنه‌های آنان به ذهن متبادر می‌شود، این است که در ورای این تنوعات، چه چیزی باید نهفته باشد؟ به عبارت دیگر در هر عصر و زمانی خارجی‌ان بوده‌اند، علیه انبیا و پادشاهان خروج‌ها کرده‌اند؛ دعوی مذهب صحیح داشته و در باطن بد مذهب بوده‌اند حال چه چیزی آنها را به قیام و امی داشته است؟ در واقع متافیزیک خروج در کجا قرار دارد؟ یا به تعبیر ارسطویی، علت نخستین و مبدأ فتنه از نظر خواجه نظام‌الملک چیست؟

ب) تحلیل متافیزیک خروج از دیدگاه خواجه نظام الملک

قبل از ورود به مبحث اصلی تحلیل متافیزیک خروج از دیدگاه خواجه نظام الملک، لازم است مراد از متافیزیک به روشنی بیان شود. مراد از متافیزیک در این مقاله، برداشتی است که ارسطو در کتاب یکم متافیزیک خود (آلفای بزرگ) مطرح می‌کند و بر آن اساس، متفکران قبل از خود را بررسی می‌کند؛ متفکران مزبور به دنبال علت واحد یا علت اولی، ماده‌المواد یا جوهرالجواهر بوده‌اند، به نحوی که اصل همه چیزهای متنوع در عالم بدان بازگرداندنی و "قابل تحویل" باشد (ارسطو، ۱۳۷۷: ۱۲). برای مثال تالس، اصل را آب می‌دانسته و تصور می‌کرده است که همه چیزهای عالم در نهایت از آب پدید آمده‌اند. فلاسفه دیگری چون آناکساگوراس و آناکسیماندر و.. هم آرای دیگری در این باب دارند که ضرورتی برای تشریح آنها در اینجا وجود ندارد (ر.ک. به ارسطو، ۱۳۷۷: ۱۳).

متافیزیک: در کاربرد معاصر از اصطلاح متافیزیک، با اتکای به برداشت ارسطویی، هنگامی که از متافیزیک امری سخن به میان می‌آید، مراد برداشت فلسفی از یک مفهوم و رسیدن به وجه مشترک و بنیادین در پدیده‌های مشابه است. برای مثال در دهه‌های اخیر موضوع "متافیزیک نژاد" بحث‌های فراوانی برانگیخته و آثار متعددی در این زمینه به نگارش درآمده است (Taylor, 2004; Zack 2002; Mallon, 2004). اردوگاه‌های فکری متعارضی هم در باب ماهیت و سرشت نژاد و یا وجود و عدم آن پدید آمده است.

بر همین قیاس در این نوشتار، تلاش معطوف آن است که بررسی شود اگر پدیده‌های «به ظاهر» متنوع و متفاوتی را شاهد هستیم، آیا این «تنوع و کثرت» به «وحدت و سرشتی یگانه» قابل ارجاع است یا نه؟ اگر خواجه از خروج‌ها و قیام‌ها و فتنه‌های متعددی در ازمنه و امکانه متعددی سخن گفته است، آیا فصل مشترک، عنصر اصلی واحدی در این تنوعات وجود دارد؟

متافیزیک خروج: در باب علل بروز قیام‌ها و شورش‌ها در قرون اولیه اسلامی،

فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره بیست و هشتم، شماره سوم/ پیاپی ۱۰۹، پاییز ۱۴۰۴

دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد و طیف‌های قابل تشخیصی موجود است: جریان‌های تاریخ‌نگاری شوروی و شخصیت‌های چپ‌گرای ایرانی همچون پطروشفسکی، مبارزات طبقاتی و علل اقتصادی را در ورای قیام‌ها می‌جویند. طبعاً از این دیدگاه ابعاد فکری و اعتقادی قیام‌ها، آن گونه که از نگرش مارکسیستی انتظار می‌رود، روبنایی و کم‌اهمیت تلقی می‌شوند. مثلاً پطروشفسکی مدعی بود که تشیع به عنوان وسیله‌ای برای قیام‌های روستاییان مورد استفاده قرار می‌گرفت اما در مجموع «دین در نهضت‌های اجتماعی تابع بود نه متبوع» (پطروشفسکی، ۱۳۵۱: ۱۴)؛ طیف دیگری از محققان به‌ویژه در رویکردهای ملی و ناسیونالیستی، قیام‌های مزبور را دارای روحیه ضد عربی و ضد اسلامی و تلاش برای احیای استقلال ایران و با اهداف و اغراض ملی مشابه می‌بینند (Crone, 2012: 74, 160ff). محققانی نیز هستند که ترکیبی از علل و شرایط اقتصادی و مذهبی را در این قیام‌ها دخیل دانسته‌اند (Crone, 2012: 72-3) اما از آنجا که موضوع این مقاله نه بررسی این قبیل قیام‌ها یا ماهیت حقیقی آنها، بلکه مطالعه‌ی تلقی خواجه از این شورش‌ها و قیام‌ها یا به بیان خواجه، فتنه‌ها و خروج‌هاست، ضرورتی برای ورود به این بحث وجود ندارد و تمرکز مقاله بر برداشت خواجه از قیام‌ها و شورش‌ها بوده و کار به تعبیری «پدیدارشناسانه» خواهد بود.

در بحث قیام‌ها و خروج‌ها از دیدگاه سیرالملوک (و شاید عموم سیاست‌نامه‌نویسان)، نوعی تفکیک بین توده‌ی عوام و سران زیرک و حیل‌ساز خروج‌ها و قیام‌ها لازم به نظر می‌رسد؛ توده‌ی عوام که گاهی قدما با تعبیر تحقیرآمیز «العوام کالانعام» از آنها یاد می‌کردند، اغلب جاهل و دنباله‌رو بوده و از پیش خود کاری نمی‌کردند تا جایی که حتی خواسته‌های غیرمعقول و غیراخلاقی سران‌شان را هم می‌پذیرفتند (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۳۰۹ و ۲۶۰). این افراد چون قوه‌ی تمیزشان چندان قوتی نداشت، به ویژه اگر آنها را به اباحت و برداشتن تکالیف و فرایض مذهبی وعده دهند (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۳۱۹)، سریعاً فریفته می‌شوند. برای نمونه، خواجه در توصیف ایمان آوردن اهالی دیلمان و گیلان

به ابوحاتم رازی اسماعیلی، آنان را چنین توصیف می‌کند: "مسکین دیلمان و گیلان از باران بگریختند، در ناودان آویختند، راه سنت طلب می‌کردند، به دام بدعت افتادند" (نظام‌الملک ۱۳۸۳: ۲۸۷). سران و مدعیان اصلی قیام‌ها و شورش‌ها اما، مردانی باهوش، زیرک و دانا بودند؛ برای مثال در بحث مفصل از مزدک بن بامدادان خواجه می‌گوید که "وی نجوم نیک دانستی و از حرکت ستارگان متوجه بود که در آن عهد مردی بزرگ ظهور خواهد کرد و در دلش تمنا افتاد که آن مرد بزرگ وی باشد" (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۲۵۷). سپس از حقه‌ها و زیرکی‌های وی به تفصیل سخن می‌راند یا در بعد از عبدالله بن میمون قدّاح، که از بانیان و بزرگان اسماعیلیه و باطنی بوده، می‌نویسد که "مشعودی سخت استاد بود و شعوده می‌نمود و محمد زکریا نام او در کتاب مخاریق [الانبیاء] آورده است او را از جمله مشعودان استاد یاد کرده است" (نظام‌الملک ۱۳۸۳: ۲۸۳). همین‌طور در سخن گفتن از شاگرد با واسطه وی در کلین (ری) موسوم به غیاث، از مهارت در مناظره و لغت و کتاب‌نوشتن با استناد به آیات و اخبار رسول و امثال عرب و ابیات شعر یاد می‌کند (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۵-۲۸۴). ذکر همه موارد مشابه باعث تطویل است، اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که این افراد زیرک یا به تعبیر امروزی «نخبه» چرا دست به زمینه‌سازی برای قیام و خروج می‌زنند؟ و باز به تعبیر امروزی «انگیزه» آنها از خروج چیست؟ اشارات خواجه در این زمینه پراکنده است و در محل واحدی دست به تقسیم‌بندی و تحلیل آنها نزنده است. اما از ملاحظه اظهارات مزبور می‌توان نکات زیر را استخراج کرد:

۱. متابعت از امیال و هواهای نفسانی؛ یا به بیانی دیگر، آرزوی کسب قدرت، ثروت و شهوات، انگیزه قیام و خروج است. برای مثال و همان‌طور که در بالا و در بیان حالات مزدک آمد، وی با علم نجوم خویش می‌دانست: "در این عهد مردی بیرون آید و دینی آورد چنان که دین گبران و دین جهودان و ترسایان و بت‌پرستان را باطل کند و به معجزات و به زور در گردن مردمان کند و تا قیامت دین او بماند. او را تمنا افتاد که مگر

فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره بیست و هشتم، شماره سوم/ پیاپی ۱۰۹، پاییز ۱۴۰۴

این کس او باشد. پس دل در آن بست که چگونه خلق را دعوت کند و راهی نو پدید آرد" (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۲۵۷). بدیهی است که در عبارات منقول فوق، زمان پریشی‌هایی (آناکرونیسم‌هایی) و بی‌توجهی‌های متعددی به واقعیات تاریخی وجود دارد، اما مراد مؤلف روشن است؛ مزدک می‌خواست که همهٔ ادیان مغلوب دین جدید او باشند و مردمان تسلیم او شوند و دین‌اش تا ابد باقی بماند. این انگیزه‌ها به شکل‌های دیگری چون حرص و طمع پادشاهی هم بیان می‌شود (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۲۹۰). در هر حال و در همه این موارد، سران شورشیان و خارجیان برای رسیدن به امیال و هواهای نفسانی خویش، مذهب و دیانت را بهانه قرار می‌دهند. در حالی که عموماً تودهٔ عامی مردم که از وی حمایت می‌کنند، ممکن است به نیت واقعی آنان واقف نباشند یا آن که عوام نیز برای وصول به اغراض و احوای خویش، دست به مخاطره بزنند و بخت خویش را بیازمایند تا مگر از آن قیام و عصیان نصیبی بدان‌ها رسد.

در این خصوص که امیال و هواهای نفسانی در نهایت از کجا برمی‌خیزند، در تفکر قدما، شاید دو طرز تلقی را بتوان تشخیص داد که البته مانع‌الجمع هم نیستند؛ از یک طرف نفس آدمی، جدای از بُعد معنوی او، در سنت اسلامی منشأ بسیاری از مفاسد تلقی می‌شود؛ کما اینکه تعبیر نفس اماره و اصطلاح «در دل افتادن» که خواجه به کار می‌گیرد، نشان می‌دهد که طلب مشتهیات و جاه‌طلبی و شهوت بر اموال و زنان، به نوعی ریشه در ذات و سرشت آدمی دارد. برای مثال، پس از شرح آزادی «لذات و شهوات دنیاوی» توسط مزدک، مؤلف سیرالملوک چنین تحلیل می‌کند که "پس مردمان از جهت اباحت زن به مذهب مزدک رغبت بیشتر کردند، خاصه مردم عام" (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۲۶۰). از بحث خواجه در مورد خشم نیز چنین برمی‌آید که خشم، جزئی از نفس آدمی است و "هر که راهوای نفس بر خرد چیره باشد.. همه آن کند و فرماید که از دیوانگان به وجود آید و باز هر که را خرد او بر هوای نفس او غالب باشد.. همه آن کند و فرماید که به نزدیک همه عاقلان پسندیده باشد..". (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۱۶۷). بدیهی است که

با این فرض، عموم انسان‌ها، میل بر شهوات و طلب قدرت (که در نهایت قابل ترجمه به شهوات و ارضای امیال است) داشته باشند. از همین روست که خواجه، در توصیف روابط پادشاه با زبردستان به نظارت بر آنان و "عدم اعطای اختیارات زیاد" توصیه می‌کند: "باید که ایشان را چنان دارد که همیشه خویشتن شناس باشند و حلقه بندگی از گوش بیرون نکنند و کمر اطاعت از میان نگشایند... و رسن فراخ نگذارند تا هر چه خواهند کنند... و از احوال هر یکی بررسیده می‌دارند تا پای از خط فرمان نتوانند بردند و جز آن نکنند که مثال یافته‌اند" (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۲۵۲).

در خصوص شخص پادشاه نیز توصیه آن است که "اخلاق خویش را مذهب و آراسته گرداند" و "خصلت‌های بد از اندرون خویش دور کند و خصلت‌های نیک را بگیرد و کاربند باشد" و سپس فهرست بلندی از خصلت‌های بد و نیک ذکر می‌شود که شهوت، غضب، حرص و کبر از آن جمله است (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۲۵۲-۲۵۳). به هر صورت، از این منظر این حال و روز پادشاه تربیت‌یافته یا به تعبیر خواجه نظام «کاربند این خصلت‌ها»ی نیک چنان است که "در احوال مملکت به هیچ مشیری و مدبری حاجت ندارد" (نظام‌الملک ۱۳۸۳: ۲۵۳) و هیچ بدمذهب و مبتدعی نمی‌تواند او را منحرف کند و "مادت شرّ و فساد از روزگار دولت او منقطع گردد". (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۷۹-۸۰). گویا از نظر خواجه نظام (و البته اندرنامه‌نویسان) زنان به دلیل تصور نقصان عقلشان، سریع‌تر در معرض غلبه هوای نفس قرار می‌گیرند و لذا خطرشان برای ملک و پادشاهی بسی بیشتر است (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۲۴۲).

از سوی دیگر، هم در سنت اسلامی و هم در سنت زرتشتی پیش‌زمینه پذیرش شیطان، ابلیس یا اهریمن وجود دارد که عامل انحراف و لغزش آدمی محسوب می‌شود. سنت زرتشتی از آن حیث شایان ذکر است که سنت اندرنامه نویسی ریشه قبل از اسلام هم دارد و اندرنامه‌های متعددی (چه به صورت متون پهلوی و چه به صورت ترجمه عربی یا فارسی) به دست ما رسیده است (دوفوشه کور، ۱۳۷۷؛ Shaked, 1979). در

فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره بیست و هشتم، شماره سوم/ پیاپی ۱۰۹، پاییز ۱۴۰۴

مذهب زرتشت، خلقت مادی (گیتی) مخلوق اورمزد است، اما اهریمن با رخنه کردن و تسخیر بعضی از آنها، آنان را به سمت باورهای باطل و کاذب سوق می دهد و از راه حق و راستی منحرف می کند (هنینگ، ۱۳۵۸: ۷۹). در تفکر اسلامی شیطان نیز در نهایت مخلوق خداوند است اما طغیان و عصیان و موجب طرد وی می شود و در نتیجه تصمیم به منحرف و گمراه ساختن بنی آدم می گیرد. از این رو، عرفا، خواطر و خلجان های نفس آدمی به دو دسته رحمانی و شیطانی تقسیم می کنند (اکبری و رضاییان، ۱۳۹۰).

نکته جالب آن است که در سراسر متن سیرالملوک، هیچ اشاره و استنادی به شیطان و ابلیس یا موجود وسوسه گر و انحراف آفرین مشابهی صورت نگرفته است و گویی همه چیز در نهایت، به نفس آدمی و نبرد آن نفس با خرد برمی گردد و سرنوشت انسانی در کشمکش بین نفس و خرد تعیین می شود. در عین حال بدیهی است که خرد/عقل از نظر قدماء، همان عقل مدرن و امروزی نیست و شامل تجارب، معارف و آموخته های صحیح آدمی هم می شود. شاید یکی از دلایل نپرداختن خواجه به مبحث شیطان و ابلیس و تأثیرش در انحراف آدمی، فضای سیاسی بحث او باشد، زیرا که در عرصه سیاست، تعیین اینکه چه کسی/کسانی تحت تأثیر شیطان و ابلیس قرار می گیرند، آسان نخواهد بود.

۲. فریب خوردگی و فریفتگی به دست صاحبان عقاید باطل؛ اشاره شد که نفس آدمی از نظر خواجه نظام با خرد او در مصاف است. از این رو همه آدمیان در معرض انحراف قرار دارند مگر آن که نفس آدمی ترکیه و تربیت شود و با خصلت های نیز آراسته گردد، اما گویا گروهی از انسان ها هستند که تربیت پذیر نیستند یا اصل آنها بدگور است، کما این که در ذکر وزیر بهرام گور و ظلم او به رعیت از آن یاد می شود (نظام الملک، ۱۳۸۳: ۳۹). احتمالاً همین و تربیت ناپذیر عده ای معدود، راه را برای انحراف و بدمذهبی آنان می گشاید و ظاهراً در نتیجه مغلوبیت خردشان در برابر هوای نفس است که عقاید باطل در نظرشان صحیح و حق جلوه می کند. برای مثال خواجه در بحث از مذاهب صحیح

می نویسد: «در همه جهان دو مذهب است که نیک است و بر طریق راستی اند، یکی حنفی و دیگری شافعی - رحمت الله علیهما - و دیگر همه هوا و بدعت و شبهت است» (نظام الملک ۱۳۸۳: ۱۲۹). از این بیان تند خواجه برمی آید که باقی مذاهب از نظر وی پرداخته هوای نفس^(۱) و جعلیات در دین حقیقی اسلام و شبهه هستند؛ یعنی از ندانستن حقیقت ناشی شده اند. آیا می توان مدعی شد که انسان هایی صادقانه به چیزهایی معتقد و مؤمن بشوند که فی الواقع باطل اند. در خصوص عوام الناس جواب قطعاً مثبت است؛ کما اینکه قبلاً ذکر گذشت، اما در اهل علم و سران فرقه ها، دیدگاه خواجه چندان شفاف به نظر نمی رسد زیرا از یک طرف، در توصیف وی از برخی سران بدمذهبان به نظر می رسد که آنان صادقانه به دنبال حقیقت اند، اما فریفته افرادی زیرک می شوند. برای مثال در بیان شروع مذهب باطنی / قرمطی توسط عبدالله میمون قَدّاح، از تحریک وی برای آموختن اسرار امام جعفر صادق (ع) یاد می کند (نظام الملک، ۱۳۸۳: ۲۸۲)، اما در ادامه از کوشش های افراد پیرو او، به ویژه اهل علم در شهرهای مختلف، شرح هایی می آورد که به نظر می رسد صادقانه و با قبول مخاطرات متعدد، دست به تبلیغ اعتقادات خویش می زنند (نظام الملک، ۱۳۸۳: ۲۸۳). در مجموع چنین به نظر می رسد که از دیدگاه خواجه نظام الملک، منشأ اصلی انحراف و بدمذهبی هواهای نفسانی سران گروه های بدمذهب است که باعث می شود اولاً برای جلب نظر توده های مردم به اباحت و آزادگذاشتن امیال و شهوات آنان و احیاناً توسل به ارزش های محبوب شان مانند محبت اهل بیت پیامبر (مثلاً ر.ک به صص ۲۸۴ و ۲۸۷) متوسل شوند و ثانیاً آرای پیچیده و «آمیخته» پدید آورند (نظام الملک، ۱۳۸۳: ۲۸۳) که گروهی از اهل علم و فطنت را هم بفریبند.

ج) پارادوکس‌های نهفته در متافیزیک خروج

اگر نکات خواجه را در خصوص خروج و فتنه مد نظر قرار دهیم، به نظر می‌آید که تعارضات و پارادوکس‌های متعددی پدیدار خواهد شد؛

اولاً اگر از دیدگاه خواجه در هر مقطع زمانی و مکانی یک دین/ عقیده و سلطان حامی آن عقیده وجود داشته باشد و مابقی عقاید و ادیان باطل باشند و در صورت طرح ادعای اعتقادی بتوان آنان را اهل اهواء و بدمذهب خواند، آیا هر نوع مذهب، ایده، رأی، استنباط جدید مشکل‌دار تلقی نخواهد شد؟ سیره عملی خواجه و تلاش مجددانه وی برای ترویج فقه شافعی و حنفی و کلام اشعری در مدارس نظامیه مؤید این تلقی به نظر می‌رسد. شاید به لحاظ معرفت‌شناسی و از دیدگاه نگرش اعتقادی خواجه بتوان از این عقیده وی دفاع کرده و ادعا کرد که حق و حقیقت یکی است و مابقی بدعت، شبهت و اهواء است، اما معضل آن جاست که می‌توان تصور کرد بدعت‌ها و شبهت‌ها رواج یابند و مقبولیت کسب کنند و مذهبی که حق تصور می‌شد در اقلیت و موقعیت ضعف قرار گیرد. کما اینکه توضیح خواجه از پیشرفت مزدکیان و همراه شدن پادشاه ساسانی با آنان (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۲۶۲) این حالت و وضعیت را نشان می‌دهد. آیا در آن صورت مذهب جدید، مذهب حقه خواهد بود؟ آیا در هر زمانی مذهب حاکم، مذهب حق تلقی خواهد شد؟ آیا در این صورت تعریف مجدد از بدمذهبی صورت نخواهد گرفت و صاحبان مذهب حاکم، مذاهب حاکم دیروز را بدمذهب نخواهند دانست؟

ثانیاً اگر به استلزامات و تبعات پارادوکس فوق بپردازیم، پارادوکس دیگری پدیدار می‌شود. اگر با تبدیل مذهب باطل سابق به مذهب حاکم جدید، جای بدمذهبی و اعتقادی‌کوی تغییر کند، آیا این ام به تقدم سیاست بر عقیده منجر نمی‌شود؟ به نظر می‌رسد که بر این حالت نوعی حکومت مطلقه و مالک‌الرقابی قابل طرح می‌شود که در آن حاکمان تعیین‌کننده اعتقادات صحیح‌اند و در عین حال مروج اعتقادات مؤید و

تقویت‌کننده خودشان خواهند بود. معضل چنین برداشتی آن است که اصالت از عقیده و مذهب و حتی اندیشه ستانده می‌شود و نوعی اصالت قدرت شکل می‌گیرد. بر آن اساس می‌توان مدعی شد که قدرت و دولت (در معنای مدّ نظر خواجه و معاصرانش) ناگزیر مخالفانی تولید می‌کند که برای توجیه اعمال و قدرت‌طلبی خویش، اندیشه‌ها، ایده‌ها و عقاید و مذاهب جدیدی جعل یا «ابداع» می‌کنند و توده مردم را به حمایت از آن عقیده بدعت‌آمیز دعوت می‌کنند و بد مذهبی را به وجود می‌آورند. در این حالت گویی اعتقادات و مذاهب علی‌السویه می‌شوند و صرفاً غالبیت یا مغلوبیت سیاسی تعیین‌کننده صحت و سقم عقاید می‌گردد.

ثالثاً اگر نکته پارادوکس قبلی را بیشتر بکاویم، این مسئله هم قابل طرح است که آیا نمی‌توان مدعی شد اعتقادات شخصی خواجه محصول فرایند مشابهی است؟ و مثلاً در آن روزگار به دلیل دسترسی به منصب و قدرت حکومتی، مدعی بوده که عقایدش صحیح است و اگر در قدرت سهمی نداشت و از مواهب آن برخوردار نمی‌بود، ممکن بود عقاید دیگری را اتخاذ کند؟ اشارات خواجه به اینکه خروج بد مذهبان در دو مقطع ضعف در دین صحیح و بروز سستی و فتور در دولت بروز می‌کند، مؤید همین دیدگاه می‌تواند تلقی شود.

رابعاً اگر مبنا را غلبه بگیریم و علل غیر معرفتی را دخیل کنیم، ظاهراً ملاک حقانیتی باقی نمی‌ماند. در آن صورت قضاوت درباره کار مصلحین و انبیا و علمای سلف چگونه باید باشد؟ می‌دانیم که مطابق سنن دینی، انبیا همواره با حاکمان زمانه و ادیان شرک‌آلود آنان مبارزه کرده‌اند. آیا حاکمان زمان مجاز بودند که انبیا را بد مذهب و بدعت‌گذار تلقی کنند؟ آیا مصلحانی که از بدعت‌های رواج‌یافته در دین انتقاد می‌کنند و در پی اصلاح و طرد بدعت‌ها بر می‌آیند، می‌توانند از تهمت بد مذهبی بگریزند؟ خواجه در بیان نیکویی دو مذهب حنفی و شافعی که ذکرش گذشت، به اعتقاد سلطان مقتول سلجوقی اشاره می‌کند: «سلطان شهید -رحمه الله- در مذهب خویش چنان صلب و درست بودی که بارها بر زلفان او رفته بود» ای دریغا اگر وزیر من شافعی مذهب نبودی... و مذهب شافعی به عیب می‌داشت

فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره بیست و هشتم، شماره سوم/ پیاپی ۱۰۹، پاییز ۱۴۰۴

همواره از او اندیشمند و هراسان بودمی» (نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۱۲۹). می‌توان پرسید که آیا اگر حاکمان وقت، مانع فعالیت ابوحنیفه و شافعی می‌شدند و مذهب آن دو پدیده نیامده و رواج نمی‌یافت، کارشان صحیح بود؟ در آن صورت حقیقت و مذهب حقه‌ای از میان نمی‌رفت؟ یا حتی اگر سلطان سلجوقی با وزیرش بدرفتاری می‌کرد و او را به جرم بدمذهبی ایدامی‌کرد، آیا کارش قابل دفاع نبود؟

د) منشأ پارادوکس‌ها در متافیزیک خروج

یکی از مفروضات بنیادین در مطالعه متون و آثار گذشتگان آن است که نویسنده متن را دارای انسجام فکری تلقی کنیم. به طوری که این انسجام به او اجازه نمی‌داد تا ادعایی متناقض و پارادوکسیکال بیان کند. لذا نمی‌توان فرض کرد که خواجه نظام‌الملک، حرفی متناقض مطرح می‌کرده و به‌رغم وقوف به وجود تعارضات، همچنان عقاید خویش را صحیح و بی‌نقص می‌پنداشته است. به بیان دیگر، باید پذیرفت که خواجه نظام‌الملک یا تفتن به تعارضات و پارادوکس‌های فوق‌داشته و آنها را متعارض و پارادوکسیکال تلقی نمی‌کرده است یا آن که نسبت به آنها تفتن و اشراف نداشته است. می‌دانیم که در متون نصیحت‌نامه‌ها و اندرزنامه‌ها، توصیه‌ها و نصایح متنوع و گاه متعارض مشاهده می‌شود. احتمالاً یکی از این دلایل تعارضات، تنوع منابع آنهاست که از فرهنگ عامه تا اقوال فلاسفه یونانی و هندی و.. در آنها وارد شده است^(۷) (Yavari, 2004: 322-46)، اما قبول چنین فرضی برای اندیشمندی واحد که قاعدتاً متن منسجمی می‌نگارد، دشوار است.

با این حال اگر توجه شود که اهداف نظام‌الملک، عملی و سیاست‌بالفعل بوده و تأمل در باب ماهیت سیاست و ربط تفکر و سیاست یا مذهب و سیاست برایش اهمیت ثانوی داشته است، شاید بتوان توجیهی برای این پارادوکس‌ها یافت. برای مثال‌ها خواجه در مواضع متعددی اشاره می‌کند که تا چه اندازه خیرخواه دولت آل سلجوق

بوده و حکومت این خاندان تا چه اندازه در معرض خطر قرار دارد (نظام الملک، ۱۳۸۳: ۲۵۴) و در مواضع متعددی خصومت خویش را علیه دشمنان آل سلجوق، که به نام «شیعت» و «باطنی» و غیرهم در ارکان آن دولت نفوذ می‌کنند، اظهار می‌دارد (مثلاً ن.ک نظام الملک، ۱۳۸۳: ۲۵۵)، دشمنانی که ممکن است پادشاه زمانی از خصومت و دسیسه‌های آنان آگاه شود که دیگر وقت سپری شده باشد. خواجه از مثال‌های تاریخی (بی‌توجه به زمان‌پریشی‌ها و بی‌دقتی‌ها در جزئیات) سود می‌برد تا خطر را گوشزد کند و همین‌طور نمونه‌هایی از عقاید فاسد را ذکر می‌کند که چگونه در گذشته موجب خسران و ویرانی شده‌اند. از این رو غایت و غرض وی ارائه تحلیلی منسجم از علل خیزش‌ها و بدمذهبی‌ها نیست، بلکه هدفی پراگماتیک و فوری را دنبال می‌کند که در آنجا و آن زمان به کار می‌آمده و برای همه ازمنه و امکانه قابل‌تعمیم نبوده است و مثال‌ها نیز با همان هدف گلچین شده بودند.

تحلیل دیگر آن می‌تواند باشد که بپذیریم متن موجود سیاست‌نامه، لزوماً محصول قلمی واحد نیست؛ این بحث که آیا به واقع خواجه نظام الملک نویسنده این کتاب بوده یا کتاب در دربار ملک‌شاه و با اشاره وی به دیوان و دبیران (همراه کتاب نصیحه‌الملوک منتسب به امام محمد غزالی) تدوین یافته و صرفاً به واسطه شهرت وزارت خواجه نظام الملک به او منصوب شده است (کما اینکه به همین دلیل نصیحه‌الملوک به غزالی منسوب شده است) موضوعی بحث‌انگیز بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۳۰-۱۳۱؛ Ya-vari, 2015: 119-120; Khismatulin, 2015 2020b Simidchieva, 1995-). در واقع عموم محققان می‌پذیرند که مقدمه ابتدای کتاب، مقدمه‌ای که مؤلف آن را خواجه نظام معرفی می‌کند، افزوده بعدی است و یا ادعا شده که ۳۹ فصل اول را خواجه نوشته و فصول بعدی افزوده افراد دیگری چون محمد مغربی کتابدار کتابخانه سلجوقیان است (خلعتبری و دلیر ۱۳۸۸: ۲۷). سیمیدچی اوا، محقق بلغار و خیسما تولین محقق روس (و قبل از وی استادش زاخادور)، به میزان بیشتری در متن تردید روا می‌دارند (خیسما تولین

فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره بیست و هشتم، شماره سوم/ پیاپی ۱۰۹، پاییز ۱۴۰۴

حدود ۸۵ درصد متن را از خواجه نمی‌داند. ر.ک به: دانشیار ۱۳۹۸: ۳۴).

همان‌طور که در ابتدای مقاله آمد، شباهت و گاهی انطباق کامل برخی از حکایات در دو کتاب نصیحه‌الملوک و سیرالملوک و همین‌طور راحه‌الصدور راوندی (که دارک هم به آنها اشاره کرده است مثلاً در ص ۳۳۴) و نقل حکایاتی که بعد از مرگ خواجه رخ داده‌اند (Yavari, 2015)، آکسی‌خیسماتولین را به جایی کشانده که مدعی شده است اساساً سیرالملوک/ سیاست‌نامه نوشته امیر معزّی نیشابوری، امیرالشعرای دربار سلجوقی، بوده که وی آن را برای تقرب به وزیر و برای کسب مقام و منصبی در دربار سلاجقه به خواجه نظام منسوب کرده است (Khismatulin, 2020a). به زعم وی در این دیوان، آثار دیگری هم جعل شده و به نام غزالی منتشر شده است. واقعیت آن است که در این مجال، نه فرصت و نه بضاعت نویسنده اجازه می‌دهد به تحقیق متن شناسانه تفصیلی در این زمینه دست بزند. عجالتاً اشاره می‌شود که منتقدین خیسماتولین و زاخادور با اشاره به فقدان آناکرونیسم و زمان‌پریشی در حکایات نسخه نخجوانی کتاب (مورد استفاده در چاپ هیوبرت دارک)، ادعاهای خیسماتولین را اغراق‌آمیز تلقی می‌کنند (دانشیار، ۱۳۹۸: ۵۴). به هر حال آنها هم انکار نمی‌کنند که ممکن است همه اثر به قلم خواجه نظام‌الملک نباشد و مثلاً قسمت‌هایی از آن به دست دیوانیان و ادبای دربار یا فرزندان خواجه تکمیل شده باشد (دانشیار، ۱۳۹۸: ۵۰-۵۱). همچنین این احتمال قابل انکار نیست که ممکن است کاتبان و نسخه‌برداران بعدی نیز، با انگیزه‌های مختلف در متن اضافاتی وارد کرده باشند (Yavari, 2015). به هر حال، اگر مثلاً پذیرفته شود که فصول ۳۹ به بعد نوشته خواجه نیست، بخشی از تناقضات از میان می‌رود اما مسئله به همین جا ختم نمی‌شود زیرا در فصول اولیه و در بحث از مزدکیان هم نمونه‌های دیگر از این تعارضات مشاهده می‌شود، اما شاید، مهم‌تر از اینها، بتوان ادعا کرد که آمیختگی الزامات پراتیک و سیاست عملی روزمره با مباحث اندیشگی و تئوریک عام و جهانشمول (که شاید بتوان آنها را به ترتیب، دغدغه‌های خواجه نظام و تعلق خاطرهای اهل دیوان

تصور کرد) توضیح دهنده وجود پارادوکس‌های مزبور باشد. در این تحقیق ضمن امکان پذیرش امکان وجود دستبرد کاتبان یا حتی نگارش فصولی از اثر توسط دبیران درباری (وزیر نظرخواجه) کلیت اثر حاصل قلمی واحد تلقی شده است.

نتیجه‌گیری

درخصوص سیرالملوک، به عنوان اثری مهم در حوزه سیاست‌نامه‌نویسی و اندرزنامه‌های سیاسی، آثار متعددی منتشر شده است. در این مقاله تلاش شد تا در راستای فهم منطق سیاسی این اثر، به بررسی متافیزیک خروج یعنی یکی از مفاهیم کلیدی و محوری اثر پرداخته شود. مراد از متافیزیک یافتن وحدتی در ورای کثرت‌ها و تنوعات بود؛ اگر همه خروج‌ها یکسان‌اند و باز به تعبیر خواجه نظام‌الملک اصل مذهب مزدکی، خرمة دینان و باطنیان یکی است (نظام‌الملک، ۳۸۳: ۲۲۳ و ۹۷۲)، و خروج‌ها در همه زمان‌ها و در همه اعصار و دوران‌های انبیا و پادشاهان رخ داده است، در آن صورت چه چیزی عامل و سائق خروج است. در این تحقیق مطرح شد که ظاهراً قدرت‌طلبی و هوای نفس انسان‌ها و تمایل‌شان به جلب شهوات و ارضای امیال‌شان، آنان را به قبول عقاید باطل رهنمون می‌شود و یا افراد زیرک‌تر، با جعل عقاید و برانگیختن امیال و وعده تحقق آمال و اباحت، عوام‌الناس را با خود همراه می‌کند (چیزی که خواجه از آن به عنوان قاعده خرمیه و راحت‌طلبی یاد می‌کند (نظام‌الملک ۳۸۳: ۹۱۳؛ قدیمی قیداری و قانعی زوارق، ۸۴: ۶۹۳۱). از این رو بد مذهبی پدیدار می‌شود به دنبال آن شورش‌ها و عصیان‌ها سر بر می‌آورد. اما این ایده، اگر به نهایت‌های منطقی‌اش امتداد داده شود، پارادوکس‌هایی پدید می‌آید؛ از جمله اینکه در خصوص انبیا و ائمه دین (نظیر ابوحنیفه و شافعی) چه می‌توان گفت؟ مگر آنان مخالف ادیان و عقاید حکومت مستقر زمانه نبودند؟ آیا باید عقیده صحیح را همان عقیده حاکم تلقی کرد و اعتقاد را تابع سیاست و حاکم ساخت؟ برای پاسخگویی به این قبیل پارادوکس‌ها و موارد مشابه، استدلال شد

فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره بیست و هشتم، شماره سوم/ پیاپی ۱۰۹، پاییز ۱۴۰۴

که دوراه می‌توان مطرح ساخت؛ یکی دغدغه‌های عملی و پراگماتیسم سیاسی خواجه نظام‌الملک است که در آن مجال اندکی برای اندیشه‌تئوریک و فلسفی باقی می‌ماند و هدف و غرض، دفع شرور و تهدیدات فوری و آنی می‌شود. توسل به نمونه‌ها و حکایات تاریخی هم با هدف توجیه آن نوع اقدامات است و دیگری احتمال وجود کاتبان متعدد و دستبرد ناسخان و دبیران بعدی در اثر است زیرا در حالت اخیر احتمال نظارت همه جانبه و اشراف بر ظرایف و استلزامات حکایات و ادله ضعیف‌تر می‌شود.

یادداشت‌ها

۱. تعبیر احوال برای مذاهب نامقبول و عقاید باطل در آن دوران مصطلح بوده است؛ کما اینکه ابوالحسین محمد ملطی شافعی کتابی با عنوان التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع در مبحث ملل و نحل نوشته و کتاب معروف ابن حزم اندلسی در این باب هم عنوان الفصل فی الملل و الاهواء دارد.
۲. برای مثال در جاویدان خرد/الحکمة الخالده ابن مسکویه رازی، اقوالی از قرآن و احادیث، شعر عرب قبل از اسلام، فلاسفه یونان و حکمای هند، حکمای پارس و پادشاهان ساسانی آمده است (ابن مسکویه رازی ۱۳۵۹).

تعارض منافع

تضاد منافع: در انجام مطالعه حاضر هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان: در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

موازن اخلاقی: در انجام این پژوهش تمامی اصول و موازین اخلاقی رعایت گردیده است.

شفافیت داده‌ها: داده‌ها و مآخذ پژوهش حاضر در صورت درخواست از نویسنده مسئول و ضمن رعایت اصول کپی رایت ارسال خواهد شد.

حامی مالی: این پژوهش حامی مالی نداشته است.

منا

ابن مسکویه رازی (۱۳۵۹)، جاویدان خرد، ترجمه: شرف‌الدین عثمان بن محمد قزوینی، به کوشش: محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

احمدی، وحیده (۱۴۰۰)، شاکله‌بندی مفهوم امنیت در دوره‌های باستان، میانه و معاصر ایران، فصلنامه مطالعات راهبردی، ۲۴(۱)، ۳۱-۶۴.

ارسطو (۱۳۷۷)، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت

اکبری رضا، رضاییان سیدهادی (۱۳۹۰)، "خواطر رحمانی و خواطر شیطانی از دیدگاه ملاصدرا" در: جستارهایی در فلسفه و کلام (مطالعات اسلامی)، دوره ۴۳، شماره: ۲/۸۶، صص ۴۷-۶۴

پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۵۱)، نهضت سرداران خراسان، ترجمه: کریم کشاورز، تهران: انتشارات پیام.

پهنادایان، شاهین (۱۳۸۹)، تأثیر‌پذیری سیاست نامه‌ی خواجه نظام‌الملک از نامه‌ی تنسرو کارنامه‌ی اردشیر بابکان، فصلنامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، دوره ۲، شماره ۳، خرداد ۱۳۸۹، صص ۸۵-۹۷

دانشیار، مرتضی (۱۳۹۸)، سیرالملوک نظام‌الملک: اغلاط، مجعولات و عامل آنها، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۲(۱)، صص ۲۷-۵۷.

دو فوشه کور، شارل-هانری (۱۳۷۷)، اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری)، ترجمه: عبدالمحمد روح‌بخشان، محمدعلی امیرمعزی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

زنجیر، مقصود (۶۹۳۱)، نظم و امنیت در اندیشه‌تمدنی متفکران مسلمان، مطالعات راهبردی ناجا، ۲(۶)، ۹۸-۵۱۱.

فیرحی، داود (۱۳۷۸)، قدرت دانش، مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.

قاسمی، محمدعلی (۱۳۸۶)، قدرت و امنیت در سنت سیاست‌نامه‌نویسی: مطالعه سیرالملوک خواجه نظام‌الملک، فصلنامه مطالعات راهبردی، ۱۰(۳۶)، ۲۶۱-۲۷۷.

قاسمی ترکی، محمدعلی و یدالله هنری لطیف پور (۱۴۰۳)، تحلیل سیاست‌گذاری امنیتی

فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره بیست و هشتم، شماره سوم/ پیاپی ۱۰۹، پاییز ۱۴۰۴

خواجه نظام الملک بر اساس کتاب سیرالملوک، فصلنامه مطالعات راهبردی، ۲۷(۳)، ۸۱-۱۰۳.
doi: 10.22034/srq.2024.456243.4165

قدیمی قیداری، عباس و علی قانع زوارق (۱۳۹۶)، دگراندیشی در سیاست‌نامه: تحلیل
گفتمان برخورد با مخالف در اندیشه خواجه نظام الملک، اندیشه سیاسی در اسلام، ۴(۱۳)، ۳۷-
۶۸.

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

مقالات همایش بین المللی هزاره خواجه نظام الملک طوسی (۱۳۹۷)، به اهتمام گروه علوم
سیاسی دانشگاه فردوسی، دسترسی آنلاین در: <https://ickhajenizam.um.ac.ir/>

هنینگ، والتر برتو (۱۳۵۸)، زرتشت: سیاستمدار یا جادوگر، ترجمه: کامران فانی، تهران: سروش
یاوری، نگین (۱۳۹۷)، اندرز به سلطان: نصیحت و سیاست در اسلام قرون میانه، ترجمه:
محمد دهقان، تهران: نشر تاریخ ایران.

یاوری، نگین (۱۴۰۲)، آینده در گذشته ایران: نظام الملک در آینه تاریخ، ترجمه: محمد دهقان،
تهران: نشر تاریخ ایران.

یاوری، نگین (۱۲۰۲/۴۹۲۱) آینده گذشته ایران، در: [/moc.ebutuoy.www://sptth](http://moc.ebutuoy.www://sptth)
kWYpSEWkHi9=v?hctaw

Crone (2012), Patricia, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Khismatulin A.A.(2020a), Originals and Fabrications in the Book Series “The Persian Mirrors for Princes Written in the Saljuq Period”. *Orientalistica.*;3(2):497-536. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-2-497-536>

Khismatulin, Alexey (2020b), Amir Mu‘izzi Nishapuri. *The Siyat-nama/Siyar al-muluk: A Fabrication Ascribed to Nizam al-Mulk*. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie; Moscow: Sadra (In Russian)

and Persian)

Khismatuln, Alexey (2015), 'Two Mirrors for Princes Fabricated at the Seljuq Court: Nizām al-Mulk's Siyar al-mulūk and al-Ghazālī's Nasīhat al-mulūk', Edmund Herzig and Sarah Stewart (eds.), *The Age of the Seljuqs. The Idea of Iran*, vol. VI, London (Tauris), pp94–130.

Mallon, Ron. (2004), Passing, traveling and reality: Social constructionism and the metaphysics of race. *Noûs*, 38(4), 644–673.

Shaked, Shaul (1979), *Wisdom of the Sasanian Sages: An Edition, with Translation and Notes, of Denkart, Book Six*, Boulder, CO: Westview Press.

Simidchieva, Marta (1995), 'Siyāsāt-nāme Revisited: The Question of Authenticity', Bert Fragner et al. (eds.), *Proceedings of the second European Conference of Iranian Studies*, Roma (IsMEO), 657–674.

Taylor, Paul C. (2022), *Race: A Philosophical Introduction (3rd Edition)*. Polity Press.

Yavari, Neguin (2004), "Polysemous Texts and Reductionist Readings," in *Views from the Edge: Essays in Honor of Richard W. Bulliet*, ed. Neguin Yavari et al., New York, pp. 322-46.

Yavari, Neguin (2015), "Siar al-moluk," *Encyclopædia Iranica*, online edition, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/siar-al-moluk> (accessed on 17 September 2015).

Zack, Naomi (2002). *Philosophy of Science and Race*. Routledge.