



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال سیزدهم، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۴۷-۱۲۱

دلالت‌های سیاسی اندیشه عین‌القضات همدانی^۱

یداله هنری لطیف پور^۲

حمید یحیوی^۳

آرش امجدیان^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۹

چکیده

بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده درباره عین‌القضات، عارف نامور و متفکر بزرگ در سنت عرفانی ایران و اسلام، درباره مسائل تاریخی مربوط به زندگی وی و یا برخی آراء عرفانی و کلامی او بوده است. این در حالی است که اندیشه عین‌القضات در بردارنده ظرفیت‌های سیاسی مهمی است که تاکنون مغفول مانده است. این جستار بر آن است که در چارچوب رهیافت دلالتی - پارادایمی، نحوه مواجهه وی با بحران‌های زمانه‌اش و درک و تحلیل وی از آنها را بررسی کند. پرسش محوری پژوهش این است که شیوه مواجهه عین‌القضات با وضعیت سیاسی و فکری زمانه‌اش حاوی چه دلالت‌های سیاسی است و مهم‌ترین این دلالت‌ها و ظرفیت‌های فکری و سیاسی کدام‌اند؟ این مطالعه نشان می‌دهد که عین‌القضات

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2021.35116.2236

۲. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

(نویسنده مسئول). honari@basu.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

yahyavi@basu.ac.ir

۴. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

arash4amjadian@gmail.com

همدانی متفکری است که در عین سیراب شدن از آبشخور اندیشه عرفانی، تحلیل و تبیین دقیق و هشیارانه‌ای از وضعیت و بحران‌های سیاسی زمانه خود داشته و نقدهای جدی و بنیادینی نسبت به این وضعیت عرضه کرده است. مدعای مقاله حاضر این است که مواجهه انتقادی عین‌القضات با بحران‌ها و چالش‌های فکری و سیاسی زمانه‌اش، متضمن دلالت‌های سیاسی آشکاری در اندیشه وی است. از این رو عین‌القضات نه تنها یک عارف عالی‌مقام در میراث عرفانی است بلکه متفکری روشن‌بین و صاحب دغدغه و حساس نسبت به عرصه عمومی و حیات سیاسی است.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی، سلجوقیان، عین‌القضات، فلسفه مذاهب، خدمت و دو قطب آن.

۱- مقدمه

با آنکه متون عرفانی بخش مهمی از میراث فکری تمدن ما را به خود اختصاص می‌دهند و در روایت‌هایی از صور اندیشه سیاسی در ایران در دوره میانه، از آن به‌عنوان گونه‌ای از اندیشیدن درباره سیاست یاد شده (منوچهری، ۱۳۸۸: ۷۸)، عمده پژوهش‌های صورت گرفته درباره این متون در قالب تذکره و شرح حال‌نویسی به بررسی جنبه‌های ادبی و تعلیمات اخلاقی این متون محدود بوده و کمتر به مضامین فکری پرداخته و عمدتاً به جنبه‌ها و دلالت‌های سیاسی این متن‌ها التفاتی نداشته‌اند. این در حالی است که خوانش انتقادی و فهم دقیق این میراث و استخراج امکان‌ها و ظرفیت‌های سیاسی آن می‌تواند در شناخت تفکر ایرانی-اسلامی به منظور یافتن پاسخی درخور برای پرسش‌ها و معضلات امروز جامعه ایران مؤثر و راهگشا باشد.

یکی از شخصیت‌های استثنایی در میراث و تاریخ تفکر ایرانی-اسلامی در این دوره، ابوالمعالی عبدالله بن ابی‌بکر محمد بن علی بن الحسن بن علی المیانجی ملقب به عین‌القضات است. او - بنابر روایت مشهور - در سال ۴۹۲ ق در همدان به دنیا آمد و در سی‌وسه سالگی (۵۲۵ ق) به اتهام الحاد کشته شد (اذکایی، ۱۳۸۱). درباره زمینه‌ها و جزئیات قتل عین‌القضات تحلیل‌های مختلفی وجود دارد که از جمله این روایت‌ها می‌توان به حسادت و بداندیشی فقیهان مرتجع و قشری وابسته به نظام سلجوقی، منازعات پیچیده رجال سیاسی

هم عصر وی بر سر قدرت و مطامع مادی، آزاداندیشی قاضی و نقد صریح و بی محابای وی بر رجال متنفذ سیاسی و نیز علمای وابسته، اشاره کرد. وی اگرچه مرگ زودرسی داشت اما از مشایخ صوفیه زمان خود به شمار می آمد و شاگردان بسیاری داشت که برخی از آنان صاحب نفوذ و منصب در دستگاه سیاسی سلجوقیان بوده اند. هانری کربن از وی به عنوان فقیه، عارف، فیلسوف و ریاضیدان یاد کرده است (کربن، ۱۳۷۳: ۲۸۵). با این حال در تاریخ تفکر اسلامی - ایرانی بیشتر به عنوان عارف شهرت یافته است. از این رو برخی از پژوهشگران او را پیشرو سنت دیرپای حکمت ایرانی دانسته اند (اذکایی، ۱۳۸۱: ۸۶).

در پژوهش های موجود درباره عین القضاة آنچه وضوح بیشتری دارد، این است که وی هیچ گاه به عنوان یک اندیشمند سیاسی به معنای مصطلح و یا نویسنده ای با آثاری که مستقیماً به سیاست پرداخته باشد، شناخته نشده و تاکنون از این منظر به آثار وی نگریسته نشده است. از این رو هدف جستار حاضر تحلیل نگرش و تبیین عین القضاة از شرایط سیاسی و وضعیت تاریخی زمانه اش، در چارچوب رهیافت دلالتی - پارادایمی است. در واقع برخلاف آنچه که عموماً در خصوص عرفان و تصوف بیان می گردد، که «عرفان هیچ گاه در پی افزودن، شناختن، بازآرایی یا بهبود چیزی در جهان خاکی نیست» (صفی، ۱۳۸۹: ۲۹۵)، عین القضاة در مقام یک عارف، با نگاهی مسئولانه به نقد اوضاع سیاسی - اجتماعی عصر سلجوقیان پرداخته است. در حقیقت می توان ادعا کرد که اگر اندیشه عین القضاة را فارغ از شرایط و بستر سیاسی - تاریخی ایران در عصر سلجوقیان مطالعه کنیم، تنها موفق به شناخت بخشی از آراء و اندیشه های او خواهیم شد. بنابراین، بر مبنای این پیش فرض که عین القضاة نسبت به وضعیت و نظام سیاسی زمانه خود بی اعتنا نبوده، تلاش می شود نقد و تحلیل قاضی نسبت به وضعیت تاریخی اش بررسی شود تا از این رهگذر دلالت ها و تضمینات سیاسی اندیشه وی آشکار گردند.

۲- پیشینه پژوهش

درباره مضامین و دلالت های سیاسی - وضعیتی اندیشه عین القضاة تاکنون پژوهشی انجام نشده و پژوهش های ارائه شده اغلب به زندگی و سرنوشت عین القضاة و همچنین حوادث تاریخی زمانه او توجه داشته اند. با این حال، چند پژوهش موجود است که ابعاد اجتماعی -

سیاسی آراء و اندیشه عین‌القضات را بررسی کرده‌اند.

پورجوادی (۱۳۸۴) در کتاب *عین‌القضات و استادان او*، جریان محکومیت و شهادت عین‌القضات و اتهامات واردشده بر وی را با توجه به اوضاع اجتماعی - سیاسی آن زمان بررسی کرده است. وی به فلسفه مذاهب از دیدگاه عین‌القضات پرداخته و افزون بر بررسی دیدگاه قاضی نسبت به آرای امام محمد غزالی، به آراء و نظرات معشوق طوسی و برکة همدانی با تکیه بر نوشته‌ها و گفته‌های عین‌القضات نیز اشاراتی داشته است. وجه تمایز این پژوهش با اثر پورجوادی این است که در کتاب *عین‌القضات و استادان او* بیشتر سعی بر شناخت علما و عقلایی است که عین‌القضات در علم کلام و تصوف از آنان تأثیر پذیرفته و به آنان در آثار خود ارادت ورزیده است، ولی ما با تمرکز بر نکات انتقادی اندیشه عین‌القضات، در پی استخراج تضمینات و دلالت‌های سیاسی اندیشه او هستیم.

اذکایی (۱۳۸۱) در بخش‌هایی از کتاب *ماتیکان عین‌القضات همدانی* نیز بر نکات انتقادی اندیشه قاضی اشاراتی شده است. این کتاب حاوی داده‌ها و شواهد سیاسی - اجتماعی قابل‌اعتنایی درباره اندیشه عین‌القضات است که با یاری آن می‌توان بسترهای شکل‌گیری اندیشه سیاسی عین‌القضات را تحلیل و ارزیابی کرد. با وجود این، کتاب مذکور بیشتر بر وجه عرفانی اندیشه عین‌القضات و نه ابعاد سیاسی اندیشه او، متمرکز شده است.

صفی (۱۳۸۹) در مقدمه کتاب *سیاست/دانش در جهان اسلام: همسویی معرفت و ایدئولوژی در دوره سلجوقی*، هدف از پژوهش خود را تنویر جنبه‌هایی از ایدئولوژی سلجوقی بیان داشته است. او در فصل آخر کتاب، عین‌القضات را یک مخالف تک‌رو با گفتمانی چندبینایی معرفی کرده است که برخلاف عارفان و صوفیان دیگر، هیچ‌گاه حاضر به پذیرش ایدئولوژی سلجوقیان نشد و در جهت مشروعیت‌بخشی به آن اقدام نکرد (همان: ۳۶۸). وی در این کتاب عین‌القضات را بیشتر به‌عنوان یک صوفی منتقد با گفتمانی چندوجهی در برابر نظام ایدئولوژیکی سلجوقیان مورد شناخت قرار داده است. اما در این جستار تلاش می‌شود با نگاهی جامع به نظام اندیشه‌ای عین‌القضات، وجوه انتقادی آثار و اندیشه‌های این متفکر با هدف استخراج دلالت‌های تبیینی اندیشه سیاسی او بررسی شود. در مجموع، آثار مذکور بیشتر به زوایای انتقادی اندیشه قاضی بدون توجه کافی به

سیاسی بودن اندیشه وی پرداخته‌اند، درحالی که جستار حاضر با بازآفرینی محیط سیاسی-اجتماعی و زمینه فکری و زبانی زمانه قاضی می‌کوشد امکان‌های سیاسی اندیشه عین‌القضات همدانی را استنباط و استخراج کند.

۳- مبانی نظری

چارچوب نظری پژوهش حاضر «رهیافت دلالتی - پارادایمی» است که به‌نوعی بازسازی رهیافت توماس اسپریگنز^۱ در مطالعه اندیشه سیاسی است (منوچهری، ۱۳۹۵). بر اساس این رهیافت، اندیشه سیاسی یک منظومه گفتاری - عملی است که دربردارنده طرحی نظری برای ایجاد جامعه خوب یا «سامان نیک اجتماعی» است. (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۲۹) به‌عنوان منظومه‌ای گفتاری^۲ هر اندیشه سیاسی شامل چند نوع گزاره مرتبط و منسجم است که در نهایت وضع ممکن و یا مطلوبی را به جای وضع موجود ترسیم و راه‌های دستیابی به آن را تعیین می‌کنند. این گزاره‌ها را می‌توان دلالت نامید، چون به‌صورت گفتاری «بحران» موجود را تبیین، «خیر و مصلحت فردی و جمعی» را تعیین، «مناسبات مطلوب انسانی» (هنجار) را ترسیم، و «الگوی اقتدار مناسب» را تمهید می‌کنند. بر این اساس هر اندیشه سیاسی منظومه‌ای است مشتمل بر دلالت‌هایی که هر یک به وجهی از امر سیاسی می‌پردازند و درنهایت به‌صورت یک چارچوب مفهومی - نظری یک مکتب سیاسی را شکل می‌دهند که چگونگی تحقق یک زندگی خوب را پردازش می‌کند (همان: ۴۴). یکی از این وجوه اندیشه، دلالت تبیینی یا وضعیتی است که درواقع ناظر به تبیین وضع موجود و تحلیل شرایطی است که در آن اندیشه‌ورزی صورت می‌گیرد. در این جا فرض بر این است که هر اندیشه سیاسی در پاسخ به ضرورت‌ها و بحران‌ها و مسائل موجود اندیشیده شده است. این ضرورت‌ها به شکل‌های گوناگون در اندیشه متفکر تحلیل و تبیین شده‌اند و به‌طور کلی می‌توان آن را دلالت تبیینی (تاریخی - وضعیتی) نام نهاد. درواقع اندیشه‌ورزی سیاسی ابتدا با مواجهه متفکر با معضلات و بحران‌های موجود در زمانه آغاز می‌شود و متفکر معضل عمده جامعه را به‌صورت اجتماعی تاریخی تبیین می‌کند؛ بدین معنا که به چرایی و چگونگی ایجادشدن وضع موجود پاسخ می‌دهد. دلالت‌های تاریخی در دوره‌های مختلف دال بر بحران‌هایی همچون بحران اقتصادی، بحران اخلاقی و بحران

مشروعیت بوده‌اند (همان: ۴۵).

ناگفته پیداست که عین‌القضات اندیشمندی بی‌پروا بود که دست کم یکی از علل مهم مرگ وی، جسارت او در بیان اندیشه‌های ساختارشکنانه‌اش بود، با این حال همچنان فهم برخی از لایه‌های پنهان اندیشه این متفکر نیازمند دقت و تأمل از طریق به‌کارگیری ابزارهای روش‌شناختی مناسب است. به نظر می‌رسد بیان زیر از قاضی گواهی است بر نگرانی وی از محدودیت‌های اجتماعی و نیز سوء فهم مخاطبان:

و بعضی چیزها نوشته می‌شود که مرا از آن اندیشه بود که نباید مرا زیان دارد ... و از جمله آن دیروز در دانستن تفضیل انبیاء نکته‌ای چند نوشته‌ام. و امروز عزم می‌بود که آن نبشته باطل کنم و نفرستم و برادر مرا اعزه الله ممکن نیست که فهمش آن‌جا رسد (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲/۴۵۴).

بنابراین در کوشش برای فهم دلالت‌های تبیینی اندیشه عین‌القضات باید آن بخش از آثار وی بررسی شوند که نامشروع بودن رژیم سلجوقی و وضع نامساعد اخلاقی و اقتصادی آن دوران را در پوشش و بیانی عارفانه مورد تذکر قرار داده است. در این راستا توجه به مقوله «خدمت و دو قطب آن» در تصوف عملی عین‌القضات می‌تواند حاوی نکات انتقادی و تبیینی قابل توجهی باشد و همچنین مبحث «راستین بودن اصل مذاهب» نیز از آن‌جا که به نکوهش مذهب مختار سلجوقی و آراء علمای اهل سنت نزدیک به دربار پرداخته است، می‌تواند تبیین و تحلیل عین‌القضات از اوضاع سیاسی ایران در عصر سلجوقیان را تا حد زیادی مشخص نماید.

دیگر نکته انتقادی یادداشت‌های قاضی که احتمالاً تحلیل وی از اوضاع اجتماعی - اقتصادی زمانه‌اش را روشن می‌سازد، نقد سیستم اقتصادی سلجوقیان و نظام اقطاع است. شعار «ملک و رعیت همه سلطان راست» بیانگر این امر بود که مالکیت نهایی زمین‌های اقطاعی با سلطان است و بنابر نظر سلطان، مقطعان ابقا یا محروم می‌گشتند. اقطاع به نظر عین‌القضات سیستم فاسدی بود که سهم درویشان را به تاراج می‌برد. او درویشان را مالکان اصلی زمین می‌دانست و سلجوقیان را به تصرف نظامی اموال درویشان محکوم می‌کرد. در نتیجه می‌توان پنداشت که قاضی در تقابل با وضعیت نابسامان اجتماعی - سیاسی ایران در عهد سلجوقی، به تعبیر صفی (۱۳۸۹: ۳۶۸) با گفتمانی چندمنظوره و در پوشش متنوع

زبانی، مباحث ارزشمندی در خصوص مذاهب و طبقات زمانه خود، مطرح کرده است.

۴- بررسی و بحث

۴-۱ نگاه عین القضاة همدانی به ساختار سیاسی - دینی سلجوقیان

گفته شد که دلالت‌های وضعیتی هر اندیشه سیاسی می‌تواند حاوی نکاتی باشد که در مواجهه با بحران‌هایی همچون بحران مشروعیت و بحران اخلاقی زمانه شکل گرفته باشند. بنابراین مناسب است گفته شود سلجوقیان پس از کسب قدرت، در گام نخست برای آرام نمودن اوضاع سیاسی - اجتماعی ایران، به تعریف مؤلفه‌های جدید ایدئولوژیکی مبادرت ورزیدند و عرفان ایرانی را با حذف شعار «عشق به آل محمد» پذیرفتند (اذکایی، ۱۳۸۱: ۱۵). بنابراین عرفا در آن دوره نه تنها رویکردی دنیاگريزانه نداشتند بلکه پاره‌ای اوقات بیان عرفانی و دعای خیر خود را در تنش‌های سیاسی مورد معامله قرار می‌دادند. سلاطین سلجوقی نیز با یاری جستن از آنان به دنبال کسب مشروعیت از طریق مجرای «ولایت عرفانی» بودند (صفی، ۱۳۸۹: ۳۴۷). در این بین عین القضاة آگاه بود که عرفای دارای رابطه دوستانه با درگاه سلجوقی، مقام «اولیاءالله» خود را در دادوستدهای سیاسی به خدمت سلجوقیان در آورده بودند و شرط صوفیان - مبنی بر این که حاکمان را در صورتی از دعای خیر خود بهره مند می‌سازند که با مردم به عدل و انصاف رفتار کنند - دیگر شرطی ظاهری و فاقد نمود اجتماعی-اقتصادی شده بود. عین القضاة در خطاب به این صوفیان خدمت گزار به دستگاه قدرت می‌گوید: «تو می‌گویی که من جز یک خدای نمی‌دانم و نمی‌بینم و نمی‌پرستم. آنگه به دست سلطان و وزیر نفع و ضرر دانی و عطا و منع شناسی. این دروغ بود. تا تو خود را پرستی «لا اله الا الله» نیست» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۱/۲۳۵).

۴-۱-۱ مقوله خدمت و دو قطب آن در هندسه فکری عین القضاة همدانی

در مقوله «خدمت و دو قطب آن» که بر عدم خدمت به سلطان و تأکید بر خدمت به کفش (پیر) اشاره دارد؛ به نظر می‌رسد عین القضاة کوشیده است سلسله سلجوقیان را سلسله‌ای فاقد مشروعیت معرفی کند. وی بارها هر خادم به دولت سلجوقی را همچون سلطان سلجوقی فاسق خوانده است: «به خدمت مدبری، فاسقی، شیطانی از شیاطین انس، دشمنی از

دشمنان خدا و رسول مفتخر بودن، چه هنر است؟ خاک بر سر خادم و مخدوم باد» (همان: ۳۵۷/۲). و همچنین در نامهٔ دیگری آورده: «در روزگار گذشته خلفای اسلام علمای دین را طلب کردند و ایشان می‌گریختند. اکنون از بهر صد دینار ادرار و پنجاه دینار حرام، شب و روز با پادشاهان فاسق نشینند ... پس اگر تمکین یابند که بوسه بر دست فاسقی دهند آن را به تبجح باز گویند» (همان: ۲۴۴/۱).

به باور عین‌القضات، دولت سلجوقی در ازای حمایت معنوی علماء و عرفا از ساختار سیاسی - دینی‌اش و تامین مشروعیت، اسباب رفاه و برتری آنان را فراهم می‌آورد. در بین عرفا و علمایی که در حل بحران مشروعیت سلجوقیان نقش بسزایی را ایفاء کردند «ابو حامد محمد غزالی» دارای اهمیت خاصی است. غزالی با اتکاء به مفاهیم سیاسی - دینی ایران باستان همچون مفهوم «فر» و تفسیر آیهٔ «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» به این نتیجه می‌رسد که «چون خدای تعالی کسی را مرتبتی دهد و محلی بدین بزرگی که طاعت خویش و طاعت رسول را با طاعت وی پیوسته کند، واجب بُود او را مطیع بودن ...» (غزالی، ۱۳۶۱: ۹۴) در نقطهٔ مقابل این فکر سیاسی که اطاعت‌پذیری و خدمت‌گزاری به سلطان را امری پسندیده و دینی جلوه می‌داد، مقولهٔ «خدمت و دو قطب آن» در اندیشهٔ عین‌القضات را می‌توان مقوله‌ای انتقادی دانست. عین‌القضات در مخالفت با نگرش تقدس‌بخش غزالی، سلاطین سلجوقی را «شیاطین انس» نامیده است. او سلطان سلجوقی را در برابر «سلطان ازل» یعنی خداوند، قرار داده و به جای آن که سلجوقیان را «سایهٔ خدا» لقب دهد، آنان را موجب دوری مردم از خداوند دانسته (صفی، ۱۳۸۹: ۳۸۴) و علمای در استخدام قدرت سلجوقی را نیز «رهروان دین شیطان» خوانده است: «اکنون دینی دیگر است در روزگار ما. فاسقان کمال‌الدین، عمادالدین، تاج‌الدین، ظهیرالدین و جمال‌الدین باشند. پس دین شیاطین است و چون دین، دین شیاطین بود، علما قومی باشند که راه شیاطین دارند، و راه خدای تعالی زنند» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲۴۴/۱).

۴-۱-۲ تنوع فکری - دینی در اندیشهٔ عین‌القضات همدانی

این که عین‌القضات به‌طور قطع پیرو چه مذهبی بوده است، هنوز برای ما مشخص نیست. بنا به نوشتهٔ «سُبُکی» در طبقات شافعیه عین‌القضات از مذهب شافعی پیروی می‌کرد (عین

القضات، ۱۳۶۰: ۳). از سوی دیگر، یکی از اتهامات وارده به قاضی، توسط رژیم سلجوقی، اتهام شیعیگری یا پیروی از عقاید تعلیمیان (اسماعیلیان) بود (پورجوادی، ۱۳۸۴: ۲۲)؛ اگر چه او در کتاب *شکوی الغریب* این اتهام را مردود دانسته و پیش از دوران حبس خود نیز در رد نظریه «امام معصوم» اسماعیلیان چنین نگاشته است: «و این پیر شرط نیست که معصوم باشد از گناه، چون مصطفی (صلعم) که سرور پیران و سر پیغامبران است از گناه معصوم نیست... بلی شرط این پیر آن بود که راه خدا رفته باشد و شفقتی دارد که مرید را راه نماید تا به کمال برساند» (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۱۸/۲).

بنابراین برای آگاهی از تحلیل عین‌القضات از وضعیت سیاسی - دینی زمانه‌اش و همچنین موضع وی در خصوص مذاهب رایج و مذهب غالب در عصر سلجوقی، به تعبیر کوئیتین اسکینر باید مشکلاتی را از لابه‌لای غبار زمان، باز و آشکار کرد (اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۷). در این راستا شایان ذکر است، در نظر سلاطین سلجوقی و وزرای آنان، احیای قدرت معنوی خلیفه با کمک اهل تسنن و شدت عمل در مورد مخالفان و علی‌الخصوص شیعیان اسماعیلی ممکن می‌شد. سلجوقیان با پذیرش «اعتقادنامه قادری» که توسط خلیفه، قادر بالله عباسی، در سال ۴۰۸ ق صادر شد، سیاست‌های مذهبی خود را پیش بردند (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۳/۵۵-۸۸) و از بین مکاتب چهارگانه اهل سنت، مذهب حنفی را بدین سبب که در نماز و عبادات، کاربرد زبان مادری را مجاز می‌شمرد، به‌عنوان مذهب رسمی حکومت خود تعیین نمودند و متعصبانه در اشاعه آن کوشیدند به گونه‌ای که عمیدالملک کُندری، وزیر طغرل از فرصت به‌دست آمده در بعد وسیعی بر ضد مخالفان سود جست (ترکمنی آذر، ۱۳۸۵: ۵۶). تا این که خواجه نظام‌الملک با غلبه سیاسی بر کندی و به دست آوردن مقام وزارت، به مذهب شافعی قدرت سیاسی بخشید و در جهت نیل به اهداف سیاسی خود که همانا آمیزش اندیشه سیاسی ایرانیان باستان با باورهای دولت اسلامی بود، در اختلافات و مبارزات سیاسی - مذهبی، به حمایت توأمان از مذهب شافعی و حنفی برخاست (قادری، ۱۳۸۲: ۱۲۴) و بر به‌کارگیری پیروان هر دو مذهب حنفی و شافعی در پست‌های مهم تأکید کرد (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۰۰). شایان ذکر است پس از مرگ نظام‌الملک نیز تعصبات مذهبی با تأکید بر صحت و پاکی مذهب حنفی نسبت به دیگر مذاهب ادامه یافت. سلطان محمد ابن ملکشاه بسیاری از شافعیان را به قتل رساند و به حنفی‌ها دستور داد

تا امامت جماعت را برعهده بگیرند و شافعیان را تحت فشار بگذارند (صفی، ۱۳۸۹: ۲۳۴).
قاضی در تبیین این وضع چنین بیان داشته:

این تفصیل که جهودان می‌کنند مر موسی را و ترسایان مر عیسی را و مسلمانان مر محمد را - صلعم - از کجا آمد؟ اگر شنودن از مادر و پدر و قومی مخصوص که فلائی بهتر است که دیگران، دلیل درست بود، پس هر سه فرقت شنیده‌اند و اگر دلالت نمی‌کند، این فرق را اصراری بدین عظیمی بر تعصب مذهبی دون مذهبی چیست؟
(عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۳۹۲/۲)

می‌توان چنین برداشت کرد که قاضی با مقدمه‌هایی از این دست، سعی داشته مهم‌ترین مقوله تبیینی خود یعنی «فلسفه مذاهب» را شرح دهد. او با اتکاء به فلسفه مذاهب هرگونه پذیرش تفسیر دینی مطلوب حاکمیت را عادت پرستی، تقلید و خدمت‌گزاری به سلطان سلجوقی می‌نامد:

هیئات! مصطفی - صلعم - مذهب عیسی را چون وادهد؟ راه عادت پرستان بی‌معنی واداده بود؟ ما را همان مذهب است که همه انبیاء را بوده... وصیت صد و بیست و چهار هزار پیغمبر همه یکی بود... پنداری تو را مسلمان توان خواند؟ یا تو دانی که قرآن چیست! تو از عادت پرستانی... چندین هزار فرسنگ رفته‌ی در خدمت سلطان. آنگه گویی به قول محمد- صلعم - ایمان دارم که اطلبو العلم ولو بالصین (همان: ۱۵۶/۱ و ۱۵۷).

وی در ادامه آورده: «جوانمردا! مرا یقین شده‌است در سلوک که اصول همه مذاهب راست بوده است و در روزگار دراز روات آن مذهب را تحریف کرده‌اند و ما آفه الاخبار إلا رواتها» (همان: ۱۵۸/۱). قاضی در این فراز از سخنان خود، درواقع مذهب مختار زمانه‌اش را با اشاره به درست بودن اصل و منشاء مذاهب، مورد نقد قرار داده و علت بطلان مذاهب را غرض‌ورزی و تحریف ناقلان در طول تاریخ دانسته‌است: «بطلان مذاهب از تحریف ناقلان بد افتاد» (همان: نامه ۹۵: ۳۱۱).

عین‌القضات برای شرح کامل «فلسفه مذاهب»، سوفسطائیان را به‌عنوان مثال برمی‌گزیند و سعی دارد با توضیح سیر تحریف در مذهب سوفسطائیان، علل بسیاری از اختلافات مذهبی زمانه خود را بیان دارد:

می‌شنویم که در اعصار سالف قومی بوده‌اند که این مذهب داشته‌اند که گفتندی هیچ

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰ / ۱۳۱

چیز موجود نیست، تا بدان رسید که گفتندی: تو نیستی و من نیستم و آسمان و زمین نیست. و ما به حقیقت دانیم که اکنون در این عالم ما هیچ آدمی نیست که امکان این در خاطرش بگذرد... و انگار کسی این دعوی بکرد... لابد اهل عالم بدین قایل خندند (همان: ۲۹۸/۲).

قاضی در دفاع از آرای سופسطائیان معتقد است که با گذر زمان، تفاسیری که از این مذهب ارائه گردیده، در واقع بخشی از حقیقت آرای سופسطائیان را دربر گرفته است: «چون قومی را آن حقیقت به تمامی فهم نیفتاد تکذیب کردند و پس تحریف کردند به روزگار دراز» (همان). در ادامه عین القضاة، برای رسیدن به مقصود نهایی خود که همانا نقد رویکرد غالب دینی در عصر سلجوقی است، به این امر اشاره می کند که در خصوص مذاهب دیگری همچون بت پرستی و آتش پرستی نیز این قاعده به کار رفته است:

و علی التحقیق زنارداری و بت پرستی و آتش پرستی و دیگر مذاهب شیع همه را اصلی لابد باید که بود، یا نه اگر کسی به روزگار ما گوید: ژنارداری و آتش پرستی و بت پرستی حق است کسی باور نکند و ما دانیم که در آن روزگار که این پیدا شد اگر همین بوده است و بس، هیچ کس این مذهب را اتباع نکردی، چون اتباع کردند... دانیم که اصل این، کاری دیگر بوده است که به ما نرسیده است (همان: ۳۰۱/۲).

سلجوقیان در پی دستیابی به اهداف سیاسی خود، با توسل به مدارس نظامیه به تفسیر مذاهب و دشمنان عقیدتی خود پرداختند. مشهورترین مدرسه عصر سلجوقی، مدرسه نظامیه بغداد بود که به دستور نظام الملک ساخته شد و نامی ترین چهره مدرسی آن دوره یعنی «ابوحامد محمد غزالی» در آن به خدمت گرفته شد. بنابر مستندات موجود وی مسئولیت داشت تا به مسائل مربوط به گروه های فکری رقیب - صوفیان، فقیهان، متکلمان جدلی، فیلسوفان و اسماعیلیان - رسیدگی نماید (صفی، ۱۳۸۹: ۲۵۶). امام محمد غزالی از نوعی نگرش جبرگرایانه حمایت می کرد که تمام امور دنیوی را نیز در بر می گرفت بدین معنا که هر آنچه در دنیا رخ می دهد به خواست و اراده خداوند تعالی است و چیزی خارج از اراده الهی رخ نخواهد داد: «هر چه در عالم است همه بخواست و ارادت وی (خداوند) است، و هیچ چیز از اندک و بسیار و خرد و بزرگ و خیر و شر و... نبود بی تقدیر وی...» (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۹۷).

درواقع نگرش غزالی ضد نگرش «قدریه» بود. پیروان قدریه جنبش مقاومت در برابر

ستم خلفا و حکام جائز اموی را شکل داده بودند. آنان به قدرت و استطاعت مؤثر انسان در پاره‌ای از اعمال و افعال ارادی عقیده داشتند و در برابر قائلان به جبر، قائل به نوعی اختیار بودند و در نتیجه انسان را مسئول اعمال خود می‌شناختند (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۸). اینان مورد تقبیح حکومت‌های جبرگرا بودند و شاید به همین دلیل قاضی در تبیین وضع موجود زمانه‌اش به حمایت از آنان پرداخته است:

و این سخن را که بر خدای تعالی گفتند دو معنی بود، یکی راست و یکی دروغ. راست آن که خداوند همه خیر آفریند و هیچ شر نیافریند، و شر در وجود خود محال بود که بود، یا تواند بود. و این مذهب راست است، ... و معنی دیگر که دروغ بود آنست که خدای تعالی جز خیر نیافریند، یعنی شر هست در وجود و لیکن نه او آفریند و این مذهب قدر است و از آنجا که منم، این مذهب را اصل جز چنان نبوده است، اما به روزگار چنین شده است (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۲/۲۷۰).

قاضی همچنین در نقد ردیات غزالی بر قدریه و دیگر مکاتب فکری عنوان داشته است: مردی نه آنست که سخن راست سالکان بر وجهی رکیک حمل بکنند، آنگه در ابطال آن خوض کنند. مردی آن بود که همه مذاهب را وجه راست باز دست آورند، و وجه تحریف هر یکی پیدا واکندند، چنان که هر کسی فهم کند (همان: ۲/۳۳۰).

در مسئله پیوند «اسم» با «مسمی» نیز قاضی به رد نظر غزالی و دفاع از معتزله پرداخته است. معتزلیان، سنیان سلفی را متهم می‌کردند که قائل به تعدد قدما هستند و صفات خداوند (عالم، قادر...) را جدا از ذات او موجودی قدیم می‌شمردند (منزوی، عسیران، ۱۳۷۷: ۴۰). قاضی با اشاره به درست بودن اصل مکتب معتزله روش غزالی در ابطال مذاهب را چنین نقد می‌کند: «خواجه امام غزالی نه ابطال مذهب این قوم کرد، بل ابطال چیزی دیگر کرد که اگر این صاحب مذهب زنده بودی، خود گفتی که این باطل است... لابد این مذهب را اصلی باید که گفته‌اند: الاسم هو المسما» (همان: ۲/۳۱۶).

در واقع قاضی داوری عقیدتی علمای سلجوقی و غزالی را امری مغرضانه و متناسب با اهداف سیاسی رژیم دیده است. اما نظر نهایی او در تقابل با فضای دینی - مذهبی عصر سلجوقی که فضایی بحرانی و متکی بر اختلاف و عدم مصالحه و برتری جویی یک عقیده بر دیگر عقاید بود، به این قرار است: «و هر که طالب علم یقین بود، اول شرط در راه او آن بود که کل مذاهب عالم در دیده او برابر نمایند...» (همان: ۲/۲۵۱) و در فقره‌ای دیگر

آورده:

هرگز فهم ثالث نتواند بود قبل فهم مقام ثانی... ای عزیز! تشبیه در راه است و از راه است و جمله مذاهب خلق منازل راه خدا دان. اما در منزل مقام کردن غلط بود... و اگر کسی از منزل مقام سازد راه بر وی زده آید (همان: ۲۶۲/۲).

با توجه به آنچه در بالا گفته شد، می‌توان چنین پنداشت که برخلاف نگرش دینی غالب در عهد سلجوقی که اسلام مسلط را اسلام پاکیزه و متناسب با عصر نبوی می‌دانست، عین‌الفضات حاکمیت را به کینه‌جویی و بی‌انصافی در معرفی مکاتب مختلف محکوم می‌کرد و تفاسیر مذهبی غالب را تلاشی در جهت استیلای عقیدتی سلجوقیان و بهره‌برداری علما و رجال سیاسی عالی‌رتبه از وضعیت موجود می‌دید. او با توجه به «فلسفه مذاهب» بر آن بود که وضعیت دینی زمانه‌اش را مورد نقد قرار دهد و با تأکید بر بازنگری مذاهب و مکاتب مختلف از شدت فضای متعصب عهد سلجوقی بکاهد.

۴-۲ نقد قاضی به پیامدهای منفی عملکرد اقتصادی - نظامی سلجوقیان

نظام اقطاع شاید بیش از دیگر نهادهای سلجوقیان مورد بدفهمی قرار گرفته است. دلایل بسیاری برای این بدفهمی وجود دارد؛ مهم‌ترین دلیل این است که نظام اقطاع را مترادف با «نظام تیول‌داری در اروپا»^۳ می‌دانند و به این ترتیب نظام اقطاع را به نوعی با نظام فئودالی پیوند می‌دهند (صفی، ۱۳۸۹: ۲۲۱)؛ حال آنکه اقطاع برخلاف فئودالیسم اروپایی مبتنی بر توارث نبود و ساختار اقتصادی ایران در عهد سلجوقی به واسطه تغییراتی که نظام‌الملک در اقطاع ایجاد نمود، تا حدی با شیوه‌های اقتصادی قبل از خود تفاوت داشت. به نظر می‌آید نوآوری‌های نظام‌الملک شامل ادغام اشکال مختلف و از پیش موجود اقطاع در یکدیگر بود. برای نمونه اقطاع دیوانی که در رابطه با انجام خدمات اداری - مالی واگذار می‌شد، با گذر زمان تابع دستگاه نظامی شد و تعهد مالی جای خود را به تعهد نظامی داد (یوسفی، ۱۳۸۷: ۱۳۶). چنان‌که لمبتون نیز اشاره کرده است، نتیجه تصمیمات خواجه و سلجوقیان چیزی جز نظامی کردن دولت نبود. بنابراین می‌توان مدعی بود که نظام‌الملک اقطاع را به‌عنوان شکلی از پرداخت مواجب سپاهیان در نظر گرفته بود (صفی، ۱۳۸۹: ۲۲). خواجه درباره پرداخت سپاهیان نوشته است:

لشکر را مال روشن باید کرد و آن‌چه اهل اقطاع باشند در دست ایشان مطلق و مقرر باید داشت و آن‌چه غلامانند که اقطاع ندارند مال ایشان پدید باید آورد و چون اندازه آن پدید آید که چه لشکر است وجه آن مال بیاید ساخت و به وقت خویش بدیشان باید رساند (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۳).

این رویکرد غالب اقتصادی، سیاست پولی مهمی را برای سلجوقیان رقم زد. رژیم سلجوقی همانند بیشتر دولت‌های اسلامی پیشامدرن گاهی با کمبود پول نقد مواجه می‌شد. نظام اقطاع نظام‌الملک را قادر می‌ساخت تا مواجب سپاهیان و علما را بدون نیاز به پول نقد بپردازد (صفی، ۱۳۸۹: ۲۲۴). این شیوه که لازمهٔ تداوم حیات سیاسی رژیم سلجوقی بود، در عمل جز افزایش حجم بهره‌کشی و ستم به رعایا و برزگران پیامد دیگری نداشت، چرا که مقطعان بزرگ دارای تشکیلات لشکری مجزا و مجهزی بودند و هرگونه رفتار تنبیهی حکومت مرکزی با آنان ممکن بود جنگ‌های داخلی شدیدی را با خود در پی داشته باشد. به دنبال این وضع، اقطاع‌داران در اقطاعات خود از اختیارات گسترده‌ای برخوردار شدند و رعایا را به بیگاری بیشتری وادار کردند.

بدین ترتیب می‌توان گفت که وضع نابسامان طبقاتی ایران در عهد سلجوقی نتیجهٔ سلطهٔ اقتصادی لشکریان، دیوانیان و مأموران مذهبی (مقطعان اقطاعات شخصی) بوده است و در شرایطی این چنین، عین‌القضات مشاهدهٔ اوضاع بحرانی را تاب نیاورده و به نقد مهم‌ترین مؤلفهٔ نظام اقتصادی سلجوقیان یعنی اقطاع پرداخته است. وی معتقد بود که مقطعان با به‌کارگیری زور، اموال درویشان را تصاحب می‌کردند و به همین دلیل ثروت‌اندوزی آنان را حاصل روندی نامشروع می‌دانست. وی در نامه‌ای خطاب به مستوفی دیوان سلجوقی، عزیزالدین، می‌نویسد:

هر چه در خزانهٔ تو بود الا ماشاءالله یا مُخْتَزَلٌ بُود از مال سلطان و این سرقت بود یا کسی به تو داده باشد به رشوت و این به منزلت مغضوب بود. تو را پدید بود که مال از کجا بود. و آنکه به مرسوم خاص بستانی، گیرم که تو مستحق آن همه باشی، و هیئات! چندان خول و خدم باشند تو را که به أضعاف آن بریشان خرج شود. تو مال از کجا آوردی اولاً تا حدیث زکات و صدقه گویند با تو؟ (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۶۱/۲ و ۱۶۲).

متن بالا حاوی چند نکته انتقادی نسبت به اوضاع نامساعد اقتصادی در عصر سلجوقی است. انتقاد به هزینه‌های سنگین نظامی یکی از برجسته‌ترین انتقادات قاضی به عملکرد اقتصادی - نظامی سلجوقیان بود. او بخشی از ثروت مقطعان (در اینجا مقطع دیوانی) را حاصل برداشت‌های ممنوعی از خزانه سلطان (خزانه رعیت) می‌داند. محتمل است که آنان با انجام سرقت‌های فردی و گروهی، موجبات کم شدن درآمد دولت سلجوقی را فراهم آورده بودند و از سوی دیگر نظام اقطاع اگرچه هزینه‌های مربوط به حقوق نظامیان و کارمندان را کاسته بود اما باز هزینه‌های دربار و ارتش و دیگر دستگاه‌های دولتی، رقم درشتی را تشکیل می‌داد. ملک‌شاه سالانه ششصد هزار دینار از خزانه صرف ارتش می‌کرد (ولادیمیرونا، ۱۳۷۱: ۱۲). این هزینه‌های هنگفت دولتی به همراه هزینه‌های مربوط به ارتش‌های خصوصی مقطعان، ستم مضاعفی را به رعایا و کشاورزان تحمیل کرده بود. عین‌القضات پیامدهای منفی عملکرد اقتصادی - نظامی سلجوقیان را به خوبی درمی‌یابد و اشاره می‌کند که رعایت برخی از اصول اسلامی از سوی مقطعان همچون پرداخت صدقه صرفاً در جهت پوشش غارتگری‌های حاصل از اقطاع‌داری در عهد سلجوقی بوده است. به همین خاطر در متن بالا، پرسش «تو مال از کجا آوردی؟» اساس نقد وی به فساد مالی گسترده کارگزاران رژیم سلجوقی را تشکیل می‌دهد. او در ادامه، بار دیگر اموال اختصاص یافته به مقطعان را متعلق به درویشان می‌داند:

گر مال دیگران که در دست تو باشد به جای خود باز ندهی، اولی‌تر آن بود که هم به درویشان دهی، و در ملبوس و مرکوب حرام خرج نکنی... تا اگر لقمه‌ای به دهن درویشی رسد و به جای خود افتد، همه گناهان تو عفو کنند (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۶۲/۲).

ابوالمعالی عبدالله پس از تقبیح ثروت شخصی درباریان، اراضی بلاصاحب را که براساس الگوی اقتصادی سلجوقی، اراضی سلطان محسوب می‌گردیدند را نیز سهم قطعی درویشان دانسته و در این باره نوشته است:

این همه جهان که تو به اقطاع بدهی، اگر مالکی بود معین آنرا نه عین غصب بود. و آنرا که مالکی معین نیست، مصرف آن همه درویشانند، هم از درویشان غصب کرده باشی. تو که مقدم صیرفی مثلاً دخل من بر دارد و تو را معلوم گردد که آن ملک

من است و مرا هیچ یاری ندهی و اکنون دعوی گونه می‌کنی - اگر چه دروغ است - که تو را با من جانی هست، درویشی که در دین و دنیا، تو خود او را به هیچ گونه نشناسی، پدید بود که او را چه یاری دهی! (همان).

قاضی در این فراز از سخنان خود، افزون بر این که تصرف املاک بلاصاحب را توسط دولت مردود دانسته است، نقد دیگری را هم به سیستم قضایی سلجوقیان وارد می‌کند. ظاهراً سلجوقیان علاوه بر بهره‌گیری از اقطاع در پرداخت حقوق لشکریان خود، آن شیوه را برای حل بحران‌های ساختاری دیگری نیز به کار می‌گرفتند. مرسوم بوده که سلاطین سلجوقی برای آن که ظلم‌ستیزی و دادخواهی علما و فقها را بدل به دعای خیر به حال سلطان کنند، به آنان اقطاعی را که مایملک کسی محسوب نمی‌شد به جای دستمزدشان اعطا می‌کردند و همچنین حقوق عمال قضایی خود را نیز به همین روش پرداخت می‌کردند و برای هماهنگی بیشتر سیستم قضایی با سیاست‌های اقتصادی - اجتماعی، گاهی اقطاع شخصی قضات را از پرداخت مالیات معاف می‌کردند. مثلاً املاک ضیاء‌الدین، که سنجر او را قاضی استرآباد کرده بود، از پرداخت خراج معاف شده بود (لمبتون، ۱۳۶۳: ۱۴۱). بدین رو، عین‌القضات در نوشتهٔ بالا، حمایت قضایی سلجوقیان از درویشان در برابر مقطوعان را از آن‌جا که قضات، خود غاصبان سهم درویشانند، دروغ و فریب خوانده است. در یادداشتی دیگر عین‌القضات با ذکر نام چند تن از مقامات سلجوقی یعنی امیر قزل و دو مرید درباری خود «عزیزالدین و کامل‌الدوله»، کوبنده‌ترین انتقادش را به عملکرد اقتصادی - نظامی سلجوقیان وارد ساخته است:

هر کاری را شروط بسیار است، و نه به گزاف بود، چنان که در مملکت سلطان، امیر قزل مثلاً، چندین هزار دینار اقطاع دارد بی‌هیچ استحقاقی. چون بساط عدل بگسترند و هر کسی با حد خود نشانند، بدانی که قزل کیست و کامل کی و عزیز کی؟... ای عزیز! کار قهر دیگر است و غضب، و کار عدل و استحقاق دیگر. و آن که جماعتی قُطاع‌الطریق کاروان ببرند و چندین هزار دینار آن کاروان بگیرند، این کار دیگر بود. و آن که هر کسی تایی نان جز به استحقاق و ملکیت بر ندارد دیگر (عین‌القضات، ۱۳۷۷، نامهٔ ۱۱۰: ۴۲۷).

عین‌القضات در نکتهٔ پایانی بند بالا، با تشبیه سلاطین و عمال رژیم سلجوقی به قُطاع‌الطریق، حاکمیت آنان بر ایران را حاکمیت جماعتی راهزن اعلام داشته و نظام اقطاع

سلجوقیان را از پایه و اساس ناعادلانه توصیف کرده است.

۳-۴ جریان فکری - سیاسی غالب در عهد سلجوقی و موضع عین القضاة همدانی نسبت به آن

تعیین مقام فکری مشخص برای ابوالمعالی عبدالله کاری بس دشوار است. صوفی، فیلسوف، فقیه و متکلم خواندن وی خود نشانی از این سردرگمی است. باین حال وی در نوشته‌های خود نه تنها هیچ‌گاه نسبت به مرجع قدرت و جریان فکری - سیاسی حامی آن بی‌توجه نبوده، بلکه بخش قابل ملاحظه‌ای از آثار خود را به نقد و بررسی جریان فکری غالب زمانه‌اش اختصاص داده است. برای بررسی موضع قاضی در قبال جریان فکری غالب، باید به تلاش‌ها و برنامه‌های حاکمیت برای ایجاد و گسترش تشکل‌های فرهنگی و اجتماعی وابسته به ایدئولوژی سلجوقی توجه کرد. سلجوقیان همان‌گونه که در حوزه‌های سیاسی و اقتصادی دارای ساختاری مرکزیت‌یافته بودند، در حوزه علمی - عقیدتی نیز به شدت میل به انحصار داشتند. این انحصار در راستای توجیه اقدامات سیاسی - مذهبی و نیز تخطئه گروه‌های فرقه‌ای - مذهبی مخالف کاربرد داشت. در این بین فقه، فلسفه، کلام و عرفان شاید از آن‌جا که در ارتباط با جامعه بودند، مورد توجه حاکمیت قرار داشتند. مدارس نظامیه سیستم آموزش سلجوقی را تشکیل می‌دادند و در آن مدارس، موضوعات و رشته‌های تحصیلی متنوعی تدریس می‌شد که به مرکزیت سنت تفکر اسلامی قدرت نهادی و علمی زیادی می‌بخشیدند (دباشی، ۱۳۸۵: ۱۸).

در این دوره اسماعیلیه به‌عنوان یکی از منسجم‌ترین احزاب سیاسی - اجتماعی از مبانی فلسفی برای تصاحب قدرت و انتقال آن به خاندان علی (ع) سود می‌برد (فرجی، ۱۳۹۴: ۸۷) و از آن‌جا که نگاه آن مذهب به اوضاع، نگاهی انتقادی بود و باورهای جنگجویانه علیه سلجوقیان را مورد تأیید قرار می‌داد، همواره پیروانش از سوی رژیم مورد تهاجم و مجازات قرار می‌گرفتند. سلاطین و اندیشمندان سلجوقی برای مهار تهدیدات فکری - سیاسی مخالف خود به ارائه برداشت‌ها و تفاسیری روی آوردند که به‌نوعی بقاء سیاسی آنان را تضمین می‌کردند.

در تقابل با حاکمیت مضطرب سلجوقی، عین القضاة با تأویلات خود انحصارگرایی

شرعی زمانه‌اش را تقیح کرد و پیوسته با دستاوردهای عقلانی یا دانش قضایی صرفی که ریشه در قدرت‌طلبی داشت به ستیز برخاست (دباشی، ۱۳۸۵: ۲۵). وی در یکی از نامه‌های خود به مقایسه عارف، فیلسوف و متکلم پرداخته و علم کلام و فلسفه تولیدی قدرت را «علم هذیان» خوانده و هر دو دانش را جهل متکی به زور حکام دانسته است:

ای دوست! قومی از فلاسفه و متکلمان خود را عارف خوانند «ذلک مبلغهم من العلم» پندارند که از راه هذیان کسی به معرفت رسد، هواپرستان را کجا رسد که حدیث مردان راه خدای کنند! آن کس که هنوز از خلق خدای ترسد و از خدای ترسد، آن کس به نزدیک اهل طریقت کافر است (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۱۱۳/۱).

علاوه بر مدارس نظامیه، خانقاه نیز یکی از نهادهای مهم برای دولت سلجوقی بود، چراکه به واسطه آن به حمایت از صوفیانی می‌پرداخت که در برابر توجه مالی حاکمیت حاضر به مشروعیت‌بخشی به رژیم سلجوقی بودند (صفی، ۱۳۸۹: ۲۳۷). در این دوره، برخی از چهره‌های متعلق به جریان تصوف که هم شافعی و هم صوفی شناخته می‌شدند، مثل ابوسعید استرآبادی، مدارس را بنا نهادند (همان: ۲۳۹ و ۲۴۱). از ابوسعید ابوالخیر نیز به‌عنوان صوفی‌ای یاد شده که با نظام‌الملک، طغرل و چغری بیگ، دو سرکرده اول سلجوقیان در تعامل بوده و در مشروعیت‌بخشی به سلجوقیان نقش داشته است (همان: ۴۷). شاید به این دلیل است که برعکس دیدگاه دیگر صوفیان عهد سلجوقی که مدعی بودند «ابن سینا را در حق ابوالخیر ارادتی پدید آمد»؛ عین‌القضات در تمهیدات ابن سینا را برتر از ابوالسعید می‌داند و در فقره ذیل چنین می‌نماید که او به وابستگی ابوسعید ابوالخیر و بیگانه‌ستیزی ابن سینا اشاره داشته است:

شیخ ابوسعید در «مصاییح» می‌آرد که «أَوْصَلْتَنِي هَذِهِ الْكَلِمَاتُ إِلَى مَا أَوْصَلْتَنِي إِلَيْهِ عَمْرٍ مَائَةَ الْفِ سَنَةٍ مِنَ الْعِبَادَةِ». اما من (عین‌القضات) می‌گویم: شیخ ابوسعید هنوز این کلمات را نچشیده بود. اگر چشیده بودی همچنان که بوعلی و دیگران مَطْعُونِ بیگانگان آمدند او نیز مَطْعُونِ و سنگسار بودی در میان خلق. اما صد هزار جان این مدعی فدای آن شخص باد که چه پرده‌داری کرده است و چه نشان داده است راه بی‌راهی را! (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۳۵۰).

البته درباره ماجرای بالا، گفتنی است چون کسی کتابی به نام «مصاییح» به ابوسعید ابوالخیر میهنی نسبت نداده است و در رساله «أَضْحَى» ابن سینا نیز با چنین مطلبی برخورد

نمی‌کنیم (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۷۰)، احتمال دارد منقولات عین‌القضات از بوعلی و ابوسعید، منطبق با واقع تاریخی نباشد. با این همه اگر شبهه پیش آمده نیز پذیرفته شود، می‌توان چنین استنباط کرد که یکی از دلایل ارادت ابوالمعالی عبدالله نسبت به ابن‌سینا این است که بوعلی صاحب مذهب یا خط فکری مخالف حاکمیت بیگانگان بر ایران بود (فرجی، ۱۳۹۴: ۸۳) و شاید قاضی در متن حمایتی‌اش از ابن‌سینا عمدی به کار برده تا بدین‌رو تبیینی از وضع سیاسی موجود زمانه‌اش مبنی بر «نبود استقلال فکری و نبود آزادی در ارائه تفاسیر عقیدتی غیروابسته» به ما ارائه دهد.

درباره موضع عین‌القضات نسبت به ابوحامد غزالی به‌عنوان بزرگ‌ترین چهره جریان فکری - فقهی متمایل به حاکمیت نیز باید اذعان داشت که قاضی موضع گاه انتقادی و گاه تمجیدی را اتخاذ کرده بود؛ یعنی آن وجه از اندیشه غزالی که در دفاع از تفکر سلجوقی بیان گردیده، پیوسته مورد نکوهش قاضی قرار گرفته شده، ولی آن بُعد از اندیشه ابوحامد که دارای ظرفیت لازم برای رد آراء علمای وابسته بود را قاضی همواره مورد تأیید و تمجید قرار داده است. برای نمونه در مجادله‌ای که او با علما درباره نور و اطلاق آن بر خدا داشته است، از نظر غزالی که به «دو‌گرایی» مزدایی - مانوی نزدیک است بهره می‌گیرد و دیگر بار علما و متکلمین زمانه خود را که از برداشت دولتی در این باره حمایت می‌کردند، جاهل می‌نامد:

متکلمان و علمای جهل گویند که خدا را نور نشاید خواند. چرا؟ زیرا که "النور عبارة عما لا بقاء له زمانین" و محدث باشد. این سخن راست باشد اما آن کس گوید که نور او این نور باشد و این صفت غلط باشد. از نام‌های او یکی نور است. و این نور منور جمله نورهاست. دریغا! نورها بر اقسام است: نور آفتاب است، نور آتش است و... آن کس که جز نور آفتاب ندیده باشد، چون پیش او نام و شرح نورهای دیگر گویند قبول نکند و منکر باشند. دریغا، حجه‌الاسلام ابوحامد محمد الغزالی رضی‌الله عنه چه بیان خوب می‌کند، و شمه‌ای از این نور بیان کرد و گفت: "النور عبارة عما تظهر به الاشیا" یعنی نور آن باشد که چیزها به جز از نور نتوان دید و ظلمت به نور ظاهر شود اگر نور این معنی دارد، اطلاق نور حقیقی خود بر خدا آید و بر دیگر نورها به اسم مجاز افتد (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۲۵۵ و ۲۵۶).

در ادامه مناسب است به نقد ظاهرگرایی سلجوقی توسط قاضی اشاره شود. رژیم سلجوقی در اشاعهٔ جهان‌بینی ظاهرگرای خود از اهل حدیث در جدال با جریان‌های فکری - باطنی مخالف (اسماعیلیه و تصوف انتقادی) بهره می‌برد. طبیعت محدثین متوجه به وقوف در برابر نصوص و احترام آن‌ها و محدود کردن دایرهٔ عقل و احترام روایت به حد اعلی و منحصر ساختن بحث‌ها در حدود الفاظ بود (جعفری، ۱۳۹۳: ۱۲). این جریان فکری با تصاحب ابزارهای علمی و تصرف محیط آموزشی به جامعه متحمل شد، در نتیجه عالمی که از نصوص دینی و لغوی مطالب بسیاری ازبر کرده بود، بر عالمی که قلیل‌الحفظ و کثیرالتفکر بود رجحان یافت (همان). قاضی در مواجهه با وضع فکری - عقیدتی نص‌گرا، به مقایسهٔ زمانهٔ خود با صدر اسلام پرداخته و علمای معاصر خود را نادان‌تر از ابوجهل خوانده است:

محدثان و مفسران و حافظان و ناقلان دیگرند و عالمان دیگر. بوبکر صدیق و عمر خطاب و علی بو طالب حافظ قرآن نبودند. و پنج یا چهار کس در همه صحابه حافظ قرآن بودند. چه گویی اهل القرآن بوبکر و عمر و علی بودند یا آن چهار پنج کس؟ ... تفسیر ظاهر قرآن هم من به دانم از مفسران، چه اقل شرایط آن عربیت دانستن است، و ایشان تازی به تقلید دانند نه به ذوق. پس کمتر از ابوجهل اند که او فصاحت عربیت قرآن تازی دانستی (عین‌القضات، ۱۳۷۷: ۵۰/۲).

عین‌القضات آن‌دسته از تفاسیر قرآنی را صحیح دانسته که حاوی برداشت‌هایی باطنی از قرآن باشند. او در مطلب زیر برای بیان مقصود خود به تمجید از شیخ برکهٔ همدانی، استاد اُمّی‌اش پرداخته است:

ای دوست! برکت مثلاً جز «الحمد لله» أعنی فاتحه الكتاب و سورتی چند از قرآن یاد ندارد... و قال يقول نداند که چه بود. و اگر راست پرسی حدیث موزون به زبان همدانی هم نداند کردن و لیکن من دانم که قرآن او داند درست، و من نمی‌دانم الا بعضی از آن. و آن بعض هم نه از راه تفسیر و غیر آن بدانسته‌ام، از راه خدمت او دانسته‌ام (همان: ۵۱/۲).

عین‌القضات در برابر تشبیه علمای ظاهرپرست به افرادی همچون ابوجهل و ابولهب، استاد خود «برکهٔ همدانی» را به بلال حبشه تشبیه کرده است. او با بازسازی جامعهٔ اسلامی در سال‌های نخست حیات اجتماعی - سیاسی‌اش و تشبیه آن به زمانهٔ خود، در جست‌جوی

ریشه اصلی مشکلات جامعه سلجوقی بوده است:

بلال حبشه می گفت: اشهد ان لا اله الا الله به سین می گفت، به شین معجم نمی توانست گفت. پس سید (ص) گفت: سین بلال عندالله شین. اما بوجهل و بولهب اشهد راست بتوانستندی گفت. چه گویی «اهل قرآن اهل الله و خاصه» بوجهل بود یا بلال؟ (همان: ۴۹/۲)

قاضی در برابر علوم فقهی متمایل به خوانش حکومتی (علم زبان)، سخن از علم الهی (علم قلب) می گوید و بر این اعتقاد بوده که اگر امامان دو مذهب غالب سلجوقی معاصر وی بودند نیز به علم الهی روز (باطن گرایی مد نظر عین القضاة) می پیوستند:

اما چه گویم؟ در این معنی علمای جاهل تر از جاهلان شمرند که «العلمُ علمان علمٌ بالقلب و علمٌ باللسان» به علم زبان قناعت کرده اند، و علم قلب را فراموش کرده... ای عزیز اگر شافعی و ابوحنیفه که مقتدای اُمّه بودند در این روزگار بودند، بحمدالله بسی فواید علوم ربانی و آثار کلمات روحانی بیافتندی؛ و همگی که روی بدین کلمات آوردندی، و جز بدین علوم الهی مشغول نبودندی و جز این نگفتندی (عین القضاة، ۱۳۹۳: ۱۹۸ و ۱۹۹).

ابوالمعالی عبدالله کلام محدثان و مدرسان نهادهای عقیدتی و آموزشی سلجوقیان را بدین سبب که تفسیری بر پایه لغت و تشبیه است، فاقد ارزش علمی و معنوی می داند. او در فقره ذیل ضمن ارائه این سخن که هرگونه توضیح و تولید فکری در چارچوب علم زبان چیزی جز افسانه پردازی نیست، جریان فکری مخالف برداشت «حدیث محور» دولتی، یعنی باطن گرایان را ستوده و شایسته لفظ علمای دین دانسته است:

انبیا راه خدای رفتند. پس به راه خدای بینا بودند. هر که راه خدای رود از علما دین بود، یا نه حافظی بود که... سخن دیگران نادانسته حکایت می کند. مردان این را قصص خوانند و این عالم را محدثی نهند؛ چنانکه کسی افسانه می گوید دیدن و دانستن و باز گفتن دیگر است، شنیدن و یاد گرفتن و باز گفتن دیگر (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۴۲۲/۱ و ۴۲۳)

با تأمل در یادداشت های قاضی و تلاش های فکری حاکمیت زمانه اش می توان چنین برداشت کرد که یکی از عمده ترین دلایل تأکید بر علوم دینی نص گرا از سوی سلجوقیان، هراس از آشنایی مردم با خوانش باطنی قرآن بود که می توانست پایه های حکومت فاسق و

ستم‌ورز سلجوقی را متزلزل کند. عین‌القضات با درک شرایط فکری - سیاسی موجود در عهد سلجوقی به ارائهٔ انتقاداتی پرداخت که به تعبیر صفی اگر به حوزهٔ آگاهی عمومی راه می‌یافت، می‌توانست رژیم سلجوقی را با مشکلات بسیار بزرگی روبه‌رو سازد (صفی، ۱۳۸۹: ۳۸۵). در نتیجه برخلاف گفتهٔ عین‌القضات در «شکوی الغریب»، شاید آنچه سبب اعدام وی شد - نه حسادت علما به خاطر ناتوانی در فهم آثار قاضی - (عین‌القضات، ۱۳۶۰: ۷۴ و ۷۵) بلکه نگرش انتقادی وی در قبال حاکمیت زمانه‌اش بوده است.

۵- نتیجه‌گیری

در این جستار با عرضهٔ روایتی پارادایمی - دلالتی از یادداشت‌های عین‌القضات همدانی، کوشیده شد دلالت‌های سیاسی (وضعیتی) اندیشهٔ وی استنباط و استخراج شوند. در راستای نیل به هدف پژوهش، مقوله‌هایی همچون «خدمت و دو قطب آن»، «فلسفهٔ مذاهب» و «نظام اقطاع» در آثار قاضی با در نظر گرفتن نحوهٔ مواجههٔ وی با قدرت سیاسی زمانه‌اش بررسی شدند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که طرح مقولهٔ «خدمت و دو قطب آن» و دفاع از خدمت به کفش در مقابل خدمت به سلطان، متضمن رویکردی انتقادی در قبال ساختار سیاسی سلجوقیان بوده است. بدین معنا که عین‌القضات علل اوضاع نابسامان اجتماعی - سیاسی ایران در عهد سلجوقی را پذیرش بی چون چرای سلطنت فاسق سلجوقیان توسط عالمان آن دوران می‌دانست. به بیان دیگر وی ریشهٔ وضع نابسامان زمانهٔ خود را در دل‌سپردگی به مال و سرسپردگی به قدرت دانسته است. علاوه‌بر این در مقولهٔ «فلسفهٔ مذاهب» نیز ابوالمعالی عبدالله در نقد رویکرد مسلط مذهبی زمانه‌اش به بازخوانی مذاهب و تحقیق گسترده دربارهٔ اصل هر مذهب اصرار داشته و بر این باور بوده است که مکاتب فکری گوناگون به مرور زمان توسط ناقلان بد دستخوش تغییر و تحول شده‌اند. اما مطرح کردن مبحث سهم درویشان از اراضی بلاصاحب و توجه همیشگی به آنان، شاکله اصلی نقد قاضی از وضعیت نامطلوب اقتصادی در عصر سلجوقیان است. او به ساختار فاسد اقتصادی و ستم مقطعان به کشاورزان در اقطاعات مختلف انتقادات صریح و روشنی وارد کرده است. شواهد یادشده می‌تواند نشان از این باشد که اندیشهٔ عین‌القضات با آن که کم و بیش ریشه در معرفت عرفانی دارد، مشتمل بر مؤلفه‌هایی است که آشکارا حکایت از

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۶، پاییز ۱۴۰۰ / ۱۴۳

دغدغه‌های جدی وی نسبت به حوزه عمومی و امر سیاسی دارد و واجد این ظرفیت و قابلیت است که با تحلیلی نظام‌مند ظرفیت‌های سیاسی آن مورد ارزیابی و سنجش دقیق قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها

1. Thomas A. Spragens
2. discursive
3. European Fiefdom

منابع

- اذکابی، پرویز (۱۳۸۱). *ماتیکان عین‌القضات همدانی*. همدان: مادستان.
- _____ (۱۳۹۷). *ماتیکان فلسفی*. بیست گفتار درباره حکمت و عرفان. تهران: سخن.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۸۹). *فهم نظریه‌های سیاسی*. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: آگاه.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۸۰). *ماکیاولی*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۴). *عین‌القضات و استادان او*. تهران: اساطیر.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۵). «سلجوقیان: اختلافات مذهبی و پیامدهای آن». *پژوهشنامه علوم انسانی*. شماره ۵۱. صص ۵۳ - ۷۴.
- جعفری، جواد (۱۳۹۳). «نقش رویکرد مذهبی سلجوقیان در انحطاط تمدن اسلامی». *نیستان ادیان و مذاهب*. شماره ۴. صص ۴ - ۳۰.
- جهانگیری، محسن (۱۳۶۷). «قدریان نخستین». *مجله معارف*. دوره ۵. شماره ۱. صص ۳ - ۲۶.
- دباشی، حامد (۱۳۸۵). *عین‌القضات همدانی و حال و هوای عقلانی زمان او*. ترجمه حسین مریدی. کرمانشاه: انتشارات دانشگاه رازی.
- صفی، امید (۱۳۸۹). *سیاست/دانش در جهان اسلام*. ترجمه مجتبی فاضلی. تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- طوسی، خواجه نظام‌الملک (۱۳۷۵). *سیاست‌نامه (سیرالملوک)*. تهران: اساطیر.
- عین‌القضات (۱۳۶۰). *دفاعیات عین‌القضات همدانی*. ترجمه قاسم انصاری. تهران: منوچهری.
- _____ (۱۳۷۷). *نامه‌ها*. به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران. سه جلد. تهران: اساطیر.
- _____ (۱۳۹۳). *تمهیدات*. با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. تهران: اساطیر.
- غزالی طوسی، ابوحامد امام محمد (۱۳۶۱). *نصیحه‌الملوک*. با تصحیح مجدد در حواشی و تعلیقات و مقدمه تازه به خامه استاد جلال‌الدین همائی. تهران: بابک.

۱۴۴ / دلالت‌های سیاسی اندیشهٔ عین‌القضات همدانی / هنری لطیف‌پور و ...

فرجی، کریم، میلاد پرنیانی، مهراب حاتمی (۱۳۹۴). «ماهیت فلسفه در دوره سلجوقی: وجوه فلسفه محوری و فلسفه ستیزی». *دوفصلنامهٔ خردنامه*. شماره ۱۴. صص ۷۹ - ۹۹.

قادری، حاتم (۱۳۸۲). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: سمت.

کرین، هانری (۱۳۷۷). *فلسفه تاریخ اسلامی*. ترجمهٔ سید جواد طباطبایی. تهران: نشر کویر.

لمبتون، آن کاترین سواين فورد (۱۳۶۳). *مالک و زارع در ایران*. ترجمهٔ منوچهر امیری. تهران: علمی و فرهنگی.

منوچهری، عباس (۱۳۸۸). «نظریه سیاسی پارادایمی». *پژوهش سیاست نظری*. شماره ۶. صص ۷۷ - ۹۳.

_____ (۱۳۹۵). *فراسوی رنج و رؤیا: روایتی دلالتی پارادایمی از تفکر سیاسی*. تهران: پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام.

ولادیمیرونا، استروویا لودمیلا (۱۳۷۱). *تاریخ اسماعیلیان در ایران*. ترجمهٔ پروین منزوی. تهران: اشاره.

یوسفی، جمیله (۱۳۸۷). *تأثیر اقطاع‌داری در فروپاشی سلجوقیان*. تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا.

References

- Ayn Al-Qozat (1981). *Defaiyat Ayn Al-Qozat Hamedani*. Translated by Gh. Ansari. Tehran: Manouchehri.
- _____ (1998). *Letters*. Edited by A. Manzavi and A. Asiran. 3 vol. Tehran: Asatir.
- _____ (2014). *Tamhidat*. Edited by A. Asiran. Tehran: Asatir.
- Azkaei, P. (2018). *Philosophical Matics*. Twenty Discourses on Wisdom and Mysticism. Tehran: Sokhan.
- _____ and et al (2002). *Matikan of Ayn-al-Qozat Hamedan*. Hamedan: Madestan.
- Corbin, H. (1998). *History of Islamic Philosophy*. Translated by S. J. Tabatabai. Tehran: Kavir.
- Dabashi, H. (2006). *Ayn al-Qozat Hamedani and the Rational Atmosphere of His Time*. Translated by H. Moridi. Kermanshah: Razi University Press
- Faraji, K., Parniani, M., Hatami, M. (2015). "The Nature of Philosophy During the Seljuks Period: Philosophy as Axial and Apposition Against the Philosophy". *Bi-Quarterly of Kheradnameh*. (14). 79-99.
- Ghaderi, H. (2003). *Political Thoughts in Islam and Iran*. Tehran: Samt.
- Ghazali Tusi, A. H. M. (1361). *Nasiha al-Muluk*. Edited by J. Homayi. Tehran: Babak.
- Jafari, J. (2014). "The Role of the Seljuk Religious Approach in the Decline of Islamic Civilization". *Nayestan of Religions and Beliefs*. 3(4). 4-30.
- Jahangiri, M. (1988). "first Qadrian". *Journal of Education*. 5 (1). 3-26.
- Lambton, A. (1984). *Owner and Farmer in Iran*. Translated by M. Amiri. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Manouchehri, A. (2016). *Beyond Suffering and Dreams: A Paradigmatic Narrative of Political Thought*. Tehran: Research Institute of Islamic History.
- _____ (2009). "Paradigm political theory". *theoretical policy research*. 1 (6). 77-93.
- Pourjavadi, N. (2005). *Ayn al-Qozat and his professors*. Tehran: Asatir.
- Safi, O. (2010). *Politics / Knowledge in the Islamic World*. Translated by M. Fazeli. Tehran: Cultural and Social Studies Research Institute Publications.
- Skinner, T. (2016). *Visions of politics*. Translated by F. Majidi. Tehran: Farhang Javid.
- _____ (2008). *Machiavelli*. Translated by E. Fooladvand. Tehran: Tarh No.

- Spragens, T. (2010). *Understanding Political Theory*. Translated by Farhang Rajaei. Tehran: Agah.
- Strauss, L. (2002). *What is Political Philosophy*. Translated by Farhang Rajaei. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Torkamani, A. P. (2006). "Saljuqs: Religious Dissensions and The Results". *Journal of Human Sciences*. (51). 53-74.
- Tusi, kh. N. M. (1996). *Siasatnameh (Sir al-Muluk)*. Tehran: Asatir.
- Vladimirona, E. L. (1992). *History of the Ismailis in Iran*. Translated by P. Monzavi. Tehran: Eshare.
- Yousefi, J. (2008). *The Effect of Iqta in The Decline of Seljuqs*. Tehran: Al-Zahra University Press.



Political Implications in Ayn-al-Qudat Hamadani's Thought¹

Yadollah Honari Latif Pour²
Hamid Yahyavi Hamedani³
Arash Amjadian⁴

Received: 2021/06/27

Accepted: 2021/09/20

Abstract

Ayn al-Qudat Hamadani, despite his short life, is one of the prominent thinkers of the mystic tradition of Iran and Islam. Most of the research about this famous mystic has been around historical issues related to his lifetime or his mystic and theological views. This is while Ayn al-Qudat Hamadani's thoughts contain significant political dimensions that have been neglected so far. This study, adopting the framework of paradigmatic-implicative approach, intends to examine the way he dealt with the crises of his time and his interpretations of them. Accordingly, the study aims to investigate the most important political implications and intellectual potentials residing in Ayn al-Qudat Hamadani's method of confronting the political and intellectual crises of his time. The results of this study show that Ayn al-Qudat Hamadani is a thinker who, while being immersed in mystic thought, has a precise and conscious analysis and explanation of political crises and circumstances of his time and has offered serious and vehement criticisms of them. The present article argues that Ayn al-Qudat Hamadani's critical confrontation with the intellectual and political crises and challenges of his time entails obvious political implications in his thoughts. Accordingly, Ayn al-Qudat can be considered not only a prominent figure in the realm of mysticism but also a sagacious intellectual who is deeply concerned about issues in public and political spheres.

Keywords: Political thought, Seljuk dynasty, Ayn al-Qudat Hamadani, Philosophy of religions, Service and two poles of it.

1. DOI: 10.22051/jml.2021.35116.2236

2. Assistant Professor of Political Sciences, Department of Political Sciences, Faculty of Economics and Social Sciences, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran (Corresponding author). honari@basu.ac.ir

3. Assistant Professor of Political Sciences, Department of Political Sciences, Faculty of Economics and Social Sciences, Bu-Ali Sina University, Hamadan, Iran. yahyavi@basu.ac.ir

4. MA in Islamic Political Thought, Bu Ali Sina University, Hamadan, Iran. arash4amjadian@gmail.com

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997